



RAYO

Política y naturaleza
entre los mayas

Gustavo Aviña Cerecer

RAYO

**Política y naturaleza
entre los mayas**

RAYO

Política y naturaleza
entre los mayas



Gustavo Aviña Cerecer

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

San Luis Potosí, S.L.P.

Cuidado de la edición:

Gustavo Aviña Cerecer

Formación y edición

LDI Cynthia Gisela Castillo Vargas

Diseño de interiores y portada

LDG Gabriela Candia

LDG Víctor Alonso Galván

Impresión y encuadernación

Talleres Gáficos de la UASLP

® Universidad Autónoma de San Luis Potosí

® Gustavo Aviña Cerecer

ISBN

978-607-7856-18-4

Editorial Universitaria Potosina

*A Rosario y Jesús, a quienes les debo
todo lo bueno de la vida.*

A Denise por su apoyo incondicional.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación es la muestra clara del ánimo, la reflexión y el descubrimiento de un mundo maya maravilloso.

Quiero aquí recordar especialmente a los maestros Manuel Gándara y Fernando López, cuyo enfoque particular de la arqueología ha sido fundamental para toda mi carrera, y a mis compañeros de generación, Karl F. Link y Jorge Villanueva, quienes con su amistad y personalidad también me ayudaron a seguir adelante.

Sobre diversos aspectos propios del pensamiento científico y la iconografía maya ha sido invaluable la ayuda de la Dra. María del Carmen Valverde del Centro de Estudios Mayas de la UNAM, los doctores Rafael Pérez-Taylor y Alfredo López Austin y Rodrigo Linedo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; el arqueólogo Josep Ligorred de la Universidad Autónoma de Yucatán, el antropólogo Juan Pérez Quijada de la Universidad Autónoma Metropolitana y la Dra. Marie Odile Marion (q.e.p.d.) de la ENAH. Todos ellos compartieron conmigo experiencias de su vida personal, el trabajo de campo y gabinete y me permitieron entender, de manera más acabada y fidedigna, lo que la intuición antropológica me mostraba.

Muchas gracias a la Rectoría de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, en especial al rector Lic. Mario García Valdez y al Depto. Editorial Universitaria.

Finalmente, pero no por ello menos importante, quiero hacer público mi reconocimiento y admiración por los pueblos indíge-



nas de América, en especial por los mayas, quienes con su misteriosa y colorida presencia han colmado tantas y tan gloriosas páginas de la antropología internacional y la historia de México. Indudablemente, esta investigación es el resultado de un compromiso académico y ético que he contraído fundamentalmente con ellos.

A todos ustedes, mil gracias.



ÍNDICE

Agradecimientos	7
1 El Dios K	13
2 El problema de la Diversidad cultural frente a lo maya	19
3 De la cosmovisión a la cosmológica	25
4 Rayo en nuestra historia	51
5 Análisis cosmológico de Rayo	87
5.1 El Hacha, Rayo de vida y muerte	87
5.2 Rayo parte al árbol de la vida	106
5.3 El sacrificio por decapitación	119
5.4 Sol y fuego principio de poder político	135
5.5 La legitimidad del poder	157
5.6 El arma del Nahual	172
6 Conclusiones	185
7 Listado de imágenes	189
8 Bibliografía	195





El reduccionismo es el método del “no es otra cosa que”. Toda la riqueza del mundo “no es otra cosa que”...para este todo lo nuevo debe ser reducido a condiciones y premisas ya consensuadas...

Karel Kosik, Dialéctica de lo concreto

Pero de lo que aquí se trata no es de neutralizar el discurso, de hacerlo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente más allá de él; sino por el contrario mantenerlo en consistencia, hacerlo surgir en la complejidad que le es propia.

Michael Foucault, La arqueología del saber



El Dios K

Para legitimar su presencia en el mundo, los gobernantes mayas no sólo se apoyaron en las relaciones de parentesco y en la fuerza militar —ambos hechos ya asentados desde la literatura arqueológica— sino que también, y de manera preponderante, manipularon y difundieron una visión del orden cósmico, físico y biológico para legitimar su permanencia milenaria en el poder. Esta cosmovisión es el verdadero sustento de su civilización y la fuerza de su presencia histórica. Lo que aquí esperamos lograr entonces es un conocimiento más acabado de estas relaciones cultura maya—naturaleza, política—orden cósmico.

Por necesidad didáctica, con el interés de hacer más amena esta lectura, hemos escogido un personaje divino que nos guie a lo largo del entramado de redes de significado entre la política y la naturaleza de los mayas. A través de la búsqueda de la identidad de nuestro personaje desplegaremos diferentes aspectos esenciales de la visión maya de la naturaleza y de sus formas de vida política y ritual. Como se verá, este personaje principal es el símbolo natural y el personaje divino que representa una parte importante del poder político de los mayas prehispánicos de las Tierras Altas del período Clásico, en Chiapas y Guatemala del período Posclásico en la región de las Tierras Bajas, la Península de Yucatán (ver Mapa 1). El protagonista de nuestra historia es entonces aquel identificado por Paul Scellhas en 1904, en el Códice Dresde, como el “Dios K”.



*Sitios arqueológicos y grupos étnicos mayas
Tomado de Thompson, 1987.*

A simple vista, este demiurgo de la cultura maya prehispánica es uno de los tantos seres fantásticos que, por su carácter estético y su presencia divina, se ha conservado a lo largo de los milenios en la dura piedra, la sólida cerámica cocida y pintada, y en la suave piel de venado de los códices, materiales arqueológicos que nos permiten admirar su enigmática presencia impregnada de fuerza humana y gracia artística.



El Dios K es un personaje portentoso, caracterizado en la iconografía prehispánica, principalmente, del siguiente modo: un largo labio superior y desdentado que ligeramente o de manera pronunciada está doblado hacia arriba, aunque algunas veces también es recto; boca abierta de la que asoman dos grandes incisivos, compuesta por una pequeña mandíbula inferior que, en varias representaciones, aparece descarnada; grandes cavidades orbitales que contienen los llamados ojos divinos de reptil; una cabeza larga y delgada que se encuentra atravesada en su parte media supraorbital por una antorcha, un cigarro, un hacha (Robicsek, 1978) o un tubo cerámico que, aparentemente, contiene copal o alguna otra materia vegetal combustible (Reentes; tomado de Schele, 1976: 11). De esta misma zona supraorbital —con o sin objeto— emana lo que parece ser humo y, en algunas ocasiones, semillas (Thompson, 1950) u otros pequeños objetos preciosos. Asimismo, toda la cabeza del Dios K solía funcionar como tocado de personajes de alto rango y su cuerpo —siempre antropomorfo— presenta, no obstante, las características de un ofidio, ya que su piel muestra las manchas y las escamas ventrales correspondientes.

Cuando el Dios K se muestra de cuerpo entero, otro rasgo digno de destacar es que una de sus piernas es un cuerpo de serpiente, con su correspondiente cabeza. Asimismo, durante el período Clásico (250 d. C. al 900 d. C.) su ropa está constituida por un cinturón, del cual pende un ex o maxtlatl (taparrabo); en el Posclásico (901 d. C. al 1400 d. C.), aparece en algunas ocasiones con una capa que le cubre todo el cuerpo. Finalmente, podemos observar que su joyería —orejeras, brazaletes, ajorcas y un largo collar de cuentas de jade— es modesta pero abundante.

Cabe destacar que, normalmente, estas características no se presentan juntas, sino que, debido a la diversidad étnica de la civilización maya, existen entre ellas una gran diversidad de variantes formales. No obstante, independientemente de la diversidad iconográfica, siempre es posible identificar al Dios K por alguna de



sus tres cualidades dominantes: la larga nariz probósica, el cuerpo de ofidio y los objetos en la frente.

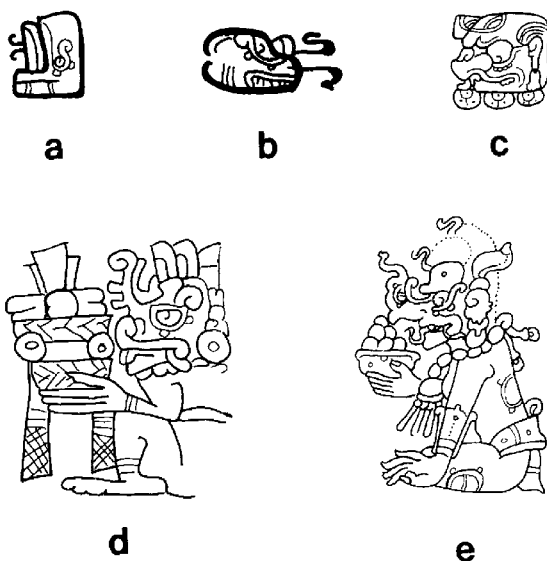


Figura 1: Distintas representaciones del Dios K. a) Códice Madrid, p. 77; b) Códice París, p. 24; c) Dintel 25 de Yaxchilán; d) Códice Madrid, p. 210; e) Códice Dresden, p. 12a. Tomado de Taube, 1992: 77.

Este Dios K, como todo símbolo divino maya, tiene su significado tanto en la efectividad de su mensaje ideológico como en su portentosa presencia natural, ambos poderes determinan conductas humanas y creencias políticas, éticas y morales.


El campo de acción social e ideológica del Dios K, debido a su alta capacidad de dar cuenta o de representar la multiplicidad de la naturaleza, era muy amplio por lo que a lo largo de esta obra se irá desplegando su campo de acción en los diferentes contextos



simbólicos correspondientes. De hecho, en esta obra nos concentraremos en los aspectos políticos y rituales, además de la relación de estos dos ámbitos con la naturaleza.

Hemos dejado de lado sólo dos cuestiones de nuestro personaje ya apuntadas por otros investigadores: su implicación con los ciclos temporales del calendario conocido como Cuenta Larga –más precisamente, dentro de un ciclo de 819 días apuntada por J. E. S. Thompson (1943)– y su participación como parte del juego cósmico astrológico y estelar.





El problema de la diversidad cultural frente a lo maya

Antes de entrar en la materia de las relaciones simbólicas del Dios K, es necesario reflexionar acerca del tiempo y el espacio de los mayas, de su orden cósmico y sus implicaciones para los seres humanos. Empezamos esta obra, entonces, reflexionando acerca de la naturaleza de la conciencia maya en relación al orden del universo y el papel de las personas en relación con este espacio-tiempo, tan complejo y fantástico como estético y admirable. También de manera introductoria cabe mencionar que las relaciones que conforman esta investigación –relaciones política-naturaleza– han sido armadas, metodológicamente, mediante un modelo estructural interpretativo que se ha ido conformando de manera cada vez más elaborada a lo largo de la lectura, conforme aclaremos cada nueva relación se irán sumando más.

De cara a la gran diversidad de culturas que se han desarrollado en el mundo –según la UNESCO más de cinco mil hasta hace una década– debemos detenernos, por diversas circunstancias, en aquellas que han alcanzado un reconocimiento internacional. Una de ellas es, indudablemente, la cultura de los mayas de Mesoamérica, su historia y civilización son un tesoro que todos los mexicanos debemos conocer y del cual podemos sentirnos orgullosos, por su sentido místico, matemático y astronómico de la vida: su mitología, su visión de la naturaleza, su arte objetual y la increíble belleza de sus paisajes arquitectónicos. Pero caeríamos en un folclorismo estéril, carente de sentido antropológico



y social, si nos conformáramos sólo con los aspectos artísticos y museográficos de tanta riqueza sin conocer acerca de otros aspectos de su sociedad. Igualmente reconocidos a nivel internacional son su organización social y política, sobretodo después de enero de 1994 los pueblos mayas redescubrieron ante el mundo un nuevo rostro internacional de las etnias indígenas de México y del mundo.

Lejos del reduccionismo geográfico y climático –que sostiene que toda existencia giraba (o gira) en torno a las elementales necesidades de alimentación por medio del maíz y la lluvia– aquí demostraremos que aquellos hombres y mujeres mayas del periodo prehispánico en tanto animales políticos, convivían con los dioses para el servicio de sus pueblos. Más allá de la supervivencia por el consumo de maíz, y más cerca de la muerte que de la vida, lejos del reduccionismo belicista –que aún afirma que la lógica de su organización política se basaba en la expansión militar–, frente a la civilización maya nos encontramos ante un profundo y elaborado pensamiento acerca de las relaciones-cultura-naturaleza y es esta interacción natural, lo que subyace tanto en el poder político como en la organización simbólica de su mundo.

En esta contribución al conocimiento del pasado arqueológico del mundo maya, sostenemos que las bases cosmológicas sobre las que se basa son físicas y constituyen el verdadero combustible de su milenario ejercicio del poder político, así como su sentido de autonomía como justicia con dignidad para los pueblos, que junto con sus valores ético-religiosos son los principios fundamentales sobre los cuales cualquier otro ser humano puede admirar el arte de su cultura y encontrar el sentido de lo sagrado.

¿Cómo es posible que una civilización como ésta haya podido originarse, evolucionar y pervivir hasta el día de hoy? ¿Sobre qué bases físicas y humanas se ha templado en el fuego vivo de la voluntad humana su organización política? ¿Por qué –en términos físico-naturales– esos personajes divinos existieron y aún susurran



en las agudas mentes mayas, señalando un sentido profundamente místico de la vida? Hemos hallado las respuestas a estas y otras preguntas recorriendo el camino selvático de símbolos mayas y lógicas alternativas a Occidente. Mucho de lo aquí escrito es fruto de la convivencia del autor, en tanto arqueólogo y antropólogo, en las selvas mayas con sus habitantes indígenas. Entre los grandes placeres que me otorgó el estudio de los pueblos mayas fue el llamado trabajo de campo, por el cual he tenido la oportunidad de convivir con personas vivas lacandones, choles, chamulas, macehuales, tzeltales, tzotziles y yucatecos. Convivencia humana con los indígenas mayas de México que nos ha permitido entender su ontología desde su propia visión del mundo y poder comprenderla como algo físico y no metafísico.

Aquí entendemos una visión del mundo maya apegada a la lógica de la magia, donde la mecánica de la vida responde a razones y manipulaciones objetivas de la naturaleza, mediante el manipular de la percepción humana y no mediante meras elucubraciones retóricas de mundos sobrenaturales. Desde el mundo maya lo sobrenatural no existe, es una metafísica irreal no sólo por ser occidental sino también imposible bajo sus propios parámetros lógicos. Lo que hay son cuerpos-espíritu, o personas al menos bidimensionales, con una presencia material y otra onírica o divina, para los mayas ambas son naturales, el mundo es divino en su totalidad no hay espacio para la diferencia entre lo natural y lo artificial.

En la comprensión de lo maya además es importante considerar el concierto internacional de la lucha por la verdad, el logos occidental se planteó, en primero lugar para salvar el problema de lo irreal del mundo católico, en segundo lugar, para imponerse desde una lógica colonialista como la única cultura poseedora de conocimiento verdadero. Así, entender al mundo de los personajes divinizados de las culturas no occidentales como un mundo teológico o católico, con dioses radicalmente diferentes a las personas es un error; una limitante que no permite dar cuenta, de manera más acertada, del mundo indígena en su propia existencia.



La fantasía maya es la conjunción de la compleja diversidad de la vida física, tropo simbólico que permite la unión del cielo, la tierra y el inframundo, la unión de los reptiles con las aves, de los mamíferos con las plantas y los insectos, mediante la fantasía son fundidos todos estos reinos naturales en las imágenes divinas de esta densa cosmología barroca. Para descubrir el simbolismo de los dioses mesoamericanos, y los mayas no son la excepción, no podemos quedarnos en una supuesta existencia metafísica de lo fantástico, sino que debemos profundizar en su significado múltiple, capaz de unir coherentemente la complejidad diversa de lo real.

Los mayas y los mesoamericanos en general –como todos los pueblos místicos cuyo código de vida se desenvuelve en la magia– piensan, desarrollan y practican una cultura basada en la voluntad de poder¹ y no en meras abstracciones irrealizables posmortem o suprafenómicas, sólo perceptibles por la conciencia humana después de la muerte. Esta diferencia cultural entre un mundo mágico maya y uno religioso occidental implica una diferencia ontológica, es decir, una visión del ser humano que varía de acuerdo a las infinitas posibilidades que cada civilización ha implementado a lo largo de su milenarismo desarrollo.

Cabe destacar que esta negación del universalismo imperialista –que supone un progreso evolutivo que ubica a la civilización occidental en el pináculo de la escala– se encuentra muy lejos del relativismo ontológico, ya que sin negar la unidad ontológica de lo humano, somos conscientes de las diferencias ópticas producto de la historia de cada pueblo². Independientemente del tiempo

¹ Para un estudio acabado e interesante sobre la voluntad humana, en tanto principio esencial, motor del cambio evolutivo, ver la obra de Sartori (1978).

² Martin Heidegger(1987) es uno de los más destacados filósofos del pensamiento contemporáneo. En *El Ser y el Tiempo*, es quien mejor ha desarrollado y comprendido esta paradoja. Así mismo, son muchos ya los antropólogos y humanistas conscientes de esta situación existencial.



y del espacio en que hayamos crecido, todos los seres humanos —en este caso, mayas y occidentalizantes— somos, paradójicamente, iguales pero a la vez diferentes. Entonces mayas y occidentalizantes compartimos el desarrollo del conocimiento por medio de la percepción e interpretación de un mundo físico y natural.



De la cosmovisión a la cosmológica

Podemos ubicar esta investigación dentro del campo de la Arqueología Teórica, a la cual hace referencia Embree en *The Structure of American Theoretical Archaeology: a preliminary report*, aquí nos indica que:

[La] arqueología teórica emplea la teoría antropológica interpretándola dentro del campo de la arqueología... incluye, virtualmente, todo un análisis conceptual reflexivo de los presupuestos teóricos fundamentales y de sus supuestos epistemológicos (Embree, 1989: 134).

Consecuentemente, esta investigación resulta de aplicar a los materiales arqueológicos un análisis interpretativo guiado no por la descripción material y la percepción personal sino por la teoría arqueológica y la práctica antropológica. Pero aún cabría ubicarnos con más precisión dentro del vasto campo de la etnoarqueología, entendida como la interpretación simbólica o ideacional que, mediante la tradición oral y la literatura de los mayas contemporáneos, nos permite comprender la riqueza simbólica de las representaciones arqueológicas del pasado mesoamericano.³

³ Otros ejemplos del quehacer etnoarqueológico realizados por este autor ya publicados son: “*The schizophrenia from the Maya’s sorcery’s point of view: the cultural diversity as a psychological mechanism*”, *Espacio-Tiempo* 2, 2008. Revista Arbitrada de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. “*Hacia una antropología del Nosotros: ejercicios de transculturalidad latinoamericana*”, *Revis-*



De este modo, no hemos inferido las interpretaciones aquí presentadas a partir de presupuestos *a priori* de la vida moderna o mediante simples proyecciones de la cultura occidental, signadas por una serie de determinismos propios de un nacionalismo institucional mexicano. Por el contrario, han sido los mismos mayas del presente junto con otros documentos históricos los que nos han guiado por el intrincado y vasto campo de la religión y la política de sus ancestros prehispánicos.

Los documentos aquí analizados provienen de muy diversas fuentes y nos han permitido entender las transformaciones culturales a lo largo del tiempo. Desde la convivencia real del presente hacia el pasado milenario prehispánico. Por estos documentos entendemos:

- a) La iconografía de piezas y estructuras arqueológicas mayas.
- b) La etnología maya y de otras partes de Mesoamérica.
- c) Textos mayas escritos con caracteres latinos.
- d) Los códices mayas y otros de esta superárea cultural mesoamericana.
- e) Las expresiones artísticas arquitectónicas, mayas y de algunos otros pueblos.
- f) Los vasos policromos mayas del período Clásico.

Ian Hodder, arqueólogo inglés, sentó hace poco más de veinte años las bases de una arqueología teórica contemporánea que la llamó Arqueología Contextual, actualmente conocida como Arqueología

ta Thémata 39, 2007, Universidad de Sevilla, España. “*Sabiduría e identidad: el simbolismo del jaguar entre las tierras altas y bajas de la cultura maya*”, Revista Cuicuilco 13: 036, ENAH-CONACYT, México DF, 2007. “*Hacia una epistemología maya*”, Anales de Antropología 12, IIA-UNAM, México DF, 2001. “*La decapitación solar en los procesos de legitimidad de los mayas prehispánicos*”, Dimensión Antropológica 21, INAH-CONACULTA, México DF, 2001. “*El complejo místico maya como mecanismo simbólico y cognitivo*”, en Ludus Vitalis, Revista de filosofía de la vida, # 12, ANTHROPOS, España, UAM—INAH, México DF, 1999



Simbólica. Después de analizar las distintas tendencias de esta disciplina en *Interpretaciones en arqueología*, Hodder nos refiere:

En suma... los arqueólogos han estudiado dos tipos fundamentales de significado, el sistema estructurado de interrelaciones funcionales y el contexto estructurado de las ideas y los símbolos... si buscamos el primer tipo de significado, analizaremos el entorno humano y físico, los procesos de deposición, la organización del trabajo, el tamaño del asentamiento, y los intercambios de materia, energía e información... (pero) esta clase de estudios no debe hacerse extensible al análisis de las funciones ideacionales o simbólicas de los objetos, es preferible remitirse a un segundo tipo de significado... lo cual va más allá de decir “esta fíbula simboliza a la mujer”. La pregunta que en cambio se plantea es: “¿que idea de feminidad subyace tras el vínculo entre esqueletos femeninos y fíbulas?” (Hodder, 1988: 148).

De manera similar, en esta investigación hemos buscado, ateniéndonos a reflexiones teóricas pertinentes, el vínculo ideacional que subyace entre 1) el Dios K, 2) los materiales arqueológicos que lo representan y 3) algunas de sus diversas interrelaciones simbólicas dentro del contexto sociocultural. De hecho, consideramos que sólo desde la interrelación entre estos tres elementos podremos interpretar el sentido simbólico del poder político de estas culturas.

¿Cómo podemos conocer la identidad política y natural del Dios K? ¿Cuál es el método y la teoría antropológica más adecuada para dar cuenta de esta arqueología simbólica y etnoarqueología que nos hemos propuesto?

Como sostiene Hodder es necesario trascender la simple asociación nominalista que se establece entre los objetos arqueológicos y una adjetivación. Así podemos comenzar nuestro análisis plan-



teando que el Dios K es igual a Rayo. Sí, ¿pero qué significa Rayo en el contexto amplio de la cultura maya? ¿Por qué su figura y/o imagen se encuentra en ese objeto o estructura arquitectónica?

En el contexto académico mexicano de la década de los 90 del siglo XX no estaban sentadas las bases para el ejercicio de una Arqueología Simbólica. Efectivamente, apenas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México se estaba creando, bajo la dirección de la Dra. Marie Odile Marion, el Posgrado en Antropología Simbólica, pero nosotros aún desconocíamos su aplicación para la arqueología y deseábamos que nuestras reflexiones, de alguna manera, contribuyeran a la decodificación simbólica de la iconografía maya. Para esto partimos de una unidad mínima de significado que identificamos como el símbolo y/o lo simbólico.

El elemento mínimo de información de un mundo es el símbolo. Turner lo define como:

una cosa de la que, por consenso general, se piensa que tipifica naturalmente, representa o recuerda algo, ya sea por la posición de cualidades análogos o por asociación de hecho o de pensamiento (Turner, 1980: 21).

También cabe destacar lo apuntado por Geertz, para quien el símbolo no sólo es una cosa, sino también cualquier hecho, acto, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción, que es el significado del símbolo y parte de la cosmovisión (Geertz, 1989: 90-92). El símbolo es, entonces, una metáfora, pero esto no significa que en su proceso activo cambie lo que representa sino que, por el contrario, la metáfora y demás formas o tropos simbólicos sirven para asegurar la conciencia del significado.

Evidentemente, la relación entre la concepción y el símbolo pocas veces sucede de manera inmediata. Normalmente se produce un encadenamiento sistemático de asociaciones, analogías, cualidades y hechos que median entre la concepción y el sím-



bolo. En este sentido, un símbolo es un paquete de relaciones interdiscursivas.

Debido a esta indispensable ordenación de las partes constitutivas del sistema de aprehensión de la vida, al considerar al Dios K como un conjunto de símbolos su acción y su personalidad pueden aparecer, por ejemplo, en un mito de creación del universo, en un ritual de desangramiento o en los procesos de trabajo cotidiano de la milpa y en la casa. Así, el Dios K es una esencia cosmológica que permite un conjunto de significados, nombres y relaciones sociales, cuya variabilidad se debe al contexto práctico en el que se utiliza. Igualmente podemos pensar esto último respecto a cualquier Dios maya y de cualquier sociedad análoga.

En México, siguiendo la escuela Psicologista de la Historia de Whilhem Dilthey, Mesoamericanistas, sobre todo bajo el liderazgo académico del Dr. López Austin, y en Estados Unidos la antropología simbólica del Dr. Clifford Geertz, han enpleado un término que intenta dar cuenta del mundo simbólico de las distintas culturas. Este término es el de cosmovisión:

La cosmovisión es un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración. Es un hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente de los diversos sistemas ideológicos... Es un hecho histórico de masas de percepción de la realidad, pensamiento y creencias (López Austin, 1993: 1).

Este es un principio conceptual valioso desde el cual podemos avanzar hacia lo que hemos identificado como la cosmológica, un desplazamiento teórico que nos permite trascender la descripción nominal y/o estática de un mundo de representaciones de “masas de percepción de la realidad, pensamiento y creencias” hacia una estructura de pensamiento compuesto por reglas formales, normas lógicas y leyes ontológico existenciales. Es,



entonces, una cosmovisión, un sistema conceptual de nombres y clasificaciones, pero además existe una cosmológica, es decir, una filosofía de la vida que posee una ontología o visión del ser, una epistemología o teoría del conocimiento, una metodología o procesos de interrelaciones y una ética. La masa de percepciones e ideas acerca de lo real que es la cosmovisión no es más que el producto dialéctico de su relación con una cosmológica del orden del universo, que responde a ciertas leyes culturales, producto de ciertas formas específicas de conocer el mundo por las cuales un universo es representado, percibido e ideado pero también aprehendido y vivido.

Queremos destacar que esta cosmológica es un hecho tanto filosófico como práctico pues las reglas de la existencia maya responden a una episteme⁴ o forma de conocer el mundo igualmente maya y, en este sentido, todo lo que percibimos y vivimos está en relación directa y en retroalimentación constante con este producto histórico, lógico y social que es la cosmológica. Consecuentemente, esta lógica del cosmos no nos indica qué son las cosas —es la cosmovisión la que nos proporciona esta información—, sino que nos revela por qué las cosas son de una determinada manera, cómo reproducirlas y cómo comportarnos ante éstas.

Resumiendo, la cosmovisión describe, nombra, llama y señala a las cosas con palabras específicas, mientras que el enorme trasfondo de presupuestos ideológicos que continuamente nos determina, confirmando de manera filosófica y práctica el cómo y el por qué estamos vivos y morimos, es la cosmológica.

Esta distinción conceptual, además de permitirnos relacionar los nombres y las cosas con la estructura de pensamiento existencial que les da sentido, mediante normas lógicas y cognitivas culturalmente determinadas, nos demuestra que las simples percepciones no son inmediatas e inocentes, sino que nuestra vinculación con la realidad

⁴ Episteme en el sentido de Michel Foucault (1991).



está mediada por un trans fondo histórico cultural: la cosmológica, es decir, una ontología, una episteme, un conjunto de metodologías y una ética ante la vida y la naturaleza.⁵

A manera de ejemplo de la gran cantidad de información que ahora existe respecto de las determinaciones a priori que determinan nuestra “simple” percepción, es decir, de la cosmológica que está determinando nuestras percepciones, encontramos el siguiente reporte de un experimento realizado en la Facultad de Psicología de la UNAM:

(los) resultados muestran que las operaciones cerebrales necesarias relacionadas con la asignación de significado a un estímulo son llevadas a cabo en los lóbulos parietal y temporal, mientras que el análisis de las características físicas de ellos es hecho en los lóbulos occipitales. Además “las operaciones de significado” ocurren entre los 100 y 300 m seg. después de la presentación de un estímulo (Grinberg, 1990: 27).

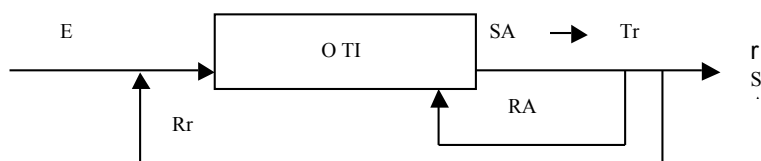
Existe una gran variabilidad mental en estos doscientos milisegundos, en promedio, un instante en que el ser humano otorga el significado, una idea o conjunto de éstas a un elemento sensible o

⁵ Hemos sintetizando considerablemente, aunque esperemos no haber lo hecho de manera injusta, lo que muchos otros antropólogos han sostenido respecto al problema de la unidad y la diferencia del ser humano, esto, a la vista de las evidentes diferencias culturales e históricas que ha habido a lo largo de la historia universal. La ontología, teoría del ser, establece qué o quiénes somos como seres humanos, qué es la existencia; asimismo, responde a las siguientes preguntas: ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos? De este modo, las cuestiones del tiempo y el espacio son incorporadas en esta problemática. La epistemología tiene por objeto el conocimiento: ¿cómo conocemos?, ¿cómo podemos distinguir lo verdadero de lo falso?, ¿cómo sabemos que la ontología que manejamos es verdadera?, ¿cómo la reproducimos? La metodología son los pasos estratégicos que debemos seguir para llevar a buen fin la respuesta a un misterio epistemológico u ontológico; la ética responde al para qué y al por qué obramos de determinada manera, de acuerdo a sus fines; aquí podemos incluir al buen y mal proceder en términos morales y de justicia.



a un conjunto de sensaciones. Estas relaciones entre ideas y sentidos implican siempre cierta retroalimentación entre la cosmovisión y la cosmológica, que puede durar desde unos milisegundos hasta toda una larga vida.

Siguiendo a J. Piaget, fundador de la Epistemología Genética, pueden destacarse los siguientes aspectos interactuantes en todo este proceso de representación de una cosmovisión mediante una filosofía cosmológica:



E = entrada; O = organización (esta O es la cosmológica con su estructura de transformaciones internas); SA = salidas o acciones que llevan a Tr = transformaciones de lo real; Rr = retroalimentación a partir de los resultados de TR; RA = retroalimentación a partir de las propias acciones transformadoras de lo real; TI = transformaciones internas o diversos esquemas derivados de la organización O; rs = respuestas o salidas (Nicolas, 1979: 25).

Figura 2: Diagrama de flujo 1. Tomado de Nicolas, A., 1979: 25.

Gracias a los contenidos lógicos del orden natural (OTI) y al enriquecimiento producto del devenir individual y social (RA y Rr), la cosmovisión tiene la capacidad de amoldarse a las constantes contradicciones provenientes del orden social y del devenir histórico. Lo que motiva esta plasticidad es la cosmológica, que permite recrear continuamente los grandes sistemas ideológicos y conductuales que conocemos como partes componentes de una cultura en donde lo importante es la estructura y no los elementos o relaciones entre los mismos.



Es por la cosmológica que los grupos sociales primitivos poseen una estructura cultural fuerte ya que los distintos ámbitos de acción social se encuentran integrados en un único continuum, en una sola totalidad lógica del cosmos. En este tipo de culturas mesoamericanas es que los distintos ámbitos de lo fenoménico se incluyen jerárquicamente dentro de un único esquema de proceso que es interpretado como natural. De este modo, el más mínimo proceso cotidiano del mundo físico es sistemáticamente ordenado dentro de una totalidad físico natural, considerado el proceso vital de mayor jerarquía, el de la fecundidad y muerte de todo el cosmos. Así, el orden cósmico maya es percibido como procesualmente holístico.⁶ A la manera de un metabolismo y un catabolismo del universo hay procesos naturales y rituales mayas que permiten la realización de acciones destructoras pero en bien de la vida, al mismo tiempo que, hay funciones universales reproductoras de vida para la muerte.

Estas sociedades mesoamericanas que consideraban el proceso vital como una circularidad en espiral de nacimiento, desarrollo, muerte y renacimiento se las puede identificar como sociedades circulares o cerradas, ya que el todo está contenido dentro de su único proceso universal circular. Por el contrario, nuestra visión del mundo occidental, nuestra cosmológica como orden de los elementos es lineal, pro y regresiva; pensamos la vida como una continua expansión extensiva, lineal, que se desarrolla de lo menor a lo mayor.

⁶ El holismo es una corriente físico-filosófica que supone que, en cada una de las partes que componen al todo del universo o a la totalidad, está contenida la información suficiente acerca del todo. Para decirlo en términos más simples, no sólo las partes componen al todo sino que, además, el todo está contenido en cada una de las partes.

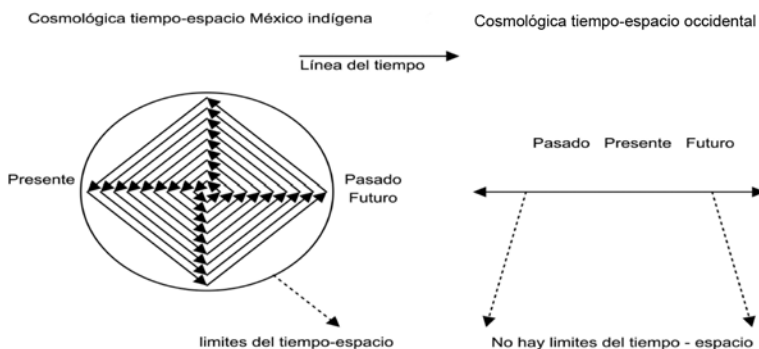


Figura 3: el tiempo-espacio mesoamericano y occidental

Esta diferencia de estrategias culturales en relación al tiempo y al espacio se manifiesta en las disímiles concepciones sobre el más allá y la muerte. Las culturas primitivas han incluido los momentos que suceden después de la muerte dentro de su espectro de visión y acción; estos momentos no son espacios abiertos a la imaginación, sino que han sido ya insertados dentro de la vida mediante complejas estrategias de acción social, o más precisamente, nunca se han desprendido entre sí. De hecho, las distintas nociones mayas de reencarnación no son más que el momento extremo del tiempo, donde el círculo de la vida se vuelve a cerrar junto con el de la muerte. Por el contrario, nuestras sociedades modernas han renunciado a la reflexión de estos momentos pos-mortem, percibiéndolos como parte del futuro incognoscible que permanece más allá del presente, lejos de la línea del tiempo, cuyos extremos de principio a fin se separan cada vez más a lo largo del devenir y que, a falta de noción de reencarnación circular, nunca se vuelven a juntar. De este modo, en el mundo occidental concebimos y vivimos en sociedades abiertas, ya que el todo se desarrolla conforme avanzamos o retrocedemos en la línea horizontal del tiempo; pero en las sociedades circulares alternativas a este modelo dominante, las profecías y la reencarnación son posibles, pues el futuro se encuentra en el pasado. Mirar al futuro en términos mayas es ver hacia atrás, pues el primero no es más que la reencarnación del segundo.



Los grandes sistemas ideológicos de la cosmológica, como el tiempo y el espacio, son producto de grandes transformaciones históricas y de enormes empresas sociales, constituidas por conductas institucionalizadas. A pesar de encontrarse en continua transformación, estos sistemas son coherentes (aunque su coherencia es más una búsqueda constante que un logro), mesurables y contrastables en grandes períodos de tiempo.

El estructuralismo de Lévi-Strauss es la teoría que se ha dedicado a exponer de manera más destacada las formas en que el pensamiento no occidental ordena un mundo. En Historia del Lince de 1992 este reconocido antropólogo francés se burla, por medio del lince *trickster*, del principio occidental y aristotélico de identidad ($A = A$). Nos demuestra que los inDios del Continente Americano, sin necesariamente desconocerlo, niegan este principio de identidad absoluta, aun cuando ante nuestra mirada occidental aparezca como un hecho universal y suprahistórico.

Consecuentemente, la idea de la mente como núcleo psíquico de alta resistencia pero mutable, hecho reconocido por distintas escuelas contemporáneas de las ciencias de la mente y el conocimiento, reconocido hecho ya sea como constructivismo o bien como convencionalismo revolucionario (Lakatos, 1993; Varela, 1991). Ciertamente, la mente humana es lo más similar entre todos los hombres, pero también participa de los cambios culturales y, por ende, de las particularidades sociales.

El planteamiento de Lévi-Strauss, como promotor de la variabilidad mental productora de las distintas culturas del mundo, es el resultado del desarrollo continuo de una línea de pensamiento antropológico que lo precede. Él mismo reconoce que Radcliffe-Brown, a principios de la década de los cincuenta del siglo pasado ya apuntaba ciertas nociones básicas sobre las disposiciones lógicas de los pueblos primitivos:

(...) un tipo de aplicación muy frecuente de cierto principio estructural (es) éste que consiste en la unión de tér-



minos opuestos (...). La concepción australiana de lo que aquí designamos con el término de “oposición” es una aplicación particular de la asociación por “contrariedad”, rasgo universal del pensamiento humano que nos incita a pensar por parejas de contrarios: arriba y abajo, fuerte y débil, negro y blanco (Radcliffe Brown, 1986: 130, 132).

Para determinar la diferencia entre las culturas, el estructuralismo propone que la especialización sobre ciertos aspectos del medio comporta formas distintas de aproximación perceptual, es decir, que las distintas situaciones sociales resultan de una constante teorización práctica diferencial:

(...) cada una (de las culturas) elige ciertas especies animales y vegetales, ciertas sustancias minerales, ciertos cuerpos celestes y otros fenómenos naturales para dotarlos de una significación y colocar en forma un conjunto limitado de elementos. Cada cultura define con rasgos distintivos solamente algunos aspectos de su medio natural, pero nadie puede predecir cuáles ni con qué fines. Más aún, los materiales brutos que el medio físico ofrece a la observación y a la reflexión son, a la vez, tan ricos y tan diversos que el espíritu no es capaz de aprehender más que una parte de todas sus posibilidades (Lévi-Strauss, 1986: 137).

Asimismo, también es preciso considerar la dimensión singular o personal, por lo que los modelos regulares de comportamiento se producirán de acuerdo con lo que sea mejor para el individuo en su actuación frente a los demás. En el pensamiento mesoamericano, el acontecimiento es integrado a la estructura —en este sentido, es tan generalizante, deductivo y legal como la ciencia— pero también es asimilado como la combinación específica de otros acontecimientos finitos y es relevante para el significado, ya que depende de la especificidad de las relaciones en las que se encuentre el libre acontecer que se le asignará un significado general o particular.



Para la conformación de los modelos abstractos del pensamiento, el hombre maya actúa retomando ciertas particularidades (pedazos o trozos) de su mundo y los inserta nuevamente en múltiples combinaciones dentro de su cosmológica cerrada y totalizante. De esta manera, que no es más que lo que hace el *Bricoleur* (Levi-Strauss, 1984) en tanto actor de un mundo salvaje no domesticado por occidente, las relaciones perceptuales revisitan una menor importancia frente al resultado de las múltiples combinaciones significativas de lo abstracto ya que este último resultado semántico se determina por un nivel estructural de mayor orden que el de las simples representaciones y percepciones cotidianas. Esto confirma lo antes esgrimido respecto a que toda cosmovisión, concebida como un conjunto de representaciones, es co-efecto de un orden superior: una cosmológica ordenadora de estos contenidos.

Debido al carácter limitado de los elementos del mundo social maya —recuérdese que es un mundo circular cerrado— este tipo de culturas emplean recursos lógicos del pensamiento, tropos simbólicos, para formar infinitas combinaciones, entre los que se destaca el totemismo como el modelo mental más importante por el que los pueblos mayas determinan su cadena de relaciones. El mismo Lévi-Strauss descubre en el totemismo el principio lógico de las asociaciones del pensamiento no occidental ya que constituye la mediación epistemológica y la teoría del conocimiento entre el mundo natural y el social. Lo ejemplifica de la siguiente manera:

En Australia, son innumerables las formas en que los nativos han construido, entre ellos y los fenómenos naturales, un sistema de relaciones que son esencialmente semejantes a las relaciones que han establecido en su estructura social entre un ser humano y otro (Lévi-Strauss, 1986: 150).

Como se puede apreciar, aquí no se entiende al totemismo en su sentido restringido de poseer un animal o fenómeno natural como



ancestro, sino como el desarrollo explícito de la lógica que subyace a las clasificaciones ordenadoras de las cosas y de cualquier otra taxonomía o distinción clasificatoria que medie entre la naturaleza y la cultura. Más precisamente, el mundo de la naturaleza refleja el ámbito social y viceversa. En el totemismo, la naturaleza es modelo para clasificar y ordenar el mundo de las relaciones sociales. Así, es posible entender por qué el Dios K es un ser fantástico natural, el rayo de la lluvia, que reúne la complejidad de lo natural, pero es utilizado por los pueblos mayas para dar cuenta del poder legítimo y legal de los gobernantes. La naturaleza aquí es, entonces, la representante de un mundo social representado.

Así mismo, es importante destacar que en el totemismo, la analogía y la metáfora son los instrumentos simbólicos clave por medio de los cuales se establecen las relaciones entre los elementos. Ambas funciones lógicas de una cosmológica son fundamentales para clasificar los distintos ámbitos del quehacer humano. El tipo de asociaciones de complementariedad, contrariedad, oposición, compatibilidad e incompatibilidad serán las más comunes en el pensamiento totémico, pero no son exclusivas de éste ya que son utilizadas, aunque en diferentes contextos por todos los seres humanos.

En *El Pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss muestra la manera en que el hombre no occidental realiza estas abstracciones lógicas a las cuales considera tan científicas como las modernas ya que tanto la magia como la ciencia contemporánea son dos maneras en “que la naturaleza se deja atacar por el pensamiento científico” (Lévi-Strauss, 1984: 33). Ambas clasifican, dividen y reúnen lo real en órdenes jerárquicamente interpretables.

