

K'awiil

El dios maya del rayo,
la abundancia y
los gobernantes

Rogelio Valencia Rivera



PARIS MONOGRAPHS IN
AMERICAN ARCHAEOLOGY 55



Access Archaeology



About Access Archaeology

Access Archaeology offers a different publishing model for specialist academic material that might traditionally prove commercially unviable, perhaps due to its sheer extent or volume of colour content, or simply due to its relatively niche field of interest. This could apply, for example, to a PhD dissertation or a catalogue of archaeological data.

All *Access Archaeology* publications are available as a free-to-download pdf eBook and in print format. The free pdf download model supports dissemination in areas of the world where budgets are more severely limited, and also allows individual academics from all over the world the opportunity to access the material privately, rather than relying solely on their university or public library. Print copies, nevertheless, remain available to individuals and institutions who need or prefer them.

The material is refereed and/or peer reviewed. Copy-editing takes place prior to submission of the work for publication and is the responsibility of the author. Academics who are able to supply print-ready material are not charged any fee to publish (including making the material available as a free-to-download pdf). In some instances the material is type-set in-house and in these cases a small charge is passed on for layout work.

Our principal effort goes into promoting the material, both the free-to-download pdf and print edition, where *Access Archaeology* books get the same level of attention as all of our publications which are marketed through e-alerts, print catalogues, displays at academic conferences, and are supported by professional distribution worldwide.

The free pdf download allows for greater dissemination of academic work than traditional print models could ever hope to support. It is common for a free-to-download pdf to be downloaded hundreds or sometimes thousands of times when it first appears on our website. Print sales of such specialist material would take years to match this figure, if indeed they ever would.

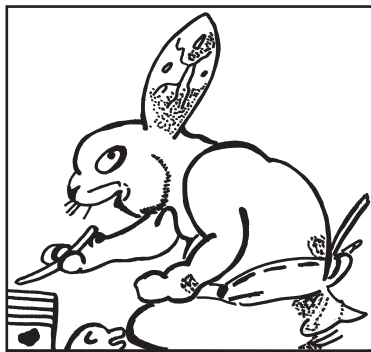
This model may well evolve over time, but its ambition will always remain to publish archaeological material that would prove commercially unviable in traditional publishing models, without passing the expense on to the academic (author or reader).



K'awiil

El dios maya del rayo,
la abundancia y
los gobernantes

Rogelio Valencia Rivera



PARIS MONOGRAPHS IN
AMERICAN ARCHAEOLOGY 55



Access Archaeology





ARCHAEOPRESS PUBLISHING LTD
Summertown Pavilion
18-24 Middle Way
Summertown
Oxford OX2 7LG
www.archaeopress.com

ISBN 978-1-80327-237-5
ISBN 978-1-80327-238-2 (e-Pdf)

© Rogelio Valencia Rivera and Archaeopress 2022

Paris Monographs in American Archaeology 55
Series editor: Eric Taladoire

Cover: Vasija estilo código hallada en las excavaciones de la Estructura XXI de Calakmul, cortesía del Proyecto Arqueológico Calakmul (dibujo elaborado por Rogelio Valencia Rivera).

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying or otherwise, without the prior written permission of the copyright owners.

This book is available direct from Archaeopress or from our website www.archaeopress.com

Agradecimientos

Este libro surge como resultado de una completa reelaboración de mi tesis de doctorado, generada con la finalidad de acercar los conceptos presentes en el trabajo original, centrado en el análisis global de una importante deidad maya, a un público más general. Aunque el libro maneja información que podrá resultar interesante al investigador especializado, he intentado que le resulte cercano y asequible a las personas que comienzan a conocer la cultura maya, particularmente en sus aspectos religiosos. Para que este libro haya sido finalmente publicado, se ha requerido de la valiosa participación de algunos colegas, sin cuyo trabajo esto no hubiera sido posible. Deseo agradecer especialmente a Elena San Román Martín por haber leído la primera versión del manuscrito, corrigiendo errores de estilo y realizando interesantes comentarios acerca de la obra en general. También quiero agradecer de manera muy especial a Daniel Salazar Lama y a Hugo García Capistrán, por haber realizado una lectura crítica de todo el texto, la cual dio como fruto cambios profundos en algunos de los capítulos de este trabajo. Sus comentarios y discusiones me sirvieron para aclarar varios de los conceptos e ideas que deseaba plasmar en este libro. Agradezco también a Octavio Esparza Olguín las discusiones acerca de varios de los temas tratados en el libro y por cedermé muy amablemente varios de sus dibujos. Otros de los dibujos me fueron también generosamente cedidos por Daniel Salazar Lama y Christophe Helmke, a quienes se lo agradezco infinitamente. Agradezco también a Justin Kerr la facilidad que siempre me ha dado de utilizar sus fotografías de vasijas mayas. Otras de las personas que me han facilitado materiales sobre los cuales he podido realizar dibujos o utilizar directamente han sido Ángel A. Sánchez Gamboa, Julia Gamboa, Matthew Robb, Harri Kettunen, Linda Schele†, Alfonso Lacadena García-Gallo†, Christian Prager, Sebastian Matteo, Guillermo Bernal Romero†, Ramón Carrasco Vargas y el Proyecto Arqueológico Calakmul, La Biblioteca y Museo de Dumbarton Oaks y el Museo De Young de San Francisco. Por supuesto, deseo también agradecer el trabajo del editor de la serie *Paris Monographs in American Archaeology*, Eric Taladoire, a quien tuve la suerte de conocer en un congreso en París, donde tuve la oportunidad de presentar los primeros resultados de mi trabajo de tesis. Su labor como editor y revisor de este texto han sido invaluable. La mayor parte del trabajo de redacción de este libro la lleve a cabo durante el año de 2020 y parte de 2021, periodo que abarca la mayor parte de la pandemia de COVID-19 cuyos efectos aún se perciben en el mundo mientras escribo estas líneas. Ha sido un periodo muy difícil para todos los habitantes de este planeta, en el cual muchos han sufrido la pérdida de familiares y amigos. Yo en particular quisiera recordar a algunos compañeros que nos abandonaron durante estos dos años aciagos. En primer lugar, a mi compadrito Guillermo Bernal Romero, gran investigador y epigrafista, un enamorado de la cultura maya, cuyos trabajos nos aportan un poco más de luz acerca de la misma y con quien tuve el privilegio de poner en marcha un proyecto que ahora deberemos terminar Octavio Esparza y yo, al cual trataremos de infundir su espíritu investigador. Más que un colega, Memo siempre fue un amigo, una persona cercana, que en todo momento deseaba disfrutar de la vida y a quien echamos mucho de menos. Así mismo, quiero recordar a Ana Guadalupe Díaz Álvarez, una gran investigadora de la concepción del tiempo entre los pueblos del Centro de México y sobre la historia del arte de dicha región. Tuve el gusto de poder trabajar con ella en el proyecto sobre escrituras mesoamericanas dirigido por Erik Velásquez. Una amiga a quien nunca olvidaré por su gusto por las pelucas y por sus ganas de bailar. También me gustaría rendir un pequeño homenaje al Alfredo López Austin, un baluarte de la investigación sobre las culturas indígenas a nivel mundial, uno de esos gigantes sobre cuyos hombros el resto de nosotros los mortales podemos atisbar el horizonte del saber, con quien tuve el gusto de platicar acerca de varios de los temas de los que trata este libro y que siempre, desde la honestidad y la humildad, quiso hacerme vislumbrar. Por último quisiera dedicar este trabajo a las tres personas que constituyen los pilares más importantes de mi vida, mis hijos María y Elías, que siempre me hacen pensar que un futuro mejor es posible y que son un orgullo para mí, y sobre todo a mi increíble y maravillosa esposa, Elena, que consigue que todos los días junto a ella sean inolvidables, un verdadero regalo de la vida, quien siempre me anima a seguir con proyectos como el que el lector tiene ahora mismo en sus manos. A ellos tres dedico esta obra.

Para Elena

Para María y Elías

Índice de contenidos

Capítulo 1. Introducción	1
La cultura maya	1
Estructura política	3
Sistema de escritura	4
Iconografía	6
Religión	10
Capítulo 2. Reconociendo a K'awiil	13
Las imágenes de K'awiil	13
Reconociendo a K'awiil en los textos	33
La onomástica de K'awiil en inscripciones epigráficas	36
Capítulo 3. K'awiil y el rayo	43
K'awiil y el poder de transformación del rayo	47
Rituales de invocación	48
El sacrificio y el poder creador asociado al ritual	55
Los <i>wahyis</i> de K'awiil	55
El Señor de los Animales como <i>wahy</i> de K'awiil	60
Capítulo 4. K'awiil y la abundancia de alimento	67
K'awiil, el Dios del Maíz y la abundancia vegetal	67
La semilla de maíz y el renacimiento del Dios del Maíz	73
El mito de la Montaña del Sustento	78
Capítulo 5. Los dueños del sustento	92
Las características del Dios L	95
K'awiil y el Dios L	102
K'awiil y el Señor de los Animales	108
Capítulo 6. K'awiil y los Kanhel	116
Los Kanhel en las ceremonias del Año Nuevo	117
Los Kanhel en la época colonial	124
Los Kanhel en la etnografía	128
El ámbito de acción de las deidades del sustento	135
Capítulo 7. K'awiil y los gobernantes	138
La barra ceremonial	140
El cetro con la imagen de K'awiil	144
El uso de la cabeza de K'awiil	153
K'awiil como símbolo del poder del gobernante	154
Capítulo 8. K'awiil en el contexto mesoamericano	162
K'awiil y el Dios del Relámpago teotihuacano	162
K'awiil y Tezcatlipoca	170
K'awiil en Mesoamérica	178
Capítulo 9. La naturaleza sagrada de K'awiil	180
El rol de K'awiil dentro de la religión maya	180

El dios K'awiil	187
Referencias bibliográficas	193

Índice de figuras

Figura 1. Mapa del área maya	2
Figura 2. Imagen de K'awiil, procedente del vaso cerámico K3801	13
Figura 3. Detalles de la cabeza de K'awiil, vaso cerámico K3801	14
Figura 4. K'awiil rodeado por su propio fuego	15
Figura 5. Representaciones tempranas de K'awiil con el signo T533 en la cabeza	16
Figura 6. Vasija K1285, donde se muestra a K'awiil con forma de hacha	16
Figura 7. Imágenes con Hacha flamígera	17
Figura 8. Hacha de jadeíta, Museo de Xalapa	18
Figura 9. Cetro olmeca de piedra negra con pie de serpiente	18
Figura 10. Imágenes de K'awiil con el cuerpo de un infante	19
Figura 11. Detalle de la figura que lleva en los brazos el Señor de las Limas	19
Figura 12. Detalles de la cabeza de K'awiil procedentes de la vasija K3801	20
Figura 13. Imagen de K'awiil durante el periodo Clásico, detalle del vaso cerámico K5164	21
Figura 14. Imagen de K'awiil, procedente del vaso cerámico K3801	21
Figura 15. Incensario localizado en el Museo De Young en San Francisco, California	22
Figura 16. Figuras de estuco de la Tumba 195 de Tikal	23
Figura 17. Los colores de la piel de K'awiil	23
Figura 18. K'awiil con piel de jaguar en la vasija K9142	24
Figura 19. Imágen de K'awiil con plumas en un incensario procedente de Palenque	24
Figura 20. Tapa de bóveda 6 de Dzibilnocac	25
Figura 21. Estela procedente de Hecelchakan, llamada Estela Merriam	25
Figura 22. Transformación de la nariz de K'awiil. Página 7a del Códice de Dresde	26
Figura 23. Imagen de la cabeza de K'awiil. Vaso cerámico K8718	26
Figura 24. Mural de la Estructura 1, muro norte, mitad este de Santa Rita Corozal	27
Figura 25. Comparación del elemento que aparece en el tocado de K'awiil	27
Figura 26. Mural 1, Estructura 5, pared interior, lado este de Tulum	28
Figura 27. Personaje del mural de la Estructura 1 Sub del Castillo en Tulum	29
Figura 28. Vasija procedente de Utatlán, Guatemala	29
Figura 29. K'awiil con cuerpo de serpiente. Página 31b del Códice de Madrid	30
Figura 30. Vasijas con imágenes tardías de K'awiil	30
Figura 31. Vasijas con la imagen de K'awiil con el hocico hacia abajo	31
Figura 32. Ejemplos de la figura de K'awiil procedentes de áreas ajenas a la zona maya	31
Figura 33. Desarrollo de la imagen de K'awiil a lo largo de su historia	32
Figura 34. Ejemplos del logograma que representa la palabra K'awiil	34
Figura 35. Complementación fonética del nombre K'awiil	36
Figura 36. Mapa de distribución del empleo del teónimo K'awiil	38
Figura 37. Mapa semántico de la onomástica de K'awiil	42
Figura 38. Excéntricos de pedernal labrado de la colección de Dumbarton Oaks	44
Figura 39. Detalle de la vasija K2772	46
Figura 40. Copán, Estela I	49
Figura 41. Yaxchilán, Estela 35	50
Figura 42. Yaxchilán, Dintel 25	51
Figura 43. Yaxchilán, Dintel 25, frente	52
Figura 44. Yaxchilán, Dintel 15	53
Figura 45. Yaxchilán, Dintel 14	54
Figura 46. Yaxchilán, Dintel 24	56
Figura 47. Vasija 2009.735 (Art Institute de Chicago)	56
Figura 48. Detalle de la Estela 2 de Machaquilá	58

Figura 49. Imágenes de K'awiil como un añadido a la cola de distintos <i>wahyis</i>	59
Figura 50. Vasija K3150	60
Figura 51. Vasija K7289	60
Figura 52. Vasija K2572	62
Figura 53. Vasija K4336	62
Figura 54. Vasija K1384	63
Figura 55. Vasija K1882	63
Figura 56. Vasija K531	64
Figura 57. Vasija K998	64
Figura 58. Vasija K8727	65
Figura 59. Detalle de la página 10b del Códice de París	65
Figura 60. Vasija K1219	67
Figura 61. Vasija K9250	68
Figura 62. Vasija K3367	68
Figura 63. Vasija K5126	69
Figura 64. Plato K9143	69
Figura 65. Excéntrico con la imagen de K'awiil y del Dios del Maíz juntos	70
Figura 66. Códice de Dresde, página 55c	70
Figura 67. Página 12a del Códice de Dresde	71
Figura 68. K'awiil sosteniendo el compuesto jeroglífico <i>7-ik'-k'an</i> . Vasija K3801	72
Figura 69. Vasija K4013	74
Figura 70. Vasija K688	75
Figura 71. Vasija K688, detalle que muestra a K'awiil en la cola del Dios del Maíz	75
Figura 72. Vasija K1184	76
Figura 73. Vasija R&H: 195a	77
Figura 74. Vasija LC.cb2.471	77
Figura 75. Dios del Maíz dentro de una cueva. Tapa de Bóveda de San Francisco	78
Figura 76. Tapa de bóveda 3 de Dzibilnocac	79
Figura 77. Tapa de bóveda 2 de Dzibilnocac	80
Figura 78. Tapa de bóveda del Templo de la Lechuza	80
Figura 79. Tapa de bóveda 1 de Sacnité	81
Figura 80. Esquinero de bóveda 1 de Dzibilnocac	82
Figura 81. Tapa de bóveda 1 de Dzibilnocac	82
Figura 82. Inscripción Dintel 1 de H'wasil	83
Figura 83. Tapa de bóveda 25 de Santa Rosa Xtampak	83
Figura 84. Esquinero de bóveda 2 de Dzibilnocac	84
Figura 85. Tapa de bóveda 23 de Santa Rosa Xtampak	85
Figura 86. Tapa de bóveda localizada en el Museo Amparo de Puebla, México	85
Figura 87. Tapa de bóveda localizada en el Museo de la Universidad de Pennsylvania	86
Figura 88. Tapa de bóveda localizada en la bodega del INAH en Campeche	87
Figura 89. K'awiil con forma de ave	88
Figura 90. K'awiil transformándose en ave	89
Figura 91. Friso de la Estructura 3C1 del Osario de Chichén Itzá	90
Figura 92. El Dios L como mercader	92
Figura 93. Imagen del Dios L proveniente de Palenque	93
Figura 94. Vasija K3801, K'awiil frente al Dios L	93
Figura 95. El Dios L en Cacaxtla	94
Figura 96. Dintel 2 de Kankí	94
Figura 97. Calakmul, Grafiti con el sombrero del Dios L	95
Figura 98. Vasija K5359, que muestra al Dios L frente a la Diosa de la Luna	96

Figura 99. Página 53 del Códice de Dresde	97
Figura 100. Vasija K2729, Dios L presidiendo una corte de dioses	97
Figura 101. Vasija K511, llamada Princeton	98
Figura 102. Vasija K1560	98
Figura 103. Vasija procedente de la Estructura XXI de Calakmul	99
Figura 104. Imagen del Maximón del Lago Atitlán	100
Figura 105. Vasija K5166	101
Figura 106. Vasija K1398	102
Figura 107. Vasija K631	103
Figura 108. Imágenes del Dios L cargando a un bebé K'awiil	103
Figura 109. Vasija que muestra al Dios L y K'awiil en su espalda	104
Figura 110. Vasija K702	104
Figura 111. Vasija K8856, K'awiil frente al Dios L	105
Figura 112. Vasija K7120, K'awiil frente al Dios L	105
Figura 113. Vasija que muestra al Dios L sentado en un trono	105
Figura 114. Yax Pasaj Chan Yopaat con la cabeza de K'awiil como ofrenda	106
Figura 115. Mural Norte del Montículo 1 de Santa Rita Corozal	107
Figura 116. Vasija LC.cb2.367 de la colección de Dumbarton Oaks	109
Figura 117. Nombre completo de la advocación de K'awiil en el Calendario de 819 días	109
Figura 118. Imagen del señor de los venados Siip	109
Figura 119. Detalle de la Estela Randall procedente de Sak Ts'i'	111
Figura 120. Ejemplos del logograma SIP	111
Figura 121. Comparación de los jeroglifos T84 y T86	112
Figura 122. Escalón IV de la Escalera Jeroglífica IV de Dos Pilas	113
Figura 123. Estela B de Copán	114
Figura 124. Detalle página 44a del Códice de Dresde	115
Figura 125. Páginas 54 y 55 del Códice de Dresde	118
Figura 126. Páginas 56 y 57 del Códice de Dresde	119
Figura 127. Representación de K'awiil siendo lanceado por la advocación del planeta Venus	122
Figura 128. Ámbito de acción del sustento y la abundancia	137
Figura 129. Dintel 53 de Yaxchilán	138
Figura 130. Expresión <i>ch'amaw k'awiil</i>	139
Figura 131. Vasija K6751	140
Figura 132. Panel de Lakamhá	140
Figura 133. Estela 43 de Calakmul	141
Figura 134. Mapa de distribución del empleo de K'awiil dentro de la barra ceremonial	143
Figura 135. Mapa de distribución del empleo del cetro de K'awiil y su uso en el tiempo	148
Figura 136. Cetro con la imagen de K'awiil, detalle de la Estela 2 de Machaquilá	149
Figura 137. Ejemplos de cetro con la imagen de K'awiil	150
Figura 138. Cetro que aparece en el Árbol Genealógico de los Tutul Xiú	152
Figura 139. Detalle del Panel de Dumbarton Oaks	152
Figura 140. Imágenes que muestran el uso de la cabeza de K'awiil en los códices	153
Figura 141. Detalle de la página 7 del Códice de Paris	154
Figura 142. Vasija de procedencia desconocida con fecha Ajaw	155
Figura 143. Vasija procedente de Guatemala en la que K'awiil sustituye al día Ajaw	156
Figura 144. Uso del logograma K'awiil en enumeraciones de gobernantes	157
Figura 145. Mapa de distribución del uso de la figura de K'awiil dentro de toda el área maya	159
Figura 146. Diagrama que muestra cada ciudad maya donde aparece K'awiil	160
Figura 147. Vasija proveniente del Depósito Problemático 50 de Tikal	163
Figura 148. Atetelco, Teotihuacán, Patio Blanco, Pórtico 3, murales 1-4, talud	164

