



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS  
Y ARTES DE CHIAPAS

**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y  
ARTES DE CHIAPAS**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE  
CHIAPAS**

**MAESTRÍA EN HISTORIA**



AUTONOMA

# **TESIS**

## **LA FIGURA DEL DIOS N EN LA RELIGIÓN MAYA**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRO EN HISTORIA**

PRESENTA

**BRAULIO CALVO DOMÍNGUEZ**

DIRIGIDA POR

**DR. ALEJANDRO SHESEÑA HERNÁNDEZ**

REVISORES

**DR. ALEXANDER W. VOSS Y DRA. SOPHIA PINCEMIN DELIBEROS**

TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS, MAYO DE 2015



# UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

SECRETARÍA ACADÉMICA  
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



Tuxtla Gutiérrez, Chiapas  
12 de marzo de 2015  
Oficio No. DIP-122/2015

**C. Braulio Calvo Domínguez**  
**Candidato al Grado de Maestro**  
**en Historia**  
**Presente.**

En virtud de que se me ha hecho llegar por escrito la opinión favorable de la Comisión Revisora que analizó su trabajo de tesis denominado “**La figura del Dios N en la religión maya**” y que dicho trabajo cumple con los criterios metodológicos y de contenido, esta Dirección a mi cargo le **autoriza la impresión** del documento mencionado, para la defensa oral del mismo, en el examen que usted sustentará para obtener el Grado de Maestro en Historia. Se le pide observar las características normativas que debe tener el documento impreso y entregar en esta Dirección un tanto empastado del mismo.

**Atentamente**

“Por la Cultura de mi Raza”

  
**Dra. María Adelina Schlie Guzmán**  
**Directora.**



DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN  
Y POSGRADO

C.c.p. Expediente

## Agradecimientos

Esta investigación fue posible gracias a la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Agradezco a la Maestría en Historia UNACH-UNICACH el haber avalado mi proyecto de tesis, concretamente al Dr. Thomas Arvol Lee Jr. y a la Dra. Ana María Parrilla Albuerne, quienes aceptaron la propuesta original de este trabajo.

Un reconocimiento aparte merece mi director de tesis, el Dr. Alejandro Sheseña Hernández, a quien debo mi formación académica y los conocimientos sobre la cultura maya que han permitido la elaboración de ésta investigación. A él mi admiración y respeto.

Estoy sumamente agradecido con la Dra. Isabelle Sophia Pincemin Deliberos por haberme brindado su apoyo incondicional en la continuidad de este trabajo, sus consejos y enseñanzas fueron de gran importancia para la organización y presentación de la información. Con la Dra. Ana María Parrilla por exhortarme constantemente a una mejor consideración de la problemática planteada en este trabajo, le agradezco su capacidad para hacerme reflexionar de manera incesante. De gran trascendencia ha sido la colaboración en esta investigación del Dr. Alexander Wolfgang Voss, le agradezco mucho el haber aceptado la invitación para formar parte del comité revisor. Una parte considerable del contenido teórico y metodológico se debe a las valiosas conversaciones que sostuvimos durante los últimos dos años. Sus aportes a esta investigación fueron fundamentales para alcanzar el objetivo planteado.

Agradezco al Dr. Alessandro Saggiore sus comentarios y la asesoría proporcionada. Al Dr. Sergio Botta su amabilidad, así como sus acertadas observaciones y sugerencias. Al Dr. Lorenzo Verderame por su tiempo y recomendaciones.

Finalmente agradezco a mi familia que siempre me ha impulsado y apoyado para conseguir mis objetivos, principalmente a mi madre por su amor y confianza. A mis compañeros Alan y Gaby por su amistad y el tiempo que compartimos durante la maestría.

Esta tesis se construyó con la ayuda de todos ellos, no obstante las imprecisiones son completamente responsabilidad del autor.

## Resumen

Este estudio muestra los alcances de la aplicación de la teoría de la *Historia de las Religiones*, formulada por el célebre historiador de las religiones Angelo Brelich, en el estudio de la religión de los antiguos mayas. Propone una metodología novedosa elaborada específicamente para la interpretación de los personajes sobrehumanos de este sistema de creencias. En particular, se analiza el personaje conocido como Dios N.

La religión maya de la época prehispánica debe entenderse como un sistema dinámico que se encuentra en constante devenir. El politeísmo que se estaba generando durante el final del periodo Clásico se debió a un proceso social de especialización que por medio de la revolución de al menos tres sistemas predeístas (animismo, fetichismo y culto a los ancestros) estableció las bases para la creación de las divinidades. El Dios N debe ser entendido como parte de este proceso. La conquista española detuvo la consolidación del politeísmo, no obstante, las creencias predeístas permanecieron durante la época colonial y moderna, lo que indica un proceso histórico basado en un movimiento dialéctico de continuidad y transformación.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo I. Antecedentes históricos de la religión maya</b> .....	<b>6</b>
Algunas consideraciones históricas respecto a los estudios de la religión maya.....	6
La teoría de la religión .....	38
La definición de religión.....	41
El politeísmo .....	48
El politeísmo en la obra de Angelo Brelich .....	50
<b>Capítulo II. Iconografía y epigrafía del Dios N</b> .....	<b>64</b>
Antecedentes en la identificación del Dios N .....	64
Identificación iconográfica y epigráfica del Dios N.....	77
Análisis iconográfico y epigráfico del Dios N .....	123
<b>Capítulo III. Personajes con características similares a las del Dios N en la época colonial y en las etnografías</b> .....	<b>140</b>
Identificación de los personajes similares al Dios N en las fuentes coloniales .....	141
Identificación de los personajes similares al Dios N en las fuentes etnográficas.....	154
Índice de rasgos de los personajes asociados al Dios N .....	175
<b>Capítulo IV. El Dios N y la religión maya</b> .....	<b>177</b>
La figura del Dios N .....	177
Implicaciones históricas de la figura del Dios N .....	213
Una reconstrucción histórica de la religión maya por medio de la figura del anciano Dios N y el problema del politeísmo.....	224
La naturaleza del Dios N: El ancestro no humano .....	235
<b>Conclusiones</b> .....	<b>245</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>254</b>

## Introducción

Durante las últimas décadas, las investigaciones sobre religión maya se han incrementado de manera considerable, siendo uno de los principales objetos de estudio para los especialistas en la materia. Esto se debe principalmente a que las fuentes que tenemos a nuestra disposición son cada vez mayores y sobre todo al progreso en el desciframiento de la escritura jeroglífica.

No obstante, hemos notado que a pesar de la gran cantidad de estudios y publicaciones al respecto, no existe un acuerdo respecto a la naturaleza de la religión maya. Se ha escrito acerca de chamanes, sacerdotes, dioses, espíritus, politeísmo, animismo, monismo, etc. Todo ello sin tener en consideración las implicaciones históricas que conlleva la utilización de cada uno de estos conceptos. Pero la teoría no es el único problema, en los últimos años se ha comenzado una polémica respecto a la metodología que ha de utilizarse para la interpretación de la religión maya en la época prehispánica. El arqueólogo francés Claude François Baudez, en su libro: *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, propone una metodología que toma como base las fuentes arqueológicas; niega de manera contundente el uso de las fuentes coloniales y etnográficas para interpretar la historia antigua de los mayas y critica fuertemente la nula discusión de los conceptos que se aplican para comprender estas manifestaciones, lo que ha suscitado una enconada polémica, pues no son pocos los investigadores que consideran que precisamente en estas fuentes se hallan plasmados elementos imprescindibles para llegar a un conocimiento integral de la cultura maya y por consecuencia de su religión.

Ante la falta de acuerdo entre los académicos, es evidente la necesidad de una nueva perspectiva desde la cual abordar el tema. Por lo tanto, en el presente trabajo se plantea un enfoque novedoso que arroje luz sobre la materia y contribuya a esclarecer la comprensión sobre la religión maya, no solo de especialistas, sino de interesados en general.

Con base en *La historia de las religiones*, teoría desarrollada por la escuela italiana, proponemos que el estudio de la religión maya debe partir de un análisis teórico que permita reevaluar los conceptos que hasta ahora se han aplicado para su interpretación.

Conceptos como religión, dioses y politeísmo serán evaluados a la luz de esta teoría, cuyo fundador fue Raffaele Pettazzoni y la continuó Angelo Brelich. Esta corriente de análisis histórico nos permitirá adentrarnos en el tema desde una perspectiva muy distinta a la utilizada hasta ahora por los investigadores.

Para ello, hemos escogido una de las figuras iconográficas identificadas por Paul Schellhas en los códices posclásicos: El denominado Dios N. Esta figura tiene una serie de características especiales que nos ayudarán a profundizar en las antiguas creencias de los mayas y en el contexto donde éstas emergieron. El Dios N es una de las figuras que, debido a sus cualidades formales y a la riqueza de los elementos que lo acompañan en diversas escenas, ha sido considerada de las más importantes dentro de las composiciones iconográficas de la época prehispánica.

El principal objetivo de nuestro trabajo consiste en identificar si la figura del Dios N puede o no considerarse un dios y de esta manera comprender su función dentro de la religión maya. Esto será posible gracias a la búsqueda de su origen y desarrollo iconográfico. Al mismo tiempo estaremos profundizando en las formas en que la religión maya se estructuró en la antigüedad, lo que permitirá comprender cómo se organiza y constituye la dinámica de la religión maya durante la época prehispánica y cuáles son sus principales características. En conjunto, estos ejes, nos permitirán conocer algunos de los aspectos fundamentales de esta religión.

Con el fin de lograr estos objetivos, habremos de recurrir en un primer momento al análisis de las fuentes iconográficas. Para ello creamos una serie de categorías que nos permitirán generar un índice por medio del cual deconstruir y generar una imagen más compleja de la figura del Dios N. También haremos uso de los datos epigráficos, una herramienta indispensable para obtener una visión más completa de las escenas iconográficas en las cuales encontramos al Dios N. Después procederemos al análisis de las fuentes coloniales y etnográficas, generando al final de nuestro análisis un índice de los personajes asociados al Dios N, lo que permitirá reconstruir el desarrollo histórico de la figura, comprender sus variaciones y permanencias en el tiempo y obtener una visión de conjunto.

Para nuestra investigación es de gran relevancia el hecho de que el Dios N (incluso en la época moderna) tenga una fuerte relación con diversos personajes en la iconografía, por lo que el análisis de las formas en que estos se vinculan y de los elementos que los constituyen será un aporte valioso para nuestro propósito, el cual será enriquecido con el estudio de algunos escritos realizados durante la época colonial. La diversidad de estas fuentes nos permitirá integrar una perspectiva más completa respecto al proceso histórico de esta figura dentro de la religión maya.

Con base a la teoría desarrollada por Angelo Brelich hemos elaborado una hipótesis según la cual, la figura del Dios N no puede ser considerada una divinidad, ya que se encuentra dentro de un proceso de especialización incipiente. Aunque su figura es utilizada con frecuencia en todo tipo de representaciones iconográficas, los datos con los que contamos no permiten afirmar que el Dios N tuviera un culto establecido durante la época prehispánica; su figura proviene de la importancia que los ancestros tuvieron en la sociedad maya como medio de legitimación política y económica, revelando de esta forma la importancia del culto a los ancestros. El recurso iconográfico se convierte en el principal medio para la generación de imágenes concretas y especializadas que representen las necesidades y exigencias de la sociedad; es en este contexto que se instala la figura del Dios N, dentro de una red de figuras en proceso de especialización, que durante el periodo Clásico Tardío generó las bases para la creación del politeísmo.

El trabajo está dividido en cuatro capítulos. El primero de ellos, subdividido en dos momentos bien definidos: El primero trata acerca de los antecedentes en el tema con el fin de ejemplificar la manera en que hasta ahora se ha abordado la religión maya. Comenzando en la época colonial, consideraremos autores que demuestran de manera clara la postura que tenían los frailes acerca de las creencias y prácticas realizadas en el momento de la Conquista. Observaremos la visión de fray Bartolomé de las Casas, fray Diego de Landa y fray Francisco López de Cogolludo. Después nos desplazamos a la época moderna, donde retomamos principalmente el trabajo de Alfredo López Austin debido a sus reconocidos planteamientos relativos a religión mesoamericana, además es de los investigadores que han desarrollado en mayor medida la discusión teórica. Posteriormente haremos un retroceso en el tiempo para referirnos a los investigadores de la religión maya; retomaremos



a los autores cuyas obras han sido la base para construir la actual idea de religión que se utiliza en los estudios de cultura Maya, especialistas como Paul Schellhas, Eric Thompson, Michael Coe, Karl Taube, David Stuart, Simon Martin y Claude Baudez, entre otros. El segundo momento al cual nos hemos referido es aquel en el cual utilizamos la teoría de *La historia de las religiones* para definir los conceptos de religión, dios y politeísmo. A pesar de que nos basamos sobre todo en la obra de Angelo Brelich, hemos agregado nuestras propias observaciones con base en nuestros estudios previos, todo ello permitirá al lector obtener una perspectiva amplia respecto a las discusiones y la importancia de nuestra propuesta.

El segundo capítulo está dedicado a la iconografía y la epigrafía del Dios N. Su estructura corresponde a una inversión del tiempo histórico. Debido a que Schellhas identificó al Dios N en los códices del Posclásico hemos realizado una revisión iconográfica que va del periodo Posclásico al Clásico Temprano, este último periodo ha sido el más antiguo en el que hemos localizado imágenes correspondientes al Dios N. Después de realizar la identificación iconográfica utilizamos la información para sistematizar y discutir los datos obtenidos. Respecto a la ortografía epigráfica, durante todo el capítulo se respetará la utilizada por los autores a los que nos referimos, cuando se trata de aportaciones nuestras utilizamos la convención epigráfica moderna.

En el tercer capítulo se analizan las fuentes coloniales y etnográficas. Debido a que durante la colonia existen pocos datos que se refieran a personajes semejantes al Dios N, el orden del discurso se ha establecido por autores y de manera cronológica. Para la época moderna la cualidad de las fuentes etnográficas nos permite realizar un discurso integrado en regiones y autores, todo ello desde una perspectiva cronológica. Al final de cada apartado organizamos la información para generar una imagen más completa de estos personajes, lo que al final del capítulo nos permitirá generar el índice de los personajes asociados al Dios N. En cuanto a la ortografía de los términos mayas, hemos decidido respetar la utilizada por los autores, por lo que existen variaciones en el caso de algunas palabras, sobre todo en lo referente a las fuentes etnográficas.

La consumación del análisis se lleva a cabo en el cuarto capítulo. Es ahí donde habremos de aplicar la teoría desarrollada por la escuela italiana para identificar si la figura

del Dios N puede o no ser considerada como una divinidad. Para ello hemos elaborado un índice, cuyas categorías siguen los puntos planteados por Brelich en su libro *Il Politeismo*, estas categorías servirán para reconstruir aquellos elementos que nos permitan comprender la figura del Dios N dentro de la religión maya. Habremos de describir el proceso que ésta presenta en la historia de la religión maya, sus implicaciones sociales y finalmente una reconstrucción histórica de su figura con base a los datos obtenidos en el análisis.

Como resultado lograremos obtener una visión más clara respecto a la religión maya. La figura del Dios N aparece como un signo coherente dentro de un sistema de creencias organizado y estructurado para permitir el desarrollo de la sociedad. La religión se presenta como el producto directo de las necesidades y las exigencias de una sociedad que tiende a la especialización en todos sus sentidos. La iconografía y la epigrafía recobran una dimensión trascendente en la formación de la religión creada por la elite gobernante; signos cifrados en códigos cada vez más complejos, reflejan el grado de desarrollo y estructuración de una sociedad cuya base mantiene creencias comunes pero cuyas formas tienden de manera frecuente a la transformación histórica, manteniendo una lógica coherente y orgánica que surge de las relaciones materiales de la sociedad y que, al igual que ésta, se encuentran en constante devenir.

Uno de los principales aportes de la tesis es la continuación de la teoría de *La historia de las religiones* realizada por Raffaele Pettazzoni y Angelo Brelich. Esto se debe a que nuestros estudios respecto a la religión maya permiten complementar y precisar algunos de los puntos desarrollados por el historiador italiano en su libro *Il Politeismo*. Tal aporte a *La historia de las religiones* desde el estudio concreto de una figura perteneciente a la religión maya, permite comprender y problematizar respecto a la creación de las deidades en el politeísmo.

## Capítulo I

### Antecedentes históricos y teóricos de la religión maya

Para comprender la figura del anciano Dios N<sup>1</sup> en la religión maya, es preciso partir de una teoría que explique los sistemas religiosos a través de la historia. Debido a ello, *La historia de las religiones*, fundada por Raffaele Pettazzoni<sup>2</sup> y continuada por su alumno Angelo Brelich, es una elección acertada, pues nos proporcionará los conceptos y la visión necesarios para una adecuada interpretación.

Un breve recorrido por diversas interpretaciones que se han hecho respecto a la religión maya desde la época colonial hasta la actualidad permitirá contextualizar la presente investigación, así como la importancia de la misma. El lector podrá centrar su atención en un apartado sobre la teoría de *La historia de las religiones*, a partir de la cual podremos definir los conceptos utilizados en el análisis de las fuentes, pues cuenta con un método teórico apropiado para la interpretación de los sistemas religiosos. Conceptos como religión, dios y politeísmo serán aclarados en el proceso; definiciones que servirán para comprender el objeto de estudio analizado en el capítulo IV.

#### Algunas consideraciones históricas respecto a los estudios de la religión maya

Cuando las órdenes de dominicos y franciscanos arribaron al continente americano, no entendieron la rica representación cultural que se desplegaba ante ellos. En realidad, sus apreciaciones en cuanto a la religión que se desarrollaba en Mesoamérica pueden considerarse una reinención basada en los parámetros religiosos de occidente, dictaminados por el cristianismo católico español, el islam y las religiones antiguas conocidas por medio de los escritores greco-latinos. De allí que en las observaciones de los

---

<sup>1</sup> El término de Dios N es utilizado como referencia a un nombre propio, por lo que a lo largo del texto se encontrará indicado siempre en mayúsculas.

<sup>2</sup> Al respecto véase el artículo de Alessandro Saggio, *La religione primitiva in Sardegna e le origini della storia delle religioni in Italia*, 2003.

clérigos se haga constante referencia a ídolos, dioses, demonios, sacerdotes y templos, entre otros conceptos, como se verá a continuación.

### **Fray Diego de Landa Calderón, fray Diego López Cogolludo y Pedro Sánchez de Aguilar**

En la *Relación de las Cosas de Yucatán*<sup>3</sup>, fray Diego de Landa Calderón utiliza constantemente los términos de dioses, sacerdotes e idólatras. En el capítulo XXVII<sup>4</sup> describe brevemente algunos de los rituales en los que los participantes debían abstenerse de tener relaciones sexuales y de comer carne, incluso realizaban ayunos prolongados. Para abordar aquel acontecimiento el fraile recurre al concepto de “pecado”; considera que estas acciones eran llevadas a cabo debido a que sentían la necesidad de liberarse de él, tal como sucede con las personas que creen en la moral implantada por el catolicismo. Más adelante menciona que los pobladores de esas tierras eran sumamente idólatras, ya que todo el tiempo se encontraban realizando oraciones a sus ídolos. Su asombro era tal que menciona que no “había animales ni sabandijas a los que no les hiciesen estatua” (2013: 78).

Fray Diego describe el inframundo como si se tratara del infierno cristiano; los conceptos con los que se refiere a la religión maya no corresponden a tal cultura, si no a los de su propio contexto histórico. No obstante sus aportes son de gran interés: “Bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas y sin deidad, más los tenían en reverencia por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias, especialmente los de palo” (2013: 78). Este tipo de referencias son invaluable para la comprensión de la religión maya antigua.

Por otro lado, fray Diego López Cogolludo escribe en su *Historia de Yucatán* algunas observaciones similares a las realizadas por Diego de Landa. En el libro cuarto, capítulo IV, describe lo que él considera “supersticiones”, cuyo objetivo principal es que los curas las conozcan y procedan a su exterminación. En ocasiones se refiere a las prácticas realizadas

---

<sup>3</sup> Sabemos que el texto que ha llegado hasta nuestros días es en realidad una recopilación de manuscritos adjudicados a Diego de Landa. Para la discusión acerca de la autenticidad y breve historia del texto véase Restall Matthew y Chuchiak Jhon F. *A reevaluation of the authenticity of Fray Diego de Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, 2002.

<sup>4</sup> En el texto original no existe la capitulación. La que presentamos en este trabajo corresponde a la edición de Monclém, 2013.

cuando acontece un eclipse de sol o de luna, cuando un viajero aún no llega a su casa y observa el ocaso, etc. Su texto rezuma la angustia que le causa conocer la existencia de personas que se dediquen a la “hechicería”, pues según relata, había un “hechicero” que manipulaba una serpiente de cascabel en un ritual en el que se invocaba al “demonio, y príncipe de las tinieblas” (1688: 184). En este sentido se entiende que para López Cogolludo la religión maya se trate de la veneración de “falsos dioses”, tal como se menciona en los textos bíblicos del antiguo testamento. En su obra, los términos “ridículo” y “disparate” suelen emplearse como calificativos para las creencias y la religión de los “indios”, como denomina a los nativos.

Es evidente que estos términos corresponden a la formación y contexto en que el autor escribe su obra, no obstante, aporta elementos importantes para realizar el análisis de los sistemas religiosos en la época prehispánica. Por ejemplo menciona: “Adoraban por dioses a sus reyes ya difuntos, y lo más fuera de razón, a peces, culebras, tigres, con otros animales inmundos”. Resulta interesante que la visión del fraile nos proporcione una equiparación a nivel de adoración entre los gobernantes y los animales. Estas pistas servirán posteriormente para lograr un acercamiento a la naturaleza de la religión maya.

Por su parte, Pedro Sánchez de Aguilar en su *Informe contra idolatrías* busca la forma de erradicar, de una vez por todas, los cultos que los “indios” llevaban a cabo en la Nueva España. Prueba de ello es una pregunta que encabeza la primera parte de su obra: “¿Puede el Obispo de Yucatán aprehender, encarcelar y azotar, sin el auxilio del brazo secular, a los indios de esta provincia, que adoran a los ídolos?” (1987: 24).

### **Fray Bartolomé de las Casas**

La contraparte a estas posiciones que buscan por todos los medios la destrucción total de la cultura prehispánica, se encuentra sin lugar a dudas en la obra de fray Bartolomé de las Casas. En su extraordinaria *Apologética Historia Sumaria* nos proporciona la fuente ideal para la comprensión que los frailes del siglo XVI tenían respecto a la religión nativa. Un breve análisis de los conceptos en materia de historia de las religiones que se encuentran en esta obra, nos ayudará a penetrar en el pensamiento de la época.

En su libro tercero, capítulo LXXIV<sup>5</sup>, fray Bartolomé de las Casas establece un análisis comparativo entre la religión del Viejo y del Nuevo Mundo, basándose en los antecedentes heredados por Aristóteles, Ovidio, Santo Thomas, Eusebio, Virgilio, Lactancio Firmiano, Séneca, Horacio, Diodoro, Tácito, Josefo, Tulio, Plinio, Tito Livio, Herodoto y Plutarco, entre otros autores. El fraile explica la religión como un fenómeno natural en el ser humano. Según el autor, los humanos reconocen en la naturaleza la perfección de las cosas y por lo tanto, realizan sacrificios y ofrendas como una forma natural de agradecer y vincularse a Dios. La idolatría y en este sentido, todas las religiones ajenas al cristianismo, se deben en principio al pecado original, siendo la causa de la corrupción humana. A partir de este momento, el discurso de fray Bartolomé busca demostrar que existe una condición de carácter universal y natural en el ser humano: la búsqueda de Dios. De esto se desprende la igualdad de todos los seres humanos por medio del principio de razón universal<sup>6</sup>.

Después de realizada esta introducción respecto a la religión “pagana” o de “los gentiles”, describe lo que considera los cuatro elementos fundamentales de una religión: Los dioses, los templos, los sacerdotes y el culto. En el capítulo CV refiere que los romanos tenían tres tipos de dioses: “Dioses selectos” (Júpiter, Apolo, Marte, Mercurio, etc. –dioses-); “medio dioses”: (Hércules, Aquiles, Perseo, Rómulo, etc. –héroes-), y “dioses rústicos” (Flora, Matura, Diana, Cloacina, etc. –personificaciones-). Esta clasificación manifiesta el conocimiento que en su época se tenía respecto a las diferencias existentes entre los seres sobrehumanos, lo cual nos proporciona un contexto propicio para comprender el pensamiento en la Nueva España del siglo XVI.

En el capítulo CXVII, el fraile dominico aborda lo que considera, podría tratarse de otra categoría de dioses y que él califica de “dioses menores”, se trata de personajes mitológicos, como Loba, a quien se le atribuía haber amamantado a Rómulo y Remo y de quien se sabe, por los textos latinos, tenían esculturas por toda Roma. Entre otros ejemplos menciona a Victoria e Iniquidad, por citar algunos.

---

<sup>5</sup> En este trabajo utilizamos la edición preparada por Edmundo O’Gorman de 1967.

<sup>6</sup>De esta idea surgirá posteriormente el concepto de *homo religiosus*, fundamento de la interpretación fenomenológica de la religión, entre sus principales expositores se encuentra Mircea Eliade.

Fray Bartolomé comienza el capítulo CXXII con la descripción de lo que llama los “dioses de los mexicanos”. Menciona que adoraban a hombres que, por sus hazañas, invenciones o el establecimiento de normas que beneficiaron a la sociedad, fueron venerados como dioses, entre este tipo de personajes refiere a “Uchilobos” (Huitzilopochtli) y “Texcatepocatli” (Tezcatlipoca), quienes según el fraile, fueron grandes capitanes, guerreros que provenían del poniente y que, por la fuerza, se impusieron a los pueblos de México, Texcoco y Tlaxcala. Dice que Quetzalcóatl provenía de Yucatán y fue quien gobernó Cholula, imponiendo lo que podría denominarse un gobierno pacífico, puesto que aborrecía la guerra y no aceptaba sacrificios de sangre. Al final habla de Tláloc como dios del agua.

De las Casas hace referencia a la clasificación de los dioses en el Viejo Mundo, principalmente romanos, entre los que se encuentran aquellos humanos que en vida realizaron grandes proezas; debido a sus acciones llegaron a ser considerados dioses. En esta categoría incluye a Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, mientras que Tláloc aparecería como una deidad del agua y por lo tanto entraría en la clasificación de las deidades de origen naturalista. Nos encontramos ante un claro acercamiento a las deidades del mundo prehispánico por medio de la observación y el raciocinio, que dista mucho de los ejemplos anteriores que prejuzgaron a los nativos antes de tratar de comprender su complejidad religiosa.

En los capítulos CXXII, CXXIII y CXXIV describe los dioses de Yucatán y Guatemala respectivamente. El autor nos proporciona referencias que nos ayudarán a seguir profundizando en el pensamiento de la época. Por ejemplo, dice que en Yucatán se encontró una cruz a la cual adoraban como dios del “agua-lluvia”; cuando les preguntaron cómo supieron eso, ellos contestaron que “un hombre hermoso” había estado en ese lugar y les dejó aquella cruz para que siempre se acordaran de él. También hace mención de lo que el padre Francisco Hernández le relató en una epístola: según su historia en aquel lugar se creía en la existencia de tres dioses: “Izona” (Itzamna), “Bacab” y “Echuac” (Ek Chuan). El primero sería el equivalente al Padre, el segundo al Hijo y el tercero sería el Espíritu Santo; incluso menciona el nombre de la madre del Bacab y de su abuela, que tendrían su correspondencia con la Virgen María y Santa Ana. Esta equiparación con la divina trinidad

cristiana proporciona, según Bartolomé de las Casas, un ejemplo claro de aquella ley natural según la cual el ser humano se encuentra, por medio de la razón universal, en una búsqueda constante de Dios. Por lo tanto, el hecho de que los “indígenas” tuvieran dioses equivalentes a la trinidad cristiana demuestra lo cerca que estos pueblos estaban de alcanzar el conocimiento del Dios verdadero. Esta interpretación es fundamental en la tesis de Bartolomé de las Casas y se ve reflejada a través de su discurso y en sus conclusiones finales.

Cuando se refiere a Guatemala, el autor menciona que los ídolos que tenían en aquella población estaban representados casi siempre como hombres o mujeres, aves y toda clase de animales; en cierta ocasión se encontró uno cuya cabeza era de caballo, con las cuencas de los ojos vacías y de las cuales siempre estaba brotando sangre. Estas observaciones son útiles para acercarnos a los sistemas religiosos que tenían los pueblos prehispánicos, ya que de ello se puede deducir que existía, según el autor, una coexistencia de representaciones zoomorfas, antropomorfas y teriomorfas a la llegada de los españoles.

En el capítulo CXXVIII hace una descripción de los templos en el Viejo Mundo. Menciona las cualidades particulares de cada pueblo, aunque en realidad no dedica mucho espacio en su obra para este apartado. En los capítulos siguientes describe con admiración la forma en que se encontraron los grandes templos del Nuevo Mundo, considera que debido a la grandeza y esplendor de estas creaciones monumentales, no se puede considerar a los habitantes de estas tierras como carentes de razón, ya que la belleza de sus templos es igual o mejor que los que se encuentran en el Viejo Mundo. En el capítulo CXXXIV el autor comienza su descripción acerca de los sacerdotes; acentúa la lógica según la cual, tal como existen dioses y templos, es necesario que existan sacerdotes que oficien el culto, razonamiento constante en la obra del fraile. En ese mismo capítulo describe los diversos tipos de sacerdotes conocidos en el Viejo Continente, principalmente en Roma. Menciona desde los que se encargaban del culto de un dios en específico, hasta aquellas sacerdotisas que se encargaban de cuidar el fuego de los templos.

En el tomo dos de su *Apologética Historia Sumaria*, el fraile dominico continúa con el análisis de la religión del Nuevo Mundo. La base de su comparación, son por su puesto, los sistemas religiosos anteriores al cristianismo, todos los cuales, según el autor, tienen una



raíz común: su origen pagano, el desconocimiento del Dios verdadero; haber sido engañados por el diablo y adorar ídolos y demonios como dioses. Al realizar esta comparación, resulta evidente que, Bartolomé de las Casas busca demostrar que los “indios del Nuevo Mundo” son hasta cierto punto iguales a los pueblos antiguos del Viejo Continente, esto se aprecia en la forma en que de las Casas organiza su estudio comparativo de los sistemas religiosos, dedicando, siempre al final de las descripciones, un apartado en el que compara y concluye la similitud de estos sistemas. El autor es consciente de las limitantes que él y sus contemporáneos tienen para comprender la cultura que se desarrollaba en el Nuevo Mundo. Reconoce que a pesar de que algunos de ellos conocen las lenguas nativas, no han logrado profundizar en el conocimiento de la misma y de la cultura que en ella se encuentra, por lo que considera que el conocimiento que se tiene hasta ese momento es fragmentario, sin embargo cree que es suficiente para comprender que se trata de personas que han tenido una religión muy parecida a las conocidas entre los distintos pueblos de occidente y oriente.

En la conclusión de su comparación entre los sacerdotes del Viejo y del Nuevo Mundo, el dominico cree que la categorización realizada por Dionisio para la comprensión del sistema religioso romano, puede ser aplicado en todas partes del mundo, de esta forma el cuarto género de sacerdotes corresponde entre los romanos a los “aguoreros” y “adevinos”, que según el autor tienen una clara correspondencia con los que se encontraban en la Nueva España, definiéndolos como “sacerdotes” o “hechiceros” y a sus acciones como “ceremonias” o “hechicerías”. En otras ocasiones el autor, busca distintos términos para definir a estos personajes, algunos de ellos son; sacerdotes, profetas, adivinos, maestros, filósofos y astrólogos. En toda la obra se puede observar una incesante necesidad por comprender la cultura de la Nueva España: la equiparación no solo se da a nivel sacerdotal, también la hace con el calendario y el nombre de los días, cuyo origen se basa en el nombre de “bestias” o de “dioses hombres y hembras”. El autor menciona que no debían asombrarse de esta forma de operar, ya que ellos también tenían nombres parecidos en sus sistemas calendáricos. Concluye reflexionando que la religión de la Nueva España es muy similar a la romana.

Para Bartolomé de las Casas existen tres fundamentos evidentes para considerar la existencia de una religión en tierras mayas: la creencia en dioses, la existencia de templos dedicados a ellos, así como una jerarquía sacerdotal encargada de mantener y llevar a cabo el culto a los dioses. Esta organización y estructura religiosa es a decir del fraile dominico, una forma del instinto de la razón natural en el ser humano. De esto podemos deducir que para el siglo XVI el concepto de religión estaba basado en tres términos muy claros: Dios, Templo y Sacerdote (de manera lógica se entiende la existencia de un cuarto elemento: el culto). Además se consideraba que las culturas anteriores a la expansión del cristianismo habían conocido un tipo de religión que a pesar de estar basadas en cultos paganos, tenían su origen en un instinto natural del ser humano. En esto podemos apreciar los orígenes del evolucionismo de finales del siglo XVIII.

A partir del capítulo CXLIII se aborda la comparación con base en el culto, las ofrendas y los sacrificios. De las Casas sigue la estructura que utiliza anteriormente en su tratado para continuar con su *Apologética*, dedica los capítulos que van del CXLVII al CLIX, al sacrificio que se ofrecía a los “Dioses mayores”. El primero de estos apartados incluye menciones especiales de los sacrificios humanos realizados en la época clásica del Viejo Mundo, a pesar de ello, después de describir los diversos sacrificios realizados a los dioses en la época clásica, dedica dos capítulos consecutivos (CLXI-CLXII) especialmente para tratar el tema del sacrificio humano en el Viejo Mundo. Su intención es muy clara: recurrir a la historia para demostrar que los rituales en los que se ofrecían humanos a los dioses no eran algo de lo cual habría que asombrarse, ya que no era una acción exclusiva de los pueblos de la Nueva España. Continúa de esta forma consolidado su tesis acerca de la razón natural del ser humano y con ello comprobar que los “indígenas americanos” eran idénticos a los del Viejo Continente, de tal forma que los sacrificios humanos que los romanos ofrecían a Saturno, Marte, Apolo, Juno, Diana, y otras deidades, se convertían en un precedente para comprender la aparente barbaridad con que llevaban a cabo los rituales y ofrendas a sus dioses en las tierras recién descubiertas.

Tal aseveración no dista mucho del actual punto de vista, según el cual por medio de los seres sobrehumanos, los sistemas religiosos justifican no solo la realidad interna y externa del ser humano, si no aquella particularidad según la cual estas figuras tienen la

capacidad tanto de crear como de destruir; pueden ser quienes beneficien o destruyan al ser humano. Estas cualidades pueden encontrarse en un mismo ser o en distintos. Para fray Bartolomé se trata de una condición humana, en la que la razón natural no ha conocido al “verdadero Dios”, por ello, al igual que en el Viejo Mundo es necesario enseñar y divulgar el evangelio. Esta postura es muy clara en el dominico: el género humano estaba en una gran decadencia espiritual, por lo que el sacrificio humano puede considerarse universal y es solo a partir de las enseñanzas del salvador que todo ello ha comenzado a decrecer. En el capítulo CLXIII aborda algunas de las “aberraciones del culto a falsos dioses entre los judíos”, lo cual es más que interesante, pues sitúa la discusión de los sacrificios y cultos paganos en el seno mismo que daría origen al cristianismo.

La reflexión que hace de las Casas al respecto es contundente, evidencia la igualdad entre los habitantes del Nuevo y el Viejo mundo, en cuanto a su condición de pueblos “paganos” que no conocían al “verdadero Dios”, e incluye a los mismos judíos, con quienes Dios había establecido un pacto, que se doblegaron ante los dioses y cultos paganos, por lo que es aún más detestable esta situación que en la que se encontraban los “indígenas americanos”; a diferencia de los judíos, ellos no tuvieron la oportunidad de conocer el evangelio de Jesucristo. Más adelante menciona que inclusive “Alemania” e “Inglaterra” han abandonado la fe católica y están comenzando a llenarse de “herejías pestíferas”. Con esto refirma que lo que acontece en América no es más que un reflejo de la condición universal y natural del ser humano.

En el capítulo CLXX hace una referencia sumamente interesante; dice que había un día llamado Izcalli, el cual era dedicado al dios del “fuego” o al mismo “fuego” que era considerado como dios. Una afirmación de gran utilidad para penetrar en la conciencia de los frailes y europeos letrados, quienes consideraban a los dioses como simples personificaciones de la naturaleza (naturalismo): tierra, agua, fuego, viento. Pero no solo eso, sino que también nos ayuda a considerar otras posibilidades respecto a la religión prehispánica, cuya relación puede, en principio, establecerse de manera directa con el ser que trata de controlar y con el que ha de establecer una relación de reciprocidad. Por una parte la figura puede considerarse supeditada a la sustancia y no a la forma, por lo que en este caso el dios puede, en realidad, ser el fuego mismo, sin necesidad de establecer una

relación triádica a manera de índice; aunque esto resulta interesante aún hace falta un estudio de mayores dimensiones. Algo similar sucede cuando en el capítulo CLXXVI menciona que los mexicanos tenían por dios principal al Sol, cuyo culto fue introducido por este pueblo en todas aquellas provincias que antes de ello adoraban a muchos dioses, pero que después del contacto con los mexicanos, tenían por dios principal al Sol.

Fray Bartolomé menciona en el capítulo CLXXVII que pese a la distancia espacial entre México y Guatemala, existía una gran similitud entre las formas en que llevaban a cabo el culto a sus dioses. Otra observación interesante es cuando dice que el sumo sacerdote solía ser el rey en algunos lugares, lo que nos ayuda a entender la visión que tenían los españoles de la religión prehispánica, realizando divisiones donde seguramente no existían. Más adelante en el capítulo CLXXVIII describe algunos de los rituales realizados por estos pueblos, dice que a los ídolos se les trataba con mucho cuidado, se les adornaba para las fiestas y se les ofrecía comida y bebida. En este apartado, de las Casas realiza otra distinción interesante cuando dice; “el ídolo o el dios que representaba”, se trata, como hemos mencionado en el párrafo anterior, de una de las cuestiones fundamentales para comprender la religión prehispánica: ¿Las figuras que los cronistas mencionan, son dioses o sus representaciones?<sup>7</sup> Fray Bartolomé conocía la distinción entre ser y representar, por lo tanto, realiza la distinción y deja abierta la interrogante. Él mismo no se atreve, con base al conocimiento que tiene, a afirmar si se trata del dios o de su representación.

En el capítulo CLXXIX, el autor anota que el sacrificio no se dirigía únicamente a las figuras en los templos o altares domésticos, sino que también eran realizados en las cuevas, en los árboles y en las fuentes de agua, sin necesidad de tener presentes aquellas figuras. Refiere también aquellas acciones rituales que se realizaban antes de comenzar cualquier actividad, como ir de cacería, construir o sembrar, lo cual indica la amplitud del espacio temporal y espacial de lo que llamamos religión. Otro de los conceptos interesantes es el que de las Casas refiere como “pecado”, menciona que constantemente pedían en oraciones que los perdonaran por sus muchos pecados, ya que además de sufrir en esta vida debido a

---

<sup>7</sup> Véase por ejemplo el capítulo CLXXX, donde menciona un acontecimiento interesante respecto a la actitud de los indígenas respecto a estas figuras.

ellos, en la próxima vida seguirían siendo castigados, mientras que los que se arrepentían tendrían una recompensa satisfactoria. Como es bien conocido, el dogma del pecado es un concepto judeo-cristiano, cuya aplicación a otros sistemas religiosos resulta en apariencia imposible. Se trata en realidad de una de las funciones de todo sistema religioso: normar la conducta social con base a creencias que infundan temor entre las personas para controlar sus acciones y de esta forma asegurar el orden social, así como, el correcto desarrollo de la vida con base a una particular construcción cultural.

El dominico realiza un análisis de todo lo expuesto con anterioridad en el capítulo CLXXXIII y confirma lo que hemos mencionado párrafos antes; que los muchos sacrificios que los indígenas realizaban a sus dioses, al igual que los pueblos clásicos del Viejo Mundo, los hacían debido a su ignorancia de la religión verdadera y por consecuencia debido a su desconocimiento de Dios y su evangelio, pero impulsados por una ley natural. Este punto de vista nos sirve para comprender la manera en la que él concebía las religiones antiguas; como una forma, aunque errada, de acercarse a Dios, proveniente de una razón natural en el ser humano. Es imposible dejar de notar la similitud que existe entre el planteamiento de un clérigo como lo fue fray Bartolomé de las Casas y un “académico” como Mircea Eliade, quien define la religión como “la búsqueda de lo sagrado”. El porqué no utilizaremos a este autor tan socorrido en los estudios mayas, será mencionado más adelante.

En el capítulo CLXXXV, fray Bartolomé se refiere de nuevo a las creencias que existían entre los pobladores de Guatemala y dice que ellos creían que existió una pareja antigua: “Xchel” (Ix Chel) y “Xtcamna” (Itzamna), quienes crearon el cosmos y tuvieron dos hijos, Huncheven y Hunaham a quienes dieron el poder para crear. Dice que los artesanos hacían sacrificios a Huncheven y Hunaham para que les ayudaran en sus creaciones, pero eran considerados como hombres divinos y no dioses, consideraban que el dios superior era al que llamaban en legua guatemalteca Cavovil<sup>8</sup>. Como podemos percibir, fray Bartolomé distingue entre distintos tipos de divinidades en la religión maya.

---

<sup>8</sup> Aquí y en otros textos coloniales se hace referencia a este personaje, considero que podría tratarse de K'awil.

Es importante comprender que par de las Casas, la similitud de costumbres entre los judíos y los pobladores de Yucatán no implica una identidad de origen. Esta afirmación demuestra claramente que el autor nunca consideró que los pobladores del Nuevo Mundo tuvieran su origen cultural en territorio occidental, por lo que, según la postura del autor, se puede comprobar que la ley natural que anteriormente se mencionó, existe *a priori* en el ser humano. De lo cual concluye que, los “indios” son absolutamente racionales como cualquier otra persona del Viejo Mundo.

Podemos concluir que la obra de fray Bartolomé de las Casas se encuentra inscrita dentro de una tradición racionalista, heredada de la escuela escolástica, cuyos fundamentos se encuentran principalmente en Aristóteles y Santo Thomas de Aquino. A partir de tales tendencias analiza las religiones clásicas de occidente y las compara con la religión que se encontraba en América a principios del siglo XVI. Su conclusión es que los humanos tienen un razonamiento natural que los conduce a la búsqueda de Dios. Este pensamiento será retomado más adelante como fundamento clave del racionalismo y naturalismo que desembocarán en el evolucionismo del siglo XVIII, el cual ve en las distintas religiones un proceso de perfeccionamiento del espíritu, que alcanza su cumbre con el dominio del protestantismo sobre los antiguos sistemas religiosos, incluyendo desde luego el catolicismo de fray Bartolomé de las Casas.

Durante la época colonial existió una visión generalizada acerca de la religión que existía en Mesoamérica; se consideró someramente como una religión llena de dioses (el término politeísmo aún no aparece para esta época). No obstante, la obra de Bartolomé de las Casas, es la que con mayor detalle no solo descriptivo, sino principalmente analítico, aborda y define la religión mesoamericana, nutriendo la comprensión de la naturaleza entre las deidades, en cuanto a su origen y grado de divinidad por llamarlo así. Durante las épocas de la independencia de la Nueva España y de la Revolución la calidad analítica de los textos que se refieren de manera esporádica y breve a la religión Mesoamericana es prácticamente nula y será hasta finales del siglo XIX que los investigadores vuelvan a interesarse por el estudio de la religión prehispánica y la maya en particular, pero, antes de ello, habremos de continuar con las discusiones en torno a la religión mesoamericana.

## **Alfredo López Austin**

Entre los principales autores se encuentra Alfredo López Austin, quien es uno de los académicos más autorizados en los estudios de religión náhuatl. Muchos de sus textos refieren a la religión mesoamericana, sin embargo, he optado por utilizar los que proporcionan información concreta. En *Los Mitos del Tlacuache* el autor tiene tres capítulos dedicados a “la naturaleza de los dioses”, de los cuales extraeré información de utilidad para comprender su visión al respecto. Para López Austin, en Mesoamérica existieron muchos dioses y seres invisibles que se localizaban en casi todos los espacios de la vida cotidiana: en el hogar, el campo y las montañas; por ejemplo, estaban los dioses protectores de los pueblos, los antepasados que protegían a las familias, y las noches eran habitadas por espíritus, por lo que considera que puede hablarse de una tradición politeísta. Equipara el sistema religioso mesoamericano, al politeísmo romano, debido principalmente a la intensificación de los vínculos entre los diversos pueblos y a una estructura basada en grupos sociales (2006: 137).

Respecto a la complejidad de los sistemas religiosos en Mesoamérica, el autor menciona que es imposible considerar que la tradición religiosa mesoamericana permanezca intacta después del contacto con la cultura europea durante la colonia, sin embargo, tampoco puede considerarse una ruptura total, ya que a pesar de que las formas han cambiado, existen elementos que no corresponden al catolicismo. Por ello debe considerarse a la religión desarrollada durante la época colonial y moderna, como un sistema basado en un orden social de necesidades distintas y por lo tanto, se debe tener en consideración la historia religiosa particular de cada uno de estos pueblos. Alfredo López considera que las fuentes etnográficas pueden ayudarnos a comprender las antiguas concepciones mesoamericanas debido a que, pese a sus transformaciones, contienen en sus formas una particular manera de concebir el mundo (cosmovisión), lo cual junto con los datos coloniales y prehispánicos, puede ayudarnos a reconstruir una visión más completa de la religión prehispánica (2006: 138). Otra de las anotaciones importantes respecto a la forma en que debe verse la religión mesoamericana, es que a pesar de que en Mesoamérica exista una tradición religiosa que proviene desde un pasado muy antiguo, es imposible trasladar de manera directa los conocimientos que se tienen, por ejemplo, de la religión

mexica a la maya. Por lo que, antes de realizar este tipo de equivalencias y comparaciones es necesario establecer los procesos históricos específicos para cada sistema religioso:

“El problema no puede simplificarse. Es necesario ver qué abarca lo religioso, cuáles son las variaciones y las constancias más importantes, cuáles son las causas de la transformación o de la permanencia, y cómo la acción y el pensamiento religioso se van recomponiendo en los diferentes contextos sociales en transformación” (2006: 142).

Es de gran relevancia tomar en cuenta la división planteada por algunos teóricos entre lo natural y lo sobrenatural; entre lo sagrado y lo profano. El escritor da un ejemplo en el que se manifiesta claramente la imposibilidad de esta separación: La pesca, la caza y la recolección son actividades completamente prácticas, a pesar de ello, no se encuentran exentas de las acciones rituales o del conjuro (2006: 147), estas actividades aunque pragmáticas se encuentran dentro de un campo de acción entre lo humano y lo sobrehumano; la interacción entre ambos grupos es constante, perceptible e imperceptible. Aunque el autor los llame, “seres sobrenaturales”, es importante notar, que su definición es mucho más precisa, respecto a otros autores. Afirma que entre los nahuas existe la constante creencia de que todas las cosas del mundo tienen un “alma” al igual que el ser humano, por lo tanto es importante que se les trate con respeto y se pronuncien conjuros para protegerse de los poderes que tienen.

Entre los mayas, según Vogt, las cosas importantes del mundo tienen un *Ch'ulel*, por medio del cual se llevan a cabo las interacciones más importantes del mundo: es aquello que los hace “pensar, sentir, vivir, obrar pasionalmente, mover las articulaciones. Son fuerzas de exaltación o de locura, de virtud o de crimen, de vida heroica o de oscura y tranquila vida cotidiana” (2006: 150-152); está de más mencionar el valioso aporte que esto constituye para el acercamiento de la religión mesoamericana. López Austin menciona que el tiempo puede ser considerado como una serie de dioses, que cargan el día, el mes, el año, etc. Se trata de un tiempo que es tanto “materia invisible” como “personificada”, por lo que debe considerarse que el dominio que tienen los dioses en la tierra es limitado, pues de manera constante están llegando nuevos dioses a regir y los anteriores tienen que regresar al



lugar del que emergieron. Debido a esto, el escritor menciona que el “Tiempo y dios son uno” (2006: 157).

Considera que además, los dioses son un tipo de fuerza. Las fuerzas, a su vez son cualidades, por ejemplo, la cualidad Tlacuache que hurta y devora. Estos dioses-cualidades permean aspectos específicos del mundo, por lo que su influencia se vuelve constante y vigente en el tiempo, debido a que se localiza en sus creaciones. Nos ejemplifica con las cualidades de los hombres nacidos en determinadas fechas, según las cuales, será el destino del ser humano con el que comparta esa cualidad-fuerza-dios. En ese mismo sentido, los dioses tienen el poder para transmitir sus cualidades, tanto a objetos como a los seres humanos (2006: 160-163). En este punto considero que a pesar del amplio conocimiento del autor sobre el tema, le falta la utilización de elementos teóricos que permitan construir una explicación con una lógica distinta, puesto que en el desarrollo del texto puede observarse una fusión constante entre las fuentes y el pensamiento del autor, por lo que el texto más que analizar, realiza la función de una fuente integral de diversos elementos que proporcionan una magnífica visión de la religión mesoamericana, pero que al mismo tiempo carece de una interpretación externa del objeto de estudio.

Este tipo de trabajos son muy valiosos, debido a que sintetizan los elementos y configuran una excelente visión de conjunto. No obstante, si se quiere comprender el sistema como un fenómeno histórico, es necesario realizar un análisis profundo pero al mismo tiempo fuera del radio del objeto de análisis, aunque esto, sea visto por algunos autores como un encasillamiento académico y simplista, es absolutamente necesario. A pesar de lo mencionado con anterioridad, el autor proporciona pasajes sumamente interesantes respecto a la naturaleza de los seres sobrehumanos, dice que, “debemos buscar en los dioses, más que su referencia unívoca con un ser natural –real o imaginario-, conjuntos de cualidades, funciones, procesos.” El ejemplo que utiliza en esta ocasión es el del dios Huehucóyotl, quien expresaba los conceptos de “placer y lujuria” y en ese sentido, se convertía en una figura que manifestaba una de las “realidades del mundo: el erotismo”. Quetzalcóatl reúne en su figura una serie de cualidades que pueden sintetizarse según el autor en: “inicio y extracción” las cuales se pueden desdoblar en advocaciones: Ehécatl con cualidades de viento o Tlahuizcalpantecuhtli como la aurora. Según el autor,

estos dioses son cambiantes, se transforman junto con el resto del mundo, son combinaciones de fuerzas, formados por procesos menores que son parte de procesos más amplios, son seres dinámicos.

Los dioses comparten atavíos y emblemas debido a que “ocupan las mismas posiciones o realizan acciones similares en algún punto particular de su existencia” (2006: 163-164). Hasta cierto punto, el investigador considera que los dioses sirven al ser humano para explicar los procesos del mundo y de su propia naturaleza, los dioses entonces no son todopoderosos, “sus leyes, aunque particularizadas, son una proyección de las leyes que el hombre cree encontrar sobre la tierra”. La religión sirve al hombre mesoamericano para dominar el mundo en su totalidad, esto lo hace por medio del conocimiento de la naturaleza, esta actitud se vería claramente reflejada en el calendario y la posibilidad de esta acción sería proporcionada gracias a que en la religión mesoamericana “lo sobrenatural es material, regulado y cognoscible” y además se encuentra presente en todos los seres pero en diversos niveles; la mayor cantidad de esta “materia ligera” es lo que hace que la muerte sea para los dioses tan solo una fase en su ciclo vital (2006: 169-171).

Aunque López Austin reconoce la imposibilidad de utilizar los conceptos de natural-sobrenatural y sagrado/profano para explicar los conceptos mesoamericanos, los mantiene debido a que son altamente reconocidos por los especialistas. Define lo sagrado como aquello que “es peligroso por el daño que puede causar por vía sobrenatural”, lo cual comprende, tal como lo concibió Durkheim, a los dioses, los objetos, las palabras y los ritos, entre otros (2006: 173).

Para el autor, las categorías de espacio y tiempo forman una unidad en la que los dioses se integran y cada uno de ellos tiene correspondencias específicas en ambos términos, por lo que además de momentos específicos en el tiempo, los dioses tienen espacios muy concretos en los que dominan. Pone como ejemplo el de las mujeres que fueron a una montaña y una de ellas cortó una flor “delicada” o “peligrosa”, lo que causó que no pudieran encontrar el camino de regreso, hasta que comenzaron a llorar y pidieron al guardián de la montaña que les enseñara el camino. Según esto, el mundo podría considerarse dividido entre el “territorio” de los hombres; donde tienen sus casas, sus animales y sus plantas y el que pertenece a los “dueños”, quienes dominan sobre la

naturaleza “salvaje”. Entre sus reflexiones respecto al tiempo, López Austin refiere que los espacios de los hombres no son iguales y esto depende de los dioses o patronos que legitimen la posesión del territorio, lo cual da como resultado una proyección de la historia regional hacia el ámbito de lo divino. Esto traería como consecuencia una variabilidad en la funcionalidad y los aspectos míticos de los dioses.

De acuerdo al investigador, en los mitos fundacionales no existe un proceso por el cual un personaje humano se vuelva dios, se trata de una transición que va de lo divino hacia lo humano; la cualidad de los objetos o reliquias de poseer “fuerzas divinas”, por medio de las que los hombres pueden obrar sobre los dioses, obedece a este mismo principio.

Una particularidad de la religión mesoamericana que Alfredo López Austin no pasa por alto es la creencia en el nahual, un espíritu animal que habita en las montañas, es en ellas donde existe la mayor cantidad de “fuerzas” o elementos “sagrados”, es la morada de dioses y ancestros, estos últimos son parte fundamental dentro de la cosmovisión mesoamericana, el autor los menciona como “dioses menores”. Para López Austin la cualidad que permite, tanto a los dioses como a los humanos, integrarse o desintegrarse a una serie de fuerzas temporal y espacialmente definidas en el mundo es el nahualismo. De esta forma se explicaría el por qué las cualidades y atributos pueden aparecer en varios personajes al mismo tiempo o existir mezclas entre una serie de personajes, entre ellos los dioses. Por lo que el nahualismo ayuda a comprender por qué los gobernantes utilizan nombres de dioses o algunos accesorios característicos. Según el autor, se encontraban “poseídos” por fuerzas de diferentes dioses.

Aquí el concepto de “fuerza” debe entenderse, según él mismo como “una sustancia invisible, motora, fuertemente caracterizada, que da su calidad a los seres perceptibles, y que lucha, se complementa o se combina con otras sustancias de naturaleza parecida”. Asimismo el concepto de “dios” es un “ser creador, poderoso, invisible y personal”, por lo que el autor reflexiona y considera que “todos los dioses son fuerzas” y continua diciendo que los hombres atribuyeron conductas humanas a sus dioses, creyeron que la voluntad divina penetraba y se hacía una con la voluntad del hombre, de tal manera que los dioses inspiraban acciones positivas o negativas, eran seres pasionales y por lo tanto ellos mismos

tenían carencias, eran poderosos pero limitados e incompletos (característica que observamos en deidades como las griegas y latinas).

Los dioses mesoamericanos fueron “claramente antropomorfos”, al igual que los humanos, los dioses tenían conductas previsibles, su acción se encontraba limitada tanto temporal como espacialmente; eran tan parecidos a los humanos como para necesitar de los dones, de la adoración y las suplicas, tan humanos como para recibir la ofrenda y retribuirla, a pesar de que el autor menciona ejemplos en los que se describe a los dioses como seres terribles y oscuros, se inclina por el hecho de que su forma es mayormente antropomorfa o por lo menos tienden a lo humano, es decir, reflejan características humanas.

Eran pues, dioses individualizados, con “fuerte personalidad” pero que a pesar de ello podían dividirse, fundirse unos con otros, y en la unión de cada una de las partes, adquirirían nuevas personalidades. El autor ejemplifica esta cualidad con los periodos de tiempo: el día era construido por “al menos dos fuerzas diferentes”, el numeral y una figura. La fusión de los dioses cuádruples en uno solo, es otro de los ejemplos citados por el autor. Como los Bolontiku y Oxlahuntiku, quienes pueden ser 9, 13 o uno a la vez (2006: 182-191) (1983: 76).

El autor considera que existe en realidad un dios único, quien se supone es la reunión de todos los dioses y fue conocido con diversos nombres entre los distintos pueblos de Mesoamérica. Éste es el ser en que se suman todas las “voluntades divinas”, la concentración del poder; es el reflejo de una concepción política expansiva y centralizada al mismo tiempo: la complejidad social daba por resultado una mayor complejidad en las relaciones entre los dioses (2006: 192).

Debido a que los dioses pueden expandirse o contraerse en muchos o uno solo, sus nombres podían ser muchos, por lo que esta gran variedad tanto de atributos como de nombres responde a que estos eran distintas caras de su poder. Para respaldar su idea, López Austin cita a Evans Pritchard, quien dice:

“Una religión teísta no es por necesidad o monoteísta o politeísta. Puede ser ambas”.

Esto vendría a confirmar la visión según la cual, los dioses son dinámicos y es debido a ello que en la iconografía aparecen retratados en un momento específico de su actividad; son multifuncionales, por lo que en determinados momentos pueden ser:

“antepasados, dueños, patronos, dioses celestes, creadores, fuerzas ocultas en los seres del mundo, poderes de la naturaleza, tiempo, gobernantes muertos” (2006: 194-196).

Finalmente el autor menciona que es por medio del ritual que el ser humano puede vincularse con los dioses. Es el rito el medio de comunicación entre los seres humanos y los dioses, es por medio del “poder y el conocimiento” que el “mago” obra sobre lo “invisible”. Las acciones rituales se realizan de manera microcósmica para obtener resultados en el macrocosmos. Cabe destacar que para referir a las acciones rituales, emplea los términos; “magia” y “conjuro” (2006: 198-201).

En su artículo de la *Fusión y fisión de los dioses*, el mismo López Austin hace referencias interesantes que no realiza en su posterior trabajo *La naturaleza de los dioses*; por ejemplo, menciona que las fuentes para el conocimiento de la religión prehispánica son variables en cuanto a calidad y cantidad de información, y que es interesante notar que a pesar de que en las fuentes coloniales se proporciona una gran cantidad de nombres para los dioses, la información acerca de sus atributos y formas son la mayoría de las veces verdaderamente “raquíticas y oscuras” (1983: 75-76). En dicho artículo, aborda con mayor detenimiento su idea acerca de que, la complejidad y la cualidad de los dioses en cuanto a seres que se fusionan o fisionan parte del ámbito social, en el que existen relaciones jerárquicas y además un expansionismo centralizado.

A lo largo del texto se puede observar que existe una clara distinción entre los conceptos prehispánicos y los cristianos. En ese sentido, los contrarios bien-mal quedan excluidos. Los dioses mesoamericanos tienen una cualidad dual, esas fuerzas opuestas son las que generan su carácter dinámico, según la cual pueden tanto crear como destruir, además pueden encontrarse en varios sitios al mismo tiempo. Estos son pues los planteamientos que hemos encontrado en la obra de Alfredo López Austin respecto a la religión mesoamericana, por lo que ahora nos centraremos en las propuestas realizadas sobre la religión maya.

## **Ernst Förstemann y Paul Schellhas**

Desde finales del siglo XIX, los investigadores de la cultura maya venían analizando los códices posclásicos en búsqueda de elementos que ayudaran a su comprensión. Entre ellos se encontraba Ernst Förstemann, quien en sus comentarios al código de Dresden de 1886<sup>9</sup>, anticipa ya algunas de las propuestas de Paul Schellhas, quien utiliza los análisis de Förstemann para complementar sus investigaciones respecto a los códices mayas. No obstante, fue precisamente Paul Schellhas quien por primera vez sistematizó las figuras iconográficas que se repetían de manera constante en los tres códices mayas. Asignó a cada una de ellas una letra del abecedario que correspondía a la cantidad de veces que la figura se repetía en los códices, de tal forma que la letra A fue asignada al personaje que aparece con mayor frecuencia y así sucesivamente, además agrega a cada letra una epíteto que corresponde a las principales cualidades formales o contextuales de la figura.

Schellhas vincula las figuras iconográficas con los glifos que se localizan en cada una de las escenas, lo que le proporciona una base sólida para profundizar en el tema. En la edición en inglés de 1904, considera que las figuras humanas que se observan en los códices deben ser dioses y que las formas de animales que en algunas ocasiones tienen cuerpos humanos deben tener algún significado mitológico. Considera que el número de dioses que constituyen el panteón maya debió ser muy cercano a los 15 que él organizó en base a los tres códices Posclásicos. Pese a ello el autor reconoce sus limitaciones y espera que su propuesta sea enriquecida por investigaciones futuras (1904: 7-9)

## **John Eric Sidney Thompson**

Desde los años treinta John Eric S. Thompson es quien toma la dirección de los estudios mayas; en su *Historia y Religión de los Mayas* considera que a pesar de que las fuentes abarcan más de 2000 años, las modificaciones producidas en este proceso histórico serían mínimas, ya que “en la escultura, la pintura y los textos jeroglíficos del periodo Clásico se pueden reconocer las mismas divinidades principales mayas que en el Yucatán del siglo XVI” (2007: 204). Utiliza frecuentemente los textos coloniales y las fuentes etnográficas para interpretar las imágenes iconográficas de la época prehispánica. A pesar

---

<sup>9</sup> Erläuterungen zur Mayahandschrift der Königllichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden.

de que debido a la amplitud de su estudio las contradicciones se hacen evidentes, existen pasajes en los que sus interpretaciones se encuentran cerca de penetrar hacia una fase más profunda de análisis, por ejemplo dice que “varias de las más importantes divinidades del antiguo panteón han desaparecido por completo; el maya actual no sabe nada de dioses tan importantes como Itzam Na, Kukulcán y Ek Chuan (...). A la religión del estado (...) ha sucedido una religión popular campesina” (2007: 206).

Este tipo de afirmaciones son importantes para desarrollar una visión más completa y compleja de la religión maya. La conclusión que Thompson obtiene de ellas es que debió existir una división entre la religión oficial dirigida por los gobernantes y sacerdotes y la que importaba realmente al campesino, desarrollada lejos de los centros de poder, concentrándose en los rituales realizados en las milpas. El autor sospecha que la religión puede llegar a ser diferente entre hombres y mujeres, debido a que las acciones que desarrollan unos y otros son de naturaleza distinta. Estas observaciones son las que aportan elementos más significativos para una comprensión de los sistemas de creencias, no obstante, son expresadas como reflexiones breves, cuando deberían de ser los puntos de partida para un verdadero análisis.

Eric Thompson considera en base a los estudios etnográficos que los mayas son ante todo animistas, ejemplifica esto citando los casos conocidos en los que se le pide perdón a la tierra por “desfigurarla” o al venado por cazarlo; casos en los que se entabla una conversación con los árboles o se les da un poco de licor a los instrumentos para “ponerlos contentos”. Otra de las observaciones que realiza, refiere a la “magia imitativa”, que a decir del autor es propia de toda Mesoamérica. El autor se da cuenta de que estas cualidades tienen una relación directa con el nahualismo (2007: 208-211). Para Eric Thompson la relación entre el hombre y los dioses puede comprenderse como un contrato: Los dioses ayudan al hombre en su trabajo y ellos a cambio le proporcionan alimento, es decir, una relación de reciprocidad (2007: 215).

En un apartado dedicado a los “ídolos” menciona que durante la época de la conquista en Yucatán, existía una gran cantidad de ídolos hechos de barro en los que se quemaba copal, que a su vez eran los dioses mismos, tal como sucede con los lacandones modernos. Considera que a diferencia del Posclásico, durante el Clásico esta preponderancia de los

ídolos fue menor, debido a que no se han localizado tantos incensarios-ídolos como en Yucatán y también porque no se tiene la certeza de que las abundantes imágenes de piedra fueran objeto de culto. A lo largo de su discurso se hace evidente la falta de rigor en el uso de los términos, constantemente mezcla “ídolos”, “dioses” y “divinidades”, y se refiere a imágenes o figuras “con rasgos de dioses”. Cabe preguntarse qué quiere decir cuando utiliza tales vocablos. Por su postura, anterior y consecuente análisis de la religión, sabemos que se refiere a todo tipo de formas que sean distintas a las representaciones naturales de seres humanos y animales (2007: 234-239).

En cuanto a la naturaleza de los dioses dice que ellos son ante todo impersonales y que probablemente su único vicio humano sea la constante búsqueda de reconocimiento por medio de las ofrendas. Enumera 13 características de los dioses mayas:

- 1) La forma de los dioses resulta de la mezcla de cualidades humanas y animales. En contadas ocasiones pueden aparecer representados como una forma completamente humana, como el caso de Itzamna.
- 2) Existe una constante que considera a los dioses en una cuadruplicidad que puede volverse hacia la unidad.
- 3) Los dioses tienen un aspecto ambivalente: jóvenes-viejos, malévolos-benévolos, hombres-mujeres.
- 3) Los dioses se formaban en grandes categorías: celestes, de inframundo, lunares y mercaderes, entre otros.
- 5) Hay un predominio de los dioses relacionados con el tiempo.
- 6) Existen inconsecuencias y duplicidad de funciones que se deben a la existencia de una imposición jerarquizada por la “religión estatal” sobre la “religión campesina”.
- 7) Los dioses podían fundirse con divinidades ajenas, como la virgen, los santos y el mismo Jesús.
- 8) Divinización de los antepasados “tribales”. Característica más evidente en el Posclásico aunque debió ser conocida en el Clásico.



- 9) Los objetos inanimados podían recibir un espíritu y alcanzar la categoría de divinidades.
- 10) Adoraban a los animales.
- 11) Se construyó un orden divino como reflejo del orden social humano.
- 12) Un solo dios podía tener diversos aspectos, cada uno con diferentes nombres.
- 13) Existen indicios de algo parecido a un monoteísmo en la clase gobernante durante el periodo Clásico, ejemplificado por el culto a Itzamna.

En cuanto a los “dioses creadores” el autor se inclina por la mención del *Popol Vuh* acerca de una pareja creadora de la cual nacieron los demás dioses. Con base en otras fuentes, cree que esta pareja creadora debió ser *Itzam Na* e *Ix Chebel Yax*; ambos representados como ancianos en los códices y vinculados a actividades antiguas que dieron origen al orden de las cosas (2007: 246-258). En adelante el autor busca detectar las formas y las características de los dioses del sol, la luna, Venus, de la lluvia, del viento, de la tierra, del trueno; así como los trece dioses, los nueve dioses, el dios del maíz, los guardianes, el Dios Jaguar y *Mam*. Todas estas categorías son construidas a partir de las fuentes etnográficas y coloniales, por lo que su identificación en los elementos iconográficos se vuelve sumamente difícil.

También describe a una serie de dioses que él califica de “menores”, en ellos se encuentran los dioses de los oficios y otros cultos, el dios de los comerciantes, el de la caza y la pesca, dioses del cacao, dioses del balché, dioses de la medicina, dioses de la guerra, de la poesía y la música, dios del tatuaje, dios de los jugadores de pelota, dios del fuego, dioses ancestrales y de linaje. En fin, hace mención de una gran cantidad de nombres de seres sobrehumanos que provienen de los textos coloniales.

Para finalizar, el autor utiliza los mitos y cuentos mayas de la época colonial y moderna para complementar la visión de la religión maya que quiere proporcionar. Probablemente la cita final que Thompson hace, proporcione la clave para comprender su perspectiva:

“No mostramos un soneto a un matemático ni una canción a un contador; pero nos agrada la igualmente grotesca idea de que puede tratarse el folklore como ciencia.

Y si estas cosas no se aprecian artísticamente, sencillamente no se aprecian” (2007: 445-446).

La cita es de Gilbert Keith Chesterton quien en su juventud fue un agnóstico y durante su madurez se convirtió al cristianismo. Resulta evidente que para él, los conocimientos de las culturas antiguas, cifradas en mitos e imágenes fueran imposibles de ser analizados como cualquier otro conocimiento humano. Thompson trata de atenuar esta postura mencionando que los mitos son importantes debido a que “informan” y pueden sublimar la dureza de los análisis de las fuentes.

### **Karl Andreas Taube**

Para 1992 Karl Andreas Taube publica su libro *The major gods of ancient Yucatán* en el que realiza un análisis iconográfico con base al catálogo de dioses creado por Paul Schellhas. En su primer capítulo, Taube realiza una categorización y definición de los dioses durante el Posclásico Terminal. Diferencia entre dioses, semidioses y demonios; se da cuenta de que muchos de los nombres referidos en las fuentes coloniales no pueden ser identificados en el *corpus* iconográfico de la época prehispánica. Afirma que la religión yucateca del Posclásico es politeísta, siendo capaz de adoptar sin mayores modificaciones a dioses provenientes del exterior, sin embargo, considera que la mayoría de los dioses pueden localizarse desde el periodo Clásico. Las fuentes principales para este investigador son los códices, ya que en ellos se pueden observar las características físicas, los atributos y las funciones de los dioses; utiliza también los murales, la escultura y la iconografía de la península de Yucatán.

Taube incorpora el estudio de los dioses mayas dentro del ámbito cultural mesoamericano, pues cree que se trata de una ideología integral en este territorio. Al final del capítulo, dedica un apartado en el que discute la presencia de dioses en la antigua religión maya. La discusión se desarrolla en torno a la posibilidad de identificar dioses específicos o si únicamente se trata de personificaciones de las fuerzas naturales. Para ello emplea el término *animistic*, que define como el culto a dioses específicos.

Afirma que aunque en la iconografía sea difícil encontrar una serie de patrones fijos que identifiquen específicamente a un dios, las fuentes coloniales son mucho más claras y

relevantes, para la interpretación de la religión prehispánica inmediata a la Conquista. Uno de los puntos principales que utiliza para afirmar la existencia de dioses en la época prehispánica, es la existencia del término *teotl* en la lengua náhuatl y de *k'u* o *ch'u* entre los mayas. Taube considera que este último término significa “dios” o “sagrado”. Utiliza la palabra *God* para referirse a los seres sensibles y supernaturales que aparecen en la narrativa y considera que a cada uno de estos seres se le puede atribuir el calificativo *ku*, que les proporcionaría la etiqueta de dioses. Menciona que el término dios o deidad, debe ser utilizado cuidando las formas y los contextos, ya que por ejemplo existen animales que pueden ser considerados como bufones o coesencias y no necesariamente como dioses. Para finalizar, menciona que es necesario acentuar que los dioses mayas más que divinos deben ser vistos como modelos y metáforas del mundo social y natural (1992: 1-10).

Para su análisis iconográfico, Taube hace uso de una metodología que consiste en identificar los elementos iconográficos más destacados de los personajes, después de lo cual busca imágenes similares dentro del *corpus* iconográfico. Complementa su análisis buscando concordancias con los datos coloniales y de ser posible con los etnográficos. De esta forma logra encontrar a la mayoría de los personajes señalados en la lista de Paul Schellhas y concluye que la mayoría de los dioses que se reconocieron a partir de los códices posclásicos pueden ser identificados también en las fuentes coloniales y etnográficas, aunque a medida del tiempo se van perdiendo, siendo Chac uno de los únicos que permanecen desde el periodo Prehispánico. Algo inverso sucede con el periodo Clásico, en el que, según el autor, pueden localizarse 14 de los dioses identificados por Schellhas para el Posclásico y 3 de ellos pueden ser identificados en el periodo Preclásico Tardío. Está convencido de que a partir de los nombres e historias proporcionados por el *Popol Vuh* se puede realizar una identificación de las imágenes iconográficas del periodo Clásico y Posclásico. Dice que la epigrafía proporciona una de las claves para comprender las cualidades de los dioses y que las fuentes coloniales ayudan a una mayor comprensión de las escenas iconográficas. De tal modo que el hecho de que el Dios D y la Diosa O sean ancianos demuestra su poder dentro de la estructura de los dioses, que además tendría una correspondencia con el valor actual asignado dentro de las sociedades mayas.