En Mesoamérica se poseía una gran cantidad de operaciones lógicas de clasificación por oposición, complementariedad, co-esencialidad, coparticipación dentro de un mismo proceso, etc. En su totalidad, estas relaciones son totémicas, es decir, que conjugan en una mutua determinación al mundo de la naturaleza con el social. Una palabra náhuatl que señala esta gran diversidad de



asociaciones lógicas es el verbo *námic*, que origina varios verbos que denotan distintos tipos de relaciones:

Casarse, contender, ayudar, favorecer, concertar, conchavar, encontrar, incurrir en pena, recibir, pagar, juntar, igualar, tener éxito, lograr, acertar trocar, explicar sueños, recompensar, trabar amistad, trabar enemidad, rivalizar, ser vecino, apoyarse, ser feliz, (...) relaciones entre medicamento y enfermedad, combinaciones culinarias, cónyuge, compañero, enemigo, y contrario en el juego (López Austin, 1990: 242).

Algunos investigadores han encontrado que son muy comunes los *habitus*⁷ llamados réplicas (Voght, 1971; Villa Rojas, 1973) e isonomías (López Austin, 1992). Ambas acciones del pensamiento maya constituyen estrategias lógicas de relación entre lo diverso, mismas que derivan de la concepción de un mundo holístico y circular en constante movimiento por oposición. En el caso de las réplicas esto es claro, pues se implica un mismo orden universal dentro de cada uno de los ámbitos sociales. Al respecto, Villa Rojas sostiene:

Esta inclinación de los mayas por repetir el mismo diseño a niveles diversos de su mundo ha sido designado por Voght (1971: 42) con el nombre de replication o réplica, considerándolo como uno de los más importantes mecanismos integrativos de que dispone su cultura. Es así como, exactamente el mismo modelo cuadrangular se encuentra en la forma de la milpa, del jacal, del pueblo,

⁷ Producto de la historia el *habitus* produce prácticas individuales y colectivas, es decir, historia conforme a los esquemas engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las historias pasadas que depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción tienden con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 1991: 92).



del cosmos y, finalmente, del cuerpo humano (Villa Rojas, 1981: 17).

Las isonomías son aquellas estrategias lógicas que otorgan un significado parecido a distintos objetos y procesos de pensamiento o acción social con ciertas características similares, asociaciones que están regidas por las mismas normas cosmológicas. Por ejemplo, se otorga a diversos objetos percibidos como parte de un mismo proceso significativo distintos nombres, o también, un mismo nombre. Debido a la similitud que se establece entre el proceso de la agricultura y la procreación de la vida en general, existe una isonomía entre la coa y el falo, así como entre la tierra y la vagina. Al respecto, López Austin indica:

El bastón plantador del agricultor nahua (lo mismo sucede en toda Mesoamérica) se hunde como falo en la gran vulva terrestre de la milpa, también es cierto que la semilla depositada en el hueco dará origen al niño maíz (López Austin, 1990: 250).

Rememorando lo antes escrito, la cosmológica se compone de manera estructural de diversos sistemas ideológicos fundamentales –la ontología, la epistemología, la metodología y la ética– que, a su vez, en sus muy diversas combinaciones posibles, conforman subsistemas, cuyo estudio necesario para el conocimiento de toda cultura es aún más esencial para las culturas mesoamericanas. Uno de estos subsistemas de enorme importancia para el conocimiento del México antiguo y el indígena actual es la religión.

Los occidentales hemos pretendido separar la religión de otros sistemas sociales pero en la realidad maya está integrada a toda acción social o percepción del mundo. Efectivamente, en todas las sociedades primitivas el proceso vital del todo universal es considerado en sí mismo como un enorme acto religioso; el universo es un monstruoso ritual cosmológico, un ser sagrado cuyo portentoso movimiento animal es lo que posibilita la existencia.



Sin duda, al respecto el ejemplo más claro es del *Cipáctli* nahua o el *Cipactonal* del *Popol Vuh* de los quiches, que no es más que el monstruo cósmico adentro del cual existe la humanidad.

Clifford Geertz propone la siguiente definición de religión, que desde el punto de vista simbólico e ideológico, parece más efectiva:

Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1991: 89).

Para fundamentar y acrecentar su sentido de realidad, la cosmología utiliza, a través de la cosmovisión, un conjunto de códigos y símbolos trascendentales cuya importancia se debe a la fuerza de sus significados en el plano de lo político, lo social, lo económico y el parentesco. Éstos son los símbolos religiosos, que por su suprema importancia gnoseológica, establecen “vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres”. Las motivaciones religiosas son una actitud, es decir, una disposición precedente a todo acto, sentimiento o conducta, una intención o inclinación capaz de producir estados anímicos de totalidad y trascendencia:

Los estados de ánimo que provocan los símbolos sagrados, en diferentes épocas y en diferentes lugares, van desde el entusiasmo hasta la melancolía, desde la conciencia en uno mismo hasta la autoconmiseración, desde una incorregible y alegre ligereza a una blanda indiferencia, para no hablar del poder erógeno de algunos mitos y ritos del mundo. Así como no hay una sola clase de motivación, tampoco hay una sola clase de estado anímico (Geertz, 1991: 94).



No existe situación específicamente religiosa u opuesta totalmente profana, porque cualquier acción precedida por la intención necesaria puede ser religiosa y, por ende, absoluta, reveladora o trascendental. Pero para que esta actitud o motivación sea patente, es decir, para que exista la revelación de una Verdad, la religión debe mostrar los misterios de la existencia y la actitud que ante éstos cabe esperar. Consecuentemente, en estas sociedades tradicionales la religión explica el orden del cosmos. Son las historias de los héroes cósmicos las que evidencian el *performance* de los procesos cosmológicos.

La primera causa de los símbolos religiosos es el misterio, aquello que carece de una interpretación determinada o de la posibilidad misma de ser interpretado (Geertz, 1991). En la búsqueda de solución a estos misterios, el ser humano puede llegar a un estado de ánimo caótico, desorientador y destructivo, pero también de superación sublime.

Ante la actitud destructiva generada por el misterio —que puede aparecer en el plano analítico de fuerza inquisitiva, de resistencia física o sentimental y de visión moral— la religión debe ofrecer la solución y los meDios para lograrla (Geertz, 1991). Como se verá más adelante, este patrón cultural de la humanidad se manifiesta de manera constante e insospechada en el caso de los mayas prehispánicos.

En este sentido, el subsistema religioso posee los símbolos capaces de unir las últimas causas con las motivaciones primeras de un pueblo; constituye un sistema de símbolos que forma modelos para la reproducción de la cultura. En este sentido, los mitos, los ritos y las demás conductas religiosas representan, en estos mundos, la realidad decodificada ya procesada.

Hasta ahora se ha expuesto brevemente qué es la cosmovisión y la cosmológica que la sustenta, y cómo se relacionan, mediante lógicas no occidentales los elementos del sistema cultural. Así podemos entender cómo por el orden lógico y sus



contenidos de significado cósmico, por medio de los símbolos sagrados, se aprende y ordena un mundo entre los pueblos de Mesoamérica.

Pero es importante destacar otro asunto relacionado con la cosmológica maya cuya explicación es imprescindible para fundamentar las interpretaciones más abajo presentadas, nos referimos a la manera en la que se expresa una visión del mundo mediante la iconografía. Esta cuestión es fundamental para este tipo de investigaciones arqueológicas de análisis de las imágenes prehispánicas, porque el icono es el punto de observación fundamental por medio del cual ingresaremos al mundo maya prehispánico. Actualmente, ya nadie duda de que el sistema de “escritura” de estos pueblos fuera iconográfico.

Como comentamos anteriormente, los símbolos son el medio por el que una visión del mundo se vuelve real. Un conjunto de relaciones entre símbolos, lógicamente determinadas, conforman modelos habituales de actividad de pensamiento y acción social. Los símbolos son representados en el mundo maya por un juego de espejos entre el mundo humano y animal –sistema cultural denominado totemismo– asimismo, este proceso generador de un mundo encuentra en el lenguaje de las imágenes uno de sus mejores vehículos de comunicación y reproducción.

Los símbolos iconográficos sagrados mayas deben ser, necesariamente, formulaciones tangibles fijadas en la experiencia de manera perceptible o representaciones concretas de ideas, actitudes, anhelos, juicios y creencias, tanto elementales como procesuales (cfr. Geertz, 1991).

El agente social creador de símbolos –un individuo o un grupo– dialoga con su cosmos. Por este motivo, logra interiorizar el acontecimiento histórico y cotidiano por medio de una actitud capaz de captar en una expresión social o en una situación determinada su relación sensible e inteligible con el objeto sobre el que se trabaja-



rá: la piel, el cuero, la piedra. En este sentido, el acontecimiento es también materia prima para la inspiración creativa.

En la imagen recreada en los objetos para representar múltiples significados queda impreso: 1. el actor social poseedor de una estructura mental con la capacidad de comunicar algo; 2. las técnicas de trabajo; 3. la materia prima; 4. el acontecimiento histórico del que es portador el agente social y 5. el mensaje simbólico codificado mediante la cosmológica de la cual se deriva.⁸ Estos cinco elementos se encuentran presentes en todo proceso de concreción simbólica y son los que nosotros hemos localizado en este trabajo.

Los modelos u objetos pueden ser mitos, ritos, simples señas corporales, grandes o sencillas obras icónicas u objetos de trabajo o rituales; se pueden componer de todo elemento que reúna en sí mismo acontecimientos, necesidades humanas, técnicas de trabajo y materia prima. Como demostraremos a continuación, éste es el caso del Centro Maniquí, blasón de poder con la figura del Dios K que en su unidad diferencial es un objeto de trabajo, un arma y un objeto ritual.

Lévi-Strauss ya destacaba la preeminencia del arte primitivo como objeto de pensamiento al mismo tiempo que instrumento de trabajo. El siguiente fragmento de *El Pensamiento Salvaje* demuestra la conjunción de los cinco aspectos señalados. La cita es también de especial interés para la investigación de las formas de representación del Dios K, ya que éste también se representa en objetos de uso común y cotidiano:

(...) de esa maza tinglit de madera de cedro, que sirve para matar peces, y a la que contemplo colocada sobre un estante de mi biblioteca, mientras escribo es-

⁸ Para estudiar mejor los objetos como partes integrantes de la producción cultural, ver las obras referidas en la bibliografía de Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*; Michael Foucault, *Las palabras y las cosas*; de Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* y *Antropología Estructural I*.



tas líneas (...) el artista, que la esculpió en forma de monstruo marino, deseó que el cuerpo del utensilio se confundiese con el cuerpo del animal, el mango con la cola, y que las proporciones anatómicas, prestadas a una criatura fabulosa, fuesen que el objeto pudiese ser el animal cruel, que mata impotentes víctimas al mismo tiempo que una arma para pescar, bien equilibrada, que un hombre maneja con facilidad y de la que obtiene resultados eficaces. Más exactamente, el objeto, su función y su símbolo parecen estar replegados el uno sobre el otro (Lévi-Strauss, 1984: 49).

Aquí el autor ejemplifica lo fundamental de la ciencia estructural: en lo concreto, en lo material, se encuentra la explicación de lo abstracto. En otras palabras, en la cosmovisión está lo cosmológico y esto es lo que nos ha permitido comprender que el Dios K no debe subsumir sus tantas representaciones en un sólo significado, ya que todos sus elementos semánticos reflejan la unidad de sus diversos significados.

Existe una polémica sobre la identificación de este Dios K con un fumador de cigarros, el rayo, el espejo, el Dios del fuego, el hacha o un símbolo del linaje gobernante. Lo cierto es que en particular no es ninguna de estas representaciones. Cada una resulta de varias combinaciones circunstanciales y culturales, estos son algunos de los significados de los tantos posibles que se derivan de la experiencia intuitiva y sensible de su concreción.

En este sentido, las representaciones iconográficas del Dios K son concreciones de una asociación simbólica con lo que según la lógica totémica de identificación entre el mundo social y natural, son posibles ciertas relaciones simbólicas entre ambos mundos. Sólo a partir de este sentido lógico abstracto, el actor social mediante su destreza y un material en particular, reproduce un modelo iconográfico en lo concreto.



Umberto Eco sostiene que los mensajes iconográficos responden, como todo lenguaje, a un tipo de código y algunas de sus representaciones trascienden en gran medida el ámbito de la simple representación figurativa (de tipo realista) para conformar las complicadas combinaciones fantásticas que se realizan mediante combinaciones de formas naturales. Incluso los mayas exceden el ámbito de lo fantástico animal y nos remiten también al contenido de lo real por medio de signos “abstractos” geométricos.

Como se puede apreciar, la interpretación de una expresión icónica implica la necesidad de olvidar el hecho de que en la iconografía de los pueblos primitivos haya signos de mero adorno sin correspondencia interpretativa y necesaria con la percepción de su constructor (Ortiz, 1974). Asimismo, es preciso demostrar que tampoco existe alguna especie de “hiperbolismo” y lo errado que son las simples definiciones nominales cuyo análisis se reduce a otorgar una palabra a una imagen como si ésta fuera el significado de aquélla. Detrás de estos reduccionismos se esconde la errónea noción de que lo representado simbólico son formas que necesariamente significan y representan una única palabra, es decir, no se distingue entre un signo que denota y un símbolo que interpreta. En *El simbolismo en general* (1988), Dan Sperber demuestra que el símbolo no significa, uno nos remite a otro símbolo y éste a su vez a otro, movimiento cuyo único límite es el contexto práctico en el que es usado y la cosmológica histórico cultural de la cual proviene.

En este trabajo hemos intentado dar cuenta de la diversidad y la complejidad dentro de una totalidad estructural en la que cada vez se han implicado más variables. Difiere de la metodología utilizada por investigadores que anteriormente han estudiado el mismo fenómeno, no sin resultados valiosos y efectivos, pero si unívocos y unicausales, ya que consideran una sola variable identitaria para la determinación de la personalidad simbólica de este Dios (por ejemplo el Dios K es el Dios fumador o el Dios K es el Espejo de Obsidiana, etc.). Estas hipótesis se afirman como verdades eternas,



pero al fundamentarse en unidimensionales datos que permanecen inmutables a lo largo del análisis ocultan la compleja diversidad de una filosofía cosmológica de milenarias proporciones.

Igualmente, cabe señalar que aquí empleamos la analogía comparativa mediante el movimiento lógico deductivo de la transducción como el medio determinante para identificar la identidad del Dios K. Este método analógico entre el pasado prehispánico muerto y el presente indígena vivo permitirá al lector conocer las concepciones que de éste se tenían en el área maya desde el período Preclásico –en el 1500 a. C.– hasta las ideas que se conservan actualmente en la región del sureste de México, el Altiplano Central y el Petén Guatemalteco.

Si bien esta investigación nos permite observar las transformaciones simbólicas de un elemento ideológico a lo largo del tiempo y del espacio maya mesoamericano, pensamos que los resultados obtenidos pueden aplicarse totalmente a la época Clásica y Posclásica, es decir, a las representaciones del Dios del 250 d. C. al 1400 d.C. de algunos sitios monumentales que florecieron en este tiempo, como Palenque, Yaxchilán, Bonampak, Tikal, Copán y Quiriguá, entre otros de Mesoamérica que aquí veremos.

Consecuentemente, las transducciones aquí establecidas por medio de la analogía a lo largo del tiempo y el espacio mesoamericano y su historia etnológica son el método lógico por el cual hemos unido lo pertinente para la continua contextualización significativa de los datos obtenidos. Según el historiador López Austin, el ejercicio de la comparación para aplicar la transducción

...es una práctica, hay que afirmarlo, que regularmente ha conducido al esclarecimiento de problemas arduos en el estudio de toda la tradición religiosa mesoamericana (...) Tanto la vida cotidiana como el riguroso ejercicio de la ciencia se nutren de la analogía (López Austin, 1990: 481-487).



En el mismo sentido, desde el campo de la arqueología, Robert Ascher sostiene:

La herramienta más utilizada para la interpretación arqueológica es la analogía (...) en su sentido más general. Interpretar con la analogía es juzgar cualquier creencia de una conducta no observada, refiriéndola a una conducta observada relevante (Ascher, 1961: 324).

El mismo Ascher, basándose en las contribuciones de los arqueólogos Clark, Willey y Childe, destaca algunas premisas que es preciso considerar para una mejor aceptación de las analogías realizadas: 1. buscar las analogías entre culturas que manipulan ambientes similares de manera semejante; 2. seleccionar sociedades que tengan el mismo nivel tecnológico; 3. considerar la distancia espacio-temporal entre las dos culturas; 4. considerar la cercanía de las relaciones formales entre el contexto arqueológico y el contexto hipotético planteado (Ascher, 1961).

En esta investigación se cumplen estos requisitos planteados por Robert Ascher. Incluso cuando se realizan analogías entre Mesoamérica y las mismas sociedades indígenas después de la conquista, se superan estos requerimientos metodológicos ya que las características históricas de Mesoamérica y las sociedades indígenas del siglo XVI y posteriores evidencian una superárea cultural de continuidad tecnológica, económica y social, lo que genera una Mesoamérica con un alto grado de coherencia histórica.

Michael McDonald, reconocido maestro de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, como conocedor experimentado de las tradiciones humanas sostenía: “las ideas nacen, viven y mueren con las personas”. Afortunadamente, las ideas que conformaron Mesoamérica siguen vivas en varios indígenas del presente. Consecuentemente, la analogía para el estudio antropológico de México no consiste en hallar conexiones entre un pasado muerto y un presente vivo sino en una investigación de continuidad histórica.



El mismo Ascher escribió un artículo sobre el uso de la analogía en arqueología:

Los campos de estudio de la etnología y la arqueología se traslapan en la medida en que una comunidad viviente se transforma. Es el estudio de este cuerpo especial de datos, extraídos del interior de la comunidad viviente, los que prometen mayores frutos para la analogía en arqueología (Ascher, 1961: 324).

Indudablemente, éste es el caso de ésta y de las investigaciones arqueológicas en México que se apoyan en la etnología. Sin embargo, es preciso considerar las múltiples transformaciones que resultan del propio devenir histórico, es decir, de ninguna manera podemos establecer equiparaciones de identidad total entre las sociedades antiguas, las posteriores a la conquista y las contemporáneas a nuestros días. Debemos considerar las múltiples diferencias de orden biológico y social a lo largo del tiempo, consecuencia de este proceso histórico, y aquellas provocadas por la variabilidad espacial ya sea en un análisis diacrónico o sincrónico.⁹

⁹ Lo diacrónico y lo sincrónico son dos tipos de análisis estructural propuestos por Lévi-Strauss (1983) que sirven para entender la lógica de las transformaciones simbólicas; el primero es para entender las que ocurren a lo largo de la historia, y las segundas, las que tienen lugar en un mismo momento y espacio.





Y Rayo en nuestra historia

La primera identificación del Dios K basada en las similitudes aparentes es la de Paul Schellhas. En 1904 tras estudiar los códices mayas distinguió a este dios por su nariz ornamentada con forma probósica. También daba cuenta de la íntima relación de este dios con el Dios B, conocido como Chaak (Dios de la lluvia); propuso un significado astronómico para el Dios K debido a la identificación de su glifo en las primeras páginas del Códice Madrid justo debajo de los glifos de los puntos cardinales en íntima relación con el Dios C quien, según el mismo investigador, era la estrella polar.

Respecto al Dios K, Förstemann –contemporáneo de Schellhas– basándose en datos etnográficos, afirma que “su nariz ornamental en Centroamérica, de acuerdo a un convencionalismo, pretende representar el relámpago de la tormenta” (Robicsek, 1978: 114). Con esta información, Förstemann acertadamente da cuenta de la personalidad política de este Dios ya que en aquellos principios del siglo XX la gente maya viva aún reconocía el significado prehispánico de esta divinidad.

En 1903, Seler, estudiando el Códice Dresde, llegó a la conclusión de que el Dios K es uno de los cuatro regentes de los años mayas reconocidos como *Bacabo'ob* o sostenedores del mundo. El regente de los años *Kan* es el Dios K, cuyo nombre maya original es como se apunta en la obra de Fray Diego de Landa y en



algunos libros del *Chilam Balam, Bolon Ts'akab*.¹⁰ Además, el mismo sabio alemán identificó al Dios K con la “figura grotesca” que emana por la parte trasera del “monstruo de dos cabezas” (Figs. 4 y 5) y con los grandes mascarones del Templo 22 de Copán, el edificio de Las Monjas y el Templo de los Guerreros en Chichén Itzá, el Cuadrángulo de Las Monjas y el Templo del gobernador en Uxmal y el Codz Pop de Kabah.

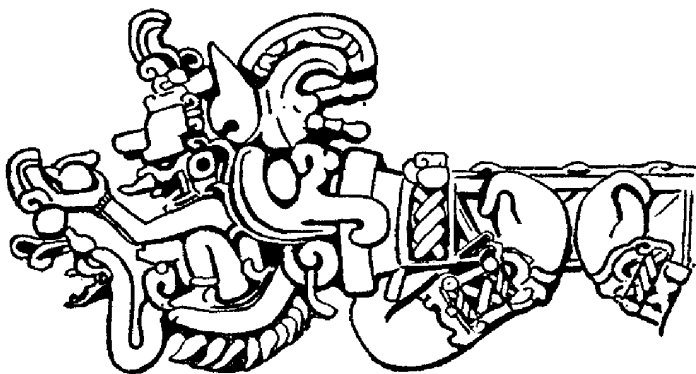


Fig. 4: Dios K emanando de Barra Ceremonial, Tikal. Tomado de Spinden, 1989: 55.

Por la presencia tan común de este Dios durante el período Posclásico Seler pensó que durante esta época su culto había sido tan importante como para suplantar al Dios B o Chác. Al respecto se puede considerar la misma reflexión que hizo Robicsek:

Es más probable que estos mascarones de larga nariz representen al antiguo serpiente-dragón de la lluvia; con el cual el Dios K se relaciona, pero no es idéntico (Robicsek, 1978: 124).

¹⁰ Los estudiosos de la Academia de la Lengua Maya (A.C.) y otras instituciones han acordado que el alfabeto maya no tiene el sonido /Dz/ sino que es /Ts/, por lo que preferimos escribir *Ts'akab* y no *Dz'akab* como aparece en Landa.



Spinden encuentra que entre estos últimos Dioses hay diferencias y similitudes, como la apariencia de ofidio, por lo que les otorga a ambos contenidos de agua, vida, muerte, sol y destrucción. También destaca una dualidad ética en ambas variantes porque considera a ambos dioses tanto buenos y vivificantes como malos y destructivos. Además, da cuenta de representaciones donde aparecen combinados ambos narigudos.



Fig. 5: Barra Ceremonial, Yaxchilán. Tomado de Spinden, 1989: 59.

Del mismo modo, ante esta alta variabilidad contradictoria y complementaria entre ambos dioses, el B y el K, Spinden supone que cada una de las variantes formales corresponde a una fase de la misma actividad divina. Para explicar las relaciones entre cada fase propone tres opciones hipotéticas y concluye con la que le parece más correcta para la comprensión del mundo divino maya:

Algunas explicaciones para este estado de cosas pueden adelantarse: 1ra. que cada variante representa a un dios distinto; 2da. que cada grupo de dioses representa a di-



vinidades de diversos intereses, directamente opuestos a las divinidades de otro grupo de intereses; 3ra. que todas las variantes son distintos intentos para diferenciar los poderes de un dios general y universal... Es común que muchos dioses o un grupo de dioses estén arriba de otros y gradualmente sean absorbidos o asimilados los rivales menos afortunados. Esto puede pasar en el caso de los mayas. Las diversas variantes y grupos descritos pueden representar muchos dioses contenidos en uno (Spinden, 1989: 68).

Siguiendo a Försteman, Spinden también le asigna al Dios K contenidos de sacrificio para una buena cosecha y aunque nunca especifica la diferencia con el Dios B sí lo identifica formalmente con el Dios del Cetro Maniquí (Figs. 9, 10 y 14) y con una de las dos caras o personajes completos que emanan de la llamada Barra Ceremonial o Serpiente Bicéfala y del monstruo de dos cabezas conocido como Itzamná de cuya parte trasera emana, ciertamente, el Dios K (Figs. 4, 5 y 6).

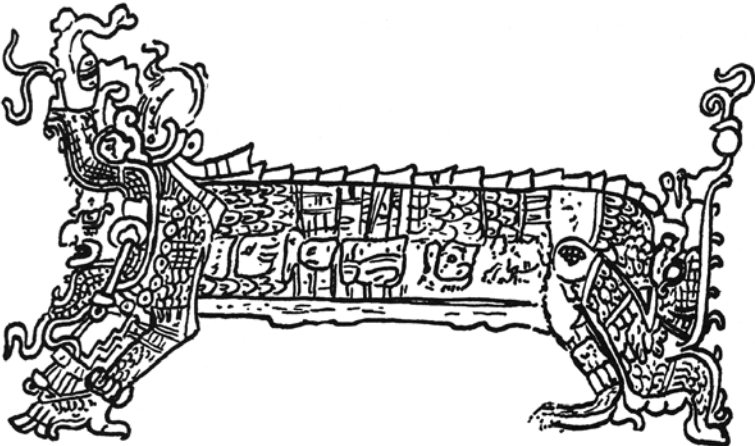


Fig. 6: Monstruo Bicefalo, Itzamná, Códice Dresden 4b-5b, Tomado de Thompson, 1987: 264.



Este mismo investigador británico identifica, desde una perspectiva animalista, a la serpiente con una divinidad. Posteriormente el mismo supone que al civilizarse los mayas ya no podrían haber adorado a un animal, por lo que además de estilizar las figuras animales les habrían otorgado una cabeza humana. Así, el Dios K le pareció a Spinden que era: "... un estado final en la evolución de la serpiente divina, [por tener] una cabeza grotescamente humana" (Spinden, 1989: 35).

Spinden refiere al Cetro Maniquí (Fig. 14) como un importante objeto ceremonial compuesto por una "figura grotesca" (el Dios K) que usualmente es sostenida por un apéndice con la cabeza y el cuerpo de serpiente; este último servía como empuñadura del Cetro. Spinden demuestra que este apéndice serpentino es una de las piernas del mismo dios que se ha transformado en serpiente (Figs. 7 y 8). Da ejemplos de esto en Yaxchilán, Quiriguá, Sayil, Santa Rosa Xlabpak.



Fig. 7: Una de las piernas del Dios K es una serpiente. Tomado de Schele y Miller, 1986: 49.



Fig. 8: Una de las piernas del Dios K es una serpiente. Sayil. Tomado de Taube 1992: 72.

De hecho, para este historiador del arte, la cabeza del Dios K y la del Cetro Maniquí es la misma que la de cualquier serpiente maya (fundamentalmente las que aparecen como cabezas de Barras Ce-



remoniales), excepto por una característica distintiva del Dios K: “un objeto largo con forma de hacha que se proyecta de la frente” (Spinden, 1989: 50-51).



Por esta cualidad, Spinden encuentra la identidad del personaje en otros cetros esculpidos en el Palacio de Palenque sobre las pilastras de la casa D, también en el pequeño niño que es sostenido en las pilastras del Templo de las Inscripciones, del mismo sitio arqueológico, y en sus representaciones de cuerpo entero que aparecen en la tríada de edificios de la Plaza del Sol y menciona que este tipo de representación de larga empuñadura con la misma cabeza aparece en Tikal y Piedras Negras.

Fig. 9: El apéndice serpentino del Cetro Ceremonial es una prolongación de una de las piernas del Dios K, Yaxchilán. Tomado de Schele y Miller, 1986: 214

Asimismo, es digno de destacar la presencia del Dios K en la llamada Serpiente Bicéfala que él mismo identifica como la Barra Ceremonial (Spinden, 1989: 49), debido a que el ejemplo más antiguo se encuentra en la Placa de Leiden, una de las piedras verdes de mayor belleza y antigüedad de la cultura Olmeca. Por este mismo motivo, Spinden sostiene que la representación más remota de la Barra Ceremonial es la que posee el cuerpo flexionado con dos “grotescas” caras humanas, una de las cuales es frecuentemente la del Dios K. Corroborar la antigüedad de esta representación porque la encuentra también en las estelas: E, I, P, I, 2, 3, 5, 6 y 7 de Copán que, según él, corresponden al período más temprano de la ciudad.

Spinden propone además, una segunda fase en las representaciones de las Barras Ceremoniales en el cuerpo del ofidio divino



Fig.10: El apéndice serpentino del Cetro Ceremonial es una prolongación de una de las piernas del Dios K, Yaxchilán. Tomado de Tate 1992: 57.

es rígido y está grabado con lo que él llama signos astronómicos. Encuentra estos ejemplos en estelas de Naranjo, Tikal, Yaxha, Quiriguá, Yaxchilán, Ocosingo, “en inciertos sitios de los altos guatemaltecos” y en las estelas más recientes de Copán.

Asimismo, localiza otras variantes en la flexibilidad de la serpiente y en la forma de sostener la Barra Ceremonial, como en las estelas de Yaxchilán y de Seibal, en el grabado de uno de los escalones del templo E de Yaxchilán y en el dintel 40 de este mismo lugar. También encuentra variantes del Dios K en lo que emana de las cabezas de la Serpiente Bicefala y halló, en una caja de cerámica de Copán, un ejemplo particularmente interesante para esta investigación: un hombre sentado con las piernas cruzadas que sostiene una Barra Ceremonial con dos enormes cabezas pero desde la trasera emana un enorme pedernal. Existe un ejemplo similar en la estela 25 de Naranjo, en la estela I de Yaxchilán y en la estela I de Bonampak. Otras esculturas con variantes en las emanaciones de la boca de la Barra Ceremonial son también de particular importancia: las estelas A y C de Quiriguá, donde las cabezas están incompletas –les falta la quijada– aunque un largo pendiente ocupa su lugar. Otras variantes de esta última forma que, según Spinden, son “decadentes” y por tanto de fechas tardías, son la de la estela III de Copán, las estelas II y 16 de Tikal y la estela F de Quiriguá.

Estas últimas variantes son importantes porque comparando la variabilidad se encuentran buenos resultados. Así, son de parti-



cular relevancia los ofidios bicéfalos de la estela F de Quiriguá y del Templo de la Cruz en Palenque. En estos casos, además de contar con un cuerpo largo de pequeños objetos “encadenados”, a ambos ofidios les faltaba la quijada y emanaban complejos pendientes como las estelas A y C de Quiriguá, el pájaro sin quijada del sarcófago del Templo de las Inscripciones de Palenque y el de la estela H de Copán.



Fig. 11: Barra Ceremonial estilizada, Quirigua, Tomado de Spinden, 1989: 58.

Fig. 12: Itzam Ná, Copán. Tomado de Schele y Miller 1986: 45.

El último tipo de representación donde aparece el Dios K y que reportó Spinden es lo que se conoce como Dragón o Monstruo de Dos Cabezas. Como sucede con el Cetro Maniquí y la cabeza posterior emanada de la Barra Ceremonial, Spinden le otorga todas las características del Dios K. Aunque no la identifica con un Dios, sostiene:

La conexión real entre estos dos conceptos se muestra por la similitud de la cabeza trasera del monstruo con la cabeza del Cetro Maniquí. Sin el símbolo que está indicando poderes especiales y que está marcado arriba de la cabeza trasera, la fisonomía de las dos figuras es casi idéntica (*Op. cit. p. 57*).

Estos símbolos de poder especial de la cabeza trasera del monstruo constituyen la tríada de elementos que, en muchas ocasiones, aparece sobre el signo llamado *Kin*, que significa Sol.



Para ejemplificar como en los casos antes señalados, retoma los reportes de Maudsly de 1889 y 1902, y de Maler de 1903, y muestra la tríada simbólica sobre el tocado de algunos gobernantes en estelas, dinteles y altares, como la estela H del señor de Copán en la Casa A del Palacio de Palenque, el dintel 14 de Yaxchilán y la estela 3 de Piedras Negras. Lo importante es que este motivo también aparece esculpido junto a representaciones cefálicas del Dios K y del llamado Rostro Solar, en los cuadros remetidos de las fachadas norte y este del Palacio de Palenque, sobre la cabeza central del marco con símbolos “planetarios” del tablero central del Templo de la Cruz y sobre el signo *Kin* del Monstruo de la Tierra o *Itzam Ná*, sobre el que yace el gobernante en la lápida del sarcófago del Templo de las Inscripciones del mismo sitio.

Son también de interés los “tipos compuestos” de Spinden. Éstos son representaciones de uno de los tres objetos ceremoniales antes mencionados —el Cetro Maniquí, la Barra Ceremonial y el Monstruo de dos cabezas— y contienen características de los otros dos. Según este autor, con el paso del tiempo, los tres tipos de objetos se mezclaron hasta perder su individualidad, por lo que la Barra Ceremonial y el Cetro Maniquí fueron sustituibles entre sí. Encuentra algunos ejemplos interesantes para demostrar sus argumentos. De las Barras Ceremoniales representadas en las estelas 1 y 2 de Tikal señala:

(...) sentado sobre la mandíbula inferior de una cabeza de serpiente de las barras ceremoniales está la figura completa del Cetro Maniquí, con apéndice ventral y todo. Esta pequeña figura, (bien) claramente evidencia que reemplaza a la cabeza o el busto que usualmente (aparece) aparecen en la boca de la serpientes o en otras representaciones de la barra ceremonial (...). El Cetro Maniquí es un substituto común de la Barra Ceremonial. Probablemente, no deriva de éste objeto, pero sí, en sentido general, del cuerpo de serpiente (ibid).



Disentimos con esta última idea de Spinden ya que existen ejemplos donde aparecen simultáneamente la Barra Ceremonial –aunque simplificada y con formas más geométricas– y el Cetro Maniquí. Una posible explicación de esta supuesta sustitución es que un cetro debe ser asido por una de las manos del gobernante, lo que impediría que sostuviera al mismo tiempo la Barra y el Cetro.

Las Barras Ceremoniales son de suma importancia porque se representaron frecuentemente en todas las estelas en las que la figura del Señor está de frente. Asimismo, es claro que representa un poder que sostiene el gobernante entre sus manos a la altura del pecho, de tal manera que su uso se perpetuó como una pechera de piedras verdes.

Por ultimo, cabe aclarar que existe una similitud entre el rostro o los bustos que emanan de una de las cabezas de las dos serpientes y el personaje del Cetro, que es el mismo Dios K.



Fig. 13: Tortuga Bicéfala con el Dios K, Copán. Tomado de Spinden 1989: 55.

Fig. 14: El apéndice serpentino del Cetro Ceremonial es una prolongación de una de las piernas del Dios K. Tomado de Schele y Miller, 1986: 49.

Lo mismo podemos afirmar del rostro trasero que emerge del Monstruo Bicéfalo o *Itzam Ná*. Un interesante ejemplo de ambos



hechos es que de la Barra Ceremonial de las estelas 9 y 10 de Seibal, emerge el Dios K, el cual además de la característica mandíbula de hueso y el símbolo *Kin* en la frente posee la tríada simbólica que aparece en la cabeza trasera del Monstruo de Dos Cabezas, aunque esto no impide que se oriente hacia ambos lados.

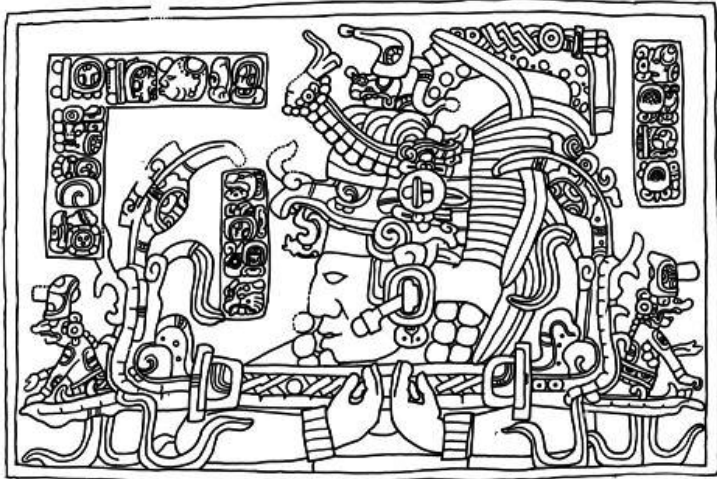


Fig. 15: Barra Ceremonial con el Dios k en sus dos cabezas, Bonampak. Tomado de Schele, FAMSÍ.

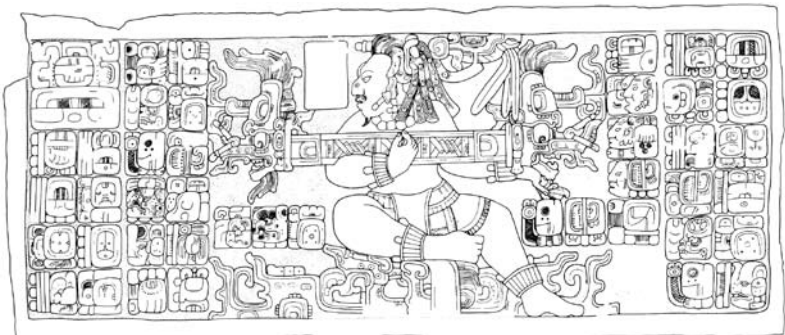


Fig. 16: Barra Ceremonial con el Dios k en sus dos cabezas, Lacanjá. Tomado de Schaffer, 1991: 206.



Fig. 17: Serpiente Bicéfala con el Dios k en sus dos cabezas, Yaxchilán. Tomado de Tate, 1992: 178.

Desde 1970 comenzó a gestarse una nueva corriente de iconografía maya en los Estados Unidos. Según Thompson, estos trabajos requerían una mayor fundamentación histórica, por lo que en *Historia y religión de los mayas*, justamente utilizó la etnohistoria y la etnología para fundamentar sus propuestas.

Thompson, pilar de toda investigación arqueológica sobre los mayas peninsulares, no podía ignorar la enigmática figura del Dios K. Después de sus muchos estudios sobre los dioses mayas concluye que este Dios está presente en dos aspectos importantes del pensamiento de este pueblo: el cronológico y el de producción de la vida. Expondremos, en primer lugar, lo pertinente al segundo aspecto.

Según este autor el Dios K, D y B son dioses que constituyen distintas representaciones de una sola deidad principal universal, llamada de muchas maneras en distintas fuentes, pero comúnmente conocida como Itzam Ná. Demuestra amplia y correctamente que es un ofidio que representa a la Tierra y sus entrañas, pero que por poseer también características de ave y de signos astronómicos manifiesta el poder divino del cielo. Es entonces, una presencia anímica divina lo que rodea por completo el espacio habitado por el maya. Efectivamente, su traducción es “la casa de los reptiles”: *Itzam Ná*, monstruo universal donde cielo e inframundo se funden por medio del cuerpo de este saurio cósmico.

De acuerdo a su forma en los códices y a la lógica de su forma física, creemos que *Itzam Ná* se representa de varias formas pero



en general es lo que Spinden llamaba *la Serpiente de Dos Cabezas* o *Barra Ceremonial* y el *Monstruo Bicéfalo*:

En el arte monumental del período Clásico hay una fusión constante de los aspectos cielo y tierra de *Itzam Na*, y eso seguramente tiene por objeto recalcar que no son separables.

Itzam Cab, superficie de la Tierra, tiene los atributos normales de la Tierra y el inframundo, como los símbolos de la vegetación y la muerte, pero combinados con otros atribuibles al cielo. Así en la magnífica escultura del tablero de la Cruz Foliada, en Palenque, la cabeza de *Itzam Cab*, adornada con innumerables signos de la vegetación, está unida al cuerpo convencionalizado de una iguana, ornamentada con signos que representan al sol, la luna y los planetas. Seguramente esto es para subrayar el gran concepto de que *Itzam Cab* es tan sólo el piso de una entidad mucho mayor, *Itzam Na* o “Casa de Iguanas”, que es en efecto el universo maya (...). Con frecuencia (es) se representa a *Itzam Na* como un ser bicéfalo. Yo supongo que se debe...a que vemos un plano de la sección de la casa de *Itzam*, con un *Itzam* formando cada pared y la parte correspondiente de la bóveda celeste (...). Las colas juntándose en el cenit, se eliminan para producir un ser bicéfalo (Thompson, 1987: 270).

Para Thompson, el Dios K es “una manifestación de *Itzam Na*, sobre todo en sus aspectos vegetales” (Thompson 1975: 276). Esta interpretación nos parece coherente pues la casa de los reptiles es el universo en su totalidad. Así, el investigador interpretará la larga nariz del Dios como una derivación de un par de hojas que se despliegan, y encontrará la clave para identificarlo con uno de sus elementos formales: las emanaciones que brotan de su frente ya que éste es el símbolo de *bil*, es decir, “crecimiento” u “ornamento vegetal”. Señala que este símbolo se mantiene dentro de los códices mayas pero añadido a la enorme nariz del dios.



También propone que en algunas representaciones escultóricas las emanaciones se acompañan de semillas de maíz y sugiere que en la página 31 del Códice Madrid, Chaak aparece sentado sobre el Dios K cargando sobre su espalda símbolos de maíz.

En la búsqueda de un nombre a la deidad, Thompson retoma a Seler:

El énfasis puesto en la vegetación me hace sentirme inclinado a ver en esas representaciones glíficas (...) de “*Itzam Na Kahuil*”, “Casa de iguanas de abundante cosecha”, el aspecto vegetal de *Itzam Na*, pero creo que esta manifestación del ubicuo dios iguana tenía otro nombre, a saber, *Bolon Dz’akab* (Op. cit., 279).

Thompson traduce este último nombre de acuerdo al Diccionario de elementos del maya yucateco colonial como “nueve o muchas generaciones” y libremente como “eterno”. Fundamenta esta comparación con algunos ejemplos donde aparece el dios con el numeral 9.