Figura 149. Estela 11 de Yaxhá	165
Figura 150. Texto de la Estructura 10L-26 de Copán	166
Figura 151. Estela 6 de Copán	167
Figura 152. Mural del Pórtico 3 del Palacio de Zacuala en Teotihuacán	168
Figura 153. Mural del Pórtico 3 del Palacio de Zacuala en Teotihuacán	168
Figura 154. Ejemplos tempranos con la imagen de K'awiil	169
Figura 155. Tezcatlipoca en el Códice Borgia 21r	170
Figura 156. Tezcatlipoca en el Códice Telleriano-Remensis 3v	171
Figura 157. Tepeyollotl en el Códice Borbónico 1v	173
Figura 158. Tepeyollotl en el Códice Telleriano-Remensis 9v	174
Figura 159. Chalchihutotolin, advocación de Tezcatlipoca en el Códice Borgia	174
Figura 160. Tezcatlipoca Rojo en el Códice Borgia	175
Figura 161. Montículo 1, Pollinapan (Tatocapan), Santiago Tuxtla, Veracruz	178
Figura 162. Expresiones donde aparece K'awiil calificado como <i>k'uh</i>	183
Figura 163. Dintel de la Serie Inicial de Chichén Itzá	185
Figura 164. Pendientes 8A y 8B de la Urna 26 de Comalcalco	186
Figura 165. Espina 2 de la Urna 26 de Comalcalco	187
Figura 166. K'awiil delante de Itzamna, vasija K2797	188
Figura 167. K'awiil saliendo de la serpiente. Calakmul, Estructura XXI	192

Índice de tablas

Tabla 1. Distribución geográfica del uso del nombre K'awiil	37
Tabla 2. Nombres más usuales de K'awiil	41
Tabla 3. Conjunto de monumentos en los que aparece K'awiil junto con la barra ceremonial	142
Tabla 4. Conjunto de monumentos en los que aparece K'awiil como cetro	147

Abreviaturas usadas en el texto

*	Morfema o palabra reconstruida en Lingüística Histórica.
*	Palabra, cláusula u oración agramatical.
Ø	Morfema no marcado, pero que ocupa una posición sintáctica.
1S	Primera persona del singular.
2P	Segunda persona del plural.
3SA	Tercera persona del plural absolutivo.
3SE	Tercera persona del singular ergativo.
C	Cualquier consonante
ERG	Ergativo
GE	Glifo Emblema
POS	Posesivo
V	Cualquier vocal
PAC	Proyecto Arqueológico Calakmul

Cerámica:

Las imágenes de vasijas cerámicas cuyo título está compuesto por una letra K, seguida de números, indica el código del catálogo del fotógrafo Justin Kerr. Todas las fotografías de vasos cerámicos con dicha numeración que aparecen en el presente texto han sido tomadas del sitio de FAMSI: <http://research.famsi.org/kerrmaya.html>. Los números que no comienzan con una letra “K”, son los números de referencia del catálogo de fotografías de Nicholas Hellmuth, localizado en la biblioteca de

Dumbarton Oaks, en Washington, DC. Las vasijas denominadas R & H provienen del libro de Robicsek y Hales de 1981. Cualquier otra fuente, distinta de las anteriores, se indicará al pie de la figura.

Capítulo 1. Introducción



Una de las partes más importantes de la cultura de los pueblos del pasado la constituyen sus creencias religiosas, pues conocerlas permite acercarse a la manera en la que estos grupos concebían su universo y permite determinar cuáles fueron las repercusiones que dichas creencias tuvieron dentro de su vida cotidiana y dentro del contexto cultural de las personas que las profesaban. Dentro de dicho universo, uno de los factores más importantes que caracterizan el pensamiento religioso de los pueblos antiguos es la creencia en dioses o deidades, las cuales poseen el control sobre ciertos aspectos de la realidad perceptible, siendo dicha realidad natural o cultural.

En este libro, me interesa analizar la concepción del mundo que poseían los pueblos mayas del pasado prehispánico, tal y como se puede apreciar a través del análisis del papel que jugaba el dios K'awiil dentro de su cosmovisión, dado que éste fue uno de los dioses más notables dentro de esta cultura, ya que estuvo tradicionalmente asociado con la realeza. Pero investigaciones posteriores han revelado que además estaba relacionado con el rayo y con la abundancia de alimento, aspectos que tuvieron grandes repercusiones dentro de la vida social, cultural y religiosa de estos grupos de personas.

La cultura maya

Lo que en la actualidad denominamos cultura maya estaba formada por un conjunto de poblaciones cuya organización política era similar a las denominadas ciudades-estado de la antigua Grecia, ya que, a pesar de compartir ciertas características y costumbres, cada una de éstas poseía un alto grado de autonomía, así como una estructura política interna propia. Se dedicaban a establecer relaciones de alianza o antagonismo con sus vecinos, dependiendo de la situación política y temporal en la que se encontrarán. Estos estados se encontraban ubicados dentro de una extensa zona que abarcó la península de Yucatán en su totalidad (Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Belice y Guatemala), los estados mexicanos de Chiapas y Tabasco y el extremo occidental de Honduras (Figura 1).

Dichos pueblos compartían una serie de rasgos que nos permiten identificarlos como una unidad cultural, tales como el uso del mismo sistema de escritura, la institución política del *ajaw* o gobernante, el empleo de un calendario ritual común —el cual era a su vez compartido con todas las culturas de Mesoamérica—, así como otro calendario solar que además podía contar un gran número de días desde un origen concertado común, un conjunto compartido de creencias religiosas, representadas por la fe en un grupo más o menos uniforme de dioses, el empleo de sistemas de representación visual o expresiones artísticas, con los que se registran y expresan los valores religiosos y políticos, prácticas rituales semejantes, tales como las ceremonias de entronización de los gobernantes, el esparcimiento de gotas de copal por parte de éstos mismos en fechas importantes o la celebración del juego de pelota.



Figura 1. Mapa del área maya (basado en un mapa de Kettunen 2006).

Estructura política

La estructura política maya¹ estaba centrada en la figura del gobernante, el cual era denominado *ajaw* en las inscripciones vernáculas. El papel del soberano dentro del sistema político varía dependiendo de la época en la que se analice, ya que esta institución de gobierno fue pasando por diversas fases a lo largo de la historia de la región.

Tradicionalmente, la historia de los pueblos mayas prehispánicos ha sido dividida en tres grandes periodos: el Preclásico, del 1800 a. C. al 250 d. C.; el Clásico², del 250 d. C. al 950 d. C. y el Posclásico del 950 d. C. al 1542 d. C., el cual finaliza ya consumada la Conquista. El inicio del periodo Clásico estaba asociado a lo que parecía ser el surgimiento de la institución del *ajaw*, situada tradicionalmente hacia el año 250 d. C. Su apogeo ocurre hacia el 600 d. C., en lo que se ha denominado Clásico Tardío y el comienzo de su extinción hacia el 900 d. C.

Se han realizado hallazgos recientemente que presentan evidencias de que la institución del *ajaw* surgió antes del 250 d. C., consolidándose en realidad durante la primera centuria a. C., tal y como se puede apreciar en los murales del sitio arqueológico de San Bartolo, en Guatemala, fechados hacia el año 100 a. C., donde aparece representada la entronización de un gobernante (Taube *et al.* 2010: 60). Además de tener una vinculación directa con el título de *ajaw* (Saturno *et al.* 2006: 1282), estas imágenes son el inicio de una tradición iconográfica asociada al gobernante maya, el cual comienza con el empleo de la diadema con el “dios bufón”, una indumentaria prototípica, postura sedente, regularmente acompañada por la expresión *chum*, alusiva a asentar el poder o tomar el trono (Salazar Lama 2019: 34-40).

El periodo Preclásico se caracteriza por el surgimiento de las primeras ciudades mayas, cuyo volumen era masivo, como resulta ser el caso de El Mirador con estructuras como La Danta, de 72 metros de altura (Hansen 1990) y cuya construcción indica una clara estratificación social. Hacia el final del Preclásico, estas ciudades colosales colapsan, dando paso a la creación de nuevos centros de poder, tales como Tikal y Calakmul, localizados en la región del Petén Central; Cerros y Lamanai situados en Belice; así como Dzibilchaltún y Komchén, situados en el norte de la península de Yucatán. Durante este periodo, se lleva a cabo la consolidación de la institución del *ajaw* y comienza el uso extensivo de la escritura como mecanismo de propaganda política en monumentos pétreos y en pinturas murales. Aparecen las primeras representaciones de gobernantes en el arte maya, tanto en estelas, como en mascarones de estuco. Los mascarones arquitectónicos y frisos del periodo Preclásico contenían mayoritariamente representaciones de deidades. Con el inicio del periodo Clásico, esta tendencia cambió y la figura del gobernante comenzó a predominar en este tipo de formatos, lo cual permite percibir la evolución de las instituciones del poder durante este periodo, hacia el ensalzamiento de la figura del mandatario (Salazar Lama 2015, 2019).

Hacia el año 450 d. C., los soberanos se comienzan a autodenominar como *k'uhul ajaw*, ‘sagrado gobernante’, estableciéndose como los mediadores entre el mundo terrenal y los poderes divinos (Foiás 2013: 11), mediación que se veía plasmada en todo un conjunto de rituales y sacrificios llevados a cabo periódicamente por los propios gobernantes y sus consortes —en fechas especialmente señaladas de su calendario ritual, tales como los finales de periodo— algunos de los cuales se analizarán en detalle en el presente libro. Hacia el final de este mismo periodo, comenzamos a tener noticias acerca de la forma en la que se estructura la política alrededor de los mandatarios, ya sea a nivel interno, mediante la presencia de un conjunto de personas con diversos cargos formando parte de las cortes de estos señores, como

¹ Para un estudio detallado de las estructuras políticas mayas, recomiendo la lectura de Foiás (2013), Martin y Grube (2000, 2008) y Martin (2020).

² Para establecer la correlación entre las fechas mayas y nuestro calendario se emplea la correlación 584.286 como la más adecuada, empleando la fecha en el calendario Juliano (Martin y Skidmore 2012).

externo, mediante el conocimiento del tipo de interacciones que las élites gobernantes de diferentes ciudades tenían entre sí. En esta época es destacable la diversificación del poder, hasta entonces centrado en la figura del *ajaw*, para dar paso a la aparición de jefes regionales sujetos a un *ajaw* en particular, denominados *sajal*, así como la presencia de cargos de orden militar, tales como el de *yajawk'ahk'*. También comienzan a ser mencionados los responsables de la recolección del tributo, denominados *lakam* y otros importantes cargos de orden religioso, tales como el de *ajk'uhuun* y el de *ti'sakhuun* (Jackson 2013).

La dinámica política que las ciudades mantenían entre sí era de continuo conflicto y sometimiento con las ciudades enemigas y de asociación, mediante matrimonios, visitas reales, rituales realizados en conjunto o mediante el intercambio de regalos de alta calidad, con aquellas ciudades consideradas aliadas. El continuo conflicto comienza de forma muy temprana a generar bandos, los cuales durante muchos años estuvieron liderados por las dos superpotencias del área maya, Tikal y Calakmul, cuyos linajes crearon redes de cooperación y subordinación para intentar mantener una cierta hegemonía sobre una gran parte de esta región (Martin y Grube 1995, 2008: 20).

Este tipo de dominio global se vería reflejado en la creación de un nuevo título de gobierno, ostentado sólo por los *ajaw* que controlaban a otros *ajaw*, el de *kalo'mte'*, el cual fue utilizado a partir del inicio del periodo Clásico (Stuart, Grube y Schele 1989; Martin y Grube 2008: 17). Hacia finales de dicho periodo, debido a un conjunto de factores entre los que se encuentra un largo proceso de sequía, así como una gran deforestación, se produjo un considerable incremento de los conflictos militares entre estas ciudades, lo cual provocaría que muchos de los sitios del Petén central fueran abandonados de forma paulatina, pues en algunos casos su ocupación se extendió hasta principios del Posclásico, pero ya habiendo abandonado la estructura política y cultural del Clásico. Esto provocaría que el balance del poder se trasladara hacia el norte, a las ciudades de Chichén Itzá y Mayapán, las cuales formaban parte de las redes de intercambio económico y cultural con el Centro de México (Foias 2013: 15). Aunque este proceso de acercamiento con el altiplano central no era nuevo, pues ya hacia el año 350 d. C. Teotihuacán había influido en las dinastías tempranas de Copán y Tikal, estableciendo una influencia cultural que duraría siglos y que afectaría a un gran número de ciudades mayas (Proskouriakoff 1995; Stuart 2000). El periodo comprendido entre el final del Clásico y el comienzo del Posclásico se caracteriza por un marcado carácter militarista que se ve reflejado en el arte, así como en la construcción de estructuras defensivas en las ciudades (Foias 2013: 17). Ya con la llegada de los españoles, en diversas campañas de conquista sobre el territorio maya, caería definitivamente el sistema de gobierno que había caracterizado esta región durante varios siglos.

Sistema de escritura

Una de las principales características culturales que compartían estos pueblos era el empleo del mismo sistema de escritura. A través de un largo proceso de desciframiento, en el cual participaron un gran número de investigadores³ y que tuvo su punto de inflexión con los trabajos del investigador soviético Yuri Valentinovich Knorozov (1952), se pudo abrir la puerta al conocimiento de una buena parte del funcionamiento de este sistema de escritura. En la actualidad, una gran cantidad de sus signos poseen

³ Para un estudio apropiado de los orígenes y el desenlace del proceso de desciframiento de la escritura maya recomiendo la lectura del libro de Michael Coe, *El desciframiento de los glifos mayas* (Coe 1992, 2010) y el artículo de Marc Zender, *Theory and Method in Maya Decipherment* (Zender 2017). Para conocer la manera en la que funciona el sistema de escritura maya recomiendo la lectura del libro de Michael Coe y Marc Van Stone, *Reading the Maya Glyphs* (Coe y Van Stone 2005), el trabajo de Harri Kettunen y Christophe Helmke, *La escritura jeroglífica maya* (Kettunen y Helmke 2010) y los manuales disponibles en la página web de la Asociación Europea de Mayistas, Wayeb: (<https://www.wayeb.org/resources-links/wayeb-resources/workshop-handbook/>).

una lectura sólida, la propuesta de nuevas lecturas puede ser contrastable y se conocen los principios generales del funcionamiento de la gramática y la ortografía maya del periodo Clásico (Bricker 1986; Wald 1994, 2004; Houston 1997, 2012: 188-189; Lacadena García-Gallo 2003b, 2004a; MacLeod 2004; Mora-Marín 2004; Robertson *et al.* 2004; Wichmann 2004a; Zender 2004a, 2017; Sanz González 2007).

Es así como en estos momentos sabemos que el sistema de escritura maya es logosilábico, ya que emplea signos o jeroglifos⁴ que indican logogramas, es decir palabras completas, así como signos que indican sílabas, los cuales suelen ser empleados como complementos fonéticos de los logogramas o combinados entre sí para producir lecturas puramente fonéticas. Las sílabas están compuestas en el caso maya por una consonante seguida de una vocal, siendo esta última elidida en el caso de que la palabra termine en consonante. Regularmente, la vocal eliminada suele ser la misma que la de la vocal de la sílaba anterior, algo que Knorozov denominó ‘principio de armonía vocálica’, dada la regularidad con la que esto ocurre en el sistema de escritura, pero que se rompe en algunos casos, lo cual parece indicar que la vocal anterior a la elidida sufre algún tipo de alteración fonética⁵.

La lengua reflejada mayoritariamente mediante el empleo del sistema de escritura maya es una lengua de filiación ch’olana, un ancestro común de las lenguas ch’olti y ch’orti, denominada ch’olano clásico (Houston, Robertson y Stuart 2000), la cual funcionaba como una lengua de prestigio dentro de todas las cortes mayas y que fue empleada como una especie de *lingua franca* por sus élites. Pero esta no fue la única lengua con la que fue empleado el sistema de escritura maya, ya que al menos otras tres lenguas más fueron escritas utilizando este mismo sistema durante el periodo Clásico, las cuales son, el yucatecano Clásico, el ch’olano Clásico Occidental y el tzeltalano (Lacadena García-Gallo 2000a; Lacadena García-Gallo y Wichmann 2002; Wichmann y Lacadena García-Gallo 2005). Existe además la posibilidad de que una lengua más, de filiación k’icheana, fuese también empleada con este sistema de escritura (Beliaev 2005). La escritura fue empleada de manera extensiva, en múltiples soportes, para escribir acerca de temas históricos, políticos, religiosos, mitológicos, calendáricos y rituales, no habiéndose encontrado aún textos que hagan referencia a temas económicos.

Durante el periodo Clásico hubo una explosión en el empleo de la escritura (Houston 2012: 188), lo que llevó a que fuera empleada sobre casi cualquier tipo de soporte con el fin de transmitir mensajes

⁴ Tradicionalmente, la palabra “glifo” se ha empleado para designar a cada uno de los símbolos, o grafemas, empleados en la escritura maya, pero existe la tendencia en los estudios especializados para utilizar la palabra “jeroglifo” en su lugar. La palabra “jeroglífico”, también empleada con regularidad al hablar sobre este tipo de textos, se ha comenzado a utilizar como adjetivo para indicar algo que está relacionado con los jeroglifos, como en el uso de la expresión “bloque jeroglífico”, la cual designa a un conjunto de jeroglifos o la expresión “escritura jeroglífica” empleado para designar la escritura que emplea jeroglifos. El origen del empleo de estos términos proviene de su uso en sistemas de escritura similares al egipcio, en los cuales los grafemas eran figurativos (Gelb 1952: 82), tal y como ocurre en el caso del sistema de escritura maya. Se sigue manteniendo el empleo tradicional de la palabra “glifo” para designar ciertos jeroglifos especiales, tales como el “Glifo C” de la Serie Lunar del calendario en Cuenta Larga maya o el “Glifo Emblema” descubierto por Heinrich Berlin (Berlin 1958) y empleado para designar dinastías o agrupaciones políticas en el área maya.

⁵ La naturaleza de esta ruptura de la armonía vocálica ha dado pie a dos posturas, una es la que sostienen los investigadores Alfonso Lacadena y Søren Wichmann (2004a; 2004b), quienes afirman que la ruptura sigue un conjunto de reglas que permiten predecir la forma de la vocal precedente. Irónicamente, la otra postura respecto a este tema ha sido defendida por Stephen D. Houston, David Stuart y John S. Robertson, quienes inicialmente propusieron la forma de predecir dicha vocal anterior a la ruptura armónica (Houston, Stuart y Robertson 1998, 2004), argumento posteriormente defendido por Alfonso Lacadena y Søren Wichmann, pero abandonado por sus creadores, quienes posteriormente adoptan una postura diferente, en la cual argumentan que la vocal precedente a la ruptura armónica es compleja, pero que no se puede predecir (Robertson *et al.* 2007). En este texto se sigue la propuesta de Alfonso Lacadena y Søren Wichmann debido a que estadísticamente es productiva y científicamente falsable (Popper 2002: 17; Lacadena García-Gallo y Wichmann 2004a; 2004b).

públicos, incluyendo monumentos pétreos, frisos arquitectónicos y pintura mural. Pero la escritura también fue empleada dentro del ámbito privado, siendo utilizada para la creación de libros hechos con papel amate compuestos en forma de biombo y cubiertos de estuco o siendo también incluida sobre objetos de la vida cotidiana, tales como vasijas, platos, joyas y adornos personales, llegando hasta ser plasmada sobre la propia ropa (Valencia Rivera 2009).