Algunos dioses cumplen con roles sociales que corresponden a funciones específicas dentro de la religión. Tal es el caso de los dioses de los mercaderes, o los que se vinculan con la elite en el poder. En ese sentido, Itzamna aparece como el dios de los reyes, y en tal caso sería *the king of gods*. En el periodo Posclásico existe una notable cantidad de dioses provenientes del centro de México, que en algunas ocasiones, se fusionan con los dioses propios del área maya. Realizando una analogía con las fuentes del centro de México, Taube cree que puede existir un equivalente a Ometeotl y probablemente, a pesar de ser un dios supremo y omnipotente no fue representado en la iconografía (1992: 144-147).

### **Stephen Houston y David Stuart**

En un artículo publicado en 1996, Stephen Houston y David Stuart discuten la relación que se establece entre los gobernantes y los dioses en la cultura maya. Para los autores esta relación se hace evidente cuando en los textos epigráficos se encuentra la composición *K'ul Ahaw*, que ellos traducen como *divine lord*. Explican que los gobernantes representaban a los dioses en determinados rituales, utilizando máscaras y ornamentos que les conferían las características particulares de los dioses. Según Houston y Stuart, los dioses mayas tienen una naturaleza distinta a la concepción occidental; mencionan que el término *K'ú* o *Ch'ú* en maya tienen un valor semejante al de “sagrado” o “divino”, por lo que el término “dios” no siempre es una traducción satisfactoria. Debido a ello, ambos autores mantendrán éste término para referirse únicamente a los dioses supremos, entendiendo que no todas las entidades sobrenaturales pueden inscribirse en este selecto grupo.

En un artículo posterior, Stuart considera que la mejor forma de traducir y entender este concepto es como “objeto sagrado”, de manera general se podría comprender como la manifestación física de una esencia sagrada que ocupa al mismo tiempo varios lugares, personas y cosas dentro del mundo (2005: 10). Los autores consideran que más allá de que los mayas tuvieran un panteón a la manera greco-romana, existía una categorización y una adoración a las fuerzas impersonales de la naturaleza; éstas se encontraban en todas las cosas del mundo y determinaban su poder. Houston y Stuart ejemplifican esta cualidad con el ejemplo del *wayob*, es decir, vinculan esta particularidad a las nociones del nahualismo mesoamericano. Respecto al término *Ch'ul* y a su composición *Ch'ulel*, los autores se basan en el trabajo de Vogt y mencionan que el término debe comprenderse en el sentido de

“fuerza vital” o “poder” que habita en la sangre y en los cuerpos: aquello que les da fuerza. Consideran que el término *Ch’ulel* puede equiparse al de *Teotl* entre los nahuas del centro de México; debe entenderse como una fuerza impersonal que se encuentra en todo el universo.

Concuerdan con Taube en cuanto a que los dioses asumen formas humanas o animales, y en ocasiones ambas. Personifican ciertas fuerzas específicas de la naturaleza, como el trueno, el viento o la esencia del maíz. Los autores agregan que existen otros seres sobrenaturales que se relacionan con lugares específicos o con funciones socio-políticas. Afirman que al igual que los aztecas, los mayas tenían una jerarquía en la que categorizaban a las figuras sobrenaturales; algunos de estos seres cuentan con fecha de nacimiento y el nombre de sus padres, muchos de ellos coexisten en diversos planos, son mencionados en los mitos y al mismo tiempo participan en las actividades rituales de los humanos, incluso, algunos de ellos mantienen relaciones tutelares y de reciprocidad con grupos socio-políticos. En lo relativo al uso del término *k’uh* en las inscripciones glíficas del periodo Clásico, uno de los ejemplos más relevantes es la escena plasmada en el llamado Vaso de los 7 Dioses, en el que después de referir la fecha de la creación, 4 *Ahau* 8 *Kumkú*, se menciona el nombre de los siete personajes que se observan sentados en la escena. El glifo leído como *k’uh*, acompaña sus nombres. A esto debe añadirse la gran cantidad de veces en las que se encuentra el término *k’uh* junto a un afijo que señala posesión, por lo que *k’uh* debería comprenderse como un objeto el cual pertenece a un sujeto determinado.

Houston y Stuart utilizan como base de su análisis el grupo de las cruces en Palenque, donde los tres templos: El de la Cruz, el de la Cruz Foliada y el del Sol, se encuentran dedicados a un personaje mítico respectivamente; GI, GII y GIII. Los textos glíficos relatan el nacimiento de estos personajes en un pasado remoto y los vinculan con los primeros gobernantes de Palenque. Otro de los términos utilizados para referirse a la relación entre los dioses y los gobernantes es el de *uhuntan* (el precioso de), es un término utilizado principalmente para referirse a un hijo y su madre, por lo que se entiende que el dios es el precioso del gobernante y por lo tanto, este último está encargado del cuidado del primero. Proponen que al profundizar en la interpretación podría considerarse como una indicación

de que el dios, en realidad es una figura, puesto que en la época colonial la frase “*uch’uil*” es traducida como “su ídolo”.

Por otro lado, los autores consideran que debido al uso del término *k’u* como calificativo de los gobernantes mayas, puede considerárseles como divinos. Esta cualidad se ve reflejada también en las mujeres de la elite, probablemente las esposas o las madres de los gobernantes. La relación entre los gobernantes y los dioses llega a tal nivel que los primeros utilizan nombres de dioses. Para ambos investigadores, lo anterior indica que los gobernantes eran considerados como seres divinos pero no como dioses.

Otro de los aspectos importantes mencionados por Houston y Stuart es respecto a los ancestros, quienes una vez muertos fueron convertidos en deidades por los grupos tribales en los que fungieron como líderes. Debido a esto, en Mesoamérica existían gran cantidad de dioses. Los autores concluyen que entre los mayas, los ancestros eran revestidos de cualidades míticas que les proporcionaban un carácter divino, como fundadores de la dinastía y quienes al mismo tiempo se ligaban con dioses-figuras que eran resguardadas en templos especiales. Al respecto de estas figuras, los investigadores emplean las interpretaciones de Alfredo López Austin y mencionan que en el centro de México, Teotl es la energía divina y los Teixiptla son las representaciones físicas de él, por lo que, según este último autor, los objetos (ídolos-figuras) no representan a los dioses, sino que en realidad son dioses en sí mismos. De lo anterior los autores derivan la idea de que los gobernantes puedan personificar a los dioses por medio de la utilización de los elementos particulares de estos últimos, como el nombre, los tocados, los pectorales y otros objetos, los gobernantes encarnan a los dioses.

Houston y Stuart se basan en la expresión *ubahil* que puede traducirse como “su persona”, “su rostro” y que ellos traducen como “famoso”, según ellos, después de esta frase continúa el nombre del dios y después el nombre del gobernante. Se trata pues de una oración que indica que el espectador se encuentra ante la presencia del “famoso dios” que es personificado por tal gobernante<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Esta afirmación parece exagerada, puesto que los supuestos dioses que son personificados siempre son figuras heterogéneas. Podría decirse que no aparecen dentro del *corpus* de las figuras sobrehumanas, lo que nos lleva a la consideración de que en realidad la frase debe ser entendida como; “he aquí la figura del

En varios textos epigráficos, los dioses son invocados en rituales específicos, por lo que se les debe considerar como participantes activos en las escenas, lo cual indica que estos dioses no aparecen únicamente como referentes míticos, sino que, se encuentran actualizados por medio de los rituales y sus acciones se desarrollan en el tiempo histórico. Con base a los ejemplos proporcionados, los autores llegan a la conclusión de que debieron existir dioses asociados a las dinastías que conformaban el poder político de los asentamientos. De ello se deriva el hecho de que no pueda considerarse un grupo homogéneo de divinidades para toda el área maya, sino una serie de dioses particulares para cada localidad. Los autores proponen que debió existir una equivalencia entre el concepto *teixiptla* del centro de México y la concepción de las imágenes en el área maya, proponen que este debió ser *uwinbah*, “efige, imagen”. Estas imágenes están descritas en funciones rituales dentro de los textos glíficos, donde se narra cómo el gobernante les coloca artículos como, aretes, collares y tocados. Por lo que para Houston y Stuart, estas figuras debieron ser receptáculos de la fuerza divina y el medio tangible por el cual los dioses consumían las ofrendas (1996: 16). En el artículo ya mencionado de David Stuart (2005), considera que al igual que estos objetos que pueden contener el *k’uh*, el gobernante cuando es referido como *K’uhul Ajaw* es de la misma forma un receptáculo y conducto para la manifestación del *k’uh*.

### **Claude François Baudez**

*Una historia de la religión de los antiguos mayas* de Claude Baudez es una obra que busca una nueva metodología para la comprensión de la religión prehispánica en el área maya. Aunque prácticamente no hace uso de los datos proporcionados por la epigrafía, su análisis iconográfico resulta interesante. La importancia de su obra radica en parte en los cuestionamientos que se hace respecto a la religión maya clásica. Propone que para comprender los procesos históricos por los que atravesó la religión maya es necesario realizar un análisis con base a las fuentes directas de cada periodo, por lo que para su descripción e interpretación de la religión maya del periodo Clásico, utiliza únicamente

---

reconocido (importante) [Título/nombre del gobernante]” es decir, se trataría de una referencia a la totalidad del gobernante y sus cualidades sobrehumanas; los objetos y formas que configuran su vestimenta y tocado indican estas cualidades que aparecen subrayadas en el título de su nombre, probablemente se trate de su *way*.

fuentes arqueológicas, con excepción del Posclásico tardío en el que complementa la información con los datos provenientes de las fuentes coloniales.

La postura de Baudez puede resumirse en sus propias palabras como; “rechazo a postular la continuidad y la homogeneidad de la civilización y de la religión de los antiguos mayas” (2004: 14). Por lo tanto, considera que la única forma de comprender los procesos históricos es precisamente analizando las particularidades con base a los elementos que le corresponden de manera directa, detectando los cambios que configuran estos procesos. Para el análisis iconográfico del periodo Clásico, Baudez identifica a las figuras que no corresponden a las características puramente humanas como “seres grotescos” y los divide a su vez en dos: “los narices chatas” y “los hocico prominente”. Estas divisiones corresponden: La primera, a seres que se vinculan con aspectos felinos, solares y de muerte; entre ellos menciona a los remeros y a la triada de palenque. La segunda división estaría vinculada a los reptiles, la tierra y la vida, entre los que se encuentra K’awil. El autor considera que es una exageración denominar a estas figuras iconográficas como dioses y menciona que en el estado actual de nuestros conocimientos es imposible determinar con certeza la categoría a la que pertenecieron en el universo mítico de los mayas (2004: 175).

La otra categoría en que Baudez inscribe a las figuras iconográficas es la de “seres antropomorfos”. A diferencia de los anteriores, la mayor parte de su aspecto físico es humano, aunque mantienen ciertas características que los distinguen de los propios seres humanos. Entre ellos menciona el maíz, los *Bacabes* y los ancestros. François Baudez asegura en base a esto, que durante el Clásico no existieron dioses y, que la mayoría de las figuras iconográficas pueden ser consideradas como personificaciones de diversos aspectos del cosmos. Para él, la única excepción se realiza en Palenque, debido a que los llamados GI, GII y GIII, realmente pueden ser considerados como dioses tutelares de los gobernantes de esa ciudad. Concluye que la figura del gobernante es la principal y más importante dentro de las creencias de los antiguos mayas (2004: 244-249).

Para la época Posclásica el autor afirma que existe un cambio sustancial respecto a la religión que predominaba en el periodo anterior, ya que existen fuertes influencias del centro de México, por lo que los elementos iconográficos que se aprecian en las ciudades mayas de este periodo tienen semejanzas formales con el lugar ya referido. Baudez afirma



que las figuras que se observan en los códices posclásicos pueden ser considerados dioses debido a que tienen características bien definidas; un aspecto que tiende a ser ante todo antropomorfo pero con elementos animales o vegetales que existen de manera recurrente y pueden ser identificados en números limitados; tienen un nombre propio; ocupan un sitio definido dentro del calendario y se les atribuye influencia en esos periodos de tiempo, y tienen una forma cuatripartita al igual que otros dioses mesoamericanos.

Entre las principales figuras del panteón maya que Baudez acepta se encuentran; Itzamna, Chac, El dios K, El dios E, los dioses de la muerte, los dioses de los mercaderes, el Dios L y el Dios N, entre otros (2044: 330-345). Claude François Baudez asegura que durante el periodo Posclásico la religión sufre cambios radicales con referencia al Clásico debido a la descentralización del poder político. Estas divisiones sociales son las causantes de que en este periodo existan mayor número de dioses, quienes son el reflejo de las actitudes políticas de la sociedad maya Posclásica que, por ejemplo, abandona el uso de la cuenta larga, la cual servía para inscribir los acontecimientos en una gran historia, para dejar su lugar a las varias historias de los distintos linajes (2004: 379-384).

### **Miguel Rivera Dorado**

La propuesta de Claude Baudez suscitó una rápida respuesta por parte de algunos académicos, uno de los cuales fue Miguel Rivera Dorado, quien a partir de la discusión propuesta por el arqueólogo francés publicó un artículo titulado; *Catorce tesis sobre la religión maya*. A continuación enunciaré las cualidades fundamentales de cada una de ellas:

- 1) La religión maya fue tradicionalista y se mantuvo sin grandes cambios a lo largo del tiempo.
- 2) La religión maya fue ante todo naturalista.
- 3) Fue absolutamente política, por lo que el culto a los antepasados es crucial.
- 4) La religión maya fue una mezcla de animismo y teísmo y desde el Clásico puede considerarse politeísta.
- 5) Estaba dirigida por la clase gobernante.

- 6) La base fundamental de la religión fue el arte.
- 7) La religión maya era fuertemente ritualista.
- 8) La religión maya estaba fuertemente influida por la idea del tiempo.
- 9) Otorgaba gran importancia a un mundo paralelo desarrollado en el inframundo.
- 10) La escritura maya era utilizada para conservar los aspectos más importantes de la doctrina.
- 11) En la religión maya existían ideas respecto a la magia y la profecía.
- 12) La religión maya utilizaba la nigromancia.
- 13) El clero maya estaba constituido por los miembros de la realeza gobernante.
- 14) El ritual por medio de la palabra fue el instrumento principal dentro de la religión maya (2005: 8-9).

De lo anterior podemos sintetizar que, el autor está en desacuerdo con los postulados de Baudez y considera que en realidad podemos hablar de dioses para el periodo Clásico maya.

Como hemos podido advertir, las posiciones e interpretaciones respecto a la religión Mesoamericana y en particular de la religión maya han sido diversas a lo largo del tiempo. Es evidente que los autores mencionados son únicamente un ejemplo de todos aquellos que han abordado el tema<sup>11</sup>. Por lo que de manera general podemos decir que por una parte se encuentran quienes admiten la existencia de dioses en la religión maya y que por lo tanto consideran que debería tratarse de una religión politeísta y por otro lado, aquellos que dudando acerca de esta última postura, intentan demostrar que se trata de una religión sin dioses o que por lo menos existen elementos para reconsiderar esta afirmación. Podríamos

---

<sup>11</sup> Las religiones de Mesoamérica tuvieron una importancia considerable en la construcción del método histórico comparativo de Raffaele Pettazzoni. Debido a que los sistemas religiosos de Mesoamérica no constituyeron un objeto de estudio autónomo en la investigación de este autor, si no únicamente fueron considerados desde una perspectiva teórica y metodológica general, aquí no abordamos la obra de Pettazzoni. Un excelente análisis al respecto puede encontrarse en el artículo de Sergio Botta titulado: *Le religioni della Mesoamerica nell'opera di Raffaele Pettazzoni*. 2011.

añadir una última categoría que considera que la naturaleza de los dioses mesoamericanos y mayas debió ser distinta a la que nosotros comprendemos<sup>12</sup>. Después de haber abordado a los principales autores que han reflexionado respecto a la religión maya, considero necesario introducir la propuesta teórica planteada al inicio del capítulo con un breve recorrido por las diversas propuestas en torno a la religión.

### **Teoría de la religión**

Desde la antigüedad, los griegos comenzaron a realizar propuestas analíticas respecto a la religión: Jenófanes, Anaxágoras, Antifón, Critias, Demócrito, entre otros. Sus propuestas se encuentran inscritas dentro de un panorama de agitación social. Observación que realiza Sergei Tokarev, por demás interesante, pues el contexto social de cada uno de ellos es la base desde la cual proponen sus interpretaciones, que en la mayoría de los casos trata de desacreditar a la religión, afirmando que se trata de una invención del hombre y cuyo principal fin es el control social. De la época medieval no es posible encontrar obras que analicen la religión, se trata sobre todo de obras teológicas que profundizan y reflexionan acerca de la religión cristiana. Fue después del Renacimiento que los trabajos respecto a la religión volvieron a ver la luz; autores como Thomas Hobbes criticaban fuertemente al estado y por consecuencia a la religión, por ejemplo este autor creía que la religión se fundamentaba en invenciones admitidas por el estado para controlar a la sociedad. Baruch Spinoza consideraba que la religión nace debido a que el ser humano se encuentra inseguro de sus propias fuerzas, estas críticas se vieron incrementadas durante la época de la ilustración francesa. Durante los últimos años del siglo XVIII Charles Dupuy publicó su libro *Orígenes*, una teoría según la cual la religión había surgido debido a la incapacidad

---

<sup>12</sup> Una mención aparte merece el trabajo de Sergio Botta. En los últimos años este historiador italiano se ha dedicado al estudio de la religión del centro de México. Aplicando la historia de las religiones el autor ha logrado comprender los problemas históricos y metodológicos que implica el estudio de los sistemas religiosos de Mesoamérica. Por ejemplo, en *The Franciscan Invention of Mexican Polytheism: The Case of the Water Gods* (2010), Botta analiza el uso del término politeísmo en los estudios sobre las religiones mesoamericanas y propone la revisión histórica del mismo; critica la aplicación del naturismo al estudio de los dioses mesoamericanos, heredado por la tradición colonial y específicamente por los franciscanos. Un ejemplo del análisis requerido y de la interpretación eficiente de las divinidades mexicas puede observarse en su artículo titulado: *De la tierra al territorio. Límites interpretativos del naturismo y aspectos políticos del culto a Tláloc* (2004).

del ser humano para hacer frente a las fuerzas de la naturaleza, por lo que había concluido que los dioses y personajes de las mitologías antiguas eran personificaciones de los elementos naturales del cosmos, de manera general se podría decir que los iluministas franceses veían a la religión como una fase supersticiosa del ser humano, la cual debía ser superada por la razón.

Después de ello se desarrolló durante el siglo XIX la llamada escuela mitológica que buscaba comprender la religión por medio del análisis de los mitos, realizando comparaciones entre ellos con base a la filología antigua indoeuropea. Entre los principales autores figura Max Muller, que consideraba que la religión se trataba de una invención que buscaba explicar los fenómenos naturales que el ser humano no podía comprender. Durante la parte final de este mismo siglo surgió la escuela antropológica que basaba sus propuestas en el positivismo y el evolucionismo por lo que también se le conoce como la escuela evolucionista, entre las teorías surgidas de esta escuela la que se difundió con mayor amplitud fue la de Edward B. Tylor, el animismo, en 1871 publicó *La cultura primitiva*. En esa obra define a la religión como un proceso que demuestra la evolución del hombre. La primera fase según Tylor es el animismo, la creencia en seres animados. Según este autor, el ser humano primitivo llegó a la conclusión de que él y los demás seres que habitaban el mundo tenían un alma que podía liberarse de varias formas, con el paso del tiempo esta idea evolucionó y estos seres animados se volvieron espíritus, luego dioses, hasta llegar a la idea que consideraría la existencia de un dios único y todo poderoso. De lo anterior se desprende que la evolución religiosa fuese la siguiente: animismo, politeísmo y monoteísmo.

La propuesta animista suscitó un debate y surgieron nuevas teorías, una de ellas de corte clerical. Los defensores de la fe cristiana consideraban que esta teoría se oponía a la revelada en las escrituras canónicas. Fue así como Andrew Lang propuso el monoteísmo primitivo, según el cual la creencia en un ser único y supremo es más antigua que otras creencias, incluyendo el animismo de Tylor. Esta teoría fue utilizada por el sacerdote Wilhelm Schmidt quien desarrolló la idea del premonoteísmo primigenio, que considera que la creencia de dioses celestiales en algunas sociedades primitivas, eran los vestigios de una antigua creencia en un dios único. El preanimismo surgió a finales del siglo XIX, uno

de sus principales dirigentes fue James Frazer, quien creía que a pesar de que probablemente la evolución postulada por Tylor fuese cierta, debió existir una creencia anterior al animismo. Esta creencia preanimista era la creencia en una fuerza mágica inherente al ser humano. Según otros, el preanimismo era en realidad la creencia en una fuerza impersonal. Para Tokarev todos estos autores tienen algo en común, parten de la idea según la cual la religión se origina y desarrolla debido a la capacidad intelectual del ser humano, sin tomar en consideración que la religión es ante todo un sistema basado en la organización social.

A finales del siglo XIX y principios del XX apareció la escuela sociológica, dirigida por Emile Durkheim, para quien la religión es ante todo un fenómeno social. Se encargó de demostrar que ninguna experiencia puramente externa o interna del ser humano puede generar creencias religiosas. Para este sociólogo francés, el origen de estas creencias se encuentra en las concepciones colectivas, que son el reflejo de los diversos estados de una sociedad, así, a cada contexto social corresponde una determinada serie de creencias religiosas.

Para Sergei Tokarev al igual que Karl Marx, la religión no tiene una historia independiente; la historia de una determinada religión está vinculada de manera directa a la historia de la sociedad a la que pertenece. No obstante, Tokarev menciona una reflexión realizada por Engels quien dice que, una vez establecida cierta religión a pesar de los cambios que se puedan experimentar por las modificaciones de la sociedad a la cual pertenecen, hay elementos que se modifican a niveles más lentos, debido a que la religión es un sistema que tiende a la conservación de la tradición. Asegura que el fundamento de toda religión, moderna o antigua, se encuentra en la impotencia del ser humano ante la naturaleza, por lo que, tal como Marx señala, la relación entre los seres humanos y la naturaleza será una determinante para desarrollar los diversos sistemas de creencias (Tokarev 1975: 12-25).

## La definición de religión

Lo primero que debemos hacer es definir el término religión. Tal como ha escrito Angelo Brelich, existe una gran cantidad de definiciones sobre la misma, a pesar de ello ninguno ha logrado imponerse de manera definitiva. Esto debido a que la mayoría de las definiciones parten de fundamentos no científicos y por lo tanto se convierten en apologías de ciertas doctrinas religiosas o debido a que estas definiciones parten del estudio de una religión específica, por lo cual el concepto se vuelve difícilmente aplicable a otros sistemas religiosos o debido a que las definiciones se centran en aspectos muy específicos de las religiones. No obstante, ese no es el problema fundamental de las definiciones, se trata de la naturaleza misma del término, ya que como Angelo Brelich hace notar, religión es un término que se ha formado en la historia de occidente y en una época considerablemente reciente, por lo que es necesario acentuar el hecho de que casi ninguna de las sociedades antiguas que conocemos tenían un término parecido. La palabra religión proviene del latín *religio*<sup>13</sup> y su contenido implicaba el acto de acatar cierto tipo de normas, observancias y advertencias, por lo que resulta evidente que el concepto latino dista mucho de la acepción moderna, que es mucho más amplia.

Brelich propone la creación de un concepto que cumpla una función principalmente en los estudios históricos. Como todo concepto humano, cumplirá la función de delimitar un aspecto de la realidad, en este caso se trata de una realidad histórica, por lo que una definición *a priori* queda absolutamente descartada; debe basarse y construirse a partir de estudios muy concretos que permitan visualizar aquellos elementos constantes a todas las religiones, que nos permitan descubrir lo que resulte fundamental para cada una de ellas; que nos ayude a distinguir lo que diferencia y concreta a esa realidad histórica con respecto a las demás. Fuera de occidente durante la época romana y el cristianismo, no existe un concepto similar en las otras sociedades a lo largo de la historia, por lo que utilizar el término y el concepto de religión puede llegar a tomarse como absurdo, empero, resulta necesario para quienes estamos interesados en la comprensión de la realidad histórica.

---

<sup>13</sup>El término *religio* tiene dos posibles acepciones: *relegere* o *religare*, véase por ejemplo Felix Gaffiot. 1934. *Dictionnaire illustré Latin Français*. Por lo cual hemos decidido no participar en la discusión y utilizar el término religión tal como lo define Ernst Feil: “*Careful, scrupulous observation, full of awe*” (Feil 2000: 18).

“Todo ello significa que, incluso sin darnos cuenta, presuponemos o bien que se puede tener una religión sin poseer el concepto, o bien que nuestro concepto de religión es válido para determinados conjuntos de fenómenos, los cuales, en las civilizaciones en que aparecen, no se distinguen como religiosos de otras manifestaciones culturales” (Brelich 2002: 36).

¿Cuáles son entonces los aspectos de la realidad histórica que pueden ser considerados como parte de la religión? Brelich recurre a categorías para estudiar aquello que puede ser considerado religión. Todos estos elementos deben considerarse relacionados entre sí: Las creencias, los seres sobrehumanos, los mitos, probablemente uno de los vínculos entre cada una de ellas es la “necesidad y control social”. Antes de proporcionar nuestra definición de religión es importante notar algunas posturas académicas respecto a los fundamentos de la religión.

Algunos tienden a considerar a la religión como un fenómeno sagrado y objetivo dentro de la naturaleza, es decir, que en las sociedades existen dos polos opuestos, por una parte se encuentra lo sagrado y por el otro lo profano. Lo sagrado sería entonces según estas posturas la característica principal de la religión; el hecho de considerar que esta cualidad es inherente a todas las religiones y que además se objetiva en la naturaleza, no tiene posibilidades dentro de los estudios históricos, puesto que admitir la existencia de lo sagrado como parte fundamental de las religiones encubre de manera descarada la creencia o la fe en alguna de las diferentes doctrinas religiosas, por lo que no puede tratarse más que de trabajos apologéticos de cierta religión o ideología y en ese sentido en realidad podrían ser objeto de nuestro estudio. Lo mismo sucede con aquellos que consideran a la religión como innata al ser humano, *homo religiosus*, es de ahí donde proviene la fenomenología de la religión, es decir; el estudio de las diferentes manifestaciones de lo religioso. Dicha postura es semejante a la anterior, pues como ya ha mencionado Brelich, nos llevaría a considerar a la religión como un fenómeno natural en el ser humano y en ese sentido su estudio se desplazaría de la historia a las ciencias naturales. Al igual que los anteriores, este lineamiento enmascara postulados de corte apologético, ya que como señala el autor: “La religión probablemente no sea más que una de una de las respuestas posibles a la condición humana”. Aunque desde otra perspectiva, se encuentra la corriente psicológica, que pretende analizar la religión como un fenómeno que se reduce a la creación inconsciente de

manera individual o colectiva, lo que por supuesto, no explica la enorme variedad histórica de las religiones.

El concepto de religión es ante todo un concepto creado por el ser humano y por lo tanto sujeto a un contexto histórico, de lo que se desprende que sea natural y necesario que el concepto cambie de manera constante. Cuando se hayan realizado los suficientes estudios sobre la materia, se podrá sistematizar aquello que es recurrente, constante dentro de los diversos sistemas religiosos y realizar una definición orgánica, que funcione de manera general para cada periodo y cada lugar de la historia.

Para Melford E. Spiro existe un problema implícito en la búsqueda de la definición del concepto religión: La lógica distingue entre dos tipos de definiciones; las nominales y las reales. Las definiciones nominales explican el término en base a conceptos ya conocidos, por lo tanto su definición es ilusoria, ya que únicamente realizan equivalencias entre conceptos relativamente semejantes para explicar el concepto desconocido o nuclear al cual buscan definir, sin llegar por lo tanto a establecer un significado real. Las definiciones reales son concebidas como afirmaciones verdaderas del concepto desconocido o nuclear, por lo que la definición se vuelve concreta y específica. Ambos tipos de definiciones conllevan dificultades al momento de ser aplicadas a conceptos humanos e históricos, debido principalmente a que, por una parte, las definiciones nominales tienden a ser demasiado amplias e inconcretas, mientras que las reales se vuelven totalmente particulares e inamovibles, lo que sin lugar a dudas es imposible en un término de naturaleza histórica.

Teniendo esto en consideración, Spiro propone el siguiente concepto de religión, basándose en lo que él denomina una definición funcional:

*“An institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings” (Spiro 1969: 96).*

La propuesta de Melford E. Spiro es que cualquier definición del concepto religión, debe partir de una explicación en términos de causalidad y funcionalidad, esto debido a que el autor considera que estos son los principales motivos que llevan a una determinada sociedad a crear y mantener una tradición religiosa.



Aunque ya he referido de manera general la fenomenología como método de estudio de las religiones, considero necesario finalizar haciendo un breve comentario sobre la obra de Mircea Eliade<sup>14</sup>, debido a que entre los investigadores de la cultura maya, por lo menos en México y E.U.A. este personaje constituye su principal fundamento para la interpretación de la religión.

Antes de dedicarse a los estudios sobre religión, durante la década de los 30's y 40's Eliade se dedicó a escribir literatura, básicamente novelas y autobiografías, además de textos sobre alquimia y yoga. Estos textos no fueron divulgados fuera de Rumania, por lo que sus lectores ingleses y franceses probablemente nunca supieron de ellos. Este contexto biográfico acerca del autor es indispensable para comprender su falta de rigor como estudioso de las religiones. Debido a ello, Guilford Dudley concluye que Mircea Eliade no puede ser considerado como un historiador de las religiones, de hecho el término que utiliza el autor es *Anti-historian*. Las deducciones generales que obtiene de pocos ejemplos, la falta de análisis sobre los procesos sociales inherentes a las formas religiosas, el excesivo uso del término “sagrado” para justificar la existencia de las religiones, el *homo religiosus* como punto de partida de su idea acerca de la historia de las religiones y su extremada inclinación hacia los conceptos psicológicos sin realizar una crítica histórica de los mismos, lleva a considerar la obra de Mircea Eliade como una especulación filosófica<sup>15</sup>. Lo que resulta sumamente extraño es que Eliade conociera la obra de Raffaele Pettazzoni, inclusive ambos mantuvieron una amplia correspondencia. Probablemente la respuesta sea un comentario que el mismo Eliade pronuncia en un seminario que tuvo lugar en Chicago en 1977:

“Pettazzoni was my model... by model; i mean what a historian of religions does, not how he does it. Pettazzoni was a historicist, and i am not...” (2002: 75).

---

<sup>14</sup> Para conocer más acerca de las discusiones teórico metodológico respecto a la obra de Mircea Eliade véase: Guilford Dudley. *Religion on trial: Mircea Eliade and his critics*; Mac Linscott Ricketts. *The history of the history of religions in Romania*; Ansgar Paus. *The secret nostalgia of Mircea Eliade for paradise: observations on the method of the history of religions*; R. J. Zwi Werblowski. *In nostro Tempore: On Mircea Eliade*.

<sup>15</sup> Véase por ejemplo su prefacio en *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Volumen I. O las conclusiones que presenta en *Tratado de historia de las religiones*.

Para este trabajo hemos elaborado una definición que se adapta a las cualidades específicas de nuestro objeto de estudio:

La religión es un sistema de acciones y creencias instituido por una sociedad para justificar, ordenar y controlar los aspectos naturales, sociales y psíquicos que se encuentran fuera de su voluntad.

Es como toda realidad<sup>16</sup>, una forma de organización de lo real en términos que sean factibles de confrontar para el ser humano. Antes de que analicemos cada uno de los componentes de esta definición, es necesario hacer un paréntesis para indicar que ésta corresponde a uno de los dos tipos de religión que seguramente existieron en la cultura maya, nos referimos a la religión creada y sustentada por la elite gobernante, que difiere considerablemente de la religión del pueblo, cuyas necesidades e intereses eran naturalmente distintas a las del grupo en el poder. Una vez aclarado lo anterior, expondré ahora los conceptos clave que componen la presente definición.

La religión es un sistema compuesto por acciones y creencias; evidentemente las acciones preceden a las creencias. La acción despliega una serie de posibilidades a nivel cognitivo que se cristalizan en base al contexto desde el que se produce y generan creencias relacionadas a dichas acciones. Me refiero a los periodos antiguos en los que la sociedad debía integrarse a lo real por medio de respuestas inmediatas que provean al grupo de lo necesario para sobrevivir. La acción es la respuesta inmediata a las necesidades del grupo social, mientras que las creencias se encargan de generar una estabilidad dentro de esta dialéctica: necesidad-acción. Cada uno de los elementos generados a nivel cognitivo se encuentra fuertemente vinculado con los demás por lo que no pueden considerarse autónomos. Su relación llega a tal punto que cada uno de ellos depende de manera profunda de todos los demás; las conexiones reciprocas entre cada uno de los elementos es lo que estructura el sistema. Este sistema es progresivo, en el sentido en que, una vez convertido el objeto a la categoría de signo<sup>17</sup>, el aspecto real que ha sido asimilado por el sistema no

---

<sup>16</sup> En este trabajo realizamos una diferencia entre los términos: real y realidad. Por real ha de comprenderse aquello que tiene una existencia independiente de la percepción del ser humano. La realidad entonces debe ser comprendida como una construcción del ser humano por medio de su percepción y se encuentra determinada por el contexto histórico y por lo tanto cultural de una sociedad determinada.

<sup>17</sup> Este concepto debe comprenderse tal como lo propone Pierce en *A syllabus of certain topics of logic*. 1903

puede vincularse si no es a través del sistema. La vinculación de este elemento con los demás tiende a la especialización, este es uno de los fundamentos del sistema; después de asimilar lo real, lo abstrae y lo especializa con base a las relaciones intrínsecas de los elementos afines que se localizan dentro del sistema.

Cuanto más especializado sea el sistema, mayor será la lejanía con el objeto real. Hemos hablado de necesidades y acciones que generan creencias, quizá debamos profundizar un poco más en este último punto. Las creencias son ideas vinculadas a necesidades y acciones concretas, tienen que ver con experiencias directas; indican aquello que debe ser considerado como real y verdadero dentro de la naturaleza y proporcionan una memoria de todo lo que existe en el mundo y de su funcionamiento. Las creencias religiosas tienen particularidades muy específicas respecto a otro tipo de creencias, estas cualidades serán analizadas un poco más adelante.

La creación es elemento activo dentro de la definición. La religión es instituida por el ser humano, de ninguna manera puede considerarse como un aspecto objetivo, metafísico o espiritual. Es por medio de esta creación que el ser humano busca responder de manera directa a lo real, una vez que el ser humano se vuelve consciente de sí mismo, no puede volver de manera consecuente a la inconsciencia. La respuesta inmediata es la creación de elementos físicos y cognitivos que le permitan sobrevivir dentro de aquel lugar en el que siempre ha habitado, pero que ahora se convierte en un olvido, que es necesario reconstruir a partir de categorías que le permitan vincularse de manera segura con él.

La religión justifica tanto el mundo real como la realidad creada por la sociedad. Resulta obvio considerar que la primera afirmación es al mismo tiempo la más antigua e inmediata en el proceso de creación de la realidad humana. Posteriormente es necesario que justifique el mundo real y que genere una estabilidad en el orden de las acciones para que pueda generar un nuevo campo de acción en el que el ser humano se encuentre libre de todos aquellos elementos que podrían obstaculizar su desarrollo. El segundo momento en el que puede reflejarse esta categoría es la justificación de la realidad social. Estas justificaciones se pueden llevar a cabo por medio del mito, que se encarga de mantener el orden establecido por el desarrollo histórico del grupo.

La religión organiza los elementos que la realidad generada por el ser humano ha definido como valiosos para el desarrollo de la vida social. Esta organización es absolutamente necesaria, pues permite la especialización de los elementos que constituyen el sistema y de esa forma no solo logra mantener lo creado, sino también progresar en el desarrollo del sistema creado por medio del proceso histórico de la sociedad.

La principal función de la religión es controlar. A pesar de que hemos establecido un desarrollo progresivo en la definición, es sin lugar a dudas esta la esencia de todo el sistema: el control de los aspectos importantes de lo real y la generación de los elementos necesarios que constituyan una realidad sólida que lo soporte. He aquí el momento necesario en el que la última parte de la definición debe cobrar sentido por medio de la totalidad. Hemos hablado de que la religión busca el control de lo real. Para ser más precisos: los aspectos que trata de controlar son aquellos que no puede controlar, es decir, aquello que se escapan a la voluntad, no solo del grupo social, sino del ser humano en general. Allá donde su campo de acción aparece incapaz de controlar lo real es donde aparece la religión. La religión es entonces el producto de la impotencia del ser humano ante aquello que lo supera de manera natural.

Parece evidente pensar que el primer objeto que la religión trató de controlar fue la naturaleza: los fenómenos climatológicos, las plantas, los animales, la muerte, etc. Todo aquello que de manera directa afecta a la sobrevivencia del grupo y que de una u otra manera obstaculiza su desarrollo. Una vez que la sociedad ha librado la lucha contra aquellos aspectos de vital importancia, su control se vuelve contra otro aspecto no menos complejo que el primero: la sociedad.

El segundo campo de acción de la religión es el control apropiado de todas las normas sociales que representen un peligro para la estabilidad del sistema. Es por ello que en la época antigua la religión está ligada fuertemente con la política y la economía, pues, se trata de las acciones y creencias que brindan soporte a las relaciones sociales que se vinculan con la propiedad y el poder. La jerarquía social es una de las características clásicas en este segundo nivel de control por medio de la religión.

Una mención aparte merece el concepto psique, con ello nos referimos a la naturaleza interna del ser humano, tal como hemos referido una naturaleza externa, es ahora necesario mencionar que la psique es uno de los objetos de control de la religión. Al igual que los aspectos externos e incontrolables para el ser humano, la psique se encuentra ahí desde el principio de la conciencia.

Al tener su origen dentro de las necesidades sociales, el sistema de creencias deviene en el mismo sentido en el que lo hace la sociedad que lo ha creado: Se transforman constantemente, siempre adaptándose a las necesidades del grupo que dentro de la sociedad lleva el control de la misma.

Ya definido lo que se debe comprender por religión, es importante que continuemos con las definiciones que permitan comprender la figura del Dios N. La mayoría de los autores consideran que las figuras iconográficas en la cultura maya representan dioses, por lo que será ahora necesario definir este concepto y otros utilizados de manera constante por los investigadores del tema, para lo que recurriremos de nuevo a la teoría desarrollada por Angelo Brelich.

### **El politeísmo**

Antes de buscar el origen etimológico del término es necesario comprender su origen dentro de los estudios sobre la religión. Brelich<sup>18</sup> menciona que el término siempre fue utilizado en la práctica como contraposición al monoteísmo, por lo que los autores que trataron acerca de la religión durante la última parte del siglo XIX y principios del XX han recurrido al monoteísmo para comprender el politeísmo, lo que ha llevado a cometer muchos errores de interpretación. El problema de la definición del politeísmo no se limita a cuestiones terminológicas. En los estudios históricos es necesario adaptar el concepto a hechos concretos, es decir la definición debe provenir de aquellos sistemas de creencias cuya naturaleza puede sin lugar a dudas distinguirse de otro tipo de religiones y que

---

<sup>18</sup> En esta primera parte de la discusión hemos realizado una síntesis, de los elementos más significativos de la discusión teórica expresada por Angelo Brelich en *Der Polytheismus*.

nosotros hemos denominado politeístas. Resulta evidente que más que una definición rigurosa del término es preciso formular una delimitación morfológica del concepto.

El concepto de politeísmo se centra en el concepto de dios, pues el elemento principal tanto en el monoteísmo como en el politeísmo es el vocablo griego *theos*. Sin intentar realizar una reconstrucción etimológica nos apoyaremos en otro artículo<sup>19</sup> de Brelich para comprender una de sus acepciones más interesantes: “indica, in origine, qualcosa di ‘statuito’, ‘istituito’, ‘posto’, ‘fatto’”. ¿Pero cómo debe ser entendida la relación entre lo establecido y la idea de dios entre los griegos? La idea central en esta problemática es la creación, Angelo Brelich analiza el problema de la siguiente manera:

*Se la società fosse pienamente cosciente del fatto che gli déi – o, comunque, gli esseri venerati – sono creazione sua, essa non potrebbe piú venerarli. E’ ben per questo che essa li ‘pone’, li ‘istituisce’ al di fuori di sé, conferendo loro un’esistenza autonoma, in modo da poter entrare in rapporto con essi (Brelich 1962: 45).*

Aunque el término *theos* es de origen griego, su valor dentro de las religiones antiguas es importante, ya que ejemplifica la naturaleza de los seres sobrehumanos: Se puede decir que una vez establecido el objeto de veneración, se coloca de manera inmediata fuera de lo humano y está fuera debido a que solo con aquello que se encuentra fuera de nosotros es posible y necesario mantener una relación. Los ejemplos proporcionados por el autor son sumamente esclarecedores en este sentido, aunque no consideramos necesario reproducirlos aquí, basta decir que *theos* era utilizado por los griegos para referirse a los seres sobrehumanos con los que ellos establecieron relaciones de reciprocidad y por la tanto de veneración. El término y el concepto fueron retomados por los romanos (*deus*) y debido a un proceso histórico, utilizado posteriormente por el cristianismo para referirse a su dios único, modificando por obvias razones el concepto original. Dicha modificación y aplicación ha traído consigo grandes confusiones en los estudios acerca de las religiones. De tal forma que el término pasó de una religión que ahora consideramos politeísta a una de tipo monoteísta y ha sido desde esta última postura que últimamente se ha utilizado para interpretar a los diversos seres sobrehumanos que se localizan en todo tipo de religiones.

---

<sup>19</sup>Angelo Brelich. *A proposito del significato di “theos”*, 1962.

Debido a lo anterior, la afirmación de Brelich se vuelve imprescindible para todos aquellos estudios que traten acerca de las religiones antiguas. Las definiciones de politeísmo y de dios deben partir de los ejemplos provenientes de aquellas religiones anteriores y distintas al cristianismo que comparten afinidades formales que pueden constituir una morfología de aquello que llamamos politeísmo. En esta necesidad de comprensión teórica se inscribe la obra cumbre de Angelo Brelich, *Il politeísmo*. A continuación realizaremos una síntesis de las principales ideas que componen su libro siguiendo el orden de los capítulos.

### **El politeísmo en la obra de Angelo Brelich**

*El problema de la formación del politeísmo.* La Edad Media fue un periodo durante el cual el concepto de “dios único” trató de imponerse en todo occidente; posteriormente, durante el iluminismo se desarrolló la idea de la religión natural, que no era otra cosa más que la continuación de las ideas medievales con bases racionalistas. Tiempo después surgió el evolucionismo, que proponía un desarrollo lineal respecto a los sistemas de creencias: animismo, politeísmo y monoteísmo. Después vendrían las respuestas a esta teoría por parte de quienes consideraban que la figura del ser supremo era la más antigua dentro las creencias religiosas.

Después de un breve recorrido sobre las propuestas respecto al politeísmo y el concepto de dios, Brelich define algunas características importantes del politeísmo y nos dice que, a pesar de todas las diferencias que puedan existir entre las civilizaciones que sean consideradas como politeístas, la religión politeísta tiene características fundamentales comunes en todas ellas, en ese mismo sentido, las diferencias existentes entre una religión politeísta y otra, deben ser entendidas como una característica básica del politeísmo. Cuando se refiere al problema de la definición del politeísmo frente a otras religiones, señala que para su comprensión, es necesario el estudio de los seres que constituyen estas religiones, por lo que resulta de suma importancia comprender cuál es la naturaleza precisa de estos seres para entender el sistema al cual pertenecen. Por lo tanto, para saber qué es el politeísmo, se debe conocer la diversidad de religiones que existen en la historia.

El autor menciona algunos de los seres que existen en las diversas religiones del mundo, lo hace para poder delimitar la idea de lo que debe entenderse por dios:

a) *Los seres míticos no divinos*: Toda mitología implica la existencia de una pluralidad de seres que sirven para explicar el estado actual de las cosas. Por ejemplo los ayudantes que apoyan al creador; éstos pueden tener o no características humanas, animales, mensajeros, inclusive puede existir algún personaje antagonista que obstaculice la creación. La conclusión es que, el hecho de que estos personajes figuren dentro del mito no siempre basta para considerarlos como divinidades.

b) *Los antepasados*: Una forma de culto a los antepasados puede existir en una religión aunque en esta no se conozcan las divinidades. A pesar de que a los antepasados se les dirijan oraciones, se celebren fiestas en su honor y se les atribuyan poderes sobrehumanos, nada de ello indica que estos sean dioses, debido a que, de hecho, se considera que en el tiempo primigenio ellos eran personas humanas tal como aquellos que ahora los veneran.

c) *Los seres del tiempo original*: Se trata de aquellos personajes que figuran dentro de la mitología como quienes instituyen el orden del mundo, después de lo cual, desaparecen o mueren, la mayoría de las veces de forma violenta; a estos personajes no se les dirigen plegarias, sacrificios, tampoco se espera de ellos algún beneficio, ya que su actividad se limita específicamente al tiempo mítico.

d) *Los espíritus*: Este tipo de figuras existen dentro de las más diversas religiones, incluyendo aquellas que conocen divinidades. En estos sistemas existen diferencias bien marcadas entre las divinidades y los espíritus, estos últimos tienen una actividad esporádica y limitada, además su característica principal es el hecho de que no tienen una personalidad bien definida.

e) *Los fetiches*: Estas figuras tienen una característica sumamente particular, son objetos creados por los humanos, pero no por cualquier humano ni tampoco con cualquier material. Los elementos que deben utilizarse para su creación son especialmente importantes y considerados por el grupo como llenos de poder, además su creación implica una serie de rituales específicos.



De lo anterior se desprende que la pluralidad de seres en una religión no indica, por una parte, que se trate de un politeísmo, como tampoco la singularidad de un ser indica necesariamente que se trate de un monoteísmo.

Después de ejemplificar la diversidad de seres que pueden existir en las religiones, el autor se propone identificar las características de los seres que llamamos dioses o divinidades. Estas figuras tienen particularidades muy específicas; una divinidad debe tener un lugar concreto desde el cual interviene y gobierna, debe estar dotada de una existencia permanente e infinita, debe ser activa o por lo menos capaz de serlo en determinado momento. En ese mismo sentido es necesario apuntar que la divinidad se distingue de los espíritus en cuanto a que tiene un campo de acción más amplio. En cambio el espíritu de un río, por ejemplo, actúa solamente en ese espacio determinado. La divinidad tiene una personalidad bien definida, tener un nombre personal es una de sus características esenciales. De tal forma que por divinidad debemos entender un ser personal no humano (tampoco puede tener un origen humano) que permanece de manera constante en una esfera de acción.

El punto central de este discurso es comprender que no todos los seres míticos, o a quienes se rinde culto, pueden y deben ser considerados como divinidades. Por ahora sin entrar en mayores detalles diremos que, el politeísmo no es característico de las sociedades primitivas a excepción de la polinesia y la de algunos pueblos de la costa occidental de África. Todos los demás sistemas politeístas aparecen en las denominadas sociedades complejas, es decir, aquellas que cuentan con una organización social especializada, que tienen escritura y su base económica es la agricultura, etc.

Las principales religiones politeístas que se conocen son: El shintoísmo japonés, la religión védica de la india, la religión persiana pre-zoroastriana, la mesopotámica con origen en sumeria, la de los hititas de los pueblos anatolios, la egipcia, la griega, la romana, la etrusca, la germánica, la celta, la de los pueblos mesoamericanos y la del Perú.

*La tendencia fundamental del politeísmo.* Ya hemos mencionado que una de las características elementales de la divinidad es su eficiencia permanente, se trata de la característica principal para distinguir a las deidades de los seres míticos, como lo es

aquella figura del “ser supremo ocioso” que una vez terminada su obra se retira para siempre de su actividad creadora. Este tipo de personajes cumplen la función de establecer instituciones cuyo carácter es irrevocable, por medio de su desaparición se conserva la institución o el estado de las cosas por él creado. Una función inversa cumplen las divinidades de la religión politeísta cuya actividad es constante y permanente debido a las necesidades y exigencias de la sociedad.

En cuanto a las razones de ser de estas divinidades existe la postura naturista según la cual, las divinidades politeístas son al menos en origen personificaciones de fenómenos naturales (recordemos nuestra descripción respecto a la visión de fray Bartolomé de las Casas), los ejemplos utilizados por Brelich en la discusión de este punto son sumamente esclarecedores y amplios, por lo que únicamente nos remitiremos a sus conclusiones: Las divinidades politeístas tienen su origen en aspectos de la realidad, por lo que pueden ser fenómenos naturales o no, estas cualidades deben por otra parte ser aspectos bien determinados.

Hemos entonces ahora de referirnos a la complejidad y la coherencia de la figura divina. Para comprender en qué sentido un dios puede ser el fuego, es importante partir de la comprensión de lo que significa el fuego para una sociedad antigua y tener en consideración que históricamente las cosas son distintas para cada momento y lugar específico, es decir, están sujetas a un devenir constante. Por ejemplo, es lógico pensar que de manera evidente el uso del fuego constituye uno de los principales elementos para distinguir la humanidad, el hecho de que el fuego tenga una importancia vital y sea uno de los elementos fundamentales dentro de la religión no es suficiente para explicar la existencia de un dios del fuego, de hecho existen muchas sociedades primitivas que no tienen un dios del fuego. En la antigua india existió la figura de *Agni*, el dios del fuego, cuyo nombre significa *fuego*, a pesar de ello su principal razón para ser identificado como un dios no es simplemente el hecho de que personifique a este elemento natural. En la antigua india el fuego era el principal vehículo para los sacrificios, por lo que el fuego se vuelve la condición de la existencia.

De esta forma, *Agni* aparece entonces como el mediador entre los hombres y los dioses, es decir, vuelve factible el vínculo entre los hombres y los dioses. Por otra parte la función

realizada por esta figura lo vincula directamente con cualidades sacerdotales, lo que implica que sea también sabio y maestro. Además, la naturaleza de *Agni* es dual: por una parte reside en la tierra y por la otra habita en el cielo: el fuego del sol. Por lo que su naturaleza se vuelve múltiple y funciona en varios niveles. Es el medio por el cual el sacrificio puede establecer los vínculos entre hombres y dioses, como el sacerdote conocedor de estos secretos antiguos, el protector contra los demonios y de la casa; su relación con el ser humano se vuelve más directa respecto a muchos otros dioses ya que vive entre los humanos.

Todo lo anterior sirve únicamente para ejemplificar el hecho de que las divinidades politeístas son complejas y no únicamente personificaciones de un elemento específico de la naturaleza. Esta complejidad es el fundamento para que adquieran las cualidades necesarias que les confieran el carácter de divinidades, ya que precisamente una de las cualidades de estas figuras es la de expresar la relación entre las cosas que de otra forma parecerían privadas de toda conexión, es decir; organizan la realidad de la sociedad a la que pertenecen.

De todo lo anterior Brelich concluye lo siguiente:

*Anzitutto, é possibile affermare che da un fenomeno naturale (o da una realtà qualsiasi) non scaturisce una divinità, nemmeno se si tratta di un fenomeno che già di per sé é oggetto di considerazioni religiose, come nel caso del fuoco anche nelle religioni non politeistiche. Agni (e lo stesso vale per Gibil, Kagudzuchi, Hephaistos, ecc.) non é il fuoco come tale, sic et simpliciter, ma é il fuoco culturalmente rielaborato il quale, visto nei suoi molteplici aspetti, é atto a convogliare in sé, a unire, diverse e complessi interessi esistenziali umani (Brelich 2007: 46).*

*La diferenciación de la figura divina.* Un aspecto importante del politeísmo es la manera en que las diversas divinidades van obteniendo sus características elementales, por más amplia que pueda ser la esfera de acción de una divinidad es necesaria la existencia de otra figura para poder delimitar la complejidad de cada una de ellas. Se puede decir entonces que la pluralidad de dioses es necesaria para la estructuración de cada una de las figuras. Éstas se van construyendo y organizando de manera progresiva, respondiendo a

diversas exigencias dentro de la sociedad, por lo tanto, la figura divina se encuentra en un constante devenir y en ese movimiento de estructuración es natural que se vincule con otras figuras. La tendencia a la diferenciación de las figuras divinas dentro del politeísmo sirve para evitar confusiones dentro del sistema y responde fundamentalmente a la organización de los intereses humanos en figuras coherentes y concretas, por lo que una característica de las divinidades politeístas es su clara diferenciación entre una y otra por medio de aspectos y funciones particulares asignadas a cada una de ellas.

El antropomorfismo es una de las cualidades indispensables dentro del politeísmo, a pesar de ello el antropomorfismo no es de hecho un fenómeno específico del politeísmo, ya que se encuentra en las religiones predeístas y en el monoteísmo. Su característica principal consiste en humanizar a la divinidad, siempre buscando minimizar a un grado indispensable las características no humanas. Pensemos por ejemplo en las formas teriomorfas de los dioses egipcios. A pesar de esta tendencia al antropomorfismo, las divinidades dentro del politeísmo pueden adquirir formas híbridas muy diversas.

El grado más alto del antropomorfismo se dio en la religión griega, sobre todo en los dioses principales. En todas las divinidades politeístas se pueden encontrar los elementos no humanos en los cuales tienen su origen; a pesar de que en algunas ocasiones estas figuras alcancen un alto grado de antropomorfismo, los elementos no humanos perduran como atributos y son indicadores de características teriomorfas, casi eliminadas dentro de las figuras divinas. En este punto Brelich reflexiona respecto a esta tendencia dentro del politeísmo y se pregunta: ¿Cuál será la razón por la que una religión politeísta tiende a eliminar el carácter no humano de sus divinidades? Una de las razones es porque a pesar de que algunos seres de las religiones no politeístas tienen personificaciones, estas figuras carecen de personalidad, lo que implica que no tienen un carácter propio y por lo tanto no especializado.

La especialización y la personalidad son cualidades particulares de las divinidades politeístas, lo cual se debe a que las sociedades en las que se desarrollan son especializadas, es decir, existen diversos campos de acción en los que individuos muy concretos se dedican a desarrollar sus actividades. Tal es el caso de artesanos, guerreros, comerciantes, gobernantes, etc. Pero la función del antropomorfismo no se limita únicamente a expresar

la especialización dentro de la sociedad. El proceso que conduce al antropomorfismo en el politeísmo tiene su origen en una necesidad de seguridad y de comprensión, porque comprendiendo, el ser humano puede llegar a controlar la realidad de la cual depende.

Podríamos decir que existe un primer momento en el que la necesidad de establecer relaciones personales con los seres sobrehumanos conduce a la personificación de los mismos. Pero estas figuras sobrehumanas mantienen una contradicción implícita a su cualidad personal, debido a que por una parte deben representar lo no humano y al mismo tiempo ser capaces de establecer vínculos personales con los humanos, esta paradoja se elimina cuando las figuras se desarrollan dentro del antropomorfismo fundamental del politeísmo, el cual además de proveer características completamente humanas a las figuras sobrehumanas, las dota de una personalidad específica.

La relación y la reciprocidad entre las divinidades y los humanos alcanza su grado más alto en el politeísmo, aunque sin eliminar por completo el componente sobrehumano. En conclusión, se puede sostener que donde los seres sobrehumanos no tienen características antropomorfas el sentimiento que prevalece hacia éstos es el temor. Mientras que en el politeísmo, el aspecto principal es la veneración que se sobrepone al miedo, pero sin eliminarlo del todo. El antropomorfismo dentro del politeísmo es pues un puente que se tiende sobre el abismo que existe entre lo humano y aquello que no lo es:

*Il mondo, pur senza perdere nulla della sua sovrumana potenza e grandezza, appare piú comprensibile, piú trasparente, meno informe e mostruoso; allo stesso tempo l'uomo, ritrovando le proprie forme nel mondo non-umano, acquista non solo un maggior senso di sicurezza e di confidenza con la realta, ma anche una maggiore dignità, poiché riconosce sé stesso come simile agli déi che reggono l'universo (Brelich 2007: 59).*

*La construcción de un panteón.* Hasta ahora hemos visto cómo las figuras divinas de la religión politeísta sirven a la sociedad para interpretar lo real, se trata entonces de controlar lo real en términos que sean accesibles para el ser humano; pero no se trata de toda la realidad, sino únicamente de aquella que es importante para su existencia y que además se impone debido a su carácter incontrolable y por su alteridad. Esta construcción no debe comprenderse como el producto de una reflexión contemplativa o como una interpretación

gratuita, se trata de un esfuerzo directo por asegurar la posibilidad de tener una vinculación culturalmente regulada con aquellos aspectos de lo real que aparecen incontrolables y necesarios.

La creación de un panteón responde a la necesidad de organizar, clarificar e interpretar el mundo y las diversas necesidades, intereses y exigencias de una sociedad compleja. La organización del panteón politeísta debe comprenderse como el medio por el cual se responde a la necesidad de conservar la unidad del mundo de la experiencia religiosa; además de representar la totalidad, debe garantizar la interdependencia y la estabilidad de los múltiples intereses religiosos. Por esta razón es que la configuración coherente de un panteón es una de las principales tendencias dentro del politeísmo. Ahora es importante señalar que la comunidad divina, es decir la interacción y el orden dentro de la estructura configurada por las deidades, corresponde de manera directa al orden de relaciones establecido en la sociedad humana, debido al proceso de objetividad del que ya hemos hablado es que este modelo se invierte y es por medio de la imitación del prototipo divino que las instituciones humanas adquieren prestigio y validez.

Debemos entender la organización del panteón politeísta como una proyección de las instituciones humanas; una vez establecida esta relación simbiótica, la creación religiosa realmente influirá sobre las instituciones humanas, manteniendo el orden tradicional de la estructura social, sin que esto llegue a considerarse como determinante, ya que como hemos mencionado anteriormente, la religión no es estática y responde directamente al devenir de la sociedad.

Es preciso mencionar que debido a la proyección de la realidad social hacia la organización del panteón politeísta, existe una tendencia a considerar una divinidad por encima de las demás, por lo que no resulta extraño la existencia de una jerarquía divina y la figura de un dios soberano. Esta cualidad del politeísmo debe ser entendida como la capacidad de asegurar las conexiones en la estructura divina que al mismo tiempo es la estructura que organiza la sociedad. Ya hemos referido qué son los intereses y las necesidades de una clase específica dentro de la sociedad lo que sirve para cristalizar nuevas figuras dentro de la organización divina del panteón. Éstos pueden unirse o

dividirse, dependiendo las necesidades de estos grupos y su importancia dentro de la sociedad.

Para la comprensión de estos procesos dentro de la religión es necesario considerar que existe una diferencia entre la formación de una religión pública y la del estado; los intereses del estado son muy diferentes respecto a aquellos que podrían tener un individuo o un grupo particular; podría decirse que la religión del estado procura que el sistema continúe tal como fue establecido, de tal forma que pueda mantener el orden y el control de la sociedad, al mismo tiempo que se encargará de generar aquellos signos que permitan el proceso de perfeccionamiento del sistema, mientras que los intereses de un grupo específico pueden llegar a ser mucho más concretos y no interesarse por una diversidad de aspectos, o hacerlo solo en determinados momentos cuando la interacción se vuelve absolutamente necesaria.

De tal forma que un individuo reconoce la religión del estado aunque la mayor parte del tiempo, su participación directa sea pasiva. De la misma forma, el estado puede desinteresarse de fenómenos muy concretos que interesan solamente a determinados grupos o individuos. El sistema tiende a la especialización y de esta manera, los elementos que construyen la estructura alcanzan un nivel cada vez más lejano respecto a los objetos que en un principio constituyeron la base del sistema. Brelich concluye respecto a las características del panteón politeísta:

- 1) El panteón, en su unidad, debe representar todos los intereses religiosos de la comunidad.
- 2) Las divinidades deben ser diferentes entre sí y cuando exista aunque sea un aspecto en común, éste debe ser organizado de manera diferente en cada una de ellas.
- 3) La divinidad no puede permanecer aislada, debe entrar en relación con las demás a fin de construir una coherencia en la comunidad divina.

*El medio de realización del politeísmo:* Brelich se propone profundizar en aquellos aspectos que permiten la creación del politeísmo. El medio de individualización más elemental es el nombre, mediante él se afirma la identidad de la persona. En determinadas

sociedades el cambio de nombre corresponde a un proceso cultural por el que el individuo adquiere nuevas cualidades. Debido a que el politeísmo procura la personalidad de las divinidades, el nombre es un elemento fundamental para las figuras divinas, ya que proporciona el carácter personal que habrá de distinguir a la divinidad. En el politeísmo es importante conocer el nombre de la divinidad a fin de poder establecer relaciones personales con ella. A pesar de la complejidad que puede suscitar el origen de los nombres divinos, es probable que deriven de nombres que indiquen fenómenos naturales, cualidades o funciones, lo cual no quiere decir que su personalidad se limite de manera exclusiva al aspecto indicado por su nombre. El nombre puede ser considerado como un elemento que opera bajo el principio de la parte por el todo. En otras ocasiones puede tratarse de un nombre que indique alguno de los aspectos que la divinidad fue adquiriendo en el proceso de conformación de su complejidad.

De lo anterior debe comprenderse que un nombre nunca limita la personalidad y el campo de acción de una divinidad. Además del nombre propio de la divinidad existe la tendencia a asignarle epítetos en forma de adjetivos que sirven para precisar determinados aspectos de la divinidad en momentos muy concretos de su relación con los seres humanos. Esta delimitación es importante y necesaria debido a la personalidad compleja existente en las divinidades politeístas, por lo que, al mismo tiempo que especifica las cualidades de la divinidad. Los epítetos sirven para lograr una mayor diferenciación y diversos grados de relaciones entre las diversas figuras divinas del panteón politeísta.

Otro elemento que limita la personalidad de las divinidades es el sexo. La determinación de éste forma parte de la antropomorfización de la deidad. La participación y la posición jerárquica que cada uno de los sexos tenga dentro de la sociedad serán importantes para la integración de las diversas figuras divinas en el politeísmo.

Un grado más alto de delimitación personal entre las divinidades es el lugar que ocupan dentro de la genealogía de los dioses. Brelich menciona que en diversos sistemas politeístas las principales divinidades tienen hasta tres generaciones sucesivas. Continuando con las características específicas del politeísmo, el autor menciona que el culto es uno de los elementos principales de diferenciación de la divinidad, puesto que el culto no es específico de los sistemas politeístas, es importante mencionar que solamente se le rinde



culto a aquellos seres sobrehumanos, sean dioses o no, que tienen una actividad vigente en sus relaciones con los seres humanos.

En las religiones politeístas existen diversas formas de culto, de ofrendas y sacrificios para cada divinidad, por lo que puede comprenderse que este tipo de acciones funcionan como elementos que precisan las cualidades y características de las divinidades, por lo que se concluye que los sacrificios ofrecidos a las divinidades deben ser distintos y apoyar la especialización del sistema. En este mismo sentido debe comprenderse el hecho de que las divinidades ocupan un lugar específico dentro del espacio natural, pero debido al carácter antropomorfo que sirve como base al politeísmo, es importante que las divinidades, al igual que los humanos, tengan una casa, un templo, lo que impele a una organización geográfico-religiosa dentro de la ciudad.

Pero además del espacio, existe un vínculo con los periodos de tiempo; cada cultura puede organizar a su modo el tiempo, de la misma forma en que lo hace con el espacio. Para ello puede utilizar los periodos naturales o crear periodos de tiempo artificiales. Éstos se organizan dentro del sistema religioso, lo que permite delimitar la acción de ciertos seres sobrehumanos, incluidos los dioses. El sacerdocio es aquello que en la realidad social mantiene el culto hacia los dioses, es decir, es aquello que mantiene la permanencia y la progresión en el sistema. Dentro de la sociedad existen grupos especializados para estas acciones. Brelich refiere que en una época antigua, la sociedad debió estar constituida por el líder de la familia, el clan o la tribu, quien era el encargado de organizar y realizar las actividades litúrgicas, mientras que a medida que se desarrolla la sociedad estas acciones recaen en familias específicas (vinculadas de manera directa al poder político) que se encargan de mantener la tradición.

Otra posibilidad proviene de aquellos individuos que dentro de la sociedad son considerados como propicios para mantener el contacto con los seres sobrehumanos; avalados por la sociedad, pueden llegar a establecer los vínculos entre los hombres y los dioses. Cualquiera que sea la opción a seguir, es importante recalcar que en todo politeísmo, la organización sacerdotal, tiende a la especialización.

*El límite del politeísmo.* Angelo Brelich menciona que existen diversos sistemas politeístas, cada uno más o menos coherente y perfecto, pero ninguno llega a la perfección. Él define al politeísmo así:

*Il politeísmo é quella forma religiosa che s'impertnia su una pluralita di esseri personali permanentemente efficienti, complessi e differenziati, il cui insieme (il pantheon) risponde a tutti gli interesssi religiosi di una determinata società*  
(Brelich 2007: 100)

En cada religión politeísta existe gran cantidad de seres sobrehumanos, de los que algunos de ellos (en ocasiones, decenas) pueden ser considerados como divinidades importantes que han alcanzado un alto grado de especialización. En contra parte existe un número mucho mayor de personificaciones (divinidades menores). Debido a que las figuras principales dentro del panteón exigen un alto grado de especialización, muchas de las veces no logran cubrir todo los aspectos e intereses religiosos de la civilización que los venera, si esto no fuera así, las divinidades menores no tendrían razón de ser.

La existencia de esta gran cantidad de divinidades menores en todas las religiones politeístas demuestra que la tendencia del politeísmo a crear figuras complejas y bien definidas no se realiza siempre de manera absoluta. Por lo que podemos afirmar que el antropomorfismo como cualidad fundamental para la realización del politeísmo es al mismo tiempo el que lleva a su límite a este sistema, puesto que existe una tendencia constante hacia el animismo. Por ejemplo se observa que en muchas ocasiones los epítetos que se asignan a las divinidades para adquirir una autonomía y un mayor grado de personalidad no siempre se mantienen como aspectos de una divinidad; en algunas ocasiones es a partir de ahí que se genera una nueva divinidad. A estas últimas son a las que se denomina divinidades inferiores.

Solo en algunas pocas ocasiones se puede llegar a comprender si se trata de una divinidad que debido al exceso de complejidad y a las necesidades sociales se dividió, legando algunas de sus cualidades a una nueva divinidad o, si se trata de una entidad de tipo animista que permaneció existiendo a la par de la figura compleja de la divinidad y que esta última la integró a sus cualidades. Es importante resaltar el hecho de que con base a las exigencias de la sociedad y al devenir del propio sistema, las divinidades se pueden

fusionar o fisionar para generar nuevas entidades complejas y especializadas dentro de la religión.

En un caso completamente opuesto existe otro límite preciso dentro del politeísmo: el henoteísmo (tendencia a exaltar a una determinada divinidad sobre las demás). Éste se logra por medio de la fusión de ciertas divinidades complejas o por medio de la adaptación y la especialización de una divinidad hacia los aspectos fundamentales que ordenan el sistema, lo que implica de manera directa una superioridad sobre los demás; aunque siga necesitando de la relación con las diversas divinidades, ha adquirido por este medio un alto grado dentro del sistema religioso y por obvedad dentro de la sociedad.

De los límites señalados en los párrafos anteriores se puede concluir que en la estructura interna fundamental del politeísmo, se puede observar un germen que entra en conflicto con la tendencia misma del politeísmo. Se presenta siempre en un estado de fluidez y construcción; el politeísmo no es un hecho completamente realizado, dentro de sí lleva la tendencia a la creación constante. Este movimiento lo conduce a buscar la especialización del sistema, sin llegar a alcanzarla del todo.

En algún momento hemos dicho que el ser supremo de las sociedades no complejas concentra en su figura los intereses comunes de la sociedad que la venera; la diferenciación de estos intereses y su proyección en figuras divinas, que se distinguen por sus diversas esferas de acción, es la suprema realización del politeísmo. Sin embargo hay que considerar que la especialización y la complejidad de las figuras divinas se generaban a partir de la elite, eran ellos quienes dotaban de claridad, plasticidad y comprensión a las ideas provenientes de toda la sociedad, es posible que debido a esto, la religión que se desarrollaba en la periferia de la religión pública se expresara en ideas y prácticas más cercanas a la formas predeístas.

En el último capítulo, titulado *La questione dell'origine storica del politeismo*, Brelich menciona que el politeísmo evidentemente no puede considerarse como un proceso de evolución, partiendo del animismo y culminando en el monoteísmo, afirma que todo sistema politeísta tiene su origen en la fusión de diversos tipos de religiones predeístas (Brelich 2007: 115).

Establecido lo anterior, en los siguientes dos capítulos se analizará la figura del Dios N en la cultura maya; primero desde una perspectiva puramente formal que se inscribe en la época prehispánica y posteriormente, a partir de los elementos que nos permitan reconstruir su figura con base a las fuentes coloniales y etnográficas.

## Capítulo II

### Iconografía y epigrafía del Dios N

En el presente capítulo trataremos la iconografía del Dios N en tres distintos apartados. El primero de los cuales trata acerca de los trabajos que han abordado la figura del Dios N. Comenzaremos por abordar de dónde proviene el término de Dios N y los posteriores trabajos que han configurado los conocimientos que hasta ahora tenemos respecto a éste. La estructura mantiene un orden cronológico para que pueda apreciarse el desarrollo de la discusión y los recientes aportes en el tema. En la segunda parte realizaremos el reconocimiento iconográfico y epigráfico del Dios N, directamente de las fuentes con las que contamos. Este reconocimiento ha sido dividido en tres periodos: Posclásico, Clásico Tardío y Clásico Temprano. La estructura en retrospectiva se debe principalmente a que, como veremos a continuación, el personaje identificado como Dios N se construye con base a los códices del periodo Posclásico. En el tercer apartado se utiliza el reconocimiento iconográfico y epigráfico como base para establecer conclusiones respecto a las composiciones y formas en las que se representa a la figura del Dios en la época prehispánica. Cabe mencionar que, en el primer apartado respetaremos la ortografía utilizada por los diversos autores, mientras que en lo sucesivo utilizaremos la ortografía epigráfica propuesta por Erik Boot en el 2009<sup>20</sup>.

#### Antecedentes en la identificación del Dios N

El término “Dios N” se establece a partir de la identificación iconográfica que Paul Schellhas realizó en los códices Dresden, Madrid y Paris, a finales del siglo XIX<sup>21</sup>. Schellhas asigna una letra del abecedario para cada una de las figuras que él identifica como dioses en los códices, además les proporciona un nombre que, según él, reproduce la

---

<sup>20</sup> Nos referimos a *The updated preliminary Classic Maya – English, English – Classic Maya vocabulary of hieroglyphic readings*.

<sup>21</sup> En este trabajo se emplea la edición en inglés: *Representation of deities of the maya manuscripts* (1904).

característica principal de la figura o indica una relación entre ésta y ciertos elementos que aparecen de manera constante en las escenas. Al Dios N le asigna el título: *The God of the End of the Year*. Menciona que la figura es la de un hombre viejo con un tocado que contiene el signo del año de 360 días y que además, el jeroglífico a él asociado es el del numeral 5 (Fig.1). Indica que Förstemann fue quien reconoció en el Dios N al dios de los cinco días del *wayeb* (Schellhas 1904: 37). El análisis dedicado al Dios N en el trabajo del autor alemán es en realidad bastante breve, además de lo ya señalado, Schellhas proporciona las páginas de los códices en las que identifica al personaje.