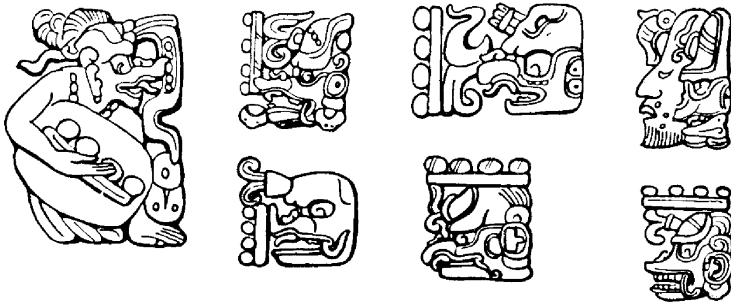


Fig. 18: Ejemplos del Dios k como Bolon Ts'akab. Tomado de Thompson, 1987: 277.

Aunque para Seler el Dios K era un dios del agua, para Thompson constituye una manifestación de *Itzam Ná* en su aspecto vegetal, para este último no es contradictorio sino “harto semejante” debido a que:



los aspectos celeste y terrestre de *Itzam Na* están mezclados intencionalmente... ya que tanto la lluvia de la iguana celeste como la iguana terrestre son esenciales para una buena cosecha (Thompson, 1987: 268-281).

Coincidimos con lo que señala este destacado arqueólogo inglés respecto a que el Dios K es un aspecto de *Itzam Ná*, deidad universal del cielo y la tierra. También con el Dios K está implicado en el proceso de crecimiento pero no únicamente de lo vegetal sino de toda la vida no únicamente se identifica con la tierra o sólo con la lluvia. *Bolon Ts'akab*, de hecho, es lo que une a ambos, al cielo con la tierra, *Bolon Ts'akab* es la Serpiente de Fuego de el Rayo que une al cielo con la tierra.

Thompson encontró la funcionalidad cronológica del Dios K en seis inscripciones mayas donde la posición del glifo del mes está separada del contexto de la Serie Inicial por lo que se desarrolló una Serie Secundaria compuesta de 4 a 6 glifos y una fecha. Uno de los casos es la estela K de Quirigua donde la Serie Secundaria interrumpe la Serie Lunar; otro es el Templo de la Cruz en Palenque donde esta serie sigue a la Serie Lunar.

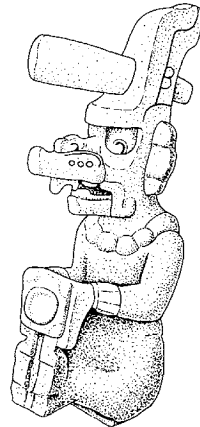
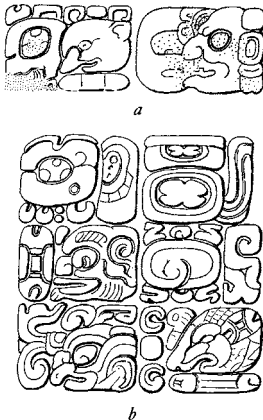


Fig. 19: El ciclo de los 819 días en Series Lunares. a) Dintel 30 de Yaxchilán; b) Estela 11 de Yaxchilán. Tomado de Thompson, 1943: 156.

Fig. 20: Dios K con hacha atravesando su cabeza, Tikal. Tomado de Taube, 1992: 75.



De la resta que se realiza entre la Serie Inicial y la Serie Secundaria de estos seis ejemplos encontrados por Thompson –esto se realiza para conocer las fechas a las que se refieren las Series Secundarias– resulta que el numeral del día es siempre 1. En cantidad de días, los intervalos de tiempo que resultan de la sustracción son 11466, 15561, 3276, 16380 y 1433250, pero el factor común de todos estos números es 819. Thompson deduce que existe un período de considerable importancia de 819 días, número que resulta de la multiplicación de tres números de gran significado para la cosmovisión de los mayas: el 7, el 9 y el 13; $7 \times 9 \times 13 = 819$. Incluso podemos afirmar que $819/9 = 91$, es decir *Bolon Ts'akab*, nueve muchas veces. Por esta irrefutable determinación matemática podemos abandonar la incógnita letra K para referirnos a este Dios y reconocerlo de ahora en adelante con su nombre original: *Bolon Ts'akab*.

Asimismo, el sexto señor de la noche es uno de los glifos que aparece en todas estas cláusulas, por lo que es posible pensar que el Dios G6 gobierna sobre todas ellas. Consecuentemente, no es casual que este mismo señor nocturno gobierne en la primera noche de la trecena de la fecha inicial de la Cuenta Larga el 13.0.0.0. 4 Ahau 8 Cumku, y que comience su mandato en un 12.19.19.17.17. 1 Caban, 5 Cumku, tres días antes del 4 Ahau, 8 Cumku, es decir, empezando una serie de 819 días.

Los alcances del descubrimiento de este período del calendario, de personalidades matemáticas relacionadas con los guardianes de los cuatro sectores cósmicos y el sexto Señor de la Noche aún aguardan un mayor esclarecimiento. El mismo Thompson es el creador de estos descubrimientos cronológicos alcanzados y delimita las directrices de futuras investigaciones:

Los mayas tenían un ciclo ritual de 819 días, que marcaba el comienzo de una serie de trece, nueve y siete deidades, probablemente correspondían a deidades del cielo, el infierno y la tierra. El comienzo del ciclo de 819



días fue ocasionalmente grabado en monumentos con el período de la Serie Inicial. Naturalmente fue utilizado por ciertas coincidencias astronómicas o calendarías, que posiblemente fueron utilizadas para relacionar períodos lunares o solares, probablemente ambos, con el correspondiente fin de los Katunes (...) Sin embargo, 819 es una buena aproximación a 30 revoluciones siderales de la luna, no hay evidencia que muestre el uso maya de este número de cálculo. De manera similar, está la aproximación de siete revoluciones sinódicas de Mercurio, ya que son 819 días (Thompson, 1943: 139).

Igualmente la relación de *Bolon Ts'akab* con un ciclo de 819 días se ha corroborado gracias a la investigación de Berlin y Kelley (1961). Ambos investigadores presentaron catorce ejemplos de Series Secundarias de este mismo tipo en la mayoría de las cuales aparece en quinta posición una cabeza representante del Dios K. Asimismo, encontraron que estas cláusulas están relacionadas con las direcciones y los colores cósmicos.

A pesar de la importancia de las cuestiones señaladas por estos tres investigadores respecto a este ciclo de los 819 días, esta parte de la identidad simbólica del Dios K no es objeto de nuestra actual investigación. Sólo indicaremos que la universalidad del poder de *Bolon Ts'akab* implica el cielo diurno y el nocturno, espacio estelar que refleja en los sirios de la noche el poder de los dioses por su ritmo, su presencia y potestad.

Aunque Kelley no ha dedicado ningún trabajo en especial al Dios K sus propuestas han sido adoptadas por casi todos los investigadores de la cultura maya, excepto por Robicsek. A continuación expondremos la teoría de Kelley y la crítica de Robicsek.

Siguiendo a Berlin, Kelley propuso que el Templo de la Cruz Folliada en Palenque estaba dedicado a *Bolon Ts'akab* ya que en el tablero principal de este templo se encuentra tres veces su glifo



en una suerte de nacimiento desde la esquina inferior derecha, pues aparece saliendo de una concha de *Spondilus*, objeto marino que se supone significa nacimiento. Incluso propuso la fecha I.18.5.4.9. I Ahau 13 Mac (2538 aC) como su día de nacimiento.

No obstante, Robicsek sostuvo que el demiurgo divino que sale de la concha no es el Dios K, sino lo que llaman en la literatura norteamericana “Jester God” o “Dios Bufón”.¹¹ Coincidimos con la refutación de Robicsek, ya que no sólo el “Dios Bufón” y el Dios K son distintos, sino que la veracidad sobre la identidad del glifo es bastante dudosa. Además el hecho de dedicar un templo a un dios debe ser una cuestión mejor estudiada. Sin embargo, sólo a partir de esta única evidencia Kelley también concibe a dos divinidades K: uno joven nacido en el 753 d. C. y otro viejo, patrón del ciclo de 819 días relacionado con el *Hunahpuh del Popol Vuh*.

En un trabajo publicado en 1978, Francis Robicsek se pregunta si la variabilidad de los objetos del tocado del Dios K no responde a la intención de destacar un papel ritual o un significado específico:

Nuestra respuesta a esta cuestión es un cauteloso sí, correspondiente con la línea de pensamiento de Kelley, quien sospechaba que la gran variedad de cosas en las cabezas de los dioses mayas, podría ser relevante para diferenciar dioses y señores (Robicsek, 1978: 113).

Robicsek se apoyó en las propuestas de otros arqueólogos de los pueblos mayas –Micahel Coe, *The Maya Scribe and His World* (1973) y Linda Schele, *Accession Iconography of Chan Bahlun in the group of the Cross in Palenque* (1976) y sostuvo que la hipótesis que identifica el objeto que sobresale de su tocado con un cigarro es la más correcta. Por este motivo, Robicsek llama al Dios

¹¹ Nombre con el que no estamos de acuerdo en absoluto, pues hasta ahora no se conoce ningún bufón maya, ni función o trabajo social similar alguno, por el contrario, el nombre de *Bolon Ts'akab* propuesto por Thompson sí tiene sustento científico.



K “el Dios fumador” y defiende esta idea sosteniendo que en algunos pueblos –como en la Alemania de los siglos XVI y XVII (*sic*)– los hombres llevaban sus pipas atoradas en la parte frontal de su sombrero. Esta afirmación resulta sorprendente, no sólo por el origen tan disímil del pueblo teutón frente al maya, sino porque no cumple con ninguno de los requisitos necesarios para establecer una correcta analogía, tal como indica Ascher en cita antes comentada.

Es posible (...) que los antiguos señores mayas, quienes, a juzgar por sus vestimentas, eran parcos en el vestir y ciertamente no muestran bolsas en su ropaje, sostuvieron sus cigarros entre su pelo o tocados, los cuales eran sostenidos en lo alto, en una posición que al parecer les permitía sostener encendidos sus cigarros, especialmente cuando viajaban (Robicsek, 1978: 117).

De acuerdo con esta hipótesis, a nuestra parecer un tanto *naif* por superficial e inocente, Robicsek sostendrá que excepto el hacha que atraviesa la cabeza del Dios K –evidenciada en tercera dimensión en el entierro 195 de Tikal, publicado por W.R. Coe en 1965– los demás objetos son cigarros con distintas formas.

Dado que el hacha posee una especial importancia para esta investigación (*vid. infra*), los datos referidos a este objeto por Robicsek nos resultan relevantes, él sostiene que estas hachas son indudablemente del mismo tipo que las hachas de jade encontradas en contextos olmecas a lo largo de Centroamérica y en sitios mayas como Tzabajob, Chichén Itzá, Tzintzuntzan [*sic*], Zaculeu y Pomoná.

De acuerdo con Sedat, los mayas, de las tierras altas guatemaltecas, creían que las hachas provenían del cielo y eran arrojadas a la tierra por el relámpago del rayo (Op. cit., 113).



Además, Robicsek muestra dos vasos policromos de la zona norte del Petén donde las hachas no atraviesan la cabeza del Dios K sino su cavidad bucal. Otro ejemplo de un plato policromo del período Clásico sorprende a Robicsek pues se trata de un Cetro Maniquí sin maniquí: la pintura muestra a un individuo sentado que sostiene en su mano derecha un hacha con la empuñadura de cuerpo de serpiente. El hacha posee las dos emanaciones típicas de la frente del Dios K que se han identificado como humo, similar al hacha que sostiene un personaje en el tablero de la colección privada conocido como “Dumbarton Oaks”, donde la piedra pulida de este instrumento pulso cortante es sostenida por una hermosa serpiente que hace las veces de mango.

Más ejemplos de hachas serpientes son reportados del Templo de los Guerreros en Chichen Itzá, la estela 5 de Yaxchilán y las lanzas serpientes del tablero central del Templo del Sol en Palenque, ya que estas últimas son según su opinión, armas deidificadas y por esta misma razón es posible que una variante del Dios K sostenga un hacha en su cabeza.

Aunque no profundiza en esta fuerte evidencia de las hachas y la esboza como una remota posibilidad tampoco nos refiere la posible evidencia o transformación del cigarro en hacha. A pesar de estas inconsistencias, debemos reconocer que Robicsek mostró los objetos arqueológicos aun cuando contradicen su incontrastable hipótesis del cigarro.



Fig. 21: La serpiente es el mango del hacha verde, Palenque. Tomado de Schele y Miller, 1986: 275.



Ahora, lo más interesante de Robicsek es la clasificación de los elementos que *Bolon Ts'akab* emana de su tocado en elementos diagnósticos (sólo presentes en el dios) no específicos (también presentes en otras deidades) constantes (siempre presentes y frecuentes).

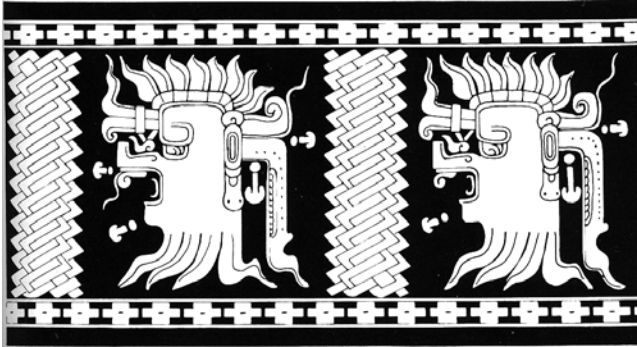
Como elementos diagnósticos y constantes encuentra “the enlogated probocis nose”, la larga nariz probósica ya referida por Schellhas; diagnósticos y frecuentes, “el tubo de la frente que pensamos es un cigarro... volutas que emergen del tubo de la frente que pensamos representan rollos de humo... [y el] pie serpentiforme”; como elementos no específicos encuentra elementos icnográficos compartidos principalmente con el Dios B y el D, como las características de ofidio y los “rizos bucales”. Finalmente, las características siempre presentes son la forma oblonga de la cabeza, la frente elevada, el llamado “ojo de reptil”, su ropa, la joyería y las posiciones corporales en que aparece.

Análogamente, en este mismo apartado se puede incluir lo que Robicsek denomina personificaciones del Dios K, refiriéndose al hecho ya conocido para Mesoamérica de que los gobernantes o grandes señores personificaban a los dioses o se declaraban descendientes de éstos (Thompson, 1975; López Austin, 1973). Robicsek registra las personificaciones de *Bolon Ts'akab* como gobernante en la estela 11 de Copán, varios vasos pintados policromos del Clásico, objetos llamados Excéntricos encontrados en el valle del río Motagua, las esculturas de las pilastras y la lápida del sarcófago del Templo de las Inscripciones en Palenque, en las estelas 20 y 30 de Tikal, la estela 22 de Piedras Negras, la estela 3 de Sta. Rosa Xtampay, la estela 1 de Itzan, las estelas 5,6 y 7 de Seibal, una estela de dos pilas y en varias páginas del Códice Dresde.

Finalmente, Robicsek dio cuenta de otra variante de nuestra divinidad, las representaciones únicamente de su cabeza. De este modo aparece en los vasos funerarios –botín predilecto del mercado norteamericano de saqueadores de sitios arqueológicos– en los que se pueden apreciar estas cabezas en variante de pintura



o grabado, en las tablas venusinas del Códice Dresde y en las estelas 8 y 9 del sitio guatemalteco de Seibal. Asimismo, la cabeza del Dios aparece en algunas hojas del Códice París, en algunas estelas y altares de Copán, en el marcador del Juego de Pelota de Yaxchilán, en el altar I de Iximché y en las fachadas norte y este del Palacio de Palenque.



22: Ejemplos de la cabeza del Dios K en Vasos Funerarios del Petén. Tomado de Robicsek, 1978: 121.



Fig. 23: Códice París, página 6, cabeza del Dios K.



Linda Schele, historiadora de arte de la Universidad de Austin, Texas, también se ha unido a la polémica por la identificación del Dios K. Para esta investigadora, perteneciente a la escuela norteamericana que sostiene que los glifos mayas son leíbles como textos escritos, *Bolon Ts'akab* presenta en el cuerpo distintas marcas que significan espejo, señor gobernante y cielo o una cruz llamada *Kan*.

Schele propone que este último glifo es el T617a del Diccionario de Thompson, un óvalo con un segundo óvalo en el interior y con tres líneas paralelas semicurvas que parten de la esquina izquierda hacia la derecha media.



Fig. 24: glifo T617a en distintos ejemplos, según Schele, 1983: 9).

Sin embargo, Schele no explica cómo se nulifican las evidentes diferencias formales sino que establece una sola identidad sígnica, rompiendo con su propia definición y con la diversidad formal de otros glifos pues incluye dentro de una sola palabra una gran variedad de imágenes muy diferentes.

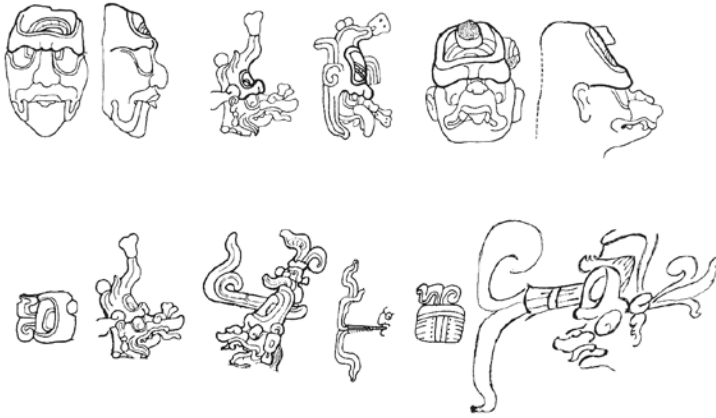


Fig. 25: Espejo y Dios k, según Schele, 1983: 8.

Así, el Dios K, “en la mayoría de contextos glíficos, puede ser nombrado sólo con el T617a que está en su frente” (Schele, 1983: 9). Schele retoma lo expresado en una comunicación personal con Lounsbury, quien de acuerdo a su experiencia etnológica le confiere un nuevo significado a la palabra *tzotzil toj*, ella sostiene que el glifo T617a significa literalmente lo antes dicho por Coe: “espejo de obsidiana”.

Toj, pedernal negro [según Laughlin]. Las siguientes palabras se han ordenado bajo esta raíz con la suspicacia de que *toj* es también, la piedra negra usada para los espejos. El uso de los espejos para adivinación era algo diseminado en todo México [sic], además entre tzotziles ocurre la frase *Ch’ul toj*, *Ch’ul-nen*, que yo originalmente traduje como “pino sagrado, espejo Sagrado”, pero que ahora traduzco como “pedernal sagrado, espejo sagrado” (Schele, 1983: 9).

Si bien *toj* es obsidiana —y por cierto, no es un pedernal *flint* ni mucho menos una roca *stone*, sino un vidrio volcánico, *glass*— Laughlin nos remite hacia un supuesto espejo con poderes adivinatorios sin prueba



alguna. No existe información que indique esta conexión entre los mayas ni en toda Mesoamérica, aunque era un hecho común para la Europa medieval.

Además, ambos “epigrafistas mayas” sustituyen pedernal (que es glass, obsidiana) por pino. Ciertamente pueden sonar muy parecido, pero ¿de dónde proviene la sustitución y su relación con el espejo? ¿A qué reglas lingüísticas y culturales responden estas acciones? Esta respuesta, a través de un marco teórico sólido, sólo puede provenir de razones histórico culturales determinadas en el uso de las palabras por su contexto social pero no hay información al respecto. Así, esta escuela de investigadores sostiene que pino y obsidiana son homófonos en varias lenguas mayas. No obstante, la duda aumenta ya que como ella misma sostiene:

El término para obsidiana en muchos lenguajes es más difícil de encontrar [sólo en lacandón, Bruce, 1979: 274] como entre muchos [grupos] algunas figuras del habla han sido sustituidas [¿?]. Sin embargo, el término ha sobrevivido en otras dos formas, como la palabra para varios tipos de navajas y lancetas para el autosacrificio de sangre, y como el término para astillas de vidrio (Schele, 1983: 10).

Indudablemente, la lógica del pensamiento lingüístico del indígena no es la de utilizar una palabra en lugar de otra, excepto que exista alguna razón cultural importante. Como acabamos de señalar ésta es una razón en la historia pero también en la lógica simbólica de los códigos del lenguaje. La metáfora y la metonimia son instrumentos de pensamiento que debido a su complejidad cultural deben ser explicados (E. Leach, 1978) de modo que aquí nuevamente falta la conexión.¹²

¹² Para profundizar en la lógica simbólica del pensamiento maya, relacionando la cultura con la lógica de sus códigos ver Aviña Cerecer “*El complejo místico maya como mecanismo simbólico y cognitivo*” en *Ludus Vitalis, Revista de filosofía de la vida* 12, Antropos, España, UAM-INAH, México DF, 1999.



Si consideramos que la industria lítica ha desaparecido prácticamente en todas las comunidades indígenas, excepto entre los lacandones, podemos pensar que lo único que ahora se conoce como obsidiana son los materiales arqueológicos, las navajillas y sus esquiras por lo que es posible que el concepto de obsidiana pierda presencia frente a otras características que revisten los restos de obsidiana. De este modo, el nombre estaría otorgado por la forma y la función y no por el material. Pensamos que esto es lo más correcto y al tenerlo en mente tiene sentido la homofonía lacandona (*Vid infra*).

En su interpretación de *tzotzil*, Laughlin y Schele indican que la frase *Ch'ul toj Ch'ul nen* “era usada en oraciones rituales para referir a los escribas”; según Schele, quien retoma fielmente lo señalado por Lounsbury (Robicsek, 1978), ésta es un figura lingüística de redundancia o hipérbole ya que el espejo es el instrumento del hombre sabio hecho de pedernal *flint* (*sic*). Pero también podemos pensar que al no haber razón para la hipérbole lo más correcto es mantener la traducción original de *toj*, “pino, antorcha” y *nen* “espejo”, ya que la oposición complementaria –relación dialógica bastante recurrente en el pensamiento mesoamericano—¹³ puede resultar de ambos términos ya que denotan una unidad de con-

¹³ Dentro de la lógica del pensamiento maya es común que una misma entidad contenga en sí misma lo positivo y lo negativo de su carga. Por ejemplo, la abeja es veneno y miel, el jaguar es sabio y al mismo tiempo puede ser tonto. Es interesante destacar que Rayo, como *Bolon Ts'akab*, retiene las semillas de la vida en lugar de donarlas. Así se confirma un supuesto lógico axiomático mesoamericano que consiste en que un Dios dueño de la fuerza divina de algo tiene la capacidad de otorgarla o de no hacerlo. En este caso, Rayo puede dar las semillas pero también retenerlas. En diversas partes de México y Guatemala aún existe la creencia de que el rayo es el dueño del maíz. Ver por ejemplo las obras aquí referidas de Weitlaner, pp. 90-102 y Hermitte, p. 30-32. Asimismo, Rayo como parte del Señor de Nuestro Sustento cuida todas las riquezas y semillas de este mundo. Pero para entender mejor está dualidad de opuestos complementario en el interior de cada ser, ver Aviña Cerecer “Sabiduría, identidad y resistencia: el simbolismo del jaguar entre las tierras altas y bajas” en Revista Cuicuilco 36, INAH-CONACYT, 2006.



trarios: *toj*, como antorcha de pino que ilumina, que expande luz y *nen*, que como todo espejo, absorbe la luz. Lo mismo sucede en el ejemplo quiché, *Ah chah lem*, que en comunicación personal con Schele, Norman traduce como “el del espejo de pino”. Por otro lado, *taj* y *toj* nunca pueden significar navaja, lanceta, esquila o astilla de obsidiana o pino, ocote, antorcha, candela, matas o yerbas para alumbrar, respectivamente. Tampoco se refieren al espejo en yucateco sino que sólo claramente *nen* (tzotzil) y *lem* (quiché) lo hacen. No obstante, Schele no advierte estas cuestiones y simplifica la compleja diversidad simbólica de la vida intelectual de los indígenas mayas.

Así como Robicsek consideró esencial al cigarro en la gran diversidad de objetos sostenidos en la cabeza del Dios K, Schele, siguiendo la misma lógica nominal metafísica le otorgó la misma importancia al espejo y a la antorcha; en ambos casos, las demás formas serían meros aditamentos, hipérbolos o reforzadores de este único y mismo significado.

Así Schele reducirá la complejidad al afirmar que el espejo del tocado del Dios K, entonces, aparece con una antorcha de ocote, con humo o flamas, una antorcha de cerámica que guarda humo, con un cigarro encendido o con una hacha humeante. Incluso todos estos objetos serían simples redundancias de “espejo”, todos funcionarían como complementos fonéticos para asegurar que el espejo se debe entender hecho de obsidiana.

El espejo puede hacerse de cualquier material, por lo que un hacha se muestra penetrándolo pero también el hacha como el espejo puede hacerse de cualquier material [...] Sin embargo, con el humo que sostienen, sólo una piedra puede leerse: “obsidiana”, que es homófona con la palabra para antorcha. Las volutas de humo y el cigarro encendido funcionan de la misma manera, asegurando que el material del espejo se ha de entender siendo negro y, luego entonces, de obsidiana (Schele, 1983: 11).



Esta última cita es por decir lo menos, inocente. Si lo único importante de las representaciones del Dios K fuera el material de su espejo, cabe preguntarse por la incapacidad del indígena para vivir en su propio mundo divino donde más de uno de sus materiales —un animal, una posición física o un objeto— es importante para identificar los múltiples poderes de una divinidad. Indudablemente, cualquier receptor del mensaje que pudiera leer o escribir los glifos de cualquier parte del área maya sabría distinguir entre el Dios K y la Diosa Lunar o *Itzam Ná* sin observar el material del espejo del Dios K. Asimismo, aunque sean homónimos, ¿cómo se sabe que es *tah* y no *toh* lo que debe leerse (Robicsek, 1978: 115 y 121). ¿Por qué aparece el signo del espejo como espejo y además sobre el cigarro o hacha que lo atraviesa, como en el caso de las pilastras de la Casa A del Palacio de Palenque? ¿Por qué en infinidad de ejemplos del Cetro Maniquí aparece el hacha sin el supuesto espejo y sin humo alguno?

Finalmente, Schele sostiene que tanto lo que ella llama Dios Bufón —traducción por de más extraña, pues no hay evidencia de bufones en toda Mesoamérica— como el Dios K son símbolos de ascenso al poder religioso y al trono.

La prominencia de ambas deidades en las insignias reales y en sus vestuarios es relevante. Ambos Dioses participan en la iconografía y la mitología, es poco aventurado pensar que sus motivos en el tocado de cada dios se hayan convertido en símbolos de ascensión al poder religioso, en general y al trono en particular (*Op. cit.*, p. 14).

En realidad no hay evidencia de que los gobernantes utilicen a un Dios Bufón al mismo tiempo que al Dios K, es evidente que los gobernantes utilicen a ambos dioses como símbolos de cargo oficiante y acceso al gobierno; pueden ser un símbolo de la naturaleza divina del personaje que los porta, pueden significar una característica específica del poder del gobernante, pueden ser signos de identidad diplomática para que nadie dude de su poder o de su cargo público. Pero pensar que los dos Dioses son símbolos de ascenso al poder es falaz,



una muestra de esto es que en el Templo del Sol tanto los llamados gobernantes *Pakal* como *Chan Bahlum* sostienen en la mano “Dioses bufones”. Si este dios y el Dios K fueran signos de acceso al reino *Pakal* no lo necesitaría porque, según Schele, no es él quien accede al gobierno, sino *Chan Bahlum*.¹⁴

Esta conclusión reafirma la inocente idea de una supuesta pero excesiva e irreal redundancia de palabras y glifos en la escritura maya pues estos dos dioses, el K y el Bufón, cuentan según estos autores con una decena de glifos que denotan acceso al gobierno y muchos se presentan repetidos hasta tres veces en el mismo contexto (ver símbolos de ascenso al poder según Mathews, 1990: 49).

Además, Carlson (Robicsek, 1978) sostenía que no se conocen espejos de obsidiana en el área maya. Sólo en algunos vasos pintados aparece la clara representación de ellos, pero su gran tamaño –alrededor de cincuenta y sesenta centímetros de alto– impide portarlos en la frente. Del panteón insular llamado Jaina se poseen figuras con pendientes de espejo pero tampoco sirven para la frente ni podemos distinguir que existan dos tipos, uno brillante y otro opaco, como afirma Schele. Como observaremos en el capítulo siguiente de esta investigación, sí existen en el registro arqueológico muchos ejemplos de espejos pero son de pirita, material que por su naturaleza esencialmente forma parte del Dios K (ver Taube, 1992 y Coggins, 1988).

En *The Manikin Scepter: Emblem of Linage*, Coggins busca el significado de cuatro Cetros Maniqués encontrados en el Cenote Sagrado de Chichen Itzá.



Fig. 26: Cetro Maniquí del Cenote Sagrado de Chichén Itzá. Tomado de Coggins y Chase, 1989: 126.

¹⁴ Es la misma escuela de epigrafía norteamericana quienes han propuesto la identificación de un gobernante llamado “Chan Bahlum”.



Apelando a un importante dato etnográfico escrito por Voght, “se cree que cada báculo posee un alma que ha sido depositada por los Dioses ancestrales en las montañas” (Coggins, 1988: 126), propone que estos cetros son emblemas que legitiman el poder de los gobernantes mediante un vínculo anímico con los ancestros. Además observa que la primera aparición del Dios K, en la estela 4 de Tikal, forma parte de una Barra Ceremonial sostenida por una figura masculina que se encuentra en la parte superior de la estela, posición que comúnmente es ocupada por los ancestros del linaje del gobernante.

La misma Clemency Coggins encuentra el primer Dios K en forma de Cetro Maniquí en la estela I de Tikal y la forma “ortodoxa” del mismo objeto –que luego será típica para toda el área maya durante el período Clásico Tardío– también en Tikal, en las estelas del sucesor del gobernante llamado “Cielo Tormentoso” conocido como “Señor Cacao”. De la misma forma, como primer ancestro, piensa la autora que está dada la posición de *Bolon Ts’akab* en la estela 31 del mismo sitio guatemalteco. Sin embargo, sostiene que en la estela se refleja el origen de la utilización del Cetro Maniquí como un arma deificada que denota al igual que el rayo la limpieza de la tierra durante el trabajo agrícola.

Utilizando al yucateco como idioma de análisis, Coggins encuentra interesantes conjuntos significativos compuestos por varias palabras interrelacionadas –fonética y semánticamente– aplicando el principio teórico de que distintas palabras homófonas, o bien cognadas, omitiendo los sonidos glotales y “aplanando” los sonidos vocales significan algo similar. Reafirma esta asociación con una de las homofonías buscadas ya que Chaak significa Dios de la lluvia y *ch’ak*, “cortar con golpe, con hacha u otro instrumento”. Concluye, entonces, que el sentido original de este cetro es demostrar el origen ancestral del linaje del “Rayo” mediante un objeto claramente masculino como el hacha. Al respecto señala:



Durante el Clásico Temprano, el ancestro en el cielo y el hacha personificada tenían la misma imagen, y rayo era la metáfora para la conexión entre el ancestro, el gobernante y su descendencia. Luego el hacha personificada se convirtió en un nombre personal. Posteriormente se usó como título dinástico y finalmente como la principal insignia del poder (Coggins, 1988: 143).

El acto de descender –realizado por dos de los dioses de los Cetros Maniqués del Cenote Sagrado– se refiere también a todo lo que se derrama: sangre, lágrimas y principalmente, semen. *Emel* o *emal* significa descender pero también derramar y junto con el vocablo *winik* “hombre” –es decir, *emel winik*– significa masturbarse. Así, el Dios que desciende en su Cetro Maniquí haría referencia al linaje que desciende del cielo hacia la tierra como sangre y/o semen.

Buscando más pruebas que corroboren lo antes expuesto esta destacada mayista propone que los rituales realizados por los gobernantes mayas al final de un katún no eran sólo de autosacrificio sanguíneo –como sostuvo Stuart en 1984– sino también de tipo onanista, donde el gobernante se masturbaba. Encuentra un ejemplo de esto en la estela I de Yaxchilán y en el dintel 2 de La Pasadita. Sin embargo, como se puede apreciar, es difícil aceptar la propuesta de que se esté representando un ritual onanista.

No obstante, sí estamos de acuerdo con el interesante conjunto de relaciones simbólicas que Coggins deriva del anterior análisis, a saber, la íntima relación entre el gobernante, el rayo, el linaje, el hacha y las fuerzas de la vida que descienden del cielo, como la sangre y el semen. Son igualmente relevantes las relaciones que propone entre el Dios K, el maíz y el glifo T710, aunque disintimos en limitar al onanismo este concepto de descenso y en atribuir a este rito el significado del glifo T710, que de acuerdo con Coggins, David Stuart lo identificó en 1984 como el glifo o referente escrito de un ritual de “autosacrificio genital en honor de los ancestros”.



Aunque sostiene la misma idea Coggins cree que no hay razón para suponer que todas los signos que aparecen como chorros de líquido o nubes de humo signifiquen derramamiento de sangre; por el contrario, considerará esta identificación “innecesariamente reduccionista” y propondrá que aquellas emanaciones también se pueden referir a “rituales onanistas o a un ritual periódico de dedicación de semen sagrado”.

En un trabajo publicado en 1992 denominado *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Taube realiza una investigación sobre los dioses mayas de acuerdo a la clasificación de Schellhas. Después de reconocer lo ya difundido pero con un mayor fundamento etnográfico, concluye que el Dios K:

...es una figura compleja con una alta variabilidad de asociaciones epigráficas e iconográficas. Muchas de estas asociaciones aparecen alrededor de uno de sus significados básicos, aquel del Dios del rayo celestial (Taube, 1992: 79).

Al igual que Coggins en 1979, este investigador registra las semejanzas entre el Dios Tláloc del centro de México y el Dios K halladas entre una figura pintada en un plato policromo del Clásico maya y la representación de la página 2 del Códice Laud. En ambos casos, Chaak y Tláloc respectivamente, sostienen un hacha humeante con cuerpo de serpiente, evidenciando de este modo que se trata del Dios K.

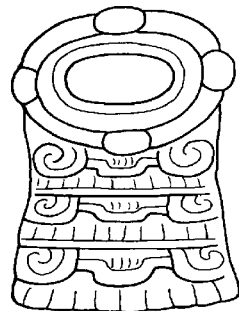
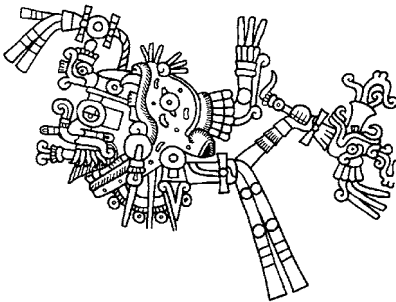


Fig. 27: Hacha humeante, Página 2 del Códice Laud. Tomado de Taube, 1992: 74.

Fig. 28: acercamiento al espejo sostenido por el Dios K de la Fig. 20 (Vid Supra). 1992: 75.



Siguiendo las afirmaciones de Coggins, Taube establece una relación entre las *xiuhcoatl* –serpientes de fuego de los toltecas, a las que identifica como rayos– y los espejos de pirita sobre los que aparecen estas serpientes como los espejos encontrados en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá. De tal manera que el espejo alude al resplandor del rayo, según Taube, lo mismo sucede en los murales de Santa Rita y Tulum, donde surgen serpientes de espejos localizados en las espaldas de los Dioses B o K.

En los maniqués de madera estucada del entierro 195 de Tikal (Figura 20 y 28), Taube reconoce que los dioses K además de tener la cabeza atravesada por el hacha, como era ya reconocido, sostienen un espejo. Describe además que los habitantes cercanos a la zona arqueológica de Chichén Itzá cubren los espejos de sus casas cuando está “rayeando” en el cielo ya que el señor de la lluvia puede ser atraído –por magia simpática– hacia éstos.

Asimismo, recopila información etnográfica de una tesis de maestría de Joana Spero que nos resulta bastante interesante. Taube sostiene que los tojolabales y los jacaltecas creen que el rayo se envaró en un pino de Ocote, árbol con el que se fabrican las antorchas. Asimismo, transcribe lo que Thompson (1975) asevera sobre los yucatecos y los tzotziles respecto a su concepción del rayo y del tabaco. También menciona que en Amatenango del Valle, pueblo tzeltal y San Pedro Mártir, *Bolon Ts'akab* está representado con un hacha que atraviesa su cabeza; lo que es una representación del rayo. Así, Taube reafirma el significado del Dios K como rayo y encuentra lo que cree el ejemplo más antiguo de éste en un pendiente utilizado por uno de los señores de Takelik en la estela I. Apunta la observación de Miller (1986) respecto a que en Izapa en la estela 3 (Figura 33), se podría localizar el ejemplo más antiguo del pie de serpiente en este Dios. Sostiene acertadamente que el glifo Y de la Serie Lunar y del ciclo de 819 días es un tamal con cabeza de Dios K.



Asimismo, Taube propone que el nombre original del Dios es *Kauil*, identificación propuesta hace ya más de veinte años por Thompson, con la traducción “*surplus of our daily breath*”, excedente de nuestro diario alimento.

También suscribimos la opinión de Taube respecto a la conclusión de Coe, quien sostiene que el Dios K es el equivalente maya de Tezcatlipoca: “Aunque hay muchos paralelismos, las dos deidades son también distintas en un número considerable de formas” (Taube, 1991: 79).

Las evidencias expuestas por este último investigador canadiense son desde nuestro punto de vista contundentes por lo que en principio coincidimos en que el significado natural de *Bolon Ts'akab* es el de rayo. No obstante, en el transcurso de esta investigación, desarrollaremos estas conclusiones para precisar el simbolismo de Rayo para responder a algunas de las tantas preguntas que pueden suscitar un análisis cosmológico de este Dios. En este sentido, discrepamos de Taube en el siguiente punto:

La antorcha de humo, el hacha humeante, el cigarro y el espejo insertados en el tocado del Dios K son reconocidos como símbolos del rayo (...) el pie de serpiente humeante, probablemente sea otra alusión al rayo (Taube, 1991: 79).

Aunque no negamos la veracidad de la información, sí podemos demostrar que la variabilidad elemental no es sinónima, es decir, que la gran cantidad de versiones en las que aparece un Dios K no son sinónimos sino distintas variedades y momentos de una misma estructura significativa, distintos momentos de un mismo discurso simbólico. Schele sostiene que todos los elementos son espejos de obsidiana, Robicsek opina que son cigarros o variantes de éstos y Taube los identifica con el rayo. Sin embargo, aunque todos estos elementos sean parte de la misma estructura del Dios K sus significados no son equivalentes, sino complementa-



rios; constituyen distintos aspectos de un mismo discurso simbólico. Esto queda demostrado a través de la sinonimia, que se establece tanto de manera metafórica como metonímica, es decir, que entre un mismo y distintos campos de la acción humana se establecen equivalencias entre dos o más significados o iconos (Leach, 1978).

Además a diferencia de Taube no pensamos que las deidades mayas fueran formas originales que se transformaron a lo largo del tiempo, debido a que la diversidad entre los dioses es patente no sólo a lo largo de distintas épocas, sino también durante un mismo período, es decir, las diferencias no son determinadas sólo por el devenir histórico, sino también por la diversidad étnica sincrónica. Asimismo, las deidades son estructuras significativas donde el contenido semántico sobrepasa su variabilidad representativa por lo que es posible que, aunque las representaciones de los dioses y ciertos elementos metonímicos o metafóricos al nivel de lo representado cambien a lo largo del tiempo y del espacio, su significado sea el mismo. Al respecto, es sumamente representativo que tanto durante el Clásico como el Posclásico –Taube mismo lo reconoce– el sentido de las deidades de *Chaak* y el Dios K se traslapan, por ejemplo, aparece *Chaak* sobre la espalda de *Bolon Ts'akab* en el Códice Dresde, o *Chaak*, sosteniendo un hacha –instrumento que se perfila ya como de Rayo– en vasos policromos de la colección particular de Coe (1978) y Kerr (1999).

Esto demuestra que para el observador maya importaba menos la identificación de dos deidades separadas que la comprensión de un significado estructural. Más específicamente, creemos que un mismo símbolo mensaje –que de ninguna manera es una simple palabra sino un discurso– puede resultar de múltiples mezclas, pequeñas adiciones u omisiones. Por lo tanto, consideramos que la variabilidad formal de las representaciones merece valores teóricos más precisos y mutables que los criterios intuitivos y los convencionalismos de los autores norteamericanos



A continuación demostraremos, sin caer en algún reduccionismo simbólico que limite la variabilidad de especificidades de cada uno de los dioses mayas, cómo se manifiesta esta identidad diferencial, que es lo específico del *Bolon Ts'akab* y la razón misma de ser blasón del poder político.

Análisis cosmológico de Rayo

His name is thunder,
His love is fire!
He is the flame and the fury!
Viva Zapata!
The name of a man...
with the heart of a tiger! ¹⁵

The San Diego Union,
San Diego, marzo 14 de 1952

5.1. El hacha, rayo de vida y muerte

A pesar de que la identificación simbólica del Dios K es con el rayo no podemos sumarnos a la teoría de Taube y otros investigadores que sostienen que las múltiples variantes del dios o los elementos relacionados con éste significan “rayo”. Como se verá a continuación, el aparato teórico y metodológico antes descrito nos permite distinguir de manera particular cada una de sus variantes, sus componentes diferenciales y transformaciones simbólicas. Todos estos aspectos perfectamente identificables se

¹⁵ Su nombre es rayo, su amor es fuego. ¡Él es la llama y la furia! ¡Viva Zapata!
El nombre de un hombre con el corazón de un tigre.



encuentran ordenados y codificados dentro de una misma estructura simbólica que podemos denominar Rayo, con mayúscula, para diferenciarla del rayo como fenómeno meteorológico.

Una primera relación estructural es que el *Bolon Ts'akab* es Rayo por su relación con el hacha y con el Dios Chaak, Dios de la lluvia. Además de la evidencia ya presentada por los investigadores del capítulo anterior, consideremos la siguiente información que nos permitirá fortalecer esta relación antes de desarrollar la estructura de Rayo.

Entre los lacandones existe una rica y compleja mitología acerca de las acciones divinas que causan los procesos naturales. A continuación presentamos un fragmento de esta historia mítica:

Los hombres del viento producen la lluvia y la envían sobre la tierra (ellos viajan en el cielo). He aquí que llegan. Ellos hacen el rayo, mueven la cola del guacamayo y éste cantará su canto. Ellos disparan con un abanico: ¡Houm!, ¡Boum! Moviendo la cola del guacamayo, levantan las nubes. Para esto mueven su abanico para levantar las nubes y hacer que truene el rayo. Los dioses de la lluvia tienen un hacha verde, con la que producen el relámpago (Marion, 1993: 662).

En este pasaje se aclara la extraña relación totémica entre unos seres del viento y las lluvias con un guacamayo y, por el momento lo más importante, con un hacha verde. El color es significativo porque es el color de Rayo Corazón del Cielo, referido por el Libro del consejo de los quichés (*Popol Vuh*, 1974). Asimismo, esto nos remite a una posición central de Rayo, ya que de acuerdo a las tradiciones del período Posclásico, el verde es el color del centro. Recordemos que cada rumbo cardinal del universo maya tenía un color, el centro era el rumbo más importante, porque constituía una especie de pivote orquestador y punto de confluencia de relaciones múltiples.



Consideremos entonces, que las hermosas hachas del período olmeca y otras similares que se han encontrado en diversos sitios del área maya son de piedra de color verde. Por ejemplo, en el Museo Amparo de la ciudad de Puebla, México, existen dos grandes hachas mayas que, al igual que las exhibidas en el museo de Jalapa, son idénticas a la figura representada en el tablero “Dumbarton Oaks” (Figura 21).

Easby reporta hachas verdes provenientes del este de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en Tzajalob, que por encontrarse asociadas a cerámica roja tipo Nicoya se presume que son del 500-700 d. C., pleno desarrollo del Clásico Tardío. La misma arqueóloga reporta otras hachas verdes provenientes de Nicaragua, El Salvador, Honduras y cuatro de los Altos de Guatemala, cerca de la ciudad de Quetzaltenango. Estas últimas poseen ligeras formas antropomorfas y se destacan los brazos sobre el pecho que en ocasiones aparecen cruzados. Easby concluye que muy probablemente estas hachas constituyan parte de un culto propiciatorio de la lluvia porque identifica a las figuras antropomorfas como duendecillos del agua. De hecho, en Río Frío Honduras, encontró que las hachas son ofrendas dentro de una cueva de consabidos poderes pluviales.

Fernando Ortiz consigna que en el extremo oriente de la isla caribeña de Cuba, existe un sinfín de instrumentos de trabajo de formas burdas antropomorfas y aunque no son de rocas metamórficas igual que las antropomorfas hachas olmecas sus deidades también cruzan los brazos sobre el pecho. En su estudio desarrolla la idea (aparentemente sin haber leído el Libro del Consejo *Popol Vuh*) de que estos brazos se refieren al movimiento levógiro del Huracán Dios de la lluvia de Centroamérica y el Caribe (Ortiz, 1984).

Regresando al área maya con la siguiente historia que Esther Hermitte escribió acerca del origen del maíz rojo, podemos trascender la mera identificación objetual de Rayo como hacha verde para apreciarlo como una estructura simbólica. Mientras confirma las im-



plicancias ya apuntadas acerca de la cueva, el rayo, la serpiente, las fuerzas pluviales y el hacha, la siguiente referencia etnográfica nos revela parte del motivo por el cual estos elementos se identifican:

Esta era una vez que había un hombre muy pobre que ni siquiera sabía cómo trabajar. Estaba sólo en los bosques cuando oyó a alguien silbando. Al principio no sabía quién sería el silbador, pero después de un rato empezó a buscar y encontró una serpiente muy grande que tenía una herida en la mitad del cuerpo.

La serpiente le habló: “Vení y traé un palo en horquilla, póneme atravesada en él y llévame a mi casa que está allí en esa roca”.

El pobre hombre estaba asustado y le preguntó a la serpiente si no se enfermaría de espanto por ello. Pero la serpiente le prometió que nada le pasaría y le suplicó que la llevara a su casa.

Después de pensarlo el hombre puso la serpiente doblada en dos, en la rama y empezó a caminar hacia la cueva en la roca. Llamó y apareció un sapo muy grande.

El hombre le señaló la serpiente y le preguntó al sapo si sabía quién era. El sapo se metió en la cueva y regresó con un hombre que era el rayo, quien invitó al hombre a entrar [...] El rayo le dio las gracias al hombre por haber traído a la serpiente, llamó a otros tres sapos, les ordenó que saltaran por encima del cuerpo de la serpiente. Cuando el último de ellos había cruzado a la serpiente, esta se transformó en un hermoso joven. Era el hijo del rayo (Hermitte, 1970: 30).

Nótese cómo la serpiente le pide al hombre que haga de ella un hacha ya que le indica que sostenga su cuerpo con una horqueta



de madera. Lo mismo sucede con el hacha de un tablero palencano, pero con una variante: el hacha es una piedra pulimentada y la horqueta, que sirve de mango, es la serpiente (Figura 21).

Lo apuntado por Thompson en *Historia y religión de los mayas* es también importante para encontrar otras relaciones dentro del complejo divino de Rayo. El autor nos cuenta una historia de los choles palencanos en la que *Chac*, que traduce por relámpago, envió a su sirviente a pedir tela a su esposa, “pero el sirviente sólo se halló en la casa unos sapos, que eran los hijos de ella”. Acerca de este hecho, Thompson afirma: “las ranas y los sapos tienen mucho que ver con los Chacs”, demostrando que en las páginas 31a y 17c del Códice Madrid aparecen las ranas asociadas al agua. También refiere las fiestas yucatecas actuales del *Ch’ak*, *Chaak* o *Chaak rojo*, donde se pide a algunos participantes que imiten el canto de las ranas ya que por magia simpática se espera que provoquen la lluvia.

Del mismo modo, Thompson consigna que el segundo mes yucateco se denomina *Uo*, término que hace referencia a ranas y sapos, en especial a una ranita negra que enterrada inverna durante la estación de secas. La historia de Hermitte antes referida cuenta que los tres sapos que saltaron sobre la serpiente para transformar su cuerpo en un hermoso joven eran tres mujeres que, junto con el sapo grande, eran las cuatro mujeres de Rayo.

Consecuentemente, Rayo como serpiente de sexo masculino no vive solo sino que junto con las ranas o sapos de sexo femenino conforma una dualidad divina productora de fuerzas pluviales. Asimismo, esta dualidad pluvial implica una unidad cósmica quintuple, pues las cuatro ranas son las protectoras de los cuatro rumbos cardinales y el centro es la serpiente verde, serpiente de fuego, fuerza de vida del *axis mundi*, orquestador del devenir de la totalidad.

En cuanto a la relación hacha y Rayo, Thompson indica que los mayas mopanes de Belice:



...llaman a las hachitas de piedra pulimentada que suelen encontrarse al desbrozar terreno para una milpa, baat-chac, “hachas de Chac”, y creen que son los rayos lanzados por los chacs (Thompson, 1975: 308).

El mismo Thompson destaca la íntima relación que se establece, por la posesión del hacha horquetada en un mango de madera, entre los chacs –cuya creencia la encuentra a lo largo y ancho del territorio y tiempo maya– y los tloques de las culturas nahuas del Altiplano Central, vínculo que Coggins retoma para demostrar su hallazgo de un híbrido entre Tláloc y Dios K en Copán. Thompson explica que esta relación se produce porque tanto chacs como tloques poseen hachas o palos de lluvia en zigzag que semejan rayos que mandan a la tierra; ambos Dioses hacen referencia a los cuatro puntos y colores del mundo y cargan tinajas de agua, imágenes divinas que se encuentran en las páginas 3a, 6a del Códice Madrid y 31b, 35b del Códice Dresde.

Existe además otra curiosa implicación intermesoamericana entre los murales de las pilastras del Templo de las Inscripciones en Palenque y las pinturas de uno de los dos templos del Huey Teocalli o Templo Mayor de la Ciudad de México–dedicado a Tláloc– ya que relaciona de manera clara a Rayo con los tloque. En las pilastras del templo palencano aparece su enigmática figura en forma de bebé: una de sus piernas es de serpiente, como ya se había observado en otros casos, pero la otra presenta seis dedos en el pie. Sobre esta curiosa deformidad física del demiurgo en Palenque, Benson aduce que el pie serpentino es un substituto estético para ocultar la deformidad del bebé; en cambio, Kelley sostiene que se debe a cuestiones calendáricas. Sin embargo, es digno de destacar el hecho de que en el templo dedicado a Tláloc, del Huey Teocalli, también aparecen pequeños tloques con seis dedos. El Diccionario de Molina tiene la palabra para manos y pies con seis dedos, lo que implica que era un mal congénito tal vez de algún linaje gobernante ca-



paz de denotar cierta afinidad con los trabajadores del tiempo atmosférico (comunicación personal con Alfredo López Austin; primavera de 1993).

En este sentido, el bebé Rayo de las pilastras puede ser algo similar al bebé olmeca que igualmente aparece en brazos de gobernantes y es empleado para significar el poder de las hachas-rayo. Efectivamente, en varias esculturas olmecas, como el monumento I de Las Limas y en las pilastras del Templo de las Inscripciones, un Señor de poder presenta en brazos a un bebé conocido también como “bebé jaguar”. La analogía se acentúa cuando advertimos que, en la cultura olmeca, la misma cara del pequeño bebé divino fue grabada sobre las hachas de jadeita, relación que corrobora su parentesco cosmológico con el Dios K, pues éste también simboliza a las hachas verdes. Existe entonces la posibilidad de que, como ya han planteado otros autores (Brumfiel, Fox, 1994), el simbolismo de las divinidades de serpiente de los mayas sea equivalente al de las de jaguar entre los olmecas, resultante de una competencia por el poder regional en el que los símbolos animales traslapan su funcionalidad pero se diferencian drásticamente en cuanto a su potestad étnica.



Fig. 29: Ejemplo de la convivencia diferencial entre Jaguar y Serpiente, vaso 0702 de la colección de Justin Kerr.



No obstante, en el caso de los mayas desde el período Clásico es claro que el jaguar viejo —el Dios L— es diferente al joven serpiente. El primero es el hombre de conocimiento, el segundo, el guerrero decapitador.

Realmente es abrumadora la evidencia que relaciona al rayo con el hacha y los *Chaako'ob* (en yucateco) o Chacs (en chol). A nosotros nos interesa la identidad del Dios K por lo que antes que afirmar que los *Chac* y los rayos son equivalentes, como sostienen De la Garza y Taube, cabe pensar que los mayas distinguen claramente entre el rayo y la lluvia, aun cuando ambos dioses abran la puerta al mismo conjunto de espíritus, lo interesante es percibir las diferentes variantes de este mismo complejo en cuanto co-esencialidad, co-funcionalidad, posición e importancia divina.

Efectivamente, la evidencia sistemáticamente analizada es que se son varios los individuos que provocan la lluvia, el rayo o ambos fenómenos, y que se atribuye un mismo nombre a distintos procesos no debe desconcertarnos. Diversos procesos pueden ser controlados por uno o varios individuos siempre que éstos compartan una misma cualidad dominante o carga divina; incluso pueden compartir un mismo nombre pero señalando distintas facetas de la misma estructura-proceso natural que es Rayo. De este modo, la representación del Señor del Cerro y del Agua —ya sea como *Chaak*, en maya yucateco o como *Tláloc* en náhuatl— no es una individualidad, sino la síntesis de una serie compleja y variada de distintos elementos que intervienen en diversos momentos de un mismo proceso, porque todos ellos comparten una misma carga: el poder de Rayo.

En la estructura de relaciones de Chaak, Rayo y Huracán, cada uno puede asumir las propiedades del otro o mantener su individualidad y aparecer distinto de los demás de acuerdo al contexto étnico, temporal y étnico o a su representación en lo concreto;



esto es lo mismo que sucede con *Itzam Ná*, que es celeste y terrestre o participa de ambas naturalezas.¹⁶

Con respecto a la identificación simbólica de nuestro personaje en cuestión, ¿por qué el hacha y el rayo son homologables en la cosmovisión maya? Se responderá esta cuestión a lo largo de todo el desarrollo de la investigación, por lo pronto es claro que el problema del encuentro con lo divino entre las sociedades mesoamericanas es un ruego imperioso de hambre y curiosidad por saber. Así, los mayas comienzan su historia mítica desde que los dioses solucionaron el problema existencial del origen y el devenir. No obstante, lejos de ser una cuestión meramente intelectual o ritual, los dioses constituyen una respuesta a la angustia que ocasiona la supervivencia cotidiana y su existencia se justifica hasta que los hombres sean capaces de dar una solución al misterio de la existencia y la sobrevivencia.

El Cetro Maniquí es el instrumento con el que los hombres defenderán sus almas, buscarán su alimento y conversarán con los dioses para resolver estos problemas trascendentales. Es en esta imperiosa necesidad de trascender la simple supervivencia material e intelectual donde se encuentra la esencia de *Bolon Ts'akab*: Rayo.

En un pasaje del *Popol Vuh*, los dioses quichés creadores y formadores —que son uno solo en la persona de Hurakán— se mencionan como Padre-Madre o Rayo Verde. El dios que es todos los dioses les dijo a los pobladores de la tierra para que pudieran vivir:

Decid, pues, nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestro madre, vuestra padre. ¡Invocad, pues, a Hurakán,

¹⁶ En *Los mitos del Tlacuache* (1990), López Austin desarrolla aún más esta problemática sobre la unidad y la diferencia de los dioses de la que ya hablaba Spinden en 1913.



(una pierna) Chipi - Caculhá, (rayo pequeño), Raxa Caculhá, (rayo verde), el corazón del cielo, el corazón de la tierra, el formador, los progenitores; hablad, invocadnos, adoradnos! (Popol Vuh, p.26).

La misma aparente confusión se produce en un mito chol, donde el creador recibe otro nombre, Ch'ujtiat, equivalente al Dios cristiano; él se vuelve Rayo para extraer la semilla del maíz. El mito cuenta:

Ya los días están alumbrados por Ijtzin (el Sol) y todas las noches Aparece Ch'ujnia (la Luna), ya ch'ujtiat había puesto sobre la Tierra a los primeros hombres. No tenían madre los tiomi yem alob eran hijos de Ch'ujtiat pues, él los formó. Solitos él los formo. Solitos él los saco. Con su poder y palabra la vida es que les dio. Ch'ujtiat es de una vez su padre y su madre. Inocentes los tiomi yebalob es que Ch'ujtiat los hizo con inteligencia pero no mucha. "Tienen que aprender; tienen que usar la experiencia. Los niños sabían pero no todo; con el esfuerzo propio, con la vida, es que irán descubriendo, conociendo" (Morales Bermúdez, 1984: 50).

Los hombres comían frutas, raíces, hongos, carne, hierbas y verduras, hasta que Ch'ujtiat les promete el más sabroso de los alimentos: el maíz, que recibe el nombre de *Ixim*. De este momento, comienza una suerte de juego místico entre los tiomi yebalob y Ch'ujtiat: ellos no saben cómo es este alimento ni dónde se encuentra; la única pista con la que cuentan es que está escondido bajo un cerro de rocas. Así que comienzan a buscarlo, e iotioj-selen, el pájaro carpintero, los ayuda quebrando muchas rocas con su fuerte pico:

Quiere que va a encontrar el maíz para que va a conocerlo el hombre, [sic] hasta que un día encuentra una roca que suena hueco, ¡allí abajo está el maíz!



Pero la roca es tan dura que tampoco Tiotiojselen logra romperla, los hombres no pueden hacer nada, saben que allí abajo está el Ixim pero no pueden sacarlo.

Un día finalmente Ch'ujtiat manda al Rayo Blanco para ayudar a los hombres, pero nada más el Rayo Blanco logra hacer una rendija chiquita en la roca, todavía los hombres no pueden agarrar el maíz, pero sí mirarlo. Entonces piden ayuda a la hormiga negra para que entre en la rendija y les saque el grano de maíz, la hormiga logra llegar hasta el grano pero es tan chiquita que no logra llegar... Así que los hombres llaman a hormiga colorada que sí entra en la rendija y logra cargar la semilla de maíz: Y sacó el maíz la hormiga colorada. Pero el maíz ya no tiene su mero corazón (se lo había comido)... por eso el hombre lo conoció pero todavía no puede sembrarlo. Tiene que esperar más tiempo. Más tiempo está esperando con mucha paciencia. Ch'ujtiat manda al Rayo Rojo que todavía no logra romper la roca, pero sí abre un poco más la rendija. Los hombres son muy tristes y deciden hablar con Ch'ujtiat: "Ya lo tenemos mirado el maíz, ya lo sabemos cómo su forma; también su tamaño lo tenemos visto. Bastante que ya luchamos para sacarlo; bastante nuestro esfuerzo para sacar todo el grano completo; pero en balde (...) No hemos sembrado. No hemos comido. Queremos conocer su sabrosura. Dadnos pues, de lo que existe"... Después de estas palabras, Ch'ujtiat piensa que los hombres ya han merecido el maíz. Así que manda a Rayo Verde que finalmente quiebra la roca hasta salir todo el Ixim... primero, puro Maíz Negro que salió. Como está hasta arriba que fue el más quemado por el rayo. Después el Rojo y el Amarillo. Hasta abajo el Blanco, como es su color, como eran todos. Pero el Rayo Verde es que cambió... porque el Rayo Verde los quemó pero no les quitó su vida al maíz; porque su Rayo verde Ch'ujtiat es su Rayo de vida (Morales Bermúdez, *ibid*).



En este mito se destaca la desesperación y la lucha ante lo que parece imposible: extraer el maíz de las profundidades de la tierra y sembrarlo.

Para pueblos campesinos, como los mayas, el relato tiene un desenlace exitoso después de un ruego imperioso de hambre. El proceso –inverso a la siembra, pues extraen unas semillas de la tierra– se logra también con la ayuda del creador Padre-Madre, Ch' ujtíat, quien, al final del relato se funde con Rayo Verde, el creador mismo.

De igual modo, a partir de la lectura del *Popol Vuh*, es posible inferir que Hurakán es la manifestación de todos los grandes dioses creadores; es su portavoz y por medio de él, se advierte lo divino que se encuentra detrás de lo aparente determinando el destino de los pueblos.

Así podemos completar la fórmula esencial de nuestro demiurgo divino. Rayo es la parte divina que media entre el hombre y los principales dioses creadores, abriendo o cerrando el contacto entre ellos es la manifestación misma de la vida, unidad diferencial de todo el potencial supremo de las fuerzas cósmicas. Lo mismo sucede entre los mayas mames y mopanes, donde Chac, en su manifestación de Rayo, es quien logra sacar el maíz de la Tierra (González Torres, 1991: 111).

Esta relación entre los dioses que facilitan la vida y la humanidad está representada en el Cetro Maniquí pues existe en lengua yucateca un término –*canhel*– que identifica la capacidad de dar vida con el Cetro Maniquí. Según el Diccionario maya Cordemex, la palabra aparece en una profecía del *Katun 11 Ahau* del *Chilam Balam* de *Chumayel* y ha sido traducido por Barrera Vásquez como “serpiente de vida”, por Roys como “insignia” –ya que es el Cetro Maniquí– y como “facultades de la lluvia y el rayo” por Thompson. La clave es que a través de un complejo proceso de codificación simbólica se unifica una diversidad de elementos con



un mismo propósito: permitir la “vida buena” de la humanidad maya. Rayo no es un fenómeno meteorológico, es poder de vida, es el creador, Señor divino y dador de luz.

En otra relación estructural de oposición complementaria, en otro pasaje del *Popol-Vuh* son los *Bolon Tikú*, los nueve dioses del inframundo, quienes en una batalla contra los *Oxlahún Tikú*, los trece dioses del cielo, gracias a la intervención de *Bolon Ts'akab* les arrebatan a éstos su *canhel*, insignia de poder de la vida. Rayo entonces participa del proceso de creación de la vida pero en esta ocasión ya no lo hace como simple dador de la misma, sino que por el contrario, se lleva las semillas de la vida de los *Oxlahún Tikú* suprimiendo su procreación. En la siguiente cita, aparece justo después de que al Dios creador se le identifica con Rayo.

También se llevaron habas, nuestro pan diario molido [maíz], los corazones molidos de semillas de calabaza, grandes semillas molidas de la calabaza, frijoles molidos. El *Bolon Dz'akab Verde* [o primero] envolvió en un paño las semillas (Thompson, 1987: 342).

Acción divina que nos permite traducir en su esencia la palabra *Bolon Ts'akab*, entendiendo *ts'akab* de *ts'ak* + *ab*, en donde *ab* es un sufijo verbal, pasivo / activo, y *Ts'ak* significa “para siempre, aumentar, añadir, multiplicarse”, pero también “medicina, jarabe, cura, remedio”. Aunado a la partícula genitiva *Ah*, *Ah Ts'ak*, se traduce como “médico que tiene por oficio y de ordinario se toma en mala parte por hechicero que cura con palabras malas y de idolatría; cirujano, médico de llagas; hechicero o exorcista” (Diccionario maya Cordemex). La misma palabra *Ajts'ak* significa “brujo” en el idioma chol de Tila.

Un rezo poderoso puede, entonces, provocar tanto el mal como el bien, es decir, que la acción de un brujo con el suficiente poder de la súplica divina, puede tanto funcionar como un hacha de poder y liberar lo que se pide como retener lo



que posibilita la vida: la curación, lo bueno para la vida. Los pueblos mesoamericanos siempre rezaron para pedir cosas buenas y malas con la intención de quitar algo de algún lado: semillas de una oquedad, una enfermedad del cuerpo o riquezas del otro mundo. Al respecto es importante destacar que la palabra *tzeltal*, tomada del Diccionario de Copanaguastla, equivalente al *canjel* yucateco denominada *canoghel*, que significa: “el que pide, pedimento, voluntad y lo que quiero”, pero también “mendiguez”, es decir, otro tipo de pedido que connota necesidad con la fuerza de lo absoluto del deber ser: la fuerza de quien realmente necesita lo que busca.

Por lo tanto, *Bolon Ts'akab* puede aludir a *Bolon* –“supremo, excelso, nueve”– y *Ts'ak* –“brujo, hechicero, exorcista”– (Diccionario Maya Cordemex) que con la partícula *ab*, podría significar “excelso brujo que aumenta, disminuye, extrae, esconde, añade, encarece, cura y enferma por siempre”. De este modo, es Rayo de vida y muerte, Rayo Verde que a la manera de un Supremo Hechicero del Universo da y quita la vida.

En la búsqueda de más asociaciones es prudente recordar que a este Cetro Maniquí que ahora reconocemos como insignia del poder creador en manos del gobernante, también se lo identifica con el hacha y como se observará no sólo a nivel formal –ya que es claro que en la iconografía prehispánica maya el Cetro Maniquí es un hacha, pues de la frente del demiurgo Dios K emana el hacha– sino que existe más información etnohistórica mesoamericana que apoya este hecho. León-Portilla nos refiere la siguiente versión de un fragmento de *La leyenda de los soles*:

Así pues dijeron de nuevo: “¿Qué comerán los hombres, oh Dioses? ¡Que descienda el maíz nuestro sustento!”... Entre tanto echaban suertes Oxomoco, y también echaba suertes Cipactónal... Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal: “tan sólo si lanza un rayo Nanáhuatl, quedará abierto el monte de nuestro sustento”. Entonces ba-



jaron los Tlaloques... Nanáhuatl lanzó en seguida un rayo, entonces tuvo lugar el robo del maíz, nuestro sustento, por parte de los Tlaloques (León Portilla, 1984: 71).

Oxomoco y *Cipactóna* –la pareja divina– los brujos, los dioses creadores padre-madre llaman a otro gran hechicero *Nanáhuatl*, mártir piadoso igualmente creador de la humanidad para que suelte los rayos y truenos a los *Tlaloque*, quienes robaron el maíz. Este mito es la variante prehispánica y nahuatl del mismo mito chol de Ch'ujtiak, padre-madre antes referido. Ahora, independientemente de la unidad mesoamericana que se manifiesta contundentemente entre un mito moderno de los choles de los últimos años del siglo XX y uno náhuatl del siglo XVI del centro del país, en ambas tradiciones sólo la potencia de Rayo que parte a la tierra dura puede exponer la semilla de la vida sobre la superficie terrestre.

Esta idea de las semillas de vida contenidas en el inframundo puede extenderse a todos los seres vivos de la tierra, incluidos los seres humanos. Las semillas son partículas esenciales que habitan dentro de cada una de las cosas del universo mesoamericano; son la parte “delicada”, sustancias invisibles para el ojo común, pero manipulables por los Dioses y sus representantes humanos: los hechiceros, como les llamaron los españoles, nahuales en náhuatl, *way* en maya yucateco, verdaderos gobernantes del México Prehispánico, especialistas de lo divino, sabios al servicio de sus pueblos. Rayo es el dios que logra el vínculo entre estas semillas y estos hombres más cercanos a los dioses que a las personas del común.

En el mundo mesoamericano existe la materia contenida e imperceptible para el común de las personas y aquella perceptible por todos; la materia presenta, entonces, una característica dual: una será la invisible y contenida, la otra la visible contenedora (López Austin, 1990), y sólo un poder pulsocortante como el hacha de los dioses, Rayo Verde, puede extraer o retener estas semillas



invisibles de la vida que después florecerán sobre la Tierra como materia dura conteniendo aún en sí a su divinidad tutelar.

Para los pueblos mayas prehispánicos, crear es develar y liberar lo divino invisible que está contenido dentro de lo duro visible. Consecuentemente, a *Bolon Ts'akab* o Rayo le pertenecen los objetos que poseen la fuerza de quebrar o de romper, liberando sobre la tierra lo que permanece encerrado, es decir, reproduciendo la vida. La asociación entre humanos y Rayo es posible gracias a esta capacidad de los dioses-brujos para romper, fracturar o abrir liberando los elementos que permanecen dentro de una protección y que sólo son asequibles mediante la eliminación de esta sólida y persistente capa, el hacha es entonces Rayo, porque rompe y fractura la superficie dura para dejar escapar la materia divina contenida.

Sólo es posible retirar la esencia divina de las semillas de vida mediante un instrumento que posea la dureza equivalente al gran esfuerzo resultante de un pedido divino, efectivo y poderoso, como el del Rayo. Existe una relación clave, entonces, entre el poder de la palabra y el carácter creador y político de Rayo, ya que la palabra sagrada u oración era concebida en el México prehispánico como sinónimo de crear y de dar vida a las cosas (López Austin, 1990: 167 y 1993: 62). Asimismo, podemos considerar a Rayo como un componente ritual clave, principalmente como hacha de jade verde claramente ornamental para que la palabra de luz que media entre los dioses y los hombres ilumine el camino de este último.

En una variante mítica maya tzeltal del pueblo de Pinola no es Rayo quien libera directamente el maíz, sino un animalito que también posee un material con la dureza suficiente, es decir, con la misma naturaleza, la misma carga divina con la que ahora se fabrican las hachas, es decir, el metal. Este cambio de la piedra verde al metal es una transformación histórica de materia, no de esencia, y nos permite entender que la filosofía de la vida maya trasciende la sim-



ple nominación de palabras y cosas, para manifestar categorías y axiomas cosmológicos de alta complejidad.

Hace mucho tiempo, un hombre decidió dar un paseo por los bosques... vio muchas hormigas. Les preguntó de donde traían el maíz que iban cargando (...) No querían hablar, temerosas de que el maíz se acabara si otros lo usaban. Al regresar a casa (...) su mujer (...) le aconsejó que fuera a la iglesia y le rezara a Dios para que les diera maíz. Esto hizo y Dios dijo que iría a la montaña con el hombre a encontrar las hormigas (...) caminaron hacia un lugar donde la hormiga les había dicho que estaba el maíz, y se encontraron que estaba dentro de una piedra muy grande, y que la abertura no era lo bastante grande para poderlo agarrar. Nuestro Señor mandó al hombre a buscar dos pájaros carpinteros, uno viejo y otro joven, y cuando llegaron les ordenó que sacaran el maíz de la piedra. El pájaro carpintero joven intentó sacarlo con su pico pero no pudo... Nuestro Señor llamó al pájaro carpintero viejo y pasó lo mismo. Este pájaro carpintero le suplicó a nuestro Señor que le envolviera la cabeza en un trapo rojo y que le compusiera el pico. Nuestro Señor lo hizo poniéndole acero en el pico. Con esto el pájaro agujeró la roca y el maíz comenzó a salir (Hermitte, 1970: 29).

Como podemos observar, este relato muestra la misma estructura que los anteriores: es un hombre que tiene hambre y pide, en este caso a Dios, que lo ayude en su desgracia. Él acude en su auxilio pero el maíz está cubierto por una capa de piedra muy grande que sólo puede ser quitada con la ayuda de un ave con pico de acero, una entidad celeste con la máxima dureza posible, igual que Rayo. Mientras que en la época prehispánica este duro material era la nefrita, la piedra verde o el pedernal, ahora es el metal, en ambos casos, es la dureza de la materia lo que permite ser instrumento de lo divino y dar poder de vida. Incluso, ahora



la refuncionalización de la cosmovisión prehispánica por parte de los indígenas actuales los conduce a utilizar diversos equivalentes punzo cortantes que cumplan, bajo una cosmológica similar, la misma función. Mientras que antes se utilizaban hachas, cuchillos y navajillas para cortar ahora se emplean tijeras incluso para “cortar las tormentas”.

En el Estado de Tamaulipas aún se utiliza el cuchillo –ahora de metal– con el mismo fin. En la época prehispánica se pensaba que podían cortarse también los eclipses ya que en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se refiere que a las mujeres embarazadas, en prevención del mal del eclipse, se les colocaba un cuchillo de pedernal sobre el vientre para que cortaran el daño. Incluso en el actual estado de Morelos, entre los teziutleros contemporáneos, los llamados “trabajadores del tiempo o graniceros” en su vertiente femenina usan una paila grande de madera, recién sacada del caldo caliente, y la agitan con movimientos cruzados para cortar las nubes y espantar a los señores del granizo.¹⁷

A su vez, esta capa dura no sólo es de materia rocosa sino que también es cualquier mediación que niegue la liberación de un don divino pues la palabra tzeltal *chac zbeja* significa “abrir zanja al agua”, (Diccionario de Copanaguastla) en donde, *ja* es agua, *zbe*, zanja y *chac*, abrir. Este mismo sentido de apertura es el que nos indican las palabras yucatecas relacionadas con *Chaak*, “Dios de los panes, del agua, de los truenos y relámpagos” (Diccionario Cordemex). Como destacaba Coggins, esta palabra está íntimamente relacionada con la palabra *Ch’ak*, que significa “cortar con golpe de hacha u otro instrumento cualquier cosa cortada”. Asimismo, tiene relación con la palabra *Chak*, que significa “muy, atravesar, cocer”, que en conjunción con la partícula *luk’*, “tierra”

¹⁷ Para estudiar detalladamente la naturaleza e historia de estos trabajadores del tiempo y el papel de las mujeres, ver Aviña Cerecer, “El caso de Doña Prgedis en la lógica de Rayo” en *Los Graniceros, los que trabajan con el tiempo*, Instituto Mexiquense de Cultura, UNAM, México DF, 1997.



–*Chak Luk'*– significa “atolladero de lodo espeso y profundo”, es decir, una cavidad en la tierra.

De este breve análisis etimológico se puede concluir que las palabras asociadas a los nombres del Dios K –*Chaak, Chac, Bolon Ts'akab, Canhel, Canogel, Cetro Maniquí* etc.– y a los fenómenos del Rayo están en estrecha relación con las nociones de abrir, cortar, atravesar, hundir, encontrar, aumentar, crecer, curar, envenenar y extraer (exorcisar); por el mismo motivo, en oposición complementaria, permiten decodificar las acciones de matar, desaparecer, ocultar, disminuir y cerrar. Así, podemos ubicar a *Chaak* con sus equivalentes mesoamericanos como personajes que, en su manifestación divina poseen el poder de extraer desde el otro mundo, el inframundo, las semillas divinas con las que la vida se produce en la Tierra.

Varios investigadores piensan aún que el proceso de reproducción de la vida se debía a la presencia de simples elementos como agua, tierra, sol, etc.; desde la perspectiva aquí presentada los dioses de la lluvia, el sol o el rayo no son la verdadera identificación simbólica. El pensamiento mesoamericano funciona con relaciones complejas de distintos elementos que participan dentro de un mismo proceso divino en el que se comparte la misma carga; trabaja con discursos no con palabras. En este caso, nos encontramos ante la carga de reproducción de la vida que es la de Rayo. Es un hecho que el Dios Rayo hace llover, porque logra extraer las esencias divinas que provocan la lluvia. A su vez, la lluvia es el proceso principal de producción de la vida, la lluvia misma es esencia divina.

Por lo tanto, si bien llover equivale a producir toda la vida, sólo mediante Rayo, que logra extraer las fuerzas de la vida, se produce esta. A pesar de toda posible ambigüedad, es posible afirmar con precisión que Rayo se ubica antes de que comience a caer la lluvia, a saber, cuando se abre o se rompe algo en el cielo, abriéndolo para que caiga el agua.



Al analizar la variabilidad simbólica de manera diacrónica, es decir, estudiando a lo largo de la historia las diversas transformaciones materiales del mismo significado estructural hemos podido corroborar en distintos momentos de la historia y el espacio mesoamericanos, lo antes expuesto sobre Rayo: en todos los casos, este dios –como objeto o como personaje divino– cumple su papel esencial: abrir y cerrar relaciones o canales de contacto semántico y cosmológico, en este caso, entre aquellos elementos del cielo y la tierra mesoamericana: el aire, las nubes, el fuego, la rocas, la tierra, los árboles, el agua, los cuerpos humanos y animales, etc., en una palabra a todos los elementos que implican la producción de la vida y la muerte.

Lo demostrado sobre Rayo nos permite comprender que la cosmovisión maya de la vida posee una lógica fundamentada en la percepción de los procesos naturales de la vida. Consecuentemente, su cognición es física aun cuando recurra a la expresión fantástica como unión de lo diverso para su representación simbólica. Siguiendo esta lógica, no debemos confundir el referente simbólico –Rayo– con el fenómeno o cosa referidos –rayo, hacha, pájaro carpintero, etc.– El rayo es señal de la lluvia, pero existe antes que ésta; es su causa y por este motivo, es más importante dentro del proceso causal de la reproducción de la vida. Asimismo, su poderosa presencia física simboliza la fuente misma de la vida y la muerte. Es la portentosa luz que anuncia el paso de un estado de no Ser al Ser. Como le dijeron los indígenas Cuervo de Norteamérica a Robert Lowie: “el Sol que se ve no es el verdadero Sol” (Lowie, 1983); del mismo modo, el rayo que se ve no es el verdadero rayo.

5.2. RAYO PARTE AL ÁRBOL DE LA VIDA

Otro mito es el de la unidualidad muerte-vida –aunque todos los relatos aquí presentados constituyen un gran mito con variantes mesoamericanas– ha sido extraído de la Chinantla, región ubi-



cada al noreste del estado de Oaxaca, y fue recopilado por el antropólogo Weitlaner. En él se especifica claramente la relación entre el rayo –caracterizado “como si fuera un hacha”– los árboles y el fuego. La relación con este último elemento será analizada más adelante por ahora veamos que ocurre cuando Rayo y Árbol Cósmico entran en contacto.

Un día andaba un hombre en el campo cuando empezó a tronar.

En eso, estalló un rayo en la horqueta de un palo, lo cortó como si fuera un hacha y lo dejó humeando.

En eso, el rayo se apareció como si fuera una criatura güera.

Con la punta de un palo, el hombre recogió el hacha del rayo y se lo dio al niño.

-Muchas gracias –dijo el rayo, y luego le gritó:

-¡Corre!

El hombre corrió hacia el pueblo pero como a 100 metros de distancia cayó un rayo fuerte.

Cuando llegó a su casa, contó el acontecimiento a su gente.

Al día siguiente, pasó por el lugar en donde había sucedido el caso y vio cómo el palo donde estaba el niño había caído al suelo, rajado en dos partes (Weitlaner, 1977: 99).

En este discurso los efectos de un árbol cortado por un rayo o por un hacha son asimilados por las causas. De este modo, el rayo “sostenido” en la horqueta de un árbol que humea por la herida es la misma hacha que se sostiene en su empuñadura de madera. Rayo y hacha se funden mediante la imagen del árbol cortado con fuego celeste.

Esta figura del rayo que parte los árboles como si fuera un hacha se proyecta y representa simbólicamente mediante la apertura de los Árboles Cósmicos para la emanación de materia divina vital que alimenta a todo el universo. En *El Arbol cósmico en la tradición*



mesoamericana López Austin (1993) demuestra con varios ejemplos —entre ellos, la estela 5 y 25 de Izapa, algunas estelas de Copán, el tablero del Templo de la Cruz y de la Cruz foliada en Palenque, el Códice Fejérvary-Mayer, el Códice Vindobonensis— la concepción cósmica de que los árboles —en el caso de los mayas, las enormes y frondosas ceibas— simbolizan el paso del cielo a la tierra de las fuerzas divinas invisibles. Así como fluye la savia dentro de la gran cantidad de tubos leñosos arbóreos, así también circula la materia divina esencial dentro de los Árboles Cósmicos. Las tres partes del árbol —raíz, tronco y ramas— se encuentran en los tres espacios principales del universo mesoamericano: el inframundo, la superficie terrestre y el cielo, respectivamente. De esta manera, las esencias invisibles recorren dentro del árbol los tres planos universales.

Dado que Rayo puede partir todo, tiene el poder de extraer de los árboles esta materia divina sutil. En esta conjunción Rayo-hacha-árbol existe, entonces, una equiparación lógico-totémica entre el uso del hacha cuando se rompe el árbol y la extracción de las materias divinas que fluyen a lo largo de los tres planos del universo. Se evidencia que se trata de una filosofía simbólica del orden cósmico y no de una simple sumatoria de elementos agrícolas: agua + semilla de maíz + tierra = alimento = vida. No es el nominalismo asociativo lo que guía este proceso, sino una ontología— una lógica del Ser— que recurre a figuras míticas y elementos naturales para referir a un mundo en proceso constante de interacciones mágicas, manipulables por los hombres mediante lo que se representa como el uso de un instrumento pulso cortante para fracturar Árboles Cósmicos.

Así como Rayo atraviesa todo el cielo desde lo más alto, el lugar de habitación de los dioses creadores, hasta lo más bajo, el espacio de los hombres que merecen la vida, del mismo modo Hacha-Rayos une al Ser divino con el Ser mortal, es decir, amalgama la representación con lo representado, al hombre que muere con los dioses eternos, mediante la conjunción de lo trascendental con lo cotidiano.



La imagen iconográfica del Árbol de la Vida o Cósmico y su resquebrajamiento por un Hacha-Rayo manifiesta la sorprendente coherencia que existe entre las distintas acciones y objetos de la estructura filosófica tradicional mesoamericana; confirma además, la idea del modelo vegetal de las semillas de la vida. Dado que éstas se encuentran en un árbol, la acción del Rayo de romper como con un hacha tiene la finalidad de instrumentar las fuerzas cósmicas en beneficio de los seres humanos.

Podemos rastrear esta noción de romper para lograr la emanación de las fuerzas vitales y mortales desde las primeras representaciones de los árboles cósmicos. En Izapa, las estelas 3, 4, 9, 10, 21, 23, 25 y 67 muestran instrumentos que tal vez hayan servido para quebrar o cortar distintos tipo de materia orgánica sólida.



Fig. 30: Distintos implementos y/o armas de mano, Izapa. Tomado de Norman, 1973: 80.

Sin duda alguna, en la estelas 3, 4, 23 y 67 sí son hachas los instrumentos que allí aparecen: las dos primeras presentan hachas rústicas, pero la estela 67 muestra claramente un hacha de pedernal montada en madera de manera típica.



Fig. 31: Izapa, Estela 9. Tomado de Norman, 1973.

Si bien podría existir una confusión respecto de las estelas 9 y 10 del mismo Izapa acerca de si son garrotes o hachas lo que en ellas se representa, esto constituye una diferencia material que como reconocimos anteriormente, es secundaria frente al simbolismo que pretenden significar. Incluso en el caso de que sean garrotes, pueden ser los mismos palos largos que están curvados al final y que sostienen los tlaloques en el mural del *Tlalocan* en la Clásica y magnánima ciudad del Valle de México, Teotihuacan, es decir, son los mismos instrumentos de Rayo con los que los *Tlaloques* “hacen” el rayo, ya que ellos, al tronar las jarras de barro que como nubes contienen al agua, truenan y riegan la superficie de vida habitable por el ser humano. En esta misma estela 9 de Izapa, uno de los brazos de un personaje pequeñito como *Tlaloque* que es sostenido por un ser más grande, se convierte en esta especie de garrote así como una de las piernas del Dios K se convierte en serpiente y empuñadura del Cetro Maniquí.

El caso de la estela 23 del mismo sitio de Izapa es aun más especial, porque muestra a un individuo descendente –otra característica de Rayo– que baja del cielo hacia la tierra y que, además de portar lo que se asemeja a una tosca hacha de cobre –como las que se encuentran en la sala mixteca-zapoteca del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México– sostiene en la otra un objeto



huevo como el Dios Chaak o Rayo que sostiene la cabeza hueca del Dios C en los vasos policromos mayas del período Clásico Tardío; objeto vacuo que bien puede señalar a las nubes.

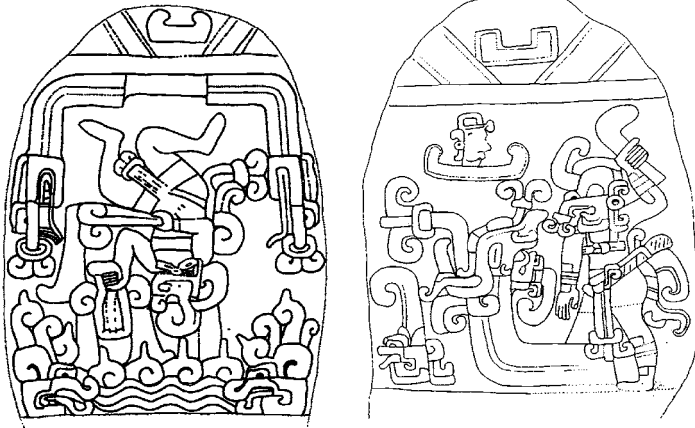


Fig. 32. Izapa, estela 23, 1973.

Fig. 33: Estela 3 de Izapa. Tomado de Norman, 1973.

En las estelas 3 y 4 se observa claramente que el individuo va a acertar un fuerte golpe con el hacha. Más precisamente, en la primera de las estelas, el blanco del hachazo podría ser la lengua que la serpiente muestra con sus enormes fauces abiertas. Esta deducción puede inferirse de la siguiente historia recopilada por Ichon en la Sierra Totonaca, en la que se menciona la misma acción. Aquí se destaca la íntima relación entre la lengua del monstruo de la Tierra (esta enorme serpiente que se muestra en Izapa) y Rayo, llamado “El niño maíz”, quien es quien fabrica al rayo.¹⁸

El niño maíz salió del agua. En la orilla encuentra un machete y corta cuatro pedazos de carrizo y con ellos se

¹⁸ En diversas partes de México y Guatemala aún existe la creencia de que el rayo es el dueño del maíz, ver por ejemplo las obras aquí referidas de Weiltaner pp. 90-102 y Hermitte, p. 30-32. Además está el hecho de que Rayo como parte del señor de nuestro sustento cuida todas las riquezas y semillas de este mundo.



puso a juntar espuma, el “sudor” del agua.
En ese momento, vio en el agua un caimán que le dice:
-¿Que buscas, muchacho? Voy a comerte.
-Bueno. Vete allá adelante y abre bien la boca, voy a lanzarme como una flecha para que me tragues.
El caimán abrió una boca muy grande y el niño, con su machete, le corto la lengua. Hizo cuatro pedazos que colocó en los carrizos con la espuma del agua; después esparció la espuma sacudiendo los carrizos hacia todos lados. Inmediatamente saltó el rayo que anuncia la lluvia (Ichon, 1973: 75).

Aquí Rayo —o niño maíz— es el héroe cósmico que crea y ordena al universo totonaco enviando a través de cada uno de los cuatro árboles cósmicos —que en este caso son cuatro cañas huecas que yacen a los extremos del mundo—, la espuma de la vida en tanto portento de creación divina significada por el mismo Rayo. Efectivamente, los totonacos conocen cuatro rayos, uno por cada punto extremo del mundo.

Nótese además que en este caso totonaco, como en otros del área maya, el machete es el instrumento punzocortante con que se fracturan estas cuatro cañas. No debe sorprendernos que, en un mismo mito, se encuentren primero el niño maíz-Rayo y después el producto de la acción, al mismo Rayo, ya que la lógica del pensamiento primitivo no concede mucha importancia al antes y al después en beneficio de la presentación de simultaneidades cósmicas, determinadas por la similitud o por compartir cargas divinas. Además, lejos del fiscalismo occidental —donde la sucesión es clave debido a la lógica de causa y efecto— el pensamiento mesoamericano consigna el motivo y la finalidad de cada cosa creada en una sola imagen.

La asociación entre este mito totonaco y la concepción de Rayo en el área maya se acentúa aún más cuando advertimos que la serpiente de la estela izapeña puede ser el equivalente al *Itzam Ná* del Posclá-



sico yucateco, es decir, la serpiente terrestre y celeste de los yucatecos. Como bien señala De la Garza (1984), ésta es la misma figura que en fenómeno de bifrontismo sirve como marco de la mayoría de las estelas de este sitio chiapaneco y en varias representaciones mayas, tanto como monstruo cósmico o como Barra Ceremonial (*vid supra* Spinden). De hecho, entre los huastecos, de ascendencia maya y los totonacos, ocurre lo mismo que entre los nahuas para quienes el monstruo universal no es una serpiente, sino un cocodrilo. Consecuentemente, este enorme monstruo con cuerpo de serpiente de la estela 3 de Izapa que muestra su lengua al personaje del hacha bien podría ser el caimán del mito totonaca.

Asimismo, en la estela 25 de Izapa aparece un caimán terrestre, cuyo cuerpo se transforma en un árbol de la vida. Si bien esta última figura es bastante común en muchos de los vasos pintados del Clásico Maya de la Colección privada de Justin Kerr, la importancia reside en que se encuentra unido a un largo báculo de madera por medio de una serpiente, por lo que una vez más una serpiente Rayo puede ser quien vincule al árbol de la vida con el báculo de poder. Nuevamente la escena es, entonces, el acto de un Señor gobernante que demuestra poseer el ejercicio del poder de Rayo, Señor que puede extraer los frutos-semilla de la vida.

De Izapa, finalmente, quisiéramos destacar la estela 2; en ésta aparece un dios descendente alado enorme, poderoso, quien sostiene un garrote, igual al de la estela 4, características todas de Rayo. Del mismo modo, el dios se dirige hacia un árbol cósmico de nueve frutos, que parece estar a punto de llegar a su resquebrajamiento. Los dos pequeños personajes que flanquean la escena –seguramente equivalentes de los *Tlaloque*– parecen llamar al enorme ser divino que desciende.

Como señaló Thompson, en el Códice Borgia –folios 27 y 28– aparecen varios *Tlaloque* con serpientes en la mano, objetos rituales que recuerdan a los *chibchans*, serpientes-rayo de los mayas *chorties* y a las serpientes de pedernal recientemente encontradas



—diciembre de 2006— en el sitio mexica de Las Ajaracas, en la zona arqueológica del Templo Mayor de la Ciudad de México. No obstante, en el folio 19 del mismo Borgia se presenta contundentemente como una deidad, identificada por Seler como *Tlahuizcalpantecuhtli*, con su hacha de madera y cabeza de cobre parte las ramas de un árbol cósmico, de donde manan chorros de sangre, semillas de vida. Seguramente, este es el mítico Árbol Cósmico de Tamoanchan, conductor de materia divina, que florece del sustento precioso para la existencia en la tierra.



Fig. 34: Folio 19 del Códice Borgia. Tomado de Seler, 1992.

Después de estas interpretaciones y tan claras imágenes, podemos suponer que, efectivamente, existe una deidad celeste y descendente, Rayo, quien empuña un hacha-rayo con la que se reproduce

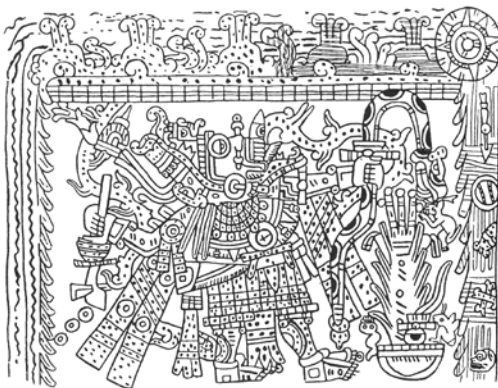


Fig. 35: Folio 44 del Códice Vaticano B. Tomado de Seler.



a sí mismo y genera el derramamiento de lo precioso: la vitalidad sanguínea, los frutos de la vida, las semillas de la materia divina.

En la página 69 del Códice Vaticano B, aparecen cinco Tlaloques, cuatro en las esquinas y uno central. Todos sostienen un hacha en la mano izquierda y, en la derecha un árbol cósmico al que estrujan fuertemente hasta cortarlo con esta hacha de cobre. Es interesante destacar que los Tlaloques correspondientes al sureste-suroeste y el central poseen un aditamento facial probósico, muy similar al del Dios K, del período maya Posclásico.

El Códice Vindobonensis de la mixteca también presenta un ejemplo de dos personajes que hieren al árbol comunicador de los tres planos del cosmos —el cielo, la tierra y el inframundo— accionando de este modo, el flujo de las fuerzas divinas. De una pequeña abertura de esta leñosa fuente de poder sale un pequeño hombre, tal vez el primer hombre de la Tierra. Es digno de destacar la cabeza sobre la que está asentado el árbol ya que como luego se verá esta parte del cuerpo, junto con el elemento probósico, son partes esenciales de la estructura de Rayo.

La importancia de este último ejemplo también reside en que corrobora el hecho de que, para accionar el fluir cósmico de las fuerzas divinas, no es estrictamente necesario el hacha, sino cualquier instrumento —en este caso, las flechas— capaz de cortar sacrificando para dar vida. Indudablemente, la perpetua paradoja del mesoamericano —la muerte para la vida— también encuentra sentido con la participación de Rayo que hiere a la vida. Mediante el sacrificio se inflinge dolor y muerte, se siembra muerte para cosechar vida y por consiguiente lograr poder mediante la conciencia cósmica del sufrir.

Es necesario aclarar otra asociación paradigmática que los mayas de la antigüedad han plasmado en los códices: los lacandones llaman al rayo *Tanupekqu* —de *Tanu*: voz, *Pek*: perro, *Ku*: Dios— (Tozzer, 1982; comunicación personal con la Dra. Marie-Odile Marion



en agosto de 1993). Consecuentemente, es muy probable que los mayas yucatecos también representaran, en la época prehispánica, a Rayo con este animal como lo demuestran los Códices Dresde, Madrid y París: Dios con voz de perro.



Fig. 36: Páginas 29 del Códice Dresde.

Fig. 37: Página 30 del Códice Dresde

En en la página 7a del Códice Dresde, aparece un perro que sostiene una antorcha (nuevamente aparece la asociación con el fuego) seguido del Dios K, como en el vaso 702 de la colección privada de Justin Kerr. En la página 29a del mismo Códice aparecen tres Chaako'ob sobre árboles cósmicos y el segundo de ellos lleva su cuerpo atado a un perro. En la página 30a encontramos a los Chaako'ob con sus hachas sobre los árboles, en la siguiente página es un enorme perro que desciende y se precipita sobre lo que, al parecer, es un templo. La página 31c presenta tres Chaako'ob sobre árboles, dos de los cuales sostienen amenazantes un hacha. En la 36a aparece, en primer cuadro, una enorme serpiente con nueve círculos en su cuerpo, recordemos que

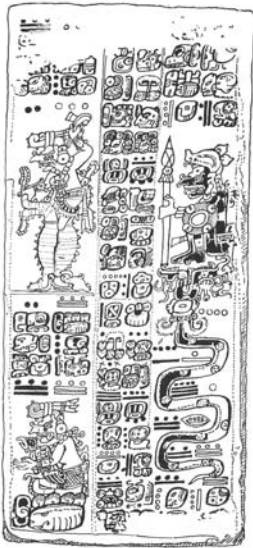


Fig. 38: Página 69 del Códice Dresde.

Rayo es una divinidad calificada por los mayas con el número 9, es *Bolon Ts'akab*; el ofidio es seguido por un perro de fuego que cae del cielo y por un Chaak también flamígero. En las páginas 37 y 38 hallamos a Chaak con su potente hacha, y la página 40 nos muestra el mismo dios sobre una enorme serpiente y un monstruoso árbol, como aparece en la estela 25 de Izapa, apenas arriba referida.

En la sección b de esta última página del Códice Dresde aparece *Chaak* en primer plano, descendiendo del cielo con un hacha; luego encontramos una guacamaya de fuego caminando y, en su tercera sección, un perro de fuego descendente. En la página 43 aparece también la combinación *Chaak-Itzam Ná-hacha*. En la 45b es interesante observar la combinación glífica de un hacha y un perro que se repite constantemente sobre tres grandes íconos de perro. En las páginas 67 y 69 se repite la combinación árbol-hacha-*Chaak*; en la 67, la amenaza de la ruptura del tronco, que resulta ser altamente benéfica, se cierne sobre una flor acuática. En la 68 cae agua de una quimera perro-venado-reptil sobre un dios joven del maíz, combinación de tres seres similar al de la página 45b. Finalmente, en la página 62, dos enormes serpientes sostienen entre sus fauces a un *Chaak* con su arma divina y a un perro que posee una enorme mancha sobre el lomo. Según

En la sección b de esta última página del Códice Dresde aparece *Chaak* en primer plano, descendiendo del cielo con un hacha; luego encontramos una guacamaya de fuego caminando y, en su tercera sección, un perro de fuego descendente. En la página 43 aparece también la combinación *Chaak-Itzam Ná-hacha*. En la 45b es interesante observar la combinación glífica de un hacha y un perro que se repite constantemente sobre tres grandes íconos de perro. En las páginas 67 y 69 se repite la combinación árbol-hacha-*Chaak*; en la 67, la amenaza de la ruptura del tronco, que resulta ser altamente benéfica, se cierne sobre una flor acuática. En la 68 cae agua de una quimera perro-venado-reptil sobre un dios joven del maíz, combinación de tres seres similar al de la página 45b. Finalmente, en la página 62, dos enormes serpientes sostienen entre sus fauces a un *Chaak* con su arma divina y a un perro que posee una enorme mancha sobre el lomo. Según

En la sección b de esta última página del Códice Dresde aparece *Chaak* en primer plano, descendiendo del cielo con un hacha; luego encontramos una guacamaya de fuego caminando y, en su tercera sección, un perro de fuego descendente. En la página 43 aparece también la combinación *Chaak-Itzam Ná-hacha*. En la 45b es interesante observar la combinación glífica de un hacha y un perro que se repite constantemente sobre tres grandes íconos de perro. En las páginas 67 y 69 se repite la combinación árbol-hacha-*Chaak*; en la 67, la amenaza de la ruptura del tronco, que resulta ser altamente benéfica, se cierne sobre una flor acuática. En la 68 cae agua de una quimera perro-venado-reptil sobre un dios joven del maíz, combinación de tres seres similar al de la página 45b. Finalmente, en la página 62, dos enormes serpientes sostienen entre sus fauces a un *Chaak* con su arma divina y a un perro que posee una enorme mancha sobre el lomo. Según



Fig. 39: Página 2 del Códice Madrid.



Fray Diego de Landa, esta relación no es casual como consigna en su *Relación de las cosas de Yucatán*, estos perritos con la mancha en el cuerpo eran escogidos para ser sacrificados durante las fiestas de los años *Kan* que se hallaban bajo la tutela de *Bolon Ts'akab* como *Sostenedor*, es decir *Bacab*, del Sureste.



Fig. 40: Página 55 del Códice Madrid.

El Códice Madrid también registra varios ejemplos de la combinación *Chaak*, hacha y animales paradigmáticos. En la página 2 se muestran ocho pequeños ofidios con cuerpos de perros y pico de aves también híbridos fantásticos que descienden del cielo, algunos entre fuertes torrentes de agua. La última figura se encuentra en la lámina c de la misma página—novena en la posición de la misma página, por tanto, más acorde con la personalidad de *Bolon Ts'akab*— es un enorme *Chaak* que sostiene un hacha poderosa; asimismo, en esta página se representa mediante glifos el hacha y el perro que desciende.

Desde la lámina 13 a la 18 del mismo Códice encontramos la representación serpentina de un enorme monstruo universal, la imagen está rodeada de líquido vital y de pequeños individuos con hachas, *Chaako'ob*, equivalentes a los *Tlaloque* antes mencionados. Al final, en la página 18, la muerte se yergue portentosa con una enorme hacha de cobre. En la página 36 aparecen seis perros entre ofrendas de maíz y pies con pantorrillas humanas, y en la 55, un perro enorme es partido



por la mitad con un hacha, mientras muerde un trozo de rama delgada que se desprende de la Tierra. Nuevamente las ramas del árbol cósmico son cortadas por la acción portentosa de hacha-Rayo con su estruendoso ladrido de perro celeste.

5.3. EL SACRIFICIO POR DECAPITACIÓN

Como se ha demostrado, el proceso ritual del hacha-rayo expresa la liberación de lo esencial para la vida mediante el simbolismo de la extracción de semillas esenciales del árbol de la vida, sangre y frutos preciosos. No obstante, sin abandonar su relación con los procesos de reproducción de la vida, Rayo continúa estableciendo relaciones a todo lo largo del proceso ritual de legitimación del poder político y tiene uno de sus puntos culminantes en el ámbito del sacrificio por decapitación.¹⁹

Este acto ritual de extrema sacralidad constituye la manifestación excelsa del mismo fenómeno de interacción entre los hombres de la selva y el árbol sagrado, aunque en esta ocasión, la lucha del hombre por el hombre se expresa con mayor dramatismo porque el árbol es al decapitado lo que el hacha al sacrificador.

Es la dialéctica del poder —dominador-dominado, amo-esclavo— esencia de lo político a pesar del protocolo y atavismos rituales que se utilizaran a lo largo de la historia y las culturas. En este caso, el sacrificio maya se resolvía de manera casi privada entre unos pocos nobles cuya clase era alcanzada por la voluntad de poder de cada uno más los esclavos o prisioneros sacrificados.

Sólo un enorme instrumento pulso cortante, como el hacha de piedra dura o de cobre forjado, puede cercenar las vértebras cervicales y decapitar. En el libro *El don de la sangre en el equilibrio*

¹⁹ Respecto a la decapitación, ver Aviña Cerecer, Gustavo, “La decapitación solar en los procesos de legitimidad de los mayas prehispánicos”, *Dimensión Antropológica* volumen 21, INAH-CONACULTA, México DF, 2001.



cósmico, Martha Iliá Nájera constata esta práctica ritual desde el sitio de Izapa, del período Preclásico y atribuye el uso de los cráneos en el vestir de los gobernantes como evidencias de poder consanguineo.

Son muchas las prepresentaciones de la época Clásica y Posclásica que muestran grandes personajes que cuelgan de su atuendo o sostienen entre sus manos una o más cabezas. Este es el caso, por ejemplo, del gobernante llamado “*Ah Cacao*” del Dintel 3 de Tikal y el llamado “Cielo Tormentoso” de la Estela 31 del mismo sitio. También puede observarse en algunos guerreros de los murales de Bonampak.

Estos cráneos trofeo, como los llama Nájera, provenían de la actividad guerrera y eran efigies de poder. Su cantidad revelaba el poder de ir a la guerra y sobrevivir a las batallas ofrendando el rostro descarnado de los “enemigos”. La misma investigadora presenta ejemplos etnohistóricos del Códice Dresde y del *Rabinal Achí* de donde extrae una curiosa cita: “¿Es ésa la mesa de tus manjares; es ésa la copa en que bebes?... ¡Pero si ése es el cráneo de mi abuelo; ésa es la cabeza de mi padre, la que veo, la que contemplo!” (Nájera, 1989:175).

Asimismo, A. Miller (1983) señala que estos trofeos resultan del culto a los antepasados ya que se halló una tumba con el cuerpo del Señor “Cielo Tormentoso” pero sin el cráneo. Como lo demuestran las excavaciones de W. R. Coe esta ausencia data de la época de construcción de la estructura contemporánea a su sucesor “Ah Cacao”, lo que puede implicar que el cráneo haya sido extraído por él, quien al igual que su antecesor, manifestaba su poder colgando cráneos emblemáticos de su cintura. De hecho, en muchas estelas los Señores muestran distintas cabezas de las que cuelgan hachas.

El sacrificio por decapitación también está relacionado con el juego de pelota, como lo demuestran las estelas 1, 3 y 4 del sitio del



Clásico Tardío llamado Santa María Cotzamaluapan y el hermoso trabajo realizado sobre uno de los muros del juego de pelota de Chichén-Itzá, en el que la pelota es un enorme cráneo humano y donde también puede observarse la cabeza del guerrero recién decapitado

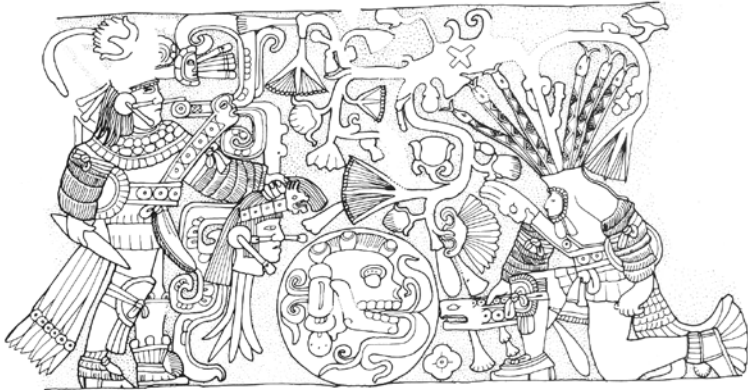


Fig. 41: Mural del Juego de Pelota, Chichén Itzá. Tomado de Schele y Miller, 1986: 244.

En este último sitio, de influencia tolteca durante la época del Posclásico, sus habitantes mayas adoptaron la costumbre de aquel pueblo de empalar los cráneos al estilo del llamado *tzompantli*, que significa árbol de cráneos en idioma náhuatl.

La relación entre Rayo y decapitación también se verifica en las fotografías de vasos pintados de Kerr y M. Coe. En el vaso policromo número 1 del libro de M. Coe *The Lords of the Underworld* (1978)– se ha plasmado una bella imagen que representa a dos individuos con enormes hachas de pedernal de pie frente a una víctima, uno de ellos lleva una máscara de Dios K y el otro se dispone a dar el hachazo mortal.

Igualmente, en el vaso de la colección de Justin Kerr, número 2781, un personaje de alto rango parece esperar la cefálica ofrenda, pero en esta ocasión quien está sentado es el *Balam*, el Jaguar, símbolo del viejo hombre de conocimiento. Una escena similar



se aprecia en el vaso 6, también de la colección de Coe, donde frente al *Balam* baila un hombre-Dios K sobre una cabeza de serpiente que echa humo por la boca, hecho que la identifica con una serpiente de fuego, además el danzante *Bolon Ts'akab* aparece empuñando un hacha.



Fig. 44: Vaso 6 de la colección de Michael Coe, 1978.

De la misma manera, en los códices mayas, la cabeza de Rayo está finamente pintada. En las páginas 34a, 54b y 55b del Códice Madrid se perciben claramente varios personajes sin cabeza, un hacha aparece como indicador del instrumento de su decapitación. Desde la página 2 hasta la 11 del Códice París se aprecian demiurgos que ofrendan cabezas de Rayo a otro de más alta alcurnia. También en las páginas 95c, 96c, 98a,b y 99a,b del mismo Códice Madrid se muestran cabezas sostenidas en manos de Dioses *Chaako'ob* y, en el caso de las dos últimas páginas, se repite constantemente el glifo hacha (Fig. 23 y 40).

Otro tipo de escenas iconográficas en las que se repite la preponderancia de la cabeza en un contexto de sacrificio y que es-



tablecen una analogía entre el sacrificador y el sacrificado es la escultura del pilar F de la Casa D del Palacio de Palenque (Fig. 43). En ésta puede observarse a la víctima, que espera sentada sobre una enorme cabeza de Dios K, mientras el verdugo lo sostiene de los cabellos para arrancarle la cabeza con un hacha.



Fig. 43: Escultura mural, Casa D, Pilastra H de Palenque. Tomado de Benson, 1988.

Análogamente, la cabeza sola de Rayo aparece en la página 65b del Códice Dresde, donde se ve a un *Chaak* o tal vez a *Itzam Ná* con un tocado de Dios K, cargando al mismo tiempo otra cabeza del mismo Dios.

A partir de lo expuesto anteriormente, hemos podido identificar a Rayo con seres alados y celestes, desde un pájaro carpintero de la moderna Chinantla Oaxaqueña hasta hombres-pájaro y dioses descendentes de enigmática presencia en Izapa y en Tulum, sitio maya caribeño del Posclásico temprano. Sin embargo, es digno de destacarse que desde aquellos tempranos tiempos del Preclásico chiapaneco, en el mismo Izapa, también se relaciona al sacrifi-

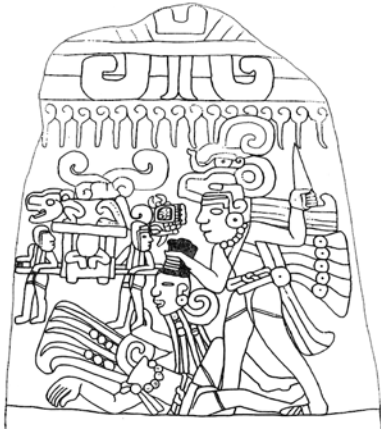


Fig. 44: Ejemplos de Murciélago decapitador.
a) Estela 21 de Izapa. Tomado de Norman.

cio humano por decapitación con un “ave”, aunque en este caso es noctámbula. Es quizás la presencia de Sol Negro del inframundo, el murciélago, y desde este sitio arqueológico ya se lo identifica como el poseedor del poder del sacrificio por desprendimiento de la cabeza del torso, como puede observarse claramente en la estela 21.

Seler ya había distinguido al murciélago decapitando en la página 24 del Códice Vaticano

B y en la página 49 del Borgia y denominó al animal *Tlacatzinacantli*, palabra que traduce como “murciélago arrancador de cabezas”, aunque este nombre más bien significa “hombre-murciélago”. En el caso del Borgia el quiróptero, ciertamente antropomorfo, sostiene una cabeza que lleva adentro un corazón.

En la página 64 del Códice Vaticano B también aparece el zinacantli, murciélago, con atributos de *Quetzalcóatl* como el tocado y el gran caracol colgado del pecho; se encuentra frente a una serpiente, en el preciso momento en que ésta es decapitada. La misma imagen aparece en el Rollo Selden, debajo de un hombre con tocado de *Quetzalcóatl* que sostiene un hacha metamórfica pulimen-

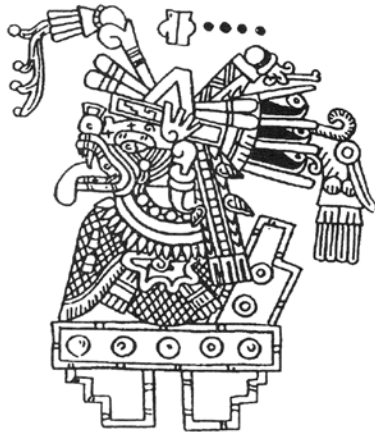


Fig. 45: Folio 64 del Códice Vaticano B.



tada en su mano izquierda y en la diestra una cabeza humana que chorrea sangre misma que baña a la serpiente decapitada. Reafirmación ritual dado entre la decapitación de la serpiente y la humana, ambos actos generadores y significantes del mismo hecho, uno repetición del otro a diferente escala; mutua invocación, reforzamiento de poder propiciatorio.

Entre los zapotecas es conocido el culto a Cocijo o murciélago, deidad principal de la lluvia y la agricultura. Aparentemente de esta zona de Oaxaca proviene el Códice Porfirio Díaz, en el que se muestra a un murciélago empuñando un pedernal y extirpando un corazón.

Thompson señalaba en 1966 que una de las principales deidades de Copán era el murciélago. En su artículo “Bat as a Metaphor” muestra glifos de murciélago en Palenque, Pomoná y Quiriguá: “he notado que frecuentemente aparece con el glifo del sacrificio 568” (Thompson, 1966: 180). Añade que los mayas contemporáneos a su época contaban terroríficas historias acerca de ataques de vampiros en las selvas y él pensaba que eran utilizados como símbolo de sacrificio por su escalofriante voracidad sanguínea. No obstante, si sólo fuera esta hemofilia la causa de su vínculo con el sacrificio, cabe preguntarse: ¿por qué su relación con los fenómenos pluviales y con la cabeza? El muerciélago era la deidad zapoteca de las lluvias y en varios contextos mayas aparece, como señala Thompson, a manera de glifo en íntima relación con el signo *Cauac*, que se traduce como trueno, rayo o tormenta



Fig.46: Murciélago con el glifo de *Cauac*, “Tormenta”, Copán. Tomado de Thompson, 1986: 179.



En el *Popol-vuh* de los quichés se narra una historia en la que interviene Camazotz, el murciélago decapitador. La historia refiere que después de superar grandes pruebas de inmortalidad los gemelos *Hunahpú* e *Ixbalanqué* son sometidos a la Casa de los Murciélagos:

No había más que murciélagos dentro de esta casa, la casa de Camazotz, un gran animal, cuyos instrumentos de matar eran como punta seca, y al instante perecían los que llegaban a su presencia.

Estaban, pues, allí dentro, pero durmieron dentro de sus cerbatanas. Y no fueron mordidos por los que estaban en la casa. Sin embargo, uno de ellos tuvo que rendirse a causa de otro Camazotz que vino del cielo y por el cual tuvo que hacer su aparición.

Estuvieron apiñados y en consejo toda la noche los murciélagos y revoloteando:

Quilitz, Quilitz, decían; así estuvieran diciendo toda la noche. Pararon un poco, sin embargo, ya no se movieron los murciélagos y se estuvieron pegados a la punta de una de las cerbatanas.

Dijo entonces Ixbalanqué a Hunahpú:

-¿Comenzará ya a amanecer? Mira tú.

-Tal vez si, voy a ver, contestó éste.

Y como tenía muchas ganas de ver afuera de la cerbatana, y quería ver si había amanecido al instante le cortó la cabeza Camazotz y el cuerpo de Hunahpú quedó decapitado (*Popol Vuh*, p. 89).

La historia cuenta que el instrumento de matar del murciélago es una punta, como de hecho lo es el cuchillo de sacrificio y todo instrumento punzocortante, pero también que está seca, es decir, es una punta seca ansiosa de sangre húmeda. Como en todo el mundo primitivo, también en Mesoamérica se cree en la atracción entre los elementos similares, la lógica de la



Magia Simpática.²⁰ Dado que el murciélago tiene dientes y nariz afilada y “seca” como el cuchillo de sacrificio, comparte la carga divina con este instrumento. De este modo, ambos elementos cortantes y ansiosos de la humedad sanguínea quedan bajo la potestad de Rayo.

En el mito del *Popol Vuh*, narración maya quiché arquetípica de la conducta de los hombres que vencen el poder de la muerte y con su esencia otorgan la vida al ser humano se narra la historia cosmogónica de unos gemelos que deben vencer a la oscuridad, aunque en una ocasión no lo logran. Como se lee en la cita anterior, por la ansiedad de ver la luz uno de ellos cae en la trampa preparada por los murciélagos.

Confiado en que estos animales duermen durante el día, *Hunahpú* es presa de un ser portentoso que, como aclara la fuente, viene del cielo de la cueva por lo que el quiróptero es percibido como un ave de los cielos del inframundo. Esto puede observarse en la página 36c del Códice Dresde y en el vaso de la colección de Justin Kerr, con el registro 688. En ambos casos, el animal no sólo presenta la cabeza del *Bolon Ts'akab* sino también cuerpo de paloma silvestre, representación que resulta muy importante respecto a la relación con el murciélago, pues como apunta Thompson, la especie del murciélago grande y negra que se conoce como *Ucum zotz* es traducible por Roys como “paloma murciélago”.

Hasta ahora las investigaciones se habían centrado en el aspecto de ofidio del Cetro Maniquí y del Dios K. Sin embargo; como ya se indicó la concreción maya de lo fantástico se construye a partir de la conjunción de lo diverso e incluso es habitual en la lógica del código mítico y totémico, la conjunción de distintos animales. Otra cabeza variante del Cetro Maniquí es la que se puede apreciar en la estela 19 de Dzibilchaltún, donde la cabeza del Cetro Maniquí es de un sapo.

²⁰ Nadie mejor para explicar en qué consiste la magia simpática que su creador conceptual, Sir James George Frazer, en *La rama dorada* (1986).



En las representaciones de varios Cetros Maniquíes se confirma, de manera iconográfica, que *Bolon Ts'akab* puede ser un murciélago. Tanto en estas como en otras representaciones se muestra una armoniosa combinación entre hacha-Rayoserpiente y murciélago. En los siguientes ejemplos, el artista ha plasmado esta conjunción a través de las características claves del murciélago, como la larga nariz doblada hacia arriba, probósica, con forma de lanza u hoja lanceolada y los grandes incisivos de la parte frontal de la boca.

En la página 24 del Códice Fejérváry-Mayer, por ejemplo, se observa un murciélago decapitando a un hombre que muestra un corazón en el cuello, mientras que la página 49 del Códice Borgia presenta la imagen más pertinente del Cetro Maniquí en acción, pues el murciélago decapita montado sobre una serpiente de fuego, es decir, un rayo. En la estela I del sitio arqueológico de Jimbal se puede apreciar, además del cetro con cabeza de murciélago, a un pequeño Chaak volador con cuerpo y tocado de murciélago, incluso el tocado del gobernante parece un *tzotz* o murciélago.

En la estela II de Seibal, la cabeza trasera de la Barra Ceremonial —que normalmente corresponde al Dios K— es la de *tzotz*. En la estela 3 de Ucanal, tanto el tocado del gobernante como la cabeza del cetro son de murciélago. En la estela 5 de Machaquilá la diadema sostenida en el tocado como de ave-tapir tiene al frente una pequeña cabecita de murciélago. En una de las caras de la columna 17 del Templo de los guerreros de Chichen Itzá, se muestra a *tzotz* con las orejeras y anteojeras típicas del *Tláloc* náhuatl. En la estela 16 de Yaxchilán, uno de los personajes lleva en el tocado la cabeza de *tzotz*, al igual que los tocados del dintel 2 y la estela II y en los tocados de las mujeres de los dinteles 53, 54, 32 y 5. Asimismo, la naturaleza del murciélago se identifica claramente en los cetros maniquíes de los dinteles 52, 58, en el cetro de ambos personajes del dintel 3 y en los dinteles 42, 32 y I.

De este mismo sitio se destaca la cabeza trasera con forma de *tzotz* del dintel 39 y las pequeñas figuras de cuerpo entero, senta-



das sobre enormes báculos que tienen un tejido de estera en su parte superior y que aparecen en los dinteles 6 y 43.

También en Copán Honduras son varios los ejemplos en los que se pueden apreciar *Bolon Ts'akabo'ob* con rasgos de murciélago. En las páginas 65, 66, y 68 de *Maya Art* de H. Spinden se muestran varios ejemplos claros de las figuras de Rayo con cabeza de murciélago. Existen otros casos de glifos en Copán, registrados por Thompson, donde aparece el murciélago en relación con el número 9 confirmando la identificación con Rayo en cuanto a que es el *Bacab* de la región sureste, es *Bolon Ts'akab*.

Al igual que la cabeza de Rayo, también se utilizó la del murciélago en Palenque, por ejemplo, es clara la cabeza de murciélago de la figura de cuerpo entero de Dios K que sostiene la persona más alta del tablero del Templo del Sol, así como la del individuo más alto del Templo de la Cruz Foliada. Del Templo de la Cruz, la larga nariz doblada hacia arriba del tocado de la figura del panel izquierdo posee una pequeña lanceta de pedernal u obsidiana que luego se presenta como el elemento central del signo triádico de la cabeza trasera de la Barra Ceremonial o del monstruo de dos cabezas. Siguiendo a Beyer, Thompson sostiene que la misma sustitución de un cuchillo de pedernal en lugar de una nariz aparece en el murciélago decapitador de la página 64 del Códice Vaticano B (Thompson, 1966: 181). Los historiadores del arte han querido ver en este cuchillo o punta de lanza un agujón de mantarraya para el autosacrificio. No obstante, los bordes delgados indican que este objeto es una lanza u hoja de cuchillo de pedernal u obsidiana.

Cabe destacar que la manifestación de lo supremo por medio de un murciélago debió ser algo común entre los mayas de las tierras Altas desde el período prehispánico hasta nuestros días. La existencia –aún viva– de una comunidad del Estado de Chiapas con el nombre totémico del murciélago –los tzotziles, “los del murciélago”– es una prueba de ello.



En la página 26c del Códice Dresde se ha pintado un Dios K que ofrece un ave decapitada ante un árbol sagrado. Es muy posible que las cabezas de los sacrificios no dejaran de cumplir su función después de la decapitación ya que podían ser ofrecidas a los señores de Xibalbá, como lo demuestra el mismo *Popol-Vuh* y el vaso de la colección de J. Kerr en la fotografía 688. En este vaso se ha pintado una escena del inframundo, como lo demuestra el fondo negro y las cabezas que yacen boca arriba conformando el piso; uno de los seres representados es justamente un ave igual a la de la página 26c del Dresde pero su cabeza —que pertenece a un Dios K y más precisamente a un Rayo murciélago— se encuentra desprendida y unida al cuerpo sólo por un sutil hilo.



Fig. 47: Página 36c del Códice Dresde.

Este mismo volador nocturno es el mensajero que le prometió al pueblo quiché que le preguntaría a Tohil, Dios del fuego, lo que quería a cambio de su caliente poder. Después de la intervención del mensajero, el narrador quiché especifica: “Éste tenía alas como las alas del murciélago, yo soy enviado por vuestro Creador, por vuestro Formador, dijo el de Xibalbá” (*Popol Vuh*, p. 113). Al ser parte de Creador-Formador, el mensajero participa de la naturaleza divina de Hurakán, serpiente de un pie, es decir, Rayo. Consecuentemente, murciélago es extractor de



materia divina y mediador entre los hombres y los dioses para la reproducción de la vida.

Podemos pensar que los cakchiqueles, los tzotziles y los quichés no fueron los únicos que reconocieron en el quilóptero ciego habitante de las cavernas la presencia misma del Creador que, por su urgencia de dar la vida, se seca y reclama la sangre humana. Si bien esta relación del Dios K con la decapitación y el murciélago como el medio más patente de satisfacer la necesidad del intercambio esencial de la vida con los dioses no fue la única forma de sacrificio, sí fue la más importante durante el período Clásico; la cantidad de cabezas trofeo expuestas en las estelas evidencian su relevancia.

Cabe entonces preguntarse: ¿por qué las cabezas? Si de acuerdo con los ejemplos antes comentados, el Dios K comparte la misma naturaleza o carga divina de las cabezas, ¿qué carga comparten éstas con Rayo?

Siguiendo a De la Garza, Nájera (1987: 172) encuentra el motivo de la presencia de las cabezas en una creencia de esa época que ubicaba en ellas a la personalidad del individuo. Así mismo, por medio de la cabeza el hombre establece una relación esencial con el orden cósmico. Más precisamente, la relación entre *Bolon Ts'akab*, el hacha y la decapitación se debe a que todos estos elementos forman parte de un mismo proceso de expansión de la carga divina de Rayo.

En las palabras tzeltales para sacrificio que, según el diccionario de Fray Domingo de Ara, eran las siguientes: *xcupauanon*, *acupazhon*, *ghupyaquel* [sic]: “sacrificar y matar hombres cortando”; la fuente agrega *cupau ubata cupau*, “acto de sacrificar hombres cortándolos”. Es claro, entonces, que el acto mismo de sacrificar implica romper, abrir lo contenido, actividad propia de Rayo en sus diversas metáforas simbólicas.

No obstante, la verdadera causa de la mimesis Rayo-cabezas reside en que, por ejemplo entre los nahuas, es justamente en la cabeza



donde reside el tonalli, una materia divina sutil, una semilla solar que se manifiesta como pulsión corporizada y que forma parte de todas las cosas para que estas entidades deseen la vida misma.

El tonalli es una entidad anímica que permite al ser humano su relación con el cosmos, una fuerza divina del sol que hace crecer el sustento para el ser humano. Sin esta fuerza, el individuo perdería sus facultades de salud, memoria, sabiduría, honradez, belleza, bondad y su poder de contacto con los dioses (Molina, 1977: 149, López Austin, 1989, Vol. 2: 299).

Puede hallarse una entidad divina similar entre los mayas, ya que como señala De la Garza, rostro es sinónimo, en lenguas mayencas, de apariencia y personalidad (De la Garza en Nájera, 1987: 172). Si un hombre miente, si es bueno, malo o sabio, “su rostro lo dice”. Los mayas también creen que la memoria y lo pasado se encuentran en la cabeza, como lo demuestra la conservación del cráneo del antepasado —señalado anteriormente— para perdurar su memoria. Así mismo, Thompson señala que, en yucateco “he olvidado la historia” equivale a decir “el murciélago se lo llevo”; evidentemente, lo que supuestamente se lleva el murciélago es la cabeza o más precisamente, el contenido que se encuentra en ella. La relación entre memoria, cabeza, hacha y rayo degollador queda bastante clara en la siguiente nota de Hermitte:

...cuando se entierra a una persona, el rayo le corta la cabeza, donde está la memoria y la pone en otro cuerpo joven... Otra versión, es que la cabeza se queda en el cementerio pero el rayo se lleva el cuerpo y le pone una nueva cabeza (Hermitte, 1964: 51).

Escena divinamente representada más de 1500 años atrás en el vaso 688 de la colección de Justin Kerr.

Es preciso mencionar que la cabeza también fue utilizada para denotar las distintas cargas de los días, lo que corrobora lo an-



tes planteado sobre la presencia en esta parte del cuerpo de la carga del *tonalli* o *Kinal*. Entre muchos otros significados, esta palabra se refiere a los días, interpretación por demás pertinente pues, de acuerdo a lo planteado por Arnold Lebeuf y Stanislaw Iwaniszewski, en *The New Fire Ceremony as an Harmonical Base to the Mesoamerican Calendrical System and Astronomy* (1994), el *Tzompantli* –literalmente, árbol de cráneos– también servía como un ábaco para contar los días, donde obviamente el papel de los marcadores, las “bolitas de madera”, los cumplían los *tonalli* humanos, es decir, los cráneos.

De este modo, la importancia de esta asociación simbólica cabeza-Rayo-decapitación-murciélagos reside más en el contenido que en el contenedor. En todas las representaciones escultóricas de cercenamiento de la extremidad cefálica de la Mesoamérica prehispánica, los borbotones de materia divina expulsada se destacan con plumas, serpientes y chalchihuites, representaciones objetuales de memoria, es decir, vida esencial de una historia.

Los mayas, al igual que los nahuas, también creen que en la cabeza se encuentra la fuerza de reproducción de la vida; allí está “el punto en que aflora la vida interna” (López Austin, 1989, Vol I: 182). Entre los totziles de San Pedro Chenaljó (Guiteras, 1986) se cree que para un buen razonamiento o juicio el corazón y el pensamiento –este último localizado en la cabeza– deben de “ir juntos”.

No obstante, la causa de este proceso cósmico de vida y muerte es la alta concentración de *tonalli* allí contenido; gracias a esta fuerza de vida crece el pelo, nacen las palabras, los ojos llenos de luz iluminan el entorno y los oídos llenos de viento entienden. Así lo refiere también el *Popol-Vuh*, cuando *Hun-Camé* y *Yucub-Camé* colocaron el apéndice corporal de *Hun-Hunahpú* en un árbol seco. Los señores del inframundo dijeron lo siguiente a los gemelos cósmicos:



Ahora morireís, sereís destruídos, os haremos pedazos y aquí quedará oculta vuestra memoria. Sereís sacrificados, dijeron (...) En seguida los sacrificaron y los enterraron en el Pucbal-Chah... Antes de enterrarlos le cortaron la cabeza a Hun-Hunapú y enterraron al hermano mayor junto con el hermano menor.

-Llevad la cabeza y ponedla en aquel árbol que está sembrado en el camino, dijeron Hun-Camé y Vucub-Camé. Y habiendo ido a poner la cabeza en el árbol, al punto se cubrió de frutas este árbol que jamás había fructificado antes de que pusieran en sus ramas la cabeza de Hun Hunahpú (*Op. cit.*, p.57).

Los señores de la muerte se asustan ante la maravilla de la creación de frutos provocada por la fuerzas de vida contenida en la cabeza y deciden prohibir que se acerquen al árbol. Una curiosa doncella llamada *Ixquic* –pequeña sangre o sangrita– se aproxima al árbol y por esta misma capacidad de absorber la vida, la cabeza de *Hun Hunahpú* escupe poder vital (semen) y la doncella queda embarazada. Entonces, dentro de la lógica masculina de la creación maya es esta fuerza de vida lo que permite a la sangre vivir y no lo contrario.

Existía, además, una palabra en yucateco –con sus variantes entre todos los pueblos de la nación maya– que significa lo mismo. Según Villa Rojas, “entre los mayas del antiguo Yucatán, el concepto de *Keiman*, de *Kinal*: calor solar, se refería claramente al temperamento de la persona, en especial de los jefes o señores que imponían temor o respeto” (Villa Rojas, 1985: 190).

Este hecho revela que, en el origen del poder de Rayo, existe una carga anímica de naturaleza caliente y masculina que nos permite establecer otro punto esencial para la determinación de su ser y nos vincula directamente con la ostentación y legitimidad del poder político. No nos referimos a que los Señores del poder



controlaran las lluvias o que las fuerzas creadoras de Rayo dependieran de éstas, sino que el Dios K es el elemento “caliente” y masculino dentro del proceso de muerte y vida, su causa primaria el motor de la vida misma y reside en mayor cantidad en las cabezas-rostros que, por mimésis, son el Sol.

5.4. Sol y fuego, principio del poder político

Al estudiar en 1974 la religión de los indios chiapas, Carlos Navarrete señalaba la posible naturaleza solar del rayo. Asimismo, en varias representaciones iconográficas del Dios K éste lleva en su frente el símbolo de *k'ikin*, es decir, Sol. Rayo es entonces un rayo solar no de origen pluvial.

Al respecto, uno de los signos más claros entre los actuales pueblos mayas que mejor nos permite relacionar la cabeza con el Sol y, consecuentemente, a Rayo con esta última deidad suprema es la división de los tzotziles del cuerpo humano. Mediante la lógica totémica, dividen al cuerpo humano y a toda la bóveda celeste de la misma manera y sólo el Este y el Oeste —equiparables a la parte superior e inferior del cuerpo humano— tienen nombre propio, al Norte y al Sur se los denomina del mismo modo que los lados del cuerpo: simplemente “lados” (Voght, 1979). De esta extrapolación del plano cósmico al corporal podemos inferir que el curso solar atañe de manera preponderante a la cabeza, no sólo porque ambos participan de una misma dirección cósmica, sino que, además, la cabeza se identifica de manera especial con el punto cardinal de donde sale el Sol.

La relación semántica entre Sol y Rayo es clave para el proceso de la vida, Sol es el creador, la primera causa y Rayo, su extensión hacia la superficie terrestre. En un mito tetzcocano, se hace referencia a esta epigénesis solar:



Los de Tezcucó dieron después por pintura otra manera de la creación del primer hombre (...). Dicen que estando el sol a la hora de las nueve echó una flecha en el dicho término e hizo un hoyo, del cual salió un hombre, que fue el primero (...) este mito del sol, enviando una flecha o rayo a la tierra para abrir en ella un hoyo o cueva y allí engendrar el primer ser humano... es análogo a otros mitos antropogénicos de los indios antillanos (Ortiz, 1984: 38).

Rayo es un aspecto creador del Sol, como el *Kinal*, que significa rayo solar, irradiación solar y constituye una de las tres principales sustancias anímicas de los seres humanos. Las otras dos son el *Yólotl* y el *Nahual*.

Que Rayo sea una extensión de Sol hacia la tierra corrobora la idea de que es el mediador entre los dioses creadores y el ser humano. Dado que Rayo vive y penetra en la cueva-vagina que es la tierra, equivale por analogía simbólica, al pene masculino. Por lo tanto, como primera causa divina del Universo mesoamericano encontramos la pareja suprema de dioses creadores: Madre-Tierra, Padre-Sol. Este último requiere un instrumento largo capaz de adentrarse en la tierra, al igual que lo hace el hombre dentro de la mujer; ese instrumento a nivel cósmico es el Cetro Maniquí, la serpiente de fuego que es el Rayo y por extensión el falo. Instrumentos que son representados en las actuales Varas o Bastones de Mando de gran parte de los actuales pueblos indígenas de México.

Esta determinación masculina de Rayo en el proceso creativo de la vida –panorama de referencia natural para la organización social mesoamericana– se disgrega y desarrolla en el ámbito de las relaciones de poder, principalmente en dos contextos ideológico políticos: la guerra y la brujería. Si bien cada uno de ellos constituye un mundo cuya complejidad apenas comenzamos a develar, después de esta investigación podemos afirmar que ambos se encuentran íntimamente relacionados como los dos lados de una



misma moneda, es el ascenso de la viril juventud más el ocaso de la experiencia y la sabiduría. Analicemos a continuación el primer aspecto: la guerra en relación con Rayo.²¹

Huitzilopochtli, el Dios de la guerra de los mexicas, es el colibrí zurdo y su arma es un rayo. Del mismo modo, los pueblos del Centro de México de tradición tolteca tenían, como Dios principal a *Tonatiuh*, Dios solar, y los *átlatl* (un lanza flechas de largo alcance; es posible verlo en sus escritos iconográficos bellamente ornamentado a la manera de Rayo) eran su manifestación guerrera por antonomasia. Asimismo, entre los pueblos mayas del Posclásico, *K' iin* o Sol, es la deidad suprema, principio y fin de la vida superior. Así, Rayo es parte del Sol, o más precisamente, es una flecha de éste, una emanación de su inconmensurable poder de vida. Rayo es una serpiente de fuego, *xiuhcoátl* en náhuatl Sol es una monstruosa bola de fuego.

Ruiz de Alarcón, férreo sacerdote inquisidor de la colonia, rescató para la posteridad un conjuro que los guerreros mexicanos invocaban antes de la batalla: “sacerdote... tiempo, o calor de verano, única muerte, uno pedernal que antes que otro se ha de teñir de sangre... se ha de teñir la piedra, se ha de embriagar el palo, se ha de embriagar la tierra juntamente conmigo y con mis armas” (Ruiz de Alarcón, 1987: 153).

El traductor aclara que “calor de verano” *-itonal-* es uno de los nombres con los que se nombra al garrote del guerrero, es decir, a Rayo. El garrote como arma punzocortante participaba, entonces de la fuerza caliente del Sol como el hacha entre los mayas.

En la colección de vasos fotografiados por Justin Kerr se describen escenas con el hacha que pertenecen al contexto bélico, como los vasos registrados con los números 2206 y 1229.

²¹ Para mayor información acerca de esta relación, ver Aviña Cerecer, Gustavo, “*Transformaciones simbólicas: el sexo, la guerra y el rayo*”, en *Antropología e interdisciplina*, memorias de la XXIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, UNAM-CNCA-CEMCA, México DF, 1998.



Fig. 50 Vaso de la Colección de Justin Kerr, 2206.

De la observación de las escenas se desprenden dos consideraciones: en primer lugar, el hacha del vaso 2206 sólo aparece una vez en plena batalla; en segundo lugar, la escena representada en el vaso 1229 no es bélica sino que muestra imágenes rituales donde participan jóvenes guerreros, donde nuevamente sólo uno presenta su hacha y escudo. Otros rasgos dignos de mención son un perro a un lado del trono –las referencias a este animal ya han sido comentadas en este trabajo– y un hombre remonta vuelo desde los guerreros danzantes, cubierto con hojas de tabaco y ofrendando una cabeza de Rayo ante el *Halach Uinic* o gobernante, mientras que otra de humano cuelga del techo. Probablemente, este hombre que parece volar sea un viejo Balam, es decir, un hombre jaguar, un viejo brujo que en el caso de la tradición mesoamericana, es un hombre de conocimiento.



Fig. 51. Vaso 1229 de la Colección de Justin Kerr.



Este último ejemplo no deja lugar a dudas: entre los mayas del Clásico Tardío —entre el 500 y 1100 d. C.— el hacha era utilizada en rituales complejos de sacrificio ritual, en los cuales participan hombres de muy alto nivel social incluídos tres cargos políticos de suma jerarquía: el *Halach Uinic* o gobernante, los *Balamo'ob* o viejos brujos y los *Bataabo'ob* o comandantes, así traducido este último cargo por los mayas maceuales contemporáneos del actual Estado de Quintana Roo, quienes llaman así a los líderes de las Compañías, grupos de hombres armados cuyo principal encargo es cuidar al Santo Patrón de su pueblo.

En *Los Canules, análisis etnohistórico del Códice Calkini* (1992), el Doctor Tsubasa Okoshi destaca que el glifo maya en el que aparece un rostro humano junto a un hacha se refiere a un cargo público que en maya yucateco se denomina *Bataab* y que puede traducirse como “el hombre del hacha” o como “el primero en el mando”. Según este investigador de la UNAM, para la época en que la familia Canul ostentaba el poder de la parte occidental de la península de Yucatán, el *Bataab*, además de ser uno de los mejores guerreros desempeñaba un cargo gubernamental y tan sólo era superado por el *Halach Uinic*, guerrero que había sido *Bataab* y que poseía el mayor poder religioso. De este modo, varios *Bataabo'ob* de un mismo linaje gobernaban en diversas provincias bajo las órdenes del *Bataab* de la ciudad principal y del *Halach Uinic*, el cual tenía a su cargo no sólo a su propia comunidad, sino a un vasto territorio y su influencia se extendía sobre varios *Bataabo'ob* de más de un linaje.

Probablemente, este esquema del período Posclásico de obtención del poder político por méritos militares y religiosos existió también en el período Clásico ya que en sitios como Yaxchilán, Bonampak y Tikal aparece el glifo del *Bataab* y, por supuesto, el Cetro Maniquí que muestran los gobernantes es una hacha. De este modo, existe la posibilidad de que la estructura política haya sido la misma en toda la Mesoamérica prehispánica, aunque con múltiples variantes respecto a su complejidad y formas. Incluso es



posible rastrear esta misma estructura de organización del poder entre algunos pueblos indígenas contemporáneos.

En la escena del vaso 2781 antes descrita, los *Bataabob* de distintas provincias pueden estar representados por los danzantes que sostienen el hacha y el escudo. Evidentemente, el *Halach Uinic* sería el único señor del trono. El vaso 2206 posiblemente describa un ritual de guerra dentro de un mismo linaje por lo que sólo un hombre porta el hacha y, aunque es un guerrero como todos los demás, se distingue en su importancia política por la posesión del hacha. Como podemos observar, en ambos vasos –y de manera más palpable en el último– toda la atención de los participantes se centra en el hombre del hacha, en el *Bataab*.

Al establecer relaciones políticas por medio de la carga caliente de Rayo nos encontramos con el origen mismo de su poder, con su esencia física: el fuego. Este elemento natural que consume la materia en el transcurrir del tiempo constituye, desde tiempos paleolíticos, un instrumento de los dioses que ocasiona temor entre los hombres. El fuego es desde los principios de la memoria histórica hasta el día de hoy mediación clave en la organización política. En el conocimiento y manipulación de este elemento se sustentó el punto de poder sobre el territorio, los linajes y el pueblo en general.²²

Con el surgimiento de cada Sol, como período calendárico, siguiendo el curso de su vaivén celestial los nahuas conmemoraban un Fuego Nuevo. También entre los mayas existía esta relación entre la Tierra, el Sol y el fuego. En el *Popol Vuh*, cuando Creador

²² Para una revisión de hipotéticas organizaciones políticas durante el período Clásico maya ver: Marcus, Joyce, *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands, an Epigraphic Approach to Territorial Organization*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Trustees, 1976. Para ver la refutación de esta tesis de Marcus, ver Houston, Stephen, “*Classic Maya Politics*”, en Danisen, Elin, C. y Sharer, Robert J. (editores), *New Theories of Ancient Maya*, Philadelphia, University Museum of Pennsylvania, 1992.



y Formador quieren la muerte de los hombres envían a su mensajero, el murciélago del *Xibalbá* a hablar con su pueblo, quien les dijo:

Éste es en verdad vuestro dios; éste es vuestro sostén; ésta es, además, la representación, el recuerdo de vuestro Creador y Formador. No les déis pues, su fuego a los pueblos, hasta que ellos ofrenden a Tohil (*Popol Vuh*, p. 115).

Cuando el mensajero *Camazotz* se marchó, los *Balamo'ob* u hombres sabios de la comunidad tuvieron el valor de preguntar a *Tohil* el fuego mismo, qué quería a cambio de sus mercedes, acercando así la distancia entre dioses y humanos...

-¿Qué deben dar las tribus, ¡oh Tohil!, que han venido a pedir tu fuego?, dijeron entonces, Balam Quitzé, Balam Akab, Mahucutah e Iqui Balam.

-¡Bueno! ¿Querrán dar su pecho y su sobaco? ¿Quieren sus corazones que yo, Tohil, los estreche entre mis brazos? Pero si así no lo desean, tampoco les daré su fuego, respondió Tohil... Hubo, sin embargo, una tribu que hurtó el fuego entre el humo, y fueron los de la casa de Zotzil. El Dios de los cakchiqueles se llamaba Chamalcán y tenía la figura de un murciélago (*Popol Vuh*, p. 115).

El Fuego será, entonces, un elemento clave para las clases de poder de mayor jerarquía; su mística, su control ideológico, su poder destructivo fue en Mesoamérica un elemento clave. Dado que es el símbolo dominante a él se asocian muchas variables simbólicas, entre las que se encuentra el Rayo como su vehículo. El Rayo trajo un pedazo del Sol a la tierra.

La relación entre *Chaak* y fuego no debe extrañarnos, pues es posible pensar a Fuego como uno de los poderes necesarios para la vida de Mesoamérica y por ende como parte del Señor



de los Mantenimientos, del Señor de la Tierra. Además recordemos que se requería del fuego para el buen cumplimiento del ciclo agrícola.

Desde la época prehispánica hasta nuestros días entre los pueblos de la Península de Yucatán, y en muchos otros grupos de Mesoamérica, se concibe la idea de un Chaak en cada región del horizonte (Montoliu, 1989; Sotelo, 1989; Villarojas, 1985). Del mismo modo en el período Posclásico, existen los *Ahtoc* es decir “Señor Quemador”, sostenedores de cada una de las cuatro regiones del mundo, quienes poseían una antorcha de fuego. Es posible que en el Códice Madrid se identifique, al igual que en la fiesta del *Ch’ak Chaak* de los indígenas del Estado de Yucatán, a los mismos *Chaako’ob* como sostenedores de las cuatro antorchas de fuego.

Marion (1993) indica que entre los lacandonos existe una interesante correspondencia entre el ciclo anual de la siembra del maíz y el ciclo vital del Sol, mediada por otra relación entre el hacha y el poder más caliente, el poder joven del Sol y la estricta necesidad del fuego para el proceso productivo del maíz:

Un nuevo ciclo empieza, un año verde (...) inicia en el calor todavía húmedo de las últimas semanas de diciembre. A la mañana de este nuevo año agrícola las tareas serán duras (...) es la fase más agobiante del ciclo anual y quizás la más peligrosa. Es también la etapa de mayor actividad masculina, ya que las labores que en ella se realizan están colocadas bajo su autoridad y plena competencia.

Se trata de desmontar un pedazo de selva, tumbando árboles, algunos de los cuales alcanzan 50 m. de altura. Aunque esta actividad se ha simplificado considerablemente con la introducción de las herramientas de acero, no deja de ser una tarea cansada y peligrosa, que puede durar varias semanas, según la extensión de la roza. Los principales peligros a los que se enfrenta el trabajador son las heridas provocadas por el rebote de una hacha o bien los accidentes (que) provienen



mayormente de las mordeduras de serpiente, cuyos efectos son a menudo mortales (...). Esta fase masculina del ciclo de producción corresponde a la mañana del ciclo cotidiano, a la infancia del hombre en el transcurso del ciclo de vida, al Sol joven desafiando solo las trampas que le tiende el cosmos, antes de poder acceder al cenit.

Una vez que la roza está correctamente desmontado y limpiado de maleza, está entregada a los rayos del Sol, durante algunos días y semanas, para que terminen de secarla. Luego será incendiada un día de pleno Sol, cuando las previsiones dejan presagiar que la temporada de lluvias está a punto de empezar... se procede a quemar una roza, cuando el sol está en el cenit o arde todavía fuerte y poderoso en el cielo, para que toda la humedad se haya evaporado de la tierra. Todo el proceso de producción y aseguramiento de la fertilidad depende de la intensidad de la sequía y de la fuerza del Sol...(Marion, 1993: 656).

Como ya hemos observado, entre los grupos primitivos, lo similar determina, clasifica. Esta narración demuestra cómo el hombre obtiene más poder al co-ayudarse con las fuerzas que se le asemejan; su trabajo se refuerza con la colaboración del poder solar y su instrumento, el hacha. Lo mismo sucede a nivel cósmico: las fuerzas calientes del universo han de luchar en la milpa para secar todo trazo de vida derivada de la humedad terrenal, pero el hacha del Sol es, en este caso, el Rayo. Luego llegarán las lluvias, la parte fría que sólo podrá lograr su cometido gracias a que la tierra ha sido previamente calentada.

Del mismo modo, el ritual yucateco para la siembra llamado *Ch'ak Chaak* o "Chaak rojo" se refiere no sólo a la necesidad de la lluvia sino más precisamente a la conjunción propicia de la lluvia y el fuego, a la suma armónica de lo húmedo con lo caliente. Incluso podemos entender una suerte de supeditación de lo rojo y caliente a este proceso de conjunción de la oposición. Como apunta Marion, entre los lacandones son los "muchachos rojos"



a los que, debido a su pecado en el principio de los tiempos, el Creador les asignó la tarea de traer las lluvias y los vientos. Ellos son los que empuñan el hacha; son calientes, pero su acción está en función de la producción del agua. Thompson encuentra entre los yucatecos un aspecto creador del fuego en:

Kolop “el heridor”, precedido de los títulos Chac Ahau, “señor rojo”, o Kin Chac Ahau, “Señor rojo del sol”... se dice que vivía en el medio cielo, y su variante nocturna vivía en Metnal, la tierra de los muertos (Thompson, 1987: 307).

Este destacado arqueólogo norteamericano también advirtió que la misma advocación de *Itzam Ná* aparece como pareja creadora en la posición central de las páginas 75 y 76 del Códice Madrid, correspondientes a la página I del Códice Fejérváry-Meyer, en las que también con una importante posición se muestra a *Xiuhtecuhtli*, la deidad más caliente, Dios del fuego y Gran Creador. Su ubicación en esta zona central remite nuevamente a la posición del Sol al mediodía cuando está más caliente y asegura la participación del agua dentro del proceso productivo de la vida.

Esta ubicación del Fuego al centro, aunado al ciclo agrícola apuntado por Marion, nos permite relacionar a *Bolon Ts'akab* con el punto cardinal con el que lo relaciona Seler, el del Sureste, ya que como bien apunta Marion, el Sol del Este es el Sol más joven y tierno, y por ende, es un Sol transicional que aún húmedo, comienza a salir del inframundo frío. Esto se corrobora en los libros del *Chilam Balam*, ya que a esta misma región cardinal del Sureste se la denomina *Cauac*, que literalmente significa rayo o tormenta. Esto reafirma a Rayo como un elemento básicamente mediador entre los cielos y la tierra, entre los dos elementos principales de la vida mesoamericana, a saber, el fuego y el agua.

En la siguiente historia, transcrita del libro *Relatos, mitos y cuentos de la Chinantla*, se puede apreciar cómo Rayo hecha fuego, pero su presencia provoca la fría lluvia:



Se fue un paisano de Usila a Valle Nacional. Cuando llegó a la cumbre del cerro Caracol oyó un grito en el monte. El paisano tuvo miedo y no quería contestar pues no sabía quien le llamaba. Llegó y chilló hasta tres veces.

El paisano contestó.

-¿Quién es el que me llama?

-Soy yo, somos amigos –dijo el rayo.

Entonces el paisano vio que el rayo estaba atorado en un árbol.

Le dijo el rayo:

-Levanta mi hacha.

Y el paisano respondió:

-No puedo agarrar el fierro porque tiene lumbre.

El rayo respondió:

-Corta un palo para meter el fierro.

El hombre cortó un palo y apreto el hacha, y la alzó para arriba.

El rayo le dijo:

-Vete rápido porque va haber un viento y un aguacero muy fuerte dentro de un rato, pero no te espantes, porque voy a echar lumbre.

Cuando el paisano dio dos o tres vueltas, entonces tronó el rayo y tiró lumbre y vino un aguacero y viento fuerte (Weitlaner, 1977: 99).

En el Altiplano Central, durante el período Clásico, es clara la relación del Tláloc teotihuacano con el agua y el fuego. Muchos autores –Coggins, Taube, Klein– han advertido sobre esta dualidad elemental contenida en Tláloc. El hecho de que el símbolo del año sea utilizado para representar tanto el fuego nuevo como a Tláloc, Dios de las lluvias, es un claro ejemplo de esta dualidad.

Esta conjunción de Tláloc como señor del fuego y del agua fue bien conocida en las tierras mayas. Los dinteles 13, 14, 15 y 25 de Yaxchilán y la estela 31 de Tikal del gobernante llamado “Cielo Tormentoso” demuestran esta asociación mesoamericana durante el período Clásico y nos remite a contactos sociales entre Teotihuacan y el área maya. Coggins encontró además una figu-



rilla de barro en Becán, Campeche, sitio del Clásico Tardío que destaca esta asociación Tláloc de fuego y agua.



Fig. 52: Tláloc teotihuacano con su tocado del símbolo del año, Becán. Tomado de Coggins 1987: 453.

Un mural tardío en el palacio de los jaguares en Teotihuacan tiene algunos motivos simbólicos de la ceremonia del Fuego Nuevo que también, se encuentran en algunos sitios mayas durante el Clásico Tardío; algunos de estos elementos importantes son: el tocado con serpientes a los lados, el signo del año, un medallón central, y en ocasiones la representación de Tláloc (Coggins, 1988: 460).

El medallón central al que se hace referencia es el espejo de pirita, instrumento fundamental para encender el fuego, tanto en Teotihuacan como en diversos sitios del área maya (Taube 1992). La arqueóloga también registra el hallazgo de espejos de pirita en el montículo B de Kaminaljuyú, y justamente, en la parte trasera de uno de estos artefactos se puede apreciar a Tláloc sosteniendo dos teas de fuego en las manos, de las cuales gotea un líquido precioso. Frente a la deidad se ubica un recipiente que



Fig. 53: Espejo de pirita de kaminaljuyu. Tomado de Coggins, 1987: 449.

un gran incensario con una tapadera que muestra una depresión en su parte central, la oquedad de los espejos. Algunos de los treinta y tres espejos encontrados no sólo tienen el tamaño de la depresión de esta tapadera, sino que también presentan rastros que evidencian que han sido quemados en su parte central.

Consecuentemente, podemos afirmar que el fuego se encendió sobre el espejo y luego se mantuvo dentro de la tapa del incensario.

Esto puede apreciarse claramente en la página 25b del Códice Madrid, ya que sobre una base de algún tipo de pedernal giran ciertas varas de madera rodeadas de humo y chispas, tal como se formaba una fogata en la antigüedad.

sostiene lo que Taube y Coggins han identificado como un espejo de pirita. Ella cree que este hecho se refiere al calentamiento del espejo dentro de una pequeña hoguera y asegura que en Zaculeu, sitio maya del Clásico con fuerte presencia tolteca, se hallaron treinta y tres espejos de pirita en el punto axial de la estructura I de ese sitio, al costado del cual se hallaba



Fig. 54: Página 25 del Códice Madrid.



Este espejo de Zaculeu presenta, en su parte posterior, una figura alada de larga nariz, representación común del Dios K para el Clásico Tardío y el Posclásico (Taube, 1992). La asociación del espejo con Rayo no es extraña pues en varios lugares mayas se cree que los espejos poseen la misma carga anímica que el rayo con sus propiedades de dar vida al fuego.

Después de esta asociación rayo-espejo de pirita-fuego, no es posible asociar al rayo con un espejo de obsidiana, como piensan Coe y Schele. Además, en varios grupos mayas se utilizaron dos materiales para encender el fuego: la piedra del espejo de pirita²³ y la madera de una vara. Esta dualidad de materiales aparece en la tercera parte del *Popol Vuh*, que relata la estancia de los pueblos quichés en Tula: “Así decían de allí de donde veían la salida del Sol. No invocaban la madera ni la piedra, y se acordaban de la palabra del creador y el formador...” (*Popol Vuh* p.109).

Más adelante, respecto a la creación del fuego, el mismo Libro del Consejo dice:

Y no tenían fuego. Solamente lo tenían los del Tohil. Este era el Dios de las tribus que fue el primero que creó el fuego...

-¡Ay, nuestro fuego ya no existe! Moriremos de frío, dijeron. Entonces Tohil les contestó:

-¡No os aflijáis! Vuestro será el fuego perdido del que habláis les dijo entonces Tohil (*Popol-Vuh*, p.110).

Después del primer fuego otorgado por Corazón del Cielo, éste se extingue por un gran aguacero que cayó sobre el pueblo tras lo cual vuelve a hablar Corazón del Cielo: “Está bien, no os afli-

²³ La pirita está constituida por hierro y azufre; comúnmente se encuentra junto con el cobre y el oro, por lo que comparte la alta conductibilidad del calor de ambos minerales. Hay variedades que son altamente fusibles, como la calcopirita, que contiene un alto contenido de cobre y la pirita magnética (*Diccionario Enciclopédico Grolier*, tomo 6, p. 3227).



jáis, contesto Tohil, y al instante sacó fuego, dando vueltas dentro de su zapato”. Citamos, a continuación, una nota a pie de página de Adrián Recinos:

Damos la versión de Ximénez. La expresión (dando vueltas dentro de su zapato) alude indudablemente a la manera primitiva de sacar fuego por medio de un palo que se hace girar rápidamente dentro de otro. Según el Título de los señores de Totonicapan, Balam Quitzé y sus compañeros fueron “comenzando a frotar madera y piedra, los que primero sacaron fuego” (Op. cit., p.175).

Los comentarios al texto de Antonio Margil de Jesús, en Dupiech-Cavaleri y Ruz, relatan que el señor de los montes, *Xaquicoxol* (equivalente al *Tláloc* Nahua), dios del mundo en su personificación más inmediata de Señor de los Cerros, aparece en los Anales de los cakchiqueles:

donde se nos presenta como espíritu del Volcán de Fuego. Pero además el vocablo *Xaquicoxol* es traducido por Adrian Recinos como el que saca fuego con el pedernal (Dupiech-Cavaleri y Ruz, 1988: 225).

De esta dualidad entre un elemento vegetal orgánico (madera para hacer fuego) y un elemento ígneo (la pirita del espejo) puede resultar la unidad de contrarios que se establece con las frases antes referidas: *Ch'ul toj Ch'ul nen* y *Ah Chahlem*. El primer término *tzotzil* y el segundo quiché fueron traducidos por la escuela norteamericana de epigrafía como “aquel del pino de espejos”. No obstante, en lugar de una sinonimia (como señala Schele), el término alude a una polaridad opositora de la madera y la piedra que en su conjunto crean al fuego. Consecuentemente, en quiché se puede leer así: *Ah* = señor, de la *chah* = antorcha (y/en), *lem* = espejo, Señor de la antorcha en el espejo y en *tzotzil* como *ch'ul* = sagrado, *Toj* = antorcha, tea; *Ch'ul* = sagrado, y *nen* = espejo: Señor Espejo, Antorcha Divina.



Otro tipo de relaciones, dentro del mismo complejo de significado, son las que se establecen entre el espejo de pirita, como contenedor del poder de los brujos y la fuerza que se le desprende del poder de Rayo, ya que la misma dualidad de materiales vegetales y minerales se mantenía en las personalidades de los gobernantes-brujos.

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se refiere lo siguiente de *Tezcatlipoca*, el dios de los brujos de los Nahuales, verdaderos hombres del poder político:

Ahora es tiempo de saber quién era este Tezcatlipuca, del cual los indios hacen gran cuenta y nosotros hablamos tan frecuentemente de él por causa de ello.

Este nombre está compuesto de tézcatl “espejo” y tlepuca compuesto a su vez de tletl “chispa” y puctli “humo”. Y todas estas han compuesto este nombre, a causa de que dicen que el siempre llevaba un espejo muy luciente consigo, y que humeaba a causa del incienso y cosas odoríferas que en él llevaba (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1985: 111).

Con esta curiosa información, el autor anónimo de *Historia de los mexicanos...* nos informa que el espejo de *Tezcatlipoca* se mantenía encendido hasta quemar plantas aromáticas pues ciertamente la pirita tiene la calidad metálica suficiente para mantener y transmitir el calor por algún tiempo. El nombre yucateco utilizado para señalar el calentamiento de material ígneo se encuentra en el Diccionario Maya Cordemex. Allí encontramos el término justamente *chak*, rojo, palabra emparentada con *Chaak* o Rayo que, aunada a la palabra *hale'en*, *chakhale'en*, puede traducirse por “candente, color de rojo ígneo”. Al igual que entre los nahuas y *Tezcatlipoca*, también entre los mayas cakchiqueles y otros hablantes mayas de comunidades aledañas el espejo fue un instrumento de poder y brujería. Antonio Margil de Jesús, señala:



Tenían estos obispos también otro modo de adivinar: en unas piedras redondas, como espejos, en las cuales les hablaba el Demonio, y hacían mil maldades que diremos más despacio.

Por su parte, Dupiech-Cavaleri y Ruz consignan el empleo de espejos en actividades adivinatorias, como la lectura ceremonial del alma, la asignación de la *tona* o de la carga solar y otros hechos revelados en Actas Inquisitoriales de Sáenz (Dupiech-Cavaleri y Ruz, 1988: 246). Lo expuesto anteriormente confirma que la materia tonal contenida en el rayo es la misma que “habita” y anima el espejo de poder, pues, como ya hemos señalado, espejos y Rayo comparten la misma naturaleza caliente y vidente de Sol.

Es interesante constatar cómo durante el Clásico Tardío se mantuvieron unidas la idea de la serpiente de fuego, introducida desde Teotihuacan, y la idea del Cetro Maniquí en forma de hacha. La figura 23 del dintel 3 de Tikal es un buen ejemplo de esto la serpiente de fuego que en algunas ocasiones substituye en forma de átlatl al Cetro Maniquí aparece en forma de tocado que el gobernante sostiene en una de sus manos.

Entre los mayas del Clásico, existe un viejo dios habitante del inframundo, el Dios L, al que puede relacionarse con el Señor del Fuego y el Cerro (sería entonces algo equivalente al *Tláloc* teotihuacano nahua); lo más interesante es que Taube (1992) indica que en varias representaciones este Dios L aparece con un báculo de poder que lo identifica como el antecedente del *chichauaztli* del período Posclásico, utilizado tanto en el centro de México como en el área maya. Al identificar la etimología de esta palabra, encontramos en el *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* que Simeon traduce la palabra *chicauac* como un adjetivo verbal que significa “fuerte, firme, sólido, valiente, avanzado de edad, viejo, vieja, etc.” y, aunado a la partícula *yollotl*, *-yollotlchicauac-* significa “valor, energía, constancia”.



Puede encontrarse esta misma asociación del Cetro Maniquí con el fuego y los viejos nahuas en los cetros arrojados como ofrenda al Cenote Sagrado de Chichén Itzá (Coggins, 1988), ya que los cuatro ejemplares hallados tienen en su parte superior un pequeño braceró y tres de ellos presentan claramente el rostro de un viejo. Otro de estos cetros tenía una máscara de oro, metal identificado con el Sol y otro una máscara de pequeñas piedras de turquesa, piedra también asociada desde la época tolteca con el fuego, con el arma del Dios guerrero *Huitzilopochtli* con el poder de la nobleza —el poder de Sol—; uno de estos cetros representa, incluso, un viejo que sostiene un hacha en una de sus manos.

Este paralelismo en el uso de los báculos —como cetros, hachas, *chicahuaztli*, bastón de mando, vara ceremonial— que incluso se verifica a nivel formal, pues todos estos objetos tienen forma de víboras, responde a la necesidad de representar un mismo modo de aprender e interactuar en la naturaleza y la sociedad. Como se corrobora a continuación, la misma naturaleza caliente de Rayo habita en estos cetros pero también en los cuerpos de los hombres del poder político de la tradición mesoamericana: el guerrero y el brujo.

Existe una misma fuerza masculina y solar que proporciona “calor” y todo lo que esta fuerza anímica implica: la valentía, el crecimiento, la constancia, el respeto, el temor, en una palabra, la brujería. Actos y actitudes personales que implican tanto a los guerreros como a los brujos u hombres de conocimiento, es decir, que una esencia conviene a dos complejos de acción distintos: uno relacionado con la juventud y la guerra, el otro vinculado a la vejez y al poder mágico.

En prácticamente toda Mesomérica y hasta la fecha en todos los grupos indígenas, los viejos han sido considerados poderosos no sólo para la brujería y el curanderismo, sino también para la manipulación mágica de las fuerzas atmosféricas como los vientos,



los rayos y especialmente las lluvias. Villa Rojas (1985) confirma que entre los mayas existe la misma creencia que López Austin encontró entre los nahuas del siglo XVI (1989).

Villa Rojas nos refiere la creencia maya en la existencia de un “calor” corporal que habita en algunos ancianos como resultado de su “calentamiento” a lo largo de los años y, principalmente, por el cultivo de la valentía y las buenas costumbres viriles:

Entre los mayas del antiguo Yucatán, el concepto de Keiman (de Kinal: calor) se refería claramente al temperamento de la persona, en especial de los jefes o señores que imponían temor o respeto (Villa Rojas, 1985: 190).

Así mismo, existía la creencia de que este calor podía ser peligroso pues incluso con una mirada podía provocar daño, es lo que se conoce como Mal de Ojo. En este sentido, no es casual que el Dios del fuego prehispánico sea comúnmente representado en diversas partes de Mesoamérica como un anciano que posee, al igual que el joven *Huitzilopochtli*, una *xiuhcoátl*, es decir, una serpiente de fuego-Rayo (Taube, 1992).

Los gobernantes mesoamericanos se encontraban en posesión de los aspectos más profundos del saber tanto de lo militar como lo mágico de la milpa y los humores humanos ya que el guerrero y el *Balam*, ambos funcionarios gubernamentales poseían en común la fuerza del Sol y constituían por este motivo la burocracia de los *Ahk'iin*, “Señores del Sol” que son los señalados como los gobernantes en los Libros del *Chilam Balam*.

Consideraremos en primer lugar el aspecto joven del Sol y sus representantes terrenales, los guerreros, para después analizar su relación con los viejos.

Taube (1992) ha identificado al rayo con la serpiente de fuego de la guerra a lo largo de todo el período Clásico y en gran parte de



la Mesoamérica de aquella época. Particularmente del área maya, el investigador sostiene que esta serpiente de fuego es sustituible por el Dios K y que normalmente aparece en contextos referidos a la guerra. Asimismo, señala que en sitios como Tikal, Bonampak y en algunas representaciones de vasos policromos del Clásico, se han encontrado Cetros Maniquíes con la figura de la serpiente de fuego y, como en los casos de la estela 3 de Bonampak y de un vaso policromo, éste es un *átlatl*, arma que es el trueno y como se ha dejado claro en el mito del guerrero supremo del Posclásico náhuatl, el mismo *Huitzilopochtli* es un arma solar y de fuego.

Aunque la conquista y la colonia han sido casi nulificadas en el registro de las actividades militares de Mesomérica aún subsisten algunos datos que permiten corroborar lo ya propuesto por Taube, en tanto que Rayo es un guerrero. Además de la evidencia señalada por este investigador, contamos con la aparición del Dios K como guerrero y acompañante de un guerrero en el Códice Dresde y en varios relieves murales. Una historia zapoteca recopilada por Henestrosa hace ya varios años nos permite comprender mejor esta relación entre el rayo, las lluvias, el guerrero y la guerra:

San Francisco, San Dionisio, San Mateo y Santa María del mar, son cuatro pueblos huabes tirados en la costa del Pacífico, en el Istmo de Tehuantepec.

La verdad de que los zapotecas son enemigos de sus habitantes se transmite de generación en generación desde el día en que el Dios Rayo, protector de su rey, a quien todavía llaman Tata Rayo, tuvo un disgusto con el Dios de mi otra tradición, y cortó el hilo de la paz con la espada retorcida de un relámpago.

Un día, sin previo aviso, se presentó en palacio una comisión enviada por el Dios Rayo a pedir a la princesa zapoteca para esposa del príncipe huabe. El rey zapoteca se la negó, y cuentan que su cólera fue tanta que sobre sus orejas bien pudo quemarse una hoja seca.



(...) el Dios del Rayo gritó enfurecido. Y su gritó rodó, como un trasto, por el cielo.

Del sur venía la lluvia, del sur la brisa de oro y al sur corría el mar. El Dios del Rayo lo sabía y su venganza iba a nacer cuando llegara la estación de lluvias.

(...) El Dios del Rayo era hombre como nosotros; pero estaba más allá de las maldiciones y las hechicerías y convertía, con una sola palabra, en rayos, a sus súbditos. Entre fuego vivía con ellos en Dani Bacuza, que significa cerro de los pedazos de fuego o cerro de las luciérnagas (Henestrosa, 1987: 34).

Al igual que en esta narración zapoteca, se ha encontrado que entre los teotihuacanos y los mayas del período Clásico (Taube, 1992) existe una íntima relación entre las lluvias y la guerra. *Tláloc* ha sido hallado tanto entre teotihuacanos como mayas, no sólo como dios de las lluvias y otros fenómenos atmosféricos como Rayo, sino también como deidad de la guerra. Así lo demuestra el Dintel 25 de Yaxchilan en donde una enorme serpiente bicéfala con la cola de *Tláloc* mantiene entre sus fauces a un guerrero que sostiene una lanza y un escudo entre sus manos. Además de tener un tocado con el símbolo del año de *Tláloc*, este personaje lleva una máscara de esta misma deidad. Es interesante recordar que en el mismo sitio existen otras serpientes que también sostienen rostros o bustos de personajes importantes entre sus fauces.

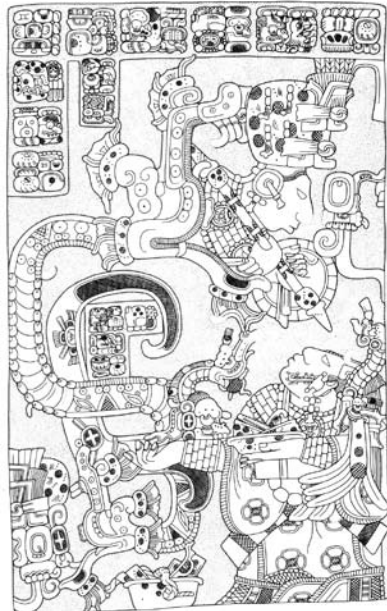


Fig. 55: Dintel 25 de Yaxchilán. Tomado de Schele y Miller, 1986: 53.



En la búsqueda de este poder solar existe una posible transición de joven a viejo o, al menos, ambos momentos del desarrollo personal conjugan una serie de relaciones complementarias de la misma carga solar.

Sobre el lomo de un gran jaguar del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México, en la sala de la cultura mexicana se puede apreciar un *cuauxicalli*, recipiente para ofrenda cuyo fondo presenta una curiosa escena en la que dos jóvenes guerreros con atavíos de *Tezcatlipoca* practican, uno frente al otro, un curioso ritual de autosacrificio. Ambos muestran parte de la pantorrilla y el pie desprendidos de su cuerpo y, en lugar de este último, tienen un espejo del cual no se desprende sólo humo, como sucede en las representaciones típicas de *Tezcatlipoca*, sino que emana el símbolo de la guerra sagrada, el *atl tlachinolli*.

También en este último museo se exhibe una maqueta de piedra de un templo mexicana en cuya parte más alta se encuentran, enfrentados, *Huitzilopochtli* y *Tezcatlipoca*. En ambos casos estamos ante una oposición complementaria entre el poder del dios guerrero, el joven *Huitzilopochtli* y el Señor del conocimiento, *Tezcatlipoca*, quien conoce “el corazón de los hombres, del cerca y lo junto”, por lo que es el poseedor de la sabiduría más profunda de la época: la brujería.

Un ejemplo similar del área maya son las esculturas de los paneles que flanquean la entrada al Templo de la Cruz en Palenque: de un lado encontramos un joven ricamente ataviado; del otro lado, el viejo Balam o Dios L, el viejo brujo del conocimiento a quien también se lo relaciona con la guerra, pues sostiene el escudo y las armas en el Templo del Sol. Al mismo tiempo, en el Templo de la Cruz, el mismo viejo aparece fumando vestido con hojas de tabaco. Al igual que en el Museo de Antropología, aquí encontramos al joven gobernante y al viejo brujo de la guerra en un *tét a tét*, como si estuvieran estableciendo estrechas relaciones de poder guerrero, en busca de cierta virilidad mágica y política.



Debemos considerar, asimismo, el hecho lógico. ¿Que podría hacer un joven guerrero, un comandante *Bataab* con mayor edad? excepto seguir cultivando su saber hasta ser un viejo Jaguar, un *Balam*, guardián de la sabiduría y la paz espiritual de su pueblo.

Finalmente, es preciso mencionar sobre la participación de *Bolon Ts'akab*, en cuanto poder solar, en el ámbito bélico como instrumento punzocortante y/o persona; ya que fue preponderantemente utilizado en rituales complejos propiciatorios de las fuerzas divinas para la guerra y el sacrificio por decapitación.

La serpiente de fuego o rayo, dentro del ámbito bélico maya, cobró mayor sentido a partir del Clásico Tardío y se acentuó hasta la llegada de los grupos toltecas en el 900 d.C. Esto implica que, aun cuando el significado de Rayo fuera similar en Mesoamérica desde antes del 700 d. C., con el tiempo fue ampliando su rango de significado, incluyendo dentro de sus procesos significativos al *átlatl* y seguramente a otros objetos y costumbres que fueron intrucidos al territorio maya por la influencia de los teotihuacanos y los toltecas.

5.5. LA LEGITIMIDAD DEL PODER

Por último, analizaremos a Rayo en un ámbito social que no hemos considerado hasta el momento. Su significado no se agota ni con la noción de extracción de las materias divinas dentro del ciclo físico mediacional de la muerte y la vida, ni con su significado de hacha de fuego-solar como portento anímico y fuerza viril en la guerra y la brujería. Asimismo, su estructura simbólica esclarece la acción social que junto con la guerra, el sacrificio y el parentesco, fue el principio de la legitimidad del gobernante y es el ámbito de poder de la sabiduría o brujería, es decir, el conocimiento de la ciencia de estos pueblos.

El complejo religioso de diversas partes de Mesoamérica estaba compuesto por un sistema de entidades espirituales que otorga-



ban la continuidad del tiempo, en tanto seres de muerte y vida. Los dioses, ahora santos en los pueblos indígenas, han sido la personificación de fuerzas que proporcionan bienestar o desgracia para todos los seres del Universo: lo primero es buena vida, lo segundo, se aproxima a la muerte. En la obra de Antonio Margil de Jesús, en la que se hizo el llamado a la *Destrucción de la deidad fingida, mentirosa y vana, de Lucifer maldito y de todos sus secuaces, los demonios, y, juntamente, noticia verídica y breve de su ruina y abominaciones, que se dirigen a sólo usurparle a Dios Nuestro Señor su imperio, su honra, gloria y toda su deidad, si pudiera* (Dupiech-Cavaleri, Ruz, 1988), el misionero e inquisidor narra la labor de los Señores o Principales quichés que gobernaban en nombre del Señor del Monte, *Xaquicoxal*, sobre las poblaciones de la provincia guatemalteca llamada Suchitepequez. En este escrito se describe cómo gracias a una compleja red de organización política, los “hombres de conocimiento” quichés utilizaban las lancetas de obsidiana para cortar y curar, leían el calendario para predecir el tiempo, empleaban espejos para comunicarse con lo divino, rezaban ante manifestaciones espirituales monstruosas, extraían en confesión los males de las gentes, hacían temblar la tierra y aplicaban la ley con la intimidación causada por sus conocimientos de transformación en animales y meteoros.

La etnografía ha registrado el nombre de estos Señores de Conocimiento como “El Sombrerón” entre varios grupos de Tabasco y Chiapas (De la Garza, 1984), *Nim Ajab* entre los tzutujiles (Orellano), *Anjel* entre los tzotziles de Chenaljo (Guitetras), *Mensabak* o *Yum Kaax* con los lacandones (Marion, Thompson), *Tamul* entre los chontales de Tabasco (Wagley), *San Miguel* y *Maximón* entre los tzutujiles de Santiago Atitlán (Mendelson). En todos estos grupos, en los quiches de Suchitepequez y prácticamente en toda Mesoamérica, se cree que este Señor del Cerro es quien otorga las riquezas y el poder. El centro de México, la zona otomí y náhuatl de Puebla y Tlaxcala también ejemplifican este simbolismo; sus habitantes llaman “Diablo” al Señor que habita dentro del Cerro, en las cuevas y otorga las riquezas y el poder. Por influencias



de los “conquistadores” españoles, los otrora y aún supervivientes científicos de la Mesoamérica tradicional fueron identificados con practicantes de cultos satánicos, es decir, brujos a quienes se cazó por las montañas y baldíos para sepultar en el olvido de la muerte su saber milenario.

Existe suficiente evidencia de la creencia en el Sombrerudo o el Señor del Cerro en la época del Clásico maya como para identificarlo con el Dios L, el viejo con espalda encorvada que aparece en varios vasos pintados con un enorme sombrero. También se lo identifica con los habitantes negros del inframundo (Taube, 1992). Los mayas del Clásico Tardío le otorgaron características que después coincidirían con el diablo cristiano, como su relación con los poderes divinos de la naturaleza, la posesión de las riquezas y la compañía de mujeres jóvenes y hermosas. Como ejemplos de esta relación podemos mencionar el vaso policromo número 1 de la colección de Coe (1978) y una de las figurillas de La Isla de Jaina (Miller y Schele, 1986, placa 53).

Es muy posible que en Mesoamérica se haya pensado, al igual que en muchísimas otras culturas salvajes de tipo chamánico (Eliade, 1989), que la relación entre los hombres y el Dios creador principal estaba mediada por otros dioses,²⁴ y que entre la gran variedad de demiurgos divinos, uno de ellos permitía el vínculo “más directo” entre los hombres y el creador. Posiblemente, esta manifestación divina del creador con el que aún tratan los indígenas mayas sea precisamente este Señor del Cerro o Sombrerón, mejor conocido como el Nahual, con sus tantos equivalentes mesoamericanos.

²⁴ Eliade es quien ha definido claramente al concepto de chamanismo como una categoría general que define, de entre muchas otras, a una técnica del extásis místico. Junto con este autor, pensamos que el chamán no es una persona ni la única técnica de la magia y la brujería como quieren verlo muchos otros investigadores en todo el mundo. De hecho, podemos decir que el Nahual mesoamericano manejaba la técnica del chamanismo entre muchas otras más.



En los tiempos prehispánicos –y aún actualmente– este Señor del Cerro o Nahual se relaciona con los individuos de su pueblo mediante una compleja organización social. El origen del nombre Nahual se remonta hasta el pasado, con este nombre llamaban al “sacerdote” mexica que manejaba las fuerzas atmosféricas y durante el período Clásico, tanto en algunos sitios de la zona maya como en Teotihuacan, *Tláloc* fue la deidad de la guerra, de los cerros y la agricultura por lo que es posible que el nombre de *Nahual* sea el de su representante desde entonces. Al respecto, es interesante señalar la siguiente reflexión de Aguirre Beltrán respecto a la presencia del *Nahual* entre los huastecas:

Los huastecas fueron famosos, en la antigüedad, por su cabal conocimiento de la ciencia de la hechicería; poseían todos los secretos necesarios para hacer descender la lluvia sobre el yermo sediento; sabían cómo dañar a un enemigo con artes sutiles y disfrutaban de la sabiduría y entendimiento para entender las enfermedades. Uno de sus dioses, Nualpilli, –de naua, sabiduría, ciencia, magia; y pilli jefe principal, grande: Mago en jefe Principal Hechicero o gran Nagual– gozaba de enorme prestigio entre los pueblos del Cemanáhuac. Por eso, cuando los guerreros de la confederación azteca cayeron sobre los huasteca y desbarataron su poderío tomaron como el más caro trofeo de su victoria, a ese Dios mago y hechicero, llamado Nualpilli y... fue sincretizado con la deidad nacional de las aguas, *Tláloc* (Aguirre Beltrán, 1987: 98).

La evidencia antes mencionada de los dinteles 13, 14, 15 y 25 de Yaxchilán también permite pensar que la identidad entre las artes mágicas y *Tláloc* ya existía desde la época teotihuacana. Es muy posible que los mexicas, antes de tomar como prisionero de guerra al dios huasteco ya conocieran la relación entre el *Nahual* y *Tláloc* por su influencia tolteca, quienes a su vez la conocían, al igual que los mayas de Yaxchilán y Tikal desde la época teotihuacana.



De manera sencilla, podemos decir que el Nahual es el individuo, el artista que en base a la cosmológica de su pueblo posee la fuerza divina para organizar y dirigir la vida religiosa y el contacto mágico con lo trascendental. En los estudios etnohistóricos y etnológicos se lo ha relacionado principalmente con los siguientes hechos sociales: 1. El fenómeno de la posesión de una fuerza anímica conocida como *ihiyotl* (López Austin, 1989) utilizada para poseer a otros seres o para dejarse poseer; 2. El poder de los individuos de controlar las fuerzas de la naturaleza ubicadas tanto en el cielo como en el interior de la tierra (Sahagún, 1985; Aramoni, 1992); 3. El ser doble o alter ego de todas y de cada una de las personas habitantes de una comunidad; en ocasiones, el *tonal* es el alter ego de todas las personas incluida la del Nahual, en otras sólo lo es de los individuos normales que no poseen el poder del Nahual (De la Garza, 1990); 4. El Nahual es el líder espiritual y político en el que recae la responsabilidad de mantener la transmisión de la cultura esotérica y el orden social (Villa Rojas, 1985; Hermitte 1970); 5. Es una fuerza divina e impersonal que ejerce su influencia sobre todas las cosas (Aguirre Beltrán, 1987; Knab, s/f).

El *Popol Vuh* relata que, en el principio del universo, desde el principio de los tiempos, Creador-Formador promete velar por la felicidad y tranquilidad de los hombres

... como fue dicho por el Creador y el Formador, la madre y el padre de la vida, de todo lo creado, el que da la respiración y el pensamiento, la que da a luz a los hijos, el que vela por la felicidad de los pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra en los lagos y en el mar (*Popol Vuh*, p.22).

Para cumplir con este primer objetivo, Creador-Formador se vale del Nahual, “el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe...”. De hecho, los quichés nombraban a sus diri-



gentes *nawual* y lo mismo sucede en *Los títulos de los señores de Totonicapán*, con otros grupos de lenguas quichés. En el capítulo primero llamado “El viaje de las naciones quichés y otros pueblos agregados”, se refiere:

Los sabios, los Nahuales, los jefes y los caudillos de tres grandes pueblos y de otros que se agregaron, llamados los U Mamae [los viejos], extendiendo la vista por las cuatro partes del mundo y no viendo inconveniente, se vinieron de la otra parte del océano... (*Título de los Señores de Totonicapán*, 215).

En la narración de la creación del hombre del *Popol Vuh* se cuenta que en un principio los hombres veían todos los secretos, como los dioses, pero después perdieron esta capacidad: “el Corazón del Cielo (Huracán-Rayó Verde) les hechó un vaho sobre los ojos...sus ojos se velarón y sólo pudieron ver lo que estaba cerca” (*Popol Vuh*, p.107).

En *Los Títulos de los señores de Totonicapán* se menciona que los Nahuales veían sobre las cuatro partes de la tierra, y explica el motivo de esta naturaleza sorprendente:

Se dice que ellos sólo fueron hechos y formados, no tuvieron madre, no tuvieron padre. Solamente se les llamaba varones... Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante miraban a su alrededor... Las cosas ocultas las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y así mismo desde el lugar en donde estaban lo veían (*Popol Vuh*, p.105).

Entre los tzutujiles del Lago Atitlán existe una categoría para definir lo que representa este poder de Creador-Formador para la defensa de su pueblo. Al invocarla, dicen: “nuwal libros,



nuwal tinta, nuwal leyes, nuwal justicia” (Mendelson: 106). De hecho, el poder del *Nahual* es concebido con el mismo nombre, con simples variantes lingüísticas en todo el México indígena. En estos hombres de conocimiento se asentaba el corazón de la organización social de los pueblos prehispánicos como manifestaciones humanas de los poderes de la tierra –incluido el rayo y otros fenómenos tales como tormentas y temblores– con el nombre de Madres-Padres, dirigían los sacrificios, declaraban la guerra, y muy probablemente, regulaban los males y las curaciones de su pueblo, como hasta hace treinta años en Pinola, comunidad maya tzeltal.

El Nahual era una manifestación viva del creador, como Rayo Verde y Corazón del Cielo en el *Popol Vuh*; guardaba el orden y la salud de su comunidad y su cuidado se extendía desde el nacimiento del individuo hasta después de su muerte, protegiendo su alma animal en el mundo de los difuntos. En Pinola, dicen que los Madre-Padre Rayo realizaban el “levantamiento”, es decir, una suerte de bautismo solar del recién nacido. Probablemente aquí, al igual que entre los nahuas se entregaba al bebé la tona como carga identitaria otorgada por la luz matinal. Al respecto, Hermitte sostiene:

Para evitar las enfermedades y la muerte es esencial que los padres pidan... a un anciano me'iltatil (Madre-Padre, Rayo) que “levante”y guarde el espíritu del niño. Esta la salvaguarda que protege del daño al individuo común. Cuando su espíritu está guardado en lo alto de los cerros, ya no pueden alcanzarlo los brujos (pues allí habitan los protectores Rayo)... Los informantes más viejos del pueblo consideran las cuevas como el único y último recinto del espíritu (Hermitte, 1970: 50-51).

Es común encontrar que estos individuos Rayo son aún los guardianes de la paz y la soberanía de sus pueblos como sucede con los yucatecos (Grinberg), los tojolabales (Ruz, 1982), los tzeltales



(Hermitte) y en otras partes de Mesoamérica, los totonacos de la Sierra Norte de Puebla y los cuicatecos (Weitlaner).

Si bien en el caso de los quiches del Posclásico la identificación del *Nahual* con el Balam o jaguar es clara, son también muchos los casos que reportan Nahuales ofidios; probablemente, para la época del Clásico maya, existieron ambos en una misma o en distintas comunidades. Un ejemplo de su co-existencia es el vaso 702 de la colección de Kerr, donde podemos apreciar a Jaguar y a Rayo con su cuerpo serpentiforme. Incluso es posible que estos animales sean sustituibles entre sí, ya que en ocasiones –como en el Códice Borbónico– se representa al Dios *Tezcatlipoca* náhuatl con forma de jaguar mientras que en otras narraciones míticas –Historia de los mexicanos por sus pinturas– se lo describe como serpiente.

De la Garza (1990) señala que el santo patrón de los habitantes de San Pedro Chenalhó, comunidad tzotzil del estado de Chiapas, es justamente San Pedro Apóstol y Mártir a quien se identifica con el poder del Nahual porque “tiene las llaves del cielo y el infierno”. Además, entre los tzeltales de Amatenango del Valle se representa a este santo con un hacha atravesándole la cabeza (Taube, 1992). Es también conocido entre los tzotziles de San Pedro que el Ángel, Dios del cerro, es el rayo y defensor de la comunidad también Señor del tabaco, planta del Jaguar, señor del conocimiento. Entre los tzutujiles (Mendelson), mayas yucatecos y tzotziles (Guiteras), el tabaco es conocido por ser repelente de serpientes. El inframundo es el sitio de dioses y difuntos, pero también se concibe como un lugar repleto de serpientes venenosas (Petrich, Hermitte, Báez-Jorge, entre otros). Dado que el Nahual se dirige continuamente hacia allí (De la Garza, 1990), precisa del tabaco en tanto repelente contra las serpientes, por lo que es común relacionar al Nahual con esta planta. Como ya hemos comentado, a Rayo también se lo ha identificado como poseedor de enormes cigarros de tabaco.



Entre los mayas de los pueblos ubicados a las orillas del Lago Atitlán, Guatemala, se cree que en la cima del Volcán San Pedro existe un lago en donde viven enormes serpientes que custodian los tesoros de todos los tiempos del mundo actual. De uno de estos pueblos, Sololá, tenemos la siguiente referencia:

Dicen que el volcán llamado San Pedro tiene una laguna en la cima. Es una laguna muy pero muy bella, de verdad bella. Pero en las orillas hay grandes serpientes cuidadoras que no permiten que la gente vaya a pescar. Nadie puede acercarse a esa laguna ni siquiera mirar (Petrich, 1992: 10).

Los habitantes de la zona saben que los hombres de conocimiento utilizan el tabaco, sin duda, para repeler a las serpientes que se encuentran en los lugares de “encanto” a los que suelen ir en busca del cumplimiento de un pedido solicitado por los habitantes de sus pueblos. Asimismo, es conocido prácticamente en toda Mesoamérica que los lugares acuáticos intraterrenales, lagunas, lagos, cenotes, sirven para invocar a los fenómenos atmosféricos, como el rayo, la lluvia, el viento, etc., ya que estos lugares esconden, entre otras riquezas del universo las fuerzas mismas de estos fenómenos naturales.

Asimismo, los mayas consideran que las serpientes son los animales más representativos de los poderes atmosféricos del Nahual, es decir, de su capacidad de producir lluvia, relámpagos y grandes tormentas. Una concepción bastante compleja sobre la personalidad ofidia de las fuerzas atmosféricas ha sobrevivido por la etnografía de Wisdom realizada entre los mayas chorties. Refiriéndose al trabajo de este investigador, Thomson sostiene:

Los chicchanes del cielo, según creen los chortís, son cuatro sierpes gigantescas..., cada una de las cuales mora en el fondo de una gran extensión de agua en los cuatro puntos cardinales. Una creencia variante pone en cada rumbo del mundo un Chicchán hembra y uno macho.



Del encuentro de una hembra Chicchán con una nube cuando se precipita por el cielo nacen violentas tormentas y chaparrones; el trueno se produce cuando un Chichán le grita a otro de rumbo opuesto (...) Por esta razón llaman a veces a los Chichán del cielo, Ah Cricnar, dueño del trueno. También lanzan rayos (...) El rayo se produce al atravesar el aire las hachas de piedra (...) destinada a matar aquí abajo a un Chichán terrestre (Thompson, 1987: 320).

La lluvia y el rayo son fenómenos que poseen la carga de la serpiente, por lo que dentro de la lógica maya el control de estas fuerzas naturales se ejemplifica con la posesión del ofidio ya que implica el control a nivel cósmico de la misma carga de la serpiente. En este sentido, cuando el gobernante muestra en sus manos el Cetro Maniquí con la forma de la serpiente, indica que él es protagonista principal de todos los relatos aquí planteados y tiene el control sobre las fuerzas naturales identificadas con el ofidio.

Núñez de la Vega ha legado una interesante constatación sobre los rituales esotéricos de iniciación de los mayas. Según pudo el mismo presenciar, la serpiente intervenía en nombre del “maestro” que enseña al discípulo.

Para enseñar tan execrables maldades, primero le hace el maestro al cual ha de ser discípulo, renegar de Dios y de sus santos, y le previene que no les invoque, ni a María Santísima, ni tenga miedo alguno, porque si le tiene no aprenderá el oficio de hechicero. Con esta prevención le lleva en diferentes días al monte, barranca, cueva, milpa u otro lugar oculto donde hace el pacto con el diablo (que ellos llaman concierto o dar palabra) y en algunas provincias, usan, para aprender aqueste oficio, poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes y puesto el maestro encima llama a una culebra pintado de negro,



blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas la cual sale acompañada de ellas y otras chiquitas y se le van enredando por las coyunturas de las manos, comenzando por la izquierda y saliendo por las narices, oídos y coyunturas de la derecha; y la mayor, que es la culebra, dando saltos se le entra y sale por la parte posterior (...) Después le lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente echando fuego por la boca y ojos y abriéndola se traga al tal discípulo y lo vuelve a echar por la parte posterior del cuerpo, y entonces le dice su maestro que ya está enseñado (Núñez de la Vega, 1988: 755).

Thompson reportó varios equivalentes de este rito de iniciación entre los grupos mopanes y k'ekchís de Bélize, y entre los ixiles de Guatemala. Ruz lo encontró entre los tojolabes de Tabasco, y Villa Rojas, entre los mayas de Yucatán. Además, podemos establecer la relación de este culto con monumentos prehispánicos mayas señalando como ejemplos las estelas en las que gobernante aparece con un tocado de serpiente alrededor del rostro, como las estelas 7 y 26 de Piedras Negras, el altar B de Quiriguá y en el edificio poniente de las monjas de Uxmal, donde hay una escultura de un rostro saliendo de las fauces de una serpiente.



Fig. 56: Distintos rostros emanando de fauces de saurio u ofidio. a), e) Piedras Negras; b), d) Oaxaca; F) Chalco; g) Chichén Itzá; h) Altiplano mexicano. Tomado de Spinden, 1989: 221.



Con la siguiente historia se ejemplifica el claro vínculo entre el Nahual serpiente, Rayo y sus poderes. El relato fue narrado a Carlos Navarrete por ancianos de Quechula, en “un puerto fluvial sobre el río Grijalva, hoy bajo las aguas de la presa hidroléctrica Nezahuacóyotl, en Mal Paso, Chiapas” (Periódico Excelsior, martes 8 de diciembre de 1992).

Personajes con ropaje de serpiente los hubo en Mesoamérica desde el Preclásico (...) seres semejantes son los javepalkuay, hombres-espíritus que viven cerca de Ocozocuauhtla, en un lugar impreciso. Se les teme porque “dejan” el rayo y los temblores si no les agrada el trato recibido en los lugares a donde viajan como peregrinos o comerciantes. He aquí (un) relato: Mi suegro, Sebastián Gómez, venía subiendo carga y llegó al rápido. Allí estaban tres hombres bien vestidos, con su equipaje en el suelo. “Vas a pasar nuestra carga en los cayucos, verás qué buena paga te vamos a dar”, le dijeron. “No tengo tiempo, vean qué tanta cosa traigo y vengo medio de tiempo”, les contestó. Se puso a cargar las cosas y después arrastró el cayuco para irse.

“No nos ayudaste, vas a ver”, le gritaron los hombres. Llegó a su casa y su familia estaba llorando: todo arruinado, quemado el rancho, porque cayó el rayo en un horcón del corredor. Luego se dio cuenta que eran los hombres que estaban en el raudal, que lo fregaron por no haberles hecho caso.

Esta referencia es oportuna, porque confirma las asociaciones ya señaladas entre riqueza y poder del Sombrerón. Nótese que el informante recuerda a tres Nahuales que, además de ser serpientes, encarnan los poderes de Rayo.

A orillas del Lago Atitlán de Guatemala aún se conservan interesantes historias donde el Nahual actúa con el poder supremo



de Rayo y con la ayuda de la serpiente. En la cosmovisión atiteca, este animal aparece como protector aunque también suele ser un atacante. Recordemos que en Mesoamérica, esta dualidad de opuestos contenida en los dioses es común y, como ya hemos comentado, Rayo utiliza su propio repelente: el tabaco, es decir, que aparece con su veneno y con su cura. Análogamente, es preciso recordar la relación de *Bolon Ts'akab* con la palabra *Ts'ak*, que significa medicina y también veneno. Nos encontramos bajo la lógica de la magia simpática, en donde lo similar hace resonancia, como sucede con la medicina homeopática. De manera similar, el ofidio y el palo de madera, material del que estaban hechos los cetros maniqués y ahora lo son las Varas de Mando, están en relación.

Baltasar [Ajkún e informante de Mendelson] asociaba el pedazo de madera en el que yacen las serpientes (palo komar; San Jorge y San damián, ángeles de San Martín, son patronos de las serpientes), con la madera en la que descansa Maximón (...) se dice que Maximón usa serpientes para aniquilar ofensores y las oraciones contra mordedura de las serpientes son una característica de los conocimientos esotéricos de los ajkunes (Mendelson 1965: 196).

Tanto los jóvenes como los viejos comparten una carga solar masculina que, de acuerdo con la siguiente nota de Mendelson, puede representarse de distintas maneras como se evidencia en el cetro-hacha y en el *chichahuaztli*.

Se dice que los antiguos Mamlaab de la Huasteca descansan sobre ciertas plantas, mientras que los jóvenes Tzultacaj (una forma kekchí de Mam...) viven en una hama de serpientes. Tanto éstos como Maximón tienen el poder de dar fiebre (Ibid).

Aquí se indica que los viejos se encuentran junto a las hojas, mientras que los jóvenes están próximos a las serpientes. Si bien ambos



son distintos elementos formales, tanto las hojas como las serpientes producen fiebre pero al compartir una misma naturaleza aluden al curandero y al hechicero, al conocimiento de las hierbas del viejo Nahuatl y al conocimiento de la serpiente, es decir, a Rayo y a Maximón. Consecuentemente, el cetro-maniquí del Dios K era, además de una insignia de poder, un arma letal. Al igual que otros instrumentos rituales, el poder se manifiesta hasta la fecha mediante el instrumento, es decir, que la posesión del arma de poder universal era el signo de la legitimidad del gobernante.

En el Cetro Maniquí se muestra cómo la pierna del demiurgo, *Bolon Ts'akab*, se convierte en el cuerpo de la serpiente, tal vez para destacar la capacidad de transformación del nahualismo de hombre en animal. En varias partes de Mesoamérica, esta transformación ocurre a partir de la parte inferior de una de las piernas, específicamente la pantorrilla, considerada en muchas partes de Mesoamérica como depositaria de poderes especiales para el manejo de las artes de la brujería. Así, el Dios K es el *Nahuatl* que posee y transforma la fuerza solar del rayo que le es propia destacando el conocimiento del gobernante sobre estas artes de posesión y su participación dentro de complejos rituales esotéricos en los que interviene.

Entre los nahuas es conocido el hecho de que al Dios de los hombres de poder, llamado *Tezcatlipoca*, le falta una de sus pantorrillas. También existen los llamados “come-pantorrilla”, brujos que se especializan en “atrapar o devorar” la pantorrilla de otras personas con la mirada. También las *memotzcopinque*, brujas conocidas por el arte del vuelo mágico provocado por el reemplazo de sus pantorrillas por piernas de ave (López Austin, 1989: 185). Existe esta misma creencia del poder en la pantorrilla entre los actuales otomíes, quienes aseguran que el *Camauatl*, “el dueño con cabeza de viejo”, es el cuerpo que habla en los sueños, y están los *Nahuales* otomíes que saben recurrir a él con efectividad quitándose una pantorrilla que depositan junto al fuego; cuando su cuerpo ingresa en el sueño, llega al lugar donde la diferencia entre rea-



Fig. 57: Página 36 Códice Madrid.

lidad y sueño se anula (Galiniér, comunicación personal, junio de 1993).

Es entonces posible la creencia de que dentro de la pantorrilla residía una fuerza anímica que contribuía al sentido de la conciencia del poder; por este motivo, los hombres de conocimiento al devorar la de los demás intentaban manipular esa misma fuerza. Se sabe que los mayas también reconocían un poder equivalente también en las pantorrillas. En las recientes excavaciones de Palenque se halló una ofrenda ósea en el Templo de la Cruz que consistía, justamente, en una tibia. De manera similar, en el grupo habitacional de Los Murciélagos, en el mismo

Palenque, se encontró una buena cantidad de tibias en entierros secundarios, y en los restos de dos de tumbas del Grupo B del mismo sitio se descubrieron cadáveres completos con tibias colocadas sobre los cráneos. En la página 36 del Códice Madrid se representan cuatro pies con pantorrillas junto con varias representaciones de perros, animales que aluden al Dios del trueno y el relámpago; dos pequeños perritos se encuentran sobre dos de los pies con pantorrillas descarnadas.

Asimismo, el símbolo de dos tibias cruzadas sobre la falda de la vieja lunar del Códice Dresde evoca a las *memotzcopinque*, que también se desprenden de dos tibias en la túnica de uno de los personajes de la pared norte del cuarto 2 de Bonampak, en la vestimenta del



señor principal de un vaso pintado (Miller y Taube, 1993: 101) y en el Dintel 12 de Yaxchilán. Los mexicas otorgaban al gobernante una capa con el mismo símbolo cuando ascendía al trono, y era investido como tal bajo la protección de *Tezcatlipoca*, el *Nahual* de todos los tiempos y espacios.

En la fotografía del vaso maya 2696 de la colección de Justin Kerr aparecen enfrentados dos Sombrerones viejos jaguares, que aparentemente no poseen la pantorrilla de una de sus piernas y entre los cuales se encuentra una enorme tibia. En la fotografía 2772 de la misma colección se muestra un asombroso ejemplo en el que un viejo, evidentemente equivalente a un Dios K, sostiene el hacha verde y de su pantorrilla se desprende una enorme serpiente –de la que a su vez emana otro viejo gordo– que ingresa a un templo dentro del cual se encuentran dos hombres jóvenes frente a tres hermosas mujeres: ellas son –al igual que en los dinteles 13, 14, 15 y 25 de Yaxchilán– las que atentas observan y posiblemente escuchan la aparición ofídica y al enorme viejo que emana de su boca.



Fig. 58: Vaso 2772 de la Colección de Justin Kerr.

5.6. El arma del Nahual

El *Nahual* utiliza la fuerza de Rayo para defender a su pueblo de los seres espirituales que habitan la tierra y que pueden causar



daño. Rayo no sólo logra sacar las esencias divinas –las semillas– de donde se encuentran contenidas, sino que también este mismo poder solar le permite defenderse contra los agentes patógenos para mantener el equilibrio cósmico que toda comunidad humana necesita.

El *Nahual* emplea la técnica del extásis espiritual conocida como shamanismo, se dirige hacia el inframundo o hacia el cielo en busca de espíritus de poder, seres divinos amigos o enemigos, provisto del arma más poderosa: la serpiente de fuego. Rayo es persona, pero también instrumento de poder personal, es Dios y arma utilizada en las batallas entre ellos, su calor es mortal para algunos pero vivificante para otros. De hecho, las batallas en el orden cósmico son constantes en el universo mesoamericano, donde las divinidades invisibles que inundan el universo son seres tan volubles y apetentes como el hombre mismo y a cambio de las ofrendas de éste son capaces de favorecerlos para perjudicar a alguien más. En el cosmos mesoamericano las acciones divinas nunca dejan de ser ambivalentes.

Estas batallas en contra de fuerzas divinas de la tierra y el cielo para producir la vida están documentadas de muy diversas maneras ya que es posible rastrear la existencia de una gran cantidad de seres intraterrenales y celestas capaces de hacer daño o “tra-bajar”, como dicen los yucatecos, en bien de una comunidad.

El lugar del hombre en el mundo mesoamericano resulta de una constante lucha y negociación con estas fuerzas divinas, las cuales esperan amenazantes acabar con su estirpe. En este sentido, los *Nahuales* y toda la población en general eran y son, de alguna manera, guerreros que en la vida cotidiana se enfrentaban ante el poder de lo divino.

La lucha por calmar a las fuerzas femeninas telúricas es una de las tantas batallas que debe librar el poseedor de Rayo. También existen seres masculinos portadores de cargas tanto frías como



calientes, capaces de causar graves daños pero que por el enfrentamiento con los hombres sabios también pueden ser complacientes. A continuación analizaremos los enfrentamientos contra entidades femeninas telúricas y luego aquellos contra seres masculinos.

Báez-Jorge ha encontrado en la región habitada por los zoques, popolucas y mixes además de otras áreas culturales con antiqúisima ascendencia mesoamericana, como la náhuatl del período Posclásico que la tierra es una mujer serpiente que busca devorar a los hombres o copular salvajemente con ellos, para manifestar su unidad o carga divina terrestre frente al hombre y sus múltiples facetas.

En su libro *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, Preuss recopila varios ejemplos del caimán como manifestación de Tierra y devorador de los hombres. Ziehm, introductora de esta recopilación de mitos y cuentos, distingue sus principales personajes relacionándolos con los mitos nahuas de la época prehispánica. Destaca a “la vieja” de quien dice:

La vieja madre es la madre de los dos hermanos y esposa o comadre del viejo. Como vieja abuela (Toci-Itzapapálotl) amenaza y devora sus parientes.

En el camino a la fiesta Xuruwet pierde algodón y husos (Tlazoltéotl). La matan y hacen sopa de su cuerpo parecido a un caimán (Cipactli). El esposo la resucita, pero al fin la arroja a un abismo. Resucita del mar (como luna) (...), todos saben de qué manera rápida y completa Tonantsi puede cambiar de figura, los hombres creen que cualquier amenaza proviene de él [sic] No importa en que forma se acerca a los hombres: como mujer hermosa, hombre, niño que esta jugando, caimán, serpiente, burro, puerco, etcétera... (Preuss, 1987:21).

La Tierra ha sido identificada en toda Mesoamérica con el caimán, debido a las similitudes orográficas que presentan por el terrible



apetito que muestran en su implacable ataque voraz y porque ambos son percibidos como enormes seres vivos suspendidos en el agua. Es ciertamente notable el sigilio y la rapidez con la que atacan los cocodrilos y los caimanes en fracciones de segundos aparecen de entre el follaje y el agua tan sólo para triturar con sus filosas mandíbulas las extremidades de su presa. De este modo, en la conciencia indígena, la muerte en la tierra se relaciona con el hambre voraz del caimán que supone ser la tierra. Consecuentemente, según todas las culturas mesoamericanas, la tierra tuvo que ser domesticada por héroes de la humanidad cuyos poderes permitieron al hombre deambular sobre la superficie del caimán sin ser inmediatamente devorados por éste.

La creencia en el héroe domesticador de la tierra para el desarrollo de una civilización es tan natural como la atracción de dos fuerzas magnéticas contrarias o la atracción sexual; cuando una de las dos partes falta surgen los problemas. La madre tierra era percibida tanto como poseedora de un hambre constante a la que había que alimentar como una mujer que desea tener sexo con los hombres. En “Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra”, Báez-Jorge nos describe cómo la piowacive —o “la viejita”, manifestación zoque de la tierra con su fuerza telúrica de los volcanes— recorría el pueblo buscando a su amante como no lo halló estalló en ira por lo que el Chichonal tras su explosión llevó sus restos terrenales “20 leguas lejos, hasta Chicoasén” (Báez-Jorge, 1982).

Preuss también presenta un conjunto de mitos y cuentos del occidente nahua de Mesoamérica que permiten identificar a *Quetzalcóatl* con “el muchachito”, personaje que en los cuentos nahuas asume el papel del héroe que mata con el rayo a “La vieja”, *Tonantzin*, en su papel de madre-tierra voraz.

En el mito del nacimiento de *Huitzilopochtli* se puede apreciar la utilización del rayo para ubicar las fuerzas femeninas en su lugar propicio para la vida, en su justa medida, sin excesos...



Y el llamado Tochancalqui puso fuego a la serpiente hecha de teas llamada Xiuhcoátl, que obedecía a Huitzilopochtli. Luego con ella hirió a Coyoxauhtli le cortó la cabeza, la cual vino a quedar abandonada en la ladera de Coátepetl (Léon Portilla, 1984: 78).

El *Popol Vuh* nos ha permitido conocer este típico momento mítico de domesticación de la naturaleza para la época maya prehispánica.²⁵ La memoria escrita quiché refiere que cuando aún no había Sol ni había sido creado el hombre pero sí la tierra de entre las aguas primigenias existía un ser vanidoso que quería ser sol llamado *Vucub-Caquix*, que estaba casado con *Chimalmat* y tenían dos hijos: *Zipáčna* y *Cabracán*.

Vucub-Caquix, engendrador solar de estas fuerzas telúricas del pasado en tanto representación de una era cósmica pretérita, es vencido. Es preciso recordar que las eras cósmicas del pasado eran vistas como soles por el hombre mesoamericano, pero lógicamente, como se aprecia en el *Popol Vuh*, todo Sol anterior tuvo su correspondiente Tierra. Así, la lógica maya denota la unidualidad de las cargas celeste-caliente y fría-terrena, de manera que, iconográficamente, existen varios ejemplos del Clásico donde el monstruo universal terrestre-celeste, *Itzam Ná*, muestra claramente su naturaleza celeste, que se representa, al igual que en el *Popol Vuh*, por una Guacamaya.

En esta historia de un Sol anterior se hace referencia a los poderes de la Tierra, los cuales sin otra fuerza que se le oponga impedirían vivir al hombre. No sólo son claros los nombres –*Chimalmat* es prácticamente idéntico al nombre de la madre tierra náhuatl: *Chi-*

²⁵ Los estudios de antropología política que buscan las normas legales que determinan el orden y las jerarquías sociales han encontrado la misma noción de enfrentamiento entre hombre y naturaleza, siendo ésta última la parte que posee mayor poder. Al respecto, la antropología política propone que este reconocimiento del hombre ante las fuerzas naturales es una medida de impotencia para regular de manera ritual la violencia humana que ha estado siempre presente en el hombre.



malma– sino también las características bastantes similares a las que se le otorgan en otras partes de Mesoamérica:

De esta manera proclamaban su orgullo los hijos (y) Vucub Caquix:

-¡Oíd!, ¡yo soy el sol!, decía Vucub Caquix.

-¡Yo soy el que hizo la Tierra!, decía Zipacná.

-¡Yo soy el que sacudo el cielo y conmuevo toda la tierra!, decía Cabracán (Popol Vuh, p.35).

Los gemelos cósmicos *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, ordenadores del Universo Salvaje, no aprobaban que los personajes de esta trilogía tuvieran tanto poder y que se enorgullecieran de ello. En esta parte del Libro del consejo de los quichés, se destaca la necesidad de la participación de los dioses bienhechores de la humanidad como una acción que se complementa y relaciona mediante una relación totémica con muchos otros actos negativos de la conducta social. Se refiere que *Zipacná* y *Cabracán* eran vanidosos, irrespetuosos con su padre, porque alardeaban igual que él de su poder. Tampoco era correcto que existiera tanto poder en la tierra, por lo que decidieron acabar con ambos dioses, hijos soberbios. Así, los gemelos Hunahpú e Ixbalanque como representantes mayas divinos, benefactores de la humanidad, equivalentes al Quetzalcoátl, o “muchachito” náhuatl, derrotan los poderes excesivos de la tierra, retirándole los dientes de la quijada y quitándole los ojos al padre Vucub-Caquix.

Pero nada sentía ya. Solo se quedó mirando mientras por consejo de Hunahpú e Ixbalanqué acababan de despojarlo de las cosas de que se enorgullecía. Así murió Vucub-Caquix (...) y murió también Chimalmat, la mujer de Vucub-Caquix (*Op. cit.*, p. 38).

Rayo sigue siendo el representante de este proceso, pues la producción de la vida y la defensa ante fuerzas siniestras son desde la visión maya dos hechos complementarios realizados con los



mismos medios: las hachas y los pedernales, que complementan el poder del gobernante en su capacidad de cortar y herir a los árboles cósmicos productores de la vida (*vid. supra*). De esta manera, extraer del universo lo necesario para la vida implica herir a la tierra: el hombre lastima al ser materno telúrico porque ella, a su vez, quiere devorarlo en oposición complementaria, en clara reciprocidad: la madre tierra genera la vida y el ser humano es sacrificado. Pero esta reciprocidad emana del deber ser que imponen los señores gobernantes y su clase política ya que en sí misma la relación cultura-naturaleza está colmada de peligros y caprichos inesperables principalmente en contra de las personas virtuosas que, con su penitencia, pretendían honrar estos valores éticos del deber ser.

Entre los lacandones mayas encontramos las manifestaciones de las *Xtabay*, hijas de la luna, mujeres jóvenes que ascienden desde el interior de la tierra hacia las selvas por medio de los árboles para tentar sexualmente a los hombres, especialmente a aquellos que, debido a un compromiso con los dioses, se encuentran en abstinencia sexual (Marion, 1993).

Asimismo, como en cualquier espacio político, también se libran batallas entre los Nahuales tanto en el interior de una comunidad como contra de los Nahuales de otros pueblos. Entre los mayas yucatecos, tzeltales y tojolabales (Grinberg, Hermitte, Ruz 1989, respectivamente) así como entre los cuicatecos (Weitlaner) se conoce una especie de frontera o “raya”, detrás de la cual el pueblo se encuentra protegido por la fuerza de los Rayos; más allá de ella se desvanece la jurisdicción que Rayo pudiera tener sobre sus habitantes. Consecuentemente, las luchas de poder dentro de la “raya” son enfrentamientos entre los Nahuales de una comunidad y lejos de ésta las luchas se entablan entre Nahuales de distintas comunidades.

Estas luchas dentro de una comunidad política de Nahuales son principalmente generacionales: suceden cuando los jóvenes bru-



jos quieren desautorizar a los viejos. En ocasiones, puede rebelarse algún Rayo y los demás señores de poder del pueblo se unen para combatirlo. Al igual que los totonacos, los mayas tzutujiles y los tzeltales de Pinola distinguen entre los Rayos viejos y los jóvenes. Mendelson, Hermitte y Williams García recopilaron mitos de batallas colosales entre rayos jóvenes y viejos, en las que los últimos siempre resultan triunfantes.

De acuerdo a la investigación de Hermitte, entre los pinacoltecos subsistió un esquema muy interesante de interacción entre los brujos, los curanderos y los Rayos o Madre-Padre del pueblo. Estos últimos eran los más importantes, y cada uno de los curanderos y brujos debían contar con el consentimiento de ellos, tanto para hacer el bien como el mal. Pero aun entre los Rayos se concibe una jerarquía interna: el de mayor poder es el que vuela más alto. Lo mismo sucede entre los totonacos, donde Rayo también es la deidad principal y los grandes sabios del poder divino son los viejos rayos (Williams García, 1980).

Esta lucha generacional podría pensarse como la representación de posibles luchas por el poder político; al respecto cabe recordar que en las relaciones sociales de los mayas prehispánicos y todavía en algunas comunidades actuales las familias gobernantes estaban regidas por el parentesco filial, de tal manera que las relaciones entre parientes mayores y menores eran el fundamento de la continuidad, la legitimidad y la legalidad por el poder.

Los enanitos del agua, habitantes intraterrenales—los Tlaloques entre los nahuas, y entre otros los mayas los llaman *Chaneques*, *Chaako'ob*, *Aluxes* y *Chicchanes*—ayudan en ocasiones, pero también pueden causar daño. Del pueblo tzeltal de Pinola, Hermitte nos cuenta:

Al otro lado de la tierra, del otro lado de donde vive el hombre, están los `ik'ales. Son hombrecitos morenos que llevan sombreros de barro para protegerse del calor del sol, que pasa más próximo al lado del mundo de don-



de ellos viven que de la gente de este lado. Los `ik'ales solían salir a este lado del mundo y hacer daños, pero los pararon. Ahora sólo trabajan (Hermitte, 1970: 105).

Entre los mazatecos se cuenta cómo los *Chicún Nanguí*, también llamados *Chaneques*, provocan daño mientras curan. En los Relatos de un mundo mágico mazateco se cuenta:

Chicún Nanguí se lleva a los niños y los pierde en el bosque por dos o tres días o hasta que los encuentren los padres.

Luego los niños cuentan a sus padres que “una señora de huipil” se los llevó a un lugar muy bonito donde hay mucho de comer. Los Chicún Nanguí se pueden transformar en personas.

Después de esto los niños quedan enfermos y es necesario llamar al curandero para que los sane (...) La ceremonia de curación del espanto:

Esta ceremonia debe ser en día viernes, porque (...) los chaneques, es su día en que tienen junta (...) porque es el día en que mataron al señor (...) los diablos.

Están en su oficina [sic] atienden cualquier habla (...) tienen buen oído (...) oyen y dicen que dejan libre al que tienen preso (Incháustegui, 1977: 80-83).

En la siguiente referencia se analizará la lucha contra seres de enorme maldad, los “Gigantes Negros”, que no sólo son fuezas naturales que afectan los procesos del medio natural, sino que su presencia también afecta las relaciones sociales y comerciales. En esta cita, la función del rompimiento de Rayo es hecha con el machete, como en muchas otras comunidades actuales:

Hace muchos años nadie podía ir de Pinola a San Cristóbal o Comitán.

Los dos caminos estaban bloqueados por los naht'ilholes, unos gigantes que mataban a los caminantes y les robaban



lo que llevaban al mercado. El naht'ihol del camino de San Cristóbal se escondía en Mitzitón (una cueva muy grande a unos 15 Kms del pueblo) Ningún Pinacolteco había podido pasar Mitzitón hasta que dos ancianos, que tenían espíritus muy buenos, decidieron ir a vender los sombreros de paja que habían hecho.

Al llegar a Mitzitón el naht'itol los paró y les quitó los sombreros de paja que habían hecho.

Los viejos pelearon con el gigante y por fin lo mataron abriéndole el pecho con sus machetes.

Los dos ancianos se fueron a San Cristóbal y llegaron sanos y salvos, ante el asombro de los del lugar que nunca habían visto pinacoltecos.

Las autoridades del pueblo pidieron a los ancianos que les enseñaran dónde estaba el naht'itol, y una vez en Mitzitón encontraron mucho oro, animales, ropas y otros objetos que el gigante había robado y guardado durante años. En el camino a Comitán había otro naht'itol y también lo mataron pinacoltecos (Hermitte, 1970: 34).

En una historia de los Tzutujiles guatemaltecos, el Nahual, aconsejado por Maximón, utiliza el rayo para defenderse del Gigante Negro, quien después de buscar a una mujer hostiga al pueblo de Santiago Atitlán:

Pocos días más tarde el volcán empezó a sacar humo de la punta.

Entonces, los principales del pueblo se reunieron para deshacerse de Itzel Binak, u hombre negro demonio. Ellos llamaron al Nagual Achá hombre santo, que vivía en el pueblo de Santiago. La gente creía que que era muy poderoso y que era capaz de hacer milagros. Ellos le preguntaron si el podía deshacerse del hombre malo que vivía en el volcán y que todos los días hacía cenizas y descendía hacia el pueblo (...); el hombre milagroso dijo que aceptaba la pena de su pueblo.



Él dijo, “me desharé de aquel hombre, pero primero ustedes tienen que comprar velas e incienso para que yo pueda hacer un costumbre para llamar a Maximón, él es más grande que yo” (...) el Nagual Achá le pidió: “Los principales que son tus hijos, me pidieron que hagamos milagro juntos, para sacar a Itzel Binak, que vive en el volcán, porque él perderá a nuestros hijos que viven en el pueblo de Santiago”.

Entonces Maximón estuvo de acuerdo en mover al hombre del volcán (...) “Esto es lo que haremos. Yo me cambiaré en una mujer, en una muy linda mujer, la más hermosa de todo el mundo. Iré con el hombre y le diré que deseo ser su esposa. Le diré al hombre que salgamos a ver al sol y al cielo del Dios viviente (...). Tú tienes el poder de hacer lluvia. Hazla sobre el volcán. Manda una tormenta con rayos de relámpago (...). Cuando nosotros dos estemos sentados, haz lluvia y golpea al hombre negro, directamente con un rayo, porque sólo eso lo dañará” (Orellano, 1975: 864).

Rayo sirve, entonces, para la defensa de los pueblos mayas y es la persona-arma utilizada en las batallas contra de las fuerzas adversas de la naturaleza; es fuerza de vida que libera las esencias espirituales de la materia dura. Dado que esta acción implica cierto daño a la tierra, el hombre mesoamericano se encontraba en un enfrentamiento continuo contra natura, en una lucha por extraerle la vida a la muerte. Quien poseía el Cetro Maniquí demostraba tener el poder solar de Rayo para crear esta vida mediante la muerte.

En este mismo sentido, el *Bolon Ts'akab* del siglo XVI en la Península de Yucatán era al igual que el Cetro Maniquí y Maximón un maniquí. *La Relación de las cosas de Yucatán*, de Fray Diego de Landa es la fuente de la que Selser se sirvió para atorgarle el nombre de *Bolon Ts'akab* a Rayo. En esta defensa de Landa en contra de las acusaciones formuladas por la Inquisición, ya que fue acusado



por la brutalidad en sus acciones, el sacerdote se refiere a las fiestas de los años *Kan*, años gobernados por el Sostenedor del Mundo, el *Bacab* del Sureste:

(...) elegían un príncipe del pueblo, en cuya casa se celebraba estos días la fiesta, y para celebrarla hacían una estatua de un demonio al que llamaban *Bolondzacab*, la que ponían en casa del príncipe, aderezada en lugar público y al que todos pudiesen llegar (Landa, 1986: 63).

De igual manera, en Santiago Atitlán, Maximón es, hasta la fecha, una enigmática estatua de madera que conforme transcurre el tiempo es colocada en distintas partes del pueblo en casas particulares que se convierten en el Templo de Maximón. Allí pueden llegar los peregrinos en busca de la ayuda que reciben a cambio de un poco de dinero, velas, tabaco y trago. El nuwual conversa con Maximón para que él otorgue el cumplimiento de lo pedido. Pero hay algo más que permite establecer la similitud entre *Bolon Ts'akab* y Maximón: en una referencia curiosa dada por un viejo tzutujil a Mendelson, afirma que hubo “dos aparatos hechos por los ángeles antes de Maximón, llamados Juan Tzaj y Juan Tzuruij, Maximón, tercer aparato, fue hecho cuando el mundo tenía nueve años” (Mendelson, 1965: 196).

Asimismo, *Bolon Ts'akab* era también un muñeco de madera que servía de instrumento ritual y producto de nueve períodos, pues recordemos que este nombre se puede traducir como “el de las nueve generaciones”.

Finalmente, respecto a esta identificación estructural entre Rayo, la cosmología y la política, podemos concluir que el gobernante maya, como representante del aparato gubernamental, tenía el poder del *Nahual* que le permitía el contacto con lo divino y utilizar al hacha y el rayo que además de ser extractores de materia viva por medio de la fuerza del fuego son el arma y el vehículo que en manos del *Nahual* gobernante permitía el dominio sobre



las entidades peligrosas para la vida humana que habitan a Tierra. Esto implica dolor, muerte y sangre; herir a Tierra para extraer la vida equivalía a un acto de defensa contra su voracidad mortal. Mediante el Cetro Maniquí, símbolo de toda la estructura simbólica aquí reconocida como Rayo el gobernante manifestaba su poder dador y defensor de la vida mediante el ejercicio de este poder cosmológico.

Conclusiones

Entre los pueblos mayas, de acuerdo con su forma de ver y conocer el mundo una misma divinidad se mantiene presente en distintos aspectos de la vida social. Consecuentemente, restaría reducir a su noción esencial la concepción del Dios K para poder caracterizar su esencia elemental dentro de la estructura del cosmos, es decir, considerar su más mínimo significado, capaz de representar un papel general en la lógica humana.

Se pudo observar en este texto que la esencia estructural de Rayo es el tipo de relaciones que se establecen entre las fuerzas calientes y viriles del cosmos con las de apertura y liberación de la vida mediante el ejercicio normado, marcial y mágico de otorgar o provocar la muerte. Es posible que esta relación sea universal, propia de todas las culturas del mundo: en Australia, por ejemplo, los aborígenes yir yoront de la Península del Cabo York —un pueblo que a diferencia de Mesomérica no tenía conocimiento alguno de los metales— también vincula el hacha de piedra con la parte masculina del cosmos. Así, de lo simple a lo complejo, proponemos que este demiurgo portentoso es una estructura discursiva que otorga sentido a la existencia de los pueblos mayas, en cuanto que es:

- a.** Una fuerza compuesta de materia solar, de naturaleza caliente y masculina. Consecuentemente, su participación es necesaria dentro de complejos rituales de demostración



- de poder político, de fuerza guerrera, de riqueza y respeto social, de poder mágico y fuerza viril para la reproducción de toda la vida en el universo.
- b.** Esta esencia caliente y solar rompe o penetra la materia dura, fría y contenedora para liberar las fuerzas divinas contenidas.
 - c.** Este proceso de liberación que provoca vida se realiza mediante una ruptura o resquebrajamiento de un estado a otro, que en el plano humano se manifiesta como magia o brujería, dolor y sacrificio.
 - d.** Rayo es la fuerza que libera lo esencial para la vida mediante el ejercicio legítimo de la muerte: Rayo es el Cetro Maniquí en tanto símbolo del Contrato Social establecido entre el pueblo y los gobernantes mayas, quienes ejercían la muerte para la vida de los primeros.
 - e.** Rayo, como individuo divino y como objeto, es el arma y el poder mismo del guerrero y de los gobernantes. Es el poder del hacha del sacrificador dentro del ámbito de las ofrendas o sacrificios, pero también es el instrumento ritual de liberación de la vida desde la guerra.
 - f.** Durante la época prehispánica era el llamado Cetro Maniquí, y ahora, entre los mayas contemporáneos es el Bastón o Vara de Mando.
 - g.** En su forma de Cetro Maniquí, Rayo expresaba la relación más importante entre la política y la legitimidad de los Señores de poder. En este símbolo político, básicamente un hacha antropo y zoomorfa, se condensa lógicamente el devenir del poder masculino por su uso en la milpa, en la guerra y en los rituales ceremoniales propiciatorios de orden y bienestar.



- h.** Rayo-gobernante es una fuerza entregada por los dioses a los mayas para que de acuerdo a su misterioso y portentoso modo de ser sea posible el surgimiento y el mantenimiento de la vida. este es el Leviatán maya, el gobernante en tanto Rayo, fecundador de la vida y de la muerte.

Finalmente, una pequeña reflexión con sentido humano. La humildad en el trato con sus dioses y con la naturaleza no vuelve a los indígenas mayas menos complejos e imaginativos que nosotros, los occidentales. Su integración como pueblos adentro del medio natural –no desde un plano antropocéntrico, como el occidental, sino desde el plano del parentesco o desde la equidad ritual entre todas las especies vivas– es una cuestión de la que como cultura moderna tenemos mucho que aprender. Más aún con el presente y el futuro ecológico que nos espera. La falta de agua, la desaparición de especies animales y vegetales, los fenómenos climatológicos álgidos y destructivos serán, según parece, el pan nuestro de cada día. Nada mejor que apreciar lo que otras culturas han hecho en su relación con el medio natural desde otra cosmológica, otra visión del mundo, para conservar y respetar la biodiversidad de los ecosistemas en los que esperamos poder vivir en el futuro.

Pero para esto es necesario recrear e ir al encuentro de la otredad cultural, es decir, tomar conciencia real de la naturaleza pluricultural de nuestros pueblos indígenas para que, desde el trabajo honesto e intensamente preparado, podamos dar cuenta de esta diversidad y riqueza caminando hacia la búsqueda de nuevos marcos teóricos, nuevas metodologías específicas para el conocimiento de la diferencia de estos pueblos y generar nuevas políticas públicas de interacción pluricultural.

Es cierto que los indígenas no tienen una gran tecnología o capacidad para recrear mundos artificiales, pero ¿en qué medida esto es producto de la miseria en la que se encuentran? Si bien su capacidad industrial ha sido mínima, tienen o tenían una visión



filosófica muy elaborada. Independientemente de la influencia colonialista ellos constituyen otro mundo complejo y digno de ser conservado. Como hemos visto en este texto, la decodificación de sus símbolos es una tarea que implica un esfuerzo que excede al del sentido común, evolucionista y etnocentrista. La profundidad de su historia y la elegancia de su simplicidad nos han superado; somos nosotros los que constantemente nos hemos quedado a la zaga de sus progresos civilizatorios.



Listado de imágenes

Mapa 1: El área maya. Tomado de Thompson.

Fig. 1: Distintas representaciones del Dios K. a) Códice Madrid, p.77; b) Códice París, p.24; c) Dintel 25 de Yaxchilán; d) Códice Madrid, p.210; e) Códice Dresden, p.12a. Tomado de Taube 1992:77.

Fig. 2: Diagrama de flujo 1. Tomado de Nicolas, 1979:25.

Fig. 3: Diagrama de flujo 2.

Fig. 4: Dios K emanando de Barra Ceremonial, Tikal. Tomado de Spinden, 1989: 55.

Fig. 5: Barra Ceremonial, Yaxchilán. Tomado de Spinden, 1989:59.

Fig. 6: Monstruo Bicefalo, Itzamná, Códice Dresden 4b-5b, Tomado de Thompson, 1987:264.

Fig. 7: Una de las piernas del Dios K es una serpiente. Tomado de Schele y Miller, 1986:49.

Fig. 8: Una de las piernas del Dios K es una serpiente, Sayil. Tomado de Taube 1992:72.



Fig. 9: El apéndice serpentino del Cetro Ceremonial es una prolongación de una de las piernas del Dios K, Yaxchilán. Tomado de Schele y Miller, 1986:214.

Fig.10: El apéndice serpentino del Cetro Ceremonial es una prolongación de una de las piernas del Dios K, Yaxchilán. Tomado de Tate 1992:57.

Fig. 11: Barra Ceremonial estilizada, Quirigua, Tomado de Spinden, 1989:58.

Fig. 12: Itzam Ná, Copán. Tomado de Schele y Miller 1986:45.

Fig. 13: Tortuga Bicéfala con el Dios K, Copán. Tomado de Spinden 1989:55.

Fig. 14: El apéndice serpentino del Cetro Ceremonial es una prolongación de una de las piernas del Dios K. Tomado de Schele y Miller, 1986:49.

Fig. 15: Barra Ceremonial con el Dios k en sus dos cabezas, Bonampak. Tomado de Schele, Internet.

Fig. 16: Barra Ceremonial con el Dios k en sus dos cabezas, Lajcánjá. Tomado de Schaffer, 1991:206.

Fig. 17: Serpiente Bicéfala con el Dios k en sus dos cabezas, Yaxchilán. Tomado de Tate, 1992:178.

Fig. 18: Ejemplos del Dios k como Bolon Ts'akab. Tomado de Thompson, 1987:277).

Fig. 19: El ciclo de los 819 días en Series Lunares. a) Dintel 30; b) Estela I de Yaxchilán. Tomado de Thompson, 1943:156.

Fig. 20: Dios K en tercera dimensión con hacha atravesando su cabeza, Tikal. Tomado de Taube, 1992:75.



Fig. 21: La serpiente es el mango del hacha verde, Palenque. Tomado de Schele y Miller, 1986:275.

Fig. 22: Ejemplos de la cabeza del Dios K en Vasos Funerarios del Petén. Tomado de Robicsek, 1978:121.

Fig. 23: Códice París, página 6, cabeza del Dios K.

Fig. 24: glifo T617a en distintos ejemplos, según Schele, 1983:9.

Fig. 25: Espejo y Dios k, según Schele, 1983:8.

Fig. 26: Cetro Maniquí del Cenote Sagrado de Chichén Itzá. Tomado de Coggins, 1989:126.

Fig. 27: Hacha humeante, Página 2 del Códice Laud. Tomado de Taube, 1992:74.

Fig. 28: Cháak, Petén. Tomado de Taube, 199:74.

Fig. 29: Ejemplo de la convivencia diferencial entre Jaguar y Serpiente, vaso 0702 de la colección de Justin Kerr.

Fig. 30: Distintos implementos y/o armas de mano, Izapa. Tomado de Norman, 1973:80.

Fig. 31: Izapa, Estela 9. Tomado de Norman 1973.

Fig. 32. Izapa, estela 23, 1973.

Fig. 33: Estela 3 de Izapa. Tomado de Norman, 1973.

Fig. 34: Folio 19 del Códice Borgia.

Fig. 35, Folio 44 del Códice Vaticano B.

Fig. 36: Páginas 29 del Códice Dresde.

Fig. 37: Página 30 del Códice Dresde.



Fig. 38: Página 69 del Códice Dresde.

Fig. 39: Página 2 del Códice Madrid.

Fig. 39: Página 2 del Códice Madrid.

Fig. 40: Página 55 del Códice Madrid.

Fig. 41: Mural del Juego de Pelota, Chichén Itzá. Tomado de Schelle y Miller, 1986:244.

Fig. 42: Vaso 6 de la colección de Michael Coe, 1978.

Fig. 43: Página 55 del Códice Madrid.

Fig. 44: Escultura mural, Casa D, Pilastra H de Palenque. Tomado de Benson, 1988.

Fig. 45: Ejemplos de Murciélago decapitador. a) Estela 21 de Izapa. Tomado de Norman.

Fig. 46: Folio 64 del Códice Vaticano B.

Fig.47: Murciélago con el glifo de Cauac, “Tormenta”, Copán. Tomado de Thompson, 1986:179.

Fig. 48: Relación paloma—Dios K. Vaso 688 de la colección de Justin Kerr.

Fig. 49: Página 26 del Códice Dresde.

Fig. 50 Vaso de la Colección de Justin Kerr, 2206.

Fig. 51. Vaso 1229 de la Colección de Justin Kerr.

Fig. 52: Tláloc teotihuacano con su tocado del símbolo del año, Becán. Tomado de Coggins 1987:453.



Fig. 53: Espejo de pirita de kaminaljuyu. Tomado de Coggins, 1987:449.

Fig. 54: Página 25 del Códice Madrid.

Fig.55: Dintel 25 de Yaxchilán. Tomado de Schele y Miller, 1986:53).

Fig. 56: Distintos rostros emanando de fauces de saurio u ofidio. Tomado de Spinden, 1989:221.

Fig.57: Página 36 Códice Madrid.

Fig. 58: Vaso 2772 de la Colección de Justin Kerr.





Bibliografía

ADAMS, Richard E. W., Los orígenes de la civilización maya. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1989.

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo, Medicina y magia. México D.F., Instituto Nacional Indigenista, 1987.

ANDREWS, E. W., Dzibilchaltún. Official guide, México DF, INAH, 1978.

ARA Domingo de, Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanaguastla, edición de Mario Ruz. México D.F., Centro de Estudios Mayas, Fuentes para el estudio de la cultura maya 4, 1986.

ARAMONI CALDERÓN, Dolores, Los refugios de lo sagrado. México D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

ARZAPALO, Ramón (trad.), El ritual de los Bacabes. México D.F., UNAM, 1987.

ASCHER, Robert, "Analogy in Archeological Interpretation", en Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 17, USA, 1961.

AUGE, Marc, Símbolo, función e historia. México D.F., Grijalbo, 1987.



AVENI, Antony, *Skywatchers of Ancient México*. Texas, Texas University Press, 1980.

AVIÑA CERECER, “El caso de Doña Pragedis en la lógica de Rayo”, en *Los Graniceros, los que trabajan con el tiempo*. México D.F., Instituto Mexiquense de Cultura, UNAM, 1997.

-----, “El complejo místico maya como mecanismo simbólico y cognitivo” en *Ludus Vitalis*, Vol. III, Número 4. México D.F., Anthropos / UAM / ILT, 1999.

-----, “Transformaciones simbólicas: el sexo, la guerra y el rayo”, en *Antropología e interdisciplina. Memorias de la XXIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. México D.F., UNAM / CNCA / CEMCA, 1998.

-----, “La decapitación solar en los procesos de legitimidad de los mayas prehispánicos”, en *Dimensión Antropológica*, Vol. 21. México D. F., INAH / CONACULTA, 2001.

-----, “Sabiduría, identidad y resistencia: el simbolismo del jaguar entre las tierras altas y bajas”, en *Revista Cuicuilco* 36, INAH / CONACYT, 2006.

BÁEZ, Jorge Felix, *El oficio de las Diosas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.

BÁEZ, Jorge Felix, “Cuando ardió el cielo y se quemo la tierra”, mns. de la Biblioteca Juan Comas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, clave: Etn9BCODA, 1982.

BALANDIER, Georges, *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales*. Madrid, Gedisa, 1990.

BARRERA VASQUÉZ, Alfredo (coord.), *Diccionario Maya Cordemex*. Mérida, Yucatan, Ediciones Cordemex, México, 1980.

----- y RENDÓN, Silvia (trad.), *El libro de los libros del Chiam Balam*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1972.

BAUDRILLARD, Jean, *Crítica a la economía política del signo*. México D.F., SXXI, 1987.



-----, El sistema de los objetos. México D.F., SXXI, 1989.

-----, De la seducción. Madrid, Rei, 1991.

BENSON, Elizabeth y GRIFFIN, Gillet G. (eds.). Maya iconography, Princeton, Princeton University Press, 1988.

BERLIN, Henriech y KELLEY, D. H., "The 819 Day Count and Color Direction Symbolism Among the Classic Maya", Middle American Research Institute, New Orleans, 26, 1961.

BOAS, Franz, Primitive art. New York, Dover, 1976.

BONOR, VILLAREJO, Juan., Las cuevas mayas. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

BRUCE, D. Robert, Lacandom Dream symbolism. México D.F., Euroamerica, 1979.

BRUMFIEL, Elizabeth M. y FOX, John W. (eds.), Factional Competition and Political Development in the New World. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

CAMPBELL, Joseph, The mythic image. Princeton, Bollingen, 1987.

CARDOS DE MENDEZ, Amalia, Estudios de la colección de escultura maya del Museo Nacional de Antropología e Historia. México D.F., INAH, 1987.

CASTILLA DEL PINO, Carlos, Teoría de la alucinación. Madrid, Alianza, 1984.

Códices mayas, Introducción y resumen F. Anders, Austria, Akademische Druck, 1968.

COE, Michael, The Maya, Suffolk. Great Britain, Pelican Books, 1975.



-----, *The Lords of the Underworld: Masterpieces of Classic Maya Ceramics*, Princeton: The Arta Museum, Princeton University, 1978.

COGGINS, Clemency, "The Manikin Scepter: Emblem of lineage", en *Estudios de cultura maya*, Vol. XVII. México D.F., Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1988.

-----, "New Fire at Chichen-Itza", en *Memorias del primer coloquio internacional de mayistas*. México D.F., Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1987.

-----, y SHANE, C. O., *El cenote de los sacrificios: tesoros mayas extraídos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. México D.F., Fondo de Cultura Económico, 1989.

COLBY, Benjamin y COLBY, M. Lore, *El contador de los días*. México D.F., Fondo de Cultura Eonómica, 1986.

CONRAD, Geoffrey y DEMAREST, Arthur, *Religion e Imperio*. México D.F., Consejo Nacional CULBERT, T.P., "Political-history and the decipherment of maya glyphs", *Antiquity N. 62*, 1988.

DAHLGREN, Barbro (ed), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, primer y segundo coloquios*. México D.F., UNAM, 1987.

DANIEN, Elin C., y SHARER, Robert J., *New Theories of Ancient Maya*. Philadelphia, University Museum of pensylvania, 1992.

DUPIECH-CAVALERI, Daniel y RUZ, Mario, "La deidad fingida", en *Estudios de Cultura Maya XVII*. México D.F., Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1988.

DUVERGER, Christian, *El origen de los aztecas*. México D.F., Grijalbo, 1983.



ECO, Humberto, La estructura ausente. Barcelona, Lumen, 1989.

-----, Signo. Madrid, Labor, 1988.

ELIADE, Mircea, Imágenes y símbolos. Madrid, Taurus, 1987.

-----, Metodología de la historia de las religiones. Madrid, Paidós, 1986.

-----, Mito y realidad. Madrid, Labor, 1985.

-----, El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1989.

EMBREE, Lester, "The Structure of American Theoretical Archaeology", en PINSKY, Valerie y WYLIE, Alison, Critical Traditions in Contemporary Archaeology. Cambridge, Cambridge University, 1989.

FOUCAULT, Michel, La arqueología del saber. México D.F., Siglo XXI, 1987.

-----, Las palabras y las cosas. México D.F., Siglo XXI, 1991.

FROMM, Eric, El lenguaje olvidado. Buenos Aires, Hachette, 1980.

GALINIER, Jaques, La mitad del mundo. México D.F., co-edición de UNAM, CEMCE, Instituto Nacional Indigenista, 1990.

GARCÉS CONTRERAS, Guillermo, Pensamiento matemático y astronómico en el México precolombino. México D.F., Instituto Politécnico Nacional, 1982.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, Epistemología e historia. México D.F., UNAM, 1987.

-----, Culturas híbridas. México D.F., CNCA, 1990.

GARZA, Mercedes De la, El universo sagrado de la serpiente entre los mayas. México D.F., Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1984.



-----, Sueño y alucinación en el mundo maya y náhuatl. México D.F., Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1990.

GATES William, An outline dictionary of Maya glyphs. New York, Dover, 1970.

GEERTZ, Clifford y otros, La interpretación de las culturas. Madrid, Gedisa, 1991.

GONZALEZ, Federico, Los símbolos precolombinos. Madrid, Obelisco, 1990.

GONZALEZ TORRES, Yólotl, Diccionario de mitología y religión Mesoamericana. México D.F., Larousse, 1991.

GOSSSEN, Gary H., Los Chamulas en el mundo del sol. México D.F., Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, Los chamanes de México, cinco tomos. México D.F., INPEC, 1990.

GUITERAS HOLMES, Calixta, Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986.

HALLPIKE, Conrad R., Fundamentos del pensamiento primitivo. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986.

HENESTROSA, Andrés, Los hombres que dispersó la danza. México D.F., Fondo de Cultura Económica, Serie Lecturas mexicanas 77, 1986.

HEIDEGGER, Martin, El ser y el tiempo. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987.

HERMITTE, M. Esther, Poder sobrenatural y control social. México D.F., Instituto Nacional Indigenista, 1970.



HEYDEN, Doris, “¿Un Chicomostoc en Teotihuacan?”, en Boletín INAH, época II, julio-septiembre, México D.F., 1973.

HODDER, Ian, Interpretaciones en arqueología. Barcelona, Crítica, 1988.

INCHÁUSTEGUI, Carlos, Relatos del mundo mágico mazateco. México D.F., SEP / INAH, 1977.

ICHON, A., La religión de los Totonacos de la sierra. México D.F., Instituto Nacional Indeginista, 1973.

JORALEMON, David, Un estudio en iconografía Olmeca. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1990.

JUNG, Carl G. y otros, El hombre y sus símbolos. Madrid, Caralt, 1984.

KERR, Justin, The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases. USA, FAMSI, 1992

KLEIN, C., “Who was Tlaloc?”, en Journal of Latin America Lore, Vol. 6, N. 2, Los Ángeles, University of California, 1980.

KNAB, Timothy, “Geografía del inframundo”, en Estudios de cultura nahua, Vol 21. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991.

-----, “Wind, Smoke, Divination and Duality: Aspects of Tezcatlipca”, Sobretiro de la biblioteca Juan Comas del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, clave: Arq5BBD3.

KOSIK, Karel, Dialéctica de lo concreto. México D.F., Grijalbo, 1982.

KRIKEBERG, Walter, Mitos y leyendas de los Aztecas, Mayas y Muisas. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1988.



LAKATOS, Irme, La metodología de los programas de investigación científica. Madrid, Alianza, 1993.

LANDA, Diego de, Relación de las cosas de Yucatán. México D.F., Porrúa, 1986.

LEACH, Edmund, Cultura y comunicación. Madrid, Siglo XXI, 1977.

LEBEUF, A. y IWANISZEWSKI, Stanislaow, "The New Fire ceremony as a harmonical base to the Mesoamerican calendrical system and astronomy", en IWANISZEWSKI, Stanislaow et al. (eds.), Time and Astronomy at the Meeting of Two Worlds, Warsaw, Center for Latin American Studies, 1994, 181-206.

LE GOFF, Jaques, Hacer la historia, V. 2. Barcelona, Laia, 1984.

LEÓN PORTILLA, Miguel, Literaturas de Mesoamérica. México D.F., Secretaría de Educación Pública, 1984.

LEVI-STRAUSS, Claude, El hombre desnudo. México D.F., Siglo XXI, 1987.

-----, Mirando a lo lejos. Buenos Aires, Emecé, 1986.

-----, El totemismo en la actualidad. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986.

-----, El pensamiento salvaje. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1984.

-----, Historia de Lince. Barcelona, Anagrama, 1992.

LEVY-BRUHL, L., La mitología primitiva, Madrid, Península, 1988.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, Hombre-Dios. México D.F., Instituto de Investigaciones Historicas, UNAM, 1990.

-----, "Fundamentos magico-religiosos del poder", México, Estudio de cultura nahua, V.12, Instituto de Investigaciones Historicas, UNAM, 1976.



-----, *Cuerpo humano e ideología*, tomo I. México D.F., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1989.

-----, *Los mitos del tlacuache*. México D.F., Alianza, 1990.

-----, "El árbol cósmico en la tradición mesoamericana", en: *iichiko intercultural*, N. 5, junio, Japón, 1993.

LÓPEZ AGUILAR, Fernando, *Elementos para una construcción teórica en arqueología*. México D.F., INAH / CNCA, Colección Científica, 1991.

Los títulos de los señores de Totonacapan, introducción y notas de Adrian Recinos. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1974.

LOWIE Robert H., *The Crow Indians*. Nebraska, University of Nebraska Press, 1983.

LUMSDEN, Charles y WLISON, Edgard, *El fuego de Prometeo*. Reflexiones sobre el origen de la mente. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987.

LLOBERA Ramón (ed), *Antropología política*. Madrid, Anagrama, 1981.

MARION, Marie-Odile, *Le pouvoir du la fille de la lune*, traducción de Nathalie Ragot, Doctorado de Estado, París, EHEES, Francia, 1993.

MATHEWS, Peter, *The Proceeding of the Maya Hieroglyphic*. Cleaveland, University Press, 1990.

MCLEOD, B., "The 819 Day-Count: A Soulful Mechanism", en HANKS, William y RICE, Don, *Word and Image in Maya Culture*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1989.

MENDELSON, M., *Los escándolos de Maximón*. Guatemala, Tipografía Nacional, 1965.

MILLER, A., "The iconography of the painting in the Temple of



the Diving God, Tulum, Quintana Roo: The Twisted Cords”, en AUSTIN y HAMMOND, Mesoamerican Archaeology, 1974.

-----, “The Comunicattion of Power Among the Lowland Maya: Images and Texts”, Symposium in Chicago, 1983.

MILLER, M. Ellen, ““Tikal, Guatemala. A Rationale for the plACEMENTE of funerary Pyramid”, en FERGUSON, W. y ROYCE, Q., Maya Ruins in Central America in color, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1984.

MILLER, M. Ellen, y TAUBE, Karl, The Gods & Symbols of Ancient Mexico and the Maya. London, T & H, 1993.

MOLINA, Fray Alonso de, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, edición facsimilar. México D.F., Porrúa, 1977.

MONJARAS-RUIZ, Jesús, Mitos cosmogónicos del México Indígena. México D.F., INAH, 1989.

MONTOLIU VILLAR, M. Cuando los dioses despertaron. México D.F., Instituto de Investigaciones Historicas, UNAM, 1989.

MORALES BERMUDEZ, José, On oti’an. Antgua palabra, Narrativa Indígena Chol. México D.F., UAM, Azcapotzalco, 1984.

MOSCOSO PASTRANA, Prudencio, Las cabezas rodantes del mal. México D.F., Porrúa 1990.

MUNCH, Guido, Etnología del istmo Veracruzano. México D.F., UNAM, 1983.

MURRAY, A. Margaret, El Dios de los brujos. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986.

NAJERA, Martha e ILIA, Martha, El don de la sangre en el equilibrio cósmico. México D.F., UNAM, 1989.



NAVARRETE, Carlos, “Un catálogo de la frontera: esculturas, petroglifos, pinturas de la región media del Grijalva”, Primer Congreso Internacional de Mayistas, México, UNAM, 1989.

-----, “La etapa postolmeca en Chiapas y Guatemala”, Historia de México, Tomo 2. México D.F., Salvat, 1975.

-----, “La religión de los antiguos Chiapanecas, México”, en Anales de Antropología, Vol. XI. México D.F., Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1974.

NEWSOME, E. A., Abstracto de la tesis doctoral, *The Trees of Paradise and Pillars of the World: Vision Quest and Creation in the Stelae Cycle of 18 Rabbit-God K. Copán*, The University of Texas at Austin, 1991.

NICOL, E., *Psicología de las situaciones vitales*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987.

NICOLAS, Andre, Jean Piaget. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1979.

NORMAN, Garth, *Izapa Sculpture*. Provo, Papers of The New archaeological Fundation, 30, 1973.

NUÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapas (1702)*. María del Carmen León y Mario Ruz (eds). México D.F., Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1988.

ORELLANO, Sandra, “Folk Literature of the Tzutujil Maya”, en *Antropos* N. 70, 1975.

ORTIZ, F., *El Huracan, su mitología y sus símbolos*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1984.

PANOWSKY, *Estudios sobre iconología*. Madrid, Alanza, 1972.

PASZTORY, E., “The iconography of the Teotihuacan Tlaloc”, en *Studies in Pre-Columbian Art and Archeology*, N. 15, Washington D. C., Dumbarton Oaks, 1974.



PENICHE BARRERA, Roldan, *Fantasmas Mayas*. México D.F., Presencia latinoamericana, 1982.

PENICHE RIVERO, Piedad, *Sacerdotes y comerciantes*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990.

PETRICH, Perla, “La memoria del espacio”, Ponencia magistral presentada durante el III Congreso Internacional de Mayistas en la ciudad de Mérida Yucatán. México, 1992.

PIÑA CHAN, Roman, *Chichen Itza*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987.

Popol-Vuh. Traducción de Adrián Recinos. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1974.

PREUSS, Conrad, *Mitos y cuentos Nahuas de la Sierra Madre Occidental*. Mexico D.F., Instituto Nacional Indigenista, 1987.

Rabinal-Achi. Traducción de Luis Cardoza Aragón. México D.F., Porrúa, 1985.

REICHEL-DOLMATOV, Gerardo, *El chamán y el jaguar*. México D.F., Siglo XXI, 1978.

REYNOSO, Carlos (ed.), *El surgimiento de la antropología post-moderna*. México D.F., Gedisa, 1991.

ROBICSEK, Francis, “The Mythological Identity God K”, Tercera Mesa Redonda de Palenque, Monterrey, 1978.

-----, *Copan Home of the Maya Gods*. New York, The Museum of the American Indian, 1972.

RUÍZ DE ALARCÓN, Hernán, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios*, en AAVV, *El alma encantada*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987.



RUZ, Alberto, Costumbres funerarias de los antiguos Mayas. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1989.

SAHAGÚN, Bernardino de, Historia general de las cosas de Nueva España. México D.F., Porrúa, 1985.

SARTORI, Giovanni, La Política: Lógica y Método Ciencias Sociales. México 1978.

SCHELE, Linda, Maya geroglyphic workshop at Texas. Austin, 1992.

-----, "The Mirror, Rabbit & the Bundle: Accesion Expressions from the Classic Maya Inscriptions". Washington, Studies in Precolumbian Art & Archaeology N. 25, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1983.

-----, y MILLER, M. E., The Blood of kings. New York, Kimbell Art Museum, 1986.

SCHELE, Linda y FREIDEL, David, A forest of Kings. New York, Quill, 1991.

SCHULTES, Richard, Plantas alucinógenas. México D.F., La prensa médica mexicana, 1982.

SEJOURNE, Lourette, El pensamiento Náhuatl cifrado por sus calendarios. México D.F., Siglo XXI, 1983.

SHARON, Douglas, El chamán de los cuatro vientos. México D.F., Siglo XXI, 1988.

SELER, Comentarios al Códice Borgia, Tomo I y II. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1992.

SIMEON, Remi, Diccionario de la lengua Náhuatl o Mexicana. México D.F., Siglo XXI, 1988.

SOTELO, Laura, Las ideas cosmológicas mayas del siglo XVI. México D.F., Centro de estudios Mayas, UNAM, 1988.



- SPERBER Dan, *El simbolismo en general*, Anthropos, 1988.
- SPINDEN, H, *A Study of Maya Art*, New York, Dover, 1989.
- TATE, Carolyn, E., *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*. Texas, University of Texas Press, 1992.
- TAUBE, Karl A., *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1992.
- , "The temple of Quetzalcoatl and the cult of Sacred War at Teotihuacan", en *Anthropology and Aesthetics*, RES 21, Spring, 1992.
- TEDLOCK, Denis, "The Popol Vuh as a Hieroglyphic Book", en DANISEN, E., Y SHARER, R. J., *New Theories of Ancient Maya*. Philadelphia, University Museum of Pennsylvania, 1992.
- GARIBAY, K., (ed), *Tres opúsculos del siglo XVI*, México D.F., Porrúa, 1985.
- THOMPSON, Jhon Eric, *Historia y religión de los mayas*. México D.F., Siglo XXI, 1987.
- , "Maya Epigraphy: A cycle of 819 days", *Notes in Middle American Archaeology and Ethnology*, october 30, Carnegie Institution of Washington, 1943.
- , *Un comentario al codice de Dresde*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , *Arqueología Maya*. México D.F., Diana, 1986.
- , *Maya hieroglyphic writing, an introduction*. Oklahoma, Norman, University of Oklahoma Press, 1955.
- , "Maya Hieroglyphs of the Bat as Metaphorgrams", en *Man*, Vol. 1, N. 2, junio de 1986.
- TOZZER, Alfred, *Mayas y Lacandones*. México D.F., Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- TSUBASA, Okoshi, *Los Canules, análisis etnohistórico del Códice Calkini*, Tesis doctoral, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. México D.F., 1992.



VALVERDE, María del Carmen, y SOTELO, Laura, “Jaguar y Oxo-loxochitl: Iconografía de un Emblema de poder”, Área de Arqueología, Escuela de historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, Vol. I, N. 2, 1991.

VARELA, Francisco y THOMPSON, Eleanor, De cuerpo presente. Madrid, Gedisa, 1991.

VILLA ROJAS, Alfonso, “Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán”, en Anales de Antropología, Vol. XXVIII. México D.F., Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1981.

-----, Estudios etnológicos de los Mayas. México D.F., UNAM, 1985.

-----, Los elegidos de Dios. México D.F., Instituto Nacional Indigenista, 1987.

VOGT, Z. Evon, Ofrendas para los dioses. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1979.

WEISZ, Gabriel, El juego viviente. México D.F., Siglo XXI, 1986.

WEITLANER, Robert, Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla. México D.F., Instituto Nacional Indigenista, 1977.

WHEELWRIGHT, Philip, Metáfora y realidad. Madrid, Espasa-calpe, 1979.

WOLF, Eric, Pueblos y culturas de Mesoamerica. México D.F., Era, 1986.

ZEMELMAN, Hugo, Uso crítico de la teoría. México D.F., El Colegio de México, A.C., 1987.

Por acuerdo del señor Rector
de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Lic. Mario García Valdez se ordenó la impresión del libro
Rayo, política y naturaleza entre los mayas, cuya
edición se terminó de imprimir en el mes de
diciembre de 2010 en los Talleres
Gráficos de la UASLP, el tiraje
fue de 500 ejemplares



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE SAN LUIS POTOSÍ**

Gustavo Aviña Cerecer es Licenciado en Arqueología, Maestro en Antropología Simbólica y Doctor en Antropología, por el Instituto de Investigaciones de la UNAM. Profesor-Investigador de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. A lo largo de su carrera ha investigado la situación política, religiosa, mental y cultural de los pueblos indígenas de México; ponente en diversos congresos internacionales y escritor de artículos en libros y revistas científicas y de divulgación en España, Brasil y México.

ISBN: 978-607-7856-18-4



9 786077 856184