Los avances en el desciframiento de la escritura y en el conocimiento de la lengua empleada por los mayas durante el periodo Clásico también han permitido avanzar en el conocimiento de la historia de las lenguas mayas, al integrar al ch'olano clásico como una lengua maya más (Lacadena García-Gallo 2011), permitiendo además avanzar en el estudio de la literatura y las formas poéticas expresadas en la lengua de las inscripciones, las cuales están siendo estudiadas por varios investigadores, dando como resultado una gran continuidad en las formas retóricas antes y después de la llegada de los españoles al área maya (Lacadena García-Gallo 2010a, 2012; Carrasco 2012; Craveri y Valencia Rivera 2012; Hull 2012; Knowlton 2012), lo que nos ha brindado la oportunidad de apreciar la riqueza literaria de estos pueblos. Es así como a lo largo de este libro haré un uso recurrente de la información contenida en las inscripciones relacionadas con el tema que estoy analizando, ya que la escritura constituye una fuente primaria fundamental para el conocimiento de la cultura maya.

Iconografía

La iconografía⁶ ha jugado un importante papel en el análisis de las representaciones figurativas de la cultura maya desde el inicio de los estudios académicos enfocados en esta cultura (Schellhas 1904; Spinden 1913, 1975; Tozzer y Allen 1910). Ya desde estos primeros trabajos se asumió que la iconografía proveería de datos fidedignos acerca de la forma en que los mayas antiguos concebían el mundo. Esto se debió sobre todo al hecho de que se carecía de los medios necesarios para poder leer la evidencia escrita de esta civilización, lo cual solamente ha sido posible a partir de los años 50 del siglo XX. La iconografía era la única información real que se poseía acerca de esta cultura, además de lo que se estaba descubriendo acerca de su matemática y de su calendario. A pesar de que incluían interesantes inferencias acerca de los seres y personajes que aparecían en las imágenes, estos estudios carecían de una base metodológica, hasta que los principios básicos de análisis empleados para otras culturas antiguas del mundo se comenzaron a emplear para analizar a las culturas mesoamericanas. En 1969, George Kubler comienza a emplear la metodología creada por la escuela de Aby Warburg (Warburg 1912 [1999], 2002), a través de los métodos elaborados por uno de los discípulos de este último, Erwin Panofsky (1955).

Panofsky, partiendo de los *Atlas Mnemosyne* creados por Warburg (2002) con el fin de rastrear la historia de elementos culturales empleados en la iconografía clásica, realizó un significativo avance en los estudios de esta área cuando planteó los principios para el análisis de la iconografía que más tarde emplearía Kubler. Panofsky estableció dichos principios en su obra *Iconography and Iconology: An Introduction to the Study of Renaissance Art* (Panofsky 1955: 26-54). Es importante aclarar que su obra está centrada en el análisis de las obras del Renacimiento italiano, para el cual abundan fuentes escritas y que el uso de las metodologías de la escuela de Warburg tenía como objetivo el análisis de las influencias extranjeras sobre la escuela italiana de arte del Renacimiento, no el desciframiento de los significados asociados a las imágenes generadas por dicha escuela, lo cual fue simplemente un resultado colateral (Warburg 1999). Esta metodología se apoyaba en el empleo de los textos disponibles que

⁶ En los estudios mesoamericanistas, iconología e iconografía se han venido empleando de manera intercambiable, aunque ambos son conceptos diferentes intelectual y epistemológicamente (García Mahiques 2008: 21, 27). En el presente trabajo se emplearán los términos de manera intercambiable, tal y como se ha vuelto tradición en este campo de estudios.

podieran aportar información acerca de las imágenes empleadas por los artistas de esta época (García Mahiques 2008: 142).

Panofsky dividió su análisis en tres capas de significación: la capa pre-iconográfica, la capa iconográfica y, por último, la capa iconológica. La primera estaba dedicada a enumerar y definir los objetos representados en la obra de arte que pertenecen a nuestro mundo sensible, los objetos que nos rodean, cuando éstos pueden ser identificables. La segunda intenta relacionar dichos objetos con elementos culturales, tales como narrativas, mitos o historias, que puedan dar una explicación al conjunto de elementos analizados en la primera capa. Esto requiere necesariamente un cierto grado de conocimiento de la cultura que ha generado la obra bajo análisis y de la localización de textos donde dichas historias, ya sean escritas u orales,⁷ den sentido a las imágenes. El último paso trataba de explicitar el significado de las imágenes en su conjunto a la luz de las fuentes culturales empleadas. Es interesante recalcar que el objetivo de Panofsky no era que el análisis regenerara dichas narrativas, si no entender la obra empleando éstas.

La aplicación de esta metodología resulta compleja, debido sobre todo a la lejanía del investigador de la esfera cultural que ha generado el objeto analizado. Esto resulta ser mucho más problemático en aquellos casos donde el texto no está relacionado con la imagen o el texto simplemente no existe. Tal es el caso de las representaciones del periodo Preclásico maya (Houston y Taube 2008: 127-144) o de los documentos pictóricos del Centro de México (Oudijk 2008). Esta lejanía ya fue prevista por el propio Panofsky (1960), en lo que denominó “Principio de Disyunción”, el cual fue tomado muy en consideración también por Kubler (1961) para los estudios mesoamericanos. Esta lejanía favorece que el investigador se vea en ocasiones condicionado por su propio marco cultural, aplicando conceptualizaciones propias de su tiempo a elementos culturales del pasado, no siempre con la debida efectividad (Pendergast 1989: 69).

El mismo Kubler se percató de las limitaciones de la metodología, a pesar de haber sido él quien la introdujera en los estudios mesoamericanos. En su obra *The Shape of Time* (Kubler 2008: 116), ya indicaba los riesgos del empleo de este método:

“Because of its dependence upon long-lived literary traditions, iconology so far has been restricted to the study of Greco-Roman traditions and its survivals. Continuities of theme are its principal substance: the breaks and ruptures of the tradition lie beyond the iconologist’s scope, like all expressions of civilization without abundant literary documentation... In iconology the word takes precedence over the image. The image unexplained by any text is more intractable to the iconologist than texts are without images”.

Esta intratabilidad resulta clave para trabajar con imágenes, ya que cuando el investigador carece de la narrativa subyacente representada en la obra, se presenta un vacío que debe ser resuelto de alguna forma. Sin consideraciones sólidas, la iconología se puede convertir en pura especulación, tal y como lo predijera el propio Panofsky:

“There is, however, admittedly some danger that iconology will behave, not like ethnology as opposed to ethnography, but as astrology as opposed to astronomy” (Panofsky 1955: 32).

Aunque resulta muy complicado resolver esta limitación por completo si se carece de una narrativa asociada, se puede llegar a aproximaciones razonadas de la misma, fundamentadas sobre todo en la gran continuidad temporal con la que un cierto tipo de narrativas y sus personajes fueron representados dentro de la tradición iconográfica maya. Por ejemplo, gracias a la abundante cantidad de reproducciones del mito de la muerte y resurrección del Dios del Maíz, este ha podido ser descrito con

⁷ Por oral, en este caso y a lo largo del presente trabajo, nos referimos a los medios orales convencionalizados a través de los cuales las culturas del pasado transmitían sus conocimientos de generación en generación (Ong 1982).

un alto grado de certidumbre (Taube 1985, 1992a; Quenon y Le Fort 1997). Estas reconstrucciones se basan en la existencia de una amplia variedad de imágenes en las que se representan varios episodios de esta narrativa mitológica. Este mismo principio se ha empleado para poder determinar la existencia de otros mitos presentes sobre todo en vasijas cerámicas. Conjuntos determinados de vasijas fueron decoradas con representaciones de diversos episodios de lo que se puede determinar es una narrativa mitológica específica. En estos conjuntos cerámicos aparecen de manera repetitiva los mismos participantes y se emplean pequeños textos que funcionan como etiquetas para designar a los personajes o las acciones que éstos llevan a cabo (García Barrios y Valencia Rivera 2011). Siguiendo estos indicios repetitivos, se puede determinar qué vasijas pertenecen al conjunto y cuáles no. Las imágenes pertenecientes a estos mitos se suelen localizar en vasijas que en ocasiones están decoradas con uno o dos episodios del mismo (Beliaev y Davletshin 2006: 21-29; Nielsen y Wichmann 2016). En otros casos, las escenas del mito se encuentran diseminadas en un conjunto de cerámicas, cada una de las cuales presenta una parte de la narrativa, la cual se puede reconstruir mediante el análisis de todo el conjunto (Beliaev y Davletshin 2006: 32-35; García Barrios y Valencia Rivera 2011; Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017).

En resumen, para poder analizar la iconografía maya con criterios científicos, el investigador deberá acudir al rescate de la narrativa subyacente en las imágenes dentro de los propios textos mayas, pues como ya he indicado en muchas ocasiones la iconografía viene acompañada de escritos, que si bien no suelen ser extensos, abren una puerta a su interpretación. Además, contamos con el análisis comparativo del extenso corpus iconográfico existente para el área maya, mediante el cual y usando métodos específicos para las imágenes mayas (Valencia Rivera 2015; Salazar Lama 2019), podemos avanzar en su comprensión. Posteriormente se podrá acudir a documentos etnohistóricos en los que se llegan a explicar algunas partes de la mitología maya o bien a descripciones realizadas por los cronistas de las tradiciones que aún pervivían en el momento de escribir sus narraciones. Finalmente, se podrán revisar los restos de la tradición oral que se puede haber conservado en los grupos indígenas actuales, mediante la incorporación de datos etnográficos, etnohistóricos, el uso de la historia de las religiones o mediante la comparación con imágenes semejantes provenientes de otras culturas (Oudijk 2008).

En ciertos casos, debido a la existencia de lo que López Austin (1994: 25) denomina el “núcleo duro” de las concepciones mitológicas mesoamericanas incluidas dentro del macrosistema de la cosmovisión mesoamericana, algunas de estas comparaciones pueden resultar útiles, pero, en algunos otros casos, pueden dar pie a la generación de ideas muy desatinadas. Una de dichas ideas es la semasiografía, la idea compartida por varios investigadores de que las imágenes se pueden leer debido a que son capaces de transmitir significados directamente sin la mediación de la lengua (Boone 2011), idea originada en la gran iconicidad de los elementos escriturarios mesoamericanos. Esta idea surge originalmente de los trabajos de Joaquín Galarza, etnólogo mexicano que durante los años 60 desarrolla un método de interpretación de los códices del Centro de México, aplicando principios de lectura de sistemas de escritura, pero a toda la iconografía de cada obra, no sólo a los registros escriturarios. Es decir, Galarza (1990) no consideraba diferencia alguna entre la escritura y la imagen, ambas podían ser tratadas con los mismos métodos, concluyendo que las imágenes se podían leer (Oudijk 2008: 133-135; Recillas 2006). Pero los avances en el conocimiento de los sistemas escriturarios mesoamericanos, tales como el maya, descifrado por Knorozov o más recientemente el nahua, cuyo desciframiento basado en los trabajos de Aubin (1849)⁸, ha conseguido establecer sus principios operativos (Lacadena García-Gallo 2008a, 2008b, 2018a, 2018b; Whittaker 2009, 2018; 2021; Zender 2008b, Cossich Vielman 2014; Valencia Rivera 2018b, 2021; Davletshin y Lacadena García-Gallo 2019; Velásquez García 2019; Davletshin 2021), ha venido a demostrar que a estas escrituras se le pueden aplicar los mismos mecanismos de

8 Para un resumen de las aportaciones históricas de varios investigadores al proceso de desciframiento de la escritura náhuatl ver Cossich Vielman (2014: 26-52).

análisis, en lo que se denomina como Gramatología⁹, anulando la idea de que la semasiografía pueda funcionar para analizar los sistemas de representación del Centro de México.

La iconografía y la escritura constituyen dos sistemas de comunicación diferentes, uno se emplea para representar gráficamente narrativas convencionalizadas y el otro representa gráficamente al lenguaje. Ambos sistemas se complementan, no se sustituyen. Esto se debe a que la escritura fue inventada, entre otras cosas, como una herramienta que elimina la necesidad de memorizar los textos requeridos para dar sentido a las imágenes que ilustran las narrativas mitológicas e históricas de las culturas que las emplean (Pendergast 1989: 69). Es decir, la escritura sustituye a la oralidad, no a las representaciones iconográficas. Es por esta razón que podemos encontrar abundantes rastros de oralidad formal y de su retórica asociada en los textos escritos mayas (Craveri y Valencia Rivera 2011: 77-113).

Ahora bien, esta complementariedad entre iconografía y escritura aporta una característica particular a la relación entre imagen y texto en las culturas mesoamericanas. Debido al alto grado de iconicidad de la escritura en esta área, los escribas podían jugar con estos dos medios, mezclándolos y complementándolos, algo que ocurre también en otros sistemas de escritura con características similares, como el egipcio jeroglífico (Valencia Rivera 2021). Pero el que estos dos sistemas de comunicación se pudieran mezclar, no significa que uno se confundiera con el otro. Es debido a esta tradición escrituraria, que aproxima iconográficamente a la escritura y a la imagen, que algunos investigadores siguen apoyando el enfoque semasiográfico para ciertos casos en los que el funcionamiento escriturario se desconoce o cuya relación con la iconografía no se ha comprendido (López De la Rosa y Martel 2001; Martin 2006a: 63-64, 75-87; Stone y Zender 2011: 7-8), sobre todo por un desconocimiento claro de las reglas de interacción de ambos sistemas. Este enfoque se ha llevado hasta el extremo de declarar esta manera de comprender las imágenes como sistemas vernáculos de escritura (Boone 2011), lo cual no deja de ser problemático (Oudijk 2008).

A raíz del reconocimiento de este tipo de interacción entre ambos sistemas de comunicación y con el fin de intentar evitar la generación de conceptos erróneos, una serie de estudios se han dedicado a intentar delimitar las fronteras entre iconografía y escritura, mediante los cuales se ha podido comprobar que sus límites son muy maleables. Esta permeabilidad entre las fronteras de ambos sistemas ha provocado que los mecanismos de funcionamiento de un sistema se expandan al otro. Por un lado, con el fin de facilitar la comprensión de las imágenes por parte de los espectadores de las obras plásticas mayas y por el otro, con el fin de aportar una mayor cantidad de información semántica para quienes leen un texto (Salazar Lama y Valencia Rivera 2017; Valencia Rivera y Salazar Lama 2017; Mikulska y Offner 2020; Salazar Lama, Valencia Rivera y Domenici en prensa; Salazar Lama en prensa; Valencia Rivera en prensa).

Tomando todo esto en cuenta, en el presente estudio se utilizan las siguientes consideraciones. En primer lugar, se debe ser consciente de la permeabilidad entre texto e imagen dentro de las representaciones plásticas mayas, con el fin de determinar los límites de cada uno, pues pese a reconocer el posible empleo de mecanismos de un sistema dentro del otro, cada uno obedece a unos principios de funcionamiento claros que no se rompen, pues de lo contrario el sistema perdería coherencia y ganaría en confusión (Salazar Lama y Valencia Rivera 2017; Valencia Rivera y Salazar Lama 2017; Salazar Lama en prensa; Valencia Rivera en prensa). En segundo lugar, se debe considerar que los símbolos, aunque de naturaleza polisémica (Peirce 1931, Vol. 2: 228), son empleados dentro de una obra de arte de forma que uno de sus significados es utilizado de forma preponderante. La mejor forma de determinar cuál es dicho valor preponderante, sería mediante el análisis del contexto en el que dicho símbolo aparece dentro de la obra. Puede que existan valores secundarios para el símbolo siendo usados al mismo tiempo, pero siempre hay un valor predominante que es el que se está empleando como

⁹ Gramatología: término inventado por Gelb (1952) para nombrar a la ciencia que estudia la escritura (Pope 1999: 216).

principal (Valencia Rivera 2015). Por último, una advertencia: las interpretaciones incluidas dentro de este estudio y de cualquier otro estudio que analice la iconografía maya, deben ser consideradas con cautela.

La aplicación de los métodos de análisis iconográficos se ve en ocasiones restringida al conocimiento de la narrativa que ilustra. Esto significa que necesitamos el origen narrativo que sirve como base para la creación de la imagen. Este origen narrativo puede ser una narración escrita o un mito oral que persiste en la memoria colectiva de un pueblo. Sin dicha narrativa subyacente original, la determinación del significado de una imagen es más problemática¹⁰. Como ya lo indicaba Milman Parry (1928: 1):

“The literature of every country and of every time is understood as it ought to be only by the author and his contemporaries. Between him and them there exists a common stock of experience, which enables the author to mention an object or to express an idea with the certainty that his audience will imagine the same object and will grasp the subtleties of his idea. One aspect of the author’s genius is him taking into account at every point the ideas and the information of those to whom he is addressing his work. The task, therefore, of one who lives in another age and wants to appreciate that work correctly, consists precisely in rediscovering the varied information and the complexes of ideas which the author assumed to be the natural property of his audience.”

La disyunción temporal nos obliga necesariamente a ser humildes con nuestras interpretaciones, debido a que tenemos que aceptar el hecho de que por muy bien justificadas que estén, dependemos de una narrativa subyacente que nos puede resultar muy ajena o cuya comprensión se nos puede resistir (Pendergast 1989), para acreditar o desacreditar nuestras ideas respecto a las imágenes que analizamos. A pesar de sus limitaciones y tomando en cuenta las consideraciones antes descritas, el análisis de las imágenes que nos aporta el acervo cultural maya constituye una poderosa forma de aproximarse a los significados, funciones y cargas semánticas de sus dioses en general y de K’awiil en particular, la cual será usada de forma extensiva a lo largo de este estudio.

La religión

La religión maya prehispánica fue una religión politeísta en la que un conjunto de dioses recibía la veneración de los diferentes pueblos que componían esta cultura, pero con una variación regional muy profunda. Algunos dioses tenían una marcada influencia local, como lo son aquellos denominados dioses patronos. Otros tenían un alcance que llegaba a todos los pueblos mayas, como es el caso del Dios del Sol, K’inch Ajaw, del Dios de la Lluvia, Chaahk o el del dios que se analiza en este libro, el Dios del Rayo, K’awiil. A estas deidades se dedicaban diversos rituales mediante los cuales eran invocados o se les solicitaba su mediación con el fin de resolver alguna situación en particular, como podría ser el mejorar las cosechas o los resultados de una guerra. Estos dioses se desenvolvían en un conjunto de mitos, dentro de los cuales en ocasiones jugaban el papel principal y en otras ocupaban un rol secundario o participaban a través de alguna de sus advocaciones. Entre todas estas deidades, K’awiil ocupó un papel preponderante dentro de esta cosmovisión debido a que representaba al rayo, fenómeno de la naturaleza que poseía gran importancia para los antiguos mayas al estar relacionado con la llegada de las lluvias, las cuales están a su vez relacionadas con el crecimiento de las plantas que les proporcionaban alimento. Por tal razón se cree que K’awiil estaba relacionado con el ciclo de crecimiento del maíz, planta que constituía el elemento principal de la dieta maya.

¹⁰ Algunas imágenes utilizadas en la plástica maya no tienen contenidos estrictamente narrativos detrás, si no que engloban contenidos de índole semántica (significados, asociaciones referenciales, etc.), los cuales sólo hemos podido detectar de forma más o menos completa a través de las inscripciones y los textos. Estas imágenes no dejan de tener importancia cultural, pese a no transmitir un contenido narrativo.

En 1904, Schellhas crea una lista en la que identificaba a cada una de las deidades mayas y dado que desconocía sus nombres, emplea las letras del alfabeto para denominarlos. Basaba su identificación en las características iconográficas únicas que cada deidad poseía dentro de los códices donde eran mostradas. La letra que le asignó al dios K'awiil fue la k. Aunque su clasificación fue útil, porque permitió diferenciarlos a los unos de los otros, no fue sino hasta que se pudo determinar la forma en la que las deidades eran denominadas por los propios mayas, gracias al desciframiento de su escritura, que se les pudo caracterizar de forma adecuada. Sabemos que dichos seres eran considerados dioses dentro de la propia cultura maya debido a que la denominación que recibían en su lengua era *k'uh*¹¹, término que en muchos de los diccionarios coloniales de las lenguas de la región se traduce como 'dios' (Stuart, Houston y Robertson 1999: 42). Esta palabra no aparece nunca referida a personas, solamente a deidades (Jackson y Stuart 2001: 217), pues para los seres humanos se aplicaba el término *k'uhul*, 'sagrado', adjetivo derivado de *k'uh*, y que los gobernantes aplicaban a sí mismos, lo cual implica que aunque éstos nunca se consideraron equivalentes a los dioses, sí pensaban que estaban imbuidos de cierta sacralidad, lo que les permitía poder encarnar a las deidades a través de ciertas ceremonias de las cuales K'awiil era copartícipe.