Fig. 1. Ejemplos utilizados por Schellhas en la identificación del Dios N en el códice de Dresden.

En 1950 Eric Thompson publica su obra: *Maya hieroglyphic writing, an introduction*. Al analizar las personificaciones de los números que Thompson considera dioses, el autor menciona que el número cinco es representado por la cara del Dios N que además lleva un tocado con el signo *Haab*. Thompson inmediatamente identifica al Dios N con el *Mam* (Abuelo por vía materna) que es venerado durante los cinco días del *wayeb* y que al final de este periodo es desechado sin tener el menor cuidado en ello<sup>22</sup>. El autor menciona que a pesar de que la identificación fue realizada por Förstemann y no cabe duda que se trata del mismo personaje, el Dios N no aparece vinculado de manera directa con los cinco días del *wayeb* en los códices del Posclásico. Thompson refiere que entre los *Kekchi*

<sup>22</sup> Aunque posteriormente en su texto de 1970 *The Bacabs: their portraits and their glyphs*, Thompson modifica su idea y afirma que no es correcto identificar a los Bacabs con la figura del Mam asociado al *wayeb*, debido a que los Bacabs no gobiernan únicamente durante cinco días sino que lo hacen durante todo el año (Thompson 1970: 472).

y *Pokomchi*, el *Mam* es un dios de la tierra asociado a importantes montañas, mientras que en la Alta Verapaz es considerado como un dios maligno.

Eric Thompson escribe que es correcto considerar al Dios N como un ser terrestre debido a que en la iconografía aparece relacionado con seres que portan lirios acuáticos y este último es el símbolo más importante de los dioses del inframundo (Thompson 1960: 133). Menciona que es frecuente observar al Dios N cargando una gran concha, que según el autor tiene dos asociaciones simbólicas: el agua y la tierra. Por lo tanto se relaciona con el inframundo. La concha es un símbolo de Tepeyollotl, el dios mexicana del interior de la tierra con forma de jaguar; de ello deriva que Thompson considere que el Dios N sea el dios del interior de la tierra (Thompson 1960: 134).

Para 1970, Eric Thompson termina el desarrollo de su idea respecto al Dios N en un artículo publicado bajo el título *The bacabs: Their portraits and glyphs*. Para el autor, la creencia en 4 dioses que sostienen los cielos no es exclusiva del área maya y encuentra una gran similitud con las creencias del centro de México. Además utiliza las fuentes coloniales para establecer la vinculación entre el Dios N y los Bacabs<sup>23</sup>. En un pequeño apartado llamado los “Sostenedores del cielo en Chichen Itzá y Copán”, Thompson menciona que es común encontrar en Chichen Itzá representaciones de figuras humanas con los brazos levantados, que pueden ser considerados como los sostenedores del cielo. Estas representaciones tienen la apariencia de un anciano y llevan largas barbas que el autor cree inexistentes en los periodos clásicos, por lo que concluye que esta manera de representar a los Bacabs fue introducida en periodos tardíos por los grupos provenientes del centro de México. A parte de los rasgos de un anciano con barba, estos personajes se distinguen por llevar un collar formado por una concha cortada y una manta que cuelga con decoraciones de rayas, a manera de tramas o a veces con patrones rectangulares. El investigador considera que estas son representaciones de alas de abejas, por lo que cree que los Bacabs están muy relacionados con la apicultura.

---

<sup>23</sup> Aunque la discusión abordada por Thompson es muy interesante, no la veremos en este punto, ya que por ahora nos interesan más los datos que pueda brindarnos respecto a la identificación iconográfica. En el siguiente capítulo retomaremos esa discusión, cuando abordemos las fuentes coloniales y las etnográficas.

Dice que en algunas ocasiones, estos personajes pueden ser distinguidos por una serie de atributos inusuales. Uno de ellos es el hecho de que la figura del Dios N aparece en el centro de lo que podría ser una telaraña, esta última se vincula con el dios Tezcatlipoca del centro de México, donde este personaje y Tzontemoc eran los sostenedores del cielo y se relacionaban con las arañas. Otro de los elementos característicos de los sostenedores del cielo es el caparazón de tortuga o la ya referida concha; ambas son representadas en su espalda (Thompson 1970: 473). El autor menciona que en el periodo Clásico es raro encontrar representaciones de estos sostenedores del cielo y que los mejores ejemplos de ello se localizan en Copán, donde estos personajes aparecen usando tocados de bandas anudadas, cuyos extremos están decorados con bandas cruzadas.

El investigador británico refiere que las representaciones del dios viejo, portando una concha o saliendo de ella son más típicas en la cerámica del periodo Clásico Tardío. En algunas ocasiones estos personajes portan tocados que llevan bandas cruzadas. Señala la existencia de escenas en la cerámica donde las variaciones formales del Dios N comienzan a diversificarse: en algunos casos, los personajes llevan un tocado que se forma a partir de un lirio acuático y un pez que muerde esa flor; en otras ocasiones, personajes ancianos con tocados similares, llevan conchas o caparazones de tortuga, lo cual indica un vínculo entre estos personajes (Thompson 1970: 476). En relación a ello, el inglés se ocupa de los personajes que portan conchas y caparazones de tortuga en los códices posclásicos y considera que tales personajes son representaciones de algunos de los cuatro Bacabs, quienes tienen características formales definidas según Landa.

Thompson cree que en ese caso, el Bacab que porta una concha en los códices debe ser reconocido como *Hub Tun Ahau*, este título lo retoma del *Ritual de los Bacabes*. Por otra parte, se da cuenta de que en algunas ocasiones en las páginas del código de Dresden, el Dios N aparece asociado con el logograma del Dios B y que en ciertos casos, el Dios N se encuentra realizando actividades relacionadas al Dios B. Una relación similar es identificada por Thompson entre el Dios N y el Dios D; este último en ocasiones se vincula con los glifos asociados al primero e incluso aparece en escenas portando algunas de las características del Dios N. Algo similar nota entre este último y el Dios L, pues ambos comparten atributos formales y funcionales. Al respecto el arqueólogo nos dice que estas



relaciones también se encuentran en el centro de México, donde, por ejemplo, Quetzalcóatl y Mictlantecutli abandonan sus roles normales para convertirse en soportes del cielo (Thompson 1970: 479).

Otra de las observaciones que realiza se relaciona con los glifos asociados al Dios N que aparecen en varios monumentos de Piedras negras, donde se utilizan junto a los nombres de los gobernantes, por lo que considera que éstos últimos debieron utilizar como parte de sus nombres el de los dioses. Respecto a los jeroglíficos, el autor menciona que las características del rostro y tocado del Dios N, además de ser la personificación del número 5, aparecen vinculados a otras funciones en las inscripciones y la cerámica.

Por otra parte el autor indica que el signo Cauac sirve constantemente como un afijo en las composiciones glíficas del Dios N. Respecto a los números cuatro y cinco que se vinculan a él, afirma que la relación con el número cuatro se debe a que enfatiza la forma cuádruple de los Bacabs, mientras que el número cinco hace referencia a los 5 días que forman el periodo del *wayeb* en que el Dios N es venerado (Thompson 1970: 483).

Tres años más tarde Michael Coe publica su libro *The maya scribes and his world*, en el que menciona que aunque no se han encontrado representados en la misma escena, el Dios N y el Dios L pueden ser considerados como dos de los principales dioses del inframundo. Describe al Dios N como un personaje de apariencia anciana con un tocado de red que puede estar hacia arriba o colgando frente a su rostro; también usa un collar cuyo elemento principal es una concha que a veces lleva en su espalda o incluso es representado emergiendo de ella. El autor considera las propuestas de análisis realizadas anteriormente por Eric Thompson y propone que la identificación hecha por el mismo autor en los 50s, donde considera al Dios N como el equivalente del *Mam*, es más acertada que la última realizada en 1970, donde Thompson equipara al Dios N con los Bacabs mencionados por Diego de Landa. Esto último se debe a que Michael Coe considera que a pesar de que existen representaciones del Dios N con los brazos en alto en actitud de sostener algo, no se trata del cielo, si no de la tierra. En ese caso, el Dios N sería un personaje que habita en el interior del inframundo y sostiene la superficie terrestre (Coe 1973: 14).

Analizando los elementos epigráficos que componen el nombre del Dios N, sobre todo en los textos procedentes de los códices, Coe menciona que la mayoría de las veces, los elementos principales que componen el nombre de este personaje son, por una parte, un superfijo constituido por dos secciones de red separados por un elemento parecido a un ojo, mientras que el elemento principal es casi siempre un Tun/Cauac y en raras ocasiones una concha/caracol. Michael Coe cree que es razonable considerar que el nombre del Dios N sea *Pauahtun*, uno de los nombres que es mencionado frecuentemente en el texto de Diego de Landa. Aunque Coe no encuentra alguna entrada para *Pauah* en el diccionario de Motul, no ve inconveniente en tomar como referente la palabra *pauo* que hace alusión a una bolsa de red; de esta manera ve la equivalencia entre el tocado de red que utiliza frecuentemente el Dios N y el término *pauo*. Por otra parte el signo Tun que lleva como tocado la personificación anciana del número cinco o en otras ocasiones el signo Cauac en el nombre asociado al Dios N en los códices, es suficiente para que Coe crea que en ese sentido el nombre real del Dios N debe ser Pauah Tun, tal como es mencionado en la *Relación de las cosas de Yucatán* (Coe 1973: 15).

El autor propone que el término *Pauah Tun* debió ser utilizado en las tierras bajas, mientras que el de *Mam* sería el equivalente en las tierras altas. Ambos vocablos debieron utilizarse para referirse al mismo personaje: el Dios N. Para finalizar su análisis, Michael Coe señala que en las escenas de las vasijas es común encontrar al Dios N rivalizando con señores jóvenes, lo que, según él, debe tomarse como los ejemplos gráficos de las escenas relatadas en el *Popol Vuh* y por lo tanto el Dios L y el Dios N serían las figuras iconográficas de los personajes mencionados en el texto quiché como “1 muerte” y “7 muerte” (Coe 1973: 16).

En 1992, Karl Taube analiza la iconografía del Dios N en su libro *The major gods of ancient Yucatán*. En su análisis, considera que la propuesta de lectura realizada por Michael Coe es correcta al identificar el signo fonético *pa* y el logograma **TUN** en los textos epigráficos del Códice de Dresden, y está convencido de que existe otro elemento fonético en la composición, cuyo valor sería; *wah*. Se trata de un elemento globular que se localiza en el centro del superfijo *pa* que representa, según él, un tamal de maíz, por lo tanto la lectura jeroglífica debería quedar como: *Pauahtun*. En ese caso, el nombre con el que se

menciona en los códices al Dios N sería el mismo nombre que Landa señala para los cuatro dioses de Yucatán que sostienen el cielo y que se relacionan con las ceremonias del año nuevo. De lo anterior, Taube concluye que Diego de Landa está en lo correcto cuando menciona que los términos *Bacab* y *Mam* son otras formas para *Pauahtun* (Taube 1992: 92).

El autor menciona que durante el periodo Clásico y el Posclásico, el Dios N es representado como un ser cuatripartito tanto en la cerámica como en los monumentos de piedra. Según él, se trata de la figura de un anciano con accesorios que lo vinculan a la tormenta: lleva un caparazón de tortuga, en otras ocasiones una concha y al igual que los Bacabes, sostiene el cielo. Agrega con base a algunos ejemplos iconográficos que la función del Dios N no es únicamente la de sostener el cielo, también sostiene la tierra y por lo tanto sería más apropiado considerar al Dios N como el sostenedor del mundo. Concluye que el Dios N es la personificación de la montaña.

Cabe mencionar que debido a la importancia de la agricultura en el periodo Clásico, los dioses relacionados al maíz, la lluvia y el rayo, se encuentran representados con frecuencia en la misma composición iconográfica, por lo tanto, no es de extrañar que el Dios N se vincule frecuentemente con Chaac. De hecho, en algunas escenas se puede reconocer al Dios N y a Chaac participando de un ritual de música y bebida junto a unas mujeres. Según el autor otra escena similar se localiza en la página 41b del Códice de Dresden donde ambos personajes aparecen identificados con una misma composición epigráfica; *Pauahtun Chac* (Taube 1992: 96). Inclusive en el mismo códice, en la página 37a puede verse al Dios N portando en sus manos un hacha, elemento característico de Chaac. Con frecuencia Karl Taube hace vinculaciones entre los datos iconográficos y los etnográficos, comparando la información, llega a la conclusión de que las creencias de los mayas del primer cuarto del siglo XX son muy similares a lo que él observa en la iconografía del Clásico y Posclásico, por ejemplo; en relación al vínculo estrecho entre el Dios N y Chaac, menciona que Thompson ya había notado que en la Villa de San Antonio en Belice, se cree que los *Mam* son dioses de la montaña, las plantas, la lluvia y el viento, mientras tanto en otras comunidades como San Antonio en Chiapas y Santiago Atitlán en Guatemala se cree que éste ser es un anciano (Taube 1992: 97).

Con base a un método comparativo entre la época prehispánica, colonial y actual, Taube afirma que el Dios N es un aciano de forma cuatripartita que personifica a la montaña, sostiene el mundo y se relaciona tanto en el periodo Clásico y Posclásico con Chaac y, por lo tanto, con la lluvia. Sus accesorios característicos serían el caparazón de tortuga y la concha, se vincula con las fiestas de fin de año y con el caos relacionado a estas fechas, además es un personaje que gusta de la música y la bebida.

Finalmente el autor considera que el Dios N es un personaje que puede ser localizado desde el periodo Preclásico Tardío en la estela 17 de Kaminaljuyu. Su análisis lo lleva a considerar al Dios N como el antecedente del *Mam*, que es venerado en Veracruz, Yucatán, Guatemala y Belice. Este personaje es percibido como un anciano que en algunas ocasiones es malévolo y dios de la montaña; se presenta en forma cuatripartita y se le identifica con la tormenta, la música, la embriaguez y con el año viejo. En cuanto a sus representaciones, Taube cree que no tuvo mayores variaciones formales y contextuales durante la transición del periodo Clásico al Posclásico.

Para el 2002, Claude François Baudez publica *Une histoire de la religion des Mayas*, en el apartado denominado “Seres Antropomorfos”, Baudez menciona que, el Dios N no debe ser considerado como un personaje distinto de los Bacabes que Diego de Landa menciona, ya que ambos personajes representan a un ser vinculado con la fertilidad. El francés refiere a la representación de 4 ancianos labrados en el altar 4 de Tikal. En la escena se observa que estos personajes se encuentran dentro de cuadrifolios que representan el inframundo. También menciona las marcadas ocasiones que este personaje puede ser apreciado en Copán; considera que la red, que sirve de tocado en algunas ocasiones al personaje, debe tomarse como un indicativo fonético, el cual debería interpretarse como *paua*. De la misma manera cuando en algunas ocasiones el cuerpo del personaje tiene los signos **KAWAK**, es para indicar la palabra *Tun*, que según el autor sirve para establecer la conexión entre la palabra *paua* y *tun*, por lo tanto él concluye que los accesorios y signos característicos asociados al personaje nos proporcionan el nombre *Pauahtun*, tal como los 4 “dioses” mencionados por Landa para Yucatán en el siglo XVI.

El investigador considera a los Bacabs como seres que representan la vida, la creación y la fertilidad. En cuanto a la vinculación existente entre el *Bacab* o Dios N con los

escribas, Claude Baudez dice que el Bacab-Escriba debe considerarse como una figura alegórica que debe entenderse como “el que escribe el destino de los hombres”.

Ese mismo año, Karen Bassie publica un artículo llamado *Maya creator gods*. La mayor parte del texto está construido a partir de comparaciones entre la etnografía del área maya, el *Popol Vuh* y algunos referentes iconográficos. El Dios N es uno de los personajes de la religión maya que la autora utiliza para esbozar la cosmovisión maya. De esta forma la autora propone que el Dios N en su forma cuatripartita está asociado a los cuatro rumbos cósmicos, sus respectivos colores y simbolismos, por lo tanto, esto les proporciona características diferentes a cada uno de las cuatro formas del Dios, que en su manifestación de montaña son representados con caparazones de tortuga.

Bassie retoma los cuatro rumbos para reflexionar respecto a las montañas situadas en estas esquinas, que según la autora, debe entenderse como el lugar en el que habita el Dios N, siendo este personaje al mismo tiempo la personificación de las montañas primigenias que emergieron del mar, tal como es relatado en el *Popol Vuh*. La autora concluye que estas vinculaciones provienen de la observación que los antiguos mayas hicieron respecto a los fenómenos naturales en esta particular geografía del área maya. Karen Bassie indica que en la cosmovisión maya, los dioses pueden interactuar entre ellos y a manera de ejemplo hace referencia a las interacciones del Dios N con otros personajes importantes de la religión maya, como Chaak, el Dios D y K'awil. Respecto a este último, menciona que se trata de la representación del rayo, de esta manera, en la escena representada en la vasija K5164, la investigadora señala que la imagen del Dios N representa a la tormenta que viene inmediatamente después de los rayos (Bassie 2002: 37).

La autora proporciona algunos ejemplos y características del logograma que está compuesto por el rostro del Dios N llevando su clásico tocado de red. Con base en los argumentos de David Stuart<sup>24</sup>, Bassie cree que el Dios N e Itzamnaah son uno mismo; esto debido en parte a que en algunas ocasiones el logograma del Dios N aparece vinculado al

---

<sup>24</sup> Se trata de una carta enviada por el autor a Linda Schele en 1994. En ella expone de manera sumamente breve algunas de sus ideas respecto a la relación y composición epigráfica de los nombres de estos dos personajes, recientemente la carta fue posteada en el blog de David Stuart, debido a la informalidad del documento. Nosotros no analizamos en este apartado su contenido, no obstante, la discusión será retomada más adelante en este mismo capítulo.

nombre de Itzamnaah y también porque en ciertas escenas iconográficas encontradas por la autora y por Taube, el característico tocado de uno es usado por el otro y en otras ocasiones el ojo humano del Dios N reemplaza al ojo grande y cuadrado característico de Itzamnaah. Finalmente la autora concluye que debido a la manera en que el anciano creador es descrito y referido en el *Popol Vuh* sería mejor considerar el logograma del dios N como “anciano” y de esta forma se entendería que cuando aparece en relación a Itzamnaah estaría funcionando como un título: “Anciano Itzamnaah”, tal como los grupos mayas actuales utilizan la palabra *Mam* para referirse a los ancianos dentro de la comunidad que tienen un cargo importante en los asuntos religiosos y por lo tanto, los poderes necesarios para dirigir la vida religiosa de la sociedad.

Para completar la idea que la autora plantea respecto a la figura del Dios N y el método que utiliza para su análisis y comprensión, mencionaremos su libro publicado en el 2008: *Maya sacred geography and the creator deities*. En él, Karen Bassie propone que el personaje mencionado en el *Popol Vuh* con el nombre de *Xpiyacoc* tiene su paralelo en el periodo Clásico bajo las formas de Itzamna y el Dios N; tal como ya hemos mencionado, ella considera que se trata de un mismo ser. Cree que *Itzamna-God N* es la manifestación del abuelo creador que se asocia con el orden cuadrilateral del mundo y las montañas que se establecen en cada uno de estos espacios (Bassie 2008: 64).

También menciona que con base a las escenas iconográficas de las vasijas K2772 y K2068, se puede sugerir que *Itzamna-God N* es el responsable de los terremotos. Con base en algunos textos coloniales, considera que el dios principal es Itzamna, por lo tanto las formas iconográficas del Dios D y N en el periodo Clásico corresponden a manifestaciones de un solo ser: Itzamna<sup>25</sup>. Para concluir Bassie encuentra, lo que para ella, es la principal relación y el origen del Dios N:

“If we follow the identification of the One Ixim as the world tree to its logical conclusion, the Bakabs, Xib Chahk and Pawahtuns were also manifestations of One Ixim” (Bassie 2008: 171).

---

<sup>25</sup> En la siguiente parte del texto, la autora realiza descripciones y comparaciones entre el dios D y N para demostrar su teoría, según la cual, ambos son parte de un mismo ser. Esta información ya la hemos mencionado con anterioridad cuando citamos su artículo *Maya Creator Gods*, por lo que únicamente retomaremos los nuevos datos e interpretaciones proporcionados en este libro.

En 2007 se publica el texto de Simon Martin, *The old man of the maya universe: A unitary dimension within ancient maya religion*. Ahí, la figura del Dios N es descrita por él como un anciano que presenta arrugas, una nariz grande y ojos en forma de almendra; su cuerpo es viejo y encorvado. En representaciones tardías aparece con un poco de barba; su vestimenta es muy simple: utiliza únicamente un paño de cadera, una concha a manera de collar y una red anudada en su cabeza. Constantemente lleva un caparazón de tortuga o una concha, y aparece frecuentemente en forma cuatripartita, lo que según el autor, llevó a Thompson a considerarlo como los sostenedor del cielo, tal como menciona Diego de Landa en el siglo XVI.

Esta última vinculación puede establecerse según Martin con base a la iconografía. Como ejemplo utiliza al altar 4 de Tikal, en el que se observa al Dios N en forma cuatripartita con caparazones de tortuga en sus espaldas; esta composición también aparece en Uxmal y Chichen Itza, con los brazos en alto indicando que sostiene el cielo. En ciertas ocasiones su cuerpo lleva marcas que indican que se trata de la personificación de la montaña (Martin 2007: 3-4).

El Dios N se vincula al agua de la misma forma como se vincula a la piedra, por lo que su clásico tocado de red puede ser combinado o sustituido en algunas ocasiones por un tocado de lirio acuático que algunas veces es mordido por un pez, lo que según el autor, lo relaciona con la fertilidad del lago primigenio del cual emergieron las montañas y donde flota la versión del Dios N como tortuga. Por ello se entiende que en algunas ocasiones lleva un caparazón de tortuga con el signo **K'AN** en el centro. El investigador señala que el rostro anciano que en ocasiones emerge de una concha, de la boca de una tortuga o del caparazón mismo, puede ser representado también por una tortuga que lleva el tocado en red, lo cual establece una relación directa entre ambos seres.

La identificación del Dios N con los Bacabes mencionados por Diego de Landa, queda evidenciada en el trabajo de David Stuart sobre el panel de Pomona. En este panel se observan a cuatro personajes que portan tocados de lirio acuático; en el texto jeroglífico se menciona que ellos son representaciones del Dios N. Cada uno sostiene glifos de los cuatro posibles días, del calendario ritual, en que puede iniciar el ciclo del Haab, haciendo de esta

forma una analogía directa con los cargadores del año descritos por Landa (véase la Fig. 40a).

Por lo tanto no es casualidad que en los códices, el Dios N utilice como tocado el jeroglífico para este periodo. El autor considera que después de lo anterior podemos considerar al Dios N como el centro de la tierra y al mismo tiempo, en su forma cuatripartita, como cargador del cielo y el año, vinculado al agua y a la piedra de la cual están hechas las montañas (Martin 2007: 5).

Simon Martin menciona que la figura del anciano Dios N es parte de un sistema de creencias que no se limita a una sola representación en la iconografía maya, por ello él prefiere que en adelante se haga referencia a esta figura como *The old man*<sup>26</sup>. Éste Anciano también aparece vinculado al denominado monstruo celeste-terrestre en la iconografía. Este ser aparece como una especie de saurio o cocodrilo, para representar el cielo en su cuerpo se inscriben signos que indican el cielo, las estrellas y la luna. Cuando se quiere representar la tierra, también se utilizan signos en el mismo sentido. Ciertas veces el rostro del Dios N emerge de su mandíbula y su tocado es usado con frecuencia por este ser terrestre-celeste.

Simon Martin dedica un apartado para analizar los términos con los que el Anciano puede ser reconocido. Una vez que el autor estableció la conexión de éste con los cargadores del cielo y el año, busca los referentes directamente en el texto clásico de Diego de Landa, y encuentra que el fraile utiliza el término *Bakab* para referirse a los personajes que sostienen el cielo, pero no aparece vinculado en el periodo Clásico a estos personajes, durante este periodo, el término es empleado como un título asociado a los personajes de alto rango político.

Otro término mencionado por Diego de Landa es el de *Pauhtun*. El autor considera que a pesar de los intentos principalmente de Michael Coe y de Karl Taube por encontrar la equivalencia entre este término y los textos epigráficos de la época Clásica y Posclásica, la

---

<sup>26</sup> *The old man of the maya universe a unitary dimension within ancient maya religion*. El texto de Simon Martin propone que los personajes que Paul Schellhas identificó como Dios N, D y L, forman parte de una misma dimensión dentro del sistema de creencias en la religión maya. Debido a que en este apartado solo discutiremos lo que hasta ahora se ha conocido e interpretado como Dios N. Aguardaremos hasta el apartado de la discusión para volver a la propuesta de Martin; por el momento mencionaremos solo algunos aspectos de las relaciones que el autor encuentra entre estos personajes.



lectura queda muy forzada, esto se comprueba, según el autor, con base en lo descubrimientos de los valores fonéticos de los grafemas utilizados en la composición (Martin 2007: 13). Martin se inclina más por la propuesta realizada por David Stuart, este epigrafista propone que existe en algunos casos una complementariedad entre el logograma del Dios N y el de Itzannah, por lo que, el tocado de red que usa el Dios N podría tener el valor fonético de *Itzam*, con lo cual los textos de Piedras negras, Copán y Xcalumkin cobrarían sentido. En todo caso la problemática persistiría debido a la problemática en torno a la traducción del término *Itzam*, aunque en realidad, el autor se inclina por la propuesta de Alfredo Barrera Vázquez quien propone que el concepto de Mago sería uno de los más cercanos para comprender el término clásico maya.

Para Simon Martin existe una conexión intrínseca entre el Dios N, D y L; considera que todos ellos son parte de una unidad cuyo referente principal es el anciano, estas relaciones son perceptibles en la iconografía y epigrafía maya, donde lo que se ha identificado como los elementos característicos de cada uno de estos personajes, aparecen muchas de las veces asociados entre las tres figuras, sembrando la duda en cuando a su verdadera afinidad específicamente con uno de ellos. El autor considera que la importancia de estos personajes ancianos se relaciona con la creación del universo, que tuvo lugar hace mucho tiempo y por lo tanto los que estuvieron en ese momento deben de ser personas muy ancianas y con poderes mágicos, como para sostener el universo y mantener el orden del cosmos (2007: 26).

Finalmente el autor concluye que el Dios N establece el centro y las cuatro esquinas del mundo, manteniendo el orden del tiempo y el espacio, en último sentido, el orden del cosmos. Al mismo tiempo separa los cielos del inframundo, donde el cielo es representado por el Dios D y el inframundo por el Dios L (2007: 32-33).

Como hemos podido apreciar, existe una regularidad en la manera de estudiar la figura del Dios N entre los investigadores, exceptuando a Schellhas y Baudez, todos los autores interpretan los elementos iconográficos apoyándose en las fuentes coloniales y etnográficas. También existe lo que podríamos considerar como una idea estandarizada respecto a la figura del Dios N, desde Schellhas hasta Martin, todos coinciden en que esta figura debe interpretarse como un dios. Gracias a la descripción de los antecedentes que

hemos realizado podemos apreciar como la idea respecto al Dios N se ha ido construyendo, sin mayores transformaciones desde las observaciones realizadas por Thompson. El trabajo de Simon Martin podría considerarse el pináculo de una idea establecida desde principios del siglo XX.

A continuación realizaremos nuestra propia identificación iconográfica y epigráfica del Dios N. Cuando sea necesario nos remitiremos a textos que nos permitan expandir las posibilidades de interpretación respecto a las escenas, composiciones, elementos iconográficos o epigráficos que integran las fuentes prehispánicas que habremos de analizar.

#### **IDENTIFICACIÓN ICONOGRÁFICA Y EPIGRÁFICA DEL DIOS N**

Hemos realizado siete divisiones en este reconocimiento iconográfico/epigráfico del Dios N. La primera de estas categorías, es el nombre con el que se le identifica; la segunda, el aspecto físico que lo representa; la tercera, incluye a los accesorios u objetos que lo acompañan. Estas tres primeras categorías se refieren directamente a la figura del Dios N; las cuatro restantes exploran sus acciones y entornos. De este modo, la cuarta categoría se refiere al ambiente en que se localiza el personaje; la quinta, a las acciones que realiza; la sexta, ofrece la posibilidad de situarlo en episodios recurrentes y la séptima, corresponde a las relaciones que la figura del Dios N guarda con otros elementos iconográficos.

Éste análisis iconográfico/epigráfico se realizará en los tres grandes periodos temporales en los que se ha dividido la historia de la cultura maya antigua. Comenzaremos con el periodo Posclásico, debido a que la figura iconográfica conocida como Dios N fue identificada en los códices provenientes de este periodo. Continuaremos con el Clásico Tardío y finalmente con el Clásico Temprano. El análisis particular de cada uno de éstos periodos nos permitirá encontrar las variaciones y continuidades que presenta la figura del Dios N a través de la historia de la religión maya en la época prehispánica.

## El Dios N en el periodo Posclásico

Como ya hemos explicado al principio de este capítulo, fue a partir de los códices: Dresden, Paris y Madrid de este periodo, que Paul Schellhas identificó al Dios N. Debido a los procesos históricos las representaciones de este personaje se localizan sobre todo en las tierras bajas de la península de Yucatán. Recordemos que algunos de los autores referidos en el apartado anterior han realizado identificaciones de este personaje principalmente en monumentos de piedra en Chichen Itzá y otros sitios y objetos aislados.

### Nombre (Glifos vinculados)

Michael Coe propone que los grafemas que aparecen asociados a la figura del Dios N en el código de Dresden pueden leerse como *Pauah-Tun* (1973: 15), aunque como él mismo menciona esa palabra no existe en el diccionario de Motul para la época colonial. Considera que el término *Pauo* “bolsa de red” es el más cercano y confirmaría lo que se describe en la *Relación de las cosas de Yucatán*.

Años más tarde, en 1989 Karl Taube, siguiendo la propuesta de Coe, continúa con el análisis epigráfico y agrega que existe un complemento silábico en la forma jeroglífica, por lo tanto la lectura completa debería ser *pa-wah-tun*. Para Taube el signo de forma anudada con líneas cruzadas a manera de red debe leerse como *pa*; el nudo que se observa tendría el valor de *wah* y el logograma con marcas **KAWAK** sería *tun*. Aunque de manera indirecta, existe una propuesta más en cuanto a los jeroglíficos que aparecen vinculados a la figura del Dios N para este periodo; David Stuart considera que el signo en forma de red anudada tiene el valor fonético *Itzam*, en algunos ejemplos del código de Dresden<sup>27</sup> y de Paris existen composiciones epigráficas que utilizan este signo junto a un logograma de valor **AK** que lleva infijo el logograma **K'AN**, por lo que la propuesta de Stuart en este sentido es: *Itzam K'an Ak*.

---

<sup>27</sup> En las páginas del año nuevo del código de Dresden existen escenas en las que se observa a una zarigüeya, en los textos epigráficos se le denomina *Mam*. Como veremos más adelante este título se encuentra fuertemente asociado al anciano Dios N.

## Aspecto Físico

El aspecto físico del Dios N es el de un anciano con el rostro arrugado, la mandíbula desdentada, nariz amplia y curva. También presenta características que no son tan comunes pero que aparecen en la iconografía de este periodo. En Chichen Itzá, por ejemplo, se observa que el Dios N tiene el cabello un poco largo (Fig. 2a), y en el Códice de París el rostro del Dios N es algo distinto, permanecen las características de un anciano con la nariz amplia y curva y la mandíbula inferior desdentada. La peculiaridad radica en que en la parte superior de su mandíbula se observa al frente unos pequeños dientes y de la comisura de los labios emerge lo que bien podría ser su lengua al parecer bífida. Otra forma poco característica es la de los ojos, en esta ocasión se dibujó una especie de voluta con pequeños círculos debajo del ojo y de su frente se desprende una pequeña voluta. Obsérvese la semejanza entre esta representación del Dios N y la cabeza de K'awil<sup>28</sup> que sostiene en la misma escena (Fig. 2c).

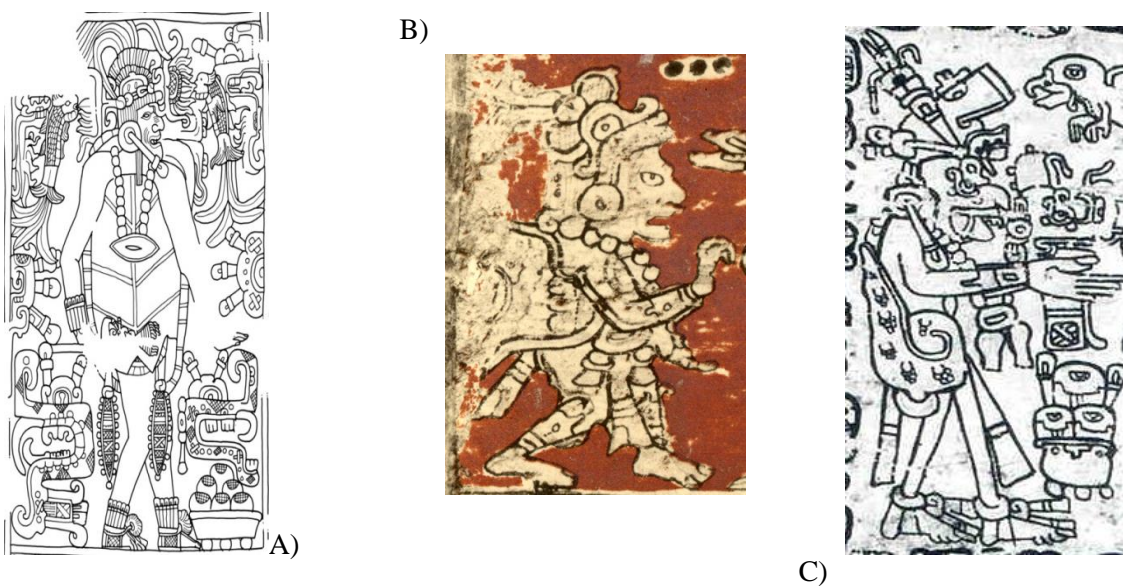


Fig. 2. A) Chichen Itzá, dibujo de Linda Schelle. B) Códice de Dresden, pág. 60a. C) Códice de París, pág.6.

<sup>28</sup> Como ya hemos mencionado en la introducción de este capítulo, utilizaremos la ortografía propuesta por Erik Boot, por lo tanto no se emplean las vocales largas propuestas por otros autores como David Stuart y Stephen Houston. Para conocer más acerca de la discusión véase: Erik Boot. *Classic maya vocabulary of hieroglyphic readings* (2009); Stuart, Houston y Robertson. *Disharmony in maya hieroglyphic writing* (2004).

## Accesorios Característicos

En el periodo Posclásico, el Dios N aparece frecuentemente con representaciones de brazaletes y tobilleras, cuyas representaciones en el códice de Dresden y Paris, corresponden a los mismos brazaletes y tobilleras usados por otras figuras iconográficas que representan a seres sobrehumanos. Un collar largo del que cuelga una forma de rombo que bien podría ser una concha en el caso de Chichen Itzá (Fig. 2a) y un adorno elaborado de cuentas que probablemente represente una flor en los códices (Fig. 3a), son parte de los accesorios comunes de este personaje. Existe una excepción en el caso de la figura 4d, donde se observa que su collar tiene un círculo en donde se inscribe lo que parece un pequeño rostro. Utiliza grandes orejeras circulares que en algunas ocasiones se expanden por medio de largos tubos que pasan por el medio.

En cuanto a su tocado, existe una peculiaridad en las representaciones de este personaje en Chichen Itzá: se observa que porta el clásico tocado con red inclinado hacia adelante y alrededor de su cabeza una banda cruzada o tejida. Lo inusual es el círculo que se localiza entre la red y la banda, un círculo grande del cual salen lo que podrían ser plumas. En otra representación de este mismo sitio se aprecia que su tocado está constituido por una banda con círculos que rematan en una flor en la parte frontal y otra en la parte posterior de la cabeza; ambas son mordisqueadas por un pez. Además, en la parte superior de su cabeza hay elementos semejantes a plumas (Fig. 4e). Otra excepción se localiza también en Chichen Itzá, donde se le representa con sandalias, adornadas por un círculo con líneas (Fig. 3d).

Los accesorios característicos del Dios N aparecen tanto en la escultura monumental como en las representaciones pictóricas de los códices de Dresden y París. En ellos puede observarse al Dios N con un caparazón de tortuga que en uno de los ejemplos del códice de Dresden tiene el signo **K'AN** en el medio (Fig. 3a). Otras veces se le observa con una concha (Fig. 3c); en el caso del Códice de Paris se aprecia que la concha tiene signos **KAWAK** en su superficie (Fig. 2c). En ambos casos, estos elementos parecen ser parte de su cuerpo. Una vez más es Chichen Itzá el sitio que nos proporciona ejemplos muy interesantes al respecto: en el Castillo, en la columna oeste de la serpiente, se encuentran cuatro personajes ancianos, dos de ellos llevan en sus espaldas conchas, otro porta un

caparazón del cual únicamente se observan los bordes, mientras que el cuarto personaje lleva en la espalda lo que Thompson considera la representación de una telaraña (Fig. 3d) (Thompson 1934).

En los códices posclásicos se le representa con tocados que difieren un poco de los más característicos. En algunos casos su tocado está compuesto por una especie de gorro que se dobla hacia delante. En el códice de Dresden su tocado comienza con el signo **TUN**, a su lado se encuentran elementos difíciles de identificar, aunque probablemente sean plumas (Fig. 4a).

En cuanto al códice de Paris se observa el mismo “gorro”, pero en esta ocasión los elementos que constituyen el resto del tocado son difíciles de interpretar, aunque probablemente tengan relación con objetos tubulares de piedra y plumas pequeñas. También se puede apreciar que el tocado del Dios N es únicamente una banda anudada en la cabeza que termina en dos pequeños extremos en la parte frontal o una banda entrelazada que termina con un círculo en el frente. Los más extraños e inusuales son los presentados en la figura 3b, donde el tocado está compuesto en la parte baja por un círculo y un par de extensiones que parecen un moño. Nótese la similitud con el elemento glífico característico que acompaña al signo **TUN** en los códices. Además en un caso específico, de este mismo elemento parecen brotar elementos que podrían denotar vegetación (Fig. 3c). En una ocasión se observa que el Dios N sostiene un hacha y lo que al parecer es un recipiente (¿una flor?) que contiene el signo **HA** “agua” (Fig. 3a).



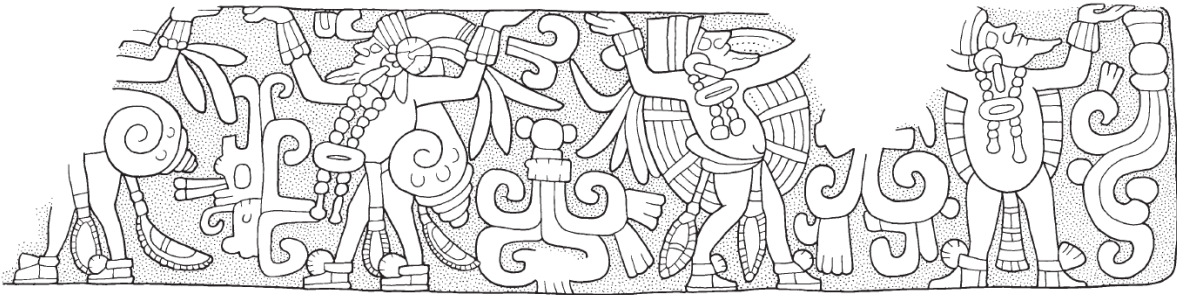
A)



B)



C)



D)

Fig. 3. A) Códice de Dresden, pág. 37a. B) Códice de Madrid, tomado de Taube, 1992. C) Códice de Dresden, pág. 41b. D) El Castillo, Chichen Itzá, dibujo de Simon Martín.

## Acciones

En las esculturas monumentales de Chichen Itzá se observa constantemente al Dios N con los brazos extendidos hacia arriba en actitud de sostener algo. En este caso específico, el Dios N se representa en forma cuatrimanada, se encuentra de pie sobre mascarones terrestres y convergen en pares hacia el centro de la escena, mientras detrás de cada uno de ellos se observa una serpiente ondulante (Fig. 4e). En otra ocasión se observa la misma acción de sostener, pero esta vez el Dios N está al mismo tiempo emergiendo de la hendidura de un mascarón terrestre; la mitad inferior de su cuerpo está dentro de la tierra, mientras que la superior se observa fuera, con los brazos en alto sosteniendo el límite superior de la composición (Fig. 4d).

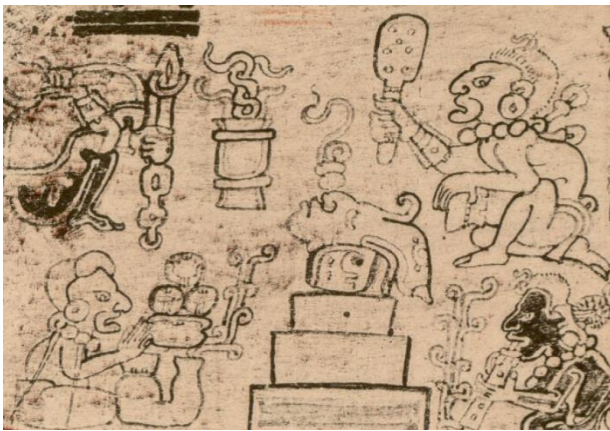
Otra ocasión en el códice de Dresden, se observa que el Dios N tiene los pies dentro de un caracol mientras está sentado y Chak se sitúa por encima de él en actitud de diálogo (Fig. 5). Otra acción recurrente es la de participar en rituales; en el Códice de Dresden y de París se aprecia que nuestro personaje se encuentra frente a la representación de tamales y vasijas (Fig. 4c), mientras que en otra ocasión se encuentra de pie y sostiene lo que podría ser un incensario (Fig. 4b). En el Códice de Dresden se puede apreciar una página donde el Dios N se sitúa frente a una mujer; en una de las representaciones, el personaje se encuentra muy cerca de ella y la sujeta de los brazos (Fig. 4a).



A)



B)



C)



D)



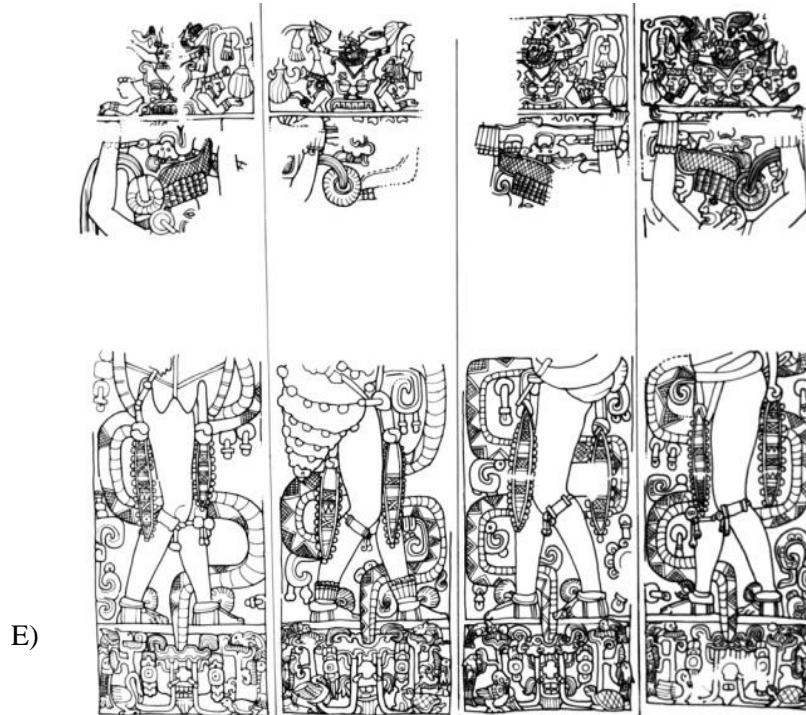


Fig. 4. A) Códice de Dresden, pág. 21c. B) Códice de Madrid, Karl Taube. C) Códice de Dresden, pág. 34a. D) Chichen Itzá, Karl Taube. E) Chichen Itzá, dibujo de Linda Schelle.

## Ambientes

En las representaciones que hemos encontrado, el Dios N se sitúa principalmente en dos planos: en el terrestre y en el inframundo. Los códices representan escenas mitológicas y rituales. No obstante, debido a su composición iconográfica es difícil determinar el ambiente en que se desarrolla la escena, pero existen momentos en que éstas son indicadas con mayor puntualidad. Por ejemplo en la página 66a del códice de Dresden se colocó una pequeña banda celeste sobre la figura del Dios N, ésta banda contiene el signo **CHAN** “cielo” y **K'IN** “sol”, además el fondo sobre el que se sitúa el personaje son líneas descendentes que indican lluvia. Por ello y debido a que el personaje se encuentra de pie se puede inferir que el Dios N se encuentra llevando a cabo su actividad en la superficie terrestre (Fig. 3a). Algo similar ocurre en la página 70 y 66b, en esta última se aprecia que el Dios N se encuentra sentado y sus pies están dentro de un caracol. También se encuentra Chak; una serie de líneas horizontales indican que la acción que estos personajes realizan se ubica en un ambiente acuático.

En cuanto a las esculturas monumentales de Chichen Itzá, existe la indicación de que la figura del Dios N se localiza en el plano terrestre, aunque, en una ocasión se aprecia que su cuerpo se localiza en dos planos al mismo tiempo; por un lado la parte inferior de su cuerpo permanece dentro de la hendidura de la tierra (inframundo), mientras que la parte superior de su cuerpo se localiza en la superficie terrestre y alza los brazos para sostener lo que podría representar el cielo (Fig. 4d). También existe una constante que representa al Dios N en ambientes rituales, participando activamente de ellos.



Fig. 5. Códice de Dresden, pág. 37b.

### **Episodios**

Para este periodo no hemos localizado muchas representaciones que nos permitan establecer episodios constantes en los que se localice el Dios N; con frecuencia se le representa como un sostenedor del cielo que emerge de la tierra y también como participante en rituales.

### **Relaciones**

Las relaciones que se establecen entre el Dios N y otros personajes en la iconografía del periodo Posclásico son relativamente pocas, no obstante se encuentran algunas muy peculiares. En Chichen Itzá, donde hemos visto que el Dios N se localiza representado en su forma cuatripartita realizando la acción de sostener algo con sus brazos hacia arriba, existen representaciones que muestran a otros personajes realizando la misma acción. Se

trata de cuatro figuras con los brazos levantados en actitud de sostener algo. Detrás de éstos, se observan serpientes ondulantes, bajo las cuales se pueden notar mascarones que indican el aspecto húmedo del inframundo. Aunque las columnas en las que están labradas estas imágenes se encuentran desgastadas, existen elementos suficientes para indicar que se trata de mujeres: llevan pectorales pero sus senos se encuentran totalmente descubiertos, portan faldas adornadas con distintos signos: Dos de ellas llevan huesos cruzados, lo que indica que se trata de personajes ligados al inframundo. Esta referencia es corroborada en el único rostro conservado, cuyas facciones reflejan las características de un cráneo descarnado, principalmente en la mandíbula (Fig. 7d).

Otro vínculo importante del Dios N se encuentra en la figura de Chak, quien de manera frecuente es representado en los códices de manera cuatripartita, situándose en cada uno de los cuatro rumbos y asociándose a los colores particulares de cada uno de ellos, además su rostro es el de un anciano (Fig. 6).

Una relación más que data de este periodo se localiza en la página 4 del códice de Paris. Se observa que el Dios N sostiene una cabeza de K'awil al mismo tiempo que su propio rostro es muy semejante al de éste último personaje. De manera formal en el Códice de Dresden, el Dios N se relaciona con otros personajes que tienen características similares, principalmente en el hecho de ser ancianos. Por ejemplo en la página 21c se aprecia que un anciano con los atributos principales del denominado Dios L está sentado frente a una mujer que con una de sus manos agarra la pierna de él (Fig. 7a). Este anciano lleva un tocado de ave que en realidad es sumamente parecido al que hemos mencionado anteriormente para el Dios N en el mismo códice.

En la página 16 y 17 se aprecian personajes ancianos que caminan con un bastón, uno de ellos tiene el rostro pintado de negro. Entre las famosas figurillas de Jaina existen representaciones muy conocidas en las que se aprecia a un anciano junto a una joven; la peculiaridad de la imagen consiste en que el anciano acaricia unas veces el pecho de la joven y en otras ocasiones desliza su mano bajo su huipil en un claro gesto de deseo sexual (Fig. 7b).

En este periodo el Dios N se vincula con los mascarones terrestres. Esta representación como personificación de la tierra se vuelve más relevante cuando en el código de Dresden se aprecia que los soportes terrestres, sobre los que se sientan o actúan algunos personajes, están representados por el rostro de un anciano: boca desdentada, nariz amplia y curva, mientras el resto del mascarón contiene signos **KAWAK** (Fig. 7c).

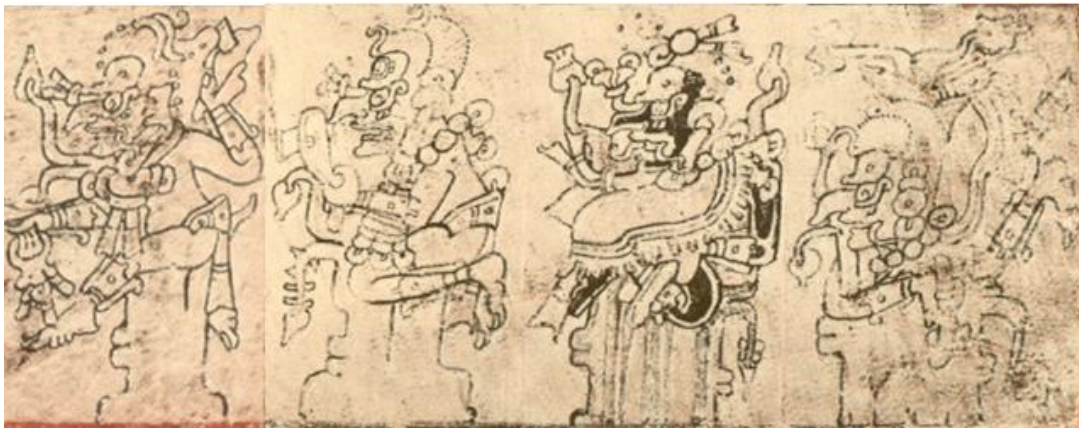
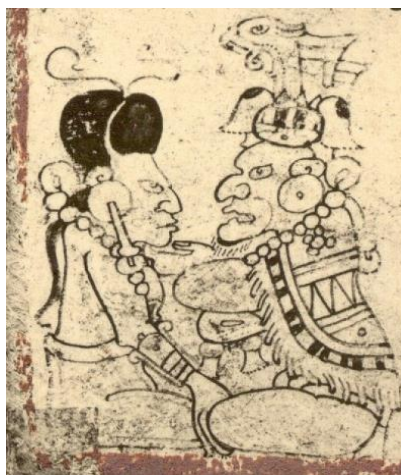


Fig. 6. Códice de Dresden pág. 30c y 31c



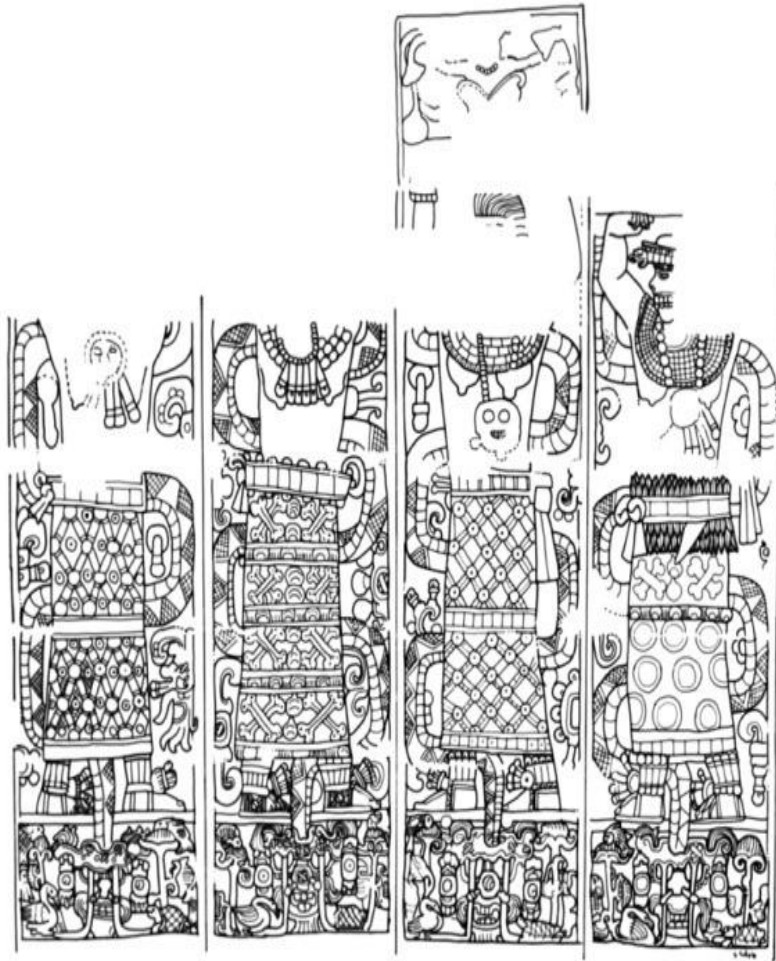
A)



B)



C)



D)

Fig. 7. A) Códice de Dresden, pág. 23c. B) Figurilla de Jaina, K2881. C) Códice de Dresden pág. 41a. D) Chichen Itzá, dibujo de Linda Schelle.

### El Dios N en el periodo Clásico Tardío

Para el Clásico Tardío tenemos una gran variedad de representaciones y escenas en las que se localiza al Dios N. Los materiales de las fuentes son principalmente, pintura en cerámica, escultura y pintura mural. Para éste periodo existe una amplitud en las composiciones que establecen vínculos complejos entre la figura del Dios N y otras dentro del sistema iconográfico maya. Las formas y composiciones de nuestro personaje también son muy variadas.

## Nombre (Glifos vinculados)

Durante este periodo existen logogramas que reproducen algunas de las principales características del Dios N, se trata sobre todo del rostro de un anciano que tiene la boca desdentada, un mechón de cabello, una red como tocado, orejeras grandes y en una ocasión excepcional el logograma reproduce el cuerpo completo del Dios N, Copán (Fig. 8e). Aunque los logogramas tienen formas muy similares, cumplen funciones distintas en la gramática de la escritura glífica maya.

El primero en asignar un valor al logograma del Dios N fue Goodman (1905), quien descubrió que este signo en algunos casos específicos significa **HO'** “cinco” (Fig. 8a). En 1994 David Stuart escribe una carta a Linda Schelle donde expone brevemente algunas ideas respecto a la lectura de los componentes del logograma de Itzannah. En breves párrafos, Stuart menciona que en ciertas ocasiones el logograma del Dios N antecede al de Itzannah. Su propuesta para resolver esta cuestión es que probablemente tanto el logograma del Dios N como el de Itzannah tuvieran el mismo valor. Así es como realiza la lectura del nombre de uno de los gobernantes de Piedras negras; **ITZAM-[K'AN]AK**, para lograr *Itzamk'anak*, un nombre toponímico en tiempos coloniales y probablemente una clasificación para un tipo de específico de tortuga.

Otro de los valores del logograma del Dios N es; **MAM** (Fig. 8b) “abuelo” por vía materna, “nieto” y en otros contextos “anciano” y “ancestro” (Stuart 2000). Erik Boot (2011) ha propuesto que en el caso del título usado frecuentemente para referirse al gobernante 4 de Piedras Negras, la lectura correcta podría ser; *Itz Mam K'an Ahk*. Esta propuesta se fundamenta en parte en la observación realizada por David Stuart. Boot observa cómo en el título ya referido, las cualidades del anciano y la tortuga se fusionan en un solo signo (Fig. 8d).

La última función que hasta ahora se conoce para el logograma del Dios N es la que cumple dentro de la Secuencia Estándar, que aparece principalmente en las vasijas, aunque también se encuentra en monumentos de piedra y sirve para dedicar el objeto. Respecto al valor fonético que representa en esta fórmula, existe una discusión entre los especialistas. Barbara MacLeod asigna para el logograma del Dios N y para su variante dentro de la

secuencia estándar, el valor **HUY/HOY** (Fig. 8c), el significado sería; “inaugurar”. David Stuart propone que tanto el logograma del Dios N como su variante, *Step*, deben leerse como **T’AB’**, “elevar”, “presentar”, “origen”. Otra posible lectura es *hu’* “exhalar”, “sagrado” o “poder”, propuesta por Mora Marín (2007).

Incluso existe la posibilidad de que en la vasija K530 (Fig. 8f) el logograma indique al personaje que se ha identificado como el Dios N en la escena del ritual con enemas. En tal caso, estaríamos ante una convención cultural que para éste periodo había ya asignado un valor significativo a la representación del rostro del anciano Dios N, por lo que el logograma debería ser entendido como el nombre personal de nuestra figura en cuestión (Fig. 8f). En esa misma escena nuestro personaje es denominado como un *Ch’ahom*, este título probablemente también se utilice en las vasijas K4114 y K1339.

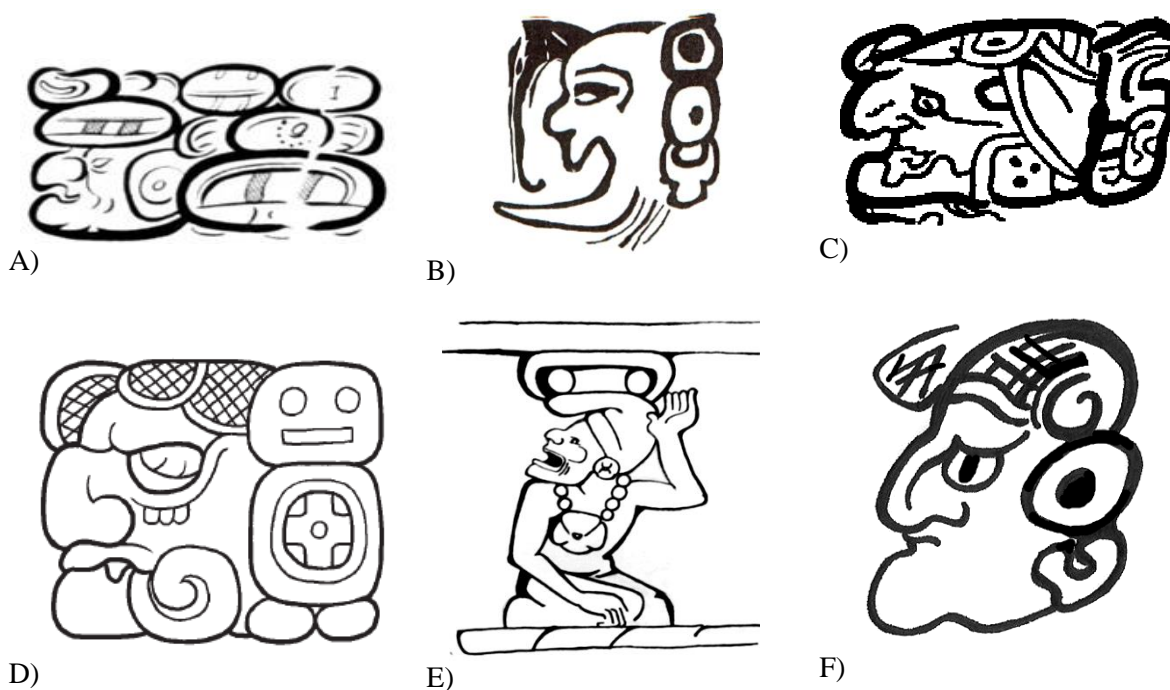


Fig. 8. A) Tablero de los 96 jeroglíficos, Palenque, dibujo de Simon Martin. B) Cueva de Jolja, dibujo de Alejandro Sheseña. C) Cerámica. D) Piedras Negras, dibujo de Simon Martin. E) Banqueta, Copán, dibujo del autor. F) Glifo nominal en K530, dibujo del autor.

## Aspecto físico

Durante éste periodo la figura del Dios N aparece de forma recurrente como un anciano. Aunque existen algunas variables en la representación de su rostro y cuerpo, en algunas ocasiones por ejemplo, su rostro aparece con arrugas bien marcadas (Fig. 9a), mientras que en otras, es representado con un rostro sin arrugas pero con elementos característicos de un anciano: Boca desdentada, nariz prominente y carencia de cabello (Fig. 9c). En relación a su cuerpo, la mayoría de las representaciones indican su vejez encorvándolo ligeramente más que los otros personajes que participan en la escena y acentúan un abultamiento o flacidez en su estómago. En este periodo el cuerpo del Dios N aparece en algunas ocasiones marcado con manchas negras (Fig. 9b) o signos que las indican. En otras ocasiones con marcas del signo **KAWAK** (Fig. 9d). En raras ocasiones aparece con un signo aún no identificado en su cabeza (véase K719), mientras que en una extraordinaria ocasión se le representa con una oreja que parece ser la de un venado.

A)



B)



C)



D)



Fig. 9. A) Copán, Francis Robicsek. B) Vasija K578. C) Vasija K4113. D) Vasija K1485.



## Accesorios

Las representaciones más características del Dios N lo muestran con un caparazón de tortuga o una concha (Fig. 9b, 10a, véase también K8798). En tales casos, estos elementos parecen ser parte de sí mismo. Uno de los tocados frecuentes de este personaje es el de una amplia red que se ajusta a su frente con bandas que parecen estar tejidas (Fig. 10c). Otro es un “gorro” que se dobla hacia atrás (Fig. 10), este elemento en algunas ocasiones presenta una serie de elementos circulares continuos que le dan una textura muy especial (véase K2068). Otras veces, se observa en su frente una flor de lirio acuático (Fig. 9a, 10b, véase también K501 y K3640). En otras, se le observa con un tocado muy interesante, se trata de lo que podría ser una hoja de lirio acuático que se coloca en su frente y está sostenido por el tallo de una flor de lirio acuático que remata el tocado (Fig. 9d, véase K1485). Usualmente esta flor es mordida por un pez (K7226). A veces solo aparece el tallo y la flor que se anuda en su frente.

En ocasiones se le observa con una banda de red que se anuda en el frente y sus extremos, uno corto y otro más largo, ondulan hacia adelante (Fig. 9a, véase también; K578, K2774 y K4113). No obstante, en raras representaciones aparece sin tocado alguno (K4485), o bien, se le puede ver con uno de los elementos característicos de K´awil: Las volutas que casi siempre salen de su frente y representan una antorcha (Fig. 11d-e, véase también K1006). Su orejera en algunas ocasiones suele tener tres puntos negros (Fig. 10b, 11a-b-f, véase también K501), aunque otras ocasiones parece ser una concha o una flor de lirio acuático (véase K578 y K2847). Otras veces simplemente se le representa con grandes orejeras redondas.

Con frecuencia se observa que porta un collar de cuentas cuyo principal elemento es lo que parece ser una concha (Fig. 9b, 11a-e-f, véase; K3007 y K5168) o una flor de lirio acuático (Fig. 11c, véase; K7226, K6290 y K6434). Es común observarlo con un collar mucho más grande que al parecer está constituido de muchas cuentas (K1006) y termina en un elemento que cuelga (véase K719 y K5005). Pero existen excepciones donde se le representa con un cordón del que cuelga un recipiente de cabeza en cuyo interior se ve lo que bien podría ser el signo **AK´BAL** y del cual emergen volutas (K4336).

Algunos otros objetos con los que se asocia son el tintero y el pincel (Fig. 10a, 11c, véase también K8798 y K501); en otras ocasiones un vaso (Figura 10a, véase K8798 y K2067), o bien, se le observa tocando un caracol y sosteniendo en la otra mano una antorcha (Fig. 11g). A veces aparece con enemas (Fig. 11e, véase K530), su ropa parece ser siempre un faldellín y un paño de cadera (Fig. 11c, 11g, véase también; K4336, K8334 y K501), aunque la mayoría de las veces no se aprecian sus vestidos debido a otros elementos como el caparazón y la concha/caracol o a que su cuerpo está emergiendo de alguna serpiente.



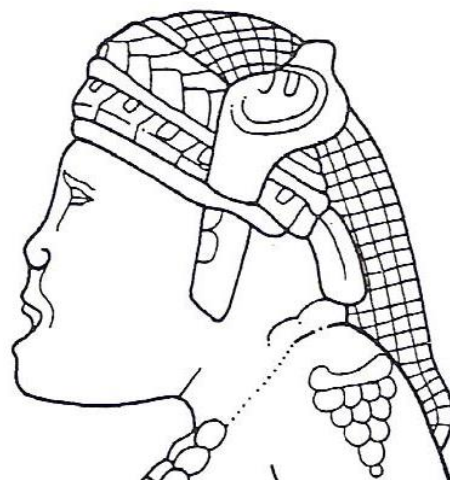
A)



A)



B)



C)

Fig. 10. A) Vasija K8798. B) Vasija K501. C) Copán.

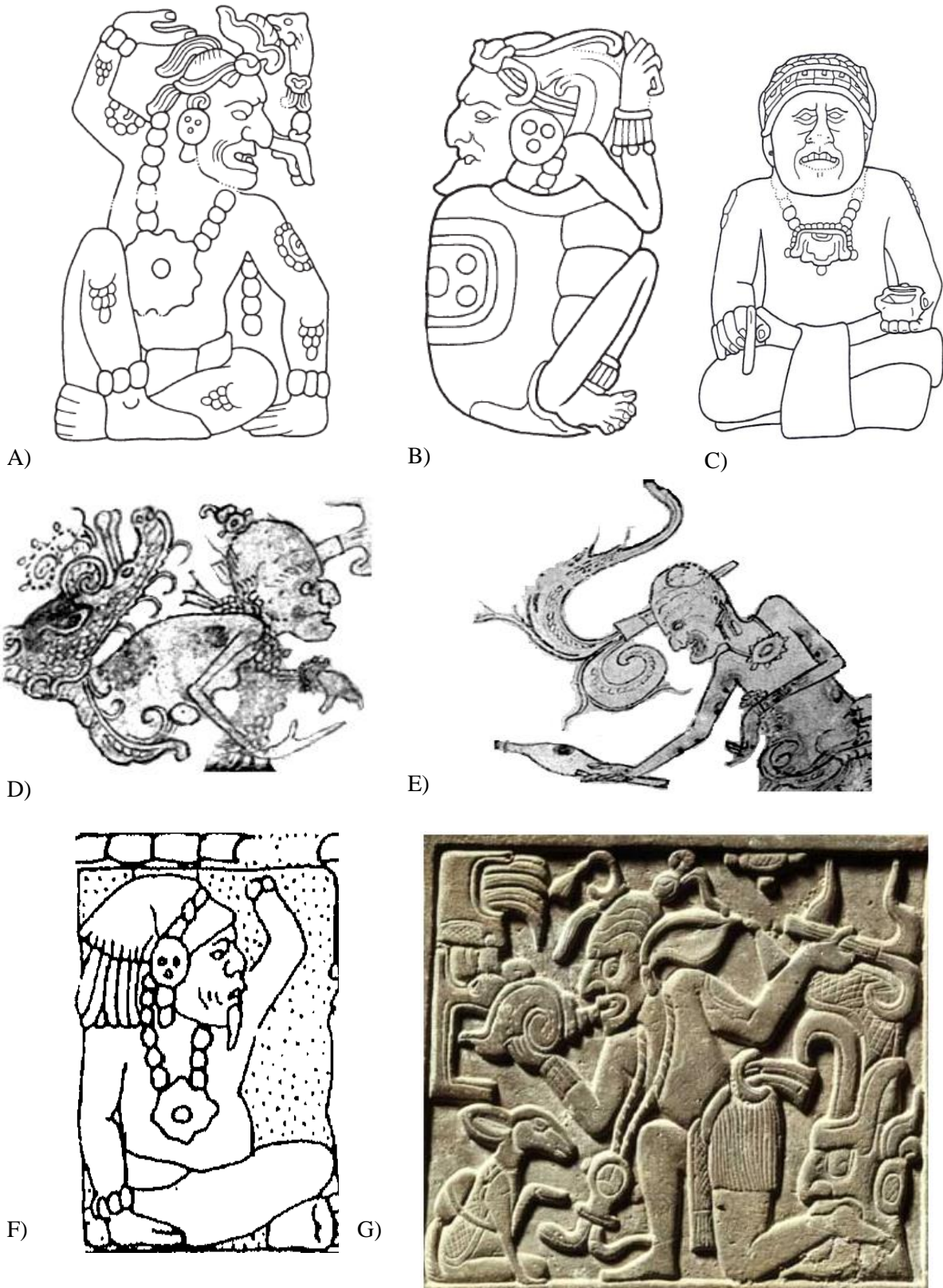


Fig. 11. A) Trono, Copán, dibujo de Simon Martin. B) Quirigua, tomado de Taube (1992). C) Escultura, Copán. D) Vasija K1006. E) Vasija K1650. F) Trono, Copán. G) Vasija K4336.

## Acciones

En el Clásico Tardío el Dios N puede ser encontrado en actitud activa o pasiva. Con regularidad puede observarse interactuando con otros personajes. En algunas ocasiones por el gesto de su cuerpo y de los objetos a su alrededor puede decirse que se encuentra participando de una ceremonia en actitud de diálogo (Fig. 12a, véase; K114, K1485 y K9255), o participando en acciones rituales con el uso de enemas (Fig. 12b). En algunos momentos el Dios N sostiene un recipiente (K8798). Una ocasión en particular el personaje emerge de una serpiente y ofrece un vaso a una mujer que se encuentra frente a él (Fig. 12c, véase K2067). En otra ilustración el Dios N parece entregar un tintero a un personaje que se encuentra dentro de un cuadrifolio, en este sentido se trata de una cueva (K501).

Con frecuencia se puede observar al Dios N emergiendo de una serpiente, en una de ellas, se encuentra con una mujer que lleva el pecho descubierto; en otras, la acaricia (K1382 y K4485). Y en una ocasión, al emerger de la serpiente, el Dios N parece dialogar con un personaje masculino (K1649 y K1006). También emerge de la serpiente para entrar en una escena de sacrificio (K2068, K2213, ¿K2772?). En Bonampak emerge de una serpiente pero únicamente para presenciar la escena que se desarrolla debajo de él (Fig.13b).

Otra de las acciones frecuentes es salir de una concha (Fig. 9b, véase K3324 y K6290), o ser sacado de una concha (véase K578 y K2847). Con menor frecuencia se aprecia al Dios N tocando un tambor (K5168) o sosteniendo un tintero (K8798). De manera ocasional se observa al personaje tocando un caracol mientras sostiene una antorcha (Fig. 11g). En el panel 6 de La Corona se le observa con las manos en alto sosteniendo el techo del trono de un gobernante (Fig. 12d). También actúa como soporte para otros personajes (Fig. 12e, véase K731).

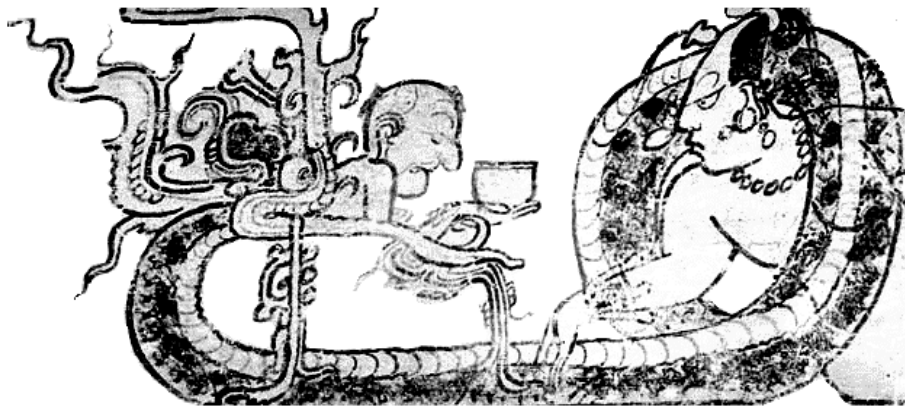
A)



B)



C)



D)



E)

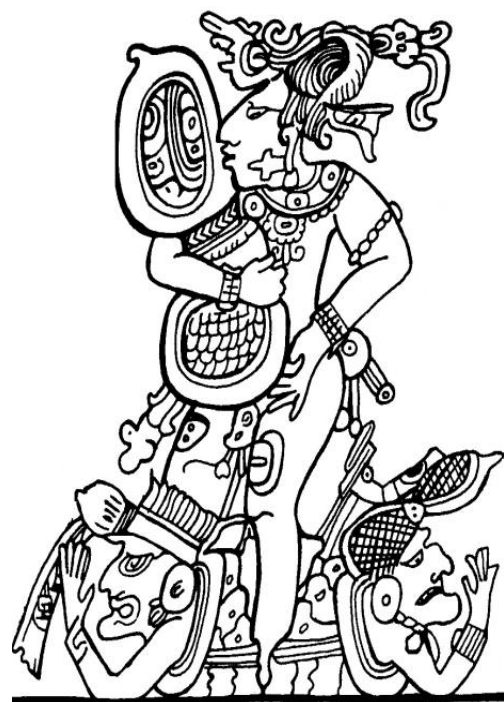


Fig. 12. A) Vasija K9255. B) Vasija K530. C) Vasija K2067. D) Panel 6 de La Corona, dibujo de David Stuart. E) Vasija K7031.

## Ambientes

Los ambientes en los que se localiza el Dios N son hasta cierto punto concretos. Se le aprecia participando con varios personajes al mismo tiempo cerca de un edificio (K114 y K2772) o dentro de él (K4113). Una vez se observa frente a una cueva, rodeado de elementos y figuras que indican el inframundo (K501 y K530). Algo similar ocurre con la vasija K1485 donde los elementos que corren alrededor de las figuras y los personajes aluden al inframundo como el lugar en el que se localizan. En alguna ocasión la escena está enmarcada por una serie de grecas escalonadas que indican que los personajes se encuentran en el inframundo (K8798 y K4705).

Es común que salga de una serpiente, en el fondo de la escena se observan telas que indican que la acción se realiza dentro de un espacio interior, probablemente dentro de una habitación (K719). En Copán se le representa sobre el inframundo y sosteniendo una serpiente que representa al cielo, lo cual lo sitúa en el ámbito terrestre. Y en una extraordinaria ocasión el Dios N emerge de una serpiente que cruza la bóveda del cuarto 2 de los murales de Bonampak, situándose por encima de la escena de la batalla, lo cual indica que en ese momento está en el cielo.

A)



B)

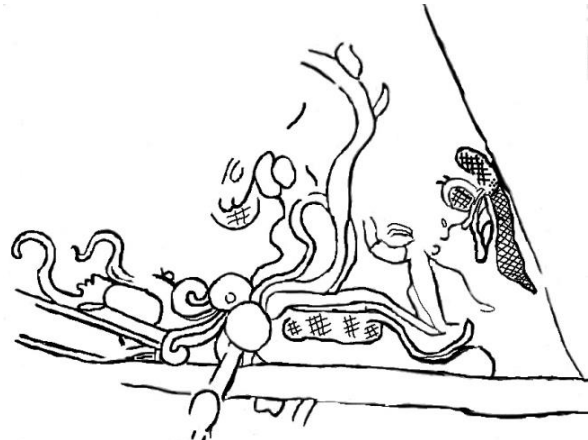


Fig. 13. A) Vasija K4705. B) Mural, cuarto 2, Bonampak, dibujo de Sophia Pincemin.

## Episodios

Los episodios que a continuación presentamos están divididos en apartados para su mejor comprensión.

*Emergiendo de una serpiente:* El episodio donde el Dios N emerge de las fauces de una serpiente e interactúa con una mujer, está vinculado al nacimiento de dos personajes, identificados como Chak y Pax<sup>29</sup>. Se aprecian en su aspecto de pequeños bultos con forma de bebés. En K1382 (Fig. 14a) se puede leer que, el personaje femenino, es quien conjura a la Serpiente/K'awil. Como habremos de notar más adelante, es importante la relación que se establece entre la Serpiente/K'awil y el Dios N, ya que el primer personaje es el medio por el cual se manifiesta el segundo. En algunas de estas escenas, mientras el Dios N emerge de la serpiente delante de la mujer, a quien extiende sus brazos o acaricia, se aprecia detrás de ellos a los personajes que han nacido y aparecen representados como unos pequeños bultos, acompañados de un hombre que se encuentra sentado y con muestras de cansancio (véase K4485, K1079).



A)

---

<sup>29</sup> Para una discusión más amplia respecto a estas escenas, véase el trabajo de Ana García Barrios y Rogelio Valencia (2011).



B)  
 Fig. 14. A) Vasija K5164. B) Vasija K4485.

Existe otra variante en esta secuencia de episodios donde el Dios N emerge de las fauces de una serpiente. Tal es el caso donde el personaje sale de la serpiente y aparece en una escena vinculada a Chak: En K2068 (Fig. 15a) se puede apreciar como el Dios N se asoma desde las fauces de una serpiente que parece salir de una estructura con marcas **KAWAK**, lo que indicaría que el elemento principal que compone el monumento es la piedra. Es importante remarcar que en el centro de esta estructura, se observa una hendidura de la cual parece emerger la personificación de una piedra. Debajo de esta estructura se encuentran dos personajes, uno de ellos es un cautivo; lleva el rostro pintado y está amarrado, permanece sentado observando hacia arriba, justo a donde se encuentra la hendidura, y la personificación de la piedra, a su lado, un personaje de pie con los brazos a la altura del pecho, observa también hacia arriba y en sus antebrazos tiene marcas del signo **AK'BAL**. Detrás de ellos, otro personaje cuyos rasgos físicos corresponden a Xib Chak, sostiene un hacha en lo alto y a su lado se encuentra el Dios N presenciando la escena<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> La escena ha sido interpretada como la representación de un terremoto. Véase el trabajo de Karen Basie Sweet (*Maya Sacred geographic*)





A)

B)



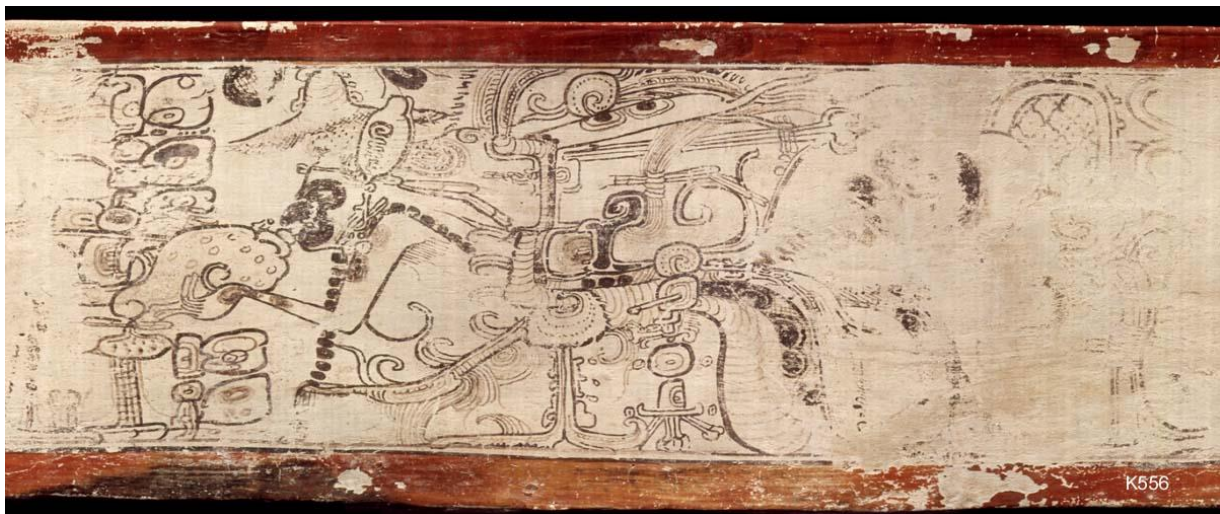
Fig. 15. A) Vasija K2068. B) Vasija K2772.

En la vasija K2772 (Fig. 15b) el Dios N emerge de una serpiente de cuyo extremo aparece la imagen de Chak, quien se localiza frente a nuestro personaje. La serpiente se enrolla alrededor de un edificio con signos **K'ABAN**, los cuales indican que se trata de una estructura terrestre. Dicho edificio aparece destruido en parte por la acción de la Serpiente/Chak. A lado de ellos, en la otra parte del edificio, continúa el desarrollo de la escena: Tres personajes sentados sobre un trono observan a dos personajes sentados ligeramente por debajo de ellos. Cabe mencionar, que al igual que en la escena descrita anteriormente, uno de los personajes lleva el rostro pintado de negro y marcas **K'ABAN** en el cuerpo. Quizá se trate de una persona destinada para el sacrificio, ya que como vimos, su equivalente en la primera escena de esta secuencia, tiene además del rostro pintado, las manos atadas.

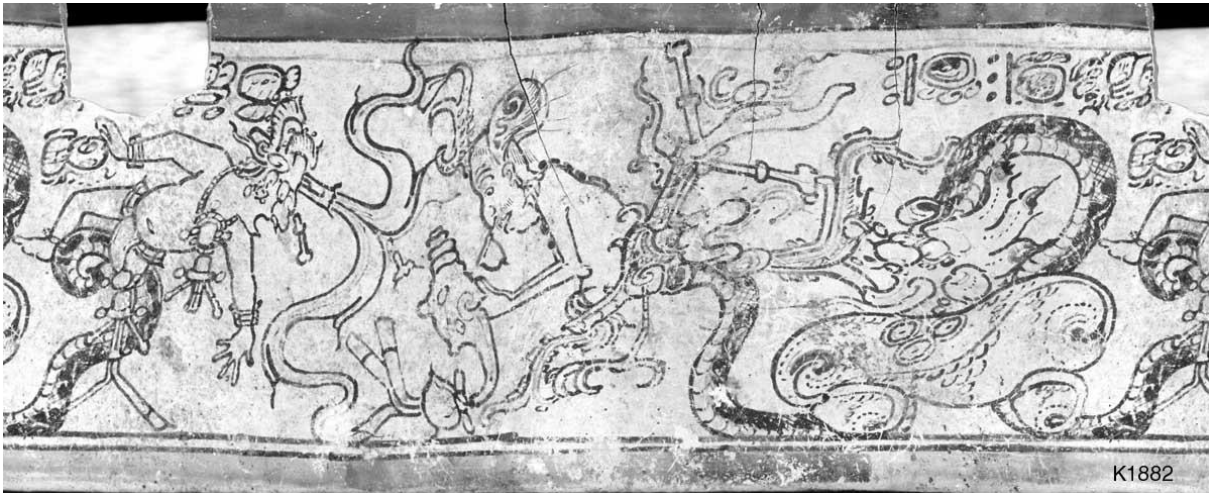
Existen escenas donde el Dios N emerge de las fauces de una serpiente para presenciar un sacrificio, por ejemplo en la vasija K2213, sale de la Serpiente/K'awil. Frente a él, Chak danza con un cuchillo y un hacha, mientras que a su lado un personaje que representa a la muerte sostiene entre sus brazos al niño que ha de ser sacrificado.

Hay otra posibilidad en estos episodios, se trata de una escena frecuente que muestra al Dios N emergiendo de una serpiente con un caracol que mantiene cerca de su boca, lo cual indica que se trata de un caracol que funciona como instrumento musical. Algunas partes del cuerpo del Dios N están pintadas de negro, tiene una oreja de venado y un sombrero (Fig. 16a). En otras representaciones aparecen personajes como un ser híbrido que sostiene una piedra, mientras que al emerger de las fauces de la serpiente, el Dios N se sitúa frente a K'awil, quien es parte como tantas otras ocasiones de la misma serpiente. Cabe mencionar que ambos personajes dirigen su atención al caracol que sostiene el Dios N (Fig. 16b).

Algunas veces son personajes humanos quienes se localizan en la misma escena. En una ilustración, un hombre, sostiene una barra dentro de la cual se encuentra una serpiente, de un extremo de la barra sale la parte superior de la serpiente con una oreja de venado en un lado y del otro un asta.



A)



B)

Fig. 16. A) Vasija K556. B) Vasija K1882.

*El Dios N emerge de una concha/caracol.* Para este episodio contamos con dos variantes. En la primera se aprecia que el Dios N está fuera o dentro de su concha, conversando con un personaje que se localiza sentado frente a él (Fig. 17a). La indumentaria de éste último, que además está pintado de negro, es mucho más fastuosa que la del Dios N. Lo mismo sucede en la vasija K8334, en ambos casos es él quien parece estar dirigiéndose al personaje sentado frente a él. Una situación distinta se observa en K2847 (Fig. 17b), el personaje sentado frente al Dios N, que se encuentra dentro de su concha, lo toma de la mano en actitud de querer sacarlo de ahí, mientras esto sucede, el mismo personaje sostiene en alto un cuchillo. Algo muy similar acontece en K6434, esta vez ambos personajes tienen el cuerpo pintado de color negro y al igual que en la escena anterior, el personaje que se localiza frente al Dios N lo sujeta de la muñeca atrayéndolo hacia sí mientras que con la otra mano sostiene en alto una lanza.



A)



B)

Fig. 17. A) Vasija K6290. B) Vasija K2847.

*El episodio con Itzamnah:* En la figura 18a observamos una escena dividida, a nuestro parecer, en dos momentos. En uno de ellos se aprecia que Itzamnah está sentado sobre un trono revestido con piel de jaguar mientras dirige su atención hacia un personaje que está sentado en el suelo. En el segundo momento nos encontramos de nuevo con Itzamnah sentado en el trono con piel de jaguar, la diferencia es que sobre el trono se aprecia lo que podría ser un mascarón que se encuentra sobre un pequeño banco con piel de jaguar y un collar. Frente a Itzamnah, a nivel del trono, se localiza el Dios N dentro de su concha, ambos parecen estar conversando. En la composición iconográfica es significativo señalar que hay un pez que conecta visualmente el tocado de ambos personajes: Sale del tocado de Itzamnah para morder la flor de lirio acuático que constituye el tocado del Dios N.

Contamos con el dibujo de otra vasija (Fig. 18b) donde se muestra a Itzamnah sentado en su trono, mientras tanto el Dios N está sentado en el suelo frente a él. La escena se encuentra dividida visualmente en dos secciones: Por una parte se aprecia a dos personajes

que por sus posiciones corporales podríamos pensar que ejecutan una danza. El de la izquierda sostiene en una de sus manos un hacha. Ambos tienen las características de aquel personaje que ha sido denominado como Xib Chak; ambos son formalmente muy similares. Por otra parte, el Dios N está sentado en el suelo, lleva su Caracol/Concha en la espalda y un pequeño personaje se observa sentado encima de sus piernas. Frente a ellos se encuentra un pequeño trono, en el que se encuentra sentado Itzamnah, quien nuevamente mantiene una conversación con el Dios N. Otra escena que podría formar parte de estos episodios se localiza en la vasija K8004.

A)



B)



Fig. 18. A) Vasija K7226. B) Vasija, Nicholas Hellmuth.

*El Dios N en rituales:* Este constituye uno de los episodios más frecuentes, está integrado por escenas rituales que presentan al Dios N participando en acciones en las que se aprecian objetos que indican que los personajes están llevando a cabo un ritual con bebidas o enemas. En la vasija K114 el Dios N está de pie junto con otros personajes que se encuentran sentados frente a recipientes, uno de ellos sostiene en su mano un vaso mientras que otro de los personajes, una mujer, es quien se encuentra tomando de aquella bebida. En una situación completamente distinta encontramos al Dios N en la conocida vasija K530 (Fig. 19), en la escena se aprecian a distintos personajes participando de un ritual desarrollado cerca de una cueva. En la entrada se encuentra un personaje sentado frente a donde se localizan los demás. Los más cercanos son el Dios N y una mujer, detrás de ellos unas figuras, muy similares a la que se encuentra sentada en el umbral de la cueva, tocan instrumentos musicales. La escena muestra las diversas facetas de un ritual en el que, el Dios N participa activamente por medio de la utilización de enemas; la escena es parecida a la presentada en K8763.



Fig. 19. Vasija K530.

En las vasijas K956 y K5005 observamos al Dios N acompañado de una mujer, tal como en la vasija presentada con anterioridad, probablemente la mujer asiste a éste personaje siempre que él va a efectuar una acción ritual con el uso de enemas o sustancias

intoxicantes. La relación del Dios N con estas sustancias es frecuente, por ejemplo, puede apreciarse sosteniendo un enema o un recipiente en actitud de ofrecerlo a otros personajes (Véase K5125, K5383, K1650).

## Relaciones

De manera general hemos podido mencionar y describir algunas de las relaciones que existen entre la figura del Dios N y otros personajes, así como con diversos elementos iconográficos vinculados a él en las escenas. Estas vinculaciones son de gran importancia debido a que revelan la complejidad de la figura, por lo que, ahora veremos con más detalle las principales relaciones que hemos encontrado para el periodo Clásico Tardío.

Como hemos visto, el Dios N aparece con frecuencia en episodios en los que se relaciona con Itzamnah, pero las relaciones que guarda el Dios N con el Dios D no son exclusivamente episódicas. Existen una serie de similitudes muy concretas entre éstos dos personajes: Ambos son ancianos y visten tan solo con un paño de cadera o faldellín, con frecuencia se observa que utilizan un tocado de lirio acuático en la frente (véase K7727), incluso en una ocasión el Dios D aparece con el clásico tocado de red que es utilizado frecuentemente por el Dios N (Fig. 20a). Otro de los elementos que comparten es el collar que hemos identificado como una flor de lirio acuático (Fig. 20b), la diferencia formal se localiza principalmente en los ojos: El Dios N tiene ojos humanos, mientras que el Dios D tiene ojos de dimensiones no humanas. Esto último es una de sus principales características. En cuanto a las acciones y contextos en los que se encuentran, existen algunas relaciones importantes; ambos se vinculan con los escribas y con algunos aspectos del inframundo.

A)



B)



Fig. 20. A) Vasija K1196. B) Vasija, Nicholas Hellmuth.

En una ocasión especial se aprecia que el Dios L lleva un tocado con una red atada en su frente (Fig. 21). Éste es un anciano relacionado fuertemente con el inframundo. En algunas de sus representaciones más características aparece con rasgos felinos, animales emblemáticos del inframundo y vinculado a la oscuridad. A esto se debe que en varias ocasiones tenga el cuerpo parcialmente pintado de negro y en algunos casos, su rostro. La presencia de pintura negra en algunas partes de su cuerpo es otro punto en común entre ambos personajes (Véase K8927). Además, tanto el Dios N como el Dios L se vinculan de manera constante con mujeres jóvenes y con los venados (Véase K4012, K8927). También existen relaciones entre el Dios L y el Dios D, tal como las existe entre éste último y el Dios N (Véase K8622).



Fig. 21 Vasija K1398.

Los Escribas son personajes que aparecen constantemente en la iconografía y que se relacionan formalmente con el Dios N. El ejemplo más significativo es el de Copán. En una escultura única en su tipo, se observa a un personaje sentado con los pies cruzados, quien sostiene en una de sus manos una concha cortada que se utilizaba para colocar pintura (en excavaciones arqueológicas se han encontrado este tipo de instrumentos y se ha podido identificar restos de colorantes), en la otra sostiene un pincel y en la cabeza tiene el tocado de red que constantemente se observa en las representaciones del Dios N, además, en su cuerpo se observan marcas del signo **KAWAK** (este tipo de marcas en el cuerpo son características del Dios N en este periodo). Otro rasgo importante es su rostro, ya que muestra tanto los rasgos de un anciano, como los de un mono (Fig. 22b).



Como ya hemos visto antes, existen escenas que vinculan directamente al Dios N con los escribas. Tal es el caso de la vasija K501, donde se observa que el Dios N sostiene un tintero, también hay otros personajes que se encuentran sentados, uno de ellos sostiene libros, sobre los que se localiza la representación de un rostro, que probablemente indique que se trata de trabajos artísticos (*Tz'ib*). Existen otras representaciones de escribas donde puede observarse que portan collares cuyo elemento es la flor de lirio acuático, la cual es la misma que utiliza con frecuencia el Dios N. Otros elementos comunes son las orejas de venado que llevan los escribas y que como hemos mencionado se encuentran presentes en algunas representaciones del Dios N (Fig. 22a).

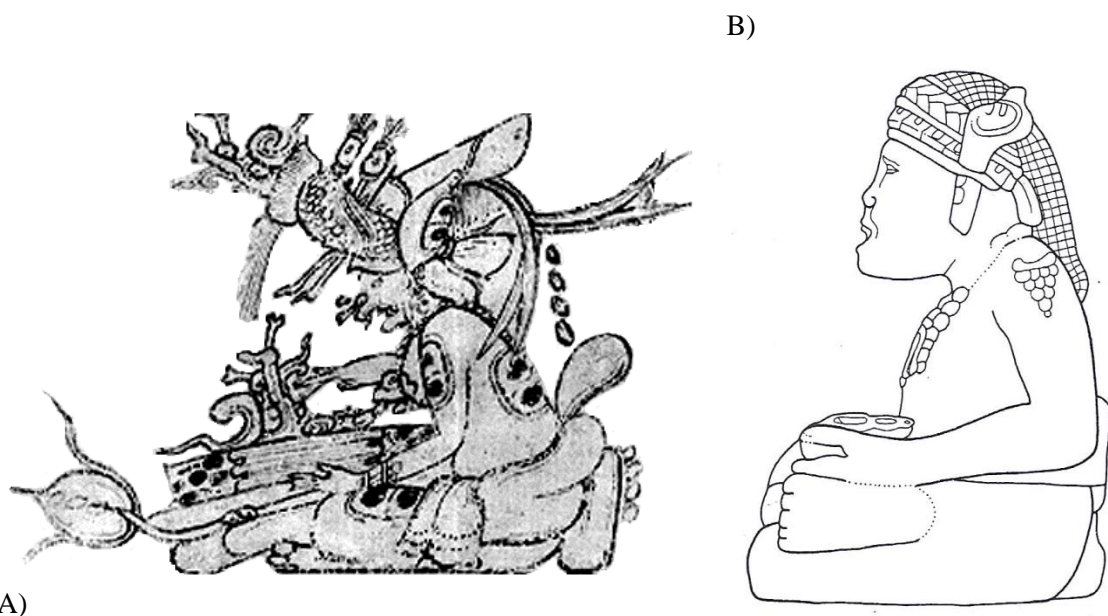
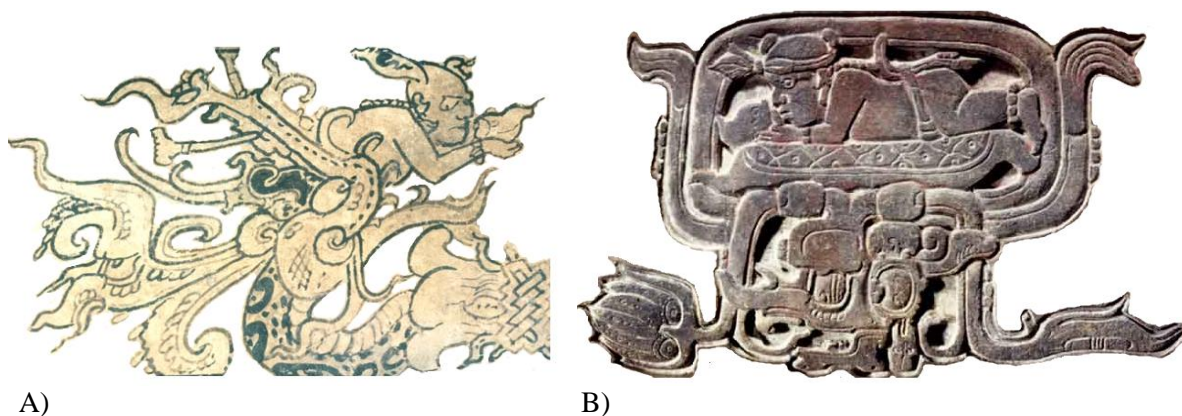


Fig. 22. A) Vasija K760. B) Escultura, Copán.

Una figura interesante en las relaciones iconográficas del Dios N es la del enano. Los vínculos son muy fuertes en lo formal, en los contextos y las acciones. En algunas ocasiones, un enano acompaña al Dios N (Véase K4113), en otras se le observa con uno de sus tocados característicos, una flor de lirio acuático atada a su frente, vestido únicamente con un paño de cadera o recostado sobre un elemento que representa la superficie terrestre, directamente encima de un mascarón que representa el inframundo acuático del cual emergen hojas y flores del lirio acuático. Este enano tiene como el Dios N en ciertas ocasiones un caracol entre sus manos y lo mantiene cerca de su boca, justo como sucede en otras escenas antes descritas en las que aparece nuestro personaje (Fig. 23b).

Una acción muy similar se observa en K7523, donde un enano emerge de las fauces de una serpiente que es sostenida por un personaje sentado. Esta escena es idéntica a las observadas anteriormente en las que es el Dios N es quien sale de la boca del reptil; el enano sostiene un caracol a manera de instrumento y además tiene una oreja y un asta de venado, tal como sucede con el Dios N en otras ocasiones (Fig. 23a).



A)   
 B)   
 Fig. 23. A) Vasija K7523. B) Vasija K7146.

La relación del Dios N con los monos es similar a la que guarda con el enano. En algunas ocasiones se aprecian escenas en las que ambos participan como personajes distintos (véase K1558). Se observan varios monos en la escena, uno de ellos es cargado por un perro mientras este último se dirige a un personaje sentado en una piedra (trono), probablemente el Dios D. En otra parte de la escena, dos de los monos están uno al lado del otro, mientras se dan la espalda se sostienen sobre un pie y tienen los brazos flexionados con las palmas hacia arriba, como si estuvieran sosteniendo algo. En la misma escena se encuentra una de las representaciones más extrañas del Dios N: Su cuerpo amplio en el centro contrasta con sus extremidades largas y sumamente delgadas, se encuentra de pie y bajo sus piernas se localiza lo que podría identificarse como una pirámide escalonada, mantiene sus brazos flexionados en alto, en una mano sostiene un signo del sol y en la otra uno de la luna, lleva el tocado de red anudado a la frente y está fumando. Cabe mencionar que los monos lo acompañan, lo mismo sucede en la imagen, donde se observa que mientras el Dios N está sentado fumando frente a una mujer, un mono situado a sus espaldas esta acariciando a otra mujer desnuda (Fig. 24a). Es interesante recordar que ya

hemos visto cómo esta acción de acariciar o estar frente a mujeres, parcialmente desnudas, es una característica del Dios N.

En otras ocasiones el mono suple completamente al Dios N. Se puede apreciar a un mono conversando con un personaje pintado de negro, mientras este último sostiene en lo alto un hacha. Esta misma escena la hemos descrito anteriormente, en esa ocasión era el Dios N el que se encontraba frente al personaje pintado de negro y que sujeta un cuchillo.



A)



B)

Fig. 24. A) Vasija, Uaxactun, Martha Foncerrada. B) Vasija K7602.

Con respecto a la serpiente, recordaremos únicamente que existen varias escenas en las que se observa al Dios N emergiendo de ella. En esos casos, la relación es sumamente singular, ya que en la mayoría de las ocasiones se puede apreciar que K'awil es uno mismo con la serpiente. En algunas ocasiones el Dios N que emerge de la Serpiente-K'awil lleva en su frente la “antorcha” que es una de las principales características de este último

personaje. Ya hemos mencionado que las veces en que el Dios N emerge de una serpiente para tocar un caracol como instrumento, la serpiente lleva las orejas y las astas de venado que el mismo Dios N lleva en esa ocasión. Sin lugar a dudas la composición iconográfica en estas ocasiones nos revela una profunda vinculación entre estos tres personajes.



Fig. 25. Vasija K1006.

La relación que el Dios N guarda con la iconografía de la Tierra es muy importante. Frecuentemente el Dios N aparece con un caparazón de tortuga en su espalda, en otras ocasiones la tortuga indica la superficie terrestre y de ella emerge un personaje por la hendidura situada en medio de este, sucede por ejemplo en el llamado vaso de los 4 Dioses (K731), donde se aprecia que de los extremos del caparazón abierto que representa la tierra, emerge una figura del Dios N en cada uno de los extremos, uno de ellos lleva el tocado de red, mientras que el otro lleva el de la flor de lirio acuático que se anuda en la frente. Una situación similar puede observarse en la Figura 26b, donde de nueva cuenta del caparazón de tortuga, que en esta ocasión lleva el signo **K'AN**, emerge un personaje, en los extremos del caparazón aparece una cabeza de K'awil por un lado y por el otro la cabeza de una tortuga con la mandíbula abierta de donde sale el rostro del Dios N con el tocado que consiste en una manta anudada en la frente, la composición denota un claro ambiente de fertilidad.

Probablemente la expresión más acaba de esta relación entre la Tierra y el Dios N se encuentre en Copán. En la entrada del llamado Templo 22 se encuentra una decoración de

estuco que enmarca la puerta del recinto. Consiste en una serpiente bicéfala que es sostenida por dos personajes con los atributos del Dios N, el tocado y el collar se pueden apreciar fácilmente, aunque su rostro está demasiado erosionado. En la figura 26a se aprecia que el cuerpo del personaje que sostiene a la serpiente es uno mismo con el mascarón que representa a la Tierra.

Una de las relaciones más frecuentes del Dios N con estas diversas personificaciones de la tierra, es con el denominado Monstruo Terrestre o *Witz*. Como hemos visto en varias ocasiones se aprecia a la figura del Dios N emergiendo de signos que representan hendiduras terrestres, esta vinculación se vuelve más fuerte cuando el mismo Dios N cumple la función de superficie terrestre. El ejemplo más claro en este periodo, como hemos visto, se desarrolló en Copan, donde el cuerpo de un personaje vinculado al Dios N se forma a partir de un mascarón terrestre, volviéndose ambos uno mismo. Esta asociación con la personificación de la tierra se puede apreciar también en el altar número 4 de Piedras Negras, el altar está sostenido por 4 soportes que representan al Monstruo *Witz*, esta propiedad cuatripartita es, como hemos dicho, una de las principales características del Dios N.

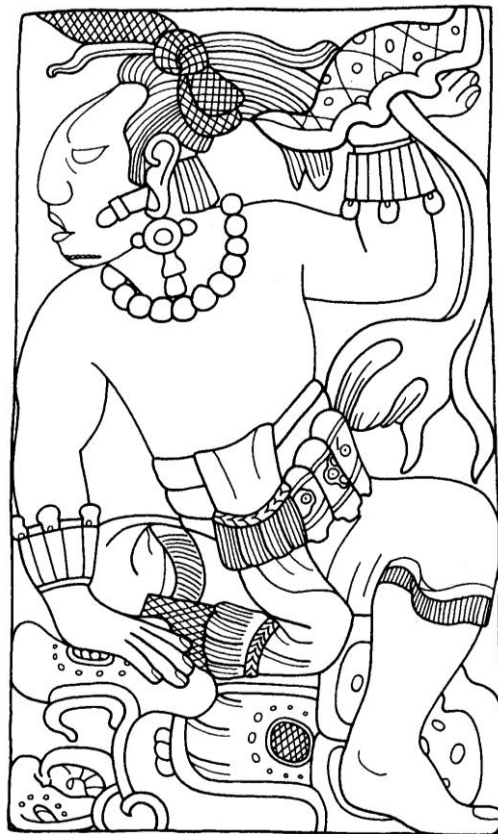
Tal parece que la función de soporte terrestre se prolongó al ámbito político: En Palenque se localizó una “banqueta” “trono”, destinada probablemente para servir de asiento al gobernante; en ella se puede observar que los soportes de la banqueta son dos personajes jóvenes representados a la manera clásica del Dios N, llevan como tocado una red anudada en el cabello, sentados sobre un mascarón del *Witz*, con una de sus manos en alto sostienen un caparazón de tortuga del cual emerge una flor de lirio acuático (Fig. 26c). La posición de los personajes da la impresión de que al mismo tiempo que sostienen en una de sus manos el caparazón con la flor, hacen lo mismo con la “banqueta”. Esta “sustitución” de las funciones características del Dios N por otros personajes no es exclusiva de Palenque, quizá el ejemplo de Copán que acabamos de citar sea similar, ya que los personajes no parecen ser ancianos.

Lo mismo sucede en Lax Tunich y Pomona, donde estos personajes son identificados como *sajal*, gobernantes de un poder político inferior al de *ajaw*.



A)

B)



C)

Fig. 26. A) Escultura, Copán. B) Vasija. C) Trono, Palenque, dibujo de John Montgomery.

Como hemos mencionado antes, los enemas rituales están íntimamente relacionados con el Dios N. Con gran frecuencia se le observa realizando rituales en los que éstos se utilizan, sus compañeros en algunas ocasiones son seres del inframundo, tal como puede apreciarse en la figura 27a, donde se observa al Dios N con su tocado de flor de lirio acuático y con un collar de la misma flor, frente a él, otro personaje sostiene una vasija entre sus manos. Por otras referencias de las mismas “mini-escenas” sabemos que se tratan de rituales donde la ingesta de sustancias tóxicas es de gran importancia. Existen otras representaciones donde se observa a cuatro personajes que sin ser el Dios N, llevan tocados y collares similares a los usados por él, (Véase K8662). En esa ocasión los personajes están pintados de negro, algunos sostienen enemas y se encuentran sentados frente a recipientes (Fig. 27b).



B)



A)

Fig. 27. A) Vasija K1386. B) Vasija K8662.

### El Dios N en el periodo Clásico Temprano

Para el periodo Clásico Temprano las fuentes en las que es posible identificar la figura del Dios N son pocas. Esta carencia se debe más a la falta de investigación y difusión arqueológica para éste periodo que al incipiente desarrollo iconográfico de la figura, ya que como veremos más adelante, muchos de los atributos y elementos característicos del Dios N se encuentran presentes desde éste periodo. Las fuentes arqueológicas donde se localizan las representaciones son básicamente esculturas (dos de un tamaño pequeño y otra de

tamaño monumental), además de textos sobre cerámica y estelas que utilizan su rostro como parte de un logograma.

### Nombre (Glifos vinculados)

Para el periodo Clásico Temprano tenemos una excepcional escritura epigráfica que indica lo que probablemente sea una de las formas más antiguas para referirse al Dios N. Proviene de una pequeña escultura de finales de éste periodo en la que pueden leerse los signos **a-K'AN-ba-tz'u**<sup>31</sup> que se emplean para dar la denominación *aj k'an batz'*: “Mono Valioso/Amarillo” (Fig. 28a). Es interesante que el signo **K'AN** aparezca a su vez en el caparazón de tortuga, que por lo menos dos de los personajes del altar 4 de Tikal, llevan en sus espaldas y que por la forma en que se ha representado parece ser parte de ellos mismos (Fig. 30).

En Piedras Negras el título del primer gobernante identificado (460 E.C) es **¿?-[K'AN]AK**: “¿? Valiosa/Amarilla Tortuga”, la utilización de estos dos signos reaparece en el título de otros gobernantes del mismo sitio para el 639 E.C. La escritura epigráfica de estos gobernantes de Piedras Negras utiliza el signo **K'AN** infijo en el logograma **AK** (Fig. 28d), lo que evidentemente hace recordar la iconografía del Dios N, cuando su caparazón de tortuga contiene el mismo signo en el centro.

Por otra parte, la identificación de los signos epigráficos localizados en la segunda pequeña escultura del Dios N (figura 28b) puede ser la siguiente: **u?-TAN-na**, *utan*, cuya traducción podría ser “su interior”, “su centro” o “su superficie”, de las cuales, probablemente la primera propuesta sea la más acertada, debido a que la pequeña escultura nos muestra al anciano Dios N en el interior de un espejo de agua, probablemente un lago. La misma pieza contiene una inscripción en la parte superior de la cabeza del personaje: Los glifos que se observan son: **ki-bu-ji** (Fig. 28c), lamentablemente no contamos con una lectura que nos permita comprender el sentido. En la misma escultura aparece de manera tridimensional un pez que da la impresión de estar mordiendo una cola. Se trata de un signo epigráfico que aparece en la composición epigráfica de la escultura referida al principio de este apartado y se le identifica como **tz'u**.

---

<sup>31</sup> Lectura realizada por Alexander W. Voss. Verano 2013.



Además existen identificaciones epigráficas que indican que para éste periodo ya existe un logograma que retoma los principales atributos del Dios N (Fig. 28 e, f y g) y que es utilizado en la gramática para establecer relaciones de parentesco: “Abuelo por vía materna”, “nieto”, “ancestro” o “anciano”. (Stuart 2000 y Boot 2005, antes Chinchilla 1991).

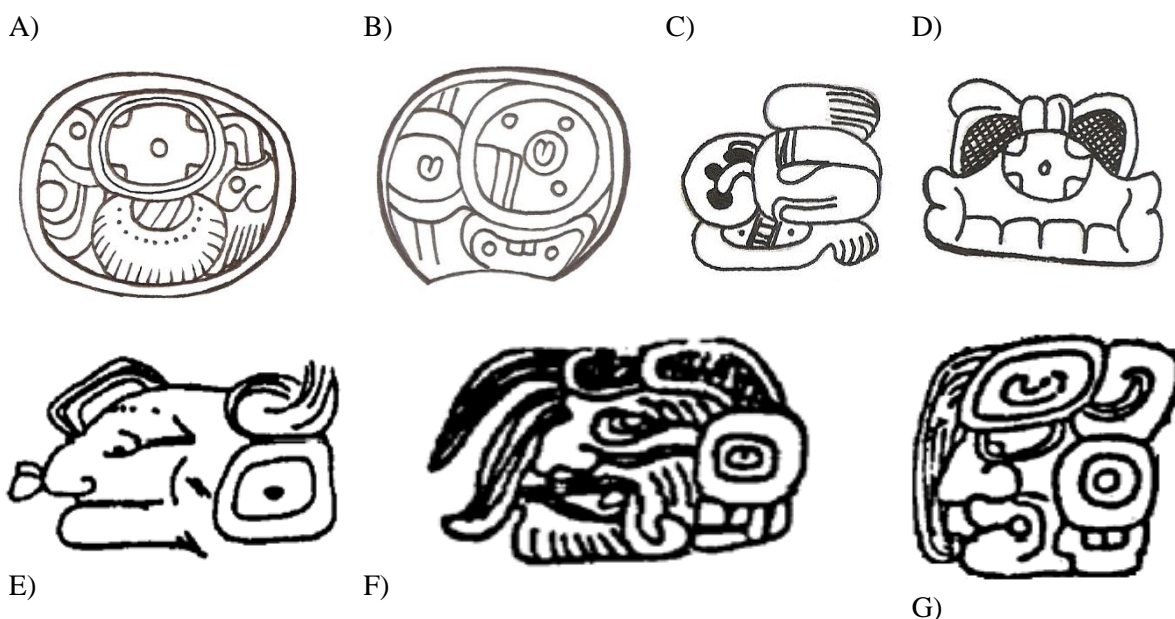


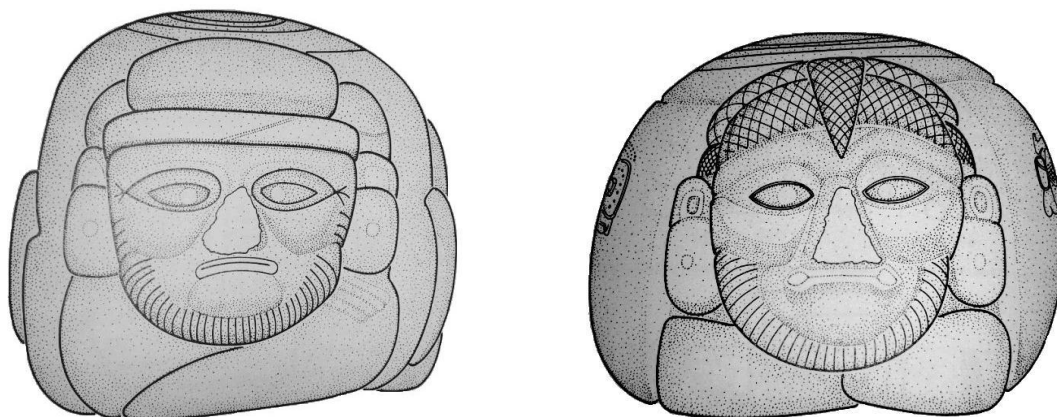
Fig. 28. A) Escultura, dibujo del autor. B) Escultura, dibujo del autor. C) Escultura, dibujo del autor. D) Escultura, Piedras Negras, dibujo del autor. E) Cerámica, Tikal, Chinchilla Mazariegos. F) Cerámica, Chinchilla Mazariegos. G) Estela 31, Tikal, Chinchilla Mazariegos.

### Aspecto físico

En los tres ejemplos con los que contamos para éste periodo las representaciones físicas del Dios N son las clásicas de un anciano: Pueden apreciarse las arrugas y la barba que corre alrededor de su mandíbula (Fig. 29a), sus ojos presentan estrabismo, su nariz es ancha y curva y su boca parece desdentada. Un aspecto importante que se refleja en la figura 29b es el hecho de que su boca parece desdentada pero al mismo tiempo mantiene un par de colmillos en los extremos de la boca, ésta característica y la forma de su rostro se asemeja mucho a la de un mono<sup>32</sup>. Sin lugar a dudas, es la representación realizada en el altar 4 de Tikal, la que nos proporciona una visión más amplia del cuerpo del Dios N. De esta manera podemos corroborar que se trata de un anciano ya que se aprecia su cuerpo

<sup>32</sup> Comparece por ejemplo con la escultura del escriba en Copán

delgado y encorvado, su mandíbula y nariz son prominentes, también puede apreciarse la flacidez de su abdomen.



---

Fig. 29 Esculturas, vista frontal, Nicholas Hellmuth.

### Accesorios característicos

Las semejanzas en esta categoría se establecen principalmente entre las dos pequeñas esculturas que fueron descubiertas juntas. Ambos personajes tienen grandes orejas y portan accesorios en la cabeza. El protagonista de las figuras 29a, 31a, 32a y 33a<sup>33</sup>, tiene lo que podría ser una manta que cubre su cabello, en cambio el representado en la figura 29b, 31b, 32b y 33b, tiene una red en la cabeza. Los personajes del altar 4 de Tikal, tienen un collar cuyo elemento principal es una flor de lirio acuático, en sus espaldas dos de ellos llevan un caparazón de tortuga que parece hasta cierto punto parte de ellos mismos, la línea de los dibujos de los otros dos personajes impide observar si también llevan el caparazón, ya que solo se observa una línea trazada sobre sus espaldas, aunque lo más seguro es que los cuatro personajes presentaran los mismos elementos formales. Encima del caparazón que llevan se aprecia lo que hemos identificado como una hoja de lirio acuático, dentro de ella aparece el signo **K'AN**.

---

<sup>33</sup> En lo sucesivo este personaje será referido como personaje A, mientras que su similar será indicado con la letra B.



Fig. 30 Altar 4 de Tikal, Dibujos del autor a partir de Hellmuth 1987.

### Acciones

Los personajes de las pequeñas esculturas no realizan lo que podría considerarse una acción móvil, se encuentran recostados sobre sus antebrazos, asomándose uno desde un ambiente acuático (espejo de agua) y el otro desde una cavidad terrestre (cueva), indicada por el caracol. En cambio los cuatro personajes del altar de Tikal, están sentados y con el cuerpo inclinado ligeramente hacia el frente, una de sus manos se estira hacia adelante sosteniendo una vasija.

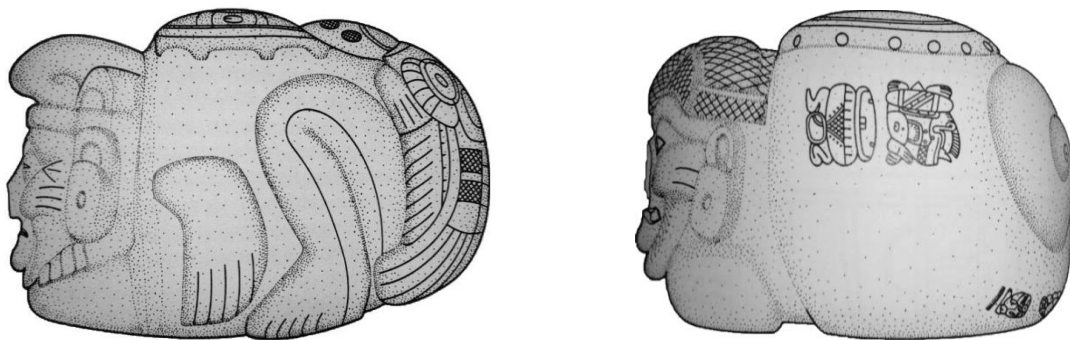


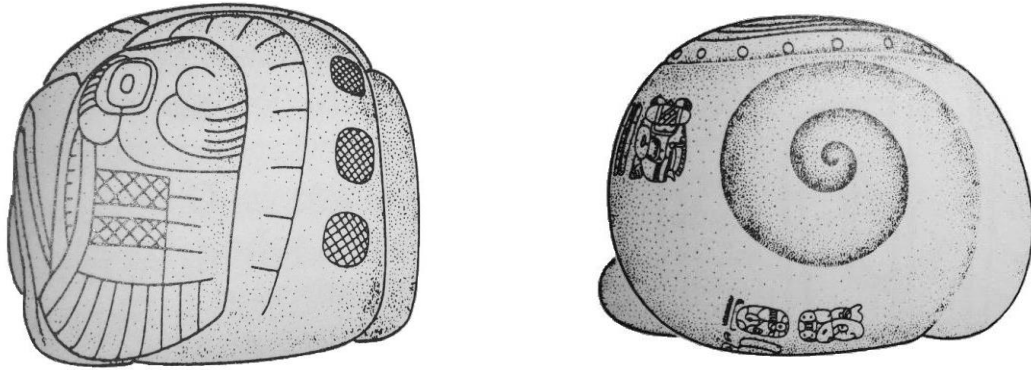
Fig. 31. Esculturas, vista lateral izquierda, Nicholas Hellmuth.

## **Ambientes**

El ambiente básico de nuestro personaje es confirmado por la escena plasmada en el altar de Tikal. Nos indica de manera concreta el espacio al cual pertenece el Dios N: Los cuatro personajes se localizan dentro de cuadrifolios que representan cuevas, afirmación que se corrobora gracias a que dentro de la misma composición aparecen cuatro rostros vistos de perfil del llamado Monstruo de la Tierra. Por lo cual sabemos que la escena descrita se lleva a cabo en el inframundo.

La composición iconográfica del personaje “A” es un poco más compleja. Sobre lo que podríamos denominar el cuerpo del personaje, se localiza una hoja de lirio acuático dentro de la cual aparece un texto jeroglífico. El cuerpo del personaje está formado por una serie de elementos no humanos y en ambos costados tiene lo que podrían ser aletas de tortuga, unas patas largas que forman parte de la cola larga y gruesa que aparece en la parte posterior. Esta cola tiene rayas que indican una textura distinta en la parte inferior del cuerpo con respecto a la superior, ya que esta última contiene manchas circulares. Debido a estas características podríamos decir que se trata de un reptil, probablemente la misma tortuga o quizá un cocodrilo. Finalmente la composición termina con el cuerpo completo de un pez que aparece de manera vertical (Fig. 32a). La composición en su totalidad indica un ambiente acuático.

El ambiente representado en la segunda escultura, es proporcionado por la vinculación que tiene el caracol con la tierra, además el sentido en el que fue utilizado en la composición indica que se trata de una cueva.

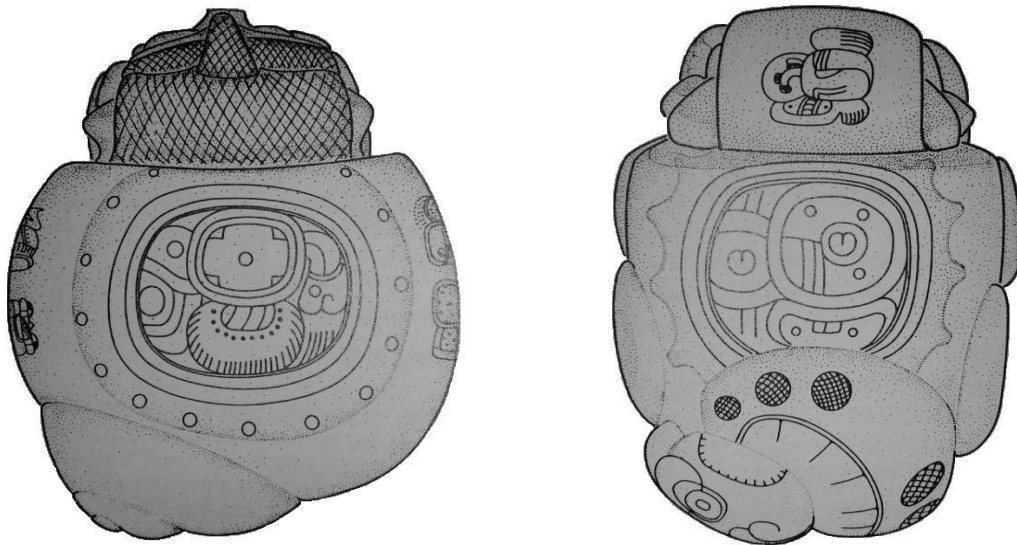


---

Fig. 32. Esculturas, vista posterior, Nicholas Hellmuth.

### **Episodios**

Debido a las pocas fuentes que contamos para éste periodo, no hemos podido localizar la existencia de episodios recurrentes en los cuales se represente al Dios N. Pero en los tres casos con los que contamos se le ve emergiendo hacia la superficie terrestre.



---

Fig. 33. Esculturas, vista superior, Nicholas Hellmuth.

### **Relaciones**

Las relaciones del Dios N de manera general son con la tierra y el agua (Cueva y Espejo de agua) y de manera específica los elementos iconográficos con los que se vincula

son: La tortuga, el caracol, el lirio acuático y el pez. Mención aparte merece la relación que se establece en este periodo entre el Dios N y un personaje anciano, probablemente ligado a Itzamnah. En la imagen 34a se puede observar a un personaje encorvado, su rostro es de anciano, nariz amplia y curva, mandíbula desdentada, el ojo que se aprecia es relativamente grande en relación a los demás elementos; dentro del ojo se aprecian tres pequeñas líneas dispuestas de manera vertical y paralelas entre sí, debajo de las líneas que enmarcan su ojo se localizan tres círculos. En su brazo, espalda y piernas aparecen elementos oblicuos con líneas paralelas que indican que su cuerpo brilla o refleja la luz. Este elemento se repite sobre el collar que porta el personaje, el cual es muy parecido al que llevan los ancianos del altar 4 de Tikal. En una de sus manos sostiene lo que parece ser un bastón con cabeza de serpiente y en la otra porta un recipiente (¿incensario?). Frente a este personaje se localiza lo que al parecer es la representación de un ser terrestre, aunque solo se aprecia la parte superior de su mandíbula. Detrás del anciano, a la altura de sus hombros, se sitúa un ave con una larga cola.

Una relación similar se establece en una vasija de proveniencia desconocida (K2131), fechada para el Clásico Temprano. La escena representada sobre la tapa de la vasija, muestra a un anciano sentado sobre un ave con las alas extendidas, en una de ellas se observa el signo **K'IN**, mientras que en la otra se aprecia un signo **K'AN**. Tanto el ave como el anciano portan un collar muy grande, parecido a los que hemos descrito para las representaciones del Dios N. Sin profundizar mucho en la interpretación de la escena, realizaremos algunos comentarios que consideran la peculiaridad de la misma.

Las alas del ave pueden ser tomadas de manera independiente, si lo hacemos así, notaremos que al mismo tiempo representan el rostro de perfil de un ser abstracto asociado a la tierra, su aspecto nos remite de inmediato al inframundo, lo que explicaría porque en el extremo de la escena, aparecen los signos que durante este periodo son utilizados para indicar el agua proveniente del interior de la tierra. Los signos **K'IN** y **K'AN** considerados desde esta perspectiva aislada, son los ojos de este ser híbrido, lo cual indicaría que la escena representa a un ave con atributos solares que está sobre o emergiendo de las aguas del inframundo, mientras que un anciano se encuentra en el centro de todo ello. Resulta sumamente importante señalar, que los personajes encontrados en la vasija K2131;

Anciano, Ave y Ser terrestre, son los mismos que hemos señalado para la primera figura analizada en este apartado, donde el anciano con bastón de serpiente lleva en sus espaldas a un ave de larga cola y frente a él se localiza la representación de un ser terrestre.

Como veremos en el capítulo IV, estas asociaciones aunque complejas, tienen una lógica dentro del sistema de creencias de la religión maya.

A)

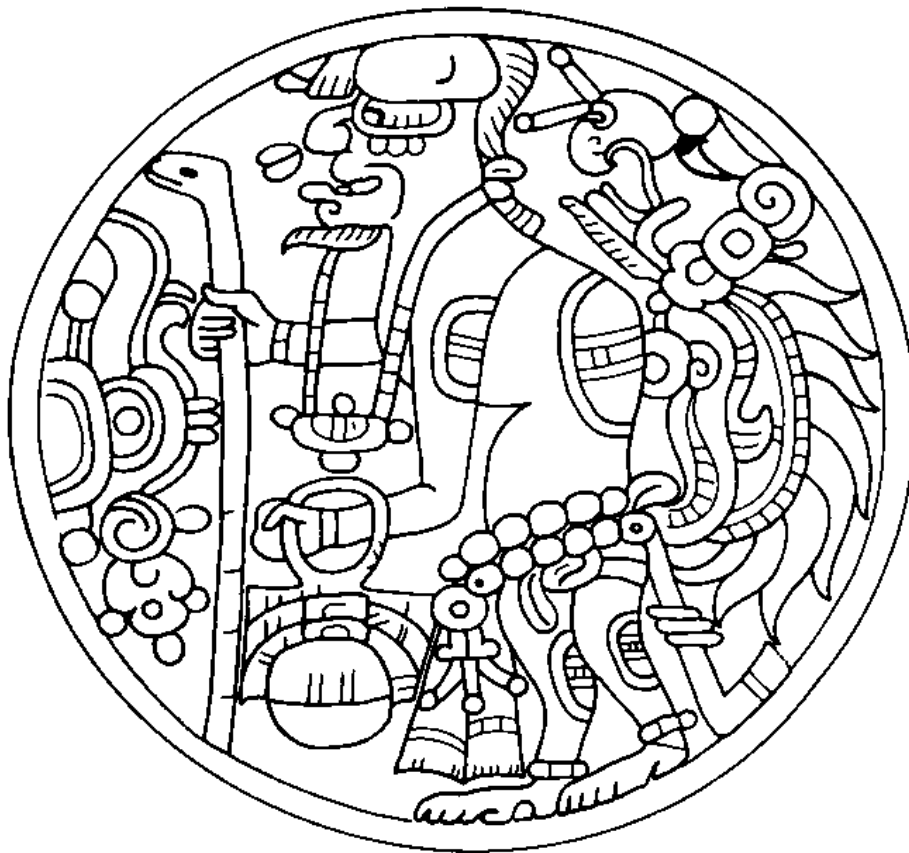




Fig. 34. A) Cerámica, Nicholas Hellmuth B) Vasija K2131, dibujo de Simon Martin.

Una vez que hemos realizado la descripción y categorización de las fuentes podemos hacer el análisis de las mismas, para lo cual retomaremos las categorías que hemos establecido para el estudio iconográfico y epigráfico de la figura del Dios N. Utilizaremos los datos obtenidos para reconstruir la complejidad semántica de este personaje en la época prehispánica.

### ANÁLISIS ICONOGRÁFICO Y EPIGRÁFICO DEL DIOS N

El nombre del Dios N parece tener su origen principalmente en la figura del anciano. Durante el periodo Clásico Temprano las características faciales de un anciano se utilizan para configurar el logograma **MAM**. Palabra que fue utilizada durante este periodo con gran frecuencia como un título para referirse a personajes importantes de la elite maya. Debido al estilo de la escritura podemos pensar que se trata de una fecha intermedia en este periodo, (400 E.C.). Consideramos que el término *Mam* es el significado principal no solo



por ser el referente más antiguo que utiliza la forma del Dios N<sup>34</sup>, si no porque su función parece permanecer a lo largo del tiempo. En la vasija K7727 se observa que al final del texto jeroglífico, en la columna F, el nombre de Itzamnah está antecedido por el logograma del Dios N. La misma situación se repite en el sitio de *Xcalumkin*. A diferencia de Stuart quien propone que ambos signos deben tener el mismo valor fonético, nosotros consideramos que esta vinculación se debe a que la función del logograma del Dios N en este caso es la de **MAM**, que en ese sentido, sería utilizado como un atributivo, por lo que el texto debería leerse como: **MAM-ITZAMNAH**<sup>35</sup>(Fig. 35). Dicha hipótesis puede ser apoyada por el hecho de que durante todo el periodo Clásico existen títulos que los gobernantes o ancestros usan con frecuencia para indicar su prestigio político, uno de ellos es el de *Mam*<sup>36</sup>.



Fig. 35. Fragmento del texto epigráfico de la vasija K7727, dibujo de Simon Martin.

Respecto a esta rara composición epigráfica, Erik Boot considera que el nombre completo de Itzamnah está construido a partir del rostro del Dios D y el de su ave. Boot a diferencia de Stuart considera que no existe una equivalencia fonética entre ambos elementos epigráficos, es decir; tanto el rostro del anciano Dios D como el del ave tienen un valor fonético distinto. Para este autor la lectura adecuada del ejemplo citado en la vasija

<sup>34</sup> Al respecto véanse los trabajos de Oswaldo Chinchilla. *Sobre la distribución de un glifo Clásico Temprano*. 1991 y Erik Boot *Portraits of four kings of the early classic*. 2005.

<sup>35</sup> Karen Bassie propone lo mismo en su texto *Maya creator gods*, página 31. Ella basa su interpretación en fuentes etnográficas donde el término *mam* se utiliza como un título de respeto que enfatiza el poder y la importancia del nombre.

<sup>36</sup> David Stuart. *The maya hieroglyphs for Mam*. 2000

K7727 debe ser *Itzam Kokaj Mut*, en ese sentido, el logograma del Dios N equivaldría a *Itzam*<sup>37</sup>.

Aunque la propuesta de Boot parece acertada existen algunos ejemplos que utiliza en su análisis, donde a nuestro parecer la lectura estaría siendo algo forzada, además en su artículo Erik Boot no encuentra un confirmador fonético que sirva para sustentar su propuesta. No negamos la posibilidad de que los grafemas que constituyen el nombre completo de Itzannah en algunos casos puedan ser considerados tal como lo propone Erik Boot, no obstante esto puede considerarse únicamente en algunos casos específicos y no en la totalidad de los ejemplos con los que contamos, por lo tanto, aun queda la posibilidad de que en los grafemas de la vasija K7727 pueda existir otra lectura.

Como mencionamos al inicio, nosotros pensamos que en este caso, se trata de una construcción en la que el logograma del Dios N tiene el valor fonético *Mam*, mientras que el signo que se encuentra inmediatamente después representa a Itzannah. Respecto a este segundo logograma se trataría de esas ocasiones en la escritura jeroglífica maya donde se toma la parte por el todo.

En cuanto a los signos epigráficos de *Xcalumkin* que llevan a Stuart y posteriormente a Boot a considerar que la cabeza del anciano Dios N representa el valor **ITZAM** por presentar al final lo que parece ser el glifo **na**, es posible que la respuesta a esta variante de la escritura jeroglífica maya se encuentre en los cambios fonéticos. En el artículo titulado *Ritos agrícolas mayas clásicos desarrollados en cuevas* de Barbara MacLeod y Alejandro Sheseña, los autores realizan la lectura epigráfica de tres textos que se localizan en la cueva de Naj Tunich. Los textos hacen referencia a un personaje que es mencionado como *Maman Chan Ahk*. Los signos que construyen la palabra *maman* en las inscripciones D28, D66 y D25 son **ma-ma-na**, en los tres casos. Los autores consideran la posibilidad de que esta variante en la construcción del término *mam* provenga de la palabra *mamal* que en tzeltal tiene el significado de “anciano”, “viejo” y cuya raíz sería la palabra *mam* que en la









---

<sup>37</sup> Erik Boot propone esta lectura en su artículo *At the Court of Itzam Nah Yax Kokaj Mut* 2008, su propuesta de lectura se basa principalmente en la inscripción del lado sur de la banqueta del templo XIX de Palenque, donde según el autor la lectura debe ser: **YAX NAH[hi] [ITZAM] KOKAJ.MUT-ji**; Itzam Nah Yax Kokaj Mut, tal como se refiere en el Vocabulario de Mayatan al Dios creador durante la época colonial. Consideramos que la propuesta es interesante pero no en todos los casos puede hacerse la equivalencia total e inclusive en algunos casos la transliteración parece forzada, por lo tanto aquí proponemos una posible solución.

mayoría de las lenguas mayas tiene el significado de “abuelo”. La presencia del sufijo *-an* en lugar de *-al* se debería, según los autores, a un cambio fonológico  $l > n$  (McLeod y Sheseña 2013: 208).

Lo anterior vendría a confirmar la lectura que hemos propuesto para la composición epigráfica de la vasija K7727 y daría sentido a la inscripción de *Xcalumkin*. En ambos casos el logograma del Dios N serviría como un atributivo, cuyo valor sería el de “ancestro” que en estos casos sería aplicado a la figura de Itzannah. Si nuestra propuesta es correcta podemos entonces interpretar el título utilizado con frecuencia por los gobernantes de Piedras Negras como: *Mam K'an Ak*, ya que como hemos señalado anteriormente, Erik Boot encuentra que el título utilizado por el gobernante 4 de Piedras Negras emplea el rostro de un anciano fusionado junto al de una tortuga; en esas ocasiones el anciano tortuga lleva en su cabeza el clásico tocado de red, por lo tanto y como hemos mencionado al principio, las composiciones similares que utilizan únicamente la red deben entenderse como una simplificación del logograma del anciano, por lo que la red anudada tendría entonces el valor de *mam*.

Hemos realizado una tabla donde comparamos las imágenes del Clásico Temprano del logograma **MAM** con las del Dios N que aparecen en la secuencia estándar para el Clásico Tardío. Siguiendo la propuesta establecida por Alfonso Lacadena en su tesis doctoral titulada: *Evolución formal de las grafías escriturarias mayas: implicaciones históricas y culturales* (2002), presentamos la tabla comparativa para demostrar que el logograma del periodo Clásico Temprano, que es utilizado para expresar el título *mam*, conserva la mayoría de sus elementos formales en el logograma del Dios N, que frecuentemente es utilizado en la secuencia estándar, lo cual implicaría que además de la forma, el significante original de ambos signos es el mismo, por lo que es necesario considerar que los contextos en los que aparece son quienes indican el significado del signo. Esto nos conduce a aceptar lo que afirmamos desde el principio de nuestra argumentación: el valor principal del logograma que utiliza las características de un anciano es *mam*.

<b>TABLA I</b>	
<b>Comparación entre los logogramas del periodo Clásico que utilizan las características de la figura del anciano como fundamento formal</b>	
Ejemplos del logograma MAM en el Clásico Temprano	Ejemplos del logograma TAB/HOY en la Secuencia Estándar del Clásico Tardío
	
	
	
	

Es importante señalar que el título de *Mam* se mantiene hasta el periodo Posclásico. En las páginas de fin de año del código de Dresden se observan 4 escenas en las que una zarigüeya con características antropomorfas es denominada *Mam*. Se trata de esos personajes zoomorfos asociados directamente con las funciones del Dios N en los periodos

de fin de año (Taube 1989: 352), lo cual confirma la asociación del Dios N y el tiempo, particularmente al final de un Tun.

Otro de los títulos que se vinculan a la figura del Dios N es el de *Aj k'an batz'* (Mono valioso/amarillo), este ha sido encontrado únicamente en el periodo Clásico Temprano, resulta significativo debido a que la figura del Dios N se relaciona, como hemos visto, frecuentemente con los monos en la iconografía del Clásico Tardío, por lo que la denominación corrobora esta vinculación desde el periodo Clásico Temprano.

El título de ¿? *K'an ak*<sup>38</sup>, (Tortuga valiosa/amarilla), aparece relacionado a su figura para el periodo Posclásico, lo cual inmediatamente nos recuerda los títulos utilizados por los gobernantes de Piedras Negras desde finales del periodo Clásico Temprano. Recordemos que como en el caso anterior, la vinculación iconográfica entre el anciano y las tortugas proviene desde el Clásico Temprano y se mantiene hasta el Posclásico. Tanto la iconografía como la epigrafía nos proporcionan elementos significativos para considerar que tanto el mono como la tortuga eran elementos que servían para indicar las cualidades y funciones de la figura del Dios N y que además, podían ser utilizados como signos atributivos y determinar de esta forma la cualidad de la figura. Sin embargo estos títulos no parecen tener una gran consistencia en la escritura jeroglífica maya, ya que hasta ahora, el primero es un título localizado en una única ocasión y el segundo aún carece de una lectura satisfactoria.

El último título relacionado con el Dios N es el de *Ch'ahom*, aunque únicamente puede identificarse de manera contundente en la vasija K530, existen posibilidades de que por lo menos en la vasija K4114 la lectura sea la misma. Este título es utilizado por los gobernantes mayas en escenas rituales. Bruce Love (1987) propuso la lectura fonética del signo T93 como *cha* y la asociación de este con el logograma conocido como “hand-

---

<sup>38</sup> La carta que Stuart escribe a Linda Schelle en 1994 hace una propuesta interesante respecto a los signos que componen el logograma de Itzamnah. Respecto a la interpretación que realiza de la conjunción de los logogramas del Dios N y el de Itzamnah me parece excesivo considerar que se trata del mismo valor fonético. Son varios los autores que consideran la lectura de Stuart como apropiada o simplemente la repiten, no obstante, el autor de esta carta no consideró la creación de un artículo donde expresara de manera extensa sus ideas. Por lo tanto, aquí no consideramos la lectura propuesta por Stuart: ItzamK'anak y que otros autores han utilizado para leer los glifos que aparecen en el códice de Dresden. Aunque nosotros tampoco tenemos una lectura satisfactoria, mantenemos la lectura de los signos que son innegables: K'an y Ak.

scattering”, lo cual sin lugar a dudas es acertado, sin embargo en las escenas que el Dios N es mencionado como un *Ch'ahom* no existe un referente iconográfico que corrobore la acción de “esparcir”, por lo que probablemente el título pertenezca a un campo semántico más amplio<sup>39</sup>.

El aspecto físico del Dios N es siempre el de un anciano que muestra un cuerpo flácido y encorvado, su rostro presenta arrugas, tiene por lo general la mandíbula desdentada, la nariz curva, sus ojos son como los de un ser humano y en ocasiones puede notarse su estrabismo; por lo regular carece de cabello y en ciertas ocasiones es representado con barba. Excepcionalmente en el Códice de París, su rostro toma algunos elementos característicos de la cara de K'awil, personaje que en esa escena, él sostiene en sus manos.

Su cuerpo es representado algunas veces con manchas que indican oscuridad y en otras con signos **KAWAK**. Aunque en varias ocasiones se puede apreciar como un solo personaje es frecuente verlo en su forma cuatripartita. Con base a los signos **KAWAK** que aparecen en su cuerpo, podemos saber que se trata de una figura que personifica la montaña, mientras que las marcas negras indican que es un ser vinculado al inframundo. Como veremos un poco más adelante su personalidad cuatripartita y su vinculación con los mascarones del Monstro de la Tierra indican que se trata de la personificación de las 4 montañas que sostienen el mundo.

Sus accesorios característicos son el tocado en forma de red, el tocado a manera de manta, el tocado del lirio acuático que algunas veces es mordido por un pez y una banda que lleva en la cabeza que a veces puede tener forma de red; usa un collar que probablemente representa una concha y en otras ocasiones una flor de lirio acuático. Su collar puede estar formado por cuentas negras e inclusive porta el collar que hasta ahora se ha interpretado como característico de Itzamnah. En ocasiones inusuales sale de su frente la antorcha característica de K'awil. Es común verlo con un caparazón de tortuga que al parecer es parte sí mismo, a veces este caparazón lleva inscrito el signo **K'AN**, lo que también sucede con una concha/caracol que a veces porta signos **KAWAK**.

---

<sup>39</sup> En el diccionario de Erik Boot, el autor incluye una nueva interpretación del título *Ch'ahom*: “Smoke maker” (Boot 2009: 58)

El hecho de que en algunas ocasiones el rostro del Dios N emerja del interior del cuerpo de una tortuga o que sea una tortuga con el tocado de red la que aparezca en una situación idéntica a la del Dios N, nos indica que se trata de una sustitución alegórica. Lleva orejeras grandes que ocasionalmente tienen tres puntos en el centro, proponemos que se trata de una abstracción del signo **HIX**, que representa la oreja de un jaguar. Esto se comprueba con el hecho de que el Dios L aparece representado frecuentemente con una oreja de jaguar y cuando no es así lleva una orejera con tres puntos inscritos.

Lo anterior enfatiza por una parte la vinculación intrínseca que tiene el Dios N con el inframundo y por otra, su relación constante con el Dios L. En el posclásico es más frecuente encontrarlo con brazaletes y tobilleras, incluso con sandalias. Su vestimenta clásica es muy básica: únicamente un paño de cadera o un faldellín.

Las acciones que realiza el Dios N son diversas; es común verlo recostado con la mitad de su cuerpo en el interior de una concha/caracol, de un espejo de agua, o dentro de un caparazón de tortuga. Con respecto al caparazón, éste suele servir de soporte para otros personajes. En ocasiones emerge de las fauces de una serpiente para participar de un ritual de sacrificio, o con recipientes en las manos, mientras que en escenas similares, lo hace para situarse frente a una mujer. Se le puede encontrar con la misma frecuencia emergiendo de un mascarón terrestre con los brazos en alto en actitud de sostener algo (cielo/tierra); en algunas ocasiones lo que sostiene es una serpiente.

También se le encuentra conversando, ya sea con Itzamnah, gobernantes o mujeres. Cabe destacar que la mayoría de estos eventos se relacionan con la ingesta de bebidas o enemas intoxicantes. En una cantidad menor de ocasiones, se observa que el Dios N toca instrumentos como una concha/caracol o un tambor; en otras se le representa con una máscara en las manos como si fuera él quien está trabajándola.

Respecto a los ambientes en los que es posible localizarlo tenemos de manera general al inframundo, la superficie terrestre y en una rara excepción, que se localiza en Bonampak, se le sitúa en el cielo. Respecto al plano terrestre existen ejemplos en los que se observa dentro de construcciones y otras que lo representan en espacios externos de estas mismas edificaciones.

Dentro de todas las manifestaciones iconográficas, el Dios N aparece de manera frecuente participando de escenas similares que forman parte de un discurso iconográfico, a estas escenas constantes le hemos denominado episodios. El más relevante es cuando el Dios N emerge de un signo o de una serie de ellos que indican el inframundo. De los episodios más complejos tenemos el que vincula al Dios N con el nacimiento de unos pequeños bultos que han sido identificados como Pax y Chak, en esa ocasión el Dios N emerge de las fauces de una serpiente y se sitúa frente a una mujer con el torso desnudo, de quien se dice en los textos epigráficos es “la conjuradora”; en varias ocasiones el Dios N se acerca claramente a la mujer para tocarla. En otra serie de episodios, la figura del Dios N emerge de nueva cuenta del interior de una serpiente pero en esta ocasión para presenciar un ritual de sacrificio o lo que parece ser un terremoto.

Otro de los episodios en los que el Dios N sale de las fauces de una serpiente es cuando parece conversar con un gobernante. La última de estas escenas vinculadas a la serpiente muestra al Dios N saliendo del interior de una serpiente para tocar una concha/caracol. Otro episodio complejo representa al Dios N saliendo de una concha/caracol para colocarse frente a un gobernante, quien en otra escena sujeta al Dios N de una de sus muñecas mientras que en lo alto mantiene una lanza, en otra ocasión un cuchillo. Un episodio común es cuando se observa a Itzamnah sentado en su trono y el Dios N se encuentra muy cerca de él en actitud de estar conversando. El último episodio que hemos identificado es cuando el Dios N participa en rituales donde se consumen bebidas y enemas intoxicantes.

El Dios N se vincula generalmente a la tierra, la piedra y el agua. Uno de los principales elementos iconográficos con los cuales el Dios N tiene una profunda relación es el denominado Monstruo de la Tierra o *Witz* (Montaña). Recordemos que la figura del Dios N con frecuencia emerge de signos que representan cuevas, hendiduras terrestres y en algunas ocasiones del Monstruo de la Tierra<sup>40</sup>. Esta vinculación con la tierra se acentúa en las ocasiones donde observamos que es el Dios N quien se sitúa como soporte terrestre o con un caparazón de tortuga del cual emerge otro personaje. La otra semejanza se establece cuando, tanto el Dios N como los mascarones terrestres aparecen de manera cuatripartita.

---

<sup>40</sup> Véase por ejemplo el trabajo de Andrea Stone; *Variety and transformation in the cosmic monster theme at Quirigua, Guatemala* (1985).



Todo ello nos lleva a considerar, como ya lo hemos mencionado con anterioridad, al Dios N como personificación de la montaña, probablemente los ejemplos más logrados y representativos sean los de Copán y los mascarones que representan a la tierra en el Códice de Dresden y que sirven de soporte a otros personajes. Estos mascarones representan el rostro de un anciano. La posible continuidad histórica la proporcionaremos en el capítulo IV, cuando realicemos la reconstrucción histórica de la personificación de la montaña entre los antiguos mayas.

Los objetos específicos con los que se vincula son el lirio acuático, el pez, la tortuga, el sapo, la concha/caracol, los vasos y enemas con sustancias tóxicas. Los personajes con los que se relaciona son el Dios D, el Dios L. La relación con este último es ante todo formal. Desde que Paul Schellhas identificó al Dios N, no se percató de que algunos de sus ejemplos para el Dios N corresponden en realidad a lo que él mismo identifica como el Dios L. En la página 21c (Fig. 36a), el personaje lleva lo que Schellhas considera la característica clásica del Dios N, el signo del año, **HAB**, si prestamos atención a los elementos que acompañan el tocado nos daremos cuenta de que son los mismos que aparecen en el personaje de la página 23c del mismo código y podremos corroborar que esos elementos que llevan pequeños círculos negros son las plumas del ave *Moan*, que en esta ocasión sí aparece representada. El personaje que lleva éste tocado y una capa se trata del Dios L (Fig. 36b).

A)



B)



Fig. 36. A) Imagen utilizada por Schellhas para identificar al Dios N en el Códice de Dresden. B) El Dios L en el Códice de Dresden, dibujo de Simon Martin.

Pero Schellhas no es el único que ha tenido problemas para diferenciar entre uno y otro. Al realizar nuestra identificación iconográfica hemos tenido la impresión de que debe tratarse del mismo personaje o hasta podría haber un tercero. Algunas de las imágenes que hemos presentado mezclan atributos de ambos, todo ello sin definirse concretamente por la representación de uno u otro. Muchos podrían pensar que la segunda opción es la más factible, es decir, que se trate de otro de esos múltiples ancianos-dioses del inframundo, pero para nosotros la solución es la inversa.

En 1973 Michael Coe menciona que tanto el Dios N como el Dios L son dos de los principales dioses del inframundo, pero apunta que él no conoce un solo ejemplo en el que se encuentren ambos personajes representados en la misma escena. Esta idea la escribe en su libro de 1978, *Lords of the Underworld*, donde habla de la curiosidad acerca de que no haya registro de que ambos dioses aparezcan en el mismo vaso, a pesar de cientos, inclusive miles de vasos y tazas pictóricas que ahora conocemos (Coe 1978: 16), hacemos énfasis en ese hecho debido a que nosotros proponemos, como ya lo ha hecho Simon Martin, que se trata de un mismo ser. Aunque nuestra explicación, del por qué, difiere sustancialmente de la de este autor. Será en el capítulo IV donde habremos de explicar el origen del Dios N y volver a este cuestionamiento.

Respecto al Dios D, existe una vinculación muy parecida a la que hemos mencionado entre el Dios N y el Dios L. Los aspectos formales son similares, pues la única diferencia física radica en la forma del ojo del Dios D, que es mucho más amplio y evidentemente no humano, como el del Dios N. Otra de las excepciones que hemos localizado proviene de una representación del periodo Clásico Temprano, donde el anciano que se localiza sobre el ave solar, tiene ojos humanos, tal como sucede siempre con el Dios N. Otro ejemplo es cuando el Dios D en su función de escriba utiliza el tocado de red que es más usual en el anciano Dios N. También existe un vaso en el que se representa al Dios N sentado, con la concha portando el signo **K'AN** en su espalda y con el signo **YAX** en la parte superior de su cabeza, como sabemos, este último elemento es característico e imprescindible en las representaciones iconográficas de Itzannah (Fig. 37).



---

Fig. 37. El Dios N con su concha y portando el signo **YAX** en su cabeza. Tomado de Erik Boot, 2011.

Además de estas conexiones, existen relaciones formales y contextuales que los vinculan fuertemente. A diferencia del Dios L que nunca aparece en la misma escena junto al Dios N, tenemos episodios en los que constantemente se observa al Dios D sentado en su trono recibiendo al Dios N que permanece sentado frente a él en aparente conversación. No podemos decir que se trata del mismo personaje, puesto que evidentemente desempeñan diferentes funciones. La solución respecto a las similitudes formales que se establecen entre ambos seres se localiza en la función histórica que cumple la figura del anciano en la religión maya y su desarrollo tanto formal como conceptual. De esta vinculación y desarrollo nos ocuparemos en el capítulo IV.

Aparte de su profundo vínculo formal y contextual con El Dios D y L, el Dios N mantiene una relación muy fuerte con Chak. Recordemos por ejemplo las veces en que aparecen juntos en una escena vinculada a un terremoto o al sacrificio, las relaciones entre

ambos personajes no se limitan a escenas compartidas, en la época posclásica hemos visto que Chak es representado de manera cuatripartita, asociado a cada uno de los cuadrantes del mundo y sus respectivos colores, lo cual indica una fuerte asociación entre ambos personajes; a pesar de que esta forma cuádruple únicamente se presenta en pocos personajes, no es la cumbre de esta relación, ya que en el códice de Dresden es común observar que el rostro de Chak, a diferencia de lo que encontramos en el periodo Clásico, contiene elementos antropomorfos, específicamente los de un anciano. En la figura 38 se puede observar claramente como su rostro presenta la boca desdentada y la nariz grande y curva, características propias del anciano, además en estos casos, Chak se asocia al inframundo (Fig. 38a) y en la figura 38b lo observamos sentado dentro de una cueva.



Fig. 38. A) Chak como anciano, códice de Dresden, pág. 66c. B) Chak dentro de una cueva, códice de Dresden, pág. 67c.

Además de esta vinculación profunda entre los ancianos ya mencionados, el Dios N se vincula con otros personajes de la iconografía, por ejemplo los escribas. En realidad existen

pocas fuentes donde se relacionen de manera directa en la escena y a pesar de la escultura en piedra de Copán y la escena de la vasija K501, no hemos encontrado mayores conexiones directas; vinculación que se da principalmente en el tocado de red y el tintero.

En cuanto a los monos existe una relación más profunda. Éstos se encuentran constantemente supliendo las acciones y contextos en los que se sitúa con frecuencia la figura del Dios N: acariciando mujeres jóvenes, sosteniendo enemas, o los episodios en los que se sitúa frente a otro personaje de la elite, incluso con las manos en actitud de sostener algo. Tal parece que el mono es otra forma de representar al Dios N, quizá sea una alegoría gráfica que alude a ciertas características específicas de éste. Recordemos que para finales del Clásico Temprano contamos con un título que menciona al Dios N como *Aj k'an batz*, “Mono Valioso/Amarillo” y las ocasiones en las que hemos encontrado rasgos de este animal en el rostro del Dios N.

Los enanos son otra de estas alegorías gráficas que en ciertos contextos suplen a la figura del Dios N, aunque no podemos estar tan seguros de cuál es exactamente su vinculación, es posible que se deba a la relación que existe entre estos personajes y la tierra, la adivinación y lo sobrenatural (Balutet 2009). Cabe destacar que existe una relación de subordinación respecto a la figura del gobernante, ya que los enanos frecuentemente aparecen asociados a escenas palaciegas o acompañando a los gobernantes, en esas ocasiones los enanos siempre están en una posición privilegiada pero subordinada a la figura del *ajaw*.

Las mujeres jóvenes están involucradas en un ámbito de fertilidad con el Dios N, aunque en los episodios en los que esta aparece conjurando a la Serpiente-K'awil no se hace explícito, en las fuentes posteriores se sigue vinculando con el anciano Dios N/L de manera muy cercana, casi podríamos decir que se trata de una relación sexual.

La figura de K'awil-Serpiente es muy interesante en esta serie de relaciones, como hemos visto en varios de los episodios el Dios N/L emerge de las fauces de una serpiente cuyo cuerpo es uno mismo con el de K'awil. Podríamos decir que esta Serpiente-K'awil es el vínculo por medio del cual el Dios N puede manifestarse. En el periodo Posclásico el Dios N se relaciona con K'awil de manera muy semejante a como lo hace con Chak. En el

códice de Dresden se puede observar que al igual que este último, K'awil aparece representado como un anciano. Aunque conserva la particular forma de su nariz, la parte inferior de su rostro es la de un anciano (Fig. 39).



Fig. 39. K'awil como anciano en el Códice de Dresden, pág. 25b.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, el Dios N se vincula por medio de los contextos al inframundo, a los rituales de sacrificio, al nacimiento, a los ancestros y al poder político. En este último sentido, una mención aparte merece el hecho de que el Dios N se relacione fuertemente con un grupo concreto dentro de la sociedad maya: Los *sajal*. Estos son gobernantes de un rango inferior dentro de la política maya, se encuentran hasta cierto punto supeditados al *ajaw*, no obstante son ellos quienes proporcionan estabilidad a este último.

Anteriormente mencionamos representaciones iconográficas donde visualmente estos personajes se identifican con las funciones y características más particulares del Dios N, esto sucede por ejemplo en los soportes del trono de Palenque, en Lax Tunich, en Pomoná y probablemente en la fachada del templo 22 de Copán. El panel 4 de Lax Tunich (Fig. 40b) es un ejemplo excepcional en este sentido. La escena está dividida en dos partes; en la parte

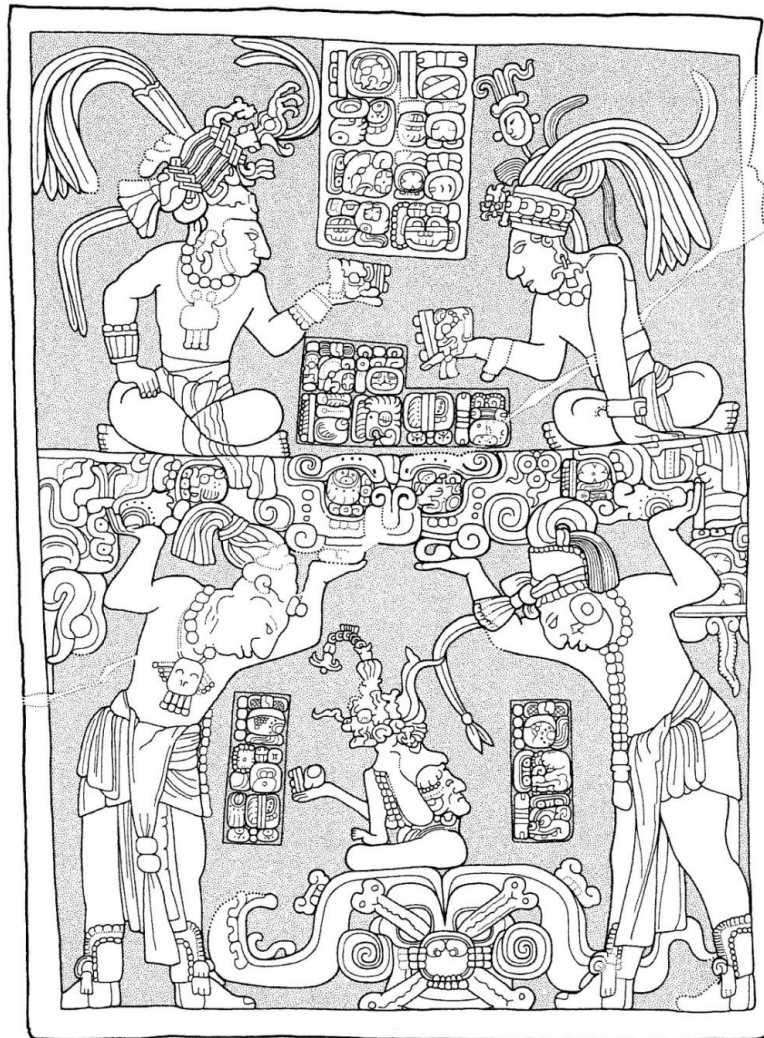
superior se localizan dos personajes sentados uno frente a otro, presentan con una de sus manos extendidas signos acompañados de numerales. Los textos glíficos que los acompañan revelan su estatus político, el personaje de la izquierda es un *ajaw*, el de la derecha un *sajal*, los elementos iconográficos que acompañan su vestimenta acentúan su posición social. La escena que se desarrolla debajo de ellos muestra a tres personajes, en cada uno de los extremos se encuentra un personaje de pie, con los brazos en alto, sostienen un mascarón del Monstruo de la Tierra, mientras realizan esta acción dirigen su vista hasta abajo, al centro de la escena. Ahí se localiza el tercer personaje, un pequeño anciano sentado sobre un mascarón descarnado y huesos cruzados, el anciano asume la postura de los personajes mencionados al principio, en una de sus manos sostiene un signo acompañado con un numeral, la composición es bastante inusual, a pesar de ello, se puede afirmar que se trata de un anciano que lleva un tocado de lirio acuático.

De manera general se puede comprender gracias a la iconografía que la escena en su totalidad está relacionada al inframundo. El texto que acompaña la escena identifica a los personajes, que sostienen el mascarón terrestre que sirve como soporte a los personajes de la escena superior, como *sajal*. Además de realizar la función característica del Dios N, sus nombres están acompañados con la composición glífica asociada a nuestro personaje; **4-¿?-TUN-ni**.

Una escena similar y la última que abordaremos es localizada en el Panel 1 de Pomona (Fig. 40a): El personaje lleva un tocado que es mordido por un pez, tal como sucede frecuentemente con el lirio acuático, mientras se encuentra sentado sostiene con una mano en alto la fecha **4-K'ABAN**, el texto que se localiza inmediatamente detrás de él indica que se trata de un *sajal*, su título además está compuesto por lo que parece ser una variante del **4-TUN-ni**. En esta ocasión en vez del signo **TUN**, se observa el rostro de un anciano, esto probablemente se hizo para indicar que el personaje representado asume la característica principal del anciano.



A)



B)

Fig. 40. A) Panel 1 de Pomona dibujo de Simon Martin. B) Panel 4 de Lax Tunich.



## Capítulo III

### Personajes con características similares a las del Dios N en la época colonial y en las etnografías

En este capítulo utilizaremos las fuentes coloniales y etnográficas para identificar personajes que se vinculen con las características formales y contextuales que hemos identificado en la iconografía de los periodos Clásico y Posclásico para la figura del Dios N. Las categorías son básicamente las mismas que hemos utilizado en el segundo capítulo: nombre, aspecto físico, acciones, ambientes y relaciones. A partir de los valores que recopilamos para estas categorías en el capítulo anterior, buscaremos personajes mencionados en la época colonial y moderna que cumplan con las siguientes características: la utilización del término *mam*, vinculación al número cinco y al *Hab*, que sean ancianos, que aparezcan en forma cuatripartita, que realicen acciones como la de sostener el cielo, utilizar bebidas embriagantes, que se relacionen con mujeres jóvenes, así como que estén vinculados al inframundo, a la montaña, al agua, a los monos, venados, tortugas, serpientes, caracoles y enanos.

Muchos de los elementos identificados en la iconografía de la época prehispánica habrán desaparecido durante la época colonial y algunos otros se adaptaron a nuevas formas y necesidades durante los siglos posteriores a la invasión europea. No obstante la intervención de una cultura tan distinta a las condiciones históricas y religiosas prehispánicas, consideramos que aquellos elementos que sirvieron de base para la construcción de la figura del Dios N se mantuvieron debido a su naturaleza. Esto se hará evidente en la siguiente identificación y cobrará una forma completa en el capítulo IV, cuando analicemos en su totalidad las fuentes que nos proporcionan la manera en que se conceptualizó la figura del Dios N en la cultura maya.

Tal como hemos indicado en la introducción, respetaremos la ortografía utilizada en las fuentes coloniales y etnográficas, por lo tanto, existen variantes en la escritura de ciertas palabras de origen maya.

## **Identificación de los personajes similares al Dios N en las fuentes coloniales**

En este apartado el discurso se presenta de manera cronológica, debido a que las fuentes coloniales con las cuales contamos pertenecen a ubicaciones geográficas distintas o inclusive su origen es hasta cierto punto dudoso. Este orden permitirá una mayor comprensión de las transformaciones sufridas por los personajes durante ésta época.

### ***La relación de las cosas de Yucatán***

Una de las fuentes básicas de la época colonial en el área maya es *La relación de las cosas de Yucatán*; redactado con base en los manuscritos de fray Diego de Landa. Este texto recopila las observaciones realizadas por el franciscano a mediados del siglo XVI. En algunos pasajes específicos, Landa menciona personajes vinculados directamente a una de las principales acciones del Dios N: sostener el cielo en forma cuatripartita. Dice el texto que entre la gran cantidad de dioses que tenían, adoraban a cuatro que eran quienes sostenían el cielo; el nombre por el que se les conocía a estos cuatro personajes era el de *Bacab*. Estos personajes habían sobrevivido según los informantes de Landa a la destrucción del mundo por el diluvio, y en la creación del nuevo mundo habían sido colocados en las cuatro direcciones para sostener el cielo. Los Bacabes tenían características nominales distintas que correspondían a cada una de estas cuatro direcciones, al mismo tiempo cada uno de ellos tenía asignado uno de los cuatro augurios de fin de año: *Kan*, *Muluc*, *Ix* y *Cauac*. Dependiendo de sus características, el *Bacab* que tuviera la carga del año determinaría de cierta forma los acontecimientos faustos o infaustos en ese periodo de tiempo (Landa 2013: 95).

De lo anterior derivan otros títulos que se le asignaban al *Bacab*, dependiendo la posición que ocupara dentro del plano terrestre. De esta forma nos dice que el *Bacab* que portaba el día *Kan* se situaba en el sur y era también conocido como: *Hobnil*, *Kanalbacab*, *Kanpauhtun* y *Kanxibchac*. El *Bacab* que portaba *Muluc* se situaba en el oriente y era conocido por los títulos de: *Canziental*, *Chacalbacab*, *Chacpauhtun* y *Chacxibchac*. El tercer *Bacab* que portaba *Ix* se localiza en el norte y es conocido por los títulos de: *Zaczini*, *Zacalbacab*, *Zacpauhtun* y *Zacxibchac*. El último de estos llevaba a *Cauac* y se localiza en el poniente, es conocido como: *Hozanek*, *Ekelbacab*, *Ekpauhtun* y *Ekxibchac*. Más

adelante Diego de Landa menciona que durante los cinco días del *Uayeb* se realizaban grandes ceremonias en honor a los cuatro Bacabes que acabamos de mencionar, todo ello en los cinco últimos días del año (2013: 96).

Al respecto de estas ceremonias, Landa describe las fiestas que se realizaban al final del año para cada una de las cuatro posibilidades: *Kan*, *Muluc*, *Ix* y *Cauac*<sup>41</sup>.

Para la celebración en la fecha *Kan* se llevaba una figura de barro que llamaban *Kanuuayayab* a unos montones de piedra que estaban situados en el sur del asentamiento, por otra parte hacían otra figura de barro a la que llamaban *Bolonzacab*, esta figura permanecía en la casa del que había sido nombrado encargado de la fiesta por ese año. Las ceremonias incluían la quema de copal, el sacrificio de una gallina, autosacrificios, comida y bebida ritual. Según Landa el año de *Kan* había de ser prospero, aun así los rituales eran necesarios para evitar que sucediera lo contrario. Después de lo mencionado tenía suceso otro ritual en la plaza central donde se encontraba el templo en el cual había de sacrificar a un hombre o perro en honor de una figura que según Landa llamaban *Yzamnakaui*, a quien ofrecían el corazón de la víctima, en esa ocasión se llevaba a cabo la danza de las ancianas del pueblo. (20013: 96-98)

En las ceremonias de *Muluc* se hacía la figura de *Chacuuayayab* y la llevaban a los montones de piedra localizados al oriente. Para esta ocasión se realizaba también una figura llamada *Kinchahau* que se colocaba en la casa de la persona encargada de la fiesta de ese año. Iban por la figura de *Chacuuayayab* y la colocaban frente a la otra. Durante la ceremonia se quemaba copal, se sacrificaba una gallina, danzaban y realizaban autosacrificios. Después de ello llevaban una de las figuras al norte y la otra al templo. Según *La relación* de Landa, este era considerado un buen año y al igual que en la otra ocasión era necesario realizar ofrendas a otra figura para evitar cualquier incidente. A esta la llamaban *Yaxcocahtut*, a quien se le ofrecían sacrificios y se realizaba una danza ejecutada por las ancianas. También se llevaba a cabo una fiesta en la que se realizaba un

---

<sup>41</sup> Al respecto de estas descripciones que realiza Diego de Landa en su texto, nosotros nos limitaremos a reseñar brevemente cada una de ellas ya que nuestra intención es obtener información que se vincule directamente con los personajes con características similares al Dios N.

baile en zancos, comida y bebida ritual, además de sacrificios y autosacrificios (2013: 98-100).

Durante las ceremonias realizadas en la fecha *Ix*, realizaban la figura de barro del llamado *Zacuuayayab*, que colocaban en el lado norte y hacían otra figura de *Yzamna*, situándola en la casa del encargado de la fiesta para ese año, después de lo cual llevaban hasta allí la imagen de *Zacuuayayab* y realizaban rituales que incluían la quema de copal, el sacrificio de una gallina, autosacrificio, danzas y comida ritual. Este año se consideraba según Landa de especial decadencia, sobre todo en falta de alimentos, sequía y enfermedades, así como, desestabilidad política. Para remediar estas situaciones desfavorables llevaban la figura de *Yzamna* al templo, ahí efectuaban danzas, sacrificios, autosacrificios, comida y bebida ritual. El autor hace énfasis en la utilización constante de bebidas embriagantes durante estos rituales. (2013: 100-1001)

En la fecha *Cauac* se hacía la figura de barro de *Ekuuayayab* y la colocaban en el lado poniente, realizaban también otra figura del personaje llamado *Uacmitunahau* colocándola en la casa de quien se encargaría de la fiesta ese año, realizaban rituales en los que se quemaba copal y sacrificaban una gallina. Landa menciona que este año que se consideraba particularmente de muy mal presagio, por lo que, cuando llevaban la figura hacia el poniente colocaban encima de esta, una calavera y un hombre muerto y encima un pájaro llamado *Kuch*. Realizaban danzas que para esta ocasión llamaban *Xibalbaokot*, también se llevaban a cabo rituales de sacrificio y autosacrificio. Landa acentúa que debido al pronóstico de este año, hacían las figuras de cuatro personajes llamados: *Chicacchob*, *Ekbalamchac*, *Ahcanuolcab* y *Ahbuluchalam*, los llevaban al templo donde se les ofrecían sacrificios de todo tipo y construían lo que Landa considera una bóveda de madera con puertas de donde entraban y salían danzando hasta la tarde cuando regresaban a sus hogares para comer y descansar. Volvían al anochecer junto a una gran cantidad de personas para incendiar aquella bóveda. Una vez hecha brazas, varios de ellos caminaban descalzos sobre ellas, algunos inclusive desnudos y hacían todo ello para librarse de los terribles males que vendrían con el año *Cauac*; después iban a beber y a realizar cestas, ya que esa era la costumbre (2013: 101-103).

Cuando Fray Diego de Landa describe la ceremonia del “bautizo”, menciona que se escogían a cuatro ancianos para que ayudasen al sacerdote en la ceremonia, a estos hombres ancianos les llamaban *Chaces*. Un poco más adelante en su texto Landa menciona que durante los meses de *Chen* y *Yax* se realizaba una fiesta llamada *Ocmá*, en la que se renovaba el templo, esta fiesta se hacía para los *Chaces* que tenían según Landa por dioses de los maizales y en esa misma fiesta es donde se sabía el pronóstico de los Bacabes. Durante el mes *Tzec* celebraban una fiesta en la cual los Bacabes fungían como principales, especialmente el llamado *Hobnil*. En esta fiesta eran quemadas, por los cuatro *Chaces*, grandes pelotas de incienso con imágenes de miel, pues esta celebración era especialmente para la abundancia de ella, se terminaba el ritual con una gran ingesta de bebidas embriagantes (2013: 126).

### ***El Ritual de los Bacabes***

El siguiente documento que proporciona evidencia relevante respecto a los personajes vinculados a la figura del Dios N es *El Ritual de los Bacabes*; escrito en Yucatán probablemente por Juan Canul a finales del siglo XVI. Contiene una serie de recetas medicinales para diversos padecimientos. Por la forma en la que el autor escribe y describe las acciones que deben llevarse a cabo para contrarrestar las enfermedades podemos considerar que se trata de rituales que utilizan además de objetos y plantas para su realización, de la palabra como medio para alcanzar los fines deseados. Por el sentido en que éstas se utilizan, debemos considerarlas como parte de conjuros esotéricos empleados por especialistas rituales. *El Ritual de los Bacabes* es otra de las fuentes coloniales en las que localizamos los términos *Bacab* y *Pauhtun*, asociados a personajes con cualidades cuatripartitas. A continuación observaremos algunos casos en los que se utilizan estos términos en el texto<sup>42</sup>.

El texto número II se refiere a una enfermedad de “frenesí” o “lujuria” denominada *Balam Mo Tancas*. En este texto el término *Bacab* es utilizado junto a otra frase, este paralelismo se encontrará frecuentemente en el texto: *Cantul tii Kau*, *Cantul tii Bacab*, que Ramón Arzápalo traduce como “Cuatro-Deidad, Cuatro-Bacab”. Ahí el sujeto que realiza el

---

<sup>42</sup> En la edición de Ramón Arzápalo Marín del 2007 el documento ha sido dividido en textos numerados, a estas numeraciones nos referiremos en adelante.

ritual, ordena a los Bacabes que realicen ciertas acciones (“lanzadlo”, “tirarla”) para lograr su objetivo (Arzápalo Marín 2007: 21-28). En el texto número III se hace referencia al conjuro que debe utilizarse para quien padece *Ah Oc Tancas* “frenesí errante”. Además de utilizar en el mismo sentido el término *Bacab*, se encuentra una nueva composición en la que aparece la singularidad del término: *Cech ku, cech ba/cabe*, que el autor traduce como “Dios mío, oh Bacab”.<sup>43</sup>

En el texto número V se utiliza de otra forma el término *Bacab* y además en él se incluye el de *Pauhtun*. El texto dice: *ten c lub a ch’u, cex ku, cex bacabexe*, que Arzápalo traduce como “yo seré quien deshaga vuestro conjuro, ¡Oh, dioses! ¡Oh bacabes!”. En el contexto no se localiza otro sujeto, por lo que se entiende que quien efectúa el ritual es el que deshará el conjuro que los Bacabes han enviado, en este sentido se refiere a la enfermedad<sup>44</sup>. Más adelante en el mismo texto se menciona que fue en la morada de Chac Pauhtun de donde tomó el rojo de la enfermedad (Arzápalo Marín 2007: 36-40). En esta ocasión los Bacabes no son quienes ayudan en la curación de la enfermedad, sino ellos mismos son los que provocaron la enfermedad por medio de su conjuro y además se menciona específicamente que fue en la morada de Chac Pauhtun de donde proviene tal enfermedad. Es interesante que el sujeto que realiza el ritual tenga la capacidad de efectuar el conjuro necesario para contrarrestar el realizado por los Bacabes.<sup>45</sup>

El texto número VII se refiere a la manera en que debe curarse la enfermedad llamada *Chiuooh Kak* “tarantula de fuego”. Se menciona a los cuatro Pauhtunes y sus hogares como los lugares de los cuales proviene la enfermedad en esta ocasión. De esta forma se hace referencia particularmente a cada uno de ellos: *can lakin, tu hol yotoch Chac Pauhtun*, el autor traduce “muy al oriente, a la entrada de la casa de Chac Pauhtun”; prosigue: *can nohol, tu hol yotoch, Kan Pauhtun*, que traduce como “al sur, en la puerta de la casa de Kan Pauhtun”; más adelante se menciona: *chikin tu hol yotoch Ek Pauhtun*, traducido como “al poniente a la entrada de la casa de Ek Pauhtun”, y finalmente se vuelve completamente explícito el texto al decir: *Tii uoh xoc u dzulbal tu hol yotoch sac*

---

<sup>43</sup> En el texto XI la utilización del término *Bacab* es similar.

<sup>44</sup> En el texto XXVIII se pide a los Bacabes “Dirigid vuestras palabras sobre él para destruirlo” por lo que deducimos que se trata de una cualidad básica de estos personajes.

<sup>45</sup> Una situación parecida se refiere en el texto número VIII.

*Pauhtun*, el autor traduce “Por medio de la escritura se sabe hasta donde se remonta su origen<sup>46</sup>: Hasta la puerta de la casa de *Sac Pauhtun* (Arzápalo Marín 2007: 42-51). Las referencias que Juan Canul hace respecto a cada uno de los *Pauhtunes* y los respectivos colores, son idénticas a las mencionadas por Diego de Landa.<sup>47</sup>

El texto número X describe la forma en que debe realizarse el conjuro para curar la enfermedad de *Nicte Tancas* “frenesí-erótico”<sup>48</sup>. Este texto nos proporciona valiosa información respecto a los *Bacabes*. Transcribiremos las partes que consideramos más importantes:

“*Cat ualhen/* y me puse de pie/*in pay ikal coil/*para llamar al viento maligno/*ox ten chulubah tech bacabe/*tres veces te llame con la flauta ¡Oh Bacab!/*tan yol can/*desde el centro del cielo/*ox ten chulubah tex bacabex/*tres veces os llamé con la flauta ¡Oh Bacabes!/*tan yol cab/*desde el centro de la tierra/ *yumex, kuex/*¡Oh señores!, ¡Oh dioses!/*Chach Pauhtun a uayasbaex/*Chac Pauhtun es vuestro símbolo/*Ca bin a paholtex yikal/*Habreis de sospechar que el viento/*Ix tan yobal nicte/*está en el centro de la flor/*Ix tan yol can/*en el centro del cielo/*Ix tan yol metnali/*en el centro del inframundo/*hom canal/*en las cavernas del cielo/*hon cabal/*en las cavernas de la tierra/*Uchic in uatal/*por ello me puse en pie/*in homchacht yikal/*para echar mano del viento/*Ix tan nicte/*que está en el centro de la flor. Más adelante el conjuro prosigue de la siguiente manera: *Oxlahun/*Trece (¿días?)/*maa hanen/*me pasé en ayunas/*tii tzootz Bacab/*Para que al Tzootz Bacab/*in uayasbainte/*yo representara/*uchic in pakaltic yikal/*y pudiera espantar al viento”. (Arzápalo Marín 2007: 65-67).

De lo anterior podemos deducir que es necesario un ritual para poder invocar al “viento maligno” quien resulta ser una forma alegórica de llamar a los *Bacabes*, en este caso específico es *Chac Pauhtun* quien los representa y se localiza en el centro del cielo y del inframundo, en las cavernas del cielo y de la tierra. Esto es interesante debido a que otra de las cualidades aunque poco evidentes en la iconografía es la del Dios N en el cielo. Además

---

<sup>46</sup> Aquí se refiere a las *Chiuooh Tancase* “Tarantula-Frensí, que es la enfermedad referida en el texto número VII.

<sup>47</sup> Una situación similar es referida en el texto número XIX.

<sup>48</sup> La traducción de Arzápalo Marín busca la reconstrucción figurativa de las frases. En la versión de Roys de 1965, el autor menciona a pie de página que el término flor es utilizado en la literatura maya colonial como un símbolo de erotismo (pg.11).

al final del texto se hace referencia a un ayuno ritual que es necesario que se lleve a cabo para que el sujeto que realiza la invocación pueda representar al Bacab y por medio de éste alejar al “viento”, es decir la enfermedad. Esto resulta interesante puesto que son ellos mismos, los Bacabes, de quienes proviene la enfermedad.

Hemos mencionado que el sujeto que realiza el ritual se dirige de manera imperativa a los Bacabes. En el texto número XXI esto se lleva a un nivel más elevado, pues además de ordenarles que realicen la acción que él necesita para desterrar la enfermedad, se dirige a ellos con insultos<sup>49</sup> y reclamos. El conjuro es para la curación de la cirrosis:

*“maa uencii/aún no se ha dormido/maa coylacii/aún no se ha recogido/uinicil tun/el cuerpo de piedra/uinicil te/el cuerpo de madera/tu menel tin ch’in tex/fue por ello que les lancé piedras/tahlah tex/que les abofetee/tu cal ual/puesto de pie/tu cal xol/de rodillas/cex Cantul tii Ku/a ustedes, Cantul tii Ku/cex Cantul tii Bacabe/a ustedes, Cantul tii Bacab/Dzam tun in uayasba/pon mis símbolos a remojar (dijiste)/ca tin dzamchektahech/y te remojeé maldito/tu ca cobol a naa/hasta la prostituta de tu madre/tu ca cobol a yum/hasta el puñetero de tu padre/cech u cool ale/tú que eres la lujuria de los hijos maternos/u cool mehene/la lujuria de los hijos paternos”<sup>50</sup> (Arzápalo Marín 2007: 104-110).*

En el texto XXVII se hace una referencia interesante: *Chacal Bacab/Chacal Bacab/can thublic ba tu p’ulil/que está totalmente sumergido en su cántaro/can thublic ba tu catil/que está totalmente sumergido en su tinaja/Mahan tuxx bacin in caah tech/¿Hacia dónde habré yo de dirigirme?/Cech Chac Tan Pahap, Sac Tan Pahap/a ti me refiero, Chac Tan Pahap, Sac Tan Pahap/Laix tii chi/esto se hará entonces con la boca/laix tii payi/y también haciendo invocaciones/Mahan in caah tech/habré de dirigirme a ti para que intercedas/cech Chac Tan Ch’ahum/a ti me refiero Chac Tan Ch’ahum. “pajaro carpintero-rojo”. Más adelante el conjuro continúa de la siguiente forma: *U mehen tun bacin Chacal Bacab/¿Es el hijo del Chacal Bacab?/Mahan in caah tech/habré de dirigirme a ti para que intercedas/cech Chac Tan Uakeh/a ti me refiero, Chac Tan Uakeh* (2007: 123-125). Esto nos indica la manera en que puede utilizarse de manera alegórica la figura del Bacab, en este caso*

---

<sup>49</sup> Algo parecido sucede en el texto XVI y XLI.

<sup>50</sup> Como veremos en el capítulo número cuatro, esta peculiar forma de referirse a los Bacabes es característica del sistema predeísta conocido como fetichismo.



refiriéndose a que es el padre o parte de él se encuentra en otras figuras simbólicas como el pájaro carpintero rojo.

El texto XLI es el último en que se menciona a los Bacabes. Ahí el conjuro no parece destinado a la curación de una enfermedad, aunque constantemente se menciona que el sujeto que lo realiza, lo hace para contrarrestar el conjuro hecho por los Bacabes. En este texto se realizan importantes declaraciones respecto a su naturaleza:

“*Can ten c lub a ch'un*/Cuatro veces desharé tu conjuro/*cex ku*/a vosotros me refiero dioses/*cex bacab*/a vosotros, Bacabes/*Ch'ab tex*/se habrá de aprender para vosotros/*yutzil mehene*/a los mejores hijos/*utzi uile*/para la sutil hambre/*caix u natab*/y así se interpretará/*cuaxinilon*/que aún estamos vivos/*kamex ch'ab*/recibid lo creado/*yemel tun u ch'ab*/Desciende así la creación/*tii cab*/hasta la tierra/*chim tok*/hasta la bolsa de pedernales/*bici ma alan uol tex*/cuidado con confiaros tanto/*mai tin natab a kuilex xan*/ni siquiera aprendí vuestras devociones/*Lay uile*/he aquí el hambre/*ten c lub a ch'un tex*/yo seré quien deshaga vuestro conjuro/*cex bacabe un ch'ab*/a vosotros me refiero bacabes, que sois mí creación/*bici cex ku*/¡Hola, dioses!/*cex in ch'ab*/vosotros que sois mi creación. Más adelante continúa: *Sam in kamab*/entre un rato recibiré/*u kinam cex cantul tii ku*/la dolencia de vosotros Cantul tii ku/*cex cantul tii bacabe*/de vosotros Cantul tii bacab/*Sam in pokolpokte*/hace ya rato que os desollé/*sam in pitzilpitzte*/hace ya rato que os destricé. Un poco más adelante continúa: *Cex Cantul tii Ku*/A vosotros me dirijo, Cantul tii Ku/*cex Cantul tii Bacab*/a vosotros, Cantul tii Bacab/*cantulob tu ba kuob*/cuatro deidades en una/*Hun Ahau*/uno ahau/*cex Can <tul> tii ku*/a vosotros me dirijo Cantul tii Ku” (Arzápalo Marín 2007: 152-157).

Podemos deducir que se trata de un conjuro que tiene que ver con el sacrificio humano, resulta interesante la manera en la que el sujeto que realiza el ritual se refiere a los Bacabes, como su igual e inclusive dice que él los creó, cuando al inicio del texto se describe lo opuesto, lo mismo sucede cuando se dice que los Bacabes ya han sido desollados, de esta inversión ritual nos referiremos más adelante cuando realicemos la interpretación del total de las fuentes.

Además de la información detallada arriba que se vincula directamente con el personaje del *Bacab* y *Pauhtun*, debemos referir aquellos que de manera indirecta se

mencionan en el texto. El *Ritual de los Bacabes* utiliza un lenguaje ritual, por lo tanto la repetición y las asociaciones son imprescindibles. Los ejemplos que se relacionan con los personajes que estamos observando son principalmente aquellos que se refieren a los cuatro rumbos del mundo y sus respectivos colores; a lo largo del texto constantemente se hace referencia a personajes, dioses, animales, objetos y enfermedades que se vinculan a estos aspectos y sus respectivas cualidades individuales.

Mencionaremos únicamente los necesarios para explicar éste punto. Animales/Insectos: Guacamayas: *Chacal Kantemo, Sacal Kantemo, Ekel Cantemo, Kanal Cantemo*. Tarantulas: *Chac Tan Chiuooh, Sac Tan Chiuooh, Ek Tan Chiuooh, Kan Tan Chiuooh*. Hormigas: *Chac sinic, sac sinic, ek sinic, kan sinic*. Serpientes: *Chacal hoch, Sacal hoch, Ek hoch, Kan hoch*.

Flores/Frutos: Platanos; *Max Chacal Has, Max Sacal Has, Max Ekel Has, Max Kanal Has*. Coyol: *Chac tukbil acan, Sac tukbil acan, Ek tukbil acan, Kan tukbil acan*. Ortigas: *Chacal p'op'ox, Sacal p'op'ox, Ek p'op'ox, Kan p'op'ox*.

Elementos naturales: Agua: *Chacal Boken ha, Sacal Boken ha, Ekel Boken ha, Kanal Boken ha*. Viento: *Chacal ik, sacal ik, ekal ik, kanal ik*.

Objetos: Recipiente/venenera; *Chac uaya cat, Sac uaya cat, Ek uaya cat, Kan uaya cat*. Pedernal/Hacha: *Chacal tok, Sacal tok, Ekal tok, Kanal tok*.

Personajes: Ixchel; *Chacal Ixchel, Sacal Ixchel, Ekel Ixchel, Kanal Ixchel*. Itzamna; *Chacal Itzamna, Sacal Itzamna, Ekel Itzam, Kanal Itzamna*. Ahau; *Chacal Ahau, Sacal Ahau, Ekel Ahau, Kanal Ahau*. Ku: *Chacal ah Ku, Sacal ah Ku, Ekel ah Ku, Kanal ah Ku*.

Enfermedades: Diarrea: *Chacal cholop, Sacal cholop, Ek cholop, Kan cholop*.

### ***Popol Vuh***

El *Popol Vuh* proviene de Santa Cruz del quiché, Guatemala y fue escrito a mediados del siglo XVI. En él existen algunos pasajes en los que se mencionan a personajes vinculados al Dios N. Se trata principalmente de la pareja creadora, los padres de *Hun-Hunahpu* y *Vucub-Hunahpu*, los ancianos *Ixpiyacoc* e *Ixmucane*, quienes aparecen en

repetidas ocasiones en la primera parte del texto. Los otros personajes que se vinculan con algunas acciones y características del Dios N son los gemelos *Hunbatz* y *Hunchouen* que fueron convertidos en monos por las acciones de sus hermanos *Hunahpu* e *Ixbalanque*. De estos personajes que se convirtieron en monos se dice explícitamente en el texto que eran “invocados” en la antigüedad por los músicos, los cantores, los pintores y talladores. Como hemos visto estas acciones son realizadas por el Dios N en algunas escenas iconográficas, además de que el mono es uno de los elementos iconográficos que se vincula fuertemente al Dios N.

Casi al final del texto se menciona a cuatro personajes que eran los ancestros de los principales linajes de quienes se narra la historia en el *Popol Vuh*. Estos cuatro personajes permanecieron con ellos después de haber realizado las acciones necesarias para el establecimiento y la prosperidad de sus hijos. Eran: *Balam-Quitze*, *Balam-Acab*, *Mahucutah* e *Iqui-Balam*, quienes desaparecen en la montaña *Hacavitz*. En sus palabras de despedida se menciona un personaje de singular importancia:

“Nosotros nos volvemos a nuestro pueblo, ya está en su sitio nuestro Señor de los Venados, manifiesto está en el cielo” (Recinos 2012: 140).

Respecto al Señor de los Venados, Recinos menciona que se trata de una figura simbólica de desaparición y despedida, referencia que nos servirá más adelante para encontrar nuevas afinidades entre estos personajes. Por ahora podemos decir que es interesante que los ancestros de los Quiches sean considerados como cuatro y que al lugar al que “regresan” sea el sitio del Señor de los Venados.

### ***El título de Totonicapán***

*El título de Totonicapán* es la cuarta fuente y fue escrito en este poblado por hombres de la lengua Quiché en la mitad del siglo XVI. En él se relata la historia de su linaje desde los orígenes míticos. En la primera parte se dice que fueron los ancestros, quienes eran sabios nahuales, jefes y caudillos, los que decidieron emprender el viaje desde la ciudad de *Pa Tulan*. Eran cuatro los principales caudillos: *Balam Q'uitse*, *Balam Ak'ab*, *Majucotaj* e *Iqui Balam* (Carmack y Mondloch 1983: 71). Aunque en realidad no hay un referente directo, existe la figura de estos cuatro personajes quienes son llamados

*umam/kamam/quimam*, “los abuelos”, lo cual resulta de sumo interés en el conjunto de pistas que nos encontramos analizando.

### ***Apologética Historia Sumaria***

La quinta fuente que utilizaremos corresponde a Bartolomé de las Casas, el autor hace una referencia interesante respecto al Bacab, en el capítulo 123 de su *Apologética Historia Sumaria*, escrita durante la primer parte del siglo XVI. Narra que un clérigo anciano llamado Francisco Hernández redactó una carta contándole acerca de un señor principal con el que se encontró en su viaje, quien le habló de sus creencias antiguas. Le dijo que creían en Dios el padre a quien conocían con el nombre de *Izona*, quien habría creado al hombre y todas las cosas, su hijo era llamado *Bacab* y al igual que Jesucristo fue crucificado y muerto, resucitó al tercer día y ascendió a los cielos a vivir con su padre (Bartolomé de las Casas 1967: 648-649). Lo anterior es obviamente una tergiversación de la información, pues nada de lo mencionado tiene sentido con la religión prehispánica, no obstante es interesante que los términos utilizados para identificar a Dios padre y Jesucristo sean *Itzamnah* y *Bacab* respectivamente, lo cual, si consideramos la necesidad de los clérigos por tratar de equiparar la religión católica con la prehispánica, nos indica que debieron localizar figuras representativas importantes que pudieran asumir las cualidades de Dios y Jesucristo. Por una parte esto nos ayuda a comprender la forma en la que las figuras de ambas religiones su fueron mezclando y por otra parte, reafirma la importancia que el término *Bacab* representaba.

### ***El Memorial de Sololá***

*El Memorial de Sololá* es el sexto documento utilizado, proveniente de Guatemala y escrito entre finales del siglo XVI y principios del XVII. Existe una primera parte del texto que se refiere a los sucesos mitológicos de los Xahilá. *Gagavitz* es mencionado como su ancestro progenitor y héroe cultural quien les proporciona el fuego. Lo interesante de este personaje es que su nombre se refiere a un Volcán, literalmente es “Montaña de fuego”. El hecho de que el nombre de su ancestro más antiguo lleve por nombre Montaña nos recuerda directamente a una de las conclusiones a las que llegamos en el capítulo anterior: el Dios N como personificación de la montaña.

### ***Historia de Yucatán***

Escrita por López de Cogolludo a mitad del siglo XVII, describe en su cuarto capítulo algunas características de la religión maya. Hace mención sobre una serie de “dioses” que “adoraban” en Yucatán, entre estos se encuentran los que se encargaban de sostener el cielo, llamados: *Zucal Bacab*, *Canal Bacab*, *Chacal Bacab* y *Ekel Bacab*, de quienes se decía eran al mismo tiempo “dioses” de los vientos. Más adelante el autor nos menciona que en un tiempo especial que denominaban como *Vayeyab*. Los “indios” tenían un madero que vestían (dominguillo), lo colocaban en un banco sobre un petate y le ofrecían comida y bebida mientras duraba la fiesta, después le quitaban la ropa y arrojaban el madero sin cuidarlo más. El nombre que le daban a este personaje es *Mam*. Menciona otra creencia interesante según la cual, el creador de la agricultura fue un gigante al que conocían bajo el nombre de *Chaac*, quien también era dios de los panes, truenos y relámpagos (López de Cogolludo 1668: 197).

### ***Los Cantares del Dzitbalche***

Esta fuente es una recopilación de escritos provenientes de Campeche y probablemente consolidados durante el siglo XVIII. Aunque en él no se mencionan directamente los términos de *Bacab* o *Pauahtun*, existen referencias que soportan tres de los aspectos del Dios N que hemos identificado en la iconografía. En el cantar número 3 se hace mención de los días finales del año, aunque en el texto original el título se traduce como “La ponzoña del año, los veinte días negros”. Alfredo Barrera Vázquez dice que se trata de un error del escriba, quien probablemente lo toma como un periodo de *Uinal*, el texto describe a éste como un periodo de oscuridad y todo lo relativo a ello, aunque evidentemente en el lenguaje que utiliza se puede apreciar el contexto colonial, es interesante notar que estos días son referidos como periodos de inestabilidad general.

El cantar número 12 lleva por título “El apagamiento del anciano sobre la montaña”; describe una escena ritual que se celebra con motivo del fin del año y la renovación previa al año nuevo. Lo anterior confirma que la figura del anciano está fuertemente vinculada al periodo de fin de año y la inestabilidad característica del mismo, además el último texto lo relaciona directamente a la montaña.

### *Chilam Balam de Chumayel*

Éste es uno de los textos en los que se puede observar un alto contenido cristiano. A pesar de ello existen algunos elementos que con base en otros textos no tan occidentalizados podemos considerar como válidos para comprender el pensamiento indígena antes de la época colonial. El *Chilam Balam* hace referencia a los Bacabes y a su función de sostenedores del cielo y de la subsecuente ordenación del mundo. De la forma en que se relata es evidente que estos Bacabes cumplieron una función importante dentro de la creación, además de ser los primeros en establecerse (1991: 52).

Más adelante en el texto se narra algo similar, en esta ocasión el término que se utiliza es el de *Pauah* y se vincula a los cuatro colores: rojo, blanco, negro y amarillo. Se dice que fueron alzados mientras eran creadas las estrellas, antes del primer amanecer (1991: 64). En este sentido se entiende que se trata de los Pauahtunes que como hemos visto es otro término que en la época colonial se usa para referirse a los Bacabes que sirven como ordenadores y pilares del mundo en su totalidad. En el denominado “Libro de los Enigmas” se hace una mención de particular singularidad, el texto está escrito utilizando el diálogo de dos personajes, básicamente se trata de un padre que da las respuestas y la orientación necesaria a su hijo. En uno de los párrafos se escribe lo siguiente:

“-Hijo, ahora ve a recoger un viejo y la yerba de delante del mar. -El viejo es la tortuga. La yerba es el cangrejo” (1991: 100).

Evidentemente aquí lo que nos interesa es la referencia que vincula la figura del viejo a la tortuga.

Durante la época colonial se pueden localizar algunos pasajes en los que se mencionan a personajes con cualidades similares a las del Dios N en la época prehispánica, ya sea por su asociación a los ancianos, su forma cuatripartita, su vinculación a las cuatro direcciones del mundo o por su función de sostener el mundo. Los contextos en los que se mencionan estos personajes también son muy parecidos, sobre todo se trata del inframundo, la montaña y los rituales asociados a los periodos de fin de año. Al igual que en la época prehispánica, estos personajes se vinculan con otros de características similares a las suyas,

principalmente; Chak, Itzamna, Ix Chel, Ek Chuan. Es importante señalar que además de estas relaciones el término *mam* sigue siendo relevante en las fuentes.

### **Identificación de los personajes similares al Dios N en las fuentes etnográficas**

El orden establecido en este apartado corresponde en primera instancia a la ubicación geográfica de las fuentes etnográficas, la segunda consideración es la temporalidad en que éstas fueron publicadas por primera vez. Ésta estructura permite comprender que los personajes similares al Dios N se encuentran presentes en toda el área maya y han permanecido a pesar de los cambios considerables que ha experimentado ésta cultura.

#### **Las montañas de Guatemala**

En Santa Eulalia, Huehuetenango, Oliver La Farge recopila información para 1932 acerca de El *Hich Mam* “Padre Anciano” y *Txutx Ixnam* “La madre Anciana”. Ambos viven en la cueva de la montaña llamada *Yalan K’u* “debajo del sol”. La entrada a la cueva es muy restringida, únicamente pueden acceder los rezadores y funcionarios del pueblo; ahí se llega a rezar y cada uno tiene asignado un espacio determinado en la cueva. El mayor evento que se desarrolla en esa cueva es la profecía del *Uayeb*. El poder de esta profecía proviene del “Padre Anciano” y de la “Madre Anciana”. Cuando una noticia es llevada al pueblo por medio del *Diario de Guatemala* y es relevante, la verifican en la cueva para saber si es verdad. En esa cueva se lleva a cabo otro suceso, poco común dada la gravedad del asunto, se trata de “la gran maldición”, un conjuro para hacer daño a personas que hayan realizado acciones en contra del bien común, o para maldecir al enemigo de otra persona (1994: 160-161). A los seres sobrehumanos que habitan y dominan las cuevas y cerros se les conoce como “dueños”.

Acerca de los chortis de Guatemala, Rafael Girard menciona que ellos consideran a las nubes como casas muy grandes donde todo es muy bonito, estas casas se sitúan en cada una de las cuatro direcciones del mundo. El autor describe un ritual en el que se moja todo el templo hasta lograr que del techo caigan gotas de agua y el piso este todo mojado, esto por supuesto incluye a los participantes (1949: 329). Girard menciona que en la región de

*Jocotán* los pobladores invocan en sus oraciones a los cerros, los más socorridos son: la cumbre del *Tishishi* “boca estirada como la de un sapo”, *Chan Huitz* “el cerro de la serpiente-cielo” y *Uju tz’ul* “cumbre de copal”. La visión que tienen los chortís respecto a la relación entre los cerros y las nubes, es la siguiente; las nubes proceden de los cerros más elevados, las cumbres de estos cerros son sus descansos y los Ángeles trabajadores son quienes acarrear el agua en sus calabazas, llevándola desde los ríos hasta la cumbre de los cerros (Girard 1949: 335-337).

Una de las principales interpretaciones del autor acerca de la cosmovisión del pueblo maya, es que para ellos, los cuadrantes no se localizan en los cuatro puntos cardinales, si no en los cuatro puntos solsticiales (Girard 1949: 370). Respecto a los autores que plantean la existencia de cuatro sostenedores de la tierra y cuatro sostenedores del cielo, Girard menciona que es absurdo creer que existan dos o tres series de cuatro personajes que sostengan el mundo, ya que en realidad se trata tan solo de cuatro, quienes sostienen al mismo tiempo, tanto la tierra como el cielo, tal como los cuatro horcones de la casa impiden que ésta se caiga (Girard 1949: 372-373).

En relación al ejemplo que utiliza Girard para describir la forma en que se relacionan Bacabes y Chaaques, explica que los Bacabes son considerados como los cirios, mientras que la llama sería Chaac. Probablemente se pueda interpretar (según el autor) que los Bacabes son la montaña y su “esencia” es el agua, (Chaac). Como manifestaciones de estos personajes cuádruples, los chortís colocan una cruz de cera en cada una de las cuatro esquinas de la milpa, cuya función es proteger la cosecha. A los dioses principales de los cerros y de la lluvia se les llama presidentes. Girard menciona que al mismo tiempo, los Bacabes o *Chij Chan* como los llaman los chortís, son vistos como cautivos amarrados con cadenas en el interior de los cerros, que cuando tratan de soltarse provocan terremotos (Girard 1949: 377-380).

Charles Wisdom en su monografía *Los chortí de Guatemala*, menciona a unos seres que conocidos como Chicchannes, son cuatro y cada uno vive en una de las direcciones del mundo, en el fondo de un gran lago. En realidad estos espacios tienen sus referentes naturales en la geografía cercana, de tal forma que uno vive en el Golfo Dulce cerca del pueblo de Puerto Barrios; otro en el lago *Nonoja*, cerca de *Camotán*; otro en el lago de



*Tuticopote* cerca de *Olopa*, y el último vive en el lago *Güija* cerca de El Salvador. Son serpientes gigantes que en algunas ocasiones puede tener en su mitad superior la forma de un hombre; puede ser también un hombre enorme que se presenta ante las personas con la apariencia de una serpiente. También existe una parte femenina que tiene la parte superior de mujer y la inferior de pez.

A pesar de lo anterior, la idea general es que los Chicchanes son serpientes gigantes que pueden ser al mismo tiempo singulares o plurales y pueden existir en ciertos lugares específicos o en todas partes a la vez. Los Chicchanes del cielo son quienes provocan la mayoría de los fenómenos celestes, el jefe es el del norte, llamado; *Noh tcix tcan* y es quien dirige a los otros tres quienes son sus ayudantes. De acuerdo con otra creencia, son parejas masculinas-femeninas los que se localizan en cada uno de los cuatro puntos. Las lluvias son provocadas por el paso veloz de un *Chicchan* en el cielo, los arcoíris son el cuerpo de un *Chicchan* extendido, mientras que los truenos son los gritos de los mismos comunicándose. Debido a esto, a veces son llamados *Ah kirik-n-ar*.

Los Chicchanes de la tierra son innumerables; uno o muchos de ellos pueden vivir en los depósitos de agua. Las serpientes que se encuentran en las cercanías de los ríos o depósitos de agua no son asesinadas, pues se teme que si se matan, pueda ser uno de los Chicchanes que habitan allí y a su muerte el río se secaría por haber perdido su esencia. Estas entidades terrestres que viven principalmente en el fondo de los lagos, en realidad tienen su lugar de origen en la cima de las altas montañas. De hecho la época de seca y lluvia se explica como el movimiento de los Chicchanes hacia las colinas donde se quedan por un tiempo para después descender y penetrar la tierra y habitar los ríos que se ensanchan debido a su presencia (lluvias). En ese mismo sentido se explican las inundaciones y otros fenómenos pluviales. Los terremotos son causados cuando estos personajes se mueven mientras duermen en el interior de las montañas (Wisdom 1961: 444-448).

Existen unos personajes que se relacionan e inclusive se llegan a confundir con los Chicchanes, los llamados *Ah patn-ar winik-op'* "hombres trabajadores", son cuatro y se localizan cada uno en las cuatro direcciones del mundo. Algunos dicen que son quienes asisten a los Chicchanes, otros dicen lo contrario, se cree que son hombres gigantes.

También se dice que los Chicchanes hacen que el agua suba a las nubes y los hombres trabajadores golpean las nubes para hacer descender la lluvia, esto lo logran debido a que portan hachas de piedra, cuyo movimiento provoca el relámpago. A ellos es a quien se les dirige principalmente la ceremonia de invocación de lluvias. El *Ah wink-ir masa'* “Jefe/guardián venado” es quién protege a los animales silvestres, especialmente a los venados y es patrono de los cazadores. Se piensa que habita en las montañas y es el dueño de los animales y responsable de su perpetuación (Wisdom 1961: 448-452).

El *Ah Mauh* es considerado como dios de las colinas, los valles, los animales domésticos y especialmente del ganado y la propiedad. Se representa de manera dual, su ropa es toda de color verde. Estos seres tienen sus hogares en el centro de cualquier colina, solo salen de noche y hacen tratos con los humanos en los que básicamente les proporcionan riquezas de manera rápida pero al cabo de un tiempo regresan para llevarse a un miembro de su familia o a la persona con la que hicieron el trato, que trabajará como su sirviente. Algunos de estos “duendes” realizan peticiones sexuales a las mujeres, si éstas acceden, a cambio el “duende” les provee muchas riquezas, pero al cabo de un tiempo se la lleva para siempre a sus dominios y no es vuelta a ver nunca (Wisdom 1961: 460).

En Chichicastenango, Guatemala, Ruth Bunzel menciona que para referirse al mundo los Quiché utilizan el término *Juyu'-tiqaj* “Montaña-valle”, lo mismo sucede con los términos *Chuchtat* “Madre-Padre” y *Chuchqajau* “Madre-Padre”, para referirse a un mago/adivino, lo cual revela las ideas que tienen respecto a la dualidad del mundo y sus personajes. (Bunzel 1967: 264). Por otra parte, Bunzel menciona que los ancestros son las figuras que representan la fuerza moral, influyendo en los asuntos humanos de manera constante. Ellos son quienes envían enfermedades e incluso la muerte. Por ello, las personas constantemente piden a los ancestros que los ayuden y protejan en sus actividades cotidianas. La casa es el hogar eterno de los ancestros, ahí se les invoca para que mantengan el orden de los hogares. El culto a los ancestros también se realiza de manera pública en la iglesia, donde se les ofrece velas y en algunas ocasiones aguardiente (Bunzel 1967: 269-274). Existen además fechas específicas para establecer relaciones con los antepasados, por ejemplo; el día *kiej*, “venado”, simboliza la transfiguración y el cumplimiento de la muerte. Se considera un buen día, un día para conmemorar la muerte,

agradecer a los ancestros y realizar ceremonias antiguas. *Kiej* también es el día para realizar rituales de iniciación en al artes de adivinación y la magia (Bunzel 1967: 282).

Entre los Quiché, Barbara Tedlock (1993) menciona que los cargadores del año eran llamados *Mam*. Son cuatro personajes asociados a las cuatro esquinas del mundo. Existe la creencia de que uno es el principal, el *Mam* denominado *Quej*, “Venado”. Se localiza en la montaña del este que además tiene un referente natural en el paisaje del lugar. A estos *Mam* también se les llama Alcaldes. Cada uno de ellos tiene cualidades específicas que afectan al año que gobiernan, por ejemplo; cuando el *Mam* es *Quej*, el año es malo para los negocios y hay enfermedades, lo contrario sucede con el *Mam E´* donde todo es muy tranquilo; el *Mam No´j* es un año bueno para la creación, tanto para bien como para mal. Finalmente el *Mam Ik´* es muy extremo, pueden haber lluvias tormentosas o no llover nada; muchos mueren por impactos de rayos, se ahogan o mueren de hambre. Cada año se relevan, por lo que vuelven a gobernar cuatro años después. Los cinco días antes de que se vaya el viejo *Mam* y venga el nuevo son particularmente peligrosos, por lo que las personas se abstienen de actividades sociales y laborales. Se protegen del viejo *Mam* usando un hilo rojo en la muñeca izquierda y otro en el tobillo derecho. Existe abstinencia sexual y procuran comer un tamal especial llamado *Uben* que contiene partes iguales de frijoles negros y maíz. Cuando finalmente entra el nuevo cargador del año, se realiza una fiesta en la que se quema copal y se utilizan fuegos artificiales en la montaña específica para ese año. El *Mam* también cumple una función dentro de los rituales de adivinación; cuando una persona cae enferma es necesario preguntar a los *Mam* acerca de su pronóstico y medios de curación (Tedlock 1993: 99-104).

En Momostenango el enano llamado, *Saki C´oxol* ó *Quiaka C´oxol*, *Tzimit*, *Tzitzimit* es identificado como el Espíritu de la Montaña o Volcán entre los Quichés, Cakchiqueles, Mames y Tzutujiles de Guatemala. La autora menciona las peregrinaciones realizadas por varios grupos de especialistas rituales que habitan cerca de Santa Cruz del Quiché para visitar la cueva de *Utatlán*. Allí queman copal y piden permiso para ingresar al interior de la montaña en donde se encuentra el *C´oxol* y una gran cantidad de animales en tamaño miniatura. Esto sucede durante la realización de un baile popular llamado “El baile de la conquista”, el cual fue creado por los misioneros españoles para enseñarles la fe cristiana

pero no pudieron evitar que los indígenas se apropiaran y le dieran un sentido distinto. El baile trata acerca de la forma en que se llevó a cabo la conquista: Mientras que los líderes políticos de la comunidad aceptan el bautismo y los guerreros prefieren la muerte, el *C'oxol* se rehúsa a bautizarse y escapa sobreviviendo a la conquista en las montañas de Guatemala (Tedlock 1993: 148-149).

Entre los *Q'eqchi'* de Guatemala, según Abigail Adam y James E. Brady, la figura central en la religión es el *Tzuultaq'a*, dios de los cerros, dueño de todo. Debe solicitarse su permiso para utilizar cualquier recurso natural, de no hacerlo, los vientos fuertes, el granizo y los animales salvajes acabarán con la cosecha. Cada comunidad tiene una serie de personajes que se vinculan con la figura del *Tzuultaq'a*. Los *Q'eqchi'* son percibidos como trece y habitan en los trece cerros/cuevas principales, que se localizan cerca de la comunidad. La figura del *Tzuultaq'a* puede aparecerse en sueños a los habitantes, se considera que su aspecto es el de un anciano y en algunas ocasiones es percibido como un niño. Su vestimenta puede indicarla de un *Q'eqchi'* o la de un ladino. La palabra *Tzuultaq'a* se traduce literalmente como “Cerro-Valle”, por lo que los elementos contradictorios en realidad son complementarios. El rito antes de la siembra, *Xucaneb*, tiene como objetivo inmediato un recorrido ritual que termina en la cueva principal en la que habita el *Tzuultaq'a*, se le presentan las ofrendas de comida, bebida, copal y candelas, y se le pide sobre todo por la cosecha, la lluvia, el sol, la salud y la riqueza (1994: 174-176).

En la religión de los Tz'utujiles de Guatemala existe una figura llamada *Rilaj Mam* “Abuelo Ancestral”, una escultura tallada en madera de *Tz'atol* que representa a un anciano vestido a la manera *Tz'utujil* y lleva una gran cantidad de mascadas (por lo general más de veinte) de colores muy encendidos. Éstas se atan a manera de corbatas. El rostro del *Rilaj Mam* es una máscara tallada también en madera de *Tz'atol*, cuyas características son las que identifican al *Rilaj Mam* como un anciano, pueden verse las arrugas y en algunas de las ellas, se pueden apreciar líneas alrededor de su boca y mentón que simulan una barba. Sobre su boca siempre se coloca un puro de tabaco y sobre su cabeza lleva dos sombreros texanos; su vestimenta se complementa con botas y un saco de corte inglés. Además porta el *tzute*, una tela que usan las autoridades tradicionales del pueblo. El cuerpo del *Rilaj Mam* está atado con cuerdas de pita, conocido entre los Tz'utujiles como *maxim*, de donde

proviene el nombre “Maximon” con el que se conoce generalmente entre los ladinos y significa “El atado con cuerdas de Pita” (Vallejo Reyna 2005: 28-29).

El término *Rilaj* se utiliza en Santiago Atitlán para referirse a los ancianos. En cierto sentido describe las particularidades de estos personajes: cabello blanco y rostro arrugado, “El arrugado de pelo blanco” dicen los informantes. *Mam* es un concepto que existe en todas las lenguas mayas para referirse a los abuelos, ancestros y antepasados. Es un vocablo que conlleva autoridad y respeto, como en el caso de los Tz’utujiles, que consideran que los ancianos son especialmente poderosos por sus conocimientos como nahuales: la principal característica del *Rilaj Mam* es ser un poderoso nahual (Vallejo Reyna 2005: 43-46). Puede decirse que el *Rilaj Mam* es quien preside dentro de la cofradía de la Santa Cruz: los principales lo acompañan y se sientan a su lado como si se tratase de una persona, constantemente le ofrecen bebida y tabaco mientras platican con él (Vallejo Reyna 2005: 115).

En los relatos míticos que narran el origen del *Rilaj Mam*, se dice que el libertinaje sexual comenzaba a desestabilizar a la sociedad, por ello, los nahuales tz’utujiles fueron al monte en búsqueda de ayuda, fue ahí donde el árbol de tz’tel les habló y se ofreció a ayudarlos. Los nahuales tz’utujiles tallaron la madera de este árbol y dieron forma al *Rilaj Mam*. De esa forma fue que el *Rilaj Mam* se convirtió en quien norma la conducta sexual en Santiago Atitlán. En la versión que recopila Mendelson se dice que después de ser creado el *Rilaj Mam*, baja caminando de la montaña junto con los nahuales, se movía y actuaba como una persona, pero al poco tiempo, la figura comenzó a causar dificultades, caminaba por todo el pueblo y quienes se encontraban con él corrían peligro, era muy poderoso; se paseaba a veces como mujer, a veces como hombre, seduciendo a las personas e incitándolas a tener relaciones sexuales y al poco tiempo se morían. Los nahuales acordaron que debían cortar sus piernas y brazos para quitarle un poco su poder y es por ello que actualmente carece de estas extremidades.

No obstante cumplió con el cometido por el cual fue creado. Cuando una mujer era infiel a su marido, el *Rilaj Mam*-mujer buscaba al hombre con el que la mujer había cometido el adulterio y después de seducirlo, revelaba su naturaleza y el hombre enloquecía y se suicidaba ahogándose en el lago; después el *Rilaj Mam* tomaba la apariencia del

hombre con el que la mujer engañaba a su esposo y le pide que se vaya con él al monte, ya que su esposo no está. Cuando al fin están solos, el *Rilaj Mam* revela su identidad y la mujer enloquece y se suicida al igual que su amante, tirándose al lago (Vallejo Reyna 2005: 123-129).

Durante la Semana Santa se realizan los principales rituales entorno a la figura del *Rilaj Mam*. Dentro de la ermita de la cofradía de la Santa Cruz, él mismo es un árbol y ello queda claro cuando se amarra al *Rilaj Mam* en un poste que es decorado con ramas frescas, colocan frutas maduras en el poste, lo elevan y entonces se puede apreciar claramente como un árbol. A partir de ese momento llegan muchas personas a visitarlo, como si se tratase de una persona; lo saludan, le llevan ofrendas, hablan con él e inclusive se emborrachan juntos (Vallejo Reyna 2005: 160-166).

El *Rilaj Mam* cumple con una función dual, por un lado permite establecer normas que regulen el comportamiento de la sociedad, pero por otro, él mismo es quien protagoniza el caos. Es interesante la manera en que se relaciona este personaje con los humanos; a pesar de que su poder depende de ellos, quienes lo crearon y podrían destruirlo, no lo hacen porque necesitan que continúe realizando su función reguladora; en cambio únicamente lo desarticulan para poder controlar su gran poder como anciano nahual.

### **Los mayas del sur y del centro de Honduras**

Eric Thompson en *Ethnology of the mayas of southern and central british Honduras* menciona que los *Mam* son las deidades más importantes en el panteón maya, solo después de Dios y la estrella de la mañana. Son innumerables pero existen cuatro de principal importancia, que están vinculados a las cuatro direcciones del mundo. Thompson dice que uno de ellos es considerado el principal, se trata del *Bacab* Blanco, además refiere que los mayas conciben al *Mam* como uno, cuatro o innumerables al mismo tiempo. Los *Kekchi* lo conocen como *Tzultacaj* y los mayas del sur y centro de Honduras como *Huitz-Hok*, en ambos términos el significado se puede traducir como “Montaña-Valle”. Los *Mam* son dioses de la montaña, del inframundo, de las plantas, de la lluvia y el trueno, también son dioses de la agricultura, la cacería y la pesca. Son benévolos con los humanos siempre y cuando se realicen los rituales necesarios, de lo contrario pueden volverse hostiles. Su

apariencia física es la de un hombre viejo, aunque en algunas ocasiones no necesariamente. Se sabe que usa sandalias de piel de topo y que usa un caparazón de armadillo como asiento (Thompson 1930: 57-58).

También tienen una parte femenina a la que llaman *ts'its'* que significa “abuela”, por lo que Thompson considera que en realidad son concebidos como figuras de naturaleza dual. Acerca del lugar en el que habitan, el autor menciona que puede encontrárseles en el centro de la montaña, aunque por otra parte según sus informantes, pueden estar en todas partes (Thompson 1930: 58).

De acuerdo al investigador, los mayas de San Antonio reconocen a los Chaaques y a los *Mam* como un mismo personaje. Una referencia interesante relatada por el autor se trata de una ceremonia que se llevaba a cabo antes de su visita en San Antonio; sus informantes lograron ubicar esta ceremonia en los meses de mayo o junio. Se trata de un ritual especial realizado por una anciana. La ceremonia era conocida como *Tzen Huitz* (La alimentación de la montaña) y servía para proteger a la comunidad de enfermedades y ataques de animales salvajes. Se levantaban al mismo tiempo cuatro refugios burdos en las orillas del pueblo, uno para cada dirección del mundo; al atardecer, la anciana realizaba una procesión hacia cada uno de los refugios quemando copal y ofreciendo en cada uno de ellos un cuarto de guajolote y atole que eran colocados en una mesa o en la corteza de un árbol, después de ello, la anciana se dirigía a la iglesia donde pasaría la noche en vigilia y realizando oraciones, a la media noche salía de la iglesia e hincándose pedía nuevamente por la protección del pueblo y quemaba copal mientras lo hacía. Al día siguiente se realizaba una fiesta en la que participaba todo el pueblo (Thompson 1930: 62).

En una ocasión, preguntó a uno de sus informantes porqué no tenía imágenes del *Mam*, a lo que le respondió, “pero sí tengo, ahí está”, refiriéndose a una imagen de San José, por lo que Thompson considera que los santos que se tienen en las casas pueden en realidad ser vistos como representaciones del *Mam* (Thompson 1930: 63).

Thompson menciona que para los *Socotz*, los dioses más importantes son las viejas divinidades de la agricultura. Todas las milpas están protegidas por ellos, son cuatro, cada uno situado en una esquina de la milpa; son particularmente grandes y fuertes. El autor dice

que entre los *Socotz* tampoco existe una diferencia considerable entre los dioses de las milpas y los dioses de la lluvia, estos últimos al igual que los dioses de la milpa son considerados como personajes de un inmenso tamaño. Ambos personajes se encuentran fuertemente vinculados a otras figuras que son consideradas los guardianes del bosque. Destaca el hecho de que estos últimos sean visualizados como seres muy pequeños. Los dioses del viento también están asociados a las direcciones, aunque únicamente se mencionan tres, se les considera compañeros de los dioses de las milpas, son muy fuertes y frecuentemente causan enfermedades (Thompson 1930: 107-108).

### **Las Montañas y la selva de Chiapas**

En San Pablo Chalchihuitan Ulrich Köhler obtuvo información interesante acerca de las creencias de este pueblo. Uno de los personajes que el autor menciona en el texto es el llamado *Wasak Men*, quien a decir de Köhler, es el dios más poderoso del Pueblo, los habitantes lo consideran el creador y ordenador del mundo. Una de las principales funciones del *Wasak Men* es ser el sostenedor del mundo. El lugar en el que habita es indeterminado, se dice que se encuentra en “las raíces del cielo”, según el autor esto indicaría el horizonte, por otro lado también se considera que se localiza en todas partes. El *Wasak Men* es junto con la diosa de la tierra, el principal personaje a quien se dirigen las oraciones en la construcción de casas y edificios; también se le menciona con frecuencia en las oraciones vinculadas a salud y la agricultura. Existen otros dos personajes que al parecer auxilian a este personaje en su función de sostener del mundo, estos son; *Balun Men* y *Waniko*, de los que Köhler no pudo obtener mayor información (Köhler 1995: 14-15).

Otro de los personajes cuyas características se vinculan con la figura del Dios N, son los denominados *Yahwal wic* “dueños de los cerros”, *ahnel* u *ohow*. El primer término se refiere al rayo, que es el arma de los señores de los cerros. Estos personajes habitan en el interior de la montaña, son los dioses de la lluvia, propietarios de varios animales que se cazan por su carne y protectores de la esencia vital del maíz. Se consideran semejantes en forma y cualidades a los ladinos, tienen ranchos en los cerros, en sus corrales en vez de ganado tienen venados, en vez de perro tienen coatíes y mapaches, sus asientos son armadillos y tepezcuintes; además montan venados de cola blanca, mientras que las serpientes y los sapos cuidan sus moradas en las montañas. Estos dioses de los cerros tienen



particularidades específicas, algunos son magnánimos y otros mezquinos, también los hay maléficos.

A estos personajes de las montañas también se les invoca en las oraciones que están dedicadas al tratamiento de las enfermedades. Al preguntar el autor a su informante Mariano Gómez Takiwah, acerca de cómo se forman los terremotos, él le respondió que se debe a que el dios *Wasak Men* sacude los pilares.

En un mito se realiza una equiparación entre el mundo y la estructura de una casa, se dice que los cuatro pilares que sostienen la casa equivalen a los dioses sostenedores del mundo, además es notable el hecho de que estos pilares estén orientados con base a los solsticios (Köhler 1995: 88-89).

Evon Z. Vogt realizó una valiosa recopilación de datos etnográficos en Zinacantán. Aunque de manera sintética, en su libro *Los Zinacantecos*, Vogt nos proporciona valiosa información respecto a los personajes vinculados a la figura del Dios N. El autor menciona que el mundo tal como lo conciben los zinacantecos descansa sobre los hombros de cuatro dioses conocidos como *Vashakmen*, sus informantes le explican que cuando uno de estos dioses se cansa, cambia el peso al otro hombro y cuando esto sucede, ocurre un terremoto. De lo anterior se desprende que estos personajes habitan en el interior de la tierra, en ese sentido, al referirse al inframundo, el autor menciona que este lugar es habitado por enanos y monos que fueron creados en un pasado mitológico, hay que recordar que en la iconografía el Dios N se relaciona frecuentemente con ambos personajes y además a parece asociado a los terremotos (Vogt 1973: 13). En otro texto Vogt amplía esta información y nos dice que los *Vashakmen* en realidad fueron quienes crearon el mundo (Vogt 1993: 95).

En un apartado que trata acerca de los antepasados, Evon Vogt menciona que todos los cerros, inclusive los más pequeños, son las casas de los *Totil-me'iletik*, literalmente “Padres-Madres” y que Vogt refiere son las más importantes de las deidades zinacantecas. Tal deducción la realiza con base en la frecuencia en que estos personajes son pensados, mencionados en rezos y por los rituales que se realizan en su honor. Son los antepasados remotos de los zinacantecos, quienes fueron enviados a vivir en las montañas por los dioses de las cuatro esquinas. Su apariencia y comportamiento es la de un anciano zinacanteco,

además estos ancestros se reúnen y acuerdan acerca de los asuntos de sus descendientes vivos de quienes esperan, realicen las ofrendas de comida, velas, incienso y aguardiente que ellos necesitan. Además los *Totil-me'iletik* son los responsables de vigilar y mantener las reglas sociales y las creencias culturales que constituyen los medios de subsistencia de los zinacantecos, en este sentido, estos personajes son quienes castigan las transgresiones (Vogt 1973: 15).

El llamado “Dueño de la Tierra” *Yahval Balamil*, también presenta puntos en común con el Dios N. Según Vogt este personaje es el más importante solo después de los ancestros antes mencionados. El “Dueño de la Tierra” es representado como un ladino, grande y gordo que vive en el inframundo, tiene muchas riquezas, ganado y todo tipo de animales. También es el dueño de los ojos de agua, los cuales son de suma importancia para el sustento de los zinacantecos y su ganado. Además controla el rayo y las nubes que producen la lluvia que, según creen, emergen de las cuevas. Todos los productos de la tierra le pertenecen, por lo que no se puede utilizar un solo recurso de la tierra (árboles, lodo, piedras, plantas, animales, etc.) sin recompensar con una ceremonia y las ofrendas apropiadas a este ser. Monta un venado, su látigo es una serpiente y una concha de caracol es el recipiente que porta para llevar la pólvora con la que dispara su escopeta. Los zinacantecos creen que los relámpagos y truenos son el resultado de los disparos que realiza. Finalmente el autor nos dice que los resultados de comunicarse con el dueño de la tierra son ambivalentes, por una parte quien lo hace puede convertirse en una persona con muchas riquezas pero probablemente suceda lo contrario y termine trabajando la tierra de manera forzada para él toda su vida (Vogt 1973: 15-16).

En *Ofrenda para los dioses*, Vogt acentúa la importancia que los zinacantecos dan a la reciprocidad establecida con el “Señor de la Tierra”, al realizar las ceremonias y las ofrendas adecuadas, éste continuará proveyendo lo necesario para la subsistencia del grupo, de lo contrario podría llegar a destruirlo (Vogt 1993: 95).

En el texto de Victoria Bricker, *Humor Ritual en la Altiplanicie de Chiapas*. Se realiza una muy completa descripción de los rituales llevados a cabo por los grupos mayas en los rituales vinculados al año nuevo, por ejemplo, menciona que en la Fiesta del Torito que se realiza durante el 24 y 25 de diciembre en vísperas del año nuevo: Cuatro mayordomos se

disfrazan de abuelas y abuelos, dos por cada género, los mayordomos mayores son los abuelos mientras que los menores son las abuelas. Los abuelos se visten con un paliacate sobre su cabeza, una máscara de color rojo y de barba negra con un sombrero zinacanteco que cuelga sobre sus espaldas, también usan camisa de lana blanca, pantalones de cuero o gamuza, guaraches y collares. Ambos abuelos llevan caballos hechos de madera que también están adornados, en la mano derecha llevan sonajas hechas de calabazas con mangos de hueso de venado. Las abuelas portan ropas similares a las usadas por las mujeres zinacantecas, la diferencia radica en que su blusa no está ceñida por el cinturón, la usan desfaldada, se cubren la cabeza con un manto blanco, usan guaraches y collares. El comportamiento de estos últimos personajes, a pesar de que están vestidos como mujeres, es tal y como lo hacen los hombres. Durante las escenas rituales, los mayordomos vestidos de ancianos/ancianas realizan alusiones constantes al sexo, se levantan las faldas, se colocan en posiciones sugestivas, se tocan con las sonajas, insinúan su miembro, uno de los abuelos toca el trasero de la anciana del otro abuelo.

En otra ocasión, las abuelas muestran ante las mujeres zinacantecas su habilidad para hilar, entre sus oraciones se percibe siempre una réplica de la necesidad de saber tejer, además de tener relaciones sexuales es necesario saber trabajar. Se alude a los beneficios provenientes de trabajar y saber hilar como lo hacen las abuelas. En otra ocasión visitan a uno de los funcionarios del pueblo y un toro los cornea y lastima, el funcionario los cura y a cambio pide tener una noche con la esposa del anciano. En las escenas siguientes se realizan constantes alusiones a los órganos genitales del hombre y la mujer. Además se realiza una escena donde la anciana monta a caballo y se cae, el funcionario la cura y le dice que no debe montar a caballo, ya que es una actividad exclusiva de los hombres (1986: 27- 41).

En otra escena ritual que se realiza el 19 de enero, se caracteriza a un personaje como un español, quien pretende a una joven zinacanteca. El padre de la joven y el español conversan acerca de la conveniencia de que este último se case o no con su hija; uno de los principales inconvenientes para el padre es que el español ya es demasiado viejo para su hija. El español le dice que a pesar de que no tiene mucho dinero, eso no es inconveniente ya que él sabe trabajar muy bien por las noches, haciendo referencia al sexo que puede

darle a su joven hija, en los comentarios se le menciona como *mamal*, “anciano” (1986: 60-61).

En la mitología chamula los monos representan al *pukuh* (espíritu maligno) y al *h'ik'al*. El carnaval en Chamula es una época en la que cualquier hombre o niño puede disfrazarse de mono y tener un comportamiento completamente distinto al establecido por la comunidad en la época no ritual. Además estos personajes mantienen una relación frecuente con los aspectos sexuales, por lo que puede considerarse como una representación del libertinaje sexual, contrario a las normas establecidas por la comunidad (1986: 94, 116-117). El carnaval puede verse como una época de libertinaje y transgresión que marca el fin del año; los hombres se liberan de sus inhibiciones personificando a los monos, la embriaguez y el humor ritual, que constantemente se impregnan de un fuerte carácter sexual y violento, es muestra de ello. Se trata de un periodo en que los valores sociales se invierten.

En Chenalhó ocurre algo similar, existe un periodo de peligro, violencia, e inestabilidad social. Los funcionarios lo anuncian de la siguiente manera:

“¡Aquí pasará todo dentro de un mes! Los monos vienen, los turcos vienen, la fiesta viene, todo vendrá: animales, jaguares ¡No pequen mucho! El peligro vendrá... ¡Cualquier horror posible vendrá dentro de 30 días!” (1986: 123).

Al igual que en Zinacantán y Chamula, los cinco días perdidos del carnaval, representan la oportunidad de asumir una nueva identidad. Los hombres pueden vestirse de bailarinas o de traseros rojos, que equivalen a los monos del carnaval de Chamula y Zinacantán. Al final de los cinco días, se puede decir que la advertencia de este periodo de peligro se ha cumplido, Las representaciones de los monos, negros, turcos, franceses y ladinos; la forma en que se tortura a los guajolotes, la persecución, las palabras obscenas y las transgresiones en general, contextualizan un periodo en que la moral se disuelve, sobre todo en lo tocante a la sexualidad (1986: 126-137).

En el capítulo VII Bricker contextualiza la vida cotidiana y las normas regulares de los pueblos analizados en la altiplanicie chiapaneca. Sus referentes demuestran de manera convincente que durante los rituales mencionados realmente se trata de invertir los

conceptos y las normas establecidas en la comunidad, generando un periodo de caos, por lo que llega a la conclusión de que se trata de una forma de control social.

En su reporte acerca del sitio de *Jolja*, que consta de tres cuevas separadas, Karen Bassie nos dice que las inscripciones jeroglíficas, localizadas en la cueva No 1, son evidencia de los rituales que se llevaron a cabo durante el periodo Clásico Temprano. La autora menciona que en la actualidad los choles llegan a ese lugar para realizar rituales, debido a que creen que ahí habita un “dios” al que llaman Don Juan, pero éste puede manifestarse en distintos lugares. El Día de la Cruz en *Joloniel* se lleva a cabo un ritual especial hacia este personaje; las ceremonias se llevan a cabo en la cueva número 1 y 2 donde se le ofrece incienso, velas, licor y música; se pide especialmente por la lluvia (Bassie 2002).

Para complementar la información respecto a la cueva de *Joloniel*, hogar de Don Juan, es necesario referir los trabajos de Alejandro Sheseña y Miguel Meneses respectivamente. Sheseña menciona que Don Juan tiene varias cuevas con ubicaciones concretas y además puede trasladarse constantemente entre ellas. Cuando se vuelve imposible poder ir a la cueva, la fiesta debe desarrollarse en la montaña, bajo un gran árbol. Se cree que las lluvias son en realidad sus lágrimas o líquido proveniente de su nariz. Se considera que en la cueva de *Joloniel* habita un venado gigante, Don Juan también tiene como mascotas un jaguar y un mono (Sheseña Hernández 2008: 176).

Meneses refiere que en la cueva de *Joloniel*, los Tatuches llevan velas, veladoras y botellas de licor para pedir lluvia al señor de la cueva (Don Juan). Las personas acuden a la cueva para pedir que llueva o deje de llover. En el rezo se utiliza la terminología cristiana por lo que Don Juan es considerado Dios Padre. También se hace referencia a la cueva como la casa de los antepasados (Meneses López 1997: 205-207).

Una historia *Ch'ol* relata cómo un cazador se excede en la caza de animales y por ello es castigado por los poderosos señores de la tierra (Duendes del cerro/Enanos). Estos *xñoroch'* viven en los cerros y las cuevas, tienen los pies al revés, pelo crespo y son completamente negros. Al principio ellos solo le advierten que deje de cazar a tantos animales sin tener la necesidad de hacerlo. El joven cazador le cuenta lo acontecido a su

abuelo, quien le advierte respecto al poder de los *xñoroch'*. El joven cazador no obedece a su abuelo y al día siguiente regresa al monte para matar animales por diversión; en esta ocasión los señores de la tierra lo castigan quitándole la vida. Este breve relato enseña que no debe matarse a los animales sin el consentimiento de los señores de los cerros y las cuevas, el autor agrega que si se les llevan obsequios ellos dan los animales con mucho gusto (1997: 237-238).

Whittaker y Warkentin reúnen una serie de historias que refieren consideraciones mitológicas de los choles. Existe una de particular importancia para nuestra investigación, se llama *The devil and the cave god*:

“El dios de la cueva es el más poderoso en el mundo, el mal tiene espíritu, el dios de la cueva no tiene espíritu, tiene rostro, camina, habla, algunos lo han soñado, es muy viejo, su cabeza es muy roja, no tiene cabello y usa camisa de ladino, dicen que el dios de la cueva es su padre, es poderoso, él les habla en las montañas y en las cuevas. El dios de la cueva los come, se lleva el espíritu y la persona enferma, la golondrina es la mascota del dios de la cueva por lo que no se le debe matar” (1965: 130-133).

En la historia, el narrador hace una distinción entre el mal y el dios de la cueva, a pesar de ello, no puede evitar la relación que existe entre ambos personajes. Es obvio que el término “mal” proviene de la tradición cristiana, y se vincula directamente con la enfermedad y la muerte. Por ello el narrador menciona que a pesar de que el dios de la cueva se lleva el espíritu a su cueva, no es realmente así como sucede; el mal es quien busca enfermar y matar a las personas quitándole sus espíritus y los lleva a la casa del dios de la cueva a donde hay que ir a solicitar que sea devuelto a su dueño (130-138).

J. Kathryn Josserand relata la historia de un par de pescadores que se encontraron con el *Lak Mam*. Un animal acuático tenía en su boca la pierna del *Lak Mam*, entonces este último les pide a los pescadores que vayan por su camisa y sombrero a su casa. Ellos deciden ayudarlo y se dirigen a la casa; su ropa se la entrega un enorme sapo que es la esposa del *Lak Mam*. Cuando finalmente este personaje se viste, hace estallar al animal y libera su pierna, el estruendo deja aturdidos a cientos de peces que los pescadores aprovechan para llevar a sus hogares.

Respecto a Don Juan escribe que se trata de un personaje con forma humana que ocasionalmente hace amistad con un hombre al que le entrega obsequios con la condición de que nadie se entere de dónde los obtuvo y los utilice únicamente para el bienestar de su familia. (Josserand 2006: 10)

Marceal Méndez nos proporciona una interesante entrevista realizada a Enrique Sánchez Gómez, un profesor bilingüe de 85 años, originario de Yajalón, Chiapas. Al preguntarle acerca de la importancia de la montaña *Ajk'abalna* le respondió:

“El cerro ya es muy viejo... cuando era pequeño no le podíamos decir *Ajk'abalna*, porque dicen que el mundo tragaba, así lo decían nuestros padres-madres, así lo decía mi abuelita ‘No digas *Ajk'abalna* porque nos va a castigar el cerro, porque el cerro nos manda castigo, porque ya es muy viejo, no sabemos cuándo se levantó, cuando fue construido ese enorme cerro’ Y le tenemos respeto, lo respetamos, sí y cuando crecí nadie le decía su nombre, *Ajk'abalna*. No, Viejo le decían; Viejo le decíamos” (Méndez Pérez 2013: 63).

Es importante hacer notar que en la transcripción original, el autor utiliza el término *Mamal*, que traducimos como “Viejo” pero que como ya hemos visto tiene un campo semántico más amplio. Lo anterior es corroborado por Armando Gómez Aguilar de 66 años quien menciona que a pesar de que nadie lo ha visto, las personas dicen que en el interior de la montaña habitan *Muk'ul Mamaletik* “Grandes Ancianos”. Lo que indica por una parte que los elementos de la religión tradicional comienzan a desvanecerse debido a los distintos procesos históricos por los que transcurren actualmente los pueblos indígenas y por otra parte, marca una constante histórica muy amplia en la cosmovisión indígena respecto a la personificación de la montaña, aunque en la actualidad, para la mayoría, esto sea tan solo un recuerdo.

Entre los Lacandones existen cuatro dioses hermanos: *Yantho*, *Usukum*, *Nohoch Chaac Yum* y *U'Yidzin*, cada uno de ellos se asocia a uno de los cuatro puntos cardinales; *Nohoch Chaac Yum* “Gran Chaac Padre” está asociado al oriente y es el más importante de los cuatro. Se considera como el dios creador y bajo su mando se encuentran los demás dioses, incluyendo el sol, las constelaciones y el trueno (Villa Rojas 1983: 378-379). Lo anterior es corroborado por Tozzer, la diferencia radica en la forma de escribir el nombre del

personaje, que ambos autores consideran el principal entre los cuatro dioses: *Nohot Sak Yum* (1907: 93-95).

### **La Península de Yucatán**

En el poblado de *Chan Kom*, Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas encontraron creencias acerca de que los dioses de las milpas y del bosque son capaces de enviar enfermedades a los habitantes del pueblo. Estos dioses se encuentran vinculados al paisaje natural y social de las personas. Hay dioses del bosque, de la milpa y del pueblo y existen tres grupos de seres sobrehumanos:

Los *Balam*, guardianes de la milpa, también conocidos como *Nucuch Makob* que el autor traduce como *great men* y *Yuntzilob*, (*lords*). A pesar de que la mayoría considera que no tienen una forma definida, algunas personas han podido verles en la milpa y refieren que su apariencia es la de un anciano de muy pequeña estatura con el cabello blanco; usan la vestimenta característica del pueblo y lleva sandalias y sombrero. Son buenos con los humanos, protegen la milpa y al pueblo de los animales salvajes y de los malos vientos, pero también pueden traer enfermedades y hambre si no se realizan los rituales necesarios. En la cosmovisión de los habitantes de *Chan Kom* existe la creencia en las cuatro esquinas, estos puntos se localizan en el mundo, en el pueblo y en la milpa; en cada uno de ellos se localiza uno de los *Balam*, por lo que puede deducirse que son concebidos como cuatro, aunque algunos pobladores consideran que existe un quinto *Balam*, el más poderoso de todos y se localiza en el centro. La mayoría cree que habita en el oriente y se dice que es más pequeño que los otros *Balam*; se reproduce en las distintas escalas del espacio: el mundo, el pueblo y la milpa (1964: 113-115).

Los *Chaaques* también son cuatro y son percibidos como ancianos que montan caballos. Son vistos como nubes y cada uno lleva un recipiente con agua en una mano y en la otra portan un machete con el cual producen los truenos. Cada *Chaac* está asociado a un color específico. También se les conoce como los cuatro *Pahuatunob*: *Kanpahuatun*, *Zacpahuatun*, *Ekpahuatun* y *Chacpahuatun*. En la ceremonia de la lluvia son personificados por cuatro hombres que se localizan en las esquinas del altar que representa el mundo. Esta concepción cuatripartita se observa en los rituales, cuando los *Ah Men*,



durante ciertos rituales llevados a cabo en el monte, colocan una cruz en cada uno de los cuatro puntos. Lo mismo sucede con la ceremonia dedicada a los dioses de las abejas: la miel es utilizada en la creación de la bebida ritual y la cera en las candelas que se ofrendan (1964: 116).

Los vientos malignos que originan las enfermedades a veces son referidos de manera vaga y en otras ocasiones son detallados explícitamente. Algunas veces estos vientos malignos son completamente personificados como seres de muy pequeña estatura que llevan sombrero y otros accesorios. Son los responsables de enfermedades específicas, por ejemplo es común que se mencione cómo tres de ellos viajan juntos en la forma de personas pequeñas y causan el *ojo-ik*, *coc-ik* y *coc-tancaz-ik*, enfermedades principalmente de niños. Hay que mencionar que esta triada de pequeños seres malignos es reconocida por ser quienes llevan la tosferina a las casas o a un pueblo. El *Kazap-ik* es un viento maléfico que aparece cuando una mujer tiene relaciones sexuales en el monte con otra persona que no es su marido. En este caso la creencia en el *Kazap-ik* sirve para reforzar la conducta moral de la población. Para contrarrestar a los vientos malignos es necesario realizar rituales a los Chaaques y a los *Balam*. En la ceremonia, el *balché* y *zipche* mantienen tanto al lugar como a los participantes protegidos de los vientos (1964: 165-168).

Las plantas y los animales que se encuentran cerca de los cenotes y de las cuevas son las criaturas del señor de la lluvia (ranas, sapos, tortugas), lo mismo sucede con los murciélagos que se encuentran en las cuevas secas, son las criaturas de los *Yuntzilob*. El *Ah men* advierte que estos animales nunca deben ser asesinados, especialmente la tortuga a la que se aprecia mucho. Se dice que cuando la tierra esta húmeda y el pasto mojado, las tortugas no se observan, pero cuando todo está seco y no hay agua por ningún lugar, las tortugas aparecen, dirigiéndose por el mismo camino que los hombres. Las personas del pueblo pueden observarlas camino a la milpa, caminando despacio en el quemante sol, su caparazón está seco y caliente pero sus ojos están llenos de lágrimas; lloran por los hombres y se dice que sus lágrimas traen la lluvia. Los cazadores refieren que encontrarse con una tortuga es de buen presagio cuando ellos van al monte. Si una persona lastima a una tortuga, a partir de ese momento estará atraído fatalmente por el agua, hasta que un día finalmente se lance a un cenote: En lo más profundo del agujero hay una enorme tortuga

nadando en una espiral como la concha de un caracol, la persona deberá pasar a través de eso hasta encontrar el lugar donde un anciano y una anciana descansan bajo una enramada de chayote, donde finalmente será castigado por su acción. Algo similar sucede con las aves que frecuentan las milpas ya que son las criaturas de los *Balam* y no debe matárseles o ahuyentarlas (1964: 208).

Existe la creencia de que en septiembre los animales se transforman en otros, por ejemplo, en este mes los venados están en celo y su comportamiento se vuelve extraño, en algunas ocasiones inclusive entran a los pueblos y en ocasiones se transforman en serpientes y las serpientes a su vez en venados (1964: 208).

Los indígenas de Yucatán tienen en primer lugar de importancia a los “dioses” protectores del bosque y la milpa, a los que se les conoce como *Yumtziloob*, “dueños”, “señores”: Los *Kuil Kaxoob* se encargan de la protección de los bosques, los *Chaacoob* de la lluvia y *Balamoob* cuidan de las milpas y los poblados. Respecto a los *Chaacoobs* se considera que son cinco, cuatro en las esquinas del cielo asociados a los colores correspondientes a cada una de ellas y uno más que los dirige se encuentra en “el tronco del cielo”, este grupo especial de Chaaques se conoce como *Nucuch Chaacoob*, (Chaaques Poderosos), durante la ceremonia de *Ch’a-Chac*, los hombres los representan llevando en una mano una calabaza llena de agua y en la otra un machete con los cuales producen la tormenta y los relámpagos. Además de este grupo de Chaaques importantes existen otros dentro de una jerarquía menor y se asocian a los diversos tipos de lluvia (Villa Rojas 1983: 232-233).

En este sentido, Redfield y Villa Rojas nos dicen respecto a los mayas del territorio de Quintana Roo que los pobladores creen en un personaje al que llaman *Chaacoob* o *Ah hoyaoob* que significa “los que riegan”, tienen el poder de controlar las nubes y producir lluvia, para lograrlo, los *Chaacoob* montan caballos y llevan consigo calabazas llenas de agua inagotable. Los *Chaacoob* son numerosos y existe una jerarquía entre todos ellos. Los principales son los *Nucuch-Chaacoob* “Grandes Chaaques” que se encuentran colocados en las cuatro esquinas del cielo, se distribuyen de la siguiente manera; *Chac Babatun Chaac* se sitúa en la esquina oriental y es considerado el más poderoso de todos; *Kan Babatun Chaac*

se localiza al norte; *Ek Babatun Chaac* corresponde al oeste y *Zac Babatun Chaac* en el sur.

En una oración aparecen otros términos para referirse a los Chaaques, estos son: *Yax Papatun*, *Chaac Papatun*, *Kan Papatun* y *Ek Papatun*, en esta ocasión el color blanco es sustituido por el verde. Después de estos cuatro personajes que son los principales vienen todos los demás Chaaques. Cada tipo de lluvia o trueno se asocia con un término específico, por ejemplo la lluvia fina y persistente se asocia con *Ah Thoxon Caan Chaac*; mientras que *Bulen Caan Chaac* se asocia con las inundaciones y Hohop Caan Chaac con los relámpagos. Así puede nombrarse una serie de tipos de lluvia o truenos con términos distintos para cada uno. Cuando estos Chaaques de menor categoría no se encuentran ocupados con las lluvias, se cree que se localizan en las cuevas y cenotes. Según un informante de *Tusik*, Villa Rojas nos dice que se cree que los *Chaacob* más importantes se localizan en alguna parte oriental del cielo y cuando se ven aerolitos, se trata en realidad de las colillas de los cigarrillos de los *Chaacob*, quienes se juntan en esa parte del mundo para recibir órdenes y ponerse de acuerdo antes de volver a provocar la lluvia (Villa Rojas 1983: 179-180).

Respecto a los chontales de Tabasco, el autor menciona que aparte de los santos creen en un personaje conocido como “el duende”, que se encarga de cuidar la milpa y proteger a los animales. Villa Rojas considera que este personaje es el equivalente a los *Kuilob*, *Kaxob* de Yucatán, los guardianes del monte (Villa Rojas 1983: 443).

Como hemos podido apreciar en este capítulo, existen fuertes vínculos entre lo descrito en las fuentes coloniales y las etnografías modernas, incluso existen una gran cantidad de referencias que nos llevan a considerar que la figura del Dios N se encuentra presente en alguna de sus representaciones o facetas en las creencias de los pueblos mayas modernos, sobre todo si consideramos la gran cantidad de alusiones que se hacen a personajes que habitan en las montañas y cuya característica principal es ser ancianos, o llevar el título *Mam*. Sus características físicas son variadas, podríamos decir de manera general que se vinculan a los aspectos históricos de los mayas. Pensemos por ejemplo en la inclusión de la figura del ladino, así como de los salvajes e indómitos aspectos de la naturaleza. De manera general se puede decir que los personajes asociados al Dios N son encargados de mantener

el orden social de la comunidad, estableciendo las normas morales y siendo los garantes de la tradición.

Durante la época moderna, los trabajos etnográficos recopilan información de vital importancia para comprender el proceso histórico de la figura del Dios N, a diferencia de lo sucedido en la época colonial, donde los frailes no se interesaban por profundizar en la religión y sobre todo, no tenían la intención de hacer un trabajo de investigación propiamente dicho. No obstante, se ha notado un avance significativo, gracias a los etnógrafos que analizan aspectos muy importantes de la religión de los diferentes pueblos mayas, aportando a la comprensión del desarrollo de muchos de sus aspectos sociales.

### **Índice de rasgos de los personajes asociados al Dios N**

Los personajes que hemos localizado en las fuentes coloniales y etnográficas pueden ser considerados como figuras dentro de la religión maya; imágenes colectivas construidas a partir de palabras dentro de un campo semántico. Precisamente es a partir de este campo que podemos reconstruir los parámetros esenciales de estos personajes, generando de esta forma una figura que sirva como modelo para su mejor comprensión y análisis.

Estamos conscientes de que las fuentes coloniales y etnográficas podrían tratarse de manera separada, tomando en consideración las particularidades históricas de cada periodo, a pesar de ello, he optado por manejar la información de manera general, esto se debe principalmente a que las fuentes coloniales con las que contamos son muy escuetas en la descripción de los personajes, además, un índice general para ambos periodos nos permitirá una mejor comparación con la época prehispánica. Como veremos en el siguiente capítulo, existe una lógica interna distinta entre la construcción de las figuras por medio de las imágenes y aquellas que se realizan a partir de campos semánticos transmitidos por palabras.

*El nombre:* El título principal que hemos encontrado es el de *Mam*. De manera menos recurrente se le denomina *Chak*, el Señor de la Tierra y con términos que indican Montaña.

De manera vaga se le menciona como *Bacab*, *Pauahtun* y epítetos que aluden a cualidades zoomorfas, como *Chij Chan*.

*Aspecto físico:* Predomina su forma antropomorfa y su caracterización como anciano. Además de su capacidad de ser uno, cuatro o muchos al mismo tiempo, también es importante mencionar la alusión constante a que se trata de un personaje gigante. En pocas ocasiones se le considera un ser zoomorfo, fitomorfo o teriomorfo.

*Accesorios:* La mayoría se refiere a un personaje con vestimenta propia de la comunidad, a pesar de ello es importante remarcar que algunas ocasiones se considera que a pesar de ser un ser antropomorfo, utiliza accesorios que pertenecen al mundo no humano: Sandalias de piel de topo, una serpiente como látigo, monta un venado, etc. El otro extremo en cuando sus accesorios son los clásicos de un ladino.

*Acciones:* De manera constante sostiene el mundo, provee la lluvia, los animales, la salud, las enfermedades, protege a la comunidad, se vincula con los humanos por medio de rituales, regula la conducta moral. Podría decirse que es quien resguarda tanto el orden natural como el social.

*Ambientes:* Se localiza principalmente en las cuatro esquinas del mundo, habita en las cuevas, las montañas, los arboles y los lagos.

*Relaciones:* Su vínculo es principalmente con la Cueva-Montaña y todos los elementos que se consideran propios de este concepto: La lluvia, los animales salvajes, el tiempo, los terremotos, las enfermedades, los ancestros, la adivinación, el orden espacial, los colores y su simbolismo. Es el principal medio por el cual el ser humano puede relacionarse con el mundo sobrehumano.

A manera de acotación diremos que durante la época colonial, los personajes vinculados al Dios N tienen una fuerte afinidad con aquello que en *Historia de las Religiones* se denomina fetichismo, mientras que en la época moderna las figuras identificadas se pueden calificar como típicas de aquel personaje conocido como El señor de la Tierra. En el siguiente capítulo tendremos oportunidad de profundizar en este punto.

## **Capítulo IV**

### **El Dios N en la religión maya**

Como se comentó previamente, en este capítulo aplicaremos la teoría desarrollada por Angelo Brelich en el análisis de la figura del Dios N. Esto nos permitirá comprender su naturaleza y saber si puede o no ser considerado una divinidad. Además conoceremos cuál es su función dentro de la religión maya, así como su probable origen. Todo lo cual nos proporcionará los elementos necesarios para reconstruir el desarrollo histórico del personaje dentro de la religión maya.

La primera parte se dedica al análisis de los elementos que constituyen la figura del Dios N por medio de los principios aportados por la teoría de Brelich en relación a las figuras que pueden ser consideradas divinidades. Más adelante utilizaremos los resultados para integrar una discusión respecto a la creación de estas figuras en la religión maya y comprender su proceso de especialización. Finalmente emplearemos los datos obtenidos a lo largo de este trabajo para realizar un argumento referente a la naturaleza de la religión maya y la función de la figura del Dios N desde una perspectiva histórica.

#### **La figura del Dios N**

En esta investigación hemos utilizado dos tipos de fuentes, que aunque distintas, ambas proporcionan información de vital importancia para reconstruir el proceso histórico del Dios N en la religión maya. Por una parte tenemos la iconografía y la epigrafía proveniente de los periodos prehispánicos y por la otra, los escritos coloniales y los trabajos etnográficos modernos.

Hemos observado que tanto en uno como en otro caso, estos elementos son utilizados para construir figuras que permitan el ordenamiento y la estabilidad de las creencias dentro de la sociedad maya. Es importante comprender que a pesar de la unidad y la estabilidad que puedan generarse a partir tanto de las imágenes como de las palabras, las cualidades

inherentes a estas dos formas de transmisión del conocimiento son muy distintas. A continuación trataremos brevemente sus principales cualidades.

Las palabras son símbolos<sup>51</sup>, transmiten una idea codificada en base a elementos culturales que tienen su referente en el mundo objetivo y en algunas ocasiones, dependiendo el grado de especialización de ciertas categorías culturales, pueden representar abstracciones. Debido a que las palabras tienen un vínculo indirecto con los objetos, se vuelve necesaria una articulación constante de palabras para poder generar una imagen más o menos concreta del aspecto objetivo que quiere transferirse. Las narraciones son entonces el medio por el que ha de transmitirse y generarse el conocimiento y las creencias religiosas. El mito, los conjuros, las oraciones y los cuentos sirven a una sociedad para generar imágenes por medio de la repetición e integración de los elementos básicos que constituyen el fundamento de sus creencias religiosas.

En el caso de las figuras sobrehumanas, uno de los ejemplos más importantes para comprender como se construyen estas figuras es el caso de la figura creada por los tzutujiles en Guatemala. El *Rilaj Mam* es una figura que a pesar de tener una representación física, debe sus principales atributos y cualidades a las narraciones generadas por la sociedad. En un momento específico de la festividad, los principales se reúnen en la ermita del *Rilaj Mam* para contar sus historias, generar el mito y reconstruirlo. A pesar de que los ancianos se encuentran presentes, son las nuevas generaciones quienes comienzan a contar las historias, unos contradicen a otros o complementan lo dicho por sus compañeros; finalmente son los ancianos de la comunidad quienes dan la versión definitiva de la historia.

El mito del *Rilaj Mam* nunca es igual, algunos agregan ciertos elementos que otros omiten. A través del tiempo la variedad se hace mayor pero eso no importa siempre y cuando los elementos fundamentales de la figura se mantengan. Este fenómeno lingüístico y cultural refleja los movimientos y los cambios sociales que finalmente son quienes generan y sostienen el mito, el cual se adapta para responder a las necesidades que surjan en el devenir de la sociedad. Por lo tanto podemos definir que las figuras sobrehumanas

---

<sup>51</sup> Véase la obra de Charles Sanders Peirce. 1903. *A syllabus of certain topics of logic*. La Universidad de Navarra cuenta con la publicación de textos seleccionados del autor: <http://www.unav.es/gep/>

creadas por medio de las palabras tienen una morfología constante pero flexible, mantienen un campo semántico definido y limitado pero su principal cualidad es la adaptación de elementos similares a los que en un principio generaron y estructuraron la figura.

Las imágenes tienen un vínculo mucho más directo con el mundo objetivo. A pesar de estar fuertemente relacionadas a las creencias establecidas por medio de las construcciones narrativas, su forma proviene de la observación concreta de objetos del mundo real. Con ello no queremos decir que las figuras sean únicamente mimesis de la naturaleza; se trata ante todo del medio por el cual el ser humano expresa y establece su relación con lo real, con lo puramente objetivo y debido a que es hasta cierto punto un medio, podemos decir que se trata de una de las principales bases para generar la realidad de una determinada sociedad. En ese sentido, debe comprenderse a partir de una peculiar forma de entender el mundo: La percepción. Ya en el capítulo anterior hemos hablado de cómo se construye ésta, por lo que aquí nos limitaremos a decir que, las imágenes generadas por una sociedad son hasta cierto punto la parte formal del sistema de creencias establecido y que a partir de este elemento ha de reproducirse y perfeccionarse. Este último concepto es de hecho la principal cualidad de las imágenes dentro de la generación y transmisión de las creencias religiosas.

A diferencia de las narraciones cuyo principal vehículo es la palabra, las imágenes tienen como fundamento el icono. Aunque el icono al igual que el símbolo establece la misma relación triádica con el objeto, su vinculación es más directa debido a la naturaleza de ser un representante como sustitución inmediata del objeto (Peirce 1903). Debido a esta característica la imagen tiene una estabilidad más grande respecto a la narración como medio constructivo de las figuras religiosas, los elementos generados por medio de las imágenes se establecen de manera prolongada, llegando incluso a convertirse en objetos capaces de establecer nuevas relaciones triádicas a partir de las cuales se generan nuevos iconos. Las imágenes como medio por el cual se transmiten y generan las figuras sobrehumanas de un sistema de creencias tienen una estabilidad que tiende al perfeccionamiento de la figura, por lo que la continuidad de las formas y su especialidad dentro del sistema es una de sus principales características.



Aunque Angelo Brelich no lo menciona de manera directa, por lo que hemos observado en la cultura maya, las imágenes iconográficas tienen un papel de gran importancia dentro del perfeccionamiento al que tiende el sistema politeísta. Brelich concluye que el pueblo tiene creencias más cercanas a las religiones predeístas, como el animismo, mientras que la elite gobernante es quien se encarga de establecer y perfeccionar las figuras divinas que constituyen el politeísmo. Consideramos que es debido al manejo de la iconografía que la elite puede generar una serie de figuras complejas con características delimitadas que se relacionen entre sí y que al mismo tiempo mantengan un alto grado de individualización que tienda al perfeccionamiento.

De modo que tenemos ante nosotros la apreciación de dos formas por medio de las cuales se construyen las figuras sobrehumanas en la religión. Por una parte se encuentran las narraciones que se transforman en historias míticas que a su vez son reproducidas y recreadas en momentos específicos con la participación de gran parte de la sociedad. La interacción entre las personas de diferentes generaciones es fundamental para su comprensión y adaptación constante a las exigencias de la sociedad y a su transformación gradual; para ello existen personas encargadas de delimitar los aspectos esenciales que han de considerarse como válidos para indicar las cualidades de la figura sobrehumana.

Por otro lado tenemos a las figuras creadas a partir de elementos iconográficos que corresponden principalmente a los grupos de elite, quienes se encargan de generar los íconos que han de establecerse en una estructura amplia de signos que sirven para representar las características formales de un sistema de creencias determinado. Gracias a las imágenes, las figuras pueden obtener características concretas y estables, transmitiéndose por varias generaciones, continúan un proceso bien delimitado en cuestiones formales que tiende al perfeccionamiento.

Debido a lo anterior hemos decidió realizar una división en el análisis de las fuentes, que corresponde a las necesidades especiales de cada una de ellas. Por lo tanto, a partir de ahora vamos a analizar la figura del Dios N por medio de categorías que nos ayuden a comprender sus características como figura sobrehumana, partiendo del análisis de las imágenes creadas durante la época prehispánica para posteriormente hacer lo propio con las

fuentes coloniales y etnografías que representan la generación de figuras por medio de palabras.

En cada apartado se podrá observar esta distinción respecto a las fuentes, mientras que el orden seguido en el discurso corresponde al proceso histórico de las mismas. Esta secuencia cronológica será útil para comprender la diferencia inherente entre las dos formas de generar las figuras sobrehumanas en la religión maya.

Para el análisis de las figuras hemos desarrollado un índice partiendo de los argumentos expuestos por Angelo Brelich en los capítulos número dos y tres de su obra *Il politeismo*. Es necesario señalar que hemos reorganizado y sintetizado el análisis presentado por Brelich para generar un índice que permita establecer los criterios sobre los que debe evaluarse la naturaleza de las figuras dentro de la religión maya, evidentemente el objetivo principal de este índice reside en comprender si los personajes pueden o no considerarse como divinidades. Las categorías que lo conforman son las siguientes:

- 1.- El nombre y los epítetos
- 2.- El antropomorfismo
- 3.- Los aspectos sobrehumanos
- 4.- La complejidad
- 5.- La diferenciación
- 6.- La actividad
- 7.- El espacio y el tiempo
- 8.- La relación con los humanos

### **El nombre y los epítetos**

El proceso de individualización de las figuras es sumamente importante en un sistema politeísta, pues es gracias a ello que los seres humanos pueden establecer relaciones de

reciprocidad con las divinidades, mientras más concretas y definidas sean, mayor es el control que los humanos tienen sobre ellas y sobre lo que representan. El nombre, es para Brelich, el instrumento de individualización más elemental. Mediante el nombre se afirma la identidad de las personas y, en este caso, de las divinidades, de manera inherente, es el medio por el cual las divinidades se diferencian unas de otras. Conocer el nombre de la divinidad es indispensable, ya que, es el medio para relacionarse personalmente con ésta. La figura divina asume en su nombre uno de los aspectos que constituyen la complejidad de su naturaleza. Por lo tanto en él, muchas veces puede operar la fórmula de “la parte por el todo”. Se debe tener en consideración que las divinidades son complejas y a pesar de que en su nombre se refleje un elemento particular de la realidad, este no la limita, se trata únicamente del acceso inmediato a su naturaleza; la clasificación nominativa no caracteriza su personalidad<sup>52</sup>.

Aunque no es una constante, es probable que además del nombre las divinidades tengan epítetos; los diferentes títulos que se asignan a una misma divinidad sirven para indicar el determinado aspecto o función al que se alude en una situación específica. Esto debido a que, como hemos mencionado, la divinidad se constituye de una forma compleja y el nombre asignado de manera general no puede abarcar la totalidad de su naturaleza. Los epítetos además sirven para establecer relaciones entre dos o más divinidades. Inclusive pueden servir como el medio por el cual se indiquen posiciones jerárquicas dentro del grupo de divinidades del sistema politeísta.

### **El antropomorfismo**

Atribuir forma humana a las divinidades es uno de los fundamentos clave del politeísmo. La tendencia al antropomorfismo se debe a la necesidad de reducir al “mínimo indispensable” los elementos no humanos que integran la figura divina. La forma humana que caracteriza a los dioses del politeísmo no es el resultado involuntario de la sociedad, se trata ante todo del producto de una “creación” consciente. El desarrollo de la sociedad respecto a su relación y dependencia de la naturaleza originan los diversos grados de

---

<sup>52</sup> El nombre puede equiparse a la diferenciación por sexos en el proceso de especialización de las figuras, estas deben definirse también de manera sexual. Nosotros no hemos incluido esta categoría de manera separada, la retomaremos en la categoría de las características antropomorfas.

antropomorfismo en las figuras religiosas. Cuando la sociedad ha alcanzado un alto grado de especialización necesita de figuras con las cuales pueda identificarse y establecer relaciones de reciprocidad que logren satisfacer todas sus necesidades, por lo que es necesario que la divinidad tenga atributos humanos, de esta forma las divinidades adquieren una personalidad semejante al grupo social al cual representan.

El antropomorfismo en el sistema politeísta refleja el alto grado de comprensión, seguridad y control que la sociedad ha alcanzado respecto a su medio ambiente. También debe comprenderse como un medio de especialización, puesto que existen formas no humanas que dominan de cierta manera a algunas divinidades, el ejemplo más claro en este sentido son las deidades egipcias, cuyo teriomorfismo implica una dinámica distinta en la relación entre los humanos y el mundo objetivo. En ese sentido es importante que además de contar con una forma humana, las figuras divinas se encuentren definidas en todos los aspectos, uno de ellos es el sexo. Al igual que el nombre, esta cualidad permite configurar una personalidad concreta de la divinidad.

### **Los aspectos sobrehumanos**

Para que una figura pueda considerarse deidad, además de tener una personalidad definida y antropomorfa, debe contar con las características de aquellos elementos de la realidad que se escapan al control del ser humano. Su forma debe contener aspectos del mundo objetivo, lo cual confiere una cualidad constante a la figura. Sobre esa cualidad se irán vinculando otros elementos de la realidad y la cultura, que finalmente crearán el campo de acción de la divinidad. La multiplicidad de figuras divinas del politeísmo debe abarcar todos aquellos aspectos de la realidad que son importantes y necesarios para una determinada sociedad.

Abarcar la totalidad de la realidad trascendente para una sociedad por medio de las figuras divinas, significa poder establecer un medio de asimilación, comprensión y control sobre los diversos campos de acción en los que se ha dividido el mundo objetivo. Además estas características no humanas sirven para identificar y perfeccionar la figura, contribuyendo de esta manera a la individualización y complejidad de la misma. Esto permite la creación de una personalidad definida que la diferencie de las demás figuras que

se encuentran en el mismo proceso de especialización dentro del politeísmo. Algunos ejemplos de los aspectos no humanos en las figuras politeístas pueden ser: el fuego, el agua, el viento, el cielo, el sol, la tierra, alguna planta en particular, las piedras, los animales, etc.

### **La Complejidad**

Una divinidad no puede ser únicamente la personificación de un elemento natural (naturalismo). No se trata por ejemplo del fuego, del viento, del sol o del agua, en sí mismos. Las divinidades personifican una realidad y una necesidad social, por lo tanto su constitución se realiza a partir de elementos asimilados culturalmente. En el caso del fuego, puede formar parte de la deidad en la medida en que el fuego es culturalmente relevante para una sociedad y lo que es más, en la medida en que cumple una función concreta dentro de la dinámica social; dado que las divinidades tienen su origen en las necesidades sociales, son estas exigencias las que organizan los elementos de la realidad que han de servir para conformar las figuras del politeísmo. Este fundamento permite la vinculación de elementos que de otra manera parecerían inconexos pero que por medio de la figura divina pueden materializarse en una unidad compleja.

### **La Diferenciación**

Las figuras divinas concentran dentro de sí una red de intereses sociales, a partir de los cuales, las divinidades obtienen su campo de acción. En el politeísmo, las deidades surgen debido a la diversidad de exigencias de una sociedad especializada. La existencia de diferentes grupos sociales dentro de la sociedad genera una serie de necesidades distintas, a cada una de estas esferas corresponde una divinidad. Al ser un reflejo de la sociedad, las divinidades mantienen las mismas relaciones de intereses que los grupos sociales de los cuales emergieron. Por lo tanto, en el politeísmo las divinidades necesitan de la existencia de otras divinidades con las cuales vincularse y de esta forma poder abarcar todos los campos de interés del conjunto social al que pertenecen. Esto nos lleva de manera directa a la conformación de las figuras; la existencia de una pluralidad de personajes permite la diferenciación dentro del sistema y por lo tanto la especialización de las mismas, cada una de ellas debe ser distinta a las demás.

La esfera de acción de las diferentes divinidades constituye a su vez una red mucho más amplia de intereses que conforman la realidad histórica de una sociedad. Es importante acentuar lo que Brelich menciona respecto a la diferenciación y especialización de estas figuras: “*prodotto di un processo storico di differenziazione*”. Por lo que es necesario considerar que las figuras divinas se encuentran en un constante devenir. Las figuras del politeísmo, al igual que la sociedad que las crea, tienden a la transformación constante de sus formas, vínculos y contenidos. Mientras que estas figuras en devenir, corresponden a una sociedad determinada, su organización confiere estabilidad a las instituciones sociales a las cuales representan, lo que constituye al mismo tiempo una estructura jerárquica conocida como panteón<sup>53</sup>.

### **La actividad (La eficiencia permanente)**

Para que una figura pueda considerarse divinidad es necesario que su presencia dentro de la religión sea activa de manera constante, o por lo menos lo sea de modo temporal. Su figura debe vincularse, por medio de un culto, a los seres humanos, ya que es por medio de éste que se establece una relación de reciprocidad. Esta característica es fundamental en las deidades; es por este medio que la sociedad busca controlar aquello que se escapa a su voluntad. Su acción continua es el principal medio de diferenciación entre las figuras que pueden considerarse divinidades y aquellas que únicamente forman parte de las narraciones míticas. La esfera de acción de una divinidad siempre se encuentra en relación con el campo en el que actúa otra divinidad; esta es una característica fundamental en el politeísmo.

### **El espacio y el Tiempo**

En el sistema politeísta el lugar de culto de una divinidad es de suma importancia, debido a que éste tiene una referencia directa dentro de la organización arquitectónica de la ciudad. Al igual que los demás elementos dentro del politeísmo, la delimitación y distinción del lugar de culto de las divinidades es clave para el proceso de especialización al que

---

<sup>53</sup> Entre los mayas el politeísmo se encuentra en una fase incipiente, por lo que la construcción de un panteón a la manera griega nunca llegó a consolidarse durante la época clásica, inclusive en el Posclásico es difícil que se pueda hablar de ello. No obstante existen una serie de figuras organizadas, algunas de ellas inclusive relacionadas de manera jerárquica.

tiende el sistema. De esto se desprende que naturalmente, una divinidad debe tener su propio templo, lugar en el que se le ha de rendir culto. Esto no implica que la divinidad no pueda manifestarse en otros espacios, las deidades tienen preferencia por ciertos tipos de lugares naturales, a pesar de ello y debido a su alto grado de antropomorfización, deben tener necesariamente una casa: el templo. Esto se debe precisamente al proceso de especialización del que tanto hemos hablado. Lo anterior se ve reflejado de manera material en la arquitectura de la ciudad; los templos se establecen en espacios bien definidos, cada uno de ellos guarda las mismas relaciones que existen en la naturaleza de las divinidades, por lo tanto, la traza de la ciudad y la ubicación de los templos dedicados a las diversas divinidades son de gran ayuda para reconstruir la organización y la estructura del politeísmo.

Al igual que el espacio, el tiempo se organiza y se delimita según las exigencias de los dioses, en último sentido esto corresponde naturalmente a los requerimientos de la sociedad. Las fiestas y los rituales dedicados a las divinidades tienen un orden establecido, su relación con la naturaleza es muy alta, pues revela sus cualidades y a su vez, las necesidades sociales que se manifiestan en ellas.

### **La relación con los humanos**

El fin último de las figuras divinas es proveer al ser humano un vínculo que le permita controlar la realidad, este vínculo se establece a través de las relaciones de reciprocidad entre las divinidades y la sociedad. El politeísmo se desarrolla en una sociedad especializada, por lo tanto en el interior de esta última existen diferentes grupos con necesidades y exigencias diversas. La primera gran división se encuentra entre la formación de la religión pública y la religión privada, esto puede comprenderse también desde otra perspectiva: la religión de la elite y la religión del pueblo no son iguales, los intereses y las finalidades son completamente diferentes.

La relación entre las divinidades y los seres humanos puede encontrarse entre los mitos, los ritos y el culto. Como ya hemos visto, este último elemento sirve para distinguir a los personajes activos dentro de la religión de aquellos que únicamente figuran en el tiempo mítico. Hemos hablado de especialización y es precisamente en el culto donde se

manifiesta de manera intensiva esta cualidad, las divinidades deben contar con un grupo especializado: los sacerdotes. Es significativo señalar que a pesar de que la finalidad última de las divinidades es proporcionar al ser humano un vínculo por el cual, éste último acceda al “control” del mundo sobrehumano, la relación que se establece entre ambos personajes es de subordinación, esto se debe a que las divinidades representan y justifican la realidad, por lo tanto, son los encargados de mantener lo instituido, de tal forma que el ser humano se encuentra de manera dialéctica subordinado a sus dioses.

Abordado lo anterior, es ahora conveniente aplicar las categorías de análisis a la figura del Dios N en la época prehispánica y posteriormente a los personajes semejantes a él en la época colonial y moderna.

### **El nombre y los epítetos del Dios N en la época prehispánica**

Tal como propusimos anteriormente, consideramos que *Mam* es el nombre principal de la figura del Dios N, ya que expresa de manera concreta su principal característica: ser un anciano. Sin embargo hemos localizado otros títulos que se utilizan para referirse a él. Durante la época clásica se le menciona como *Aj k'an batz* (Mono amarillo/valioso). La vinculación que este término hace entre la figura del Dios N y la del mono aullador es de gran importancia, ya que hemos podido apreciar que esta afinidad no se limita exclusivamente al nombre con el cual se le menciona. En la iconografía se puede apreciar que el mono puede realizar las acciones del Dios N, por lo que funciona como parte de los elementos no humanos que integran la figura del este personaje en el periodo Clásico. Aunque incierto, existe otro título que lo vincula con uno más de sus aspectos sobrehumanos, se trata de *¿? K'an Ak*: “¿? Tortuga amarilla/valiosa”. Este título hace referencia a su principal característica no humana: la tierra. El otro título que aparece con mayor frecuencia durante el Clásico Tardío es el de *Ch'ahom*, aunque no es exclusivo del anciano Dios N puesto que sirve para denominar una acción ritual y puede traducirse como “el regador”.

### **El antropomorfismo del Dios N en las fuentes prehispánicas**

En cuanto a la constitución física del Dios N, resulta interesante que la característica principal sea su alto grado de antropomorfización. Como hemos visto su personalidad es la



de un hombre de avanzada edad<sup>54</sup>. De manera general su cuerpo se muestra flácido, encorvado, con las extremidades delgadas, ausencia de cabello, rostro arrugado y boca desdentada; en algunas ocasiones se indica vello facial, la nariz curva y los ojos pequeños.

Su figura mantuvo estas cualidades desde el periodo Clásico Temprano hasta el Posclásico, por lo que podemos afirmar que su aspecto formal básico se mantuvo estable durante unos 1000 años. Como podemos observar con base a lo referido en el capítulo II, fueron los elementos complementarios de su figura los que se modificaron, principalmente sus accesorios, acciones, títulos y relaciones; no se debe perder de vista que estas variaciones pueden deberse a la escasez de fuentes, sobre todo para los periodos tempranos. Lo importante es que a pesar de la gran cantidad de años en la que existió la figura y los evidentes procesos históricos de la sociedad maya, su representación continuó siendo la misma en esencia: Antropomorfa con las características de un anciano.

El antropomorfismo del Dios N no se refleja únicamente en su forma, los accesorios que utiliza lo vinculan de manera directa con los humanos: Usa brazaletes y tobilleras, tocados, collares y orejeras, la mayoría de las veces su ropa se limita a un paño de cadera. Es sobresaliente que estos elementos iconográficos son compartidos por la mayoría de las figuras humanas que representan hombres, algunos de ellos, vinculados a los escribas y a personajes relacionados con la elite gobernante. Lo mismo podemos afirmar en cuanto a las escenas iconográficas en las que hemos localizado la imagen del Dios N, pues corresponden a contextos míticos y rituales. La mayoría de sus acciones tienen orígenes humanos: conversa, sostiene objetos, hace contacto con otros personajes, participa en rituales con enemas, fuma y toca una caracola, entre otras.

El aspecto físico, las acciones y los accesorios que constituyen gran parte de la personalidad del Dios N provienen de la proyección de aspectos muy concretos de los humanos. Por un lado lo encontramos fuertemente vinculado a un grupo que se relaciona con el poder, específicamente los *sajal*, pero además, en varias ocasiones se le puede observar en escenas que podríamos denominar como palaciegas, hablando con señores que se encuentran sentados sobre su trono. Otra de las proyecciones más evidentes proviene de

---

<sup>54</sup> Las representaciones de ancianos humanos es mucho menor en relación a las que existen de ancianos sobrehumanos.

su naturaleza misma; con gran frecuencia el anciano Dios N aparece en escenas con jóvenes mujeres, con las que conversa, en algunas ocasiones extiende sus manos hacia ella e inclusive le toca los senos.

### **Los aspectos sobrehumanos del Dios N en la época prehispánica**

Como hemos visto anteriormente, en ocasiones el dios N presenta en el cuerpo manchas negras o signos **AK'BAL** que indican que su cuerpo debe ser considerado oscuro, incluso, algunas veces su cuerpo se encuentra completamente pintado de negro, lo cual lo relaciona con el inframundo. Otras ocasiones su cuerpo está marcado con signos **KAWAK** que indican su vínculo con la piedra. Una de las principales características que configuran los aspectos no humanos del Dios N es la capacidad de ser cuatro personajes al mismo tiempo.

El venado es uno de los animales con los que el Dios N guarda una relación profunda, como observamos anteriormente, existen escenas en las que el anciano Dios N aparece con los elementos característicos del venado: la oreja grande marcada con el signo **KABAN** y el asta de venado. Además hay registro de otros contextos en los que el venado se encuentra junto a él o es parte de la escena.

Por supuesto, no podemos dejar de lado la imagen de la tortuga, uno de los principales elementos en la iconografía de nuestro personaje. El Dios N es representado frecuentemente portando un caparazón de tortuga sobre su espalda, como si el mismo fuese el reptil. La relación entre el anciano y la tortuga trasciende la forma y adquiere un carácter funcional, existen escenas iconográficas en las que el Dios N con su caparazón sirve como soporte para otros personajes, en esas ocasiones el Dios N personifica visualmente a la tierra, el caparazón representa la superficie terrestre; de hecho en muchas ocasiones el caparazón tiene una hendidura de la cual emergen personajes vinculados a la vegetación o específicamente al maíz. Respecto a la utilización de la tortuga en la escritura glífica maya, tenemos ejemplos en los que el título con el que se asocia el Dios N está construido a partir del logograma **AK**, “tortuga”, en su centro lleva el signo **K'AN**, que con seguridad representa lo que acabamos de describir en la iconografía: la abertura de la tierra, el centro,

del cual emerge la vegetación o específicamente el maíz, este último en ocasiones personificado.

El Caracol/Concha es otra de las imágenes que frecuentemente se usan para identificar al Dios N. Funciona de modo similar al caparazón de tortuga. El caracol/concha es utilizado en la iconografía como un elemento que el anciano Dios N lleva en su espalda o del cual emerge; cuando lo lleva en la parte posterior es como si se tratase del molusco mismo, sobre todo cuando la figura del anciano no se encuentra de pie, sino que permanece dentro de la concha y esta última se localiza directamente sobre la superficie, tal como sucede con el animal; en esos casos, del Dios N únicamente se puede apreciar la parte superior del cuerpo. Además de esta relación directa con el molusco, existe posibilidad de que la concha represente la cueva y la espiral, como sabemos, se asocia al inframundo (Calvo Domínguez 2010). En algunas ocasiones la concha aparece ocupando un lugar cuantitativamente menor en la escena y se limita a aparecer como un accesorio que el Dios N lleva a manera de collar.

Por otro lado, el mono aullador pocas veces se mezcla de manera evidente con la forma de nuestro personaje, salvo algunas ocasiones en las que el rostro del Dios N es representado con elementos que parecen aludir a este animal (escultura del Clásico Temprano y escultura de Copán). Es posible que en esas ocasiones se trate de una fusión entre las características del mono y el anciano. No obstante existen una serie de escenas iconográficas en las que el mono aullador aparece vinculado de manera directa con el Dios N, como las que hemos apreciado, cuando el mono o los monos realizan las actividades características del Dios N: Tocar a mujeres con el torso desnudo y mantener los brazos en alto como si estuvieran sosteniendo la tierra/cielo. No hay que olvidar que en la escritura glífica hemos encontrado que uno de los títulos con los que se refiere al Dios N es el de Aj k'an batz, incluso si nos lo proponemos es posible identificar algunos rasgos simiescos en logogramas que representan al anciano, sobre todo en lo que respecta a la mandíbula y unos pequeños colmillos que asoman entre la comisura de sus labios.

El lirio acuático no se asocia únicamente con el Dios N, a pesar de ello sí es un elemento característico y recurrente en la composición iconográfica de su figura; siempre aparece atado en su frente, a manera de tocado. Algunas representaciones son sumamente

explicitas en este sentido y puede observarse claramente el nudo que se realiza con el tallo, además del entrelazado generado por el mismo nudo. En otras ocasiones además de la flor del lirio aparece la hoja, elemento utilizado en la iconografía como representación de una superficie; en los lagos las hojas de los lirios se encuentran sobre el lago conformando un entramado que evidentemente puede considerarse como una superficie. En la iconografía, tanto el caparazón de tortuga como la hoja del lirio acuático tienen líneas onduladas a manera de cuadros o rombos con un punto en el medio, lo que indica que estas imágenes deben considerarse con cualidades semejantes a la de la superficie terrestre, además que de manera lógica se vinculan directamente con el agua y la fertilidad proveniente del lago. La flor del lirio acuático se encuentra ahí para recordárnoslo.

Uno de los elementos iconográficos vinculados al Dios N más desconcertantes es aquel que caracteriza a K´awil: La llamada “antorcha”. Es evidente que el signo representa el fuego, no obstante en otras escenas, las volutas están acompañadas de pequeños círculos que siguen el movimiento de las líneas internas del signo; cuando lo encontramos de esta manera no representa fuego sino vegetación. En la mayoría de las escenas en que el Dios N lleva este elemento en su frente, también se encuentra presente K´awil, con pocas excepciones. Recordemos que la conexión iconográfica más evidente entre K´awil y el Dios N se da por medio de la serpiente, ésta es un elemento inherente a K´awil por lo que en muchas ocasiones, los tres personajes aparecen presentes en la escena.

Por el momento, únicamente retomaremos una afirmación que ya hemos hecho en el segundo capítulo: La imagen de la serpiente no puede considerarse aislada, ambos forman la unidad que conocemos como K´awil, por lo que en realidad el anciano Dios N emerge de las fauces del K´awil serpiente, ¿Cómo debe entenderse entonces que nuestro personaje salga del interior de este último? La clave estriba en el hecho de que el Dios N pueda llevar el signo característico de K´awil en la frente, es el único personaje que además de K´awil es representado con este elemento en la frente.

En pocas ocasiones la orejera con tres puntos es utilizada en las representaciones del Dios N, elemento que es una abstracción del signo **HIX** que en su forma icónica representa la oreja de un jaguar. En muchas ocasiones ya no se coloca la oreja del jaguar en el rostro del Dios N, sino únicamente un elemento que pueda remplazarlo, en este caso la orejera

con tres puntos, lo que una vez más nos indica el alto grado de antropomorfismo alcanzado por la figura del Dios N.

Hasta el momento hemos mencionado aquellos elementos iconográficos que indican la característica no humana del Dios N en su apariencia física. No obstante dentro de la iconografía existen condiciones formales y de contexto que nos ayudan a comprender otra serie de cualidades. Hemos dicho que el Dios N es la personificación de la montaña; una de sus acciones características es levantar los brazos en actitud de sostener algo, sin embargo esta acción no indica únicamente que el Dios N sostenga el cielo, también sostiene la tierra, su cuerpo es considerado dentro de los tres niveles en que podemos dividir el mundo: El inframundo, la tierra y el cielo. Este es quizá un aspecto que engloba muchos de los ya mencionados con anterioridad, que podrían resultar más específicos, no obstante la idea general es esta: el Dios N es la montaña entendida en su aspecto más profundo dentro de la cultura maya.

La forma no es el único indicio acerca del aspecto sobrehumano del Dios N, lo es también el contexto y las relaciones que guarda con algunos personajes. Uno de los episodios más frecuentes en la iconografía del Dios N es aquel cuando emerge de una serpiente, en tales ocasiones su cuerpo no se puede apreciar del todo, por lo que puede inducirse que parte de él se encuentra en el interior de aquella serpiente. En este caso el contexto iconográfico es compartido con otros personajes en escenas similares donde se conjura a la serpiente, en Yaxchilán, por ejemplo, el que emerge de las fauces en esa ocasión es un ancestro.

Algunas de sus acciones aparecen enmarcadas en tiempos míticos, principalmente en el episodio donde se le representa asociado al nacimiento del GI y GIII. A su vez, el tiempo representa una de las principales asociaciones del Dios N, al estar relacionados con los puntos solsticiales, los ancianos montaña también cuentan con atributos solares. De tal forma que el anciano Dios N/L representa la cueva montaña, Chak es el agua e Itzamnah se vincula con atributos solares. Todos ellos conservan atributos correspondientes al tiempo. Los puntos solsticiales revelan el tiempo, por eso el Dios N es el cargador del tiempo e Itzamnah es quien se lleva las cualidades de los augurios y los elementos rituales asociados a ellos, por lo tanto el poder.

## La complejidad de la figura del Dios N en la época prehispánica

Como hemos observado, la figura del Dios N reúne una diversidad de elementos sobrehumanos en su persona, configurados con una lógica inherente. Éstos funcionan dentro de un campo semántico que integra aquello que la sociedad maya busca comprender y controlar a partir de la representación del Dios N. Anteriormente vimos que el caparazón de tortuga sirve para indicar la superficie terrestre, inclusive el Dios N aparece dentro del él como si se tratara del reptil mismo. La hoja y la flor del lirio acuático sirven para indicar que se trata de la tierra en su aspecto húmedo y fértil. Un poco más ambigua es la concha/caracol, que funciona como un símbolo de la cueva en la que al parecer habita el Dios N; las cuevas, al igual que la mayoría de los elementos importantes para los mayas, tienen un carácter dual, por lo tanto puede entenderse de una forma más amplia que simplemente como fertilidad.

Podemos entonces concluir que una de las principales funciones de estos elementos sobrehumanos radica en caracterizar al Dios N como un ser de cualidad terrestre, asociado a la fertilidad, el agua y el inframundo. Podría decirse que el concepto Cueva-Montaña<sup>55</sup> lo caracteriza de manera correcta.

Además de su carácter terrestre el Dios N cuenta con otras cualidades indicadas por su asociación con los monos aulladores, los venados y la serpiente como *way* de K'awil. Los monos indican su pertenencia al tiempo mítico, a una era anterior; las características de estos animales en general, sobre todo aquellas que tienen que ver con la sexualidad desenfadada y su comportamiento salvaje, sirven para señalar una figura que se opone a las normas culturales. Estas asociaciones se observan en las escenas donde el Dios N se ve envuelto en acciones sexuales con una joven mujer. Complementa este carácter su vínculo con los rituales en los que se utilizan enemas y se ingieren sustancias que alteran la conciencia. Algo similar ocurre con los días aciagos del *wayeb*, un tiempo donde el orden se vuelve inestable y vulnerable, acercándose al tiempo mítico y alejándose de lo culturalmente establecido.

---

<sup>55</sup> Véase nuestro trabajo anterior respecto a la iconografía y significado del concepto Cueva-Montaña entre los antiguos mayas: Calvo Domínguez Braulio. 2010. *La greca escalonada en la cultura maya*.

Existe la posibilidad de que el venado funcionara como el *way* del Dios N, puesto que existen escenas en las que el anciano aparece con la cornamenta y la oreja de este animal. Además de las veces en las que se encuentra interactuando con él, hay registros en los que la figura del venado se localiza en escenas que se asocian con mujeres jóvenes, por lo que podría tratarse de la cualidad que ya hemos señalado con respecto a los venados. El hecho de que el venado sea uno de los animales emblemáticos de las montañas, tiene que ver con los cazadores y en este sentido con una tradición muy antigua que remite a una época preagrícola, no hay que olvidar que el venado es el animal sacrificado por excelencia.

La relación que el Dios N tiene con la serpiente que es referida como el *way* de K'awil, es aún más difícil de comprender, puesto que debe entenderse que esta serpiente es el medio por el cual se manifiesta el Dios N y es al mismo tiempo el compañero inseparable de K'awil, por lo que la relación del Dios N se extendería también a este último personaje. Por si esto fuera poco, todos ellos parecen asociados a una mujer que es quien conjura a la serpiente, la misma que en otras ocasiones asiste al Dios N en los rituales con enemas. Esto lo sabemos debido al título utilizado para referirse a ella en ambas escenas: *Ixik Ha'*, “la mujer agua” (Véase K1382 y K530). Probablemente el sentido último de ello sea un vínculo con la fertilidad, puesto que tanto la mujer, como la serpiente y K'awil tienen cualidades directas con la creación y la fertilidad.

Las cualidades del Dios N no provienen de un aspecto concreto de la naturaleza; su personalidad está compuesta por una serie de elementos naturales que se complementan y que además son culturalmente relevantes para la sociedad maya.

### **La diferenciación de la figura del Dios N en la época prehispánica**

Anteriormente nos hemos referido a la importancia que la iconografía tuvo dentro del sistema religioso creado por los mayas. Se trata ante todo de los elementos religiosos provenientes del desarrollo histórico de la elite gobernante, por lo que es necesario situarnos en un contexto específico de la sociedad maya, el grupo gobernante y las dinastías que participaban en el sustento del poder político. Fueron precisamente ellos quienes en base a los elementos iconográficos lograron generar figuras como las del Dios N. Es importante afirmar que estas figuras no pueden ni deben considerarse como elementos

estáticos y permanentes, al igual que los procesos sociales, estas imágenes son mutantes y se generan a partir de la organización político-religiosa de la sociedad maya. Brelich ha hecho notar que una vez creadas estas figuras tienden a la especialización, cada una de ellas busca una personalidad definida y concreta que le permita distinguirse y relacionarse de manera coherente con los demás elementos del sistema.

Esta especialización tiene como principal motor la iconografía, pues es por medio de los iconos, los índices y los símbolos que se generan por medio de la plástica que estas figuras pueden alcanzar su objetivo.

A diferencia de las palabras que generan un campo semántico, concreto pero variable, los íconos permiten la fijación de los elementos de una manera menos aleatoria. En el capítulo número dos hemos podido observar que la figura del Dios N tiene fuertes vinculaciones iconográficas con otros personajes, principalmente aquellos cuyas características formales son sumamente similares: El Dios D y el Dios L<sup>56</sup>. ¿A qué se deben estas similitudes? Ya en su artículo del 2007, Simon Martin se dio cuenta de que existe una evidente conexión entre el Dios D, el Dios L y el Dios N. Mientras que por nuestra parte hemos corroborado la existencia de estas relaciones y consideramos que el origen de estas tres figuras es el mismo: la figura del anciano-ancestro.

Los tres personajes tienen características formales casi idénticas, todos son ancianos, inclusive los accesorios que utilizan son similares, sobre todo entre el Dios D y el Dios N. Entre este último y el Dios L, la conexión iconográfica es más evidente que entre el Dios D y el Dios L. Como ya hemos hecho notar en el capítulo número dos, el Dios N y el Dios L nunca aparecen juntos, lo cual nos ayuda a corroborar el hecho de que se encuentran en una fase de separación que aun no ha alcanzado un alto grado de especialización, por lo que hasta cierto punto podemos decir que el Dios N y el Dios L aún forman parte de una misma figura cuya personalidad no se encuentra dividida del todo: no tienen una personalidad concreta y limitada. Lo contrario sucede entre el Dios N y el Dios D, Itzamnah; a pesar de sus similitudes formales, las funciones y contextos en los que ambos se inscriben son hasta

---

<sup>56</sup> El Dios N también se asocia de manera formal con el Dios B, que en el periodo Posclásico aparece en forma de anciano, debido a la problemática que ello suscita, será tratado por separado un poco más adelante.



cierto punto bastante diferentes. Es pertinente señalar en este punto que estos tres ancianos: Dios D, L y N son las principales figuras dentro de la mitología maya.

A continuación veremos cómo a pesar de las fuertes relaciones entre estos tres personajes, cada uno de ellos se encuentra en un proceso de cristalización. Entendiendo este concepto como el proceso por el cual una imagen ambigua, variable y etérea se transforma progresivamente en una figura concreta, definida y especializada.

#### *El caso de Itzamnah*

Itzamnah es caracterizado siempre como un anciano. Su principal diferencia respecto a los humanos es la forma en que se representa su ojo, éste es mucho más grande respecto al de los humanos, tiene una forma casi cuadrada. En ocasiones su cuerpo aparece marcado con signos que indican oscuridad, otras veces con marcas que representan brillo. El principal animal al que está asociado es un ave, elemento que al igual que las marcas que indican su cuerpo como una superficie brillante lo vincula con el cielo y de manera más concreta con el sol. Es frecuente que Itzamnah y el ave solar se fusionen y sean representados como una sola figura. Otra de sus principales características es su relación directa con los gobernantes, casi siempre se le puede observar sentado en un trono, en contextos que claramente son proyecciones del grupo en el poder.

Debido a estos elementos, de manera general podemos afirmar que Itzamnah es una representación del poder político: una evidente proyección de la figura del gobernante en la sociedad maya. A pesar de ello, como hemos visto comparte una serie de elementos iconográficos con el Dios N: Su forma física, las marcas en el cuerpo, sobre todo aquellas de *Ak'bal* que indican oscuridad, su tocado, su collar y los contextos asociados al inframundo. A pesar de ello, existen escenas donde claramente se puede apreciar que Itzamnah mantiene una posición jerárquica superior a la del Dios N, lo cual permite afirmar que estos personajes ya tenían un proceso de cristalización bastante avanzado, sobre todo Itzamnah, puesto que su relación con los grupos sociales se hace evidente en la manera jerárquica en que estos aparecen establecidos en las escenas iconográficas.

### *El caso del Dios L*

El Dios L también tiene forma de anciano, su cuerpo casi siempre es de color negro, o por lo menos la oscuridad de su cuerpo aparece indicada por manchas o marcas de este color. Aunque no se trata de una de sus características especiales, en algunas ocasiones su ojo puede ser grande y cuadrado como el de Itzamnah. Sus accesorios se vinculan más con el Dios N que con el Dios D. Los principales animales asociados a él, son el jaguar y un ave que representa la oscuridad, a pesar de ello y a diferencia de lo que sucede con el Dios D y N, la figura del Dios L no llega a fusionarse completamente con estos animales; su relación se limita a ser indicada por medio de sus accesorios y en pocas ocasiones, su oreja aparece representada como la de un jaguar. También puede llegar a presentar algunas características de este animal en su rostro.

A diferencia del ave de Itzamnah que representa la luz y en este sentido el sol, el ave del Dios L representa la contraparte de este último y por lo tanto es su antítesis. Al igual que sucede con Itzamnah, existen una gran cantidad de ejemplos en los que se puede observar al Dios L sentado en un trono ubicado en el inframundo, lo cual indica su postura como gobernante de este espacio. Por ejemplo el conocido vaso de los 7 dioses, lo muestra presidiendo una reunión con seis personajes sobrehumanos que se encuentran frente a él; el texto menciona una fecha mítica asociada a la creación. Estas asociaciones de contextos nos ayudan a comprender que las figuras del Dios D y el Dios L se encuentran para el periodo Clásico Tardío en una fase de consolidación de sus funciones dentro del sistema religioso maya. Pese a ello, las formas que las constituyen nos indican, por medio de las múltiples variaciones y similitudes, que la consolidación de ambos personajes aun no había alcanzado un alto grado de especialización, lo que se observa sobre todo con la figura del Dios L, quien comparte una serie de contextos y formas con el Dios N aún para el periodo Posclásico.

### *El caso del Dios N*

Éste es quizá el único de los tres dioses que llega a integrarse estrechamente con los aspectos sobrehumanos que componen su figura. Hemos visto que puede actuar en su forma de tortuga como superficie terrestre, sus acciones pueden ser realizadas por monos y

venados que forman parte inherente de su personalidad. Es probable que debido a ser la personificación de la montaña, la fusión con los elementos sobrehumanos sea tan frecuente y tan fuerte. A diferencia del Dios D y L, el Dios N nunca aparece sentado en un trono, su vinculación con el poder político se da de manera subordinada. De manera concreta se asocia con los *sajal*, quienes tienen un rango importante dentro de la sociedad maya pero inferior respecto a los *ajaw*. Por otra parte su relación con el inframundo es frecuente, llegando en varios momentos a confundirse con la figura del Dios L, debido mayormente a los contextos en los que aparece que a los accesorios que porta, no obstante, la vinculación respecto a estos últimos elementos iconográficos se da, como ya hemos mencionado, de manera más fuerte con Itzamnah.

#### *El caso de Chak*

La figura de Chak tiene un proceso distinto, ya que desde sus primeras representaciones se puede observar que a pesar de su antropomorfismo, los elementos no humanos se reflejan claramente en su rostro, compuesto de manera híbrida entre elementos de reptil y anfibio. Incluso en su cuerpo hay componentes que indican su naturaleza de reptil, así como fitomorfos. Su nombre tiene diversos significados según el contexto: rojo, grande, lluvia, etc. Además de estar asociado al agua es principalmente un sacrificador, *chak* también significa cortar, es el encargado de realizar el sacrificio, lo cual se hace evidente en las comunes escenas donde se le aprecia en estos ritos. Al estar vinculado por una parte con la lluvia y con el agua, Chak se convierte en una figura clásica del politeísmo, es un personaje complejo, con un nombre definido que personifica aspectos incontrolables para el ser humano.

En los códices del Posclásico, Chak aparece representado claramente como un anciano. Tal como hemos visto, la relación entre el Dios N y Chak se da sobre todo en su forma cuatripartita, a decir verdad, son los únicos personajes antropomorfos cuya forma cuádruple es evidenciada de manera frecuente (sobre todo en el Códice de Dresden). Sin embargo, el hecho de que Chak pase de ser un ser sobrehumano con el rostro híbrido y el cuerpo antropomorfo a una figura con el rostro de un anciano es desconcertante. No contamos con la información suficiente para saber cuál fue el proceso que llevó a esta transformación, lo cierto es que esto revela que ambos personajes tienen una vinculación muy profunda.

Algo muy parecido sucede con la figura de K'awil, que como hemos señalado, en el Códice de Dresden aparece representado como un anciano. La relación entre estos personajes y la fertilidad de la tierra es su principal vínculo con el Dios N.

### **La actividad del Dios N en la época prehispánica**

Las acciones realizadas por el Dios N durante la época prehispánica pueden considerarse activas solo en ciertos contextos. En la mayoría de las escenas nuestro personaje aparece inscrito en actividades míticas que no manifiestan de ninguna forma la existencia de un culto a su figura, lo que nos hace cuestionar en gran medida su posible función dentro de la religión maya como una divinidad. Puesto que, para que una figura pueda ser reconocida como tal, es imperante la existencia de un culto hacia ella, de otra forma ésta podría considerarse únicamente como un personaje mítico cuya actividad se limita de manera concreta a esta esfera. No obstante existen conexiones con los humanos que nos permiten considerar que su proceso de cristalización como divinidad se encontraba ya en nivel considerable, a ello nos referiremos en el apartado final de este análisis.

### **El espacio y el tiempo en el que se sitúa la figura del Dios N en la época prehispánica**

Hasta ahora no se ha localizado un espacio físico que pueda considerarse como el lugar de culto a la figura del Dios N. En el área maya, el único indicio que tenemos proviene de Copán, en donde se descubrió una escultura que representa a un anciano con las características de un escriba con signos **KAWAK** en el cuerpo, lo que en primera instancia nos remite al Dios N, sin embargo, la relación entre esta escultura y el edificio no se encuentra muy clara, ya que fue localizada en un patio aledaño. El vínculo pudo haberse limitado al ícono, indicando por medio de aquella figura que el espacio estaba destinado a servir como establecimiento para las personas dedicadas al desarrollo del arte. Las imágenes en cerámica ubican constantemente al Dios N en espacios relacionados al inframundo, y sobre todo inscrito en un tiempo mítico, por lo que no puede afirmarse que durante la época Clásica existiera un lugar de culto a su figura.

Respecto al tiempo, el mítico es el que predomina en las escenas donde se encuentra el Dios N, a pesar de ello, como hemos visto existe una relación con el tiempo ritual del

*wayeb*. Esta asociación se encuentra evidenciada de forma más frecuente en el Posclásico, sobre todo en los códices.

### **La relación del Dios N con los humanos**

Hemos podido observar que el Dios N actúa ante todo en un espacio y tiempo míticos, por lo que su relación con los humanos no puede establecerse de manera directa. Siendo las escenas de las vasijas, proyecciones de la realidad de la sociedad maya, el Dios N no parece tener un estatus de superioridad respecto a los personajes antropomorfos con los cuales interactúa en las escenas. En las ocasiones que aparece junto a éstos, las actividades de ambos parecen estar siendo realizadas en conjunto.

El único indicio respecto a una probable esfera de acción en el mundo histórico proviene de cuatro ejemplos iconográficos bien definidos: El trono de Palenque, el portal del templo 22 de Copán, el panel 4 de Lax Tunich y el panel 1 de Pomoná. Allí se puede apreciar a dos personajes que no solo están caracterizados con los atributos del Dios N, sino que además realizan una de sus principales características: Sostener el cielo o la tierra. Estos personajes son nombrados con el término de *sajal*. Éstos son señores de un rango inferior al de *ajaw*; corresponden a una categoría importante dentro de la política maya pero sin llegar a tener un alto poder.

Lo anterior cobra mayor relevancia si consideramos que el Dios N aparece en escenas palaciegas junto a Itzannah sentado sobre un trono, mientras que el Dios N únicamente está frente a él en actitud de conversar, por lo tanto resulta evidente que Itzannah representa al *ajaw* mientras que el Dios N es el *sajal*. Es necesario destacar, ante tales consideraciones que durante el Clásico Tardío existe una identificación entre el anciano Dios N y los *sajal*, lo cual implica hasta cierto punto una actividad dentro de los acontecimientos que suceden en el mundo histórico, sin embargo no contamos con los indicios necesarios como para afirmar que estos *sajal*, además de identificarse con el anciano Dios N, le rindieran un culto propiciatorio por medio del cual establecieran relaciones de reciprocidad.

## **Los nombres y los epítetos que se utilizan para designar a los personajes asociados al Dios N en la época colonial y moderna**

En la época colonial los nombres más utilizados para referirse a los personajes que se asocian con el Dios N son los de Bacab, Pauhtun y Chak. Cada uno de ellos podía asociarse a uno de los cuatro colores del mundo, aunque como hemos visto, Landa refiere que cada uno de los cuatro Bacabes también tenían nombres singulares: Hobnil, Canzianal, Zaczini y Hozanek. En *El Ritual de los Bacabes* también se les menciona como K'uh. La relación que se establece entre la figura del Dios N y los ancestros míticos en diversos relatos coloniales se establece a partir de su aspecto físico y del término *Mam*, que como hemos visto es el nombre más antiguo con el cual se vincula. Aunque de manera poco concreta también se relaciona con *Ixpiyacoc* e *Ixmucane*, *Hunbatz* y *Hunchuen*.

Para la época moderna existe una enorme variedad en cuanto a las referencias de los nombres vinculados a estos personajes. Entre los pueblos de Guatemala el término más recurrente es el de *Mam*, por ejemplo *Ich Mam* y *Rilaj Mam*. También se conservan el de Bacab y Chak. El de Chicchanes otro de los títulos vinculados a estos personajes, un nombre que hace referencia a un aspecto zoomorfo: “Venado-Serpiente”. Algunos otros son: *Ah patn-arwinik-op'*, *Saki C'oxol*, *Tzitzimit* y *Tzuultaq'a*, como hemos visto este último significa, Montaña/Valle y ejemplifica de manera amplia la dualidad y la complejidad del personaje como personificación de la tierra.

En Chiapas los términos también son sumamente variados: *Wasak Men*, *Yawualwic*, *Totil-me'iletik*, *Yahval Balamil*, Don Juan, *Lak Mam*, *Muk'ul Mamaletik*, éstos se encuentran asociados de manera general a los ancianos. En la península la variedad de nombres no es distinta a las demás regiones: *Nucuchmakob*, *Yuntzilob*, *Balam*, *Kuilobkaaxob*, *Ah hoyaoob*; también aparecen los títulos de *Chak* y *Pauhtun*.

## **El antropomorfismo de los personajes asociados al Dios N en la época colonial y en las etnografías**

A pesar que durante la época colonial son pocas las referencias directas que se hacen acerca de los aspectos formales de los personajes asociados a la figura del Dios N, existen indicios que nos ayudan a reconfigurar los datos y generar una visión respecto a sus

cualidades físicas. Recordemos que uno de los títulos que se les proporciona a las figuras cuatripartitas que sostienen el cielo, según Diego de Landa, es el de Chak. Un poco más adelante el franciscano describe un ritual en el que cuatro ancianos personificaban a los chaaques y ayudaban al sacerdote en la ceremonia. Más ambiguas resultan otras referencias a estos personajes vinculados de manera semántica con el Dios N, pues a pesar de que frecuentemente se establece una relación con ellos, existen elementos que no permiten definir de manera concreta su cualidad antropomorfa, aunque puede intuirse por lo menos con base al *Ritual de los Bacabes*, ya que en algunas de sus intervenciones los Bacabes aparecen referidos como capaces de realizar conjuros y además el personaje que realiza las ceremonias trata a estos personajes como sus iguales.

En el *Popol Vuh* las relaciones son menos precisas, existen personajes míticos que se vinculan a la creación y al orden social, relacionados con la montaña y con los ancianos. Por ejemplo la pareja creadora o los ancestros de los linajes quiché. En este caso al igual que en el *Titulo de los Señores de Totonicapán*, la relación se da por medio del nombre de los ancestros míticos. Mientras que en los *Cantares de Dzibalche* se asocia la figura del anciano con un personaje vinculado a la montaña y al periodo final del año.

Como podemos apreciar durante la época colonial, no existe un indicio determinante acerca del alto grado de antropomorfismo en las figuras asociadas al Dios N. Existen ciertas pistas que nos ayudan a pensar que su forma física seguía asociada a la figura del anciano. A pesar de ello, no podemos concluir que al igual que en la época prehispánica, la figura tuviera como principal característica un alto grado de antropomorfización. No obstante hay algunos indicios de proyección en su personalidad, por ejemplo en *El Ritual de lo Bacabes* se dice que son ellos quienes realizan un conjuro para enviar la enfermedad a las personas y al mismo tiempo son ellos quienes pueden por el mismo medio curarlas. Sabemos que los especialistas rituales durante la época antigua, colonial y moderna tienen la capacidad de realizar cierto tipo de rituales para generar enfermedades en las personas y también para retirarlas, por lo que entonces podría comprenderse que la imagen generada en *El Ritual de los Bacabes* es hasta cierto punto la de un especialista ritual con gran poder.

En cuanto a la época moderna se refiere, las fuentes son más abundantes respecto a las características formales de los personajes asociados a la figura del Dios N. El carácter

antropomorfo de la figura es evidente, la mayoría de las veces se le reconoce como un anciano, inclusive su tamaño puede ser considerado grande o gigantesco, como en el caso de los chortis de Guatemala según Wisdom y para los socotz de Honduras según Thompson o muy pequeño como en *Chan Kom*, donde según Redfield y Villa Rojas, el *Balam* es visto como un anciano de pequeña estatura con el cabello completamente blanco y que viste a la manera tradicional del pueblo.

Algunas fuentes indican que puede tratarse de una pareja de ancianos o simplemente de un hombre y una mujer de edad media. Este tipo de particularidad se demuestra de manera directa entre los quiché, que utilizan el término *Chuchtat*, “Madre/Padre”. Algo idéntico sucede entre los zinacantecos y el concepto de *Totil-me'iletik* que es utilizado para referirse a los seres sobrehumanos relacionados con la tierra y la montaña. Los llamados *Totil-me'iletik* son, según Vogt, las figuras más importantes de la religión zinacanteca, visualizados como ancianos y considerados los antepasados de todos los zinacantecos, habitan en las montañas y desde ahí acuerdan en reuniones lo que sucederá con sus descendientes de quienes esperan las ofrendas necesarias, entre ellas comida y aguardiente. Algo similar ocurre en Quintana Roo, donde Villa Rojas documentó la creencia en unos personajes llamados *Chacoob*, quienes se reúnen para generar acuerdos antes de comenzar de nuevo la temporada de lluvias; los aerolitos que se ven en el cielo, son vistos como las colillas de los cigarrillos de estos personajes.

En otras ocasiones se dice que es un anciano de muy pequeña estatura y con el cabello muy blanco, una figura asociada a esta última es el *C'oxol*, un personaje enano, entre los *Q'eqchi'* incluso se llega a considerar como un niño.

Nuevamente es el ejemplo del *Rilaj Mam* el que aporta de manera concreta la constitución formal de la figura, debido a que es entre ellos donde se ha generado la única representación formal que hasta ahora conocemos. El *Rilaj Mam* es un anciano, con arrugas y con barba. Una de las descripciones más inusuales proviene de entre los choles donde se afirma que el “dios de la cueva” tiene rostro, se dice que algunos lo han soñado y se describe como muy viejo, no tiene cabello y su cabeza es muy roja.



En los lugares donde la tradición indígena es más notoria, es decir, donde el contacto con la cultura española no fue tan profunda, estos personajes antropomorfos tienen el aspecto de indígenas, mientras que en las comunidades donde el contacto ha sido mayor, existe la posibilidad de que estos personajes tengan las características corporales de un ladino, como sucede en Chalchihuitan y Zinacantán. De lo anterior se puede concluir que en la época moderna, la figura del Dios N es altamente antropomorfa; existen diversidades de visiones generadas por distintos lugares y épocas: Un anciano indígena o ladino, una pareja (es decir un ser con cualidades duales), un enano, un niño, un anciano pequeño o un gigante.

### **Los aspectos sobrehumanos de los personajes asociados al Dios N en la época colonial y moderna**

Fray Diego de Landa menciona que en Yucatán adoraban a cuatro personajes denominados Bacabes que sostenían el cielo. Ésta cualidad de ser cuatro y uno al mismo tiempo ha sobrevivido en el devenir de la figura del Dios N, particularidad que es expresada también en *El Ritual de los Bacabes*, donde constantemente se les menciona como *Cantultii Bacab* (Cuatro Bacab) y al mismo tiempo se singulariza el término. A pesar de ello, es importante recordar que Landa refiere que estos cuatro personajes tenían nombres muy específicos que los asociaban a un espacio determinado en el mundo, característica también señalada en el *Ritual de los Bacabes*, sin embargo, en este último texto la única distinción se da por medio de los colores asociados a los cuatro rumbos.

Para este periodo histórico una de sus principales características seguía siendo la de servir como soporte al cielo, asociado generalmente a las montañas, a la organización y el establecimiento de la realidad que tuvo lugar en un tiempo mítico. López de Cogolludo dice que los Bacabes también eran dioses del viento, denominación por demás interesante si recordamos que uno de los títulos metafóricos para referirse al Bacab era precisamente *Ikal Coil* (viento maligno).

Para la época moderna, la personalidad cuatripartita es una de las principales características de los personajes vinculados al Dios N. Rafael Girard menciona que los chortis también conocen al *Bacab* como *Chij Chan*, lo que significa “Venado Serpiente”, lo

que manifiesta la asociación que nuestro personaje evidencia durante la época Clásica con estos animales. Acerca de la misma comunidad, Charles Wisdom refiere que se cree que existen cuatro personajes llamados Chicchanes, cada uno de los cuales vive en el fondo de un gran lago ubicado en cada una de las direcciones del mundo, son vistos como serpientes gigantescas, aunque en algunas ocasiones se les menciona como un ser híbrido, cuya mitad superior es la de un hombre y la inferior de una serpiente. Otras versiones mencionan que se trata de un hombre gigante que se aparece a los hombres bajo la forma de una serpiente. De hecho también existe la parte femenina con la mitad inferior de pez y la superior de mujer. No obstante, la idea general es que los Chicchanes son serpientes gigantescas que pueden estar en un espacio específico o en muchos al mismo tiempo.

Estos personajes pueden habitar en el fondo de los lagos o en la cima de las altas montañas que es en realidad de donde provienen. La época de sequía se explica por medio de la ascensión de los Chicchanes a la cima de las montañas donde se resguardan esperando el momento para descender y hacer crecer los ríos y los lagos.

Bárbara Tedlock menciona que los quichés consideran a los *Mam* como los cargadores del año, esta cualidad asociada al tiempo puede encontrarse desde la época prehispánica, principalmente en el Posclásico. Los *Mam* mencionados por Tedlock son los responsables de los años que rigen, cada uno de ellos se vincula con aspectos positivos o negativos para la comunidad durante un año, al cabo de ese tiempo pasan la responsabilidad al siguiente, hasta que nuevamente a los cuatro años le corresponde el turno al *Mam* que comenzó.

Adam y Brady mencionan que entre los *Queqchi'* de Guatemala, el *Tzuultaq'* (figura principal de la religión) es capaz de enviar fuertes vientos, granizo y animales que perjudiquen la cosecha sino se le realiza el debido culto, ya que él es el dueño de todo.

Según el trabajo de Eric Thompson realizado en Honduras, los mayas de esta región creen en un personaje que es el dios de la montaña, él se encarga de todas las fuerzas que provienen de este lugar: El trueno, la lluvia, los animales, las plantas. También es dios de la agricultura, la pesca y la caza. Es llamado *Mam* y visualizado como un anciano; usa sandalias de piel de topo y un caparazón de armadillo es su asiento. Su carácter es benevolente pero si no se realiza el ritual adecuado puede tornarse destructivo y perjudicial

para la comunidad. Este personaje también tiene una parte femenina por lo que en realidad debe concebirse como un ser de cualidad dual.

Entre los Tz'utujiles de Guatemala, el *Rilaj Mam* cumple una importante función dentro de la religión. Éste también es representado como un anciano que tiene la capacidad de proveer de lo necesario a quienes le rinden culto y de castigar a quienes no lo hacen o rompen las normas morales de la comunidad. Profundizaremos más acerca de este personaje un poco más adelante.

En Chalchihuitán los dueños de los cerros son considerados los proveedores de la lluvia, además son los dueños de la tierra, los animales y protectores de la esencia vital del maíz. En esa misma localidad se cree que los *Washakmen*, personajes relacionados a los dueños de la tierra, son quienes provocan los terremotos sacudiendo los pilares que la sostienen. Algo similar ocurre en Zinacantán donde estos mismos personajes son los encargados de sostener el mundo, cuando se cansan y cambian de hombro se produce un terremoto. De hecho se cree que los *Washakmen* fueron los que crearon el mundo.

En estrecha relación con estos personajes se encuentra el *Yahval Balamil*, quien también habita en las cuevas y es visualizado como un ladino grande y gordo que controla los ojos de agua, de gran importancia para los zinacantecos. Controla el rayo y las nubes que producen la lluvia y sobre todos los productos de la tierra. Monta un venado y su látigo es una serpiente, lleva un caracol donde guarda la pólvora para su escopeta.

Don Juan es el nombre de otro de los personajes vinculados a la montaña, habita en ella y entre los choles se considera que la lluvia proviene de sus lágrimas o es líquido proveniente de su nariz, este personaje tiene como mascotas a un jaguar y un mono. Josserand describe una historia que recopiló entre los choles, según la cual, un personaje llamado *Lak Mam* se encontraba atrapado por un animal del lago, pidió a unos pescadores que fueran a su casa por su camisa y su sombrero para que al fin pudiera liberarse de aquel animal que lo tenía atrapado, los pescadores fueron al hogar del *Lak Mam* donde su esposa, un enorme sapo, les entrega la vestimenta.

En *Chan Kom*, Redfield y Villa Rojas refieren que los personajes vinculados a los cuatro rumbos y al bosque tienen el poder de enviar enfermedades a los habitantes del

pueblo, uno de ellos, los Chaaques son considerados como cuatro ancianos que montan sus caballos que en realidad son vistos como nubes, ya que estos personajes están asociados a la lluvia. Existe un vínculo entre estos personajes y las enfermedades provenientes de los vientos malignos, que en algunas ocasiones son personificados como sujetos de estatura muy pequeña.

### **La complejidad de los personajes asociados al Dios N en la época colonial y moderna**

En cuanto a su forma física, la complejidad de los personajes asociados al Dios N, no es tan amplia como en la época prehispánica. El elemento base sigue siendo la figura del anciano, puede ser visto como un gigante, como un enano, o como una persona de tamaño normal. La mayoría de las ocasiones puede considerarse que se trata de la proyección de las características de los ancianos de la comunidad: Visten a la manera tradicional, fuman, se reúnen para acordar acerca de las situaciones del pueblo, etc. En la época colonial los Bacabes siguen estando asociados a las cuatro esquinas del mundo y son ellos quienes lo sostienen, además son considerados como “dioses del viento”, envían enfermedades y las curan al mismo tiempo. Esta cualidad cuatripartita se mantiene en la época moderna y además se les atribuye una forma zoomorfa, como “venado-serpiente” o simplemente como una serpiente gigantesca, asociación que lo vincula de manera directa con el agua y la lluvia, los terremotos, etc. También son vistos como los cargadores del tiempo, por lo que su complejidad aumenta de manera sustancial.

De manera general son percibidos como los “dueños” o “guardianes” de la montaña, son capaces de castigar o de beneficiar a la población. Pueden proporcionar o quitar los animales que los cazadores buscan para su alimentación por lo que su figura en realidad se parece mucho a la difundida figura del “señor de los animales” o el “señor de la tierra”. Aunque cada comunidad tiene una noción diferente de estos personajes, en la mayoría de ellas se puede encontrar una figura antropomorfa con elementos zoomorfos que indican su carácter sobrehumano y que además tiene un campo de acción bastante amplio, sobre todo en lo que respecta a la protección del pueblo, la temporada de lluvias, las enfermedades y el tiempo, por lo que tienen un gran poder sobre todo tipo de asuntos naturales y sociales.

## **La diferenciación de los personajes asociados al Dios N en la época colonial y moderna**

Durante la época colonial no es posible hablar de una diferenciación entre los personajes que componen la representación cuatripartita del Dios N, más bien encontramos una serie de títulos y epítetos que sirven para identificar las cualidades de una misma figura. Quizá la diferenciación más notable se dé en el interior de la misma, ya que es asociada de manera directa a cada una de las cuatro esquinas del mundo. En cada uno de estos espacios la figura cobra una cualidad distinta, aunque su función básica sigue siendo sostener el mundo. Como veremos un poco más adelante, esta forma cuatripartita es parte de la especialización de la sociedad y su función principal radica en la organización del mundo y la realidad.

En la época moderna se han encontrado en diversas comunidades una serie de personajes con representaciones cuádruples, cada una tiene a su cargo diversos espacios dentro de la comunidad. Cuatro se sitúan en los límites de la comunidad y actúan como protectores y cargadores del mundo, cuatro más se colocan en las esquinas de la milpa y hace exactamente lo mismo pero en un espacio más limitado. Existen otros personajes que realizan las actividades de recompensar o castigar a los humanos por sus acciones en contra de los animales o sus semejantes, sus características físicas son similares a la de los personajes que habitan en las montañas y que también se encargan del orden social. Por lo tanto parece que se trata de una expansión de las cualidades de estos personajes cuádruples que habitan en las montañas de la comunidad. La razón puede radicar en el hecho de que son en principio una proyección de los humanos y en ese sentido sus capacidades físicas se ven limitadas, es decir, al igual que los humanos, ellos tienen una casa y pueden caminar pero no pueden estar en varios lugares al mismo tiempo, para librar esa dificultad, cuentan con la ayuda de otros personajes que tienen características similares a las suyas y se establecen estratégicamente en los principales lugares de la comunidad, para actuar de manera inmediata sobre las necesidades sociales. Al mismo tiempo esto, como se comprueba en algunas comunidades por los términos utilizados para referirse a ellos, es una proyección de los sistemas de cargos y la dinámica social en la que se localizan.

## **La actividad de los personajes asociados al Dios N en la religión de la época colonial y moderna**

En la *Relación de las cosas de Yucatán*, Diego de Landa menciona que adoraban a cuatro personajes conocidos como Bacabes quienes sostenían el cielo, esta afirmación es corroborada en la obra de López de Cogolludo. Además escribe acerca de otra de sus actividades: Regían sobre el tiempo, determinando las cualidades del año al que estuviesen asignados. El fraile también hace referencia a unos ancianos llamados Chaaques, estos participaban activamente en las ceremonias y que además por otra referencia de Landa, sabemos que representaban a los dioses de los maizales y que tienen una estrecha relación con los Bacabes; también refiere que existen fiestas específicas dedicadas a estos. De lo anterior podemos concluir que para la época en que Diego de Landa observa los acontecimientos, existía un verdadero culto a estos personajes cuatripartitos vinculados directamente con la figura del Dios N.

En *El Ritual de los Bacabes* se menciona que los Bacabes pueden ser conjurados; se le pide, se le exige y se le insulta con palabras obscenas, para poder obtener lo que se necesita de ellos. Esto nos ayuda a comprender que para este periodo existía un grado muy alto de reciprocidad entre la figura de los Bacabes y los seres humanos.

En el texto XLI se describe una relación aún más profunda, dice lo siguiente: “Se habrá de aprender para vosotros a los mejores hijos, para la sutil hambre y así se interpretará que aún estamos vivos, recibid lo creado”. Es muy probable que aquí el texto se refiera a los cautivos destinados al sacrificio como ofrenda a los Bacabes. Esta afirmación nos lleva a concluir que efectivamente para el siglo XVI, por lo menos en la península de Yucatán, existía una actividad directa de estos personajes llamados Bacabes en la vida religiosa de los mayas. La referencia de López de Cogolludo acerca de un madero al que vestían y llamaban *Mam* durante las fiestas de fin de año será retomada un poco más adelante. Las restantes fuentes coloniales ubican a los personajes vinculados al Dios N únicamente en contextos mitológicos.

Para la época moderna, las etnografías nos proporcionan gran evidencia respecto a la actividad de los personajes vinculados al Dios N. La Farge reporta que en Santa Eulalia los

principales del pueblo llegan a una cueva a hacer oraciones al *Hix Mam* y a la *Txutx Ixnam*, a estos es a quienes se les pide por el pueblo y la cosecha, son ellos también quienes proporcionan el poder para realizar las profecías del tiempo. Esta asociación con la determinación del tiempo también se encuentra entre los quiché, donde Tedlock menciona que son los *Mam* quienes cargan el tiempo, según la cualidad del *Mam* que lleve la carga será el augurio de ese año, también son ellos a quienes se les pregunta cuando una persona a caído enferma.

Entre los chorti son los Chicchanes y los “Hombres trabajadores” quienes se encargan de la temporada de lluvia, a estos últimos son a quienes se les dirige la ceremonia de invocación de lluvias. Bunzel menciona que en Chichicastenango el Chuchtat es el ancestro de la comunidad, a ellos y a los ancestros directos es a quienes se les pide ayuda y protección, de no hacerlo pueden enviar enfermedades y desgracias a la familia y la comunidad. Los *Queqchi* de Guatemala realizan una procesión ritual antes de la época de siembra que termina con una ceremonia en la cueva del *Tzuultaq’á* donde se le ofrece comida, bebida, *pom* y candelas, todo ello para que a cambio él permita la prosperidad de la cosecha, la buena lluvia, la salud y las riquezas para el pueblo.

El *Rilaj Mam* es otra figura relacionada al Dios N; se le rinde culto en Guatemala. Es durante la semana santa donde se llevan a cabo los principales ritos destinados a esta figura. Lo visitan de todas partes, lo saludan, le llevan frutas, comida, bebida, le encienden un cigarro y beben aguardiente a su lado, ofreciéndole todo el tiempo, como si se tratara de una persona, platican y le piden, cada uno según sus necesidades y aflicciones.

En Chalchihuitan, Kohler menciona que a los “Dueños de los cerros” se les invoca para curar las enfermedades, además los *Wasakmen* son las principales figuras a quienes se dirigen las oraciones realizadas en la construcción de casas y edificios, también se les pide en ceremonias asociadas a la agricultura y la salud. En Zinacantán, los *Totil-me’iletik* son considerados los antepasados de los pobladores, a ellos se les rinde culto en rituales específicos y son mencionados frecuentemente en las oraciones. Se les ofrece comida, aguardiente, incienso y velas; a cambio ellos son los encargados de velar por el bienestar del pueblo por medio de las reglas morales establecidas en la tradición, también son ellos quienes castigan y reprimen las transgresiones.

Como hemos visto una figura emparentada con estos personajes es el llamado “Dueño de la tierra”, a él deben dedicarse rituales específicos para que provea lo necesario para la continuidad del mundo, de lo contrario podría llegar a destruirlo. Karen Bassie menciona algo similar entre los choles, quienes creen en un personaje llamado Don Juan, habita en la cueva de *Jolja*, hasta su hogar se lleva la ceremonia donde se le ofrece comida, aguardiente, velas, incienso y música, todo ello para pedir lluvias benéficas que favorezcan a la agricultura.

Con base a todo lo anterior podemos concluir que la mayoría de los personajes que se vinculan a la figura del Dios N en la época actual tienen una actividad constante y recíproca con los seres humanos, ya que existe un culto establecido hacia estas personificaciones, por medio del cual se beneficia o perjudica la comunidad.

### **El espacio y el tiempo en el que se sitúan los personajes asociados al Dios N en la época colonial y moderna**

En las fuentes coloniales no se menciona que los personajes vinculados al Dios N posean un espacio concreto destinado a su culto, sin embargo existen algunas referencias que nos permiten comprender su conexión con un lugar específico; tanto en la *Relación de las cosas de Yucatán* como en el *Ritual de los Bacabes* se menciona que los Bacabes y los *Pauhtunes* estaban fuertemente asociados a los cuatro rumbos del mundo. En el *Ritual de los Bacabes*, se hace explícito que el hogar de estos personajes es a lo lejos, en cada uno de los extremos de estos cuatro rumbos; aunque imprecisa, la referencia a “las cavernas del cielo, las cavernas de la tierra” nos permite comprender que este lenguaje metafórico no solo remite a un espacio mitológico y ritual, sino a los espacios que geográficamente se encuentran alejados de la comunidad: Las montañas y las cuevas. De hecho como hemos visto, *El Ritual de los Bacabes* menciona ciertas enfermedades vinculadas a estos personajes, algunas de ellas tienen su origen en el hogar donde habitan cada uno de ellos, ubicados en los cuatro rincones del mundo.

En los textos coloniales que mencionan a los ancestros que se vinculan con el Dios N, estos casi siempre se encuentran vinculados de manera directa o contextual con la montaña,



por lo que podemos concluir que durante el periodo colonial el espacio en el cual habitan y se localizan los personajes vinculados al Dios N es la Cueva / Montaña.

En cuanto al tiempo se refiere, tanto Diego de Landa como López de Cogolludo mencionan que estos personajes se encontraban asociados a los periodos de fin de año, era en ese momento cuando su figura cobraba mayor importancia y se realizaban rituales asociados a ellos. La referencia más directa la proporciona Landa, cuando describe una fiesta realizada por los apicultores en agradecimiento a su patrono *Hobnil*, que según el autor, es uno de los Bacabes.

En la época moderna las etnografías siempre refieren a la montaña como el lugar donde habitan los personajes que hemos identificado como relacionados al Dios N, por ejemplo entre los quiché, los Kachiqueles, los Q'ueqchi' y los Chortis. En Chichicastenango, Ruth Bunzel nos menciona que el culto a los ancestros también se lleva a cabo en la casa, que es considerada como “la morada eterna de los ancestros”, la iglesia también es un lugar en donde se les ofrece velas y aguardiente. Algo similar ocurre con la figura del *Rilaj Mam* entre los Tzutujiles, en esa comunidad esta figura cuenta con una ermita propia en la que se desarrolla su culto. Ulrich Kohler menciona que en Chalchihuitán se cree que los *Yahualic* “Dueños de los cerros” habitan en el interior de las montañas, al igual que los ladinos, estos personajes tienen un rancho. La diferencia radica en que en vez de ganado tienen venados; en vez de perros, coatíes y mapaches; sus asientos son armadillos y tepezcuintles; en vez de montar un caballo, lo hacen en un venado de cola blanca, y los sapos y serpientes cuidan la entrada de su hogar.

Una creencia similar existe entre zinacantecos, chamulas y choles, estos últimos creen en el ya mencionado Don Juan, quien habita en una cueva determinada, aunque también se considera que puede manifestarse en distintos lugares. Al respecto Alejandro Sheseña menciona que Don Juan tiene una serie de cuevas muy concretas en las que se manifiesta, pudiendo trasladarse constantemente entre ellas.

Entre los pueblos que habitan la Península de Yucatán y Quintana Roo, sobrevive la variable de la personalidad cuatripartita de los personajes vistos hasta aquí. Sin embargo la geografía de estos lugares difiere considerablemente de las tierras altas mayas, por lo que

estos personajes son vinculados al monte, las cuevas, los cenotes y los ojos de agua. A pesar de que no existe una referencia directa a un templo dedicado a estas figuras, a excepción del *Rilaj Mam*, las fuentes coloniales y modernas son muy concluyentes respecto a la montaña como el lugar en el que habitan estos personajes asociados al Dios N. El tiempo en el que se le localiza puede ser cualquier momento, de hecho la cueva funciona como su hogar, por lo tanto si existe una necesidad por establecer contacto con el personaje, basta con llevar los elementos necesarios para realizar el vínculo de reciprocidad, a pesar de ello, en cada comunidad existen fiestas específicas para cada uno; por lo regular se realizan en día de la Santa Cruz o en los días de Semana Santa, aunque generalmente se realizan en los periodos asociados a la siembra o a la temporada de lluvias.

### **La relación de los personajes asociados al Dios N con los humanos en la época colonial y moderna**

Las asociaciones que se establecen entre la figura del Dios N y los humanos en la época colonial parecen indicar que se trata de una relación de reciprocidad, las fiestas descritas por Diego de Landa así lo indican. En *El Ritual de los Bacabes*, los humanos reciben las enfermedades por medio de ellos, al mismo tiempo son ellos quienes pueden ayudarles para que estos padecimientos desaparezcan. Esta manera de relacionarse con los humanos se hace más evidente en las fuentes modernas; hemos visto como se les procura y se les rinde culto por medio de ofrendas destinadas a solicitar su ayuda en ciertas necesidades sociales, sobre todo aquellas relacionadas a la agricultura y a la salud física y moral. A pesar de que estos personajes establezcan relaciones de reciprocidad con los humanos, sus características difícilmente pueden ser consideradas como propias de divinidades. En realidad se encuentran más cerca de aquellos personajes sobrehumanos que de manera general son conocidos como el “Señor de los animales” o el “Señor de la tierra”.

### **Implicaciones históricas de la figura del Dios N**

Debido a que el Dios N es fundamentalmente representado como anciano, es imprescindible, para comprender la formación de su figura, conocer la importancia que la

religión maya daba a los ancestros. El culto a los antepasados es una de las tradiciones más antiguas de su cultura. En Cuello, un sitio del periodo Preclásico en Belice, se ha localizado el entierro de un personaje en el patio de una vivienda que data del 650-550 A. E. C. (Hammond 2011). Enterrar a los ancestros en el espacio habitado por sus descendientes fue una práctica generalizada en el área maya durante el periodo Clásico, lo que llevó a que la elite gobernante construyera edificaciones monumentales para albergar a sus ancestros. En Copán, la estructura perteneciente al Clásico Temprano conocida como “Rosalila” que se encuentra en el interior de una edificación aun más grande conocida como la estructura 16, fue construida sobre la tumba del fundador de la dinastía del sitio, Yax K’uk’ Mo’. Estos edificios posteriormente sirvieron como santuarios donde se llevaba a cabo el culto a los ancestros. Estas edificaciones eran de suma importancia para la elite por lo que eran preservadas como espacios consagrados al poder dinástico (Grube y Martin 2008: 198).

Otro ejemplo de este tipo de edificaciones proviene de Tikal, donde el templo 33 fue construido sobre un basamento anterior que servía como un santuario para el entierro 48 en el que se encontró la tumba del gobernante Siyaj Chan K’awil. Es evidente que la remodelación y ampliación de estos edificios en siglos posteriores se encuentra relacionada a propósitos dinásticos que buscan de manera constante la legitimidad del poder político. Algo similar debió suceder con el Templo de las Inscripciones, en Palenque, que funciona específicamente como espacio destinado para albergar la cámara funeraria de Pakal y otros personajes de la familia de los *Bak*. En ese mismo sitio se han localizado cámaras funerarias en el grupo B, C y IV, los dos últimos son edificios que se integran dentro de la arquitectura ritual del lugar, mientras que el primero es una variante que se localiza dentro de espacios dedicados a la habitación de familias de la elite (López Bravo 2000: 38-43).

Otra evidencia respecto a la importancia que los ancestros tenían para los gobernantes mayas proviene de los rituales de exhumación mencionados en los textos glíficos. Por ejemplo en Naranjo, varios huesos aparecen pintados de rojo, o en algunas ocasiones no se encuentran ciertos huesos. En este caso se puede pensar que los huesos eran utilizados en rituales específicos y que además podrían servir como reliquias para los sucesores de la dinastía gobernante. Un texto glífico proveniente de Toniná refiere una acción que corrobora lo dicho con anterioridad: “La segunda vez que el fuego entra en su tumba”

(Grube y Schele 1993), esta referencia es una clara alusión a los rituales realizados *post mortem*. En ese mismo sitio el monumento 69 fue realizado para conmemorar 260 días desde la muerte de un noble llamado Chan K'ak' (Stuart 1998: 397), la representación iconográfica muestra al joven sentado en el inframundo, portando un tocado y accesorios tal como lo había hecho en vida, además sostiene una barra ceremonial que indica su alto estatus político en el otro mundo. Esto último es importante ya que debido a esa cualidad es que resulta necesario mantener un vínculo constante con ellos, es evidente que en realidad de lo que se trata es de mantener el estatus político de los ancestros y familiares, de tal manera que los descendientes y parientes vivos puedan legitimar su posición social a través de ellos.

Quizá uno de los ejemplos más contundentes en este sentido sea el altar 5 de Tikal. En la escena iconográfica se representa a dos personajes de rodillas, uno de ellos es el gobernante de Tikal Jasaw Chan K'awil (Grube y Martin 2008: 46), su vestimenta complementa la información respecto a la acción que han de realizar, ambos sostienen objetos para el sacrificio, probablemente en este caso se trate de un autosacrificio, ya que en medio de ellos sobre una base de piedra se encuentran los huesos y el cráneo de un ser humano. Los glifos indican que se trata de los restos físicos de una mujer, su nombre aparece grabado bajo los personajes, en el espacio en que debían encontrarse los huesos antes del ritual. El texto menciona que la mujer ahí enterrada tenía 8 años de haber muerto, además refiere que en una fecha 11 Cimi 19 Mac, la tumba fue abierta para realizar la acción descrita en la escena iconográfica. De hecho existe una asociación directa entre el altar 5 y la estela 16, debajo de esta última se encontraron huesos humanos, que seguramente corresponden a los mencionados en la escena anteriormente descrita (Stuart 1998: 408).

La importancia de los ancestros queda evidenciada por medio de las fuentes iconográficas y epigráficas. Copán es excepcional en este sentido, ahí el llamado altar Q muestra a los 16 gobernantes que tuvo el sitio desde que K'inich Yax K'uk' Mo' fundó la dinastía, esta escultura como la mayoría de las provenientes de Copán esta labrada por sus cuatro lados, de tal forma que se presentan a los 16 gobernantes de manera consecutiva e incluso se puede mostrar al fundador de la dinastía conversando directamente con el último de sus descendientes Yax Pasaj Chan Yopat. El altar Q fue realizado durante el gobierno de

este último personaje, como hemos referido anteriormente, el culto a los ancestros es de gran importancia para la legitimación del poder, por lo tanto esta escultura es sin lugar a dudas el reflejo de una época de agitación política y descontento social, es altamente probable que debido a esta situación inestable dentro de la política del periodo Clásico Tardío en Copán, el último sucesor de Yax K'uk' Mo' debió utilizar todos los recursos a su alcance para mantener su poder político en el antiguo territorio de sus ancestros.

Otro ejemplo que nos ayuda a comprender la importancia de vincularse con los ancestros para obtener la legitimidad política, proviene de Palenque. Durante el gobierno de K'an Balam se construyó el grupo de las cruces: El Templo de la Cruz, el de la Cruz Foliada y el del Sol, en cada uno de ellos la iconografía y epigrafía son utilizados para identificar los edificios como el hogar de la triada de Palenque pero además de ello sirve a K'an Balam para enfatizar su poder político, ya que constituye una narración mítica hacia los orígenes de la dinastía. En el tablero del palacio de Palenque K'an Joy Chitam fue representado obteniendo las insignias de poder directamente de sus padres K'inich Janaab' Pakal e Ix Tz'akbu quienes para ese momento ya se encontraban muertos. La importancia que K'an Joy Chitam demuestra respecto a la sucesión dinástica por medio de la legitimidad proveniente de sus padres es una muestra más del poder procedente de los ancestros respecto al poder sobre el territorio y el estatus social.

La longevidad de un gobernante es un elemento de gran importancia dentro de la cultura maya clásica, pues refleja la reputación y el prestigio de los logros alcanzados como cabeza del linaje. Nikolai Grube menciona que existen referencias epigráficas que nos proporcionan información de gobernantes que vivieron una considerable cantidad de años: Yukno'm el Grande de Calakmul, murió a los 85 años; un *sajal* del Cayo llamado Chak Lakam tuun, vivió 82 años; K'inich Janaab' Pakal de Palenque, murió a los 80 años; mientras que su ancestro, K'an Joy Chitam lo hizo a los 72 años. Aunque se desconocen algunos datos concretos respecto a otros gobernantes es posible que algunos de ellos tuvieran una vida bastante prolongada, por ejemplo Aj Wosal de Naranja, pudo haber vivido más de 78 años e Itzannah Balam II de Yaxchilán, murió probablemente a los 94.

Es importante recordar que uno de los títulos que frecuentemente se utilizan para referirse a los gobernantes se compone por medio del número de K'atunes que ha

gobernado y el título de *ajaw*, de tal manera que ser un gobernante con el título de 4 K'atun Ajaw o 5 K'atun Ajaw implicaba un alto grado de trascendencia política. Esta cualidad se ve reflejada en el Altar Q de Copán donde Humo Imix es el único de los 16 gobernantes representados que alcanzó el estatus de 5 K'atun Ajaw, por lo que en vez de ser representado sobre su glifo nominal lo hace sobre el título que indica su longevidad política (Grube 2006: 241 -242).

En un artículo del año 2000, David Stuart propuso una nueva lectura epigráfica que permite la comprensión de textos en los que se establece una vinculación familiar entre dos personajes. Stuart propone que el título *Mam* debe ser entendido de cuatro posibles formas: anciano, ancestro, abuelo por vía materna y nieto. En Tikal el logograma del Dios N introduce nombres de gobernantes o de ancestros, por lo que debe entenderse como un título de estatus político. Esta propuesta es corroborada por el posterior trabajo de Erik Boot (2005) quien identifica además del título *Mam* asignado a ciertos personajes históricos, el retrato de estos gobernantes en vasos del periodo Clásico Temprano.

Otra de las funciones de este término es establecer un vínculo entre el personaje central y sus padres. En Palenque y Toniná sirve para indicar una relación de parentesco entre personajes históricos separados por dos generaciones. Tal como nota David Stuart, en la mayoría de las lenguas mayas el concepto *Mam* es utilizado para referirse tanto al abuelo como al nieto, en un sentido más amplio podría decirse que se trata del ancestro y su descendiente (Stuart 2000: 2-14), de tal forma que el término sirve para mantener una continuidad política dentro de la sociedad.

Nikolai Grube nota que en la iconografía los gobernantes mayas siempre se representan jóvenes y fuertes, lo que resulta interesante es que los escribas tenían la capacidad de representar a los gobernantes tal como eran, entonces ¿por qué no los representaban viejos? Los únicos que aparecen con características de avanzada edad son los seres sobrehumanos, como los Dioses; D, L y N. Michael Coe asignó a uno de sus libros clásicos el título bastante sugerente de: *Old Gods Young Heroes*, aunque la única referencia al título es la identificación de escenas en las que aparecen ambos personajes, la observación realizada en el título es bastante certera. Los gobernantes mayas no son representados como ancianos debido a que su función es ser un héroe, esto último entendido como aquel personaje que

realiza proezas destinadas a trascender en el tiempo, en el caso de los gobernantes mayas, se trata sobre todo de su calidad como guerreros y sostenedores del mundo, como los encargados de mantener el orden de la realidad tal como la establecieron los antepasados.

A pesar de llegar a una edad avanzada, los gobernantes siguen siendo representados como jóvenes y fuertes porque su función sigue siendo la misma: continuar con el orden establecido en el tiempo mítico. La forma anciana parece, salvo algunas pocas ocasiones, estar destinada a los seres sobrehumanos, esto aplica sobre todo a los Dioses D, L y N. Esto indica, por supuesto, una clara diferencia entre las funciones del gobernante y las de los seres sobrehumanos con forma de ancianos. Estos últimos tenían como principales cualidades algunos elementos que a los gobernantes no les servía como ostentadores “actuales” del poder político.

En todas las culturas la edad sirve como fundamento para la diferenciación social. En las sociedades cuya principal actividad es la agricultura, los ancestros son el eje por medio del cual se trasmite la tierra cultivada. No es extraño que en este tipo de sociedades el culto a los ancestros sea primordial. La importancia de mantener un vínculo con los ancestros por medio del culto radica en la necesidad de justificar y legitimar los derechos y el poder sobre ciertos territorios y por lo tanto de la propiedad privada.

Los mitos también refieren que fueron los ancestros quienes organizaron e inventaron los elementos culturales que utilizan sus descendientes. El sistema de creencias maya tiene todavía una conexión bastante lógica y directa entre sus elementos, a pesar del alto grado de especialización alcanzado durante el periodo Clásico Tardío. Esta lógica se debe principalmente a la función que cumple la figura del ancestro en la religión maya: Es el medio por el cual un grupo se vincula y perpetúa su dominio sobre su entorno.

Para complementar nuestra visión respecto a la figura de los ancestros, es importante que observemos que este fenómeno no es exclusivo del área maya, por ejemplo, Beatriz de la Fuente señala que algunas de las representaciones de ancianos más tempranas en Mesoamérica provienen del sitio de Cuiculco y corresponden periodo Preclásico Temprano (800 a. C.). Se trata de la figura de *Huehuetéotl*, el “dios viejo del fuego”. (De la Fuente 2003: 41). Podría entonces considerarse que la figura del anciano es uno de los pilares

dentro del panorama político religiosos de Mesoamérica. No obstante las implicaciones para la época prehispánica son básicamente las mismas que ya hemos referido para la cultura maya, esto se debe en parte a que los datos provenientes de las fuentes de este periodo son siempre reflejo de una parte de la sociedad: La elite gobernante. Por ello consideramos importante complementar esta perspectiva incluyendo otro tipo de fuentes que nos permitan comprender los aspectos relacionados a los ancestros y los ancianos en general.

“El viejo es cano, tiene la carne dura, es antiguo de muchos días, es experto, ha experimentado muchas cosas; ganó muchas cosas por sus trabajos. El buen viejo tiene fama y honra, es persona de buenos consejos y castigos, cuenta las cosas antiguas, y es persona de buen ejemplo. El mal viejo finge mentiras, es mentiroso, borracho y ladrón; es caduco, fanfarrón, es tocho, miente y finge“(Sahagún 2006: 532).

El comentario de Fray Bernardino de Sahagún trata los dos aspectos más sobresalientes de la figura del anciano; por un lado, un comportamiento socialmente correcto e inclusive de honra y alta estima entre la población, mientras que por el otro lado se menciona una personalidad abyecta, inapropiada.

Respecto a los ancianos Fray Diego de Landa menciona lo siguiente:

“Que los mozos reverenciaban mucho a los viejos y tomaban sus consejos y así se jactaban de (ser) viejos y decían a los mozos lo que habían visto, que ellos les habían de creer, sí los mozos acataban los consejos les daban más crédito a los ancianos. Eran tan estimados en esto, que los mozos no trataban con viejos si no en cosas inevitables”(Landa 2013: 61).

Landa también menciona que una de las tradiciones que tenían los yucatecos era la de enterrar a sus muertos en el interior de sus casas o en el patio de las mismas. Junto al muerto colocaban algunos de sus “ídolos”, si era sacerdote lo enterraban con sus libros y si se trataba de un “hechicero” colocaban los objetos que en vida había utilizado para la



adivinación. Señala que era una tradición que a los “señores” y “gente de mucha valía” los quemaran y posteriormente colocaran sus cenizas en vasijas para después construir templos sobre ellas. Inclusive realizaban figuras de barro o de madera dentro de las cuales colocaban las cenizas de sus familiares, estas figuras eran guardadas junto a la de sus “ídolos”.

El mismo fraile menciona que los cráneos de los antiguos señores cocomes fueron modificados para ser preservados, moldearon sus rostros utilizando un material parecido al betún. Estas calaveras eran colocadas con las figuras que contenían las cenizas de los ancestros dentro de “adoratorios” en las casas, en donde se realizaban ofrendas y “reverencias” (Landa 2013: 67-68).

Sin lugar a dudas lo que Diego de Landa describe en esas páginas es el culto a los ancestros. Si tomamos como referencia que los entierros en las casas habitación datan por lo menos desde el Preclásico, tendríamos que admitir que se trata de una tradición cuya antigüedad se remonta por lo menos a poco más de dos mil años.

Lo mismo puede decirse del hecho de construir un edificio sobre los restos de un familiar. Sumamente interesante para nuestra investigación resulta el hecho de que a los principales personajes históricos se les incinerara y colocara en el interior de una figura de barro o de madera, que posteriormente era venerada en los altares de las casas.

Durante la época colonial es frecuente encontrar textos denominados “títulos”, en ellos se expone de manera concreta una línea dinástica desde los fundadores del linaje hasta el momento en que sus descendientes reclaman la propiedad de las tierras heredadas, este tipo de documentos son un claro ejemplo de la necesidad que tienen los pueblos por vincularse con sus ancestros para legitimar su derecho a la propiedad privada, incluso podríamos decir que estas fuentes nos permiten comprender que para el momento en que fueron escritos permanece en sus autores una lógica idéntica a la establecida por los linajes durante los periodos clásicos de la cultura maya.

Hasta ahora las fuentes que hemos utilizados nos revelan características político religiosas de los ancestros, a pesar de la gran importancia que estos elementos tuvieron en la conformación de la figura de los ancianos y ancestros en la época prehispánica, es

indudable que existen otros elementos que solo pueden recuperarse de la vida cotidiana de estas sociedades. Somos conscientes de que a pesar de que muchos de los grupos mayas modernos mantienen un sistema económico basado en la agricultura, la caza, el comercio, etc. La dinámica social no es para nada la misma que la desarrollada durante la época prehispánica. No obstante existe una posibilidad bastante razonable que nos indica que la lógica cultural de estas sociedades mantiene estructuras comunes a las antiguas concepciones mayas. Para ello entonces es necesario observar algunas de las principales características de los ancianos y ancestros que nos proporcionan las fuentes etnográficas.

Victoria Bricker recopila información importante para comprender la función de los ancianos en Zinacantán, menciona que los mayordomos se visten de abuelas y abuelos, conforman dos parejas y actúan de esta manera en vísperas del año nuevo. La constante durante las escenas rituales que ejecutan es la alusión al sexo, se golpean y tocan de manera cómica sus partes sexuales o se colocan en posiciones sugestivas que hacen reír a los espectadores. En otra de las escenas los personajes que representan a las abuelas simulan estar tejiendo y explican a las jóvenes que presencian la escena que además de tener relaciones sexuales, las mujeres deben saber tejer, en esta ocasión se acentúan los beneficios de saber trabajar.

De manera constante los personajes que representan a las abuelas actúan de manera inapropiada, inmediatamente sufren las consecuencias de sus actos y estando todos presentes se afirma que aquello le sucedió por actuar de una manera incorrecta. En una escena realizada en el mes de febrero, se representa a un español viejo que pretende a una joven zinacanteca, el acto se desarrolla con constantes alusiones al sexo, así como a la experiencia y capacidad adquisitiva del viejo. Es evidente que estas escenas tienen como principal función establecer aquellos elementos que son importantes para el correcto desarrollo de la sociedad zinacanteca, pero además revela una de las características que hemos observado desde la época prehispánica en la figura de los ancianos: La libido y las constantes referencias a la sexualidad extrovertida de estos personajes.

Para complementar nuestra visión respecto a los ancianos y su papel dentro de la sociedad maya consideramos pertinente realizar un ejercicio comparativo por medio de un estudio realizado entre los zoques de la parte norte del estado de Chiapas.

*Envejecer en Chiapas* es el título de la obra de Laureano Reyes. Su investigación aporta elementos interesantes para nuestros fines. Por ejemplo, la gradación de las edades entre los zoques no corresponde a las divisiones establecidas por nuestra cultura. Evidentemente esto se debe a las diferencias entre los sistemas sociales y a la integración de cada individuo en la organización cultural, por lo tanto el estatus social proviene sobre todo de las actividades y funciones realizadas dentro de la lógica cultural y no precisamente de la biológica. A pesar de ello el autor propone una categorización de las edades entre los zoques, partiendo sobre todo de frases que utilizan para designar ciertos periodos.

De los 30 a los 49 años la mayoría de los hombres ya son abuelos y han pasado por cargos significativos dentro de la sociedad, por lo que llegan a alcanzar un reconocimiento social. La edad en que se considera que una persona puede ser denominada como viejo es a los 60 años, se dice *Pitse´a* “Avanza la tarde”, *Kanan Bör* “Hombre con descendientes”. A pesar de que es a partir de esa edad que las personas llegan a ser vistos como ancianos desde que cumplen 50 años existe ya un tránsito de la madurez a la vejez. Todo lo anterior lleva al autor a considerar que entre los zoques no existe una vejez, sino, diferentes grados de vejez. La metáfora permite asimilar a los ancianos con el sol y su tránsito por la tierra. Laureano Reyes menciona que en la última etapa del hombre, el anciano es visto como el sol que habrá de alimentar y fecundar la tierra para que un nuevo sol pueda emerger de la oscuridad (Reyes Gómez 2002: 94-109).

El autor observa la misma propiedad que nosotros hemos encontrado entre los mayas y dice que el hombre anciano establece un vínculo directo con el acceso a la tierra, ya sea en propiedad privada o ejidal:

“la posesión de la tierra es, pues, el bien más valorado, lugar donde descansa el poder no sólo económico, sino también de control social” (Reyes Gómez 2002: 111).

Por lo que es necesario que la heredad se realice en vida, repartiendo las tierras entre sus hijos, asegurando de esta forma la transmisión del poder económico y político. Un poco

más adelante concluye de manera convincente respecto al prestigio de los ancianos dentro de la sociedad:

“Si consideramos la posesión de la tierra como mecanismo de poder en el seno familiar y al interior de la comunidad, es posible hablar que buena parte del estatus social del viejo está determinada por la posibilidad que tuvo de heredar bienes económicos, entre ellos la tierra, a sus hijos varones al contraer matrimonio. El “simple” hecho de acumular años a edades avanzadas no da prestigio social en forma mecánica. Muchos viejos no gozan de estatus social elevado... Entonces, el estatus social no nace con la vejez, sino que puede manifestarse gracias a la carrera individual observada desde edades anteriores.”  
(2002: 113)

Queda claro entonces que una de las principales funciones de los ancianos, y en este sentido de los ancestros, es la transmisión de la tierra, procurando la estabilidad dentro de su familia y a su vez en el interior de la sociedad. Este papel se ve reflejado en los diversos cargos que los mayores realizan dentro de la sociedad, sobre todo como principales encargados de vigilar el buen desarrollo de la convivencia y la tradición social. Función que es evidente en la relación que los abuelos tienen con sus nietos; Reyes dice al respecto que inclusive los abuelos tienen más injerencia sobre la vida de sus nietos que los propios padres, a su vez, los nietos tienen un mayor apego con sus abuelos. Estos últimos se encargan de transmitir los conocimientos adquiridos durante toda su vida, aconsejan y enseñan a los más jóvenes.

Un aspecto sobresaliente de la vida de los ancianos y su relación con la sociedad es su cualidad de poder volver a casarse al quedar viudo. Si se trata de un anciano pobre únicamente puede casarse con una mujer viuda o de edad avanzada, mientras que un anciano que tiene propiedades y una buena economía puede volver a casarse con una mujer joven (2002: 115-121). Obviamente el factor que predomina en este tipo de situación es la herencia de los bienes adquiridos durante toda su vida por el anciano.

La última etapa de la vejez se caracteriza por las múltiples enfermedades que aquejan el cuerpo del anciano, la necesidad de que terceros se encarguen de atender sus necesidades

y cuiden de manera constante de él. El autor sistematiza las virtudes y los estigmas de ser anciano entre los zoques, de los que mencionaremos algunos aspectos que permitan complementar nuestra perspectiva: La experiencia, el estatus social, ser depositarios de las costumbres antiguas, poderes mágicos, bondadoso, una expectativa de una muerte tranquila, son los aspectos considerados dentro de las virtudes de ser anciano. En cuanto a los estigmas se mencionan: Asociación con la muerte, pérdida del poder, mal olor, asociación con poderes dañinos y ser perverso. En este último punto, se encuentran aquellos ancianos que abusando de su poder engañan con artimañas a mujeres jóvenes para abusar sexualmente de ellas (2002: 125-138, 227).

Este último análisis categórico de la figura del anciano por parte del autor nos permite reconocer grandes similitudes entre la percepción que tienen los actuales zoques respecto a los ancianos y las observaciones que hemos realizado para la cultura maya, sobre todo aquellas que tienen que ver con el poder político, la tenencia de la tierra, las mujeres jóvenes, las enfermedades, la oscuridad y la muerte.

A pesar de que estas últimas observaciones no corresponden de manera directa a la cultura maya, sí contextualizan el pensamiento indígena y la dinámica social de la figura del anciano. Hemos observado que existen varias conexiones entre la época prehispánica, la colonial y la moderna. A pesar de las modificaciones formales impuestas por los españoles, la lógica antigua perdura en las creencias religiosas y culturales de estos pueblos.

### **Una reconstrucción histórica de la religión maya por medio de la figura del dios N y el politeísmo**

Aunque una reconstrucción histórica de la religión maya requiere de una investigación más profunda, considero que el análisis hasta aquí realizado sobre el caso del Dios N y los personajes asociados a su figura nos permiten comprender de manera general el problema de la religión maya. Al hablar de problema, me refiero a aquellos planteamientos que surgen de inmediato ante un fenómeno desconocido, el principal y más inmediato probablemente sea el siguiente: ¿Cómo surge la religión maya? Es decir, ¿cuáles son los elementos fundamentales que constituyen el sistema de creencias de la religión maya? Para

llegar a una resolución es necesario tomar en cuenta que las religiones antiguas pasan por dos momentos necesarios para su constitución dentro de una sociedad.

El primero tiene que ver con la manera en que el ser humano responde a la problemática de su existencia, su conciencia dentro del mundo objetivo busca sobre todo comprender y controlar aquello que evidentemente es incomprensible e incontrolable, de tal forma que el mundo objetivo, lo real, solo puede tener sentido a partir de la misma conciencia del ser humano. La realidad es aquello que el ser humano construye como una respuesta inmediata a su posición dentro del mundo. Lo que he dicho con anterioridad es que en este primer momento el ser humano debe establecer un vínculo con la naturaleza, comprenderla y organizarla.

El segundo paso se da cuando después de haber establecido dicho vínculo, busca obtener el control de algo más directo dentro de su conciencia: la sociedad. La política es inherente al ser humano, es el medio por el cual se establecen las relaciones entre los individuos que configuran la realidad social. Es en este momento donde la religión termina de establecerse y consolidarse. Aunque desde mi punto de vista es posible observar estos dos momentos y establecer una continuidad lógica entre uno y otro, es importante señalar que el tiempo transcurrido entre ellos es imposible de separar, es decir, su separación no se aprecia más que desde un punto de vista externo y lejano en el tiempo.

Sin lugar a dudas, las imágenes icónicas a las cuales tenemos acceso son producto de un proceso muy largo de consolidación dentro del sistema de creencias de la cultura maya, a pesar de ello existen algunos indicios que nos permiten reconstruir una posible vía histórica de este proceso.

El ser humano no puede comprender lo real si no es a partir de sus propios criterios, debido a ello los objetos no humanos están siempre en vías de personificación, es decir, el hombre atribuye características humanas a los elementos naturales que no las tienen. Podemos por ejemplo observar que las personificaciones de la tierra entre los mayas tienen a pesar de su forma híbrida elementos que únicamente son utilizados por el hombre. Pensemos en el denominado Monstruo de la Tierra, se compone a partir de elementos zoomorfos, fitomorfos y simbólicos que sirven para manifestar su cualidad como elemento

no humano, sin embargo los mayas lo representaban con accesorios humanos: Orejeras, tocados y pulseras. Esto sirve para indicar que a pesar de que su condición no es idéntica a la de los humanos, es posible que de alguna forma este ser pueda vincularse con ellos.

Ya Brelich ha referido que el principal medio de consolidación del politeísmo es el antropomorfismo, esto se debe ante todo a una singularidad dentro de la construcción de la religión. Recordemos que cuanto más dominio existe sobre el mundo objetivo, menor será la presencia de aquellos elementos no humanos (zoomorfos, fitomorfos) y evidentemente la figura se tornará cada vez más humana.

Sabemos que el politeísmo no surge como resultado de un proceso evolutivo tal como lo planteaba Tylor, es más bien como dice Petazzonni: *per rivoluzione*. Angelo Brelich concluye que el politeísmo surge de la unión de dos o más sistemas predeístas, la pregunta entonces sería: ¿Cuáles son los sistemas de creencias predeístas que originaron el politeísmo en la cultura maya? La primera pista la tenemos en la figura de los ancianos dioses mayas del periodo Clásico (D, L y N), como hemos visto su forma física es absolutamente antropomorfa, de hecho podríamos decir que su principal característica es la de ser un humano, pero no cualquier humano, se trata de un anciano. Inmediatamente esto nos lleva a considerar que tras la configuración y cristalización de estas figuras se encuentra el culto a los ancestros. En la religión maya, la importancia del culto a los ancestros proviene de las características de esta sociedad, cuyo principal medio de subsistencia es el cultivo de la tierra, por lo cual la propiedad privada y la transmisión de la misma recaen en la figura del antepasado.

Es por ello que la fórmula establecida por Brelich respecto a la formación de las deidades aquí funciona a la inversa, en vez de ir atribuyendo elementos humanos sobre los no humanos, se trata de caracterizar por medio de elementos sobrehumanos a los ancestros. Esto se debe a una necesidad dentro de la sociedad; en la realidad histórica la sociedad no proviene de un ancestro común, existen una serie de linajes principales que dirigen a la sociedad. ¿Cómo solucionar esa diversidad? Por medio de la creación de una figura mítica que no sea humano.

No puede ser humano porque de esa forma estaría sujeto a la realidad y en ese sentido a un origen y desarrollo específico dentro de la historia de la sociedad, es por ello que resulta necesario atribuirle elementos que lo identifiquen al mismo tiempo con la sociedad pero con un origen y una voluntad basada en lo sobrehumano.

Si uno de los sistemas de creencias que sirvieron como base para la construcción del politeísmo fue el culto a los ancestros, ¿cuál sería el otro? La respuesta proviene de la iconografía, pero sobre todo de la epigrafía. El segundo sistema predeísta que sirve de base al politeísmo maya es el fetichismo<sup>57</sup>. Aunque el desarrollo de este tipo de creencias no se encuentra evidenciado en toda el área maya, existen elementos suficientes para considerar que existió desde tiempos muy antiguos. Un ejemplo de ello son los personajes conocidos como GI, GII y GIII. Las escenas iconográficas representan a los gobernantes con estas figuras en una relación que la epigrafía indica cómo; *uhuntan*, “elpreciado de”, este término es utilizado para referirse a relación entre las madres y sus hijos, es decir, estos personajes son los “hijos” de los gobernantes<sup>58</sup>. En las escenas iconográficas se observa claramente cómo estos personajes son llevados con mucho cuidado por los humanos, son colocados sobre mantas y su tamaño es claramente pequeño respecto a los demás personajes que constituyen la escena, evidentemente son figurillas, inclusive en algunas ocasiones K’awil, el más frecuente de los tres personajes, es representado como un bebé.

¿Cómo entender esta relación? El fetiche es un objeto creado a partir de acciones y elementos muy concretos, en un tiempo y espacio destinado especialmente para ello<sup>59</sup>. En el fetichismo los humanos son completamente conscientes de que las figurillas han sido creadas por ellos, en este caso el poder reside directamente en el objeto mismo y proviene del ritual realizado por los humanos, es por ello que la destrucción del objeto termina con su poder, debido a esto, debe cuidárseles en gran manera, quizá por ello es que la frase

---

<sup>57</sup> El término fetichismo es utilizado en los estudios sobre historia de las religiones, proviene del portugués *feitiço* que servía para referirse a todo aquello considerado como “prácticas mágicas”, a su vez esta palabra proviene del latín *facticius* que significa “manufacturado”. El término fetichismo fue utilizado para identificar las prácticas observadas por los europeos en las costas africanas (William Pietz 1985).

<sup>58</sup> Esta relación establecida entre el objeto y el gobernante es muy similar a la observada entre los Mandingues de África del oeste, entre ellos, utilizan términos que los vinculan en una relación familiar con los fetiches, inclusive se refieren a ellos como si fuesen sus esposas y esposos respectivamente (Agnés Kedzierska 2014).

<sup>59</sup> Véase por ejemplo la obra de Albert de Surgy. 2014. *Les ingrédients des fetiches*.



*uhuntan* es aplicada a la relación entre los gobernantes y sus figurillas, ya que son los humanos quienes deben cuidar de ellos.

Otra de las características del fetichismo es la manera en que los humanos interactúan con estos objetos: Se les habla, se les viste, se les alimenta, hasta se les puede castigar y ofender para que actúen según la voluntad de quien los creó. En Palenque existen largos textos epigráficos en los que se describe cómo el gobernante viste e interactúa con su fetiche. Ejemplo de ello son los pasajes del Templo de las Inscripciones, del Grupo de las Cruces y de los Templos XIX y XXI<sup>60</sup>.

### **Las divinidades antropomorfas**

Tenemos entonces que las creencias predeístas que se desarrollaron antes de la formación del politeísmo en la religión maya son: el culto a los ancestros y el fetichismo. Brelich deja muy en claro que el politeísmo es un sistema que tiende a la especialización sin llegar nunca a alcanzarla, debido precisamente a que su formación se encuentra limitada por los anteriores sistemas de los cuales nació. La especialización lo que busca es cristalizar de manera concreta cada una de las figuras que se encuentran en formación, es importante recordar que por un lado estas figuras representan aquellos elementos que escapan a la voluntad humana, por lo tanto deben tener características no humanas, mientras que por otro lado deben corresponder de manera directa a las necesidades de grupos muy concretos dentro de la sociedad, por lo tanto su forma humana es absolutamente necesaria.

Los ancianos que hemos observado anteriormente tienen, como ya hemos visto, una vinculación que comenzaba a hacerse muy concreta. Tenemos por ejemplo al Dios D, quien se asocia de manera directa con los *ajaw*, mientras que el Dios N es asociado de manera cada vez más frecuente con los *sajal*. Por su parte el Dios L también se encuentra asociado al poder político pero su vínculo es más oscuro respecto a los otros dos ancianos.

A pesar de esta identificación con los grupos sociales, sus formas y contextos dentro de la iconografía aun no se encuentran tan especializados, pues ya hemos visto que comparten atributos formales y de contexto que hacen evidente que se encuentran en un

---

<sup>60</sup> Alexander Voss ha sido el primero en identificar a la triada de Palenque como fetiches, véase su artículo titulado: *K'uhob, ídolo y sáantohob: Lo sobrehumano como materia viva en la cultura maya*, 2006.

proceso de especialización inacabado. Esto nos lleva a reconsiderar la posibilidad de que puedan ser considerados deidades de manera contundente, a pesar de que sus acciones son reconocidas como importantes para la creación y el establecimiento de la realidad. Su campo de acción es altamente mítico, quizá el que se encuentra más cercano a la actividad social es el Dios D, esto debido precisamente a que es la figura que obtiene sus características por medio de la proyección de los aspectos provenientes de la elite gobernante, mientras que el Dios N es quien se queda con una gran cantidad de elementos no humanos vinculados a la tierra y a la fertilidad que no permiten que su figura se concrete del todo. Algo similar ocurre con el Dios L cuya presencia puede encontrarse con mayor frecuencia en escenas de carácter mítico.

Hasta el momento hemos hablado de los personajes que surgen de manera directa del culto a los ancestros por medio de un proceso de especialización que es característico del politeísmo. Ahora vamos a mencionar al otro grupo que también tiende a la especialización y a la cristalización como una divinidad: los fetiches. Resulta magnífico observar este proceso dentro de la cultura maya, las figuras que ya hemos referido como “objetos de poder” también son proclives de convertirse en divinidades, esto se logra por medio de la iconografía y obviamente por la necesidad de ciertos grupos dentro de la sociedad maya.

Retomando el ejemplo de Palenque, el grupo de las cruces se haya construido para funcionar como hogar de la triada de Palenque, de esta forma el GI, GII y GIII, adquieren una de las principales características de las divinidades: Un templo en el que pueda llevarse a cabo su culto. A demás la iconografía fue utilizada para atribuir características concretas a cada una de estas tres figuras, por lo que además de poder encontrar a estas figuras como objetos, con los cuales los gobernantes interactúan, es posible observarlos en escenas míticas y rituales, en estas ocasiones su forma y apariencia cambia, volviéndose más flexible; plásticamente se está indicando que es capaz de moverse y de tener cualidades parecidas a la de los humanos, evidentemente este proceso los lleva a otro nivel dentro de la religión maya, ya que estos fetiches están tendiendo a una cristalización como divinidades, tal como sucede con los ancestros.

A pesar de esta evidencia, es importante recordar que antes de este proceso de cristalización, la triada de palenque tiene una función muy específica dentro de la religión

maya: Son los ancestros míticos del linaje de los *Bak* en Palenque. En este punto debemos volver a la discusión respecto a la figura del ancestro en la religión maya. Ya hemos visto que los gobernantes mayas tenían como principal objetivo la vinculación con sus antepasados de quienes evidentemente heredaron el poder sobre el territorio y la población.

Entonces ¿Por qué en el caso de los *Bak*, tuvieron que crear una serie de ancestros míticos? Es decir ¿Por qué recurrir a una figura que evidentemente no ha existido y mucho menos ha sido su ancestro? La pregunta contiene en sí misma la respuesta. El linaje de los *Bak* tuvo la necesidad de crear un ancestro mítico debido a que históricamente carecía de uno. Los textos epigráficos nos proporcionan una buena cantidad de información respecto a la dinastía gobernante en Palenque pero esto lo hacen desde una perspectiva en retrospectiva, partiendo del siglo VII, antes de ello la información se vuelve oscura y problemática, tal parece que los *Bak* carecían de una historia dinástica con la cual vincularse y adquirir su legitimidad política. Al respecto cabe mencionar una cita clásica de Carl Marx:

“En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma.” (1974: 8).

La dinastía de Palenque carecía de los elementos necesarios para justificar su poder político, por lo tanto no tuvo más opción que vincularse a seres sobrehumanos que le permitieran estabilizar su desarrollo político sobre el territorio. De tal forma que antes de ser considerados como deidades, la triada de Palenque debe ser vista como ancestros, esto debido a que, como ya hemos mencionado, el culto a los ancestros precede naturalmente al politeísmo, lo anterior es del todo evidente en la forma en que se trata a estos personajes en los textos glíficos, antes de asociarlos con el mundo objetivo y con aquellos elementos que se escapan a la voluntad del ser humano. La historia que se relata es una proyección inmediata de la política maya. Por lo tanto la principal función del GI, GII y GIII, es suplir la carencia histórica del linaje de los *Bak* de Palenque.

Las inscripciones del Templo XIX<sup>61</sup> son un claro ejemplo de lo que hemos mencionado, las acciones y contextos en los que se ubican estas figuras corresponden de manera directa a las necesidades y exigencias de una sociedad que carece de antecedentes históricos válidos para legitimarse en el poder: El nacimiento de GI, GII y GIII, su evidente relación como hermanos que provienen de un mismo progenitor, la entronización de este último y la asociación entre las figuras sobrehumanas y su poder con K'inich Ahkal Mo' Nahb. Esto se refleja en el pasaje que indica la primera ceremonia que este último personaje realiza ya como gobernante ante la presencia de sus ancestros míticos en Lakamha. En adelante estos personajes cumplirán la función que en otros sitios es realizada por personajes históricos.

Lo referido anteriormente con respecto a la separación de la base histórica y terrenal que crea de manera inmediata un nuevo espacio distorsionado y mítico, ocupado por seres sobrehumanos es aplicable a las figuras que tienden a cristalizarse como divinidades. Éstos además de ser un reflejo de las contradicciones sociales, reflejan el grado de especialización del sistema al cual pertenecen, me refiero a la separación cada vez más amplia entre el mundo objetivo y la realidad creada por los humanos, en este caso, los mayas.

Es importante señalar, como ya lo hemos hecho, que Chak es una gran excepción dentro de las normas mencionadas anteriormente para la religión maya. Sus características pueden considerarse como un prototipo de deidad, tal como Brelich lo propone. Su cuerpo tiene un alto grado de antropomorfización, a pesar de ello su rostro es completamente híbrido (zoomorfo, fitomorfo) e inclusive en algunas ocasiones sus extremidades aparecen indicadas como provenientes de animales, sobre todo reptiles, por lo que podría decirse que es un ser teriomorfo. Sus acciones son complejas y estables al mismo tiempo.

Todo lo anterior sirve para configurar una visión más compleja y profunda acerca de la religión maya. Tomando en consideración mi postulado respecto a la conformación de las religiones antiguas podríamos entonces pensar que, el fetichismo es anterior al culto a los ancestros, esto se debe principalmente a que la creación de objetos cargados de poder no tiene una implicación social tan marcada como lo tiene el culto a los ancestros, probablemente el culto a los ancestros se hizo más constante y necesario a medida que las sociedades se constituyeron dentro de un sistema económico basado en la agricultura, sería

---

<sup>61</sup> Véase el trabajo de David Stuart. 2010. *Comentarios sobre las inscripciones del Templo XIX de Palenque*.

ahí precisamente donde estas figuras cumplen su principal función como estabilizadores políticos para la sucesión y herencia de la tierra. Mientras que el fetichismo no necesariamente tiene que ver con una necesidad política, su principal función es la de establecer un vínculo con aquello incontrolable para la sociedad; su origen se encuentra ante todo en la necesidad de ordenar y controlar la naturaleza objetiva. En esta lógica según la cual el primer punto de control es la naturaleza y posteriormente la sociedad, es posible que el fetichismo preceda al culto a los ancestros, pues este último es evidentemente un personaje social.

Resulta interesante pero no sorprendente que en la construcción de la religión maya, las bases predeíctas que la conforman se retroalimenten progresivamente. Por ejemplo lo que Diego de Landa escribe respecto al culto de los ancestros y cómo estos eran incinerados y puestos en figuras hechas de barro o de madera y que además eran colocados junto a sus demás “ídolos”:

“Tenían algunos pocos ídolos de piedra y otros de madera y de bultos pequeños, pero no tantos como de barro. Los ídolos de madera eran tenidos en tanto, que se heredaban como lo principal de la herencia. Ídolos de metal no tenían porque no hay metal ahí. Bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas y sin deidad, mas los tenían en reverencia por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias, especialmente los de palo” (Landa 2013: 56).

La importancia de la cita radica en dos momentos, el primero de ellos es cuando dice que los “ídolos” de madera eran tan importantes que se heredaban y que inclusive podrían considerarse lo más significativo de la herencia, esto corrobora que lo importante es el objeto en sí mismo y lo que representa, como ya mencionamos podría tratarse de la figura de un ancestro, por lo que su importancia se incrementa debido a la asociación con el poder dentro de la sociedad.

El segundo punto es cuando dice que ellos sabían que estos “ídolos” eran su obra y continúa explicando, y esto es fundamental, les rendían culto por lo que representaban y porque los habían hecho por medio de rituales especiales. Esta explicación de Landa es

increíblemente puntual y nos ayuda a confirmar la gran importancia del fetichismo en la religión maya.

Debido a la imposición política e ideológica por parte de los españoles, la religión maya atravesó por un proceso de asimilación de las formas culturales europeas, aunque este proceso no puede generalizarse, diremos que, a medida que transcurría el tiempo los mayas perdieron el control sobre las figuras que representaban la lógica cultural heredada de los tiempos prehispánicos, por lo tanto la mayoría de sus creencias se trasladaron de las imágenes hacia las narraciones míticas, aquí es necesario que mencione que hasta ahora me he referido sobre todo a los grupos de elite, tampoco debe entenderse como si las narraciones no hubiesen existido o tuvieran un papel inferior en la época prehispánica, me refiero a la posibilidad de generar imágenes concretas por medio de elementos que permitan la especialización de las figuras.

Recordemos que este elemento es fundamental en la estructura interna del politeísmo, por lo tanto podríamos decir que durante La Colonia la religión se fue adaptando gradualmente a nuevas exigencias dentro de la sociedad, la elite que generaba las imágenes desaparece y quedan únicamente los motores que originaron la revolución hacia el politeísmo en la época Clásica<sup>62</sup>. De esta manera la sociedad maya reconstruyó su religión por medio de una relación dialéctica entre la permanencia de las creencias antiguas y la adaptación formal implantada por los españoles.

El papel de los ancestros continuó siendo fundamental en la organización de la sociedad y la religión maya. El fetichismo sufre una adaptación por medio de los santos y las cofradías, sin lugar a dudas la época colonial modifica la forma de la religión maya, exige que la lógica antigua se adapte de diversas formas dependiendo los distintos contextos, no es para nada aquel lugar en el que libremente se materializaba la cultura maya, ahora es forzada y tiene que manifestarse en formas que sean adaptables a las nuevas exigencias, sobre todo a las fiestas cristianas. Es ahí donde el contenido se moldea para escapar de la

---

<sup>62</sup> Para conocer más acerca de la importancia del fetichismo durante la época colonial véase el artículo de Chuchiak IV, John F. *De Descriptio Idolorum: An Ethnohistorical Examination of the Production, Imagery, and Functions of Colonial Yucatec Maya Idols and Effigy Censer, 1540-1700*. 2009. Aunque el autor no analiza este fenómeno desde la perspectiva de la Historia de las Religiones, proporciona un panorama bastante interesante respecto al tema.

represión; las oraciones y los rezos son ahora los principales medios para mantener la tradición; el campo, las montañas y las cuevas se encuentran cargados de formas y elementos que permiten una expresión más libre; la casa y el fogón participan activamente como los medios efectivos por los cuales la cultura antigua puede mantenerse por siglos.

Debido a los procesos históricos, sobre todos aquellos que tienen que ver con la opresión política, las formas antiguas aparecen nuevamente como respuesta y resistencia cultural. El pueblo *Tzutujil* es excepcional en este sentido, la figura del *Rilaj Mam* se contrapone fuertemente al cristianismo en la celebración de Semana Santa.

### **La figura del anciano y el fetichismo**

Como hemos demostrado la figura del anciano/ancestro es el elemento fundamental en la construcción de las principales divinidades durante el periodo Clásico. Esta importancia no se reduce únicamente a las figuras divinas, pues durante la época moderna prevalece como el personaje central en relación a la tierra y a diversos aspectos de la conducta humana. Como veremos a continuación, la figura del anciano sirve para construir otro de los principales aspectos de la religión maya: los fetiches. Aunque poco se ha dicho al respecto<sup>63</sup>, resulta coherente que este fenómeno se haya desarrollado ampliamente en la época prehispánica. El ejemplo que veremos a continuación proviene de los Tzutujiles de Guatemala.

La figura del *Rilaj Mam* es muy interesante debido a que a través de ella se puede comprender la forma en que se construyen los personajes en la religión maya. El *Rilaj Mam* debe ser considerado como un fetiche y no como una divinidad, debido a sus cualidades formales y míticas, como ya hemos mencionado en el tercer capítulo. El mito del *Rilaj Mam* es muy esclarecedor para comprender su naturaleza. En el relato se hace hincapié en que este personaje fue creado por los nahuales tzutujiles para que les ayudara, fue por medio del conocimiento de estos especialistas rituales que el *Rilaj Mam* pudo ser creado. Parte importante de la creación de esta figura se encuentra en el poder asignado por esta sociedad al árbol de *Tzatalel*, madera de la cual fue hecha la figura, pues como hemos mencionado, los fetiches son objetos considerados como cargados de poder debido a que

---

<sup>63</sup> Hasta ahora el único que ha abordado el tema del fetichismo entre los mayas es Alexander Voss.

han sido realizado por medios rituales y con elementos que la sociedad considera especialmente poderosos para estos fines, por lo que evidentemente el *Rilaj Mam* debe ser considerado dentro de esta categoría. Una característica de suma importancia en este personaje es el hecho de que su personalidad sea la de un anciano, su rostro es representado con arrugas y una de sus principales funciones dentro del mito es la conducta sexual.

### **La naturaleza del Dios N: El ancestro no humano**

Con base a lo expuesto durante todo el trabajo, realizaré una reconstrucción del proceso histórico del Dios N en la religión maya.

Brelich menciona que las divinidades surgen de los aspectos del mundo objetivo que resultan incontrolables para el ser humano y que además tienen una importancia considerable en su desarrollo cultural, por lo que un humano no puede ser de ninguna manera la base sobre la cual se genere una figura divina. Nuestros estudios respecto al Dios N en la cultura maya nos llevan a concluir que, para los mayas la importancia del ancestro y su culto se llevó a un grado más alto, hasta el punto de asignar a su figura los elementos incontrolables de la naturaleza. Es decir; el culto a los ancestros es anterior a la formación de las figuras divinas en la religión maya. Brelich menciona que el politeísmo surge de la unión de diversos sistemas de creencias predeístas, que como hemos podido apreciar en los apartados anteriores se trata del fetichismo y del culto a los ancestros.

Para comprender la formación de la figura del Dios N es necesario partir de aquellos elementos que representan a los aspectos de la naturaleza objetiva, las formas no humanas que se localizan en el Dios N. Esta lógica se inscribe en nuestro planteamiento anteriormente desarrollado, según el cual antes de los aspectos sociales se localizan aquellos que permitan la comprensión, la organización y el control del mundo objetivo. En la figura del Dios N estos elementos tienen que ver de manera directa con la tierra y la fertilidad, también se encuentran aquellos que tienen que ver con los fenómenos naturales como la lluvia, los terremotos, la luz y la oscuridad. De manera más general observamos signos que lo vinculan con los aspectos salvajes de la naturaleza, en este caso



probablemente su relación con el venado recuerde una antigua necesidad del grupo social como cazadores recolectores.

Estos aspectos nos sitúan históricamente en un tiempo antiguo donde las necesidades sociales se encontraban unificadas; la especialización dentro de la sociedad se encontraba en una división del trabajo muy básica. Todo en búsqueda de la supervivencia del grupo, por lo que podríamos pensar que se trata de la imagen de un “señor de la tierra”, una personificación híbrida de la tierra, la vegetación y los animales. Incluso podríamos afirmar que el llamado Monstruo de la Tierra es el vestigio formal de esta antigua personificación de la tierra como entidad viva, su forma no humana indica de manera directa el poco dominio sobre el mundo natural, es la personificación del temor que la sociedad no especializada tiene ante lo real, esto se vuelve evidente sobre todo en la relación constante que se hace entre la tierra y el sacrificio; la muerte es inherente a ella.

Debemos comprender al Monstruo de la Tierra como una unidad capaz de establecer relaciones muy básicas con los seres humanos, ya que a pesar de ser absolutamente no humano, tiene una forma híbrida, imponiéndose los elementos zoomorfos, por lo tanto su condición es similar a la del humano, necesita comer y beber. De ahí el sacrificio a la tierra, sus necesidades son muy distantes a la de los humanos pero a pesar de ello comparten una necesidad idéntica y absoluta: el hambre.

Pero el tiempo ha transcurrido y el dominio sobre el mundo objetivo se vuelve cada vez mayor. Este proceso queda evidenciado en la forma cuádruple del Monstruo de la Tierra; ser uno y llegar a ser cuatro se debe al incremento del control del ser humano sobre la tierra: Está organizando y comprendiendo la naturaleza. La forma cuatripartita puede, y esto es aunque probable, una suposición, tener su origen como indicadores de los solsticios. El tiempo es una de las construcciones básicas y primigenias para las sociedades, sobre todo aquellas que necesitan conocer de manera más precisa los ciclos de la naturaleza, en este caso se debe a la transición de un sistema económico basado en la caza recolección hacia uno donde la agricultura tiene un peso bastante considerable para la sociedad.

Sabemos que para los mayas los cuatro puntos que constituyen el mundo se encuentran en las intersecciones de los puntos cardinales, corresponden a las esquinas, por lo tanto

debemos visualizar una trayectoria solar con un eje oriente poniente como el elemento base y fundamental en la organización del tiempo, mientras que los puntos transversales que pasan por el eje indican la posición de los solsticios. Los denominados grupos E son las manifestaciones arquitectónicas básicas en los sitios de los periodos más tempranos y sirven precisamente para indicar estas intersecciones solares.

De tal forma que tenemos por una parte una comprensión del mundo objetivo por medio de la construcción del tiempo y por otra parte tenemos la transición de un sistema económico básico a uno complejo. Es debido a este proceso de especialización, a una mayor comprensión y control sobre la naturaleza, que la figura del Monstruo de la Tierra pasa de una forma única a una cuádruple.

Es en este momento de transición entre un sistema económico y otro donde el culto a los ancestros cobra una mayor importancia, no queremos afirmar que es aquí donde surge debido a que existen muchas posibilidades, antes bien, es lógico pensar que sea en este momento donde la figura del ancestro tome una mayor importancia en la cultura maya; se convierte entonces en el medio por el cual las familias tienen derecho sobre el territorio que habitan. Es importante señalar que probablemente antes de que el anciano adquiriera los elementos terrestres asignados en un principio al Monstruo de la Tierra, existiera una figura del anciano mismo como el encargado de transmitir los conocimientos culturales; es él quien mantiene los conocimientos para la sobrevivencia del grupo. Por lo tanto, es lógico que sea él quien desde un principio se encargue de las actividades religiosas, es ahí donde seguramente se asignaron las características que tienen que ver con el poder para vincularse con el mundo sobrehumano, su capacidad para la adivinación y la manipulación de objetos y los conjuros para generar o curar las enfermedades.

Estas acciones antiguas que buscan el control del mundo natural son la base sobre la cual se genera el fetichismo, aunque no estoy completamente de acuerdo con todas las implicaciones de la teoría de Frazer<sup>64</sup>, es interesante notar que en la cultura maya estas características “mágicas” se encuentran presentes de manera constante. La creación de estos objetos cargados de poder especial tiene que ver con aquellas cualidades mencionadas por James Frazer como “magia simpática” y “magia imitativa”.

---

<sup>64</sup> Nos referimos a la propuesta realizada por el autor en *The Golden Bough*.

Ya hemos visto que la realización de estos fetiches requiere de elementos especiales para su creación. Es por medio del ritual realizado por los especialistas rituales que el objeto adquiere las cualidades necesarias para ser considerado como un fetiche, una figura cargada de poder que permita establecer vínculos directos con el mundo sobrehumano.

Volvamos ahora sobre la figura del anciano. Es él quien tiene los conocimientos necesarios para realizar todas las actividades anteriormente descritas, su conocimiento permite que la sociedad pueda establecer los vínculos indispensables con los aspectos sobrehumanos, en este caso el Monstruo de la Tierra. Algunas de estas relaciones se dan por medio de la generación de objetos de poder conocidos como fetiches. Es dentro de este panorama que se desarrolló la sociedad maya, transitando de una forma de organización cuya base era la caza recolección hacia una más compleja basada en la agricultura, este proceso hace que la figura del anciano tome un papel fundamental para la continuidad del nuevo sistema establecido, pasando ahora a tomar su papel como ancestro por medio del cual el poder sobre el territorio es heredado.

La función de los fetiches continúa durante este proceso de adaptación a una nueva forma de organización. Sabemos que la agricultura es uno de los principales medios que posibilitan la formación de especialistas dentro de una sociedad, además se convierte en la base sobre la cual se genera la división de la sociedad en clases sociales más definidas en relación a otro tipo de sistemas económicos anteriores. Esta especialización del sistema se logra por medio de una evidente mayor comprensión de la naturaleza, que al mismo tiempo permite establecer nuevas creencias respecto al mundo objetivo. Al dejar de ser un peligro inminente, la figura del Monstruo de la Tierra se va adaptando cada vez más a las exigencias humanas.

La sociedad tiene nuevas necesidades, ya no se trata únicamente de la lucha por la sobrevivencia del grupo, ahora necesita una figura que cumpla con las emergentes exigencias de un nuevo sistema político-económico. La respuesta a estas nuevas exigencias fue la supremacía del culto a los ancestros; quién mejor si no los ancestros para comprender las necesidades de sus descendientes.

Durante los momentos cumbres de la cultura maya, donde la iconografía alcanza una importancia bastante considerable es cuando surge la figura del Dios N. Este personaje es una respuesta a las nuevas exigencias de la sociedad maya, considero, como ya lo he mencionado anteriormente, que la figura del Dios N proviene de una figura aun más antigua donde sus atributos no se encontraban en un proceso de diferenciación como en el periodo Clásico.

La figura del anciano/ancestro pasó por un proceso de asimilación de los elementos sobrehumanos; la respuesta de la cultura maya a las exigencias de la nueva dinámica social fue atribuir a la figura del anciano/ancestro características sobrehumanas pertenecientes a las anteriores formas híbridas del Monstruo de la Tierra. Además conservó las peculiaridades culturales desarrolladas por los ancianos en periodos anteriores: Su capacidad para vincularse con el mundo sobrehumano, su poder para curar y enfermar, la adivinación, etc. Al modificar la figura del anciano, este pasó de ser un ancestro histórico a un ancestro no humano de carácter mítico.

Podríamos concluir que este proceso de la figura dentro de la religión sigue la misma dinámica de la sociedad, es decir, su principal función es la de expresar que el poder y control de la naturaleza proviene del concepto del ancestro, generado a partir de la necesidad de mantener el dominio sobre el territorio. Se trata pues de una proyección de la sociedad sobre el mundo objetivo, lo cual expresa el grado de especialización del sistema y el control que la sociedad maya había alcanzado sobre su entorno.

El concepto de ancestro no humano sirve para referirse a la creación de la figura sobrehumana del ancestro. Se trata del proceso por el cual a la figura del anciano/ancestro se le atribuyen elementos no humanos para crear una nueva figura dentro de la religión que sea capaz de representar las exigencias de la sociedad maya. Al realizar este proceso, la figura del anciano trasciende el ámbito histórico y se inscribe dentro de un espacio mítico que le permite relacionarse con todos aquellos aspectos que escapan al control de los seres humanos, su ámbito de control pasa de los aspectos sociales a los naturales y ello le confiere una relevancia elevada dentro de la religión.

Una vez que la figura del ancestro no humano ha sido creada se somete ahora a un nuevo proceso de especialización. En este desarrollo, la iconografía es el motor que genera los espacios y las formas en las que habrá de inscribirse la figura. Considero que el primer motivo de la especialización de la figura se dio por medio de la creación de contextos específicos en los que se demarcara su campo de acción inmediato, se generaron signos específicos que sirvieran para transmitir un lenguaje visual más concreto, para comprender la manera en la que la figura se relaciona con los demás elementos que constituyen la realidad.

Hemos identificado que de las tres principales figuras, en las que posteriormente se divide la figura base del ancestro no humano, una de ellas toma un estatus superior a las demás y esto último debe tomarse de manera literal, ya que el Dios D, Itzamnah, es quien se vincula de manera directa con el poder político; sin lugar a dudas, es una proyección de los gobernantes mayas. Basta recordar las imágenes que ya hemos analizado anteriormente, así como los pasajes epigráficos en los que su figura es la que preside los eventos más importantes tanto en la mitología como en el tiempo histórico. Esta relación entre Itzamnah y los gobernantes, la consideramos como la principal en este proceso de especialización, ya que sigue de manera lógica el proceso del cual hemos estado hablando en los párrafos anteriores.

Algo similar ocurre con el Dios L. Al igual que Itzamnah, este personaje se relaciona con el poder, la diferencia radica en que sus aspectos son característicos del inframundo. Por ello es frecuentemente vinculado a la creación y al dominio sobre la oscuridad. Este personaje al parecer no se encuentra asociado de manera directa con un grupo dentro de la sociedad, por lo tanto su figura debe comprenderse como parte de la dualidad complementaria de la cultura maya, a pesar de ello, existen elementos para afirmar que durante el periodo Clásico ambos personajes comenzaron a volverse menos ambiguos, especializándose dentro del sistema.

El Dios N se queda entonces con aquellos aspectos que tienen que ver con la superficie terrestre, la Cueva-Montaña y su inherente relación con la fertilidad, de tal forma que su figura personifica a las montañas como organizadoras del espacio. Este personaje se vincula de manera directa con un grupo específico dentro de la sociedad: Los *sajal*, señores

que gobiernan sobre ciertos territorios pero siempre en una relación de subordinación con respecto a los *ajaw*, quienes ostentan el poder político más alto dentro de la sociedad maya clásica.

Se observan escenas en las que personajes humanos son caracterizados con los elementos correspondientes al Dios N e inclusive realizan la acción básica de este personaje: Sostener la tierra y el cielo, con las manos en alto. Estos personajes sostienen la superficie sobre la que se localiza el gobernante, asociación que indica la organización política que desempeñaban los *sajal*, pues a pesar de encontrarse subordinados a la figura del *ajaw*, son ellos quienes representan a los principales linajes que sostienen políticamente a los gobernantes; sin su apoyo sería imposible que estos últimos pudieran obtener la suficiente aprobación social para justificarse en el poder.

Aunque hemos logrado identificar estas características en los personajes del Dios D, Dios L y Dios N, en realidad, como ya hemos observado, los tres se encuentran en un proceso de cristalización, es debido a este proceso de especialización y al origen común que ya hemos señalado que los tres personajes comparten características formales, accesorios, acciones, contextos y relaciones. Es por medio de las imágenes creadas por los escribas mayas que esta cristalización se lleva a cabo, sin alcanzar un alto grado de especialización. Esto sobre todo se observa en Itzannah, quien por razones obvias es quien adquiere más rápidamente los elementos necesarios que constituyan su figura de manera concreta, algo que no sucede a tal grado con el Dios N.

Nos es imposible poder afirmar que alguna de estas tres figuras haya alcanzado el grado de deidad en la religión maya Clásica, debido principalmente a la carencia de fuentes que nos permitan corroborar el culto a ellas. Aunque debido a la lógica y al desarrollo que hemos demostrado con anterioridad es posible y hasta lógico creer que por lo menos Itzannah sí logro esta cualidad y probablemente el Dios N se encontraba en este proceso, sobre todo por la relación que tenía en el Clásico Tardío con los *sajal*. La característica del Dios L como complemento a la figura de Itzannah probablemente impidió que se desarrollara un culto directo a su figura, además, el Dios L y el Dios N aún no se encontraban del todo divididos y podría considerárseles como dos aspectos de una misma figura.

Durante el Posclásico la figura del Dios N continúa siendo una personificación de la montaña. La transmisión de las características del Monstruo de la Tierra hacia la figura del ancestro no humano se hacen evidentes en el Códice de Dresden, donde claramente se observa que en vez de representar a la tierra por medio de un mascarón del *Witz*, se hizo por medio del rostro de un anciano y para marcar su equivalencia se le colocaron las marcas **KAWAK**. En el mismo códice se aprecia como la disociación de las figuras no alcanzó un alto grado de especialización, pues siguen existiendo las mismas relaciones formales entre los tres personajes, incluso hemos notado que Schellhas no se da cuenta que el elemento del signo del año que él considera característico del Dios N, es en realidad usado con gran frecuencia por el Dios L. Esta observación nos ayuda a comprender que después de más de mil años de iconografía, las figuras del Dios N y L siguen compartiendo atributos similares, ya que dependen de manera directa de los procesos sociales y no de la iconografía en sí misma.

Lo mismo puede decirse de Chak, que durante el Clásico alcanzó un aspecto bastante concreto y especializado. En el Posclásico su rostro es representado como el de un anciano, mientras que su cualidad cuatripartita nos lleva a pensar en los ancestros no humanos. Para comprender esta transformación en su representación es necesario tomar en cuenta que en el Clásico, Chak es ante todo el vínculo a través del cual es posible vincularse con el mundo sobrehumano, ese vínculo es el sacrificio, el elemento más característico de los humanos, pero al mismo tiempo el que se localiza en el punto más cercano a lo sobrehumano. Al parecer para los mayas este aspecto era más dominante que el primero, por ello Chak mantuvo una forma sobrehumana muy evidente en su forma de características teriomorfas, indicando que su figura representaba aquello que era hasta cierto punto incontrolable para los humanos. En el posclásico los ancianos cubren este aspecto, por lo que Chak absorbe el rasgo humano de la vejez en su iconografía, avanzando en su especialización.

En la época colonial, las fuentes indican que el proceso de especialización se detuvo y las figuras que se pueden integrar por medio de los datos permiten comprender que las múltiples personalidades del ancestro no humano volvieron a conformar una unidad. Es probable que esta unidad a la que nos referimos, haya existido desde tiempos muy antiguos en el grueso de la población maya que no pertenecía a la elite, ya que ellos no manejaban

los elementos iconográficos de los cuales se desprende la cristalización de las figuras politeístas. Esta base permitió la continuidad de las creencias a pesar de la ruptura cultural.

Las referencias que se hacen a los personajes vinculados al Dios N en la época colonial manifiestan la desintegración de las figuras tal como las observamos en la época prehispánica y al mismo tiempo atestiguan la formación de nuevas expresiones por medio de figuras creadas a través de campos semánticos que permiten transmitir el conocimiento por medio de la tradición oral y los rituales.

Ya hemos visto cómo en la *Relación de las Cosas de Yucatán* se habla sobre personajes que integran la figura del Dios N con nuevos adjetivos, no obstante sus principales cualidades se mantienen, pero es sobre todo en *El Ritual de los Bacabes* donde se puede apreciar la integración de las figuras del Dios N y L en una misma. Lo más interesante es que en los diversos conjuros que componen la obra se puede observar una forma muy específica de vinculación entre los humanos y las figuras llamadas Bacabes. Se le pide, pero también se les exige; les ofrendan pero también los insultan, de hecho en uno de los textos que ya hemos referido se dice claramente “vosotros que sois mi creación”. Es evidente que se trata de fetichismo, afirmación que refuerza la referencia que hace López de Cogolludo con respecto a una fiesta de fin de año donde “adoraban” a una figura hecha de palo que posteriormente terminada la celebración ritual, era abandonada. Esta última acción es la que hace más que evidente que durante la colonia el uso de fetiches se mantuvo y probablemente por medio de estos, la figura del ancestro mítico se mantuvo bajo diversos aspectos y formas.

Los ancestros míticos de los diversos grupos mayas toman algunos aspectos del ancestro no humano para integrar su personalidad, por ejemplo, en las historias se les vincula con los venados, con los volcanes y las montañas. Sin lugar a dudas La Colonia terminó con el proceso de especialización que se desarrolló en la época prehispánica, por lo que tanto el culto a los ancestros como el fetichismo se revistieron en una nueva forma que corresponde a los diversos contextos sociales de las poblaciones indígenas durante la época colonial.



En la época moderna se continúa con una dinámica similar que integra la lógica antigua a las nuevas exigencias dentro de las sociedades mayas. La figura de los ancestros aparece de las más diversas formas para los distintos pueblos mayas. De manera general consideran que existe la figura de un anciano que habita en el interior de una cueva y es quien provee y castiga al mismo tiempo. En su forma cuatripartita está asociado con la creación del mundo; los cuatro puntos del mundo corresponden a la organización que los antiguos mayas hicieron del tiempo y el espacio. La lluvia, el poder, la adivinación, las enfermedades, la salud, el consejo, los animales, etcétera, todo lo indispensable para la supervivencia proviene de estos personajes investidos de poder sobrehumano que al mismo tiempo son considerados como los antepasados de la comunidad.

Las fuentes etnográficas son muy claras en este sentido, por lo que podemos decir que la figura del ancestro no humano ha permanecido de manera constante desde la organización y consolidación de la agricultura como método de subsistencia.

El *Rilaj Mam* es un magnífico ejemplo de cómo se crean estas figuras dentro de la sociedad maya. El mito deja muy claro que se trata de una creación hecha por los nahuales tzutujiles para que cumpliera con exigencias muy concretas de su sociedad. El *Rilaj Mam* es un fetiche con el rostro de un anciano, un claro ejemplo de la permanencia de aquellos dos sistemas antiguos que contemplaron durante el periodo Clásico el nacimiento del politeísmo.

## Conclusiones

Ahora que hemos finalizado nuestro análisis de la figura del Dios N y su función en la religión maya, podemos aportar las siguientes conclusiones.

1. El estudio de la religión maya debe partir de una base teórica fundamentada en el análisis histórico. *La historia de las religiones* es sin lugar a duda la mejor opción teórica y metodológica para el análisis y comprensión de la religión maya. Hasta el momento la mayoría de los autores han abordado el tema desde una posición demasiado limitada: partiendo de presupuestos ideológicos, restringiendo de esta manera la amplitud y profundidad del mismo. Resulta comprensible que durante la época colonial los frailes hayan interpretado a la religión maya desde su posición como católicos y defensores de la fe cristiana. Lo que es inconcebible es que actualmente las investigaciones respecto a la religión maya pasen por los mismos problemas conceptuales que hace quinientos años. La fenomenología y los estudios apologeticos, entre ellos los de corte *New Age*, lo único que hacen es simplificar y oscurecer más nuestra comprensión respecto a la religión maya.

De manera habitual y ordinaria se ha comprendido que la religión maya debió ser politeísta, sin embargo, existe la afirmación de que las divinidades de ésta y de Mesoamérica en general son distintas a las occidentales. Los autores se limitan a realizar esta afirmación sin llegar a exponer de manera concreta en qué consisten dichas diferencias. Lo que en realidad sucede es que hasta ahora ninguna investigación, a la que hayamos tenido acceso, trata la religión maya desde una visión orgánica, es decir, no definen de manera concreta lo que debe entenderse por religión maya, tampoco lo que debe comprenderse por dioses, mucho menos establecen una línea de investigación que permita comprenderla dentro del conocimiento que se tiene de las religiones antiguas en la historia de la humanidad; por lo que la ciencia y la historia de las religiones, a pesar de tener ya varios años de investigaciones y discusiones respecto a la metodología y la teoría, no han sido tomadas en consideración, no digamos ya como fundamento teórico, ni siquiera como antecedente.

Por lo tanto, hemos encontrado absolutamente necesario que las investigaciones sobre la religión maya partan de una perspectiva más amplia, que se discutan y se definan los conceptos básicos que han de utilizarse en el análisis de las fuentes.

2. Utilizando *La historia de las religiones* como pilar teórico, en el capítulo uno presentamos una serie de definiciones que ayudaran a la comprensión de la religión maya.

Hemos definido religión como: Un sistema de acciones y creencias instituido por una sociedad para justificar, ordenar y controlar los aspectos naturales, sociales y psíquicos que se encuentran fuera de su voluntad.

Siguiendo la propuesta de Brelich entendemos el término dios en base al concepto griego *theos* y por lo tanto habremos de comprender éste como un ser sobrehumano de naturaleza compleja y con una personalidad definida, creado por una sociedad para establecer relaciones de reciprocidad por medio del culto a su figura y de esta manera satisfacer las exigencias de un determinado grupo.

De tal forma que: *El politeísmo es aquella forma religiosa que se desarrolla a partir de una pluralidad de seres personales permanentemente eficientes, complejos y diferenciados, que en conjunto (el panteón) responden a todos los intereses religiosos de una determinada sociedad.* (Traducción del autor. Brelich 2007: 100)

3. Para comprender el origen, desarrollo y función del Dios N en la religión maya prehispánica, realizamos un análisis iconográfico y epigráfico que nos permitió encontrar sus principales cualidades formales, su campo de acción, los diferentes contextos en los que aparece, así como sus relaciones con otros personajes. Del análisis de las fuentes prehispánicas obtuvimos los siguientes resultados:

Existen al menos cuatro títulos para referirse al Dios N: *Aj K'an Batz'*, *Ch'ahom*, ¿? *K'an Ahk* y *Mam*, este último es la base conceptual de la figura misma pues significa "anciano/ancestro", término que define su función dentro de la religión maya por el amplio significado que conlleva dentro de las creencias prehispánicas. Un ejemplo de ello es la utilización de este logograma para indicar el calificativo de "ancestro" en otros personajes como Itzamnah o los gobernantes de Piedras Negras.

El Dios N es ante todo un personaje antropomorfo cuya característica principal es ser anciano y su capacidad de ser uno o cuatro a la vez. Viste de manera sencilla, por lo regular utiliza únicamente un paño de cadera o un faldellín. Su tocado más característico es el de red, de manera más variable se le observa con un tocado de lirio acuático, un asta de venado y la antorcha de K´awil.

Existen atributos animales que se incluyen en su figura, de los que el caparazón de tortuga y la concha son los principales. En algunas ocasiones se observan a personajes que son representados con los accesorios característicos o realizando las acciones del Dios N (a manera de sustitución de éste), Se trata sobre todo de la figura del mono y el enano.

Sus principales acciones son de carácter mítico: sostiene el mundo, participa en escenas de nacimiento de otros personajes, aparece en escenas palaciegas con el Dios D, en acontecimientos como terremotos, sacrificios, también en rituales asociados con la ingesta de bebidas intoxicantes, enemas y cigarros, e interactúa con personajes vinculados al poder político.

Su relación principal es con personajes asociados a los contextos del inframundo y la fertilidad, sobresale su identificación con el Monstruo de la Tierra y en ese sentido con la Cueva-Montaña. Destaca su vínculo formal con los dioses B, D y L, asociaciones que se mantienen desde el Clásico Tardío hasta el Posclásico. Una mención especial merece su vínculo con la Serpiente-K´awil, la interrelación formal y compositiva revela una profundidad que deberá ser considerada en futuras investigaciones.

Logramos identificar una fuerte relación histórica entre el Dios N y los personajes políticos conocidos como *sajal*, esta asociación se establece principalmente en el periodo Clásico Tardío, los ejemplos más acabados se encuentran en Lax Tunich, Palenque y Pomoná. El reconocimiento de esta asociación ha sido de vital importancia para nuestra interpretación respecto a la función del Dios N en la religión maya. Además, es a partir de este vínculo que se puede comprender que para este periodo, el Dios N se encontraba identificado con el periodo final del año, siendo una de las características más sobresalientes en el Posclásico.

4. Utilizamos las fuentes coloniales y modernas para complementar nuestra visión acerca de la figura del Dios N y su función dentro de la religión maya. Gracias a la creación de un índice sistemático logramos caracterizar a los personajes que se vinculan de manera directa con el Dios N durante la época colonial y moderna, consiguiendo los siguientes resultados:

Los títulos principales que hemos identificado son: *Mam*, *Bacab*, *Pauhtun* y *Chak*. De manera general se le asignan nombres que lo vinculan con la montaña (*Tzultacaj*) o con aspectos zoomorfos (*Chijchan*).

La mayoría de las veces se trata de un personaje antropomorfo con atributos sobrehumanos que vive en el interior de una cueva y es capaz de manifestarse de manera frecuente a los habitantes de las comunidades, quienes buscan mantener una relación de reciprocidad con él. Presenta una naturaleza cuatripartita, asociándose con la lluvia, el viento, las montañas, los ancianos, el fin de año y las enfermedades. En pocas ocasiones se le reconoce con elementos zooformos, fitomorfos o teriomorfos.

La creencia general es que su aspecto y vestimenta es como la de una persona de la comunidad, sin embargo es notable señalar que utiliza elementos asociados al mundo sobre humano. Logramos encontrar que las variaciones en esta concepción se deben al grado de interacción entre las sociedades indígenas y las de origen ladino; los procesos sociales desarrollados en estos contextos afectaron de diferente manera a la construcción de las figuras religiosas mayas, un ejemplo de ello es la creencia en un personaje asociado a las cualidades antes mencionadas, tiene aspecto de ladino y el término que se usa para referirse a él es “El dueño de la tierra”.

Habita en las cuevas, en las montañas, en los lagos, etc. Es desde estos lugares que sostiene el mundo, provee la lluvia, los animales, la salud, las enfermedades, protege a la comunidad, se vincula con los humanos por medio de rituales y regula la conducta moral. Todo ello hace de este personaje una figura imprescindible para la sociedad en la que se le identifica.

Su principal relación es con la Cueva-Montaña y todos los elementos que ello conlleva: la lluvia, la fertilidad, los animales salvajes, el tiempo, la adivinación, el poder, la oscuridad, las enfermedades, la muerte, etc. Es sin lugar a dudas la principal figura por

medio de la cual los seres humanos pueden establecer un vínculo con el mundo sobre humano, cabe destacar que de manera general se le considera el ancestro mítico de la comunidad.

5. Por medio de la teoría desarrollada por Angelo Brelich logramos comprender la naturaleza del Dios N y su función en la religión maya, profundizando en los elementos fundamentales que la configuran, así como el contexto histórico en el que se creó. Este análisis reveló al mismo tiempo aspectos esenciales de la religión maya.

Observamos que a pesar de que las figuras dentro de la religión se pueden construir a partir de palabras e imágenes, son estas últimas las que posibilitan signos estables que permanecen por cientos de años, atribuyendo a las figuras iconográficas una característica particular y concreta; mientras tanto, las palabras crean una imagen que se genera a partir de la relación semántica de diversos elementos que se modifican a través de las generaciones.

Logramos distinguir que la iconografía es el medio principal para el desarrollo del politeísmo; por lo que es lógico pensar que éste se dio sobre todo entre el grupo gobernante ya que eran ellos quienes de manera directa se encargaban de generar estos signos. De lo anterior se infiere que la mayoría de la población probablemente conservaba una religión predeísta.

Para el análisis de la figura, elaboramos un índice que nos ha permitido comprender la naturaleza del Dios. Este índice se organiza a partir de las principales categorías que Brelich establece para las figuras que pueden considerarse divinidades: nombre, antropomorfismo, aspectos sobrehumanos, complejidad, diferenciación, actividad, espacio, tiempo y relación con los humanos. Los resultados fueron los siguientes:

El Dios N no tiene un nombre personal que lo identifique, es referido con títulos que en ocasiones son utilizados por otros personajes, inclusive éstos no aparecen de manera recurrente, no obstante, su figura es retomada en un logograma cuyo significado es *Mam*. El Dios N tiene un alto grado de antropomorfismo, a pesar de ello frecuentemente adopta formas y composiciones zoomorfas. Tanto por sus formas, composiciones y contextos, la figura del Dios N puede considerarse compleja. No existe una diferenciación plena en la

figura del Dios N, podemos afirmar que no tiene una personalidad definida, ya que comparte características formales, compositivas, acciones y contextos con otros personajes, principalmente los ancianos Dios D y L, inclusive al final de la época prehispánica se extiende a Chak y K'awil. Su actividad es casi exclusiva al espacio y el tiempo mítico. A pesar de esta última afirmación, la figura del Dios N se relaciona de manera cada vez más frecuente con un grupo concreto de la sociedad maya, los *sajal*, esto confiere a su figura un vínculo histórico en vías de desarrollo.

Respecto a la época colonial, las figuras asociadas al Dios N se caracterizan por títulos que aluden a su cualidad cuádruple, su relación a la tierra, el tiempo, la lluvia y los ancestros, sólo algunos de estos personajes tienen nombres personales. De manera general su forma es antropomorfa, a pesar de ello constantemente se le atribuyen características sobrehumanas vinculadas a los animales salvajes. Su complejidad se establece a partir de las asociaciones elementales de la tierra, los animales, los fenómenos atmosféricos, el tiempo y la tradición de la comunidad. Más que una diferenciación, estos personajes constituyen una unidad dentro de las necesidades del total de la comunidad, existen desdoblamientos que generan figuras asociadas a ellos en cualidades formales y de acción. Cada uno de ellos tiene un espacio concreto y actúan de manera constante la mayor parte del tiempo. Mantienen una relación de reciprocidad con los humanos e inclusive los personajes principales son considerados como los ancestros de la comunidad.

Todo lo anterior nos permitió comprender que el personaje que se encuentra detrás del Dios N es el ancestro. El culto a los ancestros se encontraba ampliamente difundido en toda el área maya e inclusive podríamos afirmar que en toda Mesoamérica. En el capítulo cuatro expusimos las principales implicaciones históricas de este culto y su relación directa con la creación de la figura del Dios N. Gracias a este análisis histórico y con base a la teoría planteada por Angelo Brelich, descubrimos lo siguiente:

El politeísmo que se estaba generando durante la época prehispánica entre la elite gobernante tuvo su origen en dos sistemas predeístas: El culto a los ancestros y el fetichismo. El animismo debe considerarse como una constante dentro del sistema de creencias mayas y fue precisamente por medio de éste que la interacción entre el fetichismo y el culto a los ancestros alcanzó un grado de especialización más definido, tendiendo a

construir figuras complejas de carácter antropomorfo. La principal evidencia de este desarrollo en el interior de la religión maya es la figura del Dios N.

La figura del Dios N se origina debido a la importancia que el culto a los ancestros tomó en la sociedad maya cuando esta transitó de manera paulatina de una sociedad de cazadores recolectores hacia un sistema económico basado en la agricultura. La especialización y la jerarquización social que permite la agricultura, es la base que impulsa de manera directa la generación de figuras que representen las diferentes exigencias y necesidades de los grupos emergentes en el seno de la sociedad maya.

El Dios N al igual que todas las figuras sobrehumanas representadas en la iconografía maya, se encuentra en un proceso de cristalización, con ello nos referimos al medio por el cual estas figuras tienden a la especialización dentro del sistema de creencias. Lo anterior implica que la figura del Dios N no emergió de manera aislada, es parte de un conjunto de figuras que hemos denominado como “el ancestro no humano”. Entre ellas se encuentran el Dios D, L y B.

Una vez generada la figura del ancestro no humano comenzó un nuevo proceso de especialización que consistió en atribuir características muy concretas a cada uno de los personajes, este proceso se aceleró debido a la necesidad que la elite gobernante tenía de legitimar su poder, cada vez mayor y al mismo tiempo más contradictorio. Por lo tanto, la figura de Itzamnah es quien presenta los rasgos más definidos, en relación al Dios N y L, ya que es un personaje cuyas principales cualidades provienen de una proyección de la elite en el poder.

Durante el Clásico Tardío, el Dios N se asocia con un grupo muy concreto dentro de la política maya. Existen contextos iconográficos y epigráficos que refieren a personajes llamados *sajal* que aparecen con los accesorios o realizando las acciones características del Dios N. Éstos gozan de un estatus considerable dentro de la sociedad maya, pero se encuentran jerárquicamente en inferioridad respecto a los *ajaw*. La relación entre estos personajes históricos se proyecta en el tiempo y el espacio mítico, donde Itzamnah representa a los *ajaw* y el Dios N a los *sajal*.



La creación de figuras no humanas corresponde por una parte a una necesidad de comprender y controlar aquello que de otra manera se escaparía a la voluntad humana. Conforme la sociedad comprende mejor dichos fenómenos y los controla, la representación iconográfica de estas figuras tiende a la antropomorfización. El principal ejemplo de ello es la transición presentada entre el Monstruo de la Tierra y el Dios N.

El Dios N no cumple con todos los aspectos que identifican a las divinidades dentro del politeísmo, por lo que no puede considerarse como una deidad. A pesar de ello el vínculo establecido con la sociedad por medio de los *sajal* nos indica que su proceso de cristalización se dirigía hacia el establecimiento de un culto, con el cual llegaría su cualidad divina.

6. El estudio de la figura del Dios N nos ha permitido observar parte de la dinámica y la estructura de la religión maya en la época prehispánica. Su origen obedece a la necesidad de perpetuar el control del territorio y por lo tanto el control social. Los ancestros se vuelven el punto clave dentro de la política, la economía y la religión maya, por lo que no es para nada asombroso que las principales figuras iconográficas sean construidas a partir de la forma y las cualidades del anciano. La especialización y el desarrollo dentro de la sociedad maya constituyó una exigencia para el grupo gobernante: Necesitaban mantener y legitimar su poder, por lo tanto era necesario que esta legitimación proviniera del mundo sobrehumano.

7. En la colonia las fuentes indican que el fetichismo y el culto a los ancestros eran las principales expresiones de la religión maya, lo cual confirma dos de nuestros principales postulados en la tesis: Que estos dos sistemas predeístas fueron la base para el surgimiento del politeísmo en la época prehispánica y que la elite gobernante es quien se encargó de la creación de este sistema. Con la llegada de los españoles y el posterior exterminio de la elite, las figuras creadas y su proceso de cristalización desaparecieron por completo, permaneciendo únicamente figuras más flexibles y carentes de una personalidad definida que se habían desarrollado por milenios entre la base de la sociedad maya.

8. En la época moderna, las principales figuras dentro de la religión maya se caracterizan por su tendencia a la totalidad. Su figura cubre la mayoría de las exigencias de la sociedad,

no hace falta recalcar que estas figuras conservan de manera general la forma de un anciano, esta tendencia nos recuerda a aquella difundida creencia en un ser personal que es considerado el principal medio de acceso al mundo sobrehumano: El señor de los animales o el señor de la tierra. De hecho este último es un título utilizado con frecuencia por los grupos mayas para referirse a esta figura que habita en las montañas y quien se encarga de manera general de la estabilidad de la comunidad. Investigaciones posteriores serán necesarias para comprender este proceso en las sociedades mayas modernas.

8. La religión debe ser comprendida como una construcción social, por lo tanto sus formas aunque distorsionadas y oscuras pueden ser entendidas en la medida que se conozcan las bases materiales de las cuales emergieron.

9. El estudio de la religión maya requiere de una base metodológica y teórica especializada y *La historia de las religiones* aporta los elementos necesarios para comprender el sistema de creencias de los antiguos mayas. Los estudios sobre figuras particulares como el Dios N permiten encontrar las formas, los contextos y las relaciones con aquellos aspectos de la estructura que configuraron esta religión. A partir de estos estudios se puede abarcar de manera profunda las concepciones y la organización de este sistema de creencias, logrando una mayor comprensión del objeto de estudio.

10. Esta tesis provee un método de análisis para el estudio de la religión maya por medio de las figuras iconográficas. Al mismo tiempo confirma, complementa y precisa la teoría desarrollada por Angelo Brelich para el estudio de las religiones politeístas. En este sentido su principal aporte son los ejemplos y la problemática respecto a la creación de las divinidades dentro del politeísmo.

## BIBLIOGRAFÍA

Adams, Abigail y James Brady. 1994. Etnografía Q'eqchi' de los ritos en cuevas: Implicaciones para la interpretación arqueológica. En *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala, Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, Asociación Tikal, pp. 205-211

Balutet, Nicolas. 2009. La importancia de los enanos en el mundo maya precolombino. En *Indiana*, No. 26. Ibero-Amerikanisches Institut, Alemania.

Bassie Sweet, Karen. 2002. *The Maya Creator Gods*. [www.mesoweb.com/features/bassie/CreatorGods/index.html](http://www.mesoweb.com/features/bassie/CreatorGods/index.html).

Bassie Sweet, Karen. 2002. *Jolja Cave Project*. FAMSI, Final Report.

Bassie Sweet, Karen. 2008. *Maya sacred geography and the creator deities*. University of Oklahoma Press, U.S.A.

Baudez, C. Francois. 2002. *Una historia de la religión de los antiguos Mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y Centre Culturel et de Coopération pour l'Amérique Centrale. México, D.F.

Boot, Erik. 2005. *Portraits of Four Kings of the Early Classic? An Inscribed Bowl Excavated at Uaxactún and Seven Vessel of Unknown Provenance*. Mesoweb Publications.

Boot, Erik. 2008. *At the court of Itzam Nah Yax Kokaj Mut: Preliminary Iconographic and Epigraphic Analysis of a Late Classic Vessel*. Maya Vase Essays: <http://www.mayavase.com/God-D-Court-Vessel.pdf>

Boot, Erik. 2009. *The Updated Preliminary Classic Maya – English, English – Maya Vocabullary of Hieroglyphic Readings*. Mesoweb Resources.

Boot, Erik. 2011. The God Itz Mam K'an Ahk in Classic Maya Text and Image: Preliminary Notes. In *Notes of Ancient Maya Writing and Iconography*, No. 4.

Botta, Sergio. 2004. De la tierra al territorio: Límites interpretativos del naturismo y aspectos políticos del culto a Tláloc. En *Estudios de cultura Náhuatl*, Vol. 35: 175-199. México: UNAM

Botta, Sergio. 2010. The Franciscan Invention of Mexican Polytheism: The Case of the Water Gods. In *Studi e materiali di storia delle religioni*, pubblicati dalla scuola di studi storico-religiosi della università di Roma, Vol. 76: 2: 411-432. Roma, Italia.

Botta, Sergio. 2011. Le religioni della Mesoamerica nell'opera di Raffaele Pettazzoni. In *Studi e materiali di storia delle religioni*, pubblicati dalla scuola di studi storico-religiosi della università di Roma, Vol. 77: 1: 155-186. Roma, Italia.

Brelich, Angelo. 1960. Der Polytheismus. *Numen*, Vol. 7, fasc. 2. Brill.

Brelich, Angelo. 1962. Aproposito del significato di "theos". In *Studi e materiali di storia delle religioni*, pubblicati dalla scuola di studi storico-religiosi della università di Roma, Vol. XXXIII. Roma, Italia.

Brelich, Angelo. 2002. Prolegomenos. En *Historia de las Religiones*, Vol. I. Madrid, España: Siglo XXI Editores.

Brelich, Angelo. 2007. *Il politeísmo*. A cura di Marcello Massenzio e Andrea Alessandri. Roma, Italia: Editori Riuniti University Press.

Bricker, Victoria, 1986. *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Bunzel, Ruth. 1967. *Chichicastenango: A Guatemala Village*. University of Washington Press, Seattle and London. U.S.A.

Calvo Domínguez, Braulio. 2009. *La Greca Escalonada en la Cultura Maya*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Chinchilla Mazariegos, Oswaldo y Federico Fahsen. 1991. Sobre la distribución de un glifo Clásico Temprano en las inscripciones Mayas. En *II Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 1988 (eds. J. P. Laporte et al). Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 146-156.

Chuchiak IV, John F. De Descriptio Idolorum: An Ethnohistorical Examination of the Production, Imagery, and Functions of Colonial Yucatec Maya Idols and Effigy Censer, 1540-1700. 2009. In *Maya worldviews at conquest*, (eds. Lesli G. Cecil and Timothy W. Pugh). University of Colorado Press, pp. 135-158.

Coe, Michael D. 1973. *The Maya Scribes and His World*. New York: Grolier Club. U.S.A

Coe, Michael D. 1978. *Lords of the Underworld: Masterpieces of Classic Maya Ceramics*. Princeton: The Art Museum, Princeton University.

Coe, Michael D. 1982. *Old Gods and Young Heroes: The Pearlman Collection of Maya Ceramics*. Jerusalén: Israel Museum.

De la Fuente, Beatriz. 2003. La vejez en el arte de Mesoamérica. En *Arqueología Mexicana: El ciclo de la vida*. Vol. 60: 38-45.

De Landa, Diego, fray. 2013. *Relación de las cosas de Yucatán*. México, D.F: Ediciones Monclém.

De las Casas, Bartolomé. 1967. *Apologética Historia Sumaria* (Ed. Edmundo O'Gorman). UNAM, México, D.F.

Dudley, Guilford. 1977. *Religion on trial: Mircea Eliade and His Critics*. Philadelphia: Tempe University Press.

El libro de Chilam Balam de Chumayel. 1991. Prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio. UNAM, México, D.F.

El Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. 1980. Ed. Mercedes de la Garza. En *Literatura Maya*. Biblioteca Ayacucho, Caracas Venezuela.

El ritual de los Bacabes. 2007. (ed. Ramón Arzapalo Marín). Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Yucatán y Ayuntamiento de Mérida. México.

Eliade, Mircea. 1992. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. I. España: Paidós,

Eliade Mircea. 1998. *Tratado de historia de las religiones*. México: Biblioteca Era

Feil, Ernst (ed), *On the Concept of religion*. Binghamton, N.Y. 2000.

Föstermman, Ernst. 1906. Commentary on the maya manuscript in the royal public library of Dresden. In *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University. Vol. 6, No. 2. Cambridge, Massachusetts, U.S.A.

Frazer, James. 1935. *The golden bough: A Study in Magic and Religion*. Macmillan and Co. London.

Gaffiot, Felix. 1934. *Dictionnaire illustré Latin Francais*. Paris: Librairie Hachette.

García Barrios, Ana y Rogelio Valencia. 2011. Relaciones de parentesco en el mito del dios viejo y la señora dragón en las cerámicas de estilo códice. En *Texto, Imagen e Identidad en la Pintura Maya Prehispánica*, (Coordinadores: Merideth Paxton y Manuel A. Hermann. Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 36. UNAM.

Girard, Rafael. 1949. *Los Chortis ante el problema Maya: Historia de las culturas indígenas de América, desde su origen hasta hoy*. Tomo III. México D.F: Antigua Librería Robredo, Colección América Precolombina.

Grube, Nikolai and Linda Schelle. 1993. Naranjo Altar 1 and Rituals of Death and Burials. In *Texas Notes of Precolumbian Art, Writing and Culture*. No 54. Austin: Texas University.

Grube, Nikolai. 2006. Ancient Maya Royal Biographies in a Comparative Perspective. In *Janaab' Pakal of Palenque: Reconstructing the Life and Death of a Maya Ruler* (eds. Vera Tiesler and Andrea Cucina), pp. 146-166. The University of Arizona Press. U.S.A.

Hammond, Norman. 2011. Los orígenes de la cultura maya y la formación de comunidades rurales. En *Los mayas. Una civilización milenaria* (Ed. Nikolai Grube). Tandem Verlag GmbH, Potsdam, Alemania.

Hellmuth, Nichollas. 1987. *Monster und Menschen in der Maya Kunst*. Graz, Austria: Akademische Druck-u Verlagsanstalt.

Houston, Stephen and David Stuart. 1996. Of gods glyphs and kings: Divinity and rulership among the Classic Maya. In *Antiquity*, Vol. 70.

Houston, Stephen D., John S. Robertson, and David Stuart. 2004. Disharmony in Maya Hieroglyphic Writing: Linguistic change and continuity in Classic Society. In *The Linguistics of Maya Writing* (ed. Sorren Wichmann), pp. 83-101. Salt Lake: University of Utah Press.

Josserand J. Kathryn. 2002. *Story cycles in chol (Mayan) Mythology: contextualizing classic iconography*. Versión digital disponible en: <http://www.famsi.org/reports/01085/>

Kedzierska Manzon, Agnes. 2014. *Corps et Objets Forts: Le 'Fetichisme' Comme Ascese*. Manuscrit non publié, version électronique: <https://univ-tlse2.academia.edu/AgnesKedzierskaManzon>

Köhler, Ulrich. 1995. *Chonbilal Ch'ulelal – Alma Vendida: Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, D.F.

Lacadena García-Gallo, Alfonso. 1995. *Evolución Formal de las Grafías Escriturarias Mayas: Implicaciones Históricas y Culturales*. Tesis Doctoral. Departamento de Historia de América, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid.

La Farge, Oliver. 1994. *La costumbre en Santa Eulalia*. Guatemala: Ediciones Yaxte.

Linscott Ricketts, Mac. 2002. The history of the history of religions in Romania. In *Religion*. Vol. 32.

Libro de los Cantares del Dzitbalché. 1980. Ed. Mercedes de la Garza. En *Literatura Maya*. Biblioteca Ayacucho, Caracas Venezuela.

López Austin, Alfredo. 2006. *Los mitos del Tlacuache: Caminos de la Mitología Mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, D.F.

López Austin, Alfredo. 1985. Nota sobre la fusión y fisión de los dioses en el panteón mexica. En *Anales de Antropología*, Vol. XXII. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.

López Bravo. La veneración de los ancestros en Palenque. 2000. En *Arqueología Mexicana: Palenque, trabajos recientes*. Vol. 45: 38-43.

López de Cogolludo, Diego, fray. 1688. *Historia de Yucatán*. (ed. Juan García Infanzon) Madrid.

Love, Bruce. 1987. Glyph T93 and Maya Hand-scattering events. In *Research reports on Ancient Maya Writing 5*. Washington D.C.: Center for Maya Research.

Martin, Simon. 2007. The old man of the maya universe: A unitary dimension whitin ancient maya religion. In *Maya Shamanism* (ed. Loa Traxler). University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia. U.S.A.

Martin, Simon and Nikolai Grube. 2008. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Thames & Houdson Ltd, London.

Marx, Karl. 1974. Tesis sobre Feuerbach. En *C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas en tres tomos*. Tomo I. Editorial Progreso, Moscú, URSS.

Meneses López, Miguel. 1997. *K'uk' Witz, cerro de los quetzales, una aproximación a la cultura Ch'ol*. Gobierno del estado de Chiapas. México: CONECULTA. CELALI.

McLeod, Barbara and Yuriy Polyukhovich. 2005. Deciphering the Initial Sign. In *Glyphs on Pots: Decoding Classic Maya Ceramics*. A section of the 2005 edition of the Sourcebook for the 29<sup>th</sup> Maya Meetings at Texas. The university of Texas Austin.

McLeod, Barbara y Alejandro Sheseña. 2013. Ritos agrícolas mayas clásicos desarrollados en cuevas. En *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico* (Coordinador: Alejandro Sheseña). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

Mendez Perez, Marceal. 2013. *La montaña Ajk'abalna: Espacio sagrado y de resemantizaciones culturales entre los tseltales de Yajalón y Petalcingo, Chiapas*. Tesis de maestría. UNICACH, CESMECA, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Mora Marin, David F. 2007. A logographic value *HU7* (-7U7) “To Blow” or “Sacred, Moral, Power” for the God N verbal glyph of the primary standard sequence. In *Wayeb Notes*, No. 27.

Paus, Ansgar. 1989. The secret nostalgia of Mircea Eliade for paradise: Observations on the method of the history of religions. In *Religion. Vol. 19*.

Peirce, Charles Sanders. 1903. A Syllabus of Certain Topics of Logic. Traducción de Sara F. Barrena (2005). Universidad de Navarra, Grupo de Estudios Peirceanos. <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>

Pietz William. 1985. The Problem of the Fetish I. In *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, No. 9, pp. 5–17.

Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché. 2012. (ed. Adrián Recinos). México: Fondo de Cultura Económica.

Redfield, Robert and Alfonso Villa Rojas. 1964. *Chan Kom: A Maya Village*. The University of Chicago Press, Chicago & London.

Restall, Matthew y Jhon F. Chuchiak IV. 2002. A reevaluation of the authenticity of Fray Diego de Landa's *Relación de las cosas de Yucatán*. In *Ethnohistory*, Vol. 49. American Society for Ethnohistory.

Reyes Gómez, Laureano. 2002. *Envejecer en Chiapas: Etnogerontología zoque*. UNAM, UNACH, INI. Colección Científica 8. México.

Rivera Dorado, Miguel. 2005. Catorce tesis sobre la religión maya. En *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 35. Madrid, España. pp. 7-32.

Roys, Ralph L. 1965. *Ritual of the Bacabs*. Norman: University of Oklahoma Press.

Saggiaro, Alessandro. 2003. La religione primitiva in Sardegna e le origini della storia delle religioni in Italia: Un contributo allo studio della bio-bibliografia di Raffaele Pettazzoni. In: *Strada maestra*, Quadreni della biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, 55. Italia.

Sahagún, Bernardino de, fray. 1985. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

Sánchez de Aguilar, Pedro. 1987. Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán. En *El alma encantada*, Anales del Museo Nacional de México, pp. 15-122. México: INE, FCE.

Schellhas, Paul. 1904. Representation of Deities of the Maya Manuscripts. In *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University, Vol. 4, No. 1. Cambridge, Massachusetts. U.S.A.

Sheseña Hernández, Alejandro. 2008. Don Juan: una divinidad de raíces prehispánicas entre los actuales Ch'oles. En *Estudios del patrimonio cultural de Chiapas* (coordinadores: Alejandro Sheseña Hernández, Sophia Pincemin Deliberos y Carlos Uriel Del Carpio Penagos). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Colección Selva Negra. México.

Surgy de A. 1993. Les Ingrédients de fetiches. Dans *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°12. Pp. 103-143.



Spiro, Melford E. 1969. Religion: Problems of Definition and Explanation. In *Anthropological approaches to the study of religion* (ed. Michael Banton). USA: Tavistock Publications.

Stone, Andrea. 1985. *Variety and transformation in the cosmic monster theme at Quirigua, Guatemala*. In Fifth Palenque Round Table, (Eds. Merle Green Robertson and Virginia M. Fields). Pre-Columbian Art Research Institute.

Stuart, David. 1994. Old Notes on the Possible ITZAM sign: Letter to Linda Schele. Maya Decipherment: <https://decipherment.wordpress.com/2007/09/29/old-notes-on-the-possible-itzam-sign/>

Stuart, David. 1998. The Fire Enters His House: Architecture and Ritual in Classic Maya Texts. In *Function and Meaning in Classic Maya Architecture* (ed. Stephen D. Houston). Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Stuart, David. 2000. *The Maya Hieroglyphs for Mam, "Grandfather, Grandson, Ancestor"*. Maya Decipherment: <https://decipherment.wordpress.com/2007/09/29/the-mam-glyph/>

Stuart, David. 2005. Ideology and Classic Maya Kingship. In *A Catalyst for Ideas: Anthropological Archaeology and the Legacy of Douglas Schwartz*, (ed. Vernon L). School of American Research, Santa Fe.

Stuart, David. 2010. *Comentarios sobre las inscripciones del Templo XIX de Palenque*. Pre-Columbian Art Research Institute and Mesoweb. San Francisco.

Taube, Karl Andreas. 1989. Ritual Humor in Classic Maya Religion. In *Word and Image in Maya Culture* (eds. William F. Hanks and Don S. Rice). Salt Lake City: University of Utah Press.

Taube, Karl Andreas. 1992. *The Major Gods of Ancient Yucatán*. Washington D.C: Dumbarton Oaks. U.S.A.

Tedlock, Barbara. 1982. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

*The Dresden Codex*. 1989. Ed. Ernst Förstemann. Versión digital disponible en: <http://www.famsi.org/mayawriting/codices/dresden.html>

*The Paris Codex*. 1994. Ed. Bruce Love. Versión digital disponible en: <http://www.famsi.org/mayawriting/codices/paris.html>

Thompson, J. Eric. S. 1930. *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Field Museum of Natural History, publication No. 274, Anthropological series Vol. XVII, No. 2. Chicago, U.S.A.

Thompson, J. Eric. S. 1960. *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*. Norman: University of Oklahoma Press.

Thompson, J. Eric. S. 1970. The Bacabs: The portraits and their glyphs. In *Monographs and Papers in Maya Archaeology* (ed. William R. Bullard Jr.). Papers of the Peabody Museum of archaeology and ethnology, Harvard University, Vol. 61. Cambridge, Massachusetts, U.S.A.

Thompson, J. Eric. S. 2007. *Historia y religión de los mayas*. México D.F: Siglo XXI Editores.

*Titulo de los señores de Totonicapán*. 1983. (Eds. Robert Carmack y James Mondloch). Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Tokarev, Serguei, A. 1975. *Historia de las Religiones*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Tozzer, Alfred. 1907. *A comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. Archaeological Institute of America. New York: Macmillan Company.

Vallejo Reyna, Alberto. 2005. *Por los caminos de los antiguos nawales: Rilaj Maam y el nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Villa Rojas, Alfonso. 1985. *Estudios Etnológicos: Los Mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.

Vogt, Evon Z. 1973. *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*. México, D.F: Secretaría de Educación Pública.

Vogt, Evon Z. 1993. *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

Voss, Alexander W. 2006. K'uhob, ídolos y Sáantohob: Lo sobre humano como materia viva en la cultura Maya. En *Revista Mexicana del Caribe*, Año XIX, No. 21, Chetumal, Quintana Roo, México.

Webster, David (ed). 1989. *The House of the Bacabs, Copan, Honduras*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, No. 29. Washington, D.C: Dumbarton Oaks.

Werblowski, R. J. Zwi, 1989. In nostro Tempore: On Mircea Eliade. In *Religion*. Vol. 19.

Whittaker, Arabelle and Viola Warkentin. 1965. *Chol Texts on Supernatural*. Instituto Lingüístico de Verano. México.

Wisdom, Charles. 1961. *Los Chortis de Guatemala*. Editorial del Ministerio de Educación Pública de Guatemala “José de Pineda Ibarra”.