



Los dioses mayas

Fecundidad, poder e identidad comunitaria

Manuel Alberto Morales Damián

Abstract. – This article seeks to understand the “gods” of Maya religion. It analyzes the semantic and contextual use of *k’u*, the Maya word for holy or God, and focuses on the power of deities and the concepts of nature and person to help us understand better the multiplicity of deities. Seven different features of Mayan deities are described that show the primordial value of fertility for agrarian societies and the organization of their corporative political system. They also underline the unitary perception of nature and the notion of a dividual and divisible personhood. [*Mesoamerica, Mayan worldview, Mayan religion, Mayan gods, deity hierarchy, divine person*]

Manuel Alberto Morales Damián, Doctor en Estudios Mesoamericanos y Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. – Profesor-investigador en el área académica de Historia y Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo; líder del cuerpo académico de Estudios Históricos y Antropológicos; coordinador general de investigación y posgrado en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEH; miembro del sistema nacional de investigadores de México. – Recibido el premio Palenque 2004 (INAH/CONACULTA). – Entre sus publicaciones figura: *Árbol sagrado. Origen y estructura del universo en el pensamiento maya* (Pachuca 2006). – Véase también la bibliografía.

Introducción

El objetivo de este trabajo es delinear los rasgos esenciales de los seres sobrenaturales de la religión maya prehispánica que fueron reconocidos como dioses desde la época de la conquista española. Las consideraciones de este artículo se fundamentan en un análisis crítico de los diccionarios de la lengua maya así como de los contextos en que se utiliza el término *k’u* – y en menor medida el de *ahaw* – tanto en los documentos coloniales como en los códices.¹

Los textos yucatecos en caracteres latinos y los códices difieren esencialmente por sus mecanismos de registro del lenguaje y por ello exigen técnicas diversas para su análisis. En el caso de la mayoría de los testimonios novohispanos contamos con ediciones críticas que sólo demandan para su estudio el análisis hermenéutico y la revisión de la bibliografía especializada. No ocurre lo mismo con los códices, para los cuales es indispensable considerar los elementos iconográficos y epigráficos como parte de un todo, analizando el eje temporal que organiza los pasajes estudiados; aspecto importante de este trabajo es la discusión en torno a la identidad del dios C así como el análisis de las propuestas de lectura de los glifos, silábicos o logográficos, tanto para *k’u* como para *ahaw*.

Independientemente de los instrumentos de análisis, este artículo se plantea desde el enfoque de la historia de las religiones (Eliade 1986) y es por ello que se utilizan elementos comparativos y se pretende sobre todo explicar la estructura simbólica de las creencias religiosas mayas en torno a sus dioses. Asimismo consideramos que el fenómeno cultural que estudiamos (la noción de dios) expresa un modelo explicativo de la realidad, el cual es socialmente compartido y construido histórica-

1 Todos los términos yucatecos utilizados en este artículo respetan la ortografía establecida en el “Diccionario Maya” coordinado por Barrera Vázquez (2001) a excepción hecha de aquellos casos en que se cita textualmente algún documento o trabajo de investigación, en los que se emplea la grafía de la referencia. Para otras lenguas mayas se utiliza la ortografía del diccionario citado.

mente.² La cosmovisión abarca el entramado social de actos mentales que explican la realidad dentro de la que se encuentra inserta una entidad social (López Austin 2012: 9) y, en este sentido, incluye las creencias y emociones propias de la religión, pero también otras manifestaciones del pensamiento, de manera que en ella se incluyen fenómenos culturales que no son religiosos. Ahora bien, la religión no sólo es una cosmovisión (aunque suele reducirse a “creencias”); también se manifiesta en la vida cotidiana del hombre religioso y los rituales que la condensan, puesto que le caracteriza un gran poder normativo y práctico para el establecimiento de las relaciones sociales (Geertz 2000: 87–117). Dentro de la cosmovisión es esencial la percepción que tienen de sí mismos los seres humanos y por ello el planteamiento de Fowler (2004) acerca de que la noción de persona es cultural, es clave para la propuesta que hacemos en este artículo.

La cultura occidental les ha aplicado a los seres sobrenaturales de otras culturas el nombre de dioses en tanto que ha identificado ciertos elementos comunes con su idea de dios, y ello ha conducido a que el análisis de las creencias en torno a dichos seres tome como punto de partida una idea preconcebida de sus características. Intentando acercarnos a ellos desde otra perspectiva buscaré establecer los rasgos de los llamados “dioses mayas” rastreando el campo semántico de los términos que se han utilizado para designar a dios en los diccionarios del siglo XVI, especialmente el de *k’u*.³ Los frailes debieron recurrir a tales voces mayas para describir al Dios cristiano en el proceso de la evangelización; analizarlas podría llevarnos a establecer los rasgos comunes entre ambas culturas pero el objetivo es dilucidar la peculiaridad de la idea maya acerca de los dioses.

Destacaré dos aspectos esenciales: 1. La fecundidad y la autoridad como elementos distintivos de lo sagrado y por tanto de las deidades. 2. Su carácter de sujetos en los que se disuelve lo individual en lo comunitario. Sotelo Santos (2002a: 59; 2002b: 110 s.) caracterizó a los dioses mayas como “energías sagradas personificadas”, este trabajo busca precisar la naturaleza de dicha “energía sagrada” y clarificar la asunción de que las deidades asumen rasgos semejantes a los de una persona.

2 Véase López Austin (1996: 472); Espinosa Pineda (2002: 19); Medina (2003: 115).

3 En este trabajo nos centramos en los testimonios en maya yucateco; sin embargo haremos alusiones a los términos paralelos utilizados en otras lenguas. Es importante considerar que el protomaya *k’uuh* es equivalente al protocholano *ch’uh* (Kaufman and Justeson 2003: 458). De esta suerte, términos como *ch’ulel* están englobados dentro del campo semántico de *k’uuh*, que abarca la idea de sacralidad o divinidad.

1 *K’u*, lo que procrea

1.1 El lugar donde las hembras paren

En el “Calepino maya de Motul” (Ciudad Real 2001: 342–344) se vierte el término *k’u* por Dios, de lo que se deriva *yotoch k’u* (literalmente “la casa de Dios”) por iglesia y *k’u winik* (Dios hombre) por “hombre de Dios, hombre divino ... Dios hombre o hombre Dios”. El mismo diccionario colonial indica que “divinidad ..., cosa divina” es *k’uil* de lo cual devienen expresiones tales como *k’uil t’an*, “palabras y pláticas divinas”, *k’uil buk* y *k’uil nok’*, “vestidura o ropa bendita”, así como *k’uil menyah*, “oficio divino”. *K’uul*, por su parte se traduce como “Dios o ídolo” y *k’ulem* como “cosa divina, santa o sagrada”, por lo que “sagrada escritura” se dice *k’ulem ts’ib*; “misterio o cosa misteriosa” es *k’uul talan*, aludiendo a asuntos como el “misterio de nuestra redención”. Asimismo el verbo para indicar “tener por Dios y adoración así” es *k’uul*.

He destacado los términos utilizados por Antonio de Ciudad Real, el franciscano autor del “Calepino maya de Motul”,⁴ porque se evidencia su pretensión de identificar los términos mayas que le permitirán comunicar elementos propios del credo y el ritual cristianos. Por ello mismo se nos oculta parcialmente el campo semántico de *k’u*, al que sólo podemos acceder a través de la óptica evangelizadora.

La morfología del maya yucateco, permite comprender que *k’u* es un sujeto (dios) y *k’uil* la cualidad de ese sujeto (divinidad), puesto que *-il* es un sufijo que funciona como abstractivo (Álvarez 1998: 53). De manera semejante, *-ul* es sufijo que permite formar sustantivos intangibles o nombres propios, de suerte que se entiende nuevamente que el término genérico para Dios, *k’u*, se torne en *k’uul*, término específico para designar a una deidad a quien los frailes identificaban con un “ídolo”, refiriendo a alguna escultura en madera o cerámica.⁵

Por otro lado, en el mismo “Calepino maya de Motul” y en otros diccionarios mayas, se señala que *k’u* es “nido de ave”; aunque el sentido se extiende

4 Acuña ha sustentado que fray Antonio de Ciudad Real fue el compilador del “Calepino maya de Motul” y ha establecido la probabilidad de que se haya compuesto entre 1584 y 1610; asimismo a Acuña se deben dos ediciones: una facsimilar (Ciudad Real 1984) y otra más de carácter crítico (Ciudad Real 2001).

5 Aunque es claro que existe una diferenciación entre la representación de la deidad y la deidad misma, los procedimientos para la creación de imágenes de las deidades supone un proceso de incorporación de los poderes de la deidad en la representación de ésta, ello explica el carácter sagrado que posee la actividad escultórica en el pensamiento maya (Morales Damián 2002a).

al lugar de parir y así *u k'uu kuuk'* es el “nido de las ardillas, que son como los de los pájaros” y *u k'uu t'ul* es la “cama de los conejos, donde las hembras paren” (Ciudad Real 2001: 342). De ahí parecen derivar *k'ul*, la rabadilla o coxis y *k'uul* los genitales femeninos y el ano, aunque este último sentido está registrado sólo para el maya de Becal, Campeche (Barrera Vázquez 2001: 421).⁶ En síntesis, el término puede asociarse tanto al “lecho de parir” como a los órganos con los que “las hembras paren”.

Así como la etimología del término Dios remonta al indoeuropeo *dyeu* y asocia el concepto de Dios con el Día y la Luz (Eliade 1988: 83), en este caso me parece importante considerar que el término *k'u* establece una referencia a la capacidad reproductiva.

1.2 Los que dan el sustento

Compárese con la descripción que hacen los nahuas de sus propios dioses en el “Libro de los Coloquios”:

Decían [nuestros progenitores]: que ellos, los dioses, son por quien se vive, que ellos nos merecieron. ¿Cómo, donde? Cuando aún era de noche. Y decían [nuestros ancestros]: que ellos [los dioses] nos dan nuestro sustento, nuestro alimento, todo cuanto se bebe, se come, lo que es nuestra carne, el maíz, el frijol, los bledos, la chíá. Ellos son a quienes pedimos el agua, la lluvia, por las que se producen las cosas en la tierra. Ellos mismos son ricos, son felices, poseen las cosas, son dueños de ellas, de tal suerte que siempre, por siempre, hay germinación, hay verdear en su casa (Sahagún 2006: 105 s.).

La “riqueza”, la “felicidad”, que caracteriza a los dioses nahuas en este pasaje, es su capacidad para fecundar, germinar, verdear el mundo; dicho de otra manera, lo que los hace dioses es que garantizan la vida en tanto crean y fertilizan la tierra. Me parece que en el yucateco el término mismo con el que se nombra a Dios, *k'u*, revela este rasgo que define a la divinidad: su capacidad fecundante.

⁶ Debe considerarse que existe una asociación entre los orificios del ano y los genitales femeninos, asunto en el que no abundaremos pero que nos lleva a la discusión del orificio que expone Kimi con las piernas abiertas en los códices mayas que ha sido interpretado como el ano del flatulento dios de la muerte (Sotelo Santos 2002b: 107) y que en mi opinión es la vulva del andrógino dios del inframundo en posición de parto.

1.3 Los glifos de *k'u*

En la actualidad los epigrafistas han realizado lecturas consistentes en las que la sílaba *k'u* o el logograma para *k'uul* se han identificado con los glifos T1016c, T41, T14, T604, T149ef (Thompson 1962) y otro más, sin número de clasificación de Thompson y que Macri y Vail (2009: 219 s.) catalogan bajo el rubro 22B (Fig. 1).

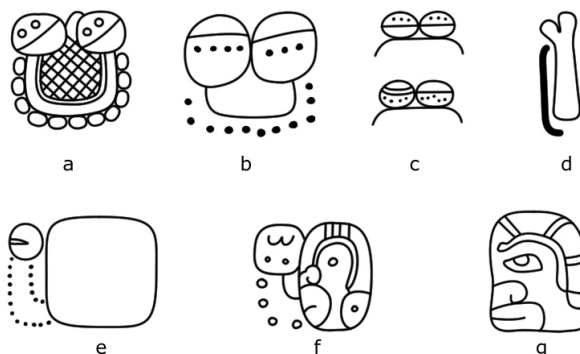


Fig. 1: Glifos que se han identificado con la sílaba o el logograma *K'u*: a. T604 en las inscripciones; b. T604 en los códices; c. T149ef; d. 22B; e. T14; f. T41; g. T1016c (ilustración de María Fernanda Urbina Durán basada en Thompson 1962, Montgomery 2002 y Macri and Vail 2009).

T604 puede ser descrito como “huevos en nido” (Macri and Vail 2009: 219). En las inscripciones pétreas los “huevos” están representados por dos óvalos dispuestos horizontalmente que llevan en su interior una línea diagonal y un par de puntos en la sección superior; el “nido” está indicado a través de una delgada barra doblada en forma de U que en su interior está hachurada y en su exterior muestra pequeños círculos marcando su perímetro; la versión del glifo en los códices nos muestra los dos óvalos con una línea ligeramente curvada formada por una sucesión de puntos sobre una U marcada por dos líneas paralelas, la interior continua y gruesa, la exterior punteada. T149ef parece ser la simplificación de T604, pues se figura exclusivamente con los dos óvalos con puntos en su interior.

Con sólo dos ejemplos en el *Códice Madrid* (1991: 77 s.), en los que ocupa el lugar de T14 en una serie de trece cartuchos glíficos, el glifo sin número de Thompson, 22B, tiene una forma que recuerda a una pequeña rama de dos puntas dispuesta verticalmente al interior de una especie de C cuadrangular; Macri y Vail (2009: 220) plantean con reservas que pudiera ser la representación de un nido de pájaros. La rama tal vez pudiera ser la simplificación del cuello, cabeza y pico abierto de un ave; sin embargo el aspecto figurativo dista mucho de ser claro.

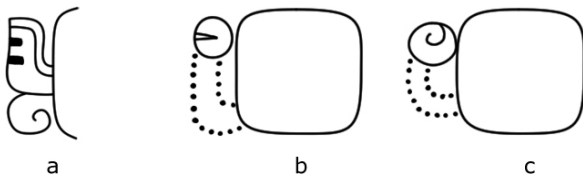


Fig. 2: a. T130; b. T14; c. T39 (ilustración de María Fernanda Urbina Durán basada en Thompson 1962 y Taube 1989).

T14 es un “arco de gotitas con grano de maíz” (Macri and Vail 2009: 51), un prefijo del llamado grupo acuático y que refiere visualmente al líquido que se derrama. Taube (1989: 37–39) identifica el elemento globular de T130, presente en algunas variantes del grupo acuático como en T14 y en T39, con la representación logográfica de *wah*, término que alude a la tortilla, al tamal y en un sentido general a la vida (Fig. 2). Remite al “Diccionario de Pío Pérez”, referenciado en el “Diccionario Maya” (Barrera Vázquez 2001: 906), en donde *wah* se vierte como “chorrear, salirse el grano o el líquido por la hendidura o rotura”. Ahora bien, las “gotitas” que lo constituyen han sido identificadas con agua, grano, sangre y semen (Kelley 1976: 213–215; Coggins 1989: 136.s.); con lo cual podríamos considerar que el círculo que muestra en su interior una línea semicircular y apaisada, figura más un glante que un tamal. Sea como fuere, es evidente que los elementos visuales que constituyen el glifo T14, refieren de una manera directa al derrame de un líquido fecundante.

No nos detendremos en el análisis de T41 en tanto que integra las gotas del líquido de T14 con T1016c; éste último está conformado por la cabeza del Dios C de los códices.

1.4 El dios C y el glifo T1016c

El personaje que Schellhas (1904: 19) identifica con la letra C se caracteriza por un peculiar rostro que ha sido identificado como el de un mono; su glifo denominativo, T1016c, no es más que su cabeza aislada (Fig. 3). Schellhas (1904: 20), confundió el glifo del dios C con el que designa el norte, lo cual, junto con su representación en el *Códice Madrid* (1991: 10c) en la que aparece circundado de elementos triangulares que semejan rayos, le llevó a concluir que se trataba de la representación de la Estrella Polar. Förstemann (1904: 563), aceptando tal identificación añade que debe ser la constelación de la Osa Menor; señalando que ocupaba el lugar del día *chuen*, mono. Bricker (1983: 348, 350.s.), por su parte, propuso que en los glifos direccionales no se alude al norte y al sur sino al zenit (*yax kaan*) y el nadir; planteando, que T1016c es un logograma de *kaan*.

Existe un buen número de autores que reconocen que tanto el personaje como el glifo recuerdan los rasgos del mono,⁷ Sotelo Santos (2002a: 97) es quien y lo describe con mayor precisión señalando los diversos recursos plásticos que permiten identificar la cabellera corta, la zona del rostro en que cambia de piel a pelaje, el ojo realista de frente, la nariz de perfil con la apertura lateral de uno de sus orificios, no dejando lugar a dudas de que se trata de la representación de un mono, específicamente del saraguato; asimismo plantea tentativamente la identificación de C con el dios Yaxal Chuen de los documentos coloniales (Fig. 4).

⁷ Schellhas (1904: 21); Förstemann (1904: 563); Frías (1968: 228); Kelley (1976: 63).



Fig. 3: El Dios C y el glifo T1016c (*Códice Madrid* 10c: ilustración de María Fernanda Urbina Durán basada en Lee 1985).

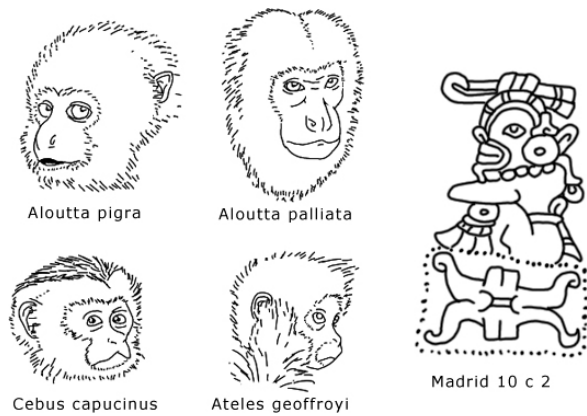


Fig. 4: Rasgos del mono en la representación del dios C (ilustración de María Fernanda Urbina Durán).

Gates (1978: 103 s.) rechazó la identificación del glifo del “mono” con el del norte, especialmente por la clara diferencia que encontró en su representación en el *Códice Dresde* (1200–1250) y puntualizó que el glifo del Dios C aparece en diversos contextos y lo propone como un título honorífico para todos los dioses. Por su parte, con base en una sugerencia previa de Barthel, Ringle (1988) afirma que T1016c debe leerse como *k’u* y que el Dios C es la representación genérica de deidad, más que una en específico; sus argumentos permiten verificar el uso del glifo con el significado de “dios” o “sagrado”, así como el papel intercambiable de la figura del Dios C para referir a otros dioses como A, B, D o E (Fig. 5). Taube (1992: 31) afirma que el Dios C encarna el concepto maya de deificación. Vail (1996: 203–232) dedica un capítulo entero de su tesis doctoral a analizar el glifo T1016c, en donde debate

ampliamente su lectura y sustenta la conclusión de Ringle y Taube.

1.5 *K’u*, el mono fecundador

¿Por qué los rasgos de un mono sirven para identificar el concepto genérico de deidad? En varios artículos, Nájera Coronado (2000, 2002a, 2002b) ha estudiado el simbolismo del mono. En el área maya se distinguen tres tipos de monos: el aullador (*Alouatta palliata* y *Alouatta pigra*), el araña (*Ateles geoffroyi*) y el capuchino (*Cebus capucinus*) (Fig. 4). El capuchino destaca por su pulgar oponible y quizá por ello se ha asociado con la artesanía; el saraguato, quien habita las copas de los árboles y tiene un rugido semejante al del jaguar, se ha relacionado con las nubes, la lluvia y el trueno como se puede ver en los cantos lacandonos (Bruce 1976: 82); el araña es muy activo sexualmente y, de hecho, igual que los saraguatos acostumbran reproducirse durante todo el año.

El arte, de acuerdo con los mitos quichés, se encuentra bajo el patronazgo de los dioses creadores, especialmente de Hun Batz y Hun Chouen, los monos gemelos (Morales Damián 2002a: 112) y en *El ritual de los Bacabes* (1987: 411, 415) *chuen* se identifica con los genitales y en él se guarda “el semen de la creación, el semen del nacimiento”; de la morada del primigenio mono brotan las tintas roja, amarilla, blanca y negra con las que se crea el mundo.

Analizando los rituales carnavalescos contemporáneos en el área maya, Nájera Coronado (2002b: 136) destaca que quienes se visten de monos (identificados con el diablo por influencia del pensamiento

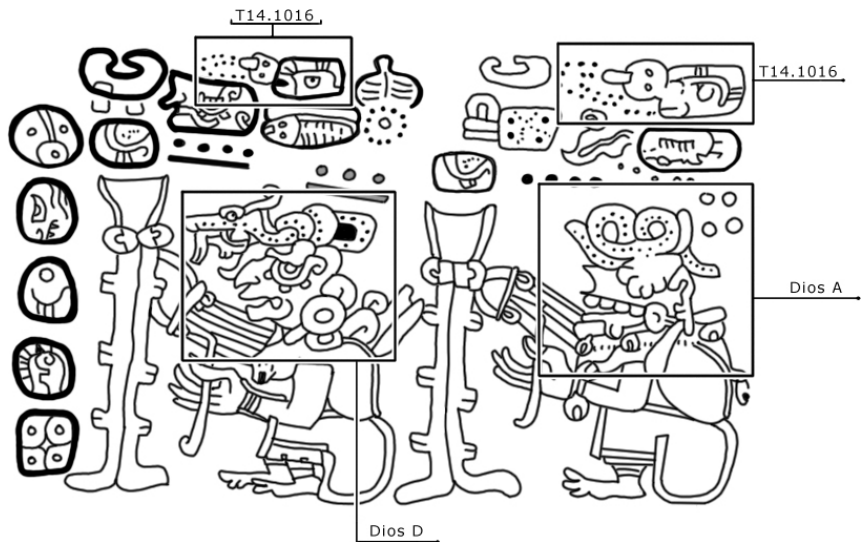


Fig. 5: *Códice Madrid 79c*. El glifo T1016c como apelativo del Dios D y el Dios A (ilustración de María Fernanda Urbina Durán basada en Lee (1985).

cristiano) actúan en forma obscena, utilizando palabras soeces y simulando que copulan pues “celebran la vida fecunda e invitan a la recreación de un ciclo universal”.

En fin, es lógico que el glifo T1016c y el Dios C que identifican a *k'u* logográfica e iconográfica-mente, se inspiren en la figura del mono pues éste representa una sexualidad desbordante que permite referir a la sagrada fecundidad.

2 *Ahaw*, lo que manda

2.1 Señor, dueño y padre

De acuerdo con Siméon (2006: 490, 538) *teotl* o *teutl*, término náhuatl para dios o diosa, en palabras compuestas extiende su sentido a sagrado, maravilloso, raro, sorprendente y penoso; asimismo considera que su raíz es *teuctli*, señor, noble, juez. De hecho, entre los nahuas, al decir de Dehouve (2012: 43) el término *tecuhtli* no sólo se refiere a los gobernantes, también “designaba a los dioses que reinaban sobre porciones espaciales o temporales del universo”. No es el objetivo de este trabajo abundar sobre la noción náhuatl de *teotl* (véase López Austin 2001 y Espinosa 2008) pero lo que hemos señalado arroja luz sobre otro aspecto de lo sagrado en el pensamiento mesoamericano: el poder.

En yucateco el término para señor, es *ahaw*. En un buen número de lenguas mayances el término *ahaw* se vierte por señor o dueño, pero también se entiende por dios en q'anjob'al, q'eqchi', pop-ti', mam, poqomchii', uspanteko, sakapulteko, kaqchikeel y k'iche' (Kaufman and Justeson, 2003: 84 s.). Así, hoy en día, el término *ahaw* entre los tsel-taltes implica “divino” (Méndez Pérez 2013: 334).

Puesto que los diccionarios coloniales, como ya se ha señalado, expresan el proceso de intercambio cultural entre los frailes y los pueblos indios, pudiera ser que los evangelizadores asumieran el término *ahaw* como apelativo del Dios cristiano ya que a éste se le reconoce como Señor o Rey. Algo semejante ocurre con el término *yum*, padre en yucateco, que en otras lenguas mayances puede referir a dueño o señor y que en mopán es el término para llamar a dios (Kaufmann and Justeson 2003: 110). *Tat*, también refiere a padre en muchas lenguas mayances y se utiliza por dios en pokomam y kaqchikeel (Kaufmann and Justeson 2003: 111). *Mam*, abuelo, también se aplica a una deidad anciana y creadora.

En síntesis, el uso de *tat*, *yum* y *ahaw* como “dios” se extendió en algunas lenguas mayas posiblemente por influencia del cristianismo; sin embargo, ello no obsta para que tales términos se hayan

aplicado a los dioses en contextos específicos durante el período prehispánico. Así, por ejemplo, el término *tat* o *tot*, padre, unido con el de madre, en el muy extendido paralelismo “nuestro padre, nuestra madre” refiere al progenitor por excelencia y, en este sentido, se aplica al dios creador. Igualmente, *ahaw* es un título que reciben algunos personajes sobrenaturales y los gobernantes divinos desde la época prehispánica (Méndez Pérez 2013: 334).

2.2 Quien domina el lenguaje sagrado

Ahaw incluye la partícula *ah-*, un agentivo y el término *-aw*, raíz verbal. Jackson y Stuart (2001: 222) consideran, con base en evidencias procedentes de diversas lenguas mayas que *ah-* es una partícula que no implica un género específico (a diferencia de *ix-* que si especifica el género femenino), sino que indican sólo a un agente personal, un “hacedor”. Con respecto al yucateco, con base en una de las entradas del “Calepino maya de Motul”, indican que antepuesta a nombres de lugares es “el que o la que es de aquel lugar” (véase Ciudad Real 2001: 32). En el mismo diccionario colonial, la primera entrada de *ah* señala que “antepuesta a los apellidos de linajes, denota los varones” (Ciudad Real 2001: 32), sin embargo, hay otros ejemplos en los que se emplea para indicar no sólo a un agente masculino sino a uno femenino, como en *ah al*, “la parida”; *ah aal kab*, “andariego o andariega ...”; *ah alansah* “partera”; *ah kanan k'u*, “velandero o velandera en alguna iglesia”; *ah kele mach* “amançebado o amançebada”, etc. De esta suerte, coincidimos con la idea de que *ah-* en principio no tiene adjudicación de género, sino que caracteriza a quien realiza cierto tipo de acciones. Por su parte, el término *-aw* parece derivar de *awat*: “dar gritos, chillidos y bozes, y el tal grito o aullido”, así como “balar las ouejas, cantar l<a>s aues o çigarras, y el balido o canto así”.

Houston y Stuart (1995: 295) consideran que en sí mismo, el término *ahaw* no posee la connotación de divino y plantean que debe entenderse como “el del grito” o “gritón”; con ello establecen un paralelismo con el náhuatl *tlatoani* (el que habla). Grube (2011: 24) matiza la lectura proponiendo “el de la voz potente” o “el de la voz de mando”. Stuart (2001: 52) relaciona la cualidad de emitir sonidos del *ahaw* con la lectura en voz alta, estableciendo una relación entre la capacidad de mando y la que se necesita para entender los textos escritos. Es factible que el gobernante debiera ser quien leyera en voz alta los textos de las inscripciones clásicas y con ello se arrogara un conocimiento exclusivo; sin embargo, me parece que la posesión del sonido al

que refiere el término *ahaw*, implica el dominio de un lenguaje compartido con los animales y por ello sagrado.

Awat, refiere a sonidos emitidos por animales. *Ahaw* es “quien chilla”, “quien aulla”, “quien canta como ave”, etc. En muchas tradiciones religiosas, el dominio del “lenguaje de los animales” es una de las habilidades propias de quienes han desarrollado poderes sobrenaturales (Eliade 1982: 93–95). En la religión maya se concibe la existencia de un lenguaje sobrenatural, ininteligible al individuo común; dicho lenguaje en el período colonial es reconocido como el lenguaje de Suyuá y su posesión debía ser demostrada a través de un rito iniciático que garantizaba la pertenencia a la élite gobernante (Morales Damián 2011: 37–44, 57–60).

2.3 El sagrado señor

Ahaw es el nombre del último de los veinte días del calendario maya. T533 es el glifo con el que se designa a este día. Grube (1992) planteó que dicho glifo es el logograma de *nik*, flor; aunque dicha lectura ha sido cuestionada por Stuart (2005: 25). En el calendario náhuatl el vigésimo día es justamente *xóchitl*, flor; más en el calendario zapoteca es *pilla-lao*, “cara del señor” o “cara del dios”, refiriendo específicamente al rostro solar (Cruz 1995: 170 s.). Los elementos icónicos del glifo T533 (Fig. 6b), recuerda la esquematización de un rostro de tal suerte que Knorozov (1992: 132) lo identifica con una cara humana; aunque pudiese ser el rostro frontal de un mono (Macri and Vail 2009: 47). El glifo T1000, que también ha sido leído como *ahaw* en las inscripciones en piedra (Fig. 6a), consiste en el rostro de perfil de un varón joven que lleva una banda en la cabeza y un círculo achurado en la mejilla; en algunos ejemplos el tocado muestra a T533 confirmando que el glifo refiere al *ahaw*.

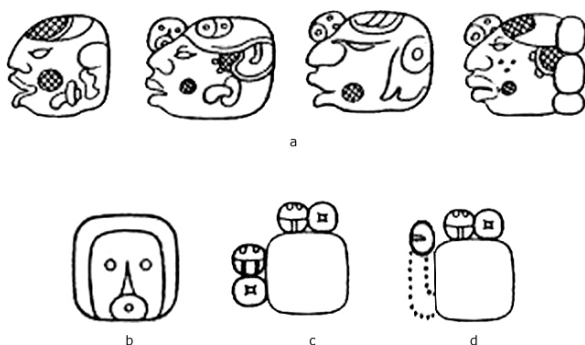


Fig. 6: a. T1000cdef: *ahaw*; b. T533: *ahaw*; c. T168 (T584.687): *ah pop/phaw*; d. T14.168: *k'ul ahaw* (ilustración de María Fernanda Urbina Durán basada en Thompson 1962).

En las inscripciones clásicas el apelativo para el gobernante máximo de un sitio se compone de T14.168, lo que se ha leído en chol como *ch'ul ajaw* o *k'ul ahaw* en su variante yucateca (Figs. 6c, 6d). T168, compuesto de T584 y T687a, fue leído como *ah pop* y *ahaw* por Lounsbury (1973: 120 s.). Señala que T584, como glifo calendárico para el día *ben* del calendario yucateco, equivalía al *ah* de otros calendarios mayas (caña) concluyendo que debía leerse *ah*; asimismo reconoció que T687a devenía de la representación icónica de *pom*, copal y tenía el valor silábico *po*, destacando que su reduplicación era un reforzador fonético para el nombre del mes *pop*. Eventualmente T168 presenta como postfijo a T130, el cual, como señalamos previamente se lee logográficamente *wah*, “tortillas de maíz de esta tierra” y “la vida en cierta manera” (Ciudad Real 2001: 567) y se emplea silábicamente como *wa*; debido a ello la lectura más comúnmente aceptada en la actualidad es *ahaw* (véase Schele and Freidel 1990: 54; Macri and Vail 2009: 224).

De cualquier forma, el apelativo para el gobernante de algún sitio durante el período clásico es *k'ul ahaw*, sagrado señor, con lo que se implica su naturaleza de intermediario, conocedor de un lenguaje que le permite comunicarse con los dioses y poseedor de una fuerza fecundante con la cual garantiza la perpetuación de su linaje y la productividad agrícola. Dicho título, claro está, es utilizado por quienes han realizado los rituales propios de ascenso al trono, los cuales no son más que un proceso iniciático (véase Sotelo Santos 1992: 129–135; Garza Camino 1984: 304 s.; 2002: 252–258).

2.4 El señorío de los dioses

T168:612/613 funciona como un epíteto de varias deidades en los códices, el cual pudiese transcribirse como *AHAW:le* y leerse *ahawel*. Siguiendo la estructura del yucateco colonial, el sufijo *-el* marca una relación inalienable del nombre con su poseedor (Álvarez 1998: 53) lo cual en términos prácticos indica que el señorío le pertenece al sujeto que así es calificado. De acuerdo con Vail (1996: 339–341) podemos reconocer que este epíteto aparece en el *Códice Madrid* (1991) especialmente acompañando a los dioses B, D, H, E y en un menor número de ocasiones a M, C, R e I. Tales personas divinas son reconocidas pues como señores.

T24.533:24 es un epíteto utilizado fundamentalmente con el Dios D. Vail (1996: 324–330) considera que debe ser leído como *nikil*; considerando al glifo T533 como un logograma de *nik* o *nich*, flor. T24 en posición vertical sería entonces un reforza-

dor fonético (*na*) y el mismo en posición horizontal la sílaba *li*, que funcionaría como sufijo abstractivo, de manera que debería ser entendido como “floral”. No concuerdo con tal interpretación, ya hemos mencionado que Stuart duda que T533 debiera ser leído *nik*, restableciendo su sentido logográfico de *ahaw*; por otro lado T24 dispuesto verticalmente puede ser considerado el logograma de *nah*, primero, principal, honrado (Macri and Vail 2009: 209). De esta suerte considero que debiera leerse: NAH.AHAW.li, Nah Ahawil, entendiéndolo como Señorío Principal, o Reverenciado Señorío. Dicho epíteto, como lo hizo notar Schellhas (1904: 22), es utilizado esencialmente con el nombre y figura del Dios D; aunque también sirve para calificar a otros dioses, en menor medida: B, C (con las figuras de H y K), E, H, M, N, R e I (Vail 1996: 327 s.). Lo cual nos permite considerar que el señorío pertenece esencialmente al Dios D, Itzamná, pero que la autoridad también puede ser compartida con otras deidades.

2.5 La autoridad compartida

Si los gobernantes, a través del arte monumental y suntuario, pretenden establecer que sus antepasados y ellos mismos son “deidades” es explicable que el término *ahaw* se convierta, finalmente, en una forma de referir a un dios. Asimismo se implicaría que las deidades se distinguen por su “poder”, como sea que esto haya sido entendido en el mundo maya.

No es extraño que las relaciones entre las diversas deidades se fueran delineando en torno a las formas de organización política maya. No es este el espacio para discutir el sistema político maya; sin embargo es importante considerar que los trabajos recientes de Izquierdo y de la Cueva (2004) y Gillespie (2008) evidencian que, independientemente de las diversas transformaciones que sufrió en varios siglos, la política maya nunca llegó a consolidar una autoridad única y vertical. Por el contrario, prevaleció un poder corporativo, es decir el poder se compartía entre diferentes grupos o segmentos de la sociedad limitando la tendencia hacia la acumulación del poder en forma individual (Gillespie 2008: 67); existió una fragmentación del poder, ya que el gobernante “dependía de un grupo de líderes comunitarios” (Izquierdo y de la Cueva 2004: 64).

Gillespie (2008: 72, 82) observa, en la iconografía de los relieves escultóricos, la disolución de la individualidad en el grupo social. Sostiene que las representaciones de los gobernantes durante el Clásico maya, lejos de ser retratos individualizados son la manifestación de un grupo corporativo, la casa real, de manera que en la imaginación se puede apre-

ciar como el soberano conjunta en su persona sus relaciones con los otros. Deberíamos añadir que la iconografía manifiesta que ellos son una encarnación no sólo de su grupo social o del Estado sino del cosmos mismo, asumiendo el papel de *axis mundi* (Garza Camino 2007: 24).

Esto conceptualiza la autoridad como una toma de decisiones que nunca es definitiva, que puede modificarse y que depende de la conjunción de varias voluntades. Es así que los dioses establecen sus relaciones jerárquicas y colaborativas; Itzamná, por ejemplo, podrá ser el Dios “supremo”, en la misma medida en que gestiona su autoridad en relación con otras deidades que también gobiernan algún sector de la realidad social o natural.

3 *K'u*, sujeto uni-versal

3.1 La multiplicación de *k'u*

En documentos mayas coloniales de carácter religioso podemos encontrar el uso de *k'u* en diversos contextos que pueden darnos otras pistas de su área de significación. En *El ritual de los Bacabes* (1987) he encontrado el término en las siguientes expresiones, a las que acompaño con la traducción de Arzápalo: *Kantul ti' k'u*, Cuatro-deidad, *Oxlahun ti' k'u*, Trece-deidad, *Bolon ti' k'u*, Nueve-deidad y *Hun pik ti' k'u*, Deidad-ocho-mil. En los “Libros de Chilam Balam” (Barrera Vázquez y Rendón 1982) además de las anteriores aparece también *Hunab k'u* y *Hahal k'u*, sustantivos nominales que Barrera Vázquez y Rendón (1982) vierten como “Única deidad” y “Deidad verdadera”.

Kan, cuatro, *oxlahun*, trece, *bolon*, nueve y *hun pik*, ocho mil, dotan de un carácter múltiple al término *k'u*. Debemos aclarar que *-tul* es un clasificador numérico para personas o, como señala el “Diccionario de Ticul” “cuenta para ángeles, almas y hombres” o, más claramente en el “Arte del idioma maya”, “partícula numeral para seres racionales” (véase Barrera Vázquez 2001: 818); de esta suerte *kantul ti k'u* supone que se han contado cuatro personas divinas, aunque el término *k'u* sigue expresándose en singular, pues en yucateco el pluralizador indefinido (*o'ob*) no es necesario si le precede un número definido.

La partícula *ti'*, por su parte, tiene función demostrativa equivalente a las preposiciones ahí, en, de, a o dentro (Álvarez 1998: 50; Ciudad Real 2001: 543). El *Bocabulario de Maya Than* (1993) aclara sobre *ti'*: “en, preposición de lugar, en donde, de, denotando de donde o para quien, en él o en ella ...”. Puede entenderse que el número definido está ahí,

en *k'u*, o también que ese número proviene de *k'u*. De esta suerte *Kantul ti k'u* podría entenderse como “[c]uatro (personas) en *k'u*” o “[c]uatro (personas) de *k'u*”, implicando que *k'u* es un lugar (aquel en que las hembras paren), el espacio de la fecundidad, o el sujeto (simple o complejo) del que emergen los múltiples sujetos, dentro de una lógica numérica (dos, cuatro, nueve, trece, ocho mil o innumerable). Se trata de una manera sutil de considerar la multiplicidad de personas divinas integradas en una sola; no se trata de cuatro, nueve, trece u ocho mil dioses, sino de una entidad que se desdobra tal número de veces.

La lógica del desdoblamiento que multiplica a los dioses se expresa con claridad con los nombres de “Amayte *k'u*” y “Amayte kaul”, cuyo significado ha sido analizado por Barrera Vázquez y Rendón (1982: 160.s.) estableciendo que se refiere a la “deidad de los cuatro ángulos del cielo” ya que *amay* es “esquina o cantero”. La deidad se proyecta a cada una de las “esquinas” del mundo convirtiéndose en una deidad cuádruple; de la misma manera lo hace al dividirse para corresponder a los niveles del inframundo (nueve) o del cielo (trece) y al desdoblarse para abarcar cielo y tierra, masculino y femenino, húmedo y seco, frío y calor.

3.2 Los diversos dioses

Los conquistadores no pudieron dejar de observarlo, los mayas tenían muchos dioses, cada uno de ellos diferenciado: “La gente común también tenía *particulares ídolos* a quienes sacrificaban *cada uno según su oficio y facultad* que tenía y eran tan ceremoniáticos que para cualquier cosa que hubiesen de hacer ofrecían primero a los ídolos” (*Relaciones histórico-geográficas* 1983/I: 73, cursivas mías).

Vail (1996: 203–232) analiza diversos compuestos glíficos en los que aparece T1016c, entre los cuales destacan: T14:1016c, *ah k'u*, término genérico para dios o sacerdote; T24:1016c, *Nah k'u*, empleado como otro nombre para el Dios del maíz; T58:1016c, *Sak k'u*, que sustituye en ocasiones el nombre de la Diosa lunar; T95:1016c, *Ek k'u*, que reemplaza el nombre del negro Dios M; T147:1016c, *¿Nik? k'u*, usado en lugar del nombre del Dios H. En otras palabras T1016c, *k'u*, se emplea como genérico de dios pudiendo indicar al dios en general, al que personifica al dios o, acompañado de un adjetivo referir a alguna deidad específica (el Dios Blanco, el Dios Negro, el Dios Flor, el Dios Maíz, etc.).

Hasta aquí es posible establecer que los mayas reconocían la existencia de entidades individuales,

con capacidades para actuar de manera semejante a la del ser humano, pero que contaban con ciertos atributos o rasgos diferentes a los de aquel. El término genérico para designarlo, *k'u*, fue identificado por los frailes con el castellano “Dios”, ya que observaron que tales entidades eran tratadas como seres sagrados que poseían poderes sobrenaturales a los que se reverenciaba, se alimentaba, se servía y se les solicitaba actuar en beneficio de la comunidad.

3.3 El único y verdadero Dios

Los frailes, al acercarse a la religión indígena tuvieron que hacer esfuerzos para incorporar aquellas creencias a su universo mental adecuando la información que reciben de los indios o las experiencias que viven, a los patrones de su propia cosmovisión. Un ejemplo muy claro de esto son las referencias a que los indios conocieron el “verdadero Dios”, es decir el cristiano: “... en muchas partes de la tierra firme tenían cognoscimiento particular del verdadero Dios, teniendo creencia que había criado el mundo y era señor del y lo gobernaba y a él acudían con sus sacrificios y culto y veneración y con sus necesidades” (Las Casas 1967/I: 648); o que tal dios era el “único”, intentando ir más allá del politeísmo manifiesto: “... tenían conocimiento de sólo un Dios que creó el cielo y la tierra y todas las cosas y que su asiento era el cielo” (*Relaciones histórico-geográficas* 1983/I: 72, 269). Tales apreciaciones les permitieron considerar que la razón natural condujo a los indios al conocimiento del “verdadero Dios” aunque el demonio actuase posteriormente para engañarlos y hacerlos caer en la veneración de falsas deidades, ídolos (véase Gubler 2007: 110).

Hunab, formado por el sufijo pasivo *-ab* y el número uno, *hun*, suele traducirse como “único (es el uno)” (Álvarez 1998: 54). *Hahal*, es “cosa verdadera, sin falta y sin duda, y verdaderamente y de veras” (Ciudad Real 2001:236). Roys, en comunicación personal a Thompson (2004: 253) señalaba: “Yo propongo de modo enteramente provisional que *Hunab Ku* fue una invención posterior a la Conquista, aunque pudo haber habido [antes] alguna idea vaga de un dios todopoderoso que no tenía representación”. Creo que no puede dudarse que *Hunab k'u* y *Hahal k'u* fueron términos aprovechados por la evangelización para expresar el monoteísmo y el carácter verdadero de su Dios frente a los “falsos ídolos”; pero ¿fueron términos acuñados en el proceso de conversión de los indígenas? La preocupación por una deidad “verdadera” en oposición a las “falsas” es propia del monoteísmo judeocristiano y por tanto es muy probable que *Hahal k'u* sea una expre-

sión acuñada por los frailes. El caso de *Hunab k'u* no es del todo igual puesto que tal vez el término *hunab* refiera no a “unicidad” – significado que le otorgaron los frailes – sino a uno en orden de prelación.

En el “Calepino maya de Motul” (Ciudad Real 2001: 262 s.), se indica que *Hunab k'u* es “vnicio dios biuo y verdadero, y era el mayor de los dioses de los de Yucatán, y no tenía figura porque dezían que no podía figurarse por ser incorpóreo”. Los calificativos de “vivo” y “verdadero” son claramente cristianos, pero el “decían” remite a que se ha vertido información recabada directamente de los indios.

Se tiene, por tanto, información acerca de una deidad “única” o, mejor dicho, “sola, solitaria, desacompañada” – lo cual parece ser una traducción más precisa de *hunab* (Ciudad Real 2001: 262) –, pero este testimonio está mediado por la óptica evangelizadora y los únicos documentos mayas que consignan el término son los “Libros de Chilam Balam” (Garza Camino 1992; Barrera Vázquez y Rendón 1982) y los “Cantares de Dzitbalché” (Garza Camino 1992; Nájera Coronado 2007), documentos posteriores a la conquista espiritual. Así que deberíamos considerar que la idea maya de un dios desacompañado, “único”, parece ser resultado del mestizaje cultural aunque su incorporación al panteón indígena no significó la disolución de la creencia en múltiples deidades.

Sin embargo, debe considerarse paralelamente que *hun* también refiere a precedencia sobre el resto, es decir lo “primero” o “principal” y, en este sentido, quizá pudo haber un *Hunab k'u* en el período prehispánico, pero entonces dicho término no aludía a la unicidad de Dios sino a un dios específico considerado el más importante, “el mayor de los dioses”. De hecho, el *Bocabulario de Maya Than* (1993), afirma que *Hunab k'u* es “Dios principal que tenían los indios de esta tierra”, expresión misma que implica que dicho título se había utilizado para designar a una deidad en el pasado.

3.4 Padre y madre

Las Casas (1967/I: 649) consigna la creencia en una trinidad maya en la cual el Padre es Itzam Na, el Hijo es Bakab y el Espíritu Santo es Ek Chuah; es evidente que la información ha sido manipulada, voluntariamente o no, para amoldarla al pensamiento cristiano. Herrera y Tordesillas (1934/IX: 112), en cambio explica mejor las creencias indígenas al referir a una pareja, padre y madre; dato confirmado por Román y Zamora (1897/II: 51 s.) que habla de un matrimonio divino.

La creencia en la pareja divina, padre y madre

del mundo, está completamente confirmada por los testimonios coloniales. En *El ritual de los Bacabes* (1987) aparecen diversas advocaciones para esta deidad dual: Kan Ahaw Ti Kab, Cuatro Ahaw de la tierra – Kan Ahaw Kaanal, Cuatro Ahaw celeste; K'olop U Uich K'in, El ojo desollado del día, El Sol – K'olop U Uich Ak'ab, El ojo desollado de la noche, La Luna; Chakal K'anal, El rojo maíz maduro – Sakal K'anal, El blanco maíz maduro; Chakal Ah Chuk, El incendiario rojo – Sakal Ah Chuk, El incendiario blanco; Itzam Na, El brujo – Ix Chel, La señora tendida; Itzam Na, El brujo celeste – Itzam Kab, El brujo de la tierra. También el Popol Vuh⁸ refiere a Alom Qaholom, los progenitores, que se fusionan en Gukumatz, serpiente emplumada. En realidad, la dualidad de los dioses se expresa con una gran cantidad de variantes simbólicas que se resuelven en una deidad andrógina (Morales Damián 2002b).

3.5 Dioses polimorfos

Nájera Coronado (1989: 1343–1347) hace un agudo análisis de los epítetos de las deidades creadoras en el Popol Vuh, destacando su carácter antropomorfo así como el simbolismo dual construido a partir de elementos provenientes de la naturaleza. Su estudio incluye la revisión de las características biológicas de las especies animales mencionadas que permiten reconocer con claridad su carácter complementario masculino y femenino. Remitimos a aquel estudio y sólo destacamos algunas de las parejas señaladas: Hun Ah Pu Vuch, “Uno cazador tlacuache”, la dos veces madre – Hun Ah Pu 'Utiu, “Uno cazador coyote”, el dos veces padre; Zaqi-Nima Tziis, “Gran pizote blanco”, abuela del alba – Zaqi-Nima Aq, “Gran jabalí blanco”; Ah Raxa Tzel, “El espíritu de la jícara azul” – Ah Raxa Lac, “El espíritu del plato verde”; U K'ux Palou, “El corazón del mar” – U K'ux Cho, “El corazón del lago”.

Me interesa destacar que en este caso, como en los epítetos pareados de *El ritual de los Bacabes* aludidos en el apartado previo, la pareja sagrada se manifiesta no sólo con una apariencia humana (padre – madre, brujo) sino también es zoomorfa (tlacuache – coyote, pizote – pecarí, serpiente emplumada), vegetal (maíz rojo – maíz blanco) o astral (Sol – Luna). Aún más, se manifiesta como tiempo (Cuatro Ahaw o día – noche), como un fenómeno peculiar (fuego rojo – fuego blanco) o se extiende a ser toda una región del cosmos (cielo – tierra, lago – mar).

⁸ Garza Camino (1992: 12–14); Tedlock (1986: 71 s.); Christenson (2003:59–66).

3.6 Ser humano y naturaleza

Los dioses no tienen una identidad cerrada ni mucho menos exclusivamente antropomorfa, pero eso no es extraño si consideramos la percepción que se tiene de humano y naturaleza. Las expresiones metafóricas sobre el ser humano lo identifican con la piedra y el árbol, así como con el maíz y la piedra preciosa o con el mundo mismo, *huyub tacah*, montaña-valle (Morales Damián 2007).

El ser humano es de la misma sustancia de la que está conformado su medio ambiente. Sociedad, animales, plantas, astros, elementos topográficos y curso temporal conforman un orden en una relación de interdependencia que convierte al humano en centro responsable de su funcionamiento. Todos los elementos que componen el mundo son sujetos, están vivos y tienen corazón, pueden hablar, tienen conciencia, son “sagrados”; las relaciones entre ellos y el ser humano, por tanto, están mediadas por el ritual (Morales Damián 2010).

En realidad, esto supone que las nociones sobre el cuerpo humano o sobre la identidad de la persona no son cerradas ni mucho menos individualizadas como las de Occidente.

3.7 El cuerpo

Los conquistadores y los frailes que llevarían a cabo la evangelización concebían el cuerpo y el alma como entidades separadas e incluso en oposición. Platón y los pitagóricos suponen un alma enterrada en un cuerpo; Agustín y Tomás, por su parte, consideran al cuerpo como la sede de los impulsos sexuales y con ellos del pecado (Aguado Vázquez 2004: 120, 40). Así que el cristianismo del siglo XVI considera al alma como “desterrada en el mundo” y ante ello los tlaxcaltecas se sorprendían pues observaban de los españoles que “[c]uando todos se regocijaban éstos dan voces y lloran” (Muñoz Camargo 1892: 165).

Esta diferencia fue una de las tantas que produjo desconcierto en los conquistados, ya que en su cosmovisión el mundo, el cuerpo y las entidades anímicas se entrelazan y los límites de la anatomía humana se abren a un intercambio con otros. Eso es lo que observa Marcos (2006: 64) en su análisis del erotismo en Mesoamérica, destacando que en el cuerpo confluyen entidades diversas, materiales e inmateriales. Ruz Sosa (2004:18) señala que el cuerpo mesoamericano “se desborda proyectándose a la naturaleza completa”.

3.8 Animales y entidades anímicas

La proyección del cuerpo humano más allá de sí mismo es evidente en las diferentes creencias en torno a la relación del humano con un animal o fenómeno natural. Holland (1961: 169s.) asienta que entre los tzotziles el *wayijel*, el compañero animal, comparte con el humano un *ch'ulel*, espíritu, con lo cual tienen el mismo destino; por ello, en la montaña sagrada, los compañeros animales reproducen la vida de San Andrés Larraínzar. Villa Rojas (1963) precisando las diferencias entre tonalismo y nagualismo, señala que tanto la idea de un compañero animal para cada miembro del grupo, como la de un animal poderoso en el que se pueden convertir los ancianos o brujos, son mecanismos que garantizan el orden social. Erice, en su intento por acercar el concepto de nagualismo con el de totemismo y organizar las diferentes relaciones del ser humano con los animales compañeros con base en las categorías de Leach, termina concluyendo que “la vida social transforma el sistema natural imponiendo a cada individuo animal o vegetal una personalidad propia y el universo natural, igualmente, aparece representado en forma de relaciones sociales como los grupos humanos” (1986: 267). Por lo que interesa al tema de este trabajo, estas creencias manifiestan el carácter social y fluido del cuerpo humano que no se encierra en sí mismo bajo su piel.

Como lo ha señalado de la Garza Camino (1984: 94, 125, 145), la relación entre el ser humano y el animal es “consustancial” y los animales son intermediarios entre lo profano y lo sagrado. Al ser consustanciales al ser humano, los animales tienen voz y voluntad, son sujetos, son personas (Valverde Valdés 2004: 33) y justamente son el vínculo entre el mundo humano y el de los dioses porque igualmente manifiestan la acción divina en el entorno natural que la capacidad del ser humano para salir de sí mismo y ponerse en contacto con lo sagrado (véase Craveri 2012: 154). No se olvide que el elemento común entre el humano, los animales, las plantas, los elementos topográficos, los fenómenos meteorológicos y los dioses es lo que en kakchiquel se denomina como *k'ux* (Hinojosa 2002).

3.9 Cuerpos y entidades anímicas

Pitarch (2010) analiza, bajo el enfoque teórico perspectivista y a partir de su propio trabajo etnográfico entre los tzeltales, la concepción de persona entre los mayas y propone un modelo cuaternario con dos cuerpos y dos almas: cuerpo-presencia, cuerpo-carne, alma-humana, alma-espíritu. Un cuer-

po tiene sangre y carne como el de los animales y otro lo identifica con su especie y le permite entablar las relaciones intersubjetivas siendo su apariencia misma. A la vez considera un alma que se ajusta a la forma corporal del ser humano y otra que no tiene una forma específica pues puede adoptar la de otros cuerpos-presencia no humanos. Con esos datos construye un cuadrado semiótico a través del cual reconoce los elementos de contradicción y complementariedad de los dos cuerpos y las dos almas. Concluye planteando que el ser humano “contiene en sí mismo las relaciones potenciales de conjunción y disyunción con el resto de los seres. La persona se encuentra internamente constituida por sus relaciones externas con los no humanos, tal y como estos son definidos y distinguidos entre sí desde una perspectiva indígena” (Pitarch 2010: 173).

Dicho de otra manera, el ser humano tiene un cuerpo que lo une con todos los cuerpos animales del mundo natural y tiene otro cuerpo que le identifica como especie; por otro lado posee un “alma” distintiva pero también otra que comparte con el resto de los seres.⁹ El modelo de Pitarch parece artificial y no fundamentado en la filología propia del pensamiento maya, pero es un intento por explicar un aspecto del pensamiento indígena: la persona no es una entidad individual, sino una entidad que a pesar de su “individualidad” es “comunitaria”.

Lo individual no lo es, es comunitario y lo comunitario es cósmico. De la Garza Camino (1978: 129) concluía sobre la concepción náhuatl y maya sobre el ser humano que: “... siendo un ser diferenciado por una peculiar naturaleza, no se ve como una realidad autónoma y desvinculada, sino que se explica por su fundamental relación con los dioses y con el mundo”.

3.10 La persona divina comunitaria

Retornando a nuestro tema principal, lo que me parece importante destacar es que la concepción de persona en Mesoamérica en general y entre los mayas en particular, no está autocontenida ni mucho menos; está abierta y es múltiple. El cuerpo humano está en comunión con los otros cuerpos de la naturaleza, sin dejar de tener una identidad como especie; las entidades anímicas se multiplican y se expanden

abarcando todo el medio ambiente. La identidad no es individual, es comunitaria y cósmica.

Fowler (2004) ha hecho notar el carácter histórico y cultural de la noción de persona. En las sociedades occidentales predomina la concepción de la persona como una entidad individual e indivisible, de tal manera que es única y está fijada en sí misma. Existen también, siguiendo a Fowler, otros dos modos de asumir la persona: uno en donde se reconocen identidades relacionales pero sobre las que predomina la identidad individual y otro en el que la persona es dividida y divisible, compuesta y múltiple.

K’u es una “persona” en el sentido de que puede ser enumerada con el clasificador *tul*, que se aplica a seres racionales, ángeles o humanos, como afirman los diccionarios coloniales. Ahora bien, lo hemos señalado previamente, entre los mayas puede atestiguiarse la presencia de muchas deidades, personificaciones de poderes sagrados específicos (*k’uul*) que ejercen su influencia sobre diversas actividades humanas, las cuales en ocasiones se integran en otra deidad distinta reintegrando sus poderes diferenciados en uno solo; asimismo también debe observarse la presencia de ciertas deidades que sin perder su identidad se multiplican.

Esto significa, que las deidades mayas se pueden fusionar pero también fisionar, siguiendo la afortunada expresión acuñada por López Austin (1983: 75 s.), quien pretende encontrar tras este fenómeno de la religión mesoamericana las relaciones y procesos sociales así como la normatividad política; sin embargo, como lo ha señalado Espinosa Pineda (1996: 55), la cosmovisión, como abstracción de la experiencia cultural tiene como triple fuente: el medio natural, el cuerpo y la sociedad. A fin de cuentas, la expresión de la polaridad, cuadruplicidad y multiplicidad de las divinidades viene a ser reflejo de la manera en que se vive y entiende la realidad la cual se experimenta desde el cuerpo a través de la experiencia medioambiental y del constructo social y cultural.

Debe considerarse que la cultura de los antiguos mayas, por las evidencias históricas, arqueológicas y antropológicas, implica una noción comunitaria de persona y que al referir a personas no humanas necesariamente también las considerará comunitarias. Esto nos explica que los dioses mayas sean muchos y formen una comunidad en la que sus rasgos son intercambiables, de manera que pueden dividirse o reintegrarse.

Espinosa Pineda (2008: 97) afirma, a propósito de los dioses nahuas que “[s]on entidades que parecieran no tener un borde bien delimitado: es difuso y extenso; se confunde y aún mezcla con el de

⁹ Prefiero el término “entidad anímica” que definió primeramente López Austin (1989: 197) debido a que la connotación cristiana del término alma y la traducción indiscriminada de los términos indígenas al vocablo “alma” han generado mucha confusión (Véase Martínez González 2007: 154).

otros dioses; parecen interpenetrarse unos a otros; se amalgaman, intercambian sus naturalezas, y aún parecen transformarse los unos en los otros ante nuestros ojos”. Creemos que este rasgo de las deidades deviene tanto de la percepción de la propia naturaleza como un conjunto de fenómenos que se interconectan en forma fluida, así como de la concepción social de persona en el mundo mesoamericano.

3.11 Las carencias de los dioses

Por otro lado, una de las diferencias fundamentales entre el Dios cristiano y los dioses mayas es que el primero es todopoderoso y los segundos son, al igual que los humanos, falibles, carentes y limitados (Sotelo Santos 2002b: 111). Dicha diferencia puede explicarse en gran medida a partir de las distintas nociones de personas.

Dado que la persona, en la cultura occidental, está individualizada se le concibe como autosuficiente, lo cual se proyecta en la imagen de Dios como una personificación de la individualidad en su máxima expresión, lo que implica que las “creaturas” no puedan existir más que en su precariedad y deban ser subsumidas ante el poder absoluto.

En cambio en la cultura maya, la persona requiere de la acción comunitaria para existir, dicha acción comunitaria involucra tanto lo corpóreo como lo anímico, lo social y lo cósmico. De la Garza Camino (1978: 56 s.) explica cómo en los mitos nahuas y mayas, se expresa una concepción del ser humano como motor pasivo del cosmos del que los mismos dioses y el resto de los seres dependen, de manera que “[e]l hombre es un ser insuficiente y sus dioses también lo son, pero la armonía dinámica que ambos constituyen les da la suficiencia, y como todos los demás seres del cosmos ocupan jerarquías inferiores, su existencia depende de esta armonía”. Debemos aclarar que esta “insuficiencia” de los dioses con respecto a los humanos sólo se produce en el espacio y tiempo en que se desarrolla la vida cotidiana; en el espacio y tiempo sagrados, los dioses están más allá del poder humano; sin embargo, nunca llegan a ser “omnipotentes” en tanto que se comparten y distribuyen entre ellos mismos, la autoridad tal y como lo hace la élite maya.

4 Consideraciones finales

En 1970, en su “Historia y religión de los mayas”, Thompson (2004: 246–249), enumeró trece características de los dioses. Entre ellas menciona sus rasgos antropozoomorfos, la cuadruplicidad referida a

los rumbos cardinales, su dualidad, el carácter de deidad que tienen los segmentos temporales, la jerarquización de las deidades reproduciendo el orden social, el carácter “tribal” de algunos de ellos, el hecho de que animales u objetos inanimados puedan ser considerados divinos, la multiplicidad de nombres que en realidad refieren a diversas funciones de una misma deidad y alude también a la existencia de cierto monoteísmo de élite. Sin embargo su descripción de los dioses no deja de enfrentarlo a una serie de problemas que le resulta difícil explicar, entre ellos lo que considera “inconsecuencias y duplicidad de funciones” que supone debiera ser resultado del traslape entre creencias de la élite y de la comunidad campesina.

En realidad, el conflicto estriba en la misma complejidad del panteón maya. En 1984, Garza Camino volvía a considerar la dificultad de explicar y clasificar a dioses que son plurivalentes ya que “[e]l panteón maya escapa a toda lógica conceptual y queda fuera del principio de no contradicción, como el mundo de los sueños y de las fantasías” (1984: 48). De esta suerte, ella será la primera en buscar una explicación del panteón a través del lenguaje simbólico propio del pensamiento religioso.

En “The Major Gods of Ancient Yucatan”, publicado en 1992, Taube afirmaba que no podía existir un modelo simple y elegante que lograra integrar y organizar a los que llama “muy variados dioses, semidioses y demonios”, planteando entre otras cosas que “[l]a religión yucateca era fuertemente politeísta, con una miríada de divinidades traslapándose frecuentemente si no es que compitiendo en atributos y funciones” (1992: 1).

En 1998, Garza Camino, titulaba su obra sobre los dioses “Rostros de lo sagrado en el mundo maya”, expresando con ello que los dioses *muestran* lo sagrado. Considera que lo etéreo y sutil de su naturaleza no es percibido en lo ordinario pero algunas plantas, animales o fenómenos pueden ser sus epifanías; y, aunque su ámbito propio sea un espacio ajeno al del mundo humano, pueden transitar en él (Garza Camino 1998: 87–89).

En 2002 Sotelo Santos publicaba lo que había sido su tesis doctoral sobre los dioses en el Códice Madrid y ese mismo año escribía un artículo general sobre los dioses para el volumen sobre religión maya de la “Enciclopedia Iberoamericana de Religiones”, en ellos, siguiendo los planteamientos iniciales de Garza Camino, Sotelo Santos intenta definir a los dioses afirmando que “se conciben como energías sagradas personificadas, que actúan en el tiempo” (2002b: 110). Sin añadir algo más a la discusión, en 2006, Rivera Dorado, afirmaba que los dioses “[s]on energías espirituales que pueden ex-

plicarse como esencias sagradas, pero que se materializan ocasionalmente bajo formas humanas o animales, incluso vegetales o inorgánicas. Tienen entonces forma, nombre y rostro” (2006: 222).

Paralelamente ha habido un rechazo de algunos investigadores a la idea de que podamos considerar la existencia de “dioses” en la religión maya, al menos para toda su historia. De esta suerte Proskouriakoff (1965) – como lo han observado Houston y Stuart (1995) – al describir las imágenes de la escultura maya clásica prefería llamarles “monstruos” o referir a las complejas figuras como formas mixtas que combinaban elementos antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos, eludiendo el término dios pues consideraba que la religión maya era más bien un animismo que un teísmo. Hablar de “dioses” mayas era aplicar incorrectamente un concepto occidental. Kubler (1969: 32) eventualmente consideraría que podría hablarse de dioses hasta el posclásico tardío. Baudez en 2002, retomaría estas ideas y plantearía que definitivamente para el Clásico no se podría afirmar más que la existencia de un animismo y que aquellas figuras que han sido consideradas deidades no son tales. Sin embargo, ya desde 1994, Houston y Stuart habían derrumbado esta oposición a la creencia en dioses durante el Clásico, presentando evidencias epigráficas de personajes específicamente reconocidos como dioses (*k’u*). En un apartado de su artículo afirman que “... es difícil desarrollar una inclusiva y satisfactoria definición para ‘dioses’ mayas. Ellos asumen especiales formas humanas o animales (a menudo ambas) y encarnan ciertas fuerzas naturales, tales como el rayo, el viento o la esencia del maíz”.

De cualquier forma, los investigadores coinciden hoy día en ciertos rasgos de las deidades mayas: su naturaleza dual y cuádruple, su pertenencia a la vez a distintas categorías, la importancia de las deidades cronológicas, las formas mixtas combinando rasgos animales y humanos, la divinización de animales, el uso de diversas advocaciones para los dioses.

Dichos rasgos pueden explicarse si partimos de la idea de que *k’u* refiere a una persona sagrada, persona desde el punto de vista maya y, como tal, abierta y comunitaria, que puede manifestarse igualmente a través de animales, plantas, fenómenos meteorológicos, astros, espacios geográficos o tramos temporales. Las propias limitaciones de los dioses y los seres humanos, que se requieren mutuamente, no son más que otra consecuencia de esta percepción comunitaria de la existencia.

Por otro lado, Thompson (2004: 247) está dominado por una idea puritana de la cultura maya que le llevó a considerar que las relaciones con las divinidades implicaban “la limpieza ritual y la ausencia de

preocupaciones sexuales”, sin referir, por ejemplo, que los dioses mayas exponen abiertamente sus genitales en los códices. En realidad dudo mucho que antes de la conquista espiritual la sexualidad fuese concebida impura o pecaminosa, en tanto que la naturaleza propia de lo sagrado es su ilimitado poder fecundante. No por otra razón la serpiente es el símbolo animal por excelencia en la religión maya, pues representa, al decir de Garza Camino (1984: 161 s.) “la energía sagrada que todos ellos [los dioses] poseen para generar la vida en el mundo”.

En el presente trabajo hemos hecho un recorrido por diversos tipos de testimonios buscando establecer con mayor claridad el significado de *k’u*, el término yucateco que se ha traducido como “dios”, con la finalidad de matizar su significado y de esta manera profundizar nuestra comprensión de la religión maya. Hemos asentado que *k’u* se inserta en un campo simbólico que incluye el nido del ave, los genitales femeninos, el líquido seminal, así como el mono celeste y fecundador; es decir *k’u* alude a una fuerza sagrada, que se manifiesta en todo lo existente y que se simboliza con la fecundidad que anima al cosmos y garantiza la vida misma. No quiero decir con ello que lo sagrado sea la fecundidad. En general lo sagrado se reconoce en el pensamiento religioso como lo *real*, lo que *es* (Eliade 1985: 20) y aunque dicha existencia ontológica se pueda simbolizar de muchas formas, en una sociedad que vive de la agricultura, la caza, la pesca y la recolección, la fecundidad misma es su signo más característico.

También referimos a un modelo corporativo del sistema político maya que aparentemente es reproducido por los dioses quienes son, por su propia naturaleza, señores. Al mismo tiempo se ha precisado que *k’u* entra en el rubro de los sujetos y que es una persona dividual y divisible lo que explica la existencia de múltiples deidades y su capacidad para fisionarse o fusionarse.

Sinteticemos, a partir de lo que se ha revisado en este trabajo, las siguientes características de los dioses mayas:

1. Los dioses mayas son la personificación de lo sagrado simbolizado preferentemente a través de imágenes que refieren a la fecundidad. Su naturaleza propia es la de producir vida, dotar de existencia, animar el cosmos.
2. Esta fuerza sagrada se *manifiesta* en todos los elementos que componen el cosmos: plantas, animales, humanos, tramos temporales, fenómenos meteorológicos, astros y regiones del cosmos. Por ello los dioses pueden poseer cualquiera de estas formas. Los dioses son antropomorfos, zoomorfos, fitomorfos, cronomorfos, polimorfos.

3. La fuerza sagrada *es compartida* por todos los elementos que componen el cosmos en diferentes medidas y es por ello que todo lo que existe es co-dependiente. Esto explica la necesidad mutua entre dioses y humanos y el papel central del ser humano como mediador para garantizar la existencia de esta energía sagrada en el mundo a través del ritual.
4. Los dioses mayas, como personas, son *dividuales* y *divisibles*. La lógica de su divisibilidad la ofrece el mismo marco de la cosmovisión de manera que se desdoblaron en dos (masculino-femenino, seco-húmedo, frío-cálido, noche-día, cielo-tierra, blanco-rojo) pero también pueden proyectarse en cuatro o cinco (hacia las esquinas y el centro), en nueve o trece (de acuerdo a los niveles del inframundo y el cielo) o ser innumerables (en tanto dicha fuerza se manifiesta en todos los entes).
5. Como personas son también *comunitarios*. Su divisibilidad viene acompañada de su capacidad para reintegrarse, en tanto que lo múltiple se une para responder a las necesidades comunes.
6. Los dioses también son señores, ejercen la autoridad y deciden sobre la vida humana; ahora bien, dicho poder nunca llega a ser omnímodo en tanto que la estructura organizativa de los dioses reproduce una *jerarquía corporativa*, ajena a la verticalidad y a la concentración absoluta del poder.
7. Los dioses mayas como personas *comparten rasgos humanos* como razón y voluntad, lo mismo que emociones y carencias; sus limitaciones los hacen, en cierto grado, dependientes de los humanos o de otras deidades, que también son carentes, pero que se complementan entre sí.

Los rasgos enunciados no difieren en mucho de lo que ha sido planteado por la literatura académica sobre el tema; considero que la aportación de este trabajo consiste más que nada en organizarlos a partir de la lógica propia del pensamiento maya en torno a lo que es sagrado, lo que es persona y cómo se organiza la autoridad. A fin de cuentas la cosmovisión – la creencia en dioses es parte de ella – reproduce la percepción que se tiene sobre el ser humano y sobre la naturaleza, todo ello en el marco de la propia organización social.

La noción maya de *k'u*, fecundidad que simboliza la existencia, persona uni-versal, comunitaria (dividual y divisible), poder que se ejerce corporativamente, se puso en contacto con la noción occidental de Dios, ser celestial y luminoso, persona (individual e indivisible) sobrehumana (omnipotente, omnisciente, omnipresente), generando con ello manifestaciones religiosas aún más complejas, las del período colonial y contemporáneo, las cuales, de acuerdo con la información etnográfica, no han

borrado totalmente la idea de las deidades ocupadas en garantizar los mantenimientos y que hacen patente la identidad comunitaria de los pueblos indios.

Agradezco al Dr. Gabriel Espinosa Pineda sus puntuales observaciones y amables comentarios a una primera versión de este trabajo.

Bibliografía

Aguado Vázquez, José Carlos

2004 *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Álvarez, María Cristina

1998 *Descripción estructural del maya del Chilam Balam de Chumayel*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Centro de Estudios Mayas, 1)

Barrera Vázquez, Alfredo (dir.)

2001 *Diccionario Maya. Maya-español, español-maya*. México: Editorial Porrúa.

Barrera Vázquez, Alfredo y Silvia Rendón

1982 *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: Fondo de Cultura Económica. (Colección popular, 42)

Baudez, Claude-François

2002 *Une histoire de la religion des Mayas. Du panthéisme au panthéon*. París: Albin Michel.

Bocabulario de Maya Than

1993 *Bocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis N. S. 3833*. (Facsimil, edición y transcripción crítica anotada de René Acuña.) México: Universidad Nacional Autónoma de México (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 10) [Orig. ¿siglo XVIII?]

Bricker, Victoria R.

1983 *Directional Glyphs in Maya Inscriptions and Codices*. *American Antiquity* 48/2: 347–353.

Bruce, Robert D.

1976 *Textos y dibujos lacandonos de Najá*. (Edición trilingüe: lacandón, español, inglés.) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. (Colección científica; Instituto Nacional de Antropología e Historia, 45)

Christenson, Allen J.

2003 *Popol Vuh. The Sacred Book of the Maya*. Alresford: O Books.

Ciudad Real, Antonio de

1984 *Calepino maya de Motul*. (Ed. de R. Acuña.) 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México. [c. 1584–1610]

2001 [c. 1584–1610] *Calepino maya de Motul*. (Ed. crítica y anotada por R. Acuña.) México: Plaza y Valdés Eds.

Códice Dresde

1200–1250 *Codex Dresdensis*. Mscr. Dresd. R.310. Dresden: Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden. <<http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/2967/1/cache.off>> [30.07.2015]

Códice Madrid

1250–1500 Codex Tro-Cortesianus. Museo de América de Madrid. (Tro-Cortesiano. Madrid: Testimonio Compañía Editorial, 1991) <<http://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?Museo=MAM&txtSimpleSearch=C%F3dice%20trocortesiano%20o%20de%20Madrid&simpleSearch=0&hipertextSearch=1&search=simple&MuseumsSearch=MAM%7C&MuseumsRolSearch=11&listaMuseos=%5BMuseo%20de%20Am%E9rica%5D>> [30.07.2015]

Coggins, Clemency

1989 The Manikin Scepter. Emblem of Lineage. *Estudios de Cultura Maya* 17: 123–158.

Craveri, Michela

2012 Contadores de historias, arquitectos del cosmos. El simbolismo del Popol Vuh como estructuración de un mundo. México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 38)

Cruz, Víctor de la

1995 Los nombres de los días en el calendario zapoteca *piye* en comparación con el calendario nahua. *Estudios de Cultura Náhuatl* 25: 149–176.

Dehouve, Danièle

2012 Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy. *Estudios de Cultura Náhuatl* 44: 41–64.

Eliade, Mircea

1982 El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. México: Fondo de Cultura Económica. [Orig. 1951]
 1985 Lo sagrado y lo profano. Barcelona: Labor. [Orig. 1957]
 1986 Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso. En: M. Eliade y J. M. Kitagawa (comp.), Metodología de la historia de las religiones, pp. 116–139. Buenos Aires: Paidós. (Biblioteca ciencia e historia de las religiones, 6) [1965]
 1988 Tratado de historia de las religiones. (Pref. de G. Dumézil; tr. por T. Segovia.) México: Era. [1964]

Erice, Ana

1986 Reconsideración de las creencias mayas en torno al nahualismo. *Estudios de Cultura Maya* 16: 255–270.

Espinosa Pineda, Gabriel

1996 El medio natural como estructurador de la cosmovisión. El caso mexicana. *Cuicuilco* 2/6: 51–74.
 2002 La serpiente de luz. El arcoíris en la cosmovisión prehispánica (el caso mexicana). México. [Tesis de doctorado en Antropología; Escuela Nacional de Antropología e Historia; México]
 2008 La variante nahua de los dioses mesoamericanos. En: S. Limón Olvera (ed.), La religión de los pueblos nahuas: pp. 97–124. Madrid: Editorial Trotta. (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 7)

Förstemann, Ernst

1904 The Day Gods of the Mayas. En: E. Seler et al., Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History. Twenty-Four Papers. (Traducción al inglés supervisada por C. P. Bowditch); pp. 557–572. Washington: Government Printing Office. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology; Bulletin, 28)

Fowler, Chris

2004 The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach. London: Routledge.

Frías, Martha A.

1968 Catálogo de las características de los personajes en los Códices de Dresde y Madrid. *Estudios de Cultura Maya* 7: 195–239.

Garza Camino, Mercedes de la

1978 El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 14).
 1984 El universo sagrado de la serpiente entre los mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
 1992 Literatura maya. Popol Vuh ... (Comp. y prólogo M. de la Garza.) Caracas: Ayacucho. (Biblioteca Ayacucho, 57)
 1998 Rostros de lo sagrado en el mundo maya. México: Paidós. (Biblioteca iberoamericana de ensayo, 4)
 2002 El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder. *Estudios de Cultura Maya* 22: 247–259.
 2007 Palenque como *imago mundi* y la presencia en ella de Itzamná. *Estudios de Cultura Maya* 30: 15–36.

Gates, William

1978 An Outline Dictionary of Maya Glyphs. With a Concordance and Analysis of Their Relationship. New York: Dover Publications.

Geertz, Clifford

2000 La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa. [Orig. 1970]

Gillespie, Susan D.

2008 Aspectos corporativos de la persona (*personhood*) y la encarnación (*embodiment*) entre los mayas del periodo Clásico. *Estudios de Cultura Maya* 31: 65–89.

Grube, Nikolai

1992 Is the T533 “Ahau”-Face a Logogram for *nik*, “Flower”? En: L. Schele, Workbook for the XVIth Maya Hieroglyphic Workshop at Texas, March 14–15, 1992, With Commentaries on the Group of the Cross at Palenque; pp. 217–220. Austin: Art Dept., University of Texas.
 2011 La figura del gobernante entre los mayas. *Arqueología mexicana* 19/110: 24–29.

Gubler, Ruth

2007 El informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán. *Estudios de Cultura Maya* 30: 107–138.

Herrera y Tordesillas, Antonio de

1934 Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano. 13 vols. Madrid: Academia de la Historia. Tipografía de Archivos. [1601–1615]

Hinojosa, Servando Z.

2002 *K'u'x* como vínculo corporal en el cosmos. *Estudios de Cultura Maya* 22: 185–197.

Houston, Stephen, and David Stuart

1994 Classic Maya Place Names. Washington: Dumbarton Oaks. (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 33).
 1995 Of Gods, Glyphs, and Kings. Divinity and Rulership among the Classic Maya. *Antiquity* 70/268: 289–312.

Holland, William R.

1961 El tonalismo y el nahualismo entre los tzotziles. *Estudios de Cultura Maya* 1: 167–181.

Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa

2004 Unidad y fragmentación del poder entre los mayas. *Estudios de Cultura Maya* 25: 57–76.

Jackson, Sarah, and David Stuart

2001 The *Aj K'uhun* Title. Deciphering a Classic Maya Term of Rank. *Ancient Mesoamerica* 12/2: 217–228.

Kaufman, Terrence, and John Justeson

2003 A Preliminary Mayan Etymological Dictionary. <<http://www.famsi.org/reports/01051/pmed.pdf>> [18.03.2015]

Kelley, David H.

1976 *Deciphering the Maya Script*. Austin: University of Texas Press.

Knorozov, Yuri

1992 Compendio Xcaret de la escritura jeroglífica maya descifrada (por Yuri V. Knorozov). Vol. 1. México: Universidad de Quintana Roo.

Kubler, George

1969 *Studies in Classic Maya Iconography*. New Haven: Academy of Arts and Sciences. (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 18)

Las Casas, Bartolomé de

1967 [c. 1550] Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla. (Ed. prep. por E. O'Gorman.) 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 1)

Lee, Thomas A.

1985 Los códices mayas. (Introd. y bibliografía por T. A. Lee.) México: Universidad Autónoma de Chiapas.

López Austin, Alfredo

1983 Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica. *Anales de Antropología – II. Etnología y Lingüística* 20: 75–87.

1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Vol. 1/Vol. 2 México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1996 La cosmovisión mesoamericana. En: S. Lombardo (coord.), *Temas mesoamericanos*; pp. 471–507. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2001 La religión, la magia y la cosmovisión. En: L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia antigua de México*. Vol. 4: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana; pp. 227–272. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2012 Cosmovisión y pensamiento indígena. En: P. González Casanova (coord.), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf> [18.03.2015]

Lounsbury, Floyd G.

1973 On the Derivation and Reading of the “Ben-Ich” Affix. In: E. P. Benson (ed.), *Mesoamerican Writing Systems. A Conference at Dumbarton Oaks, October 30th and 31st, 1971*; pp. 99–143. Washington: Dumbarton Oaks Research Libr.

Macri, Martha J., and Gabrielle Vail

2009 *The New Catalog of Maya Hieroglyphs*. Vol. 2: The Codical Texts. Norman: University of Oklahoma Press.

Marcos, Sylvia

2006 *Taken from the Lips. Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Leiden: Brill. (Religion in the Americas Series, 5)

Martínez González, Roberto

2007 Las entidades anímicas en el pensamiento maya. *Estudios de Cultura Maya* 30: 153–174.

Medina, Andrés

2003 En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Méndez Pérez, Marceal

2013 El *Ch'ul Ajaw*. Señor de la Montaña y la Naturaleza entre los actuales tseltales de Chiapas. En: A. Sheseña (ed.), *Religión maya. Rasgos y desarrollo histórico*; pp. 331–354. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Montgomery, John

2002 *Dictionary of Maya Hieroglyphs*. New York: Hippocrene Books.

2006 *Dictionary of Maya Hieroglyphs*. New York: Hippocrene Books.

Morales Damián, Manuel Alberto

2002a La creación de imágenes en la cultura maya. *Estudios Mesoamericanos* 3–4: 111–119.

2002b Unidad y dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas. Coincidencias de opuestos. *Estudios de Cultura Maya* 22: 199–224.

2007 *Unicil te unicil tun*. La naturaleza humana en el pensamiento maya. *Estudios de Cultura Maya* 29: 83–102.

2010 Territorio sagrado. Cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya. *Cuicuilco* 17/48: 279–298. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592010000100014&lng=es&nrm=iso> [18.03.2015]

2011 Palabras que se arremolinan. Lenguaje simbólico en el libro de Chilam Balam de Chumayel. México: Plaza y Valdés.

Muñoz Camargo, Diego

1892 *Historia de Tlaxcala*. (Publ. y anotada por A. Chavero.) México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento. [1576–1591]

Nájera Coronado, Martha Iliá

1989 Sobre el carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh. En: *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*; 17–21 de agosto de 1987. Vol. 2; pp. 1343–1360. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2000 Análisis e interpretación de una imagen maya a través de diferentes tipos de documentos. En: *Jornadas Filológicas 1999*; pp. 97–120. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2002a Los escribas. Mediadores entre dioses y hombres. En: *Terceras Jornadas Académicas 2001, Nueva Gaceta Bibliográfica*; pp. 42–48. México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

2002b Imágenes del inframundo en las danzas rituales. *Estudios Mesoamericanos* 3–4: 134–141.

2007 Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pitarch, Pedro

2010 Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena. *Estudios de Cultura Maya* 37: 149–178.

Proskouriakoff, Tatiana

- 1965 Sculpture and Major Arts of the Maya Lowlands. In: G. R. Willey (vol. ed.), *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 2: Archaeology of Southern Mesoamerica. Part One; pp. 469–497. Austin: University of Texas Press.

Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán

- 1983 Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán. (Ed. preparada por M. de la Garza Camino.) México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 1) [c. 1579–1580]

Ringle, William M.

- 1988 Of Mice and Monkeys. The Value and Meaning of T1016, the God C Hieroglyph. Washington: Center for Maya Research. (Research Reports on Ancient Maya Writing, 18–19)

El ritual de los Bacabes

- 1987 El ritual de los Bacabes. (Ed. facs. con transcripción rítmica, trad., notas, índ., glosario y cómputos estadísticos de R. Arzápalo Marín.) México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 5) [c. 1779]

Rivera Dorado, Miguel

- 2006 El pensamiento religioso de los antiguos mayas. Madrid: Editorial Trotta.

Román y Zamora, Jerónimo

- 1897 Repúblicas de Indias. Idolatrías y gobierno de México y Perú antes de la conquista. 2 vols. Madrid: Victoriano Suárez Editor (Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, 14–15) [1569]

Ruz Sosa, Mario Humberto

- 2004 Átomos de fuego europeos, alientos de dioses mesoamericanos. Prólogo. En: J. C. Aguado Vázquez; pp. 15–22.

Sahagún, Bernardino de

- 2006 ¿Nuestros dioses han muerto? Confrontación entre franciscanos y sabios indígenas, México, 1524. (Ed., introd., versión del náhuatl de M. León Portilla.) México: Ed. Jus. [1524]

Schele, Linda, and David Freidel

- 1990 A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya. New York: William Morrow.

Schellhas, Paul

- 1904 Representation of Deities of the Maya Manuscripts. Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology; Harvard University, 4/1)

Siméon, Rémi

- 1977 Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción. México: Siglo XXI. [1885]

Sotelo Santos, Laura Elena

- 1992 Yaxchilán. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
2002a Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
2002b Los dioses. Energías en el espacio y en el tiempo. En: M. de la Garza Camino y M. Ilia Nájera Coronado (eds.), *Religión maya*; pp. 83–114. Madrid: Editorial Trotta. (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 2)

Stuart, David S.

- 2001 Lectura y escritura en la corte maya. *Arqueología Mexicana* 48: 48–53.
2005 The Inscriptions from Temple XIX at Palenque. A Commentary. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.

Taube, Karl Andreas

- 1989 The Maize Tamale in Classic Maya Diet, Epigraphy, and Art. *American Antiquity* 54/1: 31–51.
1992 The Major Gods of Ancient Yucatan. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection. (Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, 32)

Tedlock, Dennis

- 1986 Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life. New York: Simon and Schuster.

Thompson, J. Eric S.

- 1962 A Catalog of Maya Hieroglyphs. Norman: University of Oklahoma Press.
2004 Historia y religión de los mayas. México: Siglo XXI. [Orig. 1970]

Vail, Gabrielle

- 1996 The Gods in the Madrid Codex. An Iconographic and Glyphic Analysis. Ann Arbor: UMI Microform. [PhD Diss., Dept. of Anthropology, Tulane University, New Orleans]

Valverde Valdés, María del Carmen

- 2004 Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Villa Rojas, Alfonso

- 1963 El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México. *Estudios de Cultura Maya* 3: 243–260.