No solamente los propios mayas denominaban dioses a estos seres, sino que los propios cronistas europeos los reconocen como tales y los registran en sus crónicas, tal y como lo hace Lizana (1988: 128)¹² quien define el término *ku* o *kue*, como:

“[...] que solo llamaban a dios con muchos suspiros, diciendo *kue*, que es lo mismo que dios, y hoy vemos que el decir a dios, *ku*, está de la misma manera introducido en este tiempo, porque en su lengua, *ku*, es lo mismo que dios en nuestra castellana, y no señala dios alguno de los que vanamente adoran los gentiles, sino el solo dios que es verdadero, y así hacen mal algunos que le reprueban a los indios el decir *kue*, dios, llamándole en sus necesidades; pues ellos dicen dios como nosotros y el vizcaíno dice a dios *Iuangaycoa*, y otros en su lengua como le nombran, y en arábigo dicen a dios Alá, y no se tacha, porque fuera necesidad, pues cada lengua tienen diferente nombre, y así lo demás, y nunca a los que son lenguas consumadas he visto poner tacha, porque saben esto”.

Varios cronistas llaman *ku*, *cu*, o *cúes*¹³ a los templos donde se hacen sacrificios y se llevan a cabo los tributos a los dioses de los propios indígenas, indicando la naturaleza divina de los edificios que alojan a tales deidades¹⁴ (Lizana 1988: 55; López de Cogolludo 1954, Vol. 1: 335). Esto significa que el término adecuado para denominar a un dios o una deidad es *k'uh* en la mayor parte de las lenguas mayas y que dicha palabra era utilizada desde el periodo Clásico para nombrar a los dioses de la misma manera conceptual que una persona del siglo XVI podía nombrar a su propio dios. Antes y después del desciframiento del término *k'uh*, varios autores pusieron en entredicho la existencia del concepto de dios durante el periodo Clásico (Proskouriakoff 1965: 470-147, 1978: 116-117; Kubler 1969: 32; Marcus 1978: 180, 1992: 270-271; Baudez 2002), basándose en la falta de imágenes que los representasen, definiéndolos como simples fuerzas de la naturaleza, ancestros deificados o héroes culturales. Pero un estudio minucioso de las fuentes disponibles ha posibilitado el desarrollo de trabajos que permiten

¹¹ El glifo con la cabeza del Dios C de la lista de Schellhas (1904: 8), jeroglífico T1016, fue leído como *k'uh* por Barthel (1952: 94), lectura que fue posteriormente validada por Carlson (citado en Taube (1992a: 30)) y posteriormente confirmada por Ringle (1988) y Stuart (citado en Ringle 1988: 19), así como la lectura de su jeroglífico equivalente T40, leído por Ringle también como *k'uh*.

¹² López de Cogolludo, haciendo referencia a Lizana, también define la palabra *ku*, como 'dios' (López de Cogolludo 1954 Vol. 1: 346).

¹³ Tras su paso por Cozumel e Isla Mujeres, los españoles de Cortés adoptaron el término 'cu', plural 'cúes', para los templos de los indígenas, incluso aquellos de los aztecas, en lugar de *teokalli*. Esta palabra deriva del término maya *k'uh*, sagrado. Es una de las primeras palabras de origen maya que entran al español.

¹⁴ Lizana llama a tales construcciones "cuyos", seguramente una deformación castellana de *k'uh* (Lizana 1988).

rastrear a una deidad determinada desde tiempos del Clásico Temprano (Houston y Stuart 1996; Houston 2004: 446), como puede ser el caso de Chaahk (García Barrios 2008: 417-443) hasta el periodo Posclásico (Taube 1992a) o probablemente hasta la actualidad, pues todavía algunos de estos dioses siguen siendo venerados por los pueblos mayas aún existentes.

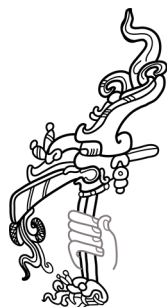
Veremos a lo largo de este trabajo que la naturaleza divina de K'awiil, dentro del pensamiento prehispánico maya, queda constatada de forma clara y directa en sus textos, pues estas fuentes hacen referencia a K'awiil como a un dios; ya sea a él directamente o a alguna de sus manifestaciones. Para este estudio consideraré que dios y deidad son equivalentes y que ambos términos designan a seres divinos a los que la religión maya rindió culto¹⁵. El mantenimiento del culto a una deidad es un factor trascendental para su estudio, ya que nos permite rastrear a los diferentes dioses que pueblan el universo maya desde épocas muy tempranas de su historia, debido a que los mitos y rituales asociados a dicho culto se esfuerzan mucho por mantener presentes las características iconográficas que identifican a los dioses, estableciendo formas canónicas para la representación de éstos (Houston e Inomata 2009: 165; Stuart 2011: 70).

Para poder determinar cuál fue el papel de K'awiil dentro de la sociedad y el pensamiento religioso de los antiguos pueblos que poblaban la península del Yucatán he realizado el análisis de la presencia de K'awiil en todo su conjunto documental iconográfico y epigráfico, el cual se encuentra formado por los monumentos inscritos en piedra, códices conocidos, pinturas murales, material cerámico, inscripciones en objetos de hueso, concha, jade, obsidiana y demás materiales usados como soporte de sus obras plásticas y sus textos.

Se hace así mismo un uso extensivo de las fuentes etnohistóricas de las Tierras Altas de Guatemala, Chiapas y Tierras Bajas de la península del Yucatán, así como de las diversas narraciones que los cronistas europeos del s. XVI realizaron a su llegada al Nuevo Mundo. Intentaré entonces determinar las características y la naturaleza religiosa y mitológica de uno de los dioses que conformaban la antigua religión de los mayas, a través de toda la historia de esta cultura, partiendo del Preclásico y llegando hasta los primeros años de la Colonia, así como estudiar sus transformaciones y posibles reminiscencias en las religiones todavía practicadas por los mayas hoy en día. Se pretende conocer cuáles eran las características del culto a este dios, en qué tipo de actividades rituales participaba y de que eventos mitológicos fue un actor importante. Este análisis se ha fundamentado en tres ejes principales: la relación de K'awiil con el rayo y su capacidad de transformación; la relación del rayo con la abundancia de alimento, y finalmente, su estrecha relación con la realeza. Desde estos tres puntos de vista podremos tener una imagen más clara del papel de K'awiil dentro de la cultura maya.

15 En este caso me refiero a culto con las siguientes acepciones procedentes del diccionario de la RAE: culto, conjunto de ritos y ceremonias litúrgicas con que se tributa homenaje; m. Honor que se tributa religiosamente a lo que se considera divino o sagrado. <https://dle.rae.es/?id=Bepr8Oh>.

Capítulo 2. Reconociendo a K'awiil



Las imágenes de K'awiil

Uno de los medios más importantes a nuestra disposición para poder identificar a una deidad dentro del universo religioso de una cultura es su iconografía, es decir, la imagen con la que suele ser representada. De ahí que una de las primeras tareas a realizar para conseguir caracterizar a un dios sea reconocerlo en las imágenes en las que aparece. La imagen de K'awiil (Figura 2) es habitual en una gran cantidad de soportes, tales como vasos cerámicos, tapas de bóveda, dinteles, objetos de jade, hueso y obsidiana, así como en estelas de piedra, donde regularmente aparece representado en forma de cetro. Estos cetros formaban parte de las insignias que el gobernante utilizaba en diversas ceremonias, particularmente, cuando accedía al trono. También aparece en las barras ceremoniales que los soberanos solían llevar en los brazos, como símbolo del poder real (Clancy 1994; Velásquez García 2005: 36).



Figura 2. Imagen de K'awiil, procedente del vaso cerámico K3801 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

A pesar de que K'awiil es una de las deidades más fácilmente reconocibles dentro del panteón maya, debido a que posee un conjunto de atributos que permiten identificarle en la mayor parte de sus representaciones iconográficas, en ocasiones se le suele confundir con el dios de la lluvia, especialmente

en las manifestaciones tardías, así como con el dios bufón, ‘Ux Yop Huun, una deidad completamente diferente que posee características que la diferencian claramente de K’awiil (Stuart 2012: 126). De ahí que sea importante determinar los aspectos únicos de la imagen de este dios que le diferencian de otros, los cuales son denominados “elementos diagnósticos” en la literatura especializada.

Las imágenes de K’awiil dentro del arte maya han sido descritas por numerosos académicos (Thompson 1970: 224-229; Spinden 1975: 50-53; Robicsek 1978; Schele y Miller 1986: 49; Taube 1992a: 69, 2001: 268; Freidel, Schele y Parker 1993: 190-201) y de su análisis se desprende que sus elementos diagnósticos son: un pie con la forma de una serpiente y un espejo en la frente, del cual se proyecta un hacha, de la cual a su vez sale humo o fuego. Para poder realizar la descripción del dios K’awiil con el máximo detalle, emplearé una imagen suya que incluye todas sus características (Figura 3). Comenzaré por describir la cabeza de la deidad (Figura 3a). Su frente es alargada y presenta una o dos hileras de cabellos recortados, resultando semejante a la del Dios del Maíz tonsurado que describe Taube (1985).

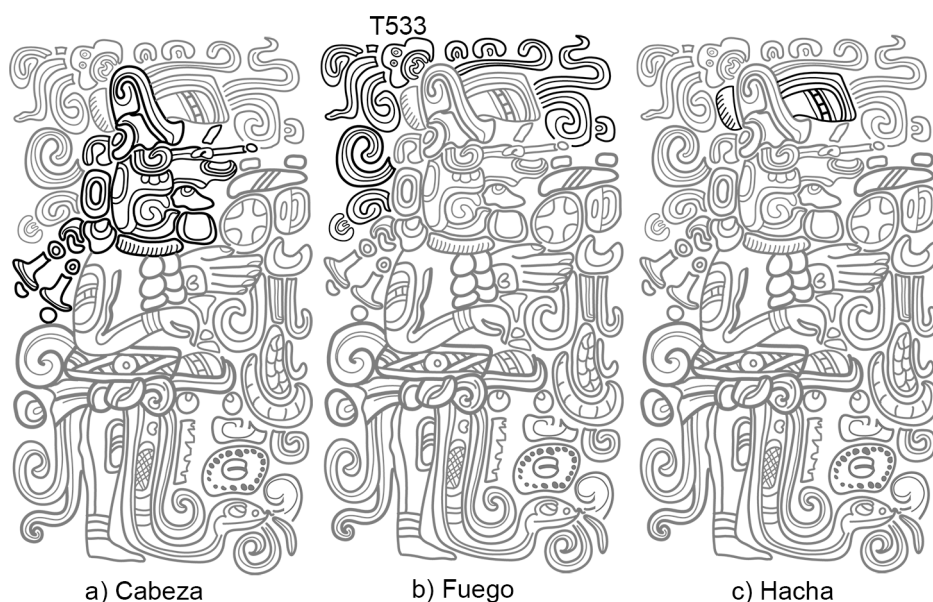


Figura 3. Detalles de la cabeza de K’awiil, vaso cerámico K3801 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Sobre su frente se localiza el jeroglifo T617a¹⁶, el cual fue identificado como un espejo por Linda Schele (Schele y Miller 1983: 9), quien se percató de que dicho símbolo se empleaba en la iconografía para señalar superficies que brillan¹⁷. K’awiil comparte esta característica con el Ave Pájaro Principal (Schele y Miller 1986), semejanza que quizás pudiera estar relacionada con el hecho de que K’awiil aparece representado como un ave hacia finales del periodo Clásico y durante el Posclásico¹⁸. Desde este espejo situado en la cabeza de K’awiil, se proyecta un elemento semejante a un hacha, aunque en

¹⁶ Para la identificación de los distintos jeroglifos de la escritura maya se emplea regularmente el catálogo elaborado por Eric S. Thompson (1962). Los códigos procedentes de dicho catálogo se indican precedidos de una letra “T” mayúscula.

¹⁷ Este es el mismo signo que aparece sobre el brazo y sobre la pierna derecha de K’awiil en la Figura 2.

¹⁸ De acuerdo con García Capistrán (Comunicación personal agosto 2020), esto se puede deber a que las cabezas de ambas deidades están elaboradas de materiales brillantes e indica que en ese sentido el Popol Vuh es muy claro cuando describe a Vucub Caquix, pues se dice que las partes de su cuerpo eran de materiales preciosos, por lo que considera que este es un rasgo que viene de épocas previas. Otro ejemplo de esta idea sería la presencia del ojo cuadrado y supuestamente estrábico del dios solar, que claramente es también es una marca de brillo. Es decir, el dios solar no es bizco como se ha dicho, si no que tiene ojos hechos de algún material brillante, tal y como los tiene Vucub Caquix, quien es descrito con ojos de plata.

ocasiones parece más un tubo o incluso una antorcha (Figura 3c). Este es un elemento primordial de la imagen del dios que estará presente en sus imágenes durante todo el periodo Clásico, pero que se irá omitiendo en sus representaciones más tardías, aunque nunca se eliminará del logograma que indica su nombre. Desde este objeto surgen unos elementos curvos (Figura 3b) que han sido reconocidos por la mayor parte de los investigadores como fuego o humo (Coe y Benson 1966: 19; Coe 1973: 116), dado que son muy semejantes a las imágenes de este elemento que aparecen en el resto de la iconografía y la epigrafía. Ese fuego puede tomar múltiples formas y se suele mostrar saliendo del elemento alargado en la frente de K'awiil y rodeando su torso en algunas de las imágenes en las que aparece (Figura 4).

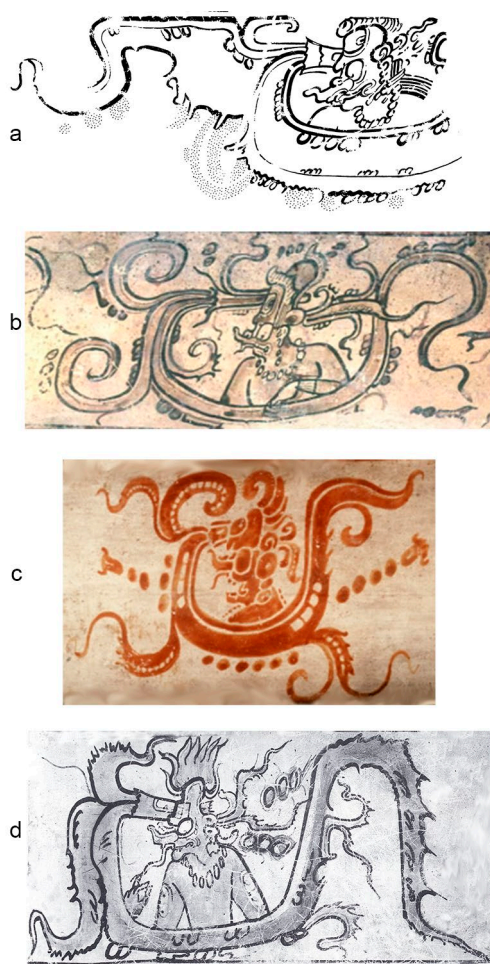


Figura 4. K'awiil rodeado por su propio fuego. a) Cerámica código procedente de la Estructura XXI de Calakmul (dibujo de Christophe Helmke); b) Vasija K2970; c) Vasija K3500; d) Vasija K4926.

En algunas de sus manifestaciones, sobre todo las más tempranas (Figura 3b parte superior y Figura 5), éstas volutas de fuego surgen desde el símbolo T533, cuya lectura se desconoce, pero para el que existen algunas propuestas, tales como *book*, 'aroma, olor' (Prager 2006), *saak*, 'semilla' (Stuart en Tsukamoto 2014: 287) o *mook*, 'flor de maíz' (MacLeod y Lopes 2005 en Polyukhovych 2015; Polyukhovych 2015) y que Velásquez García (2010: 216-217) relaciona con una de las posibles fuerzas anímicas en las que creían los antiguos mayas. Probablemente, este elemento fuera usado sobre K'awiil para indicar que estaba imbuido de la fuerza de los seres vivos, pero que finalmente se fuera simplificando hasta dejar solamente las volutas de fuego saliendo del hacha de su frente.

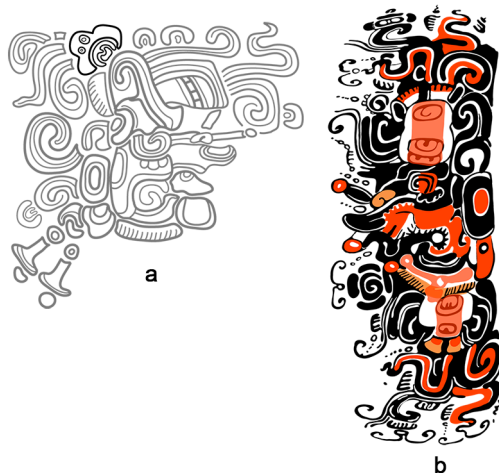


Figura 5. Representaciones tempranas de K'awiil con el signo T533 en la cabeza. a) Vasija K3801, con el signo T533 en negro. b) Vaso estilo Manik procedente de la región de Tikal (Emmerich 1984: Plate 22) (dibujos de Rogelio Valencia Rivera).

En las representaciones tempranas de K'awiil, pero sobre todo en aquellas que proceden del periodo Clásico, el elemento que sobresale del espejo lleva las mismas marcas de brillo que llevan los elementos de piedra pulida, por lo que con toda probabilidad este elemento representa un hacha de jade, semejante a las que aparecen representadas en los cinturones de los gobernantes mayas o *ajawtaak*. Otra evidencia importante que permite inferir que K'awiil es en realidad la personificación de un hacha, la podemos apreciar en una imagen localizada en otra vasija estilo Balanza, ubicada temporalmente en el Clásico temprano (Figura 6). Este hecho es muy importante, porque nos permite hacer un seguimiento de la imagen del dios a lo largo de su historia.



Figura 6. Vasija K1285, donde se muestra a K'awiil con forma de hacha (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

En esta imagen, K'awiil aparece con el espejo en la frente y de éste salen volutas de fuego. Pero en lugar de que el hacha salga de su frente, como en los ejemplos anteriores (Figura 2, 3b, 4), ésta sale de su boca y su cuerpo ha sido sustituido por el mango de un hacha, cuyo pie tiene la forma de una serpiente de cuya boca también sale fuego. La deidad que sujeta a K'awiil no es otra que el dios Chaahk, responsable de la lluvia en la cultura maya. Esta hacha flamígera ya aparece en representaciones más tempranas en las manos de Chaahk (García Barrios 2008: 71), como es la imagen que aparece en el friso de estuco de la Estructura Margarita de Copán (Figura 7a) o la imagen de la Fachada este de la Estructura H Sub-10 de Uaxactún (Figura 7b).

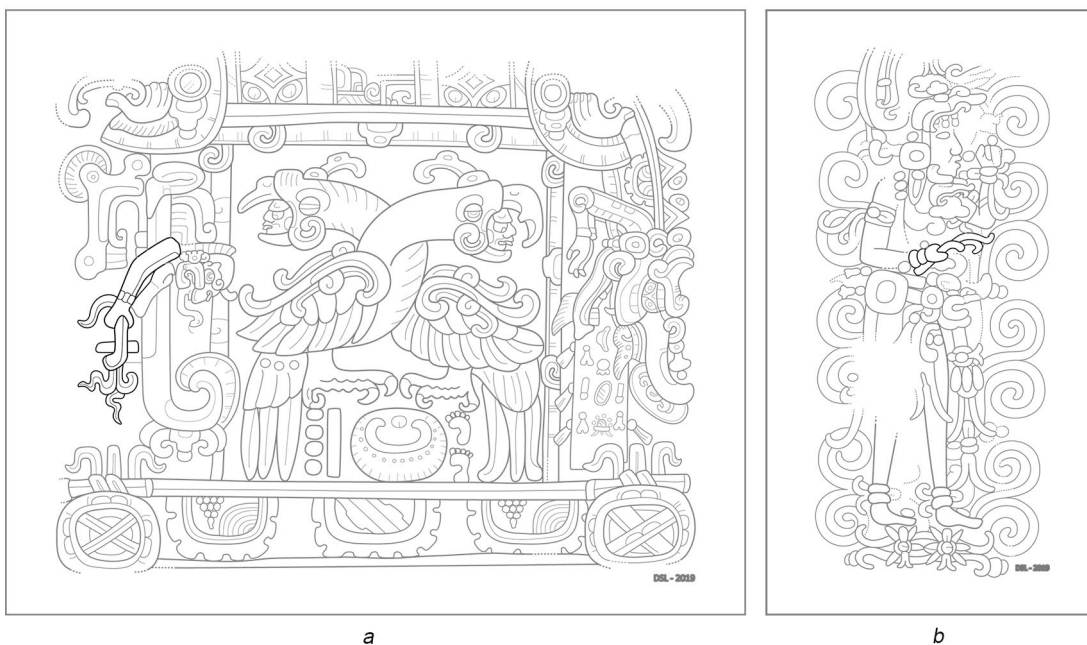


Figura 7. Imágenes con Hacha flamígera. a) Friso del Edificio Margarita de Copán. b) Fachada este de la Estructura H Sub-10 de Uaxactún (dibujos de Daniel Salazar Lama).

Brinton (1898) fue el primer investigador que asoció a K'awiil con el dios Chaahk, al considerar a K'awiil simplemente una manifestación de este último. Más tarde, varios investigadores relacionaron la forma de hacha de K'awiil con el rayo, el cual constituye el instrumento por excelencia de Chaahk (Bassie-Sweet 1996: 55; Le Fort 2000: 127; Rivera Dorado 2006: 232; García Barrios 2008: 77) y en algunos pueblos de Yucatán, aún se cree que los dioses de la lluvia utilizan unas hachas llamadas *lelem*, para producir el relámpago (Thompson 1970: 254). Es así como, la imagen de K'awiil siendo sujetado por Chaahk resulta de especial trascendencia, ya que nos muestra que esta deidad es el instrumento que suele blandir el dios de la lluvia, o por lo menos, una de sus posibles formas. Posiblemente, el empleo del signo T533 que aparece en manifestaciones tempranas sobre la cabeza de K'awiil (figura 5), se debiera a que K'awiil, en realidad, era un instrumento al que se le había dotado de una imagen antropomorfa y se incluye el signo con el fin de indicar que era un objeto inanimado imbuido de vida (Velásquez García 2010: 216-217).

Este origen como hacha de K'awiil nos permite suponer que, si bien no existen ejemplos de la imagen de este dios durante el periodo Preclásico, es posible que las primeras muestras de su presencia se den en el área olmeca, en donde existen dos posibles aspectos que relacionan a K'awiil con las divinidades de dicha cultura (Rice 2012: 105). El primero lo encontramos en el uso ritual de las hachas de jadeíta, que son similares al elemento que sale del espejo de la frente de K'awiil (Figura 8).



Figura 8. Hacha de jadeíta, Museo de Xalapa (fotografía de Rogelio Valencia Rivera).

Estas hachas pudieron dar paso a representaciones más cercanas a la idea de rayo, donde se le asocia a la serpiente y creadas con el mismo tipo de materiales, tales como el cetro de piedra negra con pie de cabeza de serpiente mostrado en la Figura 9, el cual ha sido asociado por Taube (1996) con el Dios del Maíz olmeca, pero que podría estar más bien relacionado con K'awiil, quien además posee una estrecha relación con este último dios, como se verá más adelante.



Figura 9. Cetro olmeca de piedra negra con pie de serpiente, Cárdenas, Tabasco (Fernández *et al.* 1988: 12).

El otro aspecto que liga a K'awiil con la cultura Olmeca lo constituyen las imágenes en las que K'awiil se representa como un infante (Figura 10), como cuando aparece en su advocación del dios GII de la

triada de Palenque¹⁹ (Kelley 1976: 65; Martin 2002), la cual puede presentar la cara normal de K'awiil (Figura 10a) u otra versión en la que el espejo de su frente ocupa toda su cara (Figura 10b).

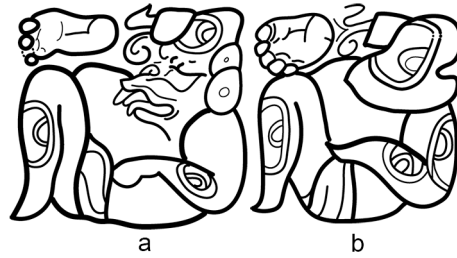


Figura 10. Imágenes de K'awiil con el cuerpo de un infante procedentes del Panel del Templo XXI del Palenque. A) Cara de K'awiil. B) Cara con el espejo de K'awiil (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

El nombre de esta deidad es Unen K'awiil (Martin 2002: 62-63), donde la palabra *unen* es un préstamo del mixe-zoque que significa 'tierno' (Wichmann 2002: 91) y de la que encontramos aún vestigios en Tzotzil, pues en esta lengua *unen* significa 'criatura, nene, chico, tierno' (Weathers y Weathers 1949: 49). Martin relaciona estas imágenes del dios con las representaciones de señores olmecas que portan bebés en sus brazos, los cuales poseen caras con características felinas, como en la escultura del Señor de las Limas (Figura 11).

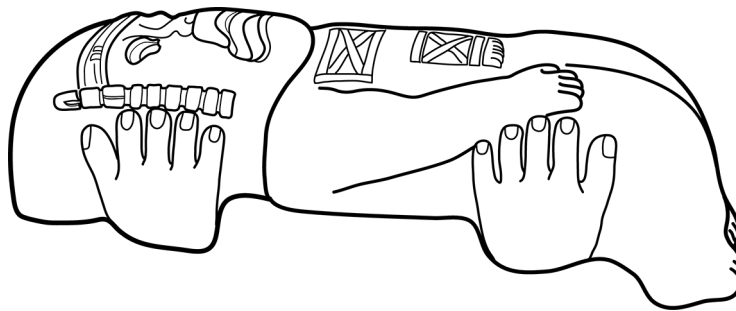


Figura 11. Detalle de la figura que lleva en los brazos el Señor de las Limas, Museo de Xalapa (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Esta advocación de K'awiil está relacionada con uno de sus aspectos míticos más importantes, el del mito del bebé jaguar (Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017), el cual lo vuelve a asociar con el Dios del Maíz²⁰, tal y como se verá más adelante. En dicho mito, K'awiil favorece el sacrificio del bebé con aspecto felino que representa la semilla del maíz y permite su germinación dentro de la montaña en la que es lanzado, para resurgir como el Dios del Maíz adulto.

Es muy probable que la idea de una deidad asociada al rayo fuera originalmente olmeca, y que al ser la responsable de anunciar las lluvias estuviera a su vez asociada con la deidad del maíz y con la de la lluvia, en un complejo ideológico que llegaría hasta la cultura maya, así como a las culturas herederas de la tradición olmeca de habla mixe-zoque, junto con otros elementos culturales, como el calendario de 260 días y el uso de la escritura; como parte de un conjunto de actividades rituales heredado. Esto lo

¹⁹ Kelley (1976: 65), quien trabajó principalmente los aspectos calendáricos asociados a K'awiil, concluye que éste se asocia con GII de la triada de Palenque y determina la fecha de su nacimiento mitológico en 1 *Ajaw* 13 *Mak*, tal como lo indican las inscripciones de Palenque en el Templo de las Inscripciones.

²⁰ El nombre otorgado por los mayas a esta deidad era el de Juun Ixiim para el dios del maíz joven y Ajan para el dios del maíz con foliaciones (Zender 2014).

relacionaría directamente con las tormentas y validaría la idea de que las hachas de jade empleadas por los olmecas pueden estar relacionadas con K'awiil o con una idea primitiva de una deidad relacionada con el rayo²¹. De forma realmente interesante, las formas más tardías de K'awiil vuelven a ser estas hachas con fuego y mango con forma de serpiente, tal y como se puede apreciar en el cetro que porta el patriarca de los Tutul Xiú en *Los Papeles de los Xiú de Yaxá* (Quezada y Okoshi 2001: 51) (Figura 138), por lo que la idea originaria de que esta deidad es el hacha de Chaahk nunca desapareció del todo de la mente de los mayas, aún durante el Posclásico.

Siguiendo con el análisis de los elementos faciales de K'awiil, sus ojos cuentan con una pequeña espiral o rizo, a modo de pupila, que de acuerdo con Houston y Taube (2000: 284) se emplea para caracterizar las imágenes de deidades asociadas con ambientes acuáticos o con el Inframundo (Figura 12a).

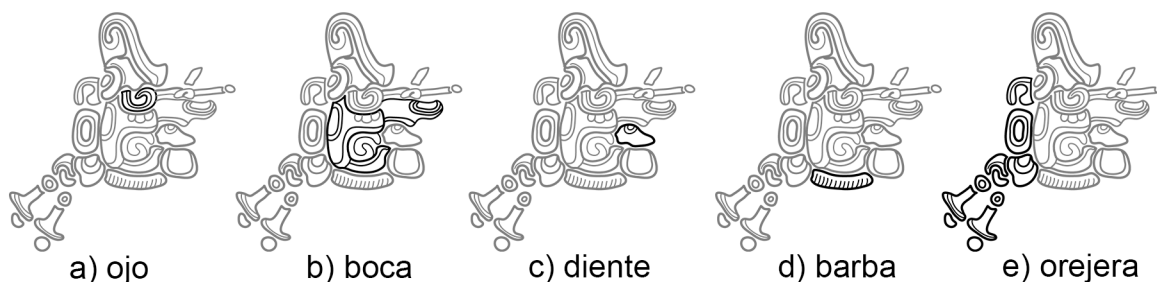


Figura 12. Detalles de la cabeza de K'awiil procedentes de la vasija K3801 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

La diferenciación entre los ojos humanos y los que no lo son es muy clara en las formas plásticas mayas. Estas pupilas especiales denotan a un cierto grupo de seres divinos que nunca son confundidos con humanos porque sus ojos poseen pupilas modificadas, entre otras cosas. Dichas pupilas modificadas acercan a estas deidades a sus contrapartes animales, pues no sólo poseen un pie de serpiente, como en el caso de K'awiil o una oreja de jaguar como la del Dios L o serpientes en la boca, como es el caso de Chaahk, sino que sus ojos son inconfundibles y no comparables con los de los humanos que aparecen en dichas representaciones plásticas. En mi opinión, para el caso de K'awiil, estos ojos parecen señalar su naturaleza serpentina.

En relación con su boca (Figura 12b), el labio superior suele ser largo y terminar con una curva hacia arriba (Spinden 1975: 51; Taube 1992a: 69, y 2001: 268). Esto le relaciona aún más con los ofidios, pues la boca de estos animales se suele perfilar hacia arriba también, tanto en la realidad, como en las imágenes de estos animales que aparecen en la iconografía maya. En ocasiones, sobre todo en representaciones tempranas, K'awiil tiene un diente de tiburón en la mandíbula superior (Figura 12c). En algunas de sus manifestaciones aparece con lo que podría ser una pequeña barba (Figura 5 y 12d) y suele llevar una orejera (Figura 12e). Como se puede apreciar en la Figura 12, la nariz de K'awiil, situada sobre el labio superior, es pequeña, con forma de botón. Esto es importante recalcarlo, ya que es una de sus características fisionómicas que más se transforma en el Posclásico.

Aunque su cuerpo es antropomorfo (ver Figura 2), posee escamas en todas las extremidades (Thompson 1970: 225; Spinden 1975: 51; Schele y Miller 1986: 49; Freidel *et al.* 1993: 190-201), particularmente en sus representaciones del Clásico tardío (Figura 13), lo cual refuerza su proximidad con las serpientes.

²¹ Resulta interesante que haya creencias en Mesoamérica de que los rayos se manifiestan al caer como piedras. De ahí que la raíz más antigua del signo *kawak/TUN*, pueda ser *chahuk* y de ahí la relación con Chaahk. Probablemente, esta creencia ya se manifestaba con los olmecas y se relacionara las hachuelas de jadeíta con el rayo (García Capistrán comunicación personal agosto 2020).

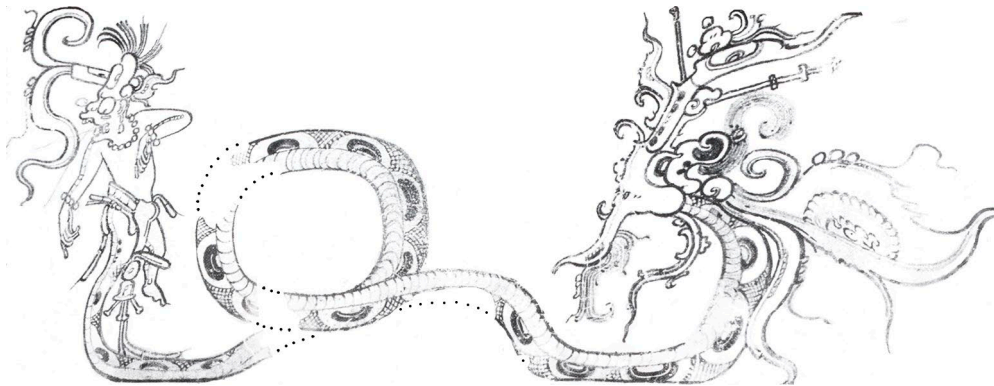


Figura 13. Imagen de K'awiil durante el periodo Clásico, detalle del vaso cerámico K5164 (adaptación de la fotografía de Justin Kerr).

En las extremidades, usualmente lleva los signos que suelen colocarse sobre elementos que poseen una superficie pulida o brillante, semejantes al del espejo localizado en su frente y que aparece también sobre los brazos y piernas (Figura 14) de aquellos dioses²² que parecen tener una naturaleza celestial (Schele y Miller 1983: 9; Schele y Miller 1986: 43). Uno de los elementos más significativos de las manifestaciones de K'awiil es su pierna o pie con forma de serpiente (Figura 2, 13 y 14).

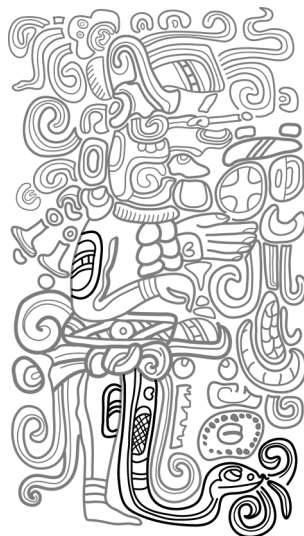


Figura 14. Imagen de K'awiil, procedente del vaso cerámico K3801, donde se ilustra la pierna de serpiente y los signos de brillo en sus extremidades (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Algunos autores han señalado que dicho pie suele ser el izquierdo (Velásquez García 2005: 38), pero en realidad ambas piernas son representadas como serpientes con igual frecuencia, lo cual ya había sido notado por Thompson (1970: 225). El pie de serpiente estará presente en las manifestaciones de K'awiil desde el Clásico Temprano hasta el Clásico Tardío, siendo solamente excluido de sus imágenes durante el Posclásico. La forma que adopta la serpiente de K'awiil es muy rica y va desde manifestaciones muy sencillas, como la que aparece en la Figura 14, hasta representaciones de serpientes muy complejas, como la que aparece en la Figura 13. Parece haber una correlación entre los tipos de serpientes y las situaciones en las que aparecen, pues cuando su pierna se emplea para materializar a otro ser, actividad de la que se hablará detalladamente más adelante, ésta suele ser mucho más compleja que cuando sólo

²² Observar que el mismo símbolo aparece en la pierna y el brazo visibles del dios Chaahk que aparece en la Figura 6.

se muestra al dios fuera de un contexto ritual. Sin embargo, no podemos descartar que el uso de un tipo de serpiente dado pueda obedecer a cambios de estilo regionales y temporales. Un detalle interesante es que en varias de las imágenes de K'awiil, la serpiente suele llevar una flor en la nariz (ver Figura 14)²³. Este elemento representa el aliento de la serpiente, indicando que es un animal vivo (Taube 2005: 32), pero también indica que la calidad de su aliento es divina (Taube 2004: 71). La serpiente de K'awiil juega un papel fundamental en la concepción religiosa y mitológica del dios.

En sus representaciones en vasijas, la imagen de K'awiil presenta varios posibles colores, aunque el color predominante para su piel es el azul, como se puede apreciar en un incensario procedente de la región de Palenque, que se encuentra en el Museo De Young de San Francisco (Figura 15), en el cual se le muestra sentado con las piernas cruzadas, dentro de un trono formado por serpientes, con mascarones en la parte superior e inferior. Se puede apreciar también que su pie izquierdo es una serpiente y su pie derecho es un pie humano normal. Este no es el único incensario donde se muestra a K'awiil (De la Garza y Cuevas 2005; Cuevas 2007: 148-149), pero es en el que mejor se le aprecia.



Figura 15. Incensario localizado en el Museo De Young en San Francisco, California (fotografía de Rogelio Valencia).

Puede resultar indicativo el uso del azul sobre el cuerpo de K'awiil, dado que este color está especialmente relacionado con el sacrificio (Thompson 1970: 178), ya que como menciona Landa (1985: 90) este es el color que se aplicaba a los esclavos que se iba a sacrificar. Este hecho resulta de especial trascendencia debido a que los procesos de invocación de deidades en los que este dios se ve relacionado (Valencia Rivera y García Barrios 2010) parecen haber estado rodeados de penitencia y autosacrificio, tal y como se puede apreciar en los dinteles de Yaxchilán (Schele y Miller 1986: 109; Nájera Coronado 2003: 97), de ahí la presencia de dicho color. Existen algunos ejemplos interesantes de

²³ El elemento es claramente una flor, dentro de la clasificación realizada por Kettunen (2006: 147) para los elementos que adornan la nariz de los muchos seres que aparecen representados en la plástica maya.

K'awiil realizados con este color y que apuntan a esta explicación, como las figurillas halladas en la Tumba 195 de Tikal (Figura 16).



Figura 16. Figuras de estuco de la Tumba 195 de Tikal (fotografía de Linda Schele).

Estas piezas estaban colocadas junto a la cabeza del gobernante enterrado en dicha tumba, al lado de un yugo y una pelota de hule (Coe 1990: Fig. 198). El hecho de que sean cuatro las figurillas estucadas de K'awiil, parece apuntar a una posible concepción cuatripartita de esta deidad, ya señalada por Stuart (1987: 17) y confirmada por su participación en los rituales asociados al calendario de 819 días (Bernal Romero 2009a, 2009b, 2014; Valencia Rivera 2019a). También resulta de sumo interés el hecho de que aparezcan junto a implementos del juego de pelota, actividad ritual muy relacionada con el sacrificio (Tokovinine 2002: 1).



Figura 17. Los colores de la piel de K'awiil. a) azul, K4020; b) rojo, K702; c) blanco, K5794; d) amarillo, PC.M.LC.cb2.304; e) negro, LC.cb2.380.

El resto de los colores con los que aparece la piel de K'awiil se muestran en la Figura 17, donde podemos ver que existen versiones de K'awiil en blanco, negro, rojo y amarillo, además del ya mencionado color azul. Estos son los colores que señalan los rumbos del universo en la cosmología maya y mesoamericana. Más adelante se hablará de las connotaciones que los diferentes colores de piel pueden tener en relación con las características y actos de esta deidad dentro de la tradición religiosa maya prehispánica, especialmente en relación con el calendario de 819 días. Robicsek (1978: 75) notó también que en algunas ocasiones K'awiil aparece con manchas de jaguar sobre la piel, como en las vasijas K2797, K4603, K9142 y la LC.cb2.306 (Figura 18). Estas representaciones de K'awiil probablemente tengan que ver con un aspecto mitológico de la deidad, su participación en un mito relacionado con el renacimiento del Dios del Maíz, realizada mediante el lanzamiento de un bebé con características de jaguar, dentro de una montaña. Una vez dentro de ésta, el bebé se transforma en el Dios del Maíz (Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017).

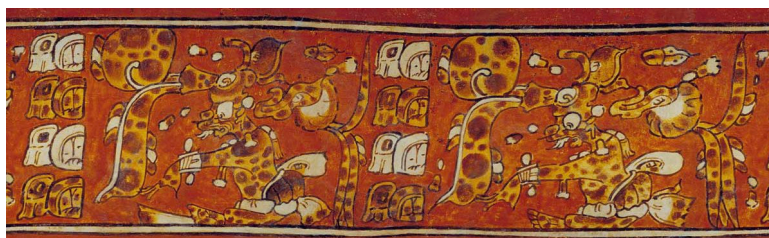


Figura 18. K'awiil con piel de jaguar en la vasija K9142.

En lo que atañe a su vestimenta, K'awiil suele llevar un taparrabos como único atuendo, un collar de piedras esféricas, un par de pulseras del mismo tipo de material que el collar y su cabeza suele estar adornada con orejeras (Figura 2, Figura 12e). En algunos pocos ejemplos del periodo Clásico, la vestimenta de K'awiil se enriquece un poco. Tal es el caso del incensario procedente de la región de Palenque (Figura 15), donde aparece con un tocado de plumas, un collar más elaborado que el típico de cuentas redondas que suele portar, orejeras y faldellín con adorno en la cintura. La imagen de este dios muestra un elevado grado de continuidad durante todo el periodo Clásico, pero hacia el final de este periodo comienza a sufrir ciertas transformaciones interesantes. Una de ellas tiene como objetivo la exaltación de uno de sus aspectos mitológicos, su transformación en ave, el cual lo relaciona con la abundancia de alimento (Valencia Rivera 2019b). Un ejemplo de esta transformación la podemos observar en la figura localizada en la parte superior del Incensario 2/93 de Palenque, en la que se muestra a K'awiil con plumas surgiendo de su espalda (Figura 19).



Figura 19. Imagen de K'awiil con plumas en la espalda, presente en un incensario de Palenque, Elemento 2/93 Balunté 770-850 d. C. (dibujo de Rogelio Valencia Rivera a partir de una fotografía de Ángel A. Sánchez Gamboa, cortesía del proyecto de Catalogación de incensarios de Palenque, INAH).

K'awiil aparece de esa guisa sobre todo en tapas de bóveda (Taube 1992a: 69), como en la Tapa de Bóveda 6 de Dzibilnocac, donde se muestra a K'awiil sentado en un trono con forma del signo

jeroglífico de tamal, **WAJ**, *waaj* (Valencia Rivera 2019b), con un pico de ave y con plumas bajo los brazos, es decir, con alas (Figura 20).



Figura 20. Tapa de bóveda 6 de Dzibilnocac (dibujo de Rogelio Valencia).

Esta preponderancia de las apariciones de K'awiil como ave en Yucatán tiene otro reflejo interesante: una de sus principales advocaciones en Chichen Itzá se denominaba Yax Uk'uk'um K'awiil, 'K'awiil de las plumas verdes' (Stuart, Houston y Robertson 1999; Grube, Lacadena García-Gallo y Martin 2003: 40-42; Boot 2005: 352; Lacadena García-Gallo en Boot 2005: 352; Grube y Krochock 2007: 230-240; Stuart en Grube y Krochok 2007: 230). Esta advocación es tan importante en Chichen Itzá, que el propio logograma del dios comienza a llevar plumas en la cabeza (Figura 35e).

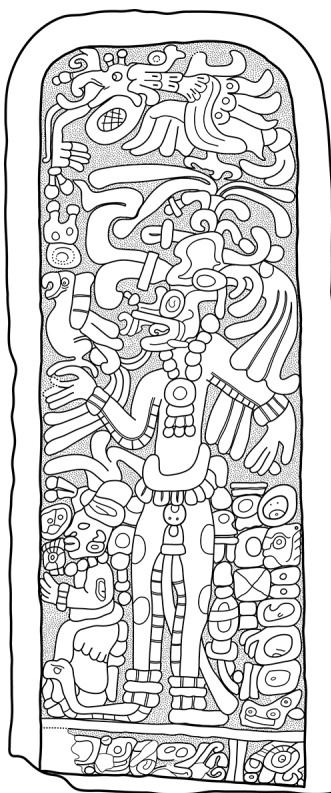


Figura 21. Estela Merriam, procedente de Hecelchakan, en la cual aparece K'awiil con alas y rodeado de pájaros, actualmente localizada en el Museo De Young en San Francisco (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Esta tradición de representar a K'awiil con alas y rodeado de aves sigue presente durante el Posclásico, como se puede apreciar en una estela procedente de Hecelchakan (Figura 21) y en el Códice de París. Es ya durante el período Posclásico que la imagen de K'awiil sufre serias alteraciones que han sido descritas en detalle por varios investigadores (Thompson 1970; Milbrath 1999; Taube 1992a, 2001; Bassie-Sweet 2002). La nariz del dios aparece modificada con respecto a la de sus representaciones durante el periodo Clásico (Figura 22), pues lo que antes era su labio superior con una curva hacia arriba, ahora se funde con su nariz y la llama de su frente desaparece.

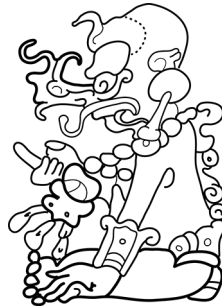


Figura 22. Transformación de la nariz de K'awiil. Página 7a del Códice de Dresde (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Su rostro sigue teniendo facciones de reptil, incluyendo las pequeñas serpientes saliendo de su boca, pero la nariz se vuelve protuberante y ramificada, dando lugar a una conjunción nariz-labio. Esta nariz ramificada acaba constituyendo el rasgo principal mediante el cual se le puede reconocer o diferenciar del resto de los dioses durante este periodo (Taube 1992a: 69), especialmente en sus imágenes en los códices. En algunos casos, el único elemento que permite diferenciarle de Chaahk es la forma extraña de su nariz, ya que el resto de sus características iconográficas son similares a las de este otro dios. Este hecho llamó poderosamente la atención a Schellhas, que lo consideró uno de sus rasgos diagnósticos, pero sobre todo a Förstermann (1900: 215-216) quien relaciona a K'awiil con las tormentas debido a la forma de su nariz:

[...] his ornamental nose, according to the conventional mode of Central American peoples, is intended to represent the blast of the storm.

Es muy probable que dicha asociación con las tormentas se debiera al parecido de la nariz de K'awiil con la de las manifestaciones del dios del viento, con su característico pico. Thompson (1970: 226) cree que las ramificaciones exageradas que presentan las imágenes de este dios en el Posclásico se deben a que las volutas de fuego se mezclan con su nariz y existen evidencias de que esta fusión comienza ya durante el Clásico, como se puede apreciar en la vasija K8718, donde se aprecia que el fuego sale directamente de la nariz de K'awiil y no de su frente (Figura 23).



Figura 23. Imagen de la cabeza de K'awiil donde se aprecia que el fuego sale de su nariz y no de su frente. Vaso cerámico K8718.

En algunas de sus manifestaciones, las ramificaciones de la nariz de K'awiil se muestran con un atado sobre ellas, como si de alguna forma se intentara dar un cierto orden a esta nariz tan caótica. Esto ocurre en el Códice de Madrid, los murales de Santa Rita Corozal (Figura 24), los murales de Tulum (Figura 26) y el Códice Maya de México, el cual recientemente ha sido validado como originalmente prehispánico y datado para este periodo histórico (Coe *et al.* 2016).



Figura 24. Representación de K'awiil, Mural de la Estructura 1, muro norte, mitad este de Santa Rita Corozal (Gann 1900: Pl. XXIX).

En relación con otro de los elementos diagnósticos de la imagen de K'awiil, Taube (1992a: 69) comenta que el elemento que se proyecta desde el espejo que se localiza en la frente de K'awiil no vuelve a ser representado, sólo aparece como parte del logograma que lo denomina. Pero lo cierto es que, durante el periodo Posclásico, el elemento con volutas de fuego sigue apareciendo como parte de la iconografía del dios K'awiil, aunque de manera menos frecuente.

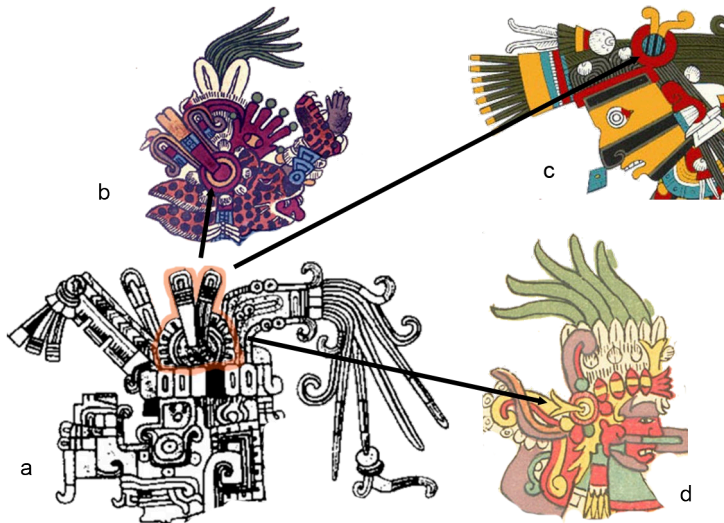


Figura 25. Comparación del elemento que aparece en el tocado de K'awiil con elementos similares en códices del centro de México: a) Mural de Santa Rita Corozal (Gann 1900: Pl XXIX); b) Códice Borbónico (Loubat 1899: 3); c) Códice Borgia (Loubat 1898: 21); d) Códice Telleriano-Remensis (Loubat 1901: 3v).

Este elemento sigue siendo representado, pero con una serie de cambios. Un ejemplo de esto se encuentra en la representación de K'awiil que aparece en los murales de Santa Rita Corozal (Gann 1900:

Pl. XXIX) (Figura 24 y 25). El espejo con las volutas de fuego se localiza en el centro del tocado que el Dios lleva sobre su cabeza, no sobre la frente, donde se solía localizar. Los murales de Santa Rita son muy interesantes debido a la fusión que muestran de iconografía maya con iconografía proveniente del Centro de México, en lo que se ha denominado ‘Estilo Internacional’ (Boone y Smith 2004: 186). Si comparamos el espejo sobre la cabeza de K’awiil con otros que aparecen en códices del Centro de México, podemos ver que es una manifestación clara de un atributo que en la tradición religiosa mexicana sólo presenta Tezcatlipoca y sus avatares, entre ellos Tepeyollotl (Figura 25).

Otra imagen de K’awiil de este mismo periodo, localizada en el Mural 1 de la Estructura 5 de Tulum (Figura 26) muestra a K’awiil de nuevo como un ser alado, con la nariz ramificada y anudada, formando parte de una banda celeste, en la cual K’awiil suple a las aves que regularmente aparecen en sus extremos (Valencia Rivera 2017; Valencia Rivera y Salazar Lama 2017) y porta el espejo con volutas de fuego, localizado en la parte trasera de la cabeza del dios y del cual se proyectan las volutas de fuego hacia atrás.

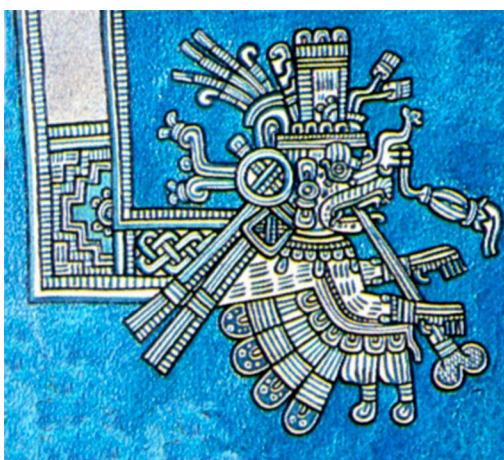


Figura 26. K’awiil representado como un ser alado y con el espejo humeante. Mural 1, Estructura 5, pared interior, lado este de Tulum (Miller 1982: Plate 28).

El que la representación del espejo del que salen volutas de fuego, o humo, sea idéntica a los elementos equivalentes que Tezcatlipoca utiliza en el área mexicana para representar su nombre es importante por dos razones. En primer lugar, demuestra que, en efecto, lo que K’awiil porta en la cabeza desde el periodo Clásico es precisamente un espejo del cual sale fuego o humo, pero, por otra parte, se ve la relación directa existente entre estos dos dioses ya indicada por varios autores con anterioridad (Coe 1973: 116; Valencia Rivera 2006). Esta equiparación entre ambas deidades es aún más patente en otra imagen procedente de la Estructura 1 Sub del Castillo en Tulum (Figura 27), donde aparece un personaje portando una máscara de mosaico de Tezcatlipoca y que lleva un tocado con la imagen de K’awiil, estableciendo un claro paralelismo entre ambas deidades (Fernández 1945: Lámina XIX; Lombardo de Ruiz 1982: 259; López Portillo y Esparza Olguín 2018: Figura 17 y 19).

Aunque la imagen de K’awiil durante este periodo sigue siendo antropomorfa, presenta algunos cambios con respecto de aquella que posee en el Clásico. Taube indica que el pie de serpiente desaparece (Taube 1992a: 69), aunque aún se puede apreciar en algunos pocos ejemplos, como en un trozo cerámico proveniente de Utatlán, en Santa Cruz del Quiché (Figura 28) cuya datación es ciertamente tardía (Lothrop 1936: 79; Spinden 1975: 51, Fig. 48). Esta imagen resulta de especial interés debido a que la nariz de K’awiil ya ha sufrido su proceso de transformación, pero aún se representan el espejo con fuego y el pie de serpiente.



Figura 27. Personaje del mural de la Estructura 1 Sub del Castillo en Tulum (Fernández 1945: Lámina XIX).

Aunque en la parte final del Posclásico, su pierna ya no es representada como una serpiente, K'awiil sigue estando relacionado con ese animal en algunas imágenes, como en la que aparece en la página 31 del Códice de Madrid (Figura 29). En esta página, K'awiil aparece transformado en un ofidio sobre el que monta el dios Chaahk llevando una olla con el logograma **WAJ**, *waaj*, 'tamal' sobre sus espaldas. En esta imagen, K'awiil sigue teniendo un carácter serpentino y se reafirma su relación con el dios de la lluvia, con el alimento y con el rayo, fenómeno al que parece representar aquí, ya que de su espalda parece salir fuego. En esta imagen vuelve a tener la nariz atada y el espejo en la frente.

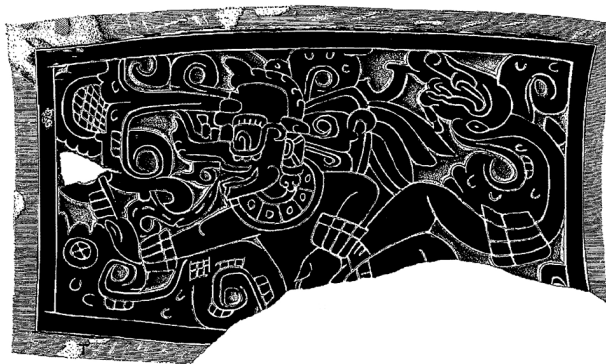


Figura 28. Vasija procedente de Uatatlán, Guatemala (Lothrop 1936: 79).

Durante este periodo histórico, la indumentaria de K'awiil sufre una importante modificación. En las páginas del Año Nuevo del Códice de Dresde (Figura 125), aparece portando una pequeña capa a la manera de un sacerdote. En las pinturas murales de Santa Rita (Figura 24) y de Tulum, sus ropajes y especialmente sus tocados, son mucho más ricos y recuerdan a aquellos de las deidades del Centro de México.

Un último aspecto interesante que resaltar es el hecho de que en la mayoría de las representaciones en las que el cuerpo de K'awiil aparece en color durante este periodo, su color predominante sigue siendo el azul (Figura 26 y 27). Así se puede apreciar en las imágenes contenidas en las páginas 25 y 28 del Códice de Dresde, en las páginas 16 y 21 del Códice de Madrid, así como en los murales de Tulum y de Tancah.

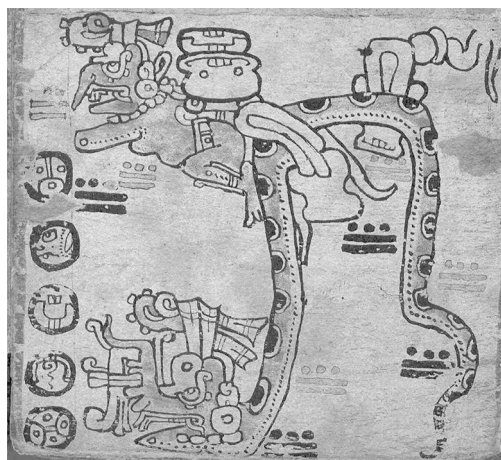


Figura 29. K'awiil con cuerpo de serpiente. Página 31b del Códice de Madrid (fotografía Alfonso Lacadena García-Gallo).

A pesar de estos cambios en su imagen, K'awiil sigue siendo reconocible, especialmente en las Tierras Altas de Guatemala, ya que además del ejemplo de la vasija procedente de Utatlán (Figura 30), tenemos otro ejemplo proveniente de Zacualpa²⁴ que presenta aún de forma muy tardía, características tempranas de K'awiil y demuestra un conocimiento por parte de estos pueblos de esta deidad (Figura 30a). Así mismo, existe otro ejemplo procedente de Moxviquil (Figura 30b), sitio localizado en uno de los cerros al norte de la actual ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. En este ejemplo podemos apreciar a K'awiil sin la pierna de serpiente, con fuego saliendo de su nariz y con el elemento de la frente muy estilizado, con forma de tubo y con unas llamas parecidas a las que se representan de forma tardía en la página 112 del Códice de Madrid.

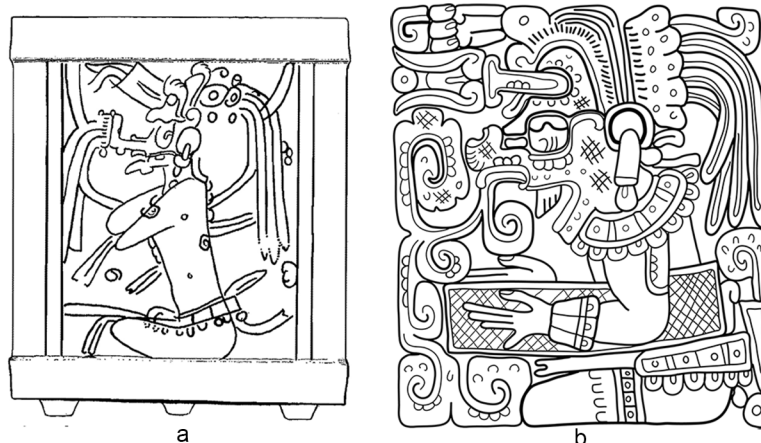


Figura 30. Vasijas con imágenes tardías de K'awiil. a) Vasija procedente de Zacualpa, Guatemala (Lothrop 1936: 24); b) Vasija procedente de Moxviquil, localizada en el Museo Na Bolom, San Cristóbal de las Casas, Chiapas (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Finalmente, podemos apreciar un par de ejemplos de vasijas excavadas en Chichen, sitio localizado en Verapaz, Guatemala (Montoya 2020: 65-71), donde se puede ver sobre sus tapas, la cabeza de K'awiil (Figura 31a y b). Esta última imagen es muy interesante porque muestra una de las transformaciones

²⁴ La situación acerca del origen de esta vasija resulta problemático debido a que Lothrop acudió a colecciones privadas para recabar información acerca de la cultura material de Zacualpa y mucha de estas piezas procedían de sitios ajenos a éste (Edwin Román, comunicación personal 2017).

más tardías de K'awiil, en la que su hocico se representa hacia abajo, lo que ha dado pie a que se confunda con el de un tapir o un pecarí, pero como se puede apreciar en la Figura 31c, en algunos casos el hacha en la frente de K'awiil aún se representa.



Figura 31. Vasijas con la imagen de K'awiil con el hocico hacia abajo, parecido al de un mamífero y con una mazorca de maíz en el tocado. a) Vasija GE 1 45, Museo de Gante, Bélgica, procedente del sitio de Chichen, Cobán, Verapaz, Guatemala (fotografía cortesía de Julia Montoya); b) Vasija GE 1 44, Museo de Gante, Bélgica, procedente del sitio de Chichen, Cobán, Verapaz, Guatemala (fotografía cortesía de Julia Montoya). c) Vasija K7203, con la efigie de K'awiil donde se aprecia el hacha sobre su frente, probablemente procedente de Chichen, Cobán (fotografía de Justin Kerr).

Especialmente importantes, por lo poco comunes que resultan, son un par de posibles ejemplos de imágenes de K'awiil procedentes de áreas culturales ajenas al mundo maya. La primera (Figura 32a) es más temprana y proviene de Teotihuacán, localizada en la colección de Von Winning y re-analizada por Taube (2003b: 303-304) como una cabeza de serpiente, pero que posee una gran similitud con las imágenes de K'awiil de la misma época, con el *ajaw* humeante sobre la frente (ver Figura 5b). El otro ejemplo procede de la región de Los Tuxtlas en Veracruz (Valenzuela 1945: 9), fue localizado en un trozo de cerámica (Figura 32b). Más adelante se discutirán en detalle estas dos imágenes.

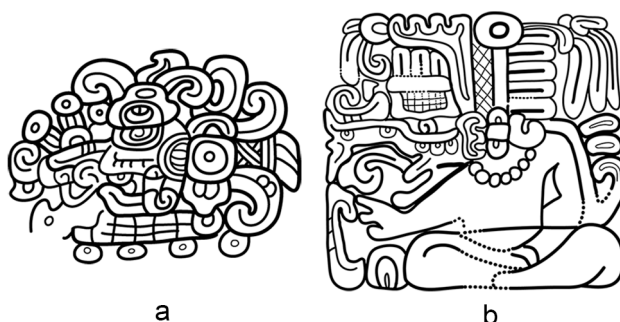


Figura 32. Ejemplos de la figura de K'awiil procedentes de áreas ajenas a la zona maya. A) Teotihuacán (dibujo de Rogelio Valencia Rivera basado en dibujo de Karl Taube (2003b: 304, figura 11.17b). B) Los Tuxtlas, Veracruz (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Finalmente, presento la siguiente figura (Figura 33) con el fin de que el lector pueda reconocer a K'awiil a lo largo de su historia, en ella se incluye el desarrollo de la imagen de la deidad a lo largo de todo el tiempo que fue representada en las obras plásticas de la cultura maya.

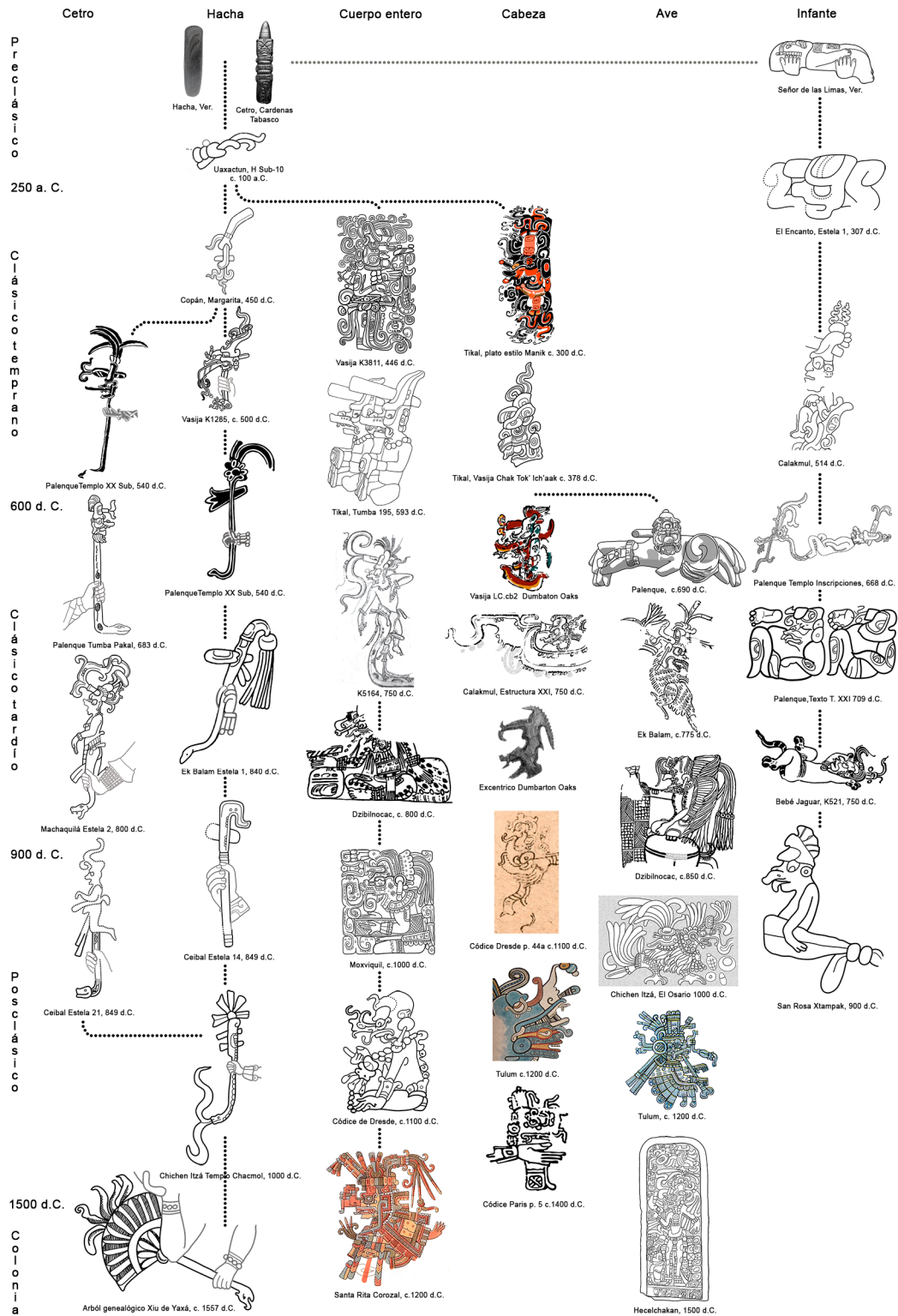


Figura 33. Desarrollo de la imagen de K'awiil a lo largo de su historia. La escala temporal no es lineal, sino aproximada. Los créditos de las imágenes van de izquierda a derecha y de arriba a abajo, columna a columna.

Palenque, Pintura mural del Templo XX Sub (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Palenque, Estuco modelado Tumba de Pakal en el Templo de las Inscripciones (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Machaquilá, Estela 2 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Ceibal, Estela 21 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Hacha de piedra, Museo de Xalapa, Veracruz (fotografía de Rogelio Valencia Rivera). Uaxactún, H Sub-10 (dibujo de Daniel Salazar Lama). Copán, Estuco Templo Margarita (dibujo de Daniel Salazar Lama). Vasija K1285 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Palenque, pintura mural Templo XX Sub (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Ek' Balam, Estela 1 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Ceibal, Estela 14 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Chichen Itzá, Templo de Chacmol (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Papeles de los Xiu de Yaxha (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Vasija K3811 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Tikal, estucos Tumba 195 (dibujo de Linda Schele). Vasija K5164 (fotografía de Justin Kerr). Esquinero de Bóveda 1 de Dzibilnocac (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Vasija procedente de Moxviquil, Museo Casa Na Bolom, San Cristobal de las Casas, Chiapas, México (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Página 7a del Códice de Dresde (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Santa Rita Corozal, Mural de la Estructura 1, Muro Norte, mitad este de Santa Rita Corozal (Gann 1900: Pl. XXIX). Tikal, plato estilo Manik (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Tikal, Vasija de Chak Tok' Ich'aak (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Vasija LC.cb2, Museo de Dumbarton Oaks, Washington D. C. (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Calakmul, Vasija hallada en la Estructura XXI (dibujo de Christophe Helmke). Excéntrico con cabeza de K'awiil, Museo de Dumbarton Oaks. Códice de Dresde. p. 44a, (Lee, 1985). Mural de la Estructura 1 Sub del Castillo en Tulum (Fernández 1945: Lámina XIX). Códice de París, p. 5c (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Palenque, Elemento 2/93 Balunté 770-850 d. C. (dibujo de Rogelio Valencia Rivera a partir de una fotografía de Ángel A. Sánchez Gamboa, cortesía del proyecto de Catalogación de incensarios de Palenque, INAH). Ek' Balam, Tapa de Bóveda 7 (dibujo de Alfonso Lacadena García-Gallo). Tapa de bóveda 6 de Dzibilnocac (dibujo de Rogelio Valencia). Chichén Itzá, fachada del Templo del Osario (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Mural 1, Estructura 5, pared interior, lado este de Tulum (Miller 1982: Plate 28). Hecelchakan, Estela Merriam, Museo De Young, San Francisco (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Señor de las Limas, Museo de Xalapa, Veracruz (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). El Encanto, Estela 1 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Calakmul, Estela 43 (dibujo de Hugo García Capistrán y Rogelio Valencia Rivera). Palenque, Pilar de estuco del Templo de las Inscripciones (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Palenque, Texto del Panel del Templo XXI (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Vasija K521 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). Santa Rosa Xtampak, Columna esculpida (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Reconociendo a K'awiil en los textos²⁵

²⁵ Para la presentación de los textos mayas se seguirán las convenciones especificadas por Kettunen y Helmke (2010: 24-26) y Lacadena *et al.* (2010), las cuales se resumen brevemente a continuación usando el ejemplo de la palabra K'awiil:

- Transliteración: en este paso se reproducen los signos proporcionando sus valores de lectura en negritas, en mayúsculas si son logogramas y en minúsculas si son fonogramas. Los signos individuales se separan mediante guiones. Los signos infijos se indican mediante corchetes []. Se usan signos de interrogación ?, para indicar signos desconocidos y el signo # para los signos erosionados. Los logogramas se presentan en su forma más simple. No se marcan los sonidos reconstruidos. El resultado en este caso sería: **K'AWIL**.
- Transcripción: se reproduce lo que se cree que el escriba maya quería escribir, en *cursivas* y minúsculas, reintegrando los sonidos que se han abreviado. Todos los sonidos reconstruidos, gracias al empleo de la lingüística histórica, se deben representar entre corchetes [] (elisiones, fricativas glotales (/h/), cierres glotales (/'/), vocales largas, o cualquier vocal compleja). No se usan los corchetes para indicar los signos que provienen de la aplicación de las reglas de disarmonía. El resultado en este caso sería: *k'awiil*.
- Segmentación y análisis morfológico: aunque este es el paso previo necesario para la traducción, en este libro sólo se incluye en los casos en que es estrictamente necesario. Se utilizan guiones para separar los morfemas y se marcan los elementos gramaticales.

Además de la iconografía, otra forma que tenemos a nuestra disposición para poder identificar a K'awiil dentro de las manifestaciones plásticas mayas es mediante su designación en los textos asociados a éstas. Para nombrar a esta deidad, se empleaba principalmente un logograma que es una versión estilizada de su cara o del espejo que porta en la frente, en lo que constituye el empleo del recurso del *pars pro toto*, es decir, la representación del todo a través de una sola de sus partes. Distintos ejemplos de este logograma se pueden apreciar en la Figura 34.

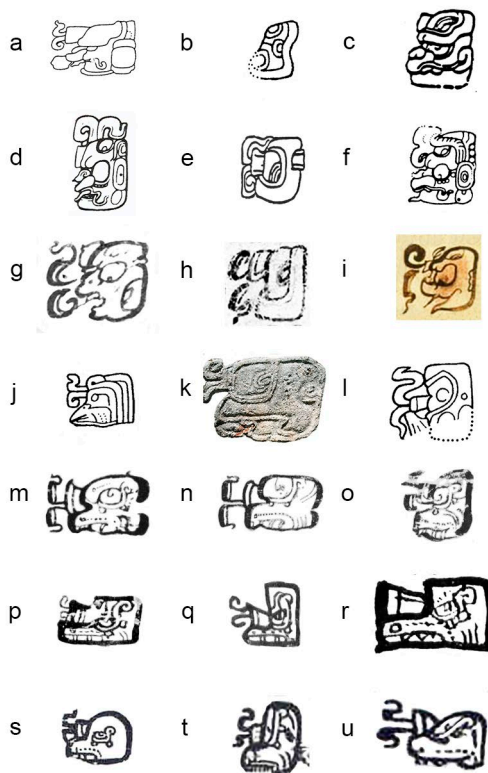


Figura 34. Ejemplos del logograma que representa la palabra K'awiil: a) Tikal, Estela 1 (Jones y Satterthwaite 1982: 9); b) Tikal, Estela 31 (Jones y Satterthwaite 1982: 64); c) Copán, Estela E (dibujo de Linda Schele); d) Dos Pilas, Estela 16 (Graham 1967: Fig. 7); e) Copán, Estela I (dibujo de Linda Schele); f) Tikal, Estela 5 (Jones y Satterthwaite 1982: 16); g) K1383; h) K1457; i) K2914; j) Chichén Itzá, Estela del Caracol (dibujo de Alexander Voss); k) Banqueta jeroglífica de Kabah (fotografía de Erik Boot, 2007); l) Ek' Balam, Misceláneo 4 (dibujo de Alfonso Lacadena García-Gallo); m) Códice de Dresde p. 10b; n) Códice de Dresde p. 7a.; o) Códice de Dresde p. 24; p) Códice de Madrid p. 21b; q) Códice de Madrid p. 16a; r) Códice de Madrid p. 50c; s) Códice de París p. 18b; t) Códice de París p. 9b; u) Códice de París p. 4b.

En esta figura se puede ver un desarrollo cronológico del empleo de este logograma. Los primeros ejemplos son empleados durante el periodo Clásico Temprano (Figura 34a-c). La segunda línea de jeroglifos muestra ejemplos típicos del logograma durante el periodo Clásico localizados en soportes pétreos (Figura 34d-f), la siguiente muestra ejemplos que proceden de vasijas decoradas del mismo periodo, con el fin de poder observar la diferencia paleográfica entre ambos soportes (Figura 34g-i). La

- Traducción: se presenta el texto original en el lenguaje destino entre comillas simples, en este caso en el español. Se tratará de reflejar todas las peculiaridades del texto sin forzar la traducción. En este ejemplo, al ser un nombre maya, no se presenta traducción, siendo el resultado final la palabra 'K'awiil'.

cuarta línea muestra ejemplos del Clásico Tardío (Figura 34j-l). Las últimas tres líneas muestran ejemplos de los códices de Dresde (Figura 34m-o), Códice de Madrid (Figura 34p-r) y Códice de París (Figura 34s-u) fechados para el Posclásico.

Como ya he indicado, el logograma representa la cara de la deidad, que en su versión completa incluye el espejo en la frente, el hacha que sale del espejo, llamas de fuego que salen del hacha o directamente desde su cabeza, el ojo en espiral, la boca con el labio superior alargado y perfilado hacia arriba, una nariz humana pequeña, el elemento serpentino saliendo de la comisura de la boca, así como un diente que se proyecta desde la mandíbula superior hacia abajo y adelante, como los de las serpientes. Este diente puede ser una reminiscencia del diente de tiburón que aparece en las representaciones más tempranas de K'awiil (ver Figura 12c). En ocasiones porta orejeras (Figura 34a, 34d, 34f), en otras se incluye la marca de brillo sobre la mejilla (Figura 34g), y en algunos pocos casos, presenta una pequeña cabellera (Figura 34d, 34f).

La cara de K'awiil en el logograma puede ser sustituida completamente por su espejo (Figura 34b, 34e, 34h, 34k, 34l) y esto ocurre desde épocas tempranas, como lo demuestra el ejemplo de la Estela 31 de Tikal (Figura 34b). Ya en el Clásico Tardío, comienzan a aparecer unos pequeños adornos debajo de su ojo (Figura 34f) que son adoptados y agrandados en los códices del Posclásico. Dado que la cara de la deidad puede variar mucho, los elementos que resultan diagnósticos para reconocer el logograma son el espejo en la frente o supliendo toda la cara, el hacha y el fuego. Por lo menos uno de estos tres componentes tiene que aparecer en el logograma para poder identificarlo correctamente. Hacia finales del periodo Clásico, una de las advocaciones de K'awiil, Yax Uk'uk'um K'awiil, 'K'awiil de verde plumaje', cobra especial importancia en las Tierras Bajas del norte de la península de Yucatán. Esta advocación tiene la forma de un ave y es en esa región donde en algunos casos el logograma cambia para tener plumas y pico (Figura 34j).

En los ejemplos de los códices, la cara de K'awiil deja de ser representada para en su lugar utilizar un rostro con facciones de reptil, que además posee varios dientes (Figura 34m-34u). El espejo, omnipresente en las representaciones del Clásico, desaparece o es asimilado como uno de los ojos del dios, cosa que comienza a ocurrir hacia finales del periodo Clásico, como lo demuestra el ejemplo procedente de Kabah (Figura 34k). La única característica que permanece en ambos tipos de logogramas es el elemento en forma de hachuela del que sale fuego o humo. El hacha se sigue representando en la parte frontal del rostro del logograma, en el lugar en el que habitualmente se le representa en el periodo Clásico. Aunque, como se ha podido apreciar en la página 50 del Códice de Madrid (Figura 34r), las volutas de fuego pueden no aparecer. A pesar de los cambios que la imagen de K'awiil sufre durante el periodo Posclásico, ninguno de ellos afecta a la imagen de la cabeza empleada por su logograma. Su nariz nunca se ramifica, el espejo sigue estando presente en su forma original y la cara de K'awiil mantiene sus características de ofidio (Figura 34j-u), lo cual parece indicar que el sistema gráfico empleado para la escritura es mucho más estable y homogéneo que el empleado para la iconografía.

Thompson (1970: 226) fue el primero en asociar el nombre 'K'awiil' al Dios K de Schellhas, pero fue Stuart quien estableció la validez de esta equivalencia en la escritura maya utilizando ejemplos de sustitución fonética del logograma usado para nombrarlo (Stuart 1987: 15). En la Figura 35 se muestran algunos ejemplos de complementación fonética para el logograma de K'awiil. El logograma que identifica a K'awiil suele aparecer complementado fonéticamente con la intención de que el lector pueda identificar a este dios y pueda leer correctamente su nombre. Los complementos fonéticos más usuales asociados a este logograma son las sílabas **-la** y **-li**. Si el logograma aparece complementado con la sílaba **-la**, se lee K'awiil, con una i larga, si aparece complementado con la sílaba **-li**, se lee K'awil, con una i corta, esto asumiendo como válidas las reglas de disarmonía vocálica (Houston *et al.* 1998; Lacadena García-Gallo y Wichmann 2004a, 2004b).

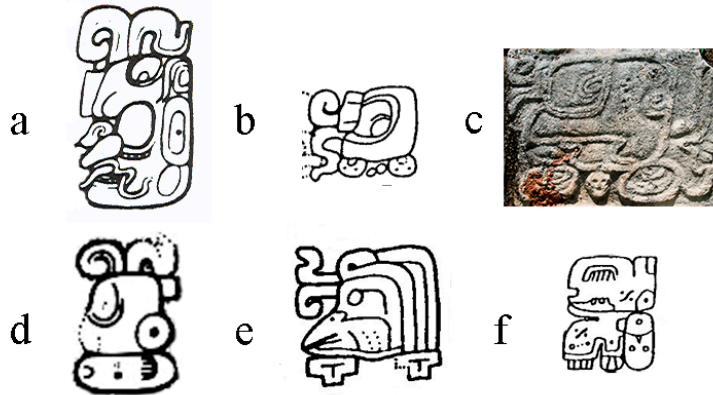


Figura 35. Complementación fonética del nombre K'awiil: a) Sin complementación fonética, **K'AWIL**, *k'awiil*, K'awiil, Dos Pilas, Estela 16 (Graham 1967: Fig. 7); b) Con complementación con la sílaba **-la**, **K'AWIL-la**, *k'awiil*, K'awiil. Escalera jeroglífica 2, Dos Pilas (Houston 1987: Fig. 25); c) Con complementación en **-wi** y **-la**, **K'AWIL-wi-la**, *k'awiil*, K'awiil. Banqueta jeroglífica de Kabah (fotografía de Erik Boot, 2007); d) Con complementación en **-li**, **K'AWIL-li**, *k'awil*, K'awil, notar la presencia de una vocal corta. Estela 32 de Naranja (Graham 1978: 2:86); e) Con complementación en **-la** y con la variante del logograma con plumas en la cabeza, **K'AWIL-la**, *k'awiil*, K'awiil. Chichén Itzá, Estela del Caracol (dibujo de Alexander Voss); f) Nombre de K'awiil escrito fonéticamente como **ka-wi-la**, *k'awiil*, K'awiil. Dintel de la Casa Colorada, Chichen Itzá (dibujo de Alexander Voss).

Como se puede apreciar en los ejemplos de la Figura 35, la complementación fonética de dicho logograma varía dependiendo de la época en la que se escribe, ya que por efectos de la pérdida de longitud vocálica que se da en la zona oriental del área maya hacia el año 730 d.C., ésta pasa de ser **-la**, a ser **-li** (Houston et al. 1998: 294; Lacadena García-Gallo y Wichmann 2004a: 116). Fue concretamente Simon Martin (en Houston *et al.* 1998) quien advirtió de este cambio de complementación de **-la** a **-li** en la escritura del nombre K'awiil en los textos del sitio de Naranja (ver Figura 35d). Existen varios ejemplos procedentes de Chichén Itzá donde el nombre se escribe de forma completamente fonética, en los cuales las sílabas **k'a-wi-la**, *k'awiil*, constituyen su nombre, en este orden. En resumen, el nombre de este dios aparece regularmente mediante el empleo de un solo logograma, cuya lectura plana es **K'AWIL**, pero en otras ocasiones aparece complementado fonéticamente, resultando su lectura en K'awiil o K'awil, dependiendo de la complementación fonética que posea. Un detalle importante en relación con este logograma es que en ninguna de sus apariciones en los tres códices mayas conocidos presenta complementación fonética alguna, ni el nombre de K'awiil aparece escrito de forma exclusivamente fonética en dichos documentos, como sí ocurre en Chichén Itzá.

La onomástica de K'awiil en inscripciones epigráficas

La palabra K'awiil no tiene un significado claro conocido. Thompson propuso la lectura *ka'wil*, "Segunda Sementera" (Barrera 1980: 305), al relacionar el nombre de esta deidad con la palabra *uil*, 'sustento', por lo que lo relaciona con el maíz, lo mismo que hace Roys (1933). De acuerdo con Vail y Hernández (2013: 22), se puede interpretar como: *k'aa*, 'abundancia y *wi'il*, 'sustento', es decir, 'abundancia de alimento'²⁶. En yucateco podemos encontrar palabras tales como *k'awil*, "alimento", *k'awilyah*, "pedir limosna" o (*Ah*) *k'awil*, "mendigo, pordiosero" (Barrera 1980: 387). Tal y como se verá más adelante, estos significados pueden tener que ver con aspectos importantes de la personalidad

²⁶ Desde el punto de vista de la lingüística histórica, parece muy poco probable que el nombre pueda pasar de K'aawi'il, a K'awiil, debido a que en las lenguas ch'olanas la segunda parte del nombre sigue siendo *we'el* y en yucateco pasó de *wi'il* a *wil*, no a *wiil*. En ch'olano cabría esperar *K'a'we'el*, siempre que el sonido *k'a'* fuese ch'olano (Lacadena 1998: 64) y no hubiera sufrido una lexicalización.

de K'awiil, que suelen estar relacionados con la abundancia de alimentos y la petición que se hace de la misma en tapas de bóveda, sobre todo en las Tierras Bajas del norte de la península de Yucatán. También es reseñable la propuesta de que la palabra K'awiil podría estar formada por la raíz *k'aw*, que es el nombre de una pequeña ave (*Quiscalus Mexicanus* o zanate) en varias regiones del área maya (Milbrath 2002: 126; Helmke, comunicación personal 2012). A pesar de que el nombre de K'awiil no nos puede aportar mucho acerca de las características de la deidad, tenemos a nuestra disposición otra vía para conocer diversos aspectos de su naturaleza divina, el análisis de los nombres de K'awiil que aparecen en los textos. La distribución de la aparición de estos nombres dentro del área maya se presenta en la Tabla 1 y en el mapa de la Figura 36 se muestra la distribución espacial de los apelativos de los gobernantes indicando si se trata de personajes locales o si son foráneos, así como si los nombres son referencias directas al dios.

Sitio	Personaje local	Personaje foráneo	Teónimo
Aguateca	X	X	
Arroyo de Piedra		X	
Cahal Pech	X		
Calakmul	X	X	X
Cancuen		X	
Caracol	X		
Ceibal	X	X	X
Comalcalco			X
Copán	X		X
Chatahn Winik	X		
Chichén Itzá	X	X	X
Dos Pilas	X	X	
Dzibilnocac			X
Edzná	X		
Ek' Balam	X		
El Encanto		X	
El Palmar	X	X	X
El Zapote	X		
Hix Witz	X		
Lacanhá			X
Machaquilá	X		
Motul de San José	X		
Naranjo	X	X	
Nim Li Punit	X		
Palenque			X
Piedras Negras	X	X	
Pusilhá	X		
Quiriguá	X	X	
Río Azul	X		
Sak Tzi'		X	
Tamarindito		X	
Tikal	X	X	
Toniná	X	X	
Tortuguero	X		
Uaxactún		X	X
Xultún	X		
Yaxchilán	X	X	X
Yula	X		

Tabla 1. Distribución geográfica del uso del nombre K'awiil.

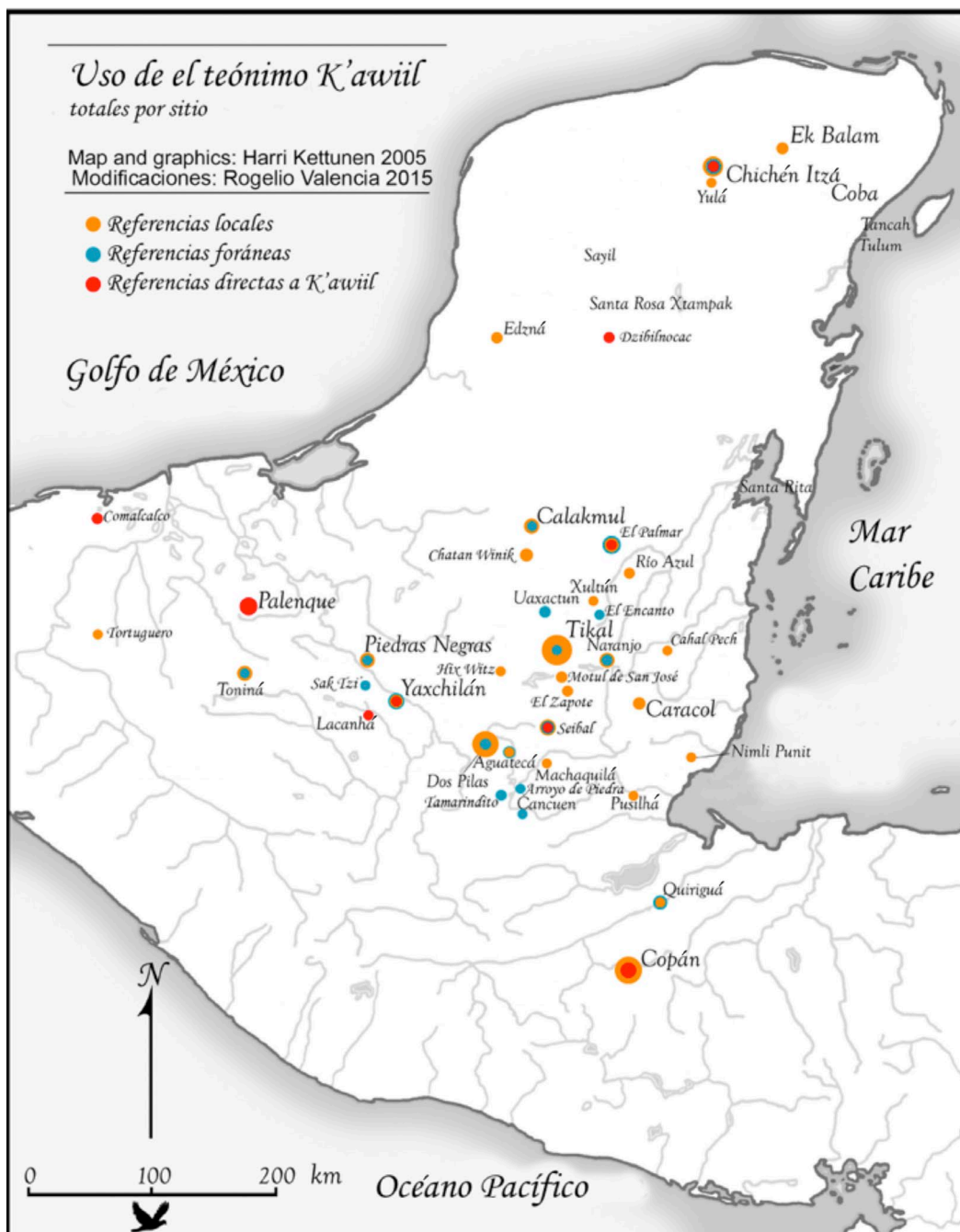


Figura 36. Mapa de distribución del empleo del teónimo K'awiil.

Generalmente, los nombres personales de los gobernantes mayas se formaban mediante el empleo de las designaciones de algunas de sus deidades, posiblemente con el fin de acercarse a su naturaleza divina (Houston y Stuart 1996: 295; Grube 2002; Colas 2014), sin llegar al extremo de pensar que el gobernante se creía un dios (Le Fort 2000: 110). Dichos nombres enuncian aspectos de los dioses que los gobernantes consideran destacables, los cuales funcionan como epítetos cuya función es la de caracterizarlos.

Por otra parte, las deidades aparecen siendo mencionadas en ciertos textos míticos o religiosos, en los cuales nuevamente se recurre a estos epítetos para designarlos. Si se analiza todo este conjunto de

nombres de una deidad, podemos hacernos a una idea de la manera en la que se le concebía dentro del pensamiento religioso maya, observando cuales son las características sobre las que sus creyentes hacen énfasis al nombrarlo (Belayche *et al.* 2005: 7; Valencia Rivera 2018).

Es así como, el análisis de las múltiples formas en las que aparece siendo mencionado K'awiil en las inscripciones mayas constituye uno de los principales recursos para intentar desentrañar algunos de sus aspectos esenciales (Houston y Stuart 1996: 295; Valencia Rivera 2018). El maya, al realizar la invocación de una deidad, emplea el nombre específico de la advocación a la que desea acudir, pues las deidades mayas, como ocurre con otras deidades de religiones antiguas, poseen un sinnúmero de formas en las cuales se presentan dentro de la narrativa religiosa. Esto mismo ocurre en otras religiones politeístas del mundo, donde una misma deidad aparece bajo diferentes formas y con distintos nombres. Es así como, en el antiguo Egipto, el Dios del Sol tiene varios nombres, siendo los principales *Khepri*, usado para designar al disco solar por la mañana, *Re* al mediodía y *Atum* por la noche (Hornung 1999: 84). Estos nombres son sólo una pequeña parte del total de sus posibles apelativos. Cada uno de estos nombres hace hincapié en un aspecto específico de la naturaleza de la deidad a la que denomina y cada advocación tiene una misión particular dentro de la mente de sus devotos y son esas características específicas a las que se acude al invocarle con un determinado nombre. De la misma forma, la existencia de las más diversas advocaciones de K'awiil nos señalan la presencia de una deidad multiforme, dedicada a varios propósitos específicos, muchos de los cuales nos pueden llegar a parecer contradictorios. Es decir, aunque dentro de un universo mitológico en el que una deidad tenga infinidad de posibles acciones por realizar, solamente algunas de ellas poseen la importancia suficiente para ser denominadas y empleadas como advocaciones y éstas a su vez, nos permiten caracterizarle. En palabras del propio Hornung:

Detrás de cada nombre y epíteto hay una realidad mitológica o cultural, que se incluye a menudo de manera aún más directa en la invocación (Hornung 1999: 87).

Así mismo, dentro de la cultura maya, así como en otras del pasado, tales como la egipcia (Hornung 1999: 88-94), los nombres de algunos dioses aparecen en ocasiones combinados con los nombres de otros dioses. Este es un hecho importante, ya que pone de manifiesto que dichas deidades se pueden mezclar (Valencia Rivera 2013, 2018; Martin 2015: 210), dando lugar a la creación de nuevos seres divinos con potencialidades diferentes a las de sus componentes y cuyo devenir mitológico puede ser distinto también. El que se mezclen no significa que estos dioses sean equivalentes; simplemente indica que uno de ellos habita a el otro, pero sigue siendo el mismo, de forma que ambos dioses puedan manifestarse de forma independiente de nuevo o hacerlo en otras combinaciones (Bonnet 1999: 189; Valencia Rivera 2013; Martin 2015). Una particularidad importante de estas mezclas de dioses es que no todos se pueden mezclar con todos, existe un conjunto recurrente de combinaciones válidas, lo cual también nos permite inferir que los dioses que se mezclan poseen algún conjunto de características que validan dicha combinación y que por el mismo motivo impiden que se den otras. Regularmente, estas mezclas de dioses son temporales, pero en ocasiones se consolidan para dar lugar a la creación de una nueva deidad. Tal podría ser el caso de la mezcla entre K'awiil y del dios Itzamna, la cual fue denominada en el Clásico como *Kokaaj K'awiil* y que pervive hasta el Posclásico como *Itzamnaaj K'awiil*, ser que posee características aviarias (Martin 2015; Valencia Rivera 2016). Teniendo todo esto en consideración y analizando los principales apelativos que los mayas usaban para referirse a K'awiil a lo largo de todos los periodos históricos de esta cultura, los cuales se incluyen en la Tabla 2²⁷, podemos concluir que los nombres de K'awiil se pueden agrupar en torno a cierto conjunto de atributos que denotan las características que para el pensamiento religioso maya son importantes, o aquellas que están revestidas de cierto interés para quien realiza la mención de la deidad en cuestión.

²⁷ En esta tabla sólo se incluyen las denominaciones de K'awiil para las cuales tenemos una posible traducción que pueda servir de punto de partida para el análisis de las características de la deidad. Para una lista completa de los nombres de K'awiil, así como de su procedencia ver Valencia Rivera 2016 y 2018.

Nombre	Traducción
<i>Periodo Clásico</i>	
Juun Ixiim K'awiil	K'awiil [con atributos del] Dios del Maíz
Bajlaj Chan K'awiil	K'awiil martillea en el cielo
Bolon K'awiil	Nueve/Innumerable K'awiil
Bolon Tzak K'ahk' Xook K'awiil	K'awiil tiburón de fuego de las nueve/innumerables invocaciones
GI K'awiil	K'awiil [con atributos del] dios GI
Jasaw Chan K'awiil	K'awiil rebosa el cielo
Juun Yook Chan K'awiil	K'awiil de un pie de serpiente
Kokaaj K'awiil	K'awiil [con características de] Kokaaj
K'ahk' Chan K'awiil	K'awiil celeste de fuego
K'ahk' Joplaj Chan K'awiil	El fuego es K'awiil brillando en el cielo
K'ahk'/Color Sip T209 K'awiil	K'awiil [con características del ser representado por el logograma] T209 y del Señor de los Animales
K'ahk' Uti' Juun Witz' K'awiil	De fuego es la boca de K'awiil [con características de] Juun Witz'
K'ahk' Upakal K'awiil	Fuego [es] el escudo de K'awiil
K'ahk' Yihpyaj Chan K'awiil	El fuego es K'awiil que llena el cielo
K'awiil Chaahk	Chaahk [con atributos de] K'awiil
K'awiil Chan K'inich	K'inich es K'awiil en el cielo
K'awiil Kaan	Serpiente [con atributos de] K'awiil
K'awiil Mo'	Guacamaya [con atributos de] K'awiil
K'awiil Tok'	Pedernal [con atributos de] K'awiil
K'awiil Yopaat	Yopaat [con atributos de] K'awiil
K'ihnich Joy K'awiil	K'awiil envuelto ardiente/colérico
K'uk' K'awiil	K'awiil [con características de] quetzal
Lamanaah K'awiil	K'awiil menguante
Muyal Chan K'awiil	K'awiil [es] la nube en el cielo
Siyaj Buk' K'awiil	K'awiil nace del alimento
Siyaj Chan K'awiil	K'awiil nace en el cielo
Siyaj Witzil? Chan K'awiil	K'awiil nace en el cielo montañoso
Tzahkaj K'awiil	K'awiil es invocado
Huk Ubaah K'awiil	Siete son las imágenes de K'awiil
Unen K'awiil	Bebé K'awiil
Wamaaw K'awiil	K'awiil tortuga?
Wak Chan K'awiil	K'awiil seis cielo
Waxaklajuun Ubaah K'awiil	Dieciocho son las imágenes de K'awiil'
Yab K'awiil	K'awiil de abundancia
Yax Uk'uk'um K'awiil	K'awiil de Verde plumaje
Yihk'in Chan K'awiil	K'awiil que oscurece el cielo
Yuhklaj Chan K'awiil	K'awiil que sacude en el cielo
<i>Periodo Posclásico y Colonial</i>	
K'awiil Juun Ixiim	K'awiil [con las características del] Dios del Maíz ²⁸
K'awiil Kelem	K'awiil joven/vigoroso
K'awiil Chak Ek'	Venus [en su aspecto de] K'awiil
K'uh K'awiil	El dios C [con atributos de] K'awiil
Muut K'awiil	K'awiil [en forma de] ave
Ah Kauil	El de K'awiil
Ah Kauil Ch'el	El de pájaro K'awiil
Amayte Kauil	El K'awiil de la esquina
Bolon Kauil	Nueve K'awiil

²⁸ La inversión del orden de los teónimos podría deberse a influencias yucatecanas en los textos en los que aparecen estos apelativos.

Bon Kauil	K'awiil pintado, teñido
Chan Kauil	K'awiil del cielo
Uaxac Yol Kauil	Ocho son los corazones de K'awiil
Ytzamna Kauil	K'awiil [con características de] Itzamna

Tabla 2. Nombres más usuales de K'awiil, para los cuales se puede ofrecer una traducción. Se incluyen entre corchetes las partes del nombre que no están presentes en el texto jeroglífico, pero que se incluyen para facilitar su comprensión.

Tal y como se puede apreciar en la tabla, cada nombre posee un interés en sí mismo, pues nos indica alguna característica en particular de K'awiil, pero lo más interesante viene cuando podemos descubrir algo que varios nombres tienen en común, ya que nos permite identificar lo que he denominado como "ámbito de acción" (Valencia Rivera 2013: 228-229). Se emplea este término para indicar el campo de interacción de la deidad en diferentes ámbitos o entre diversas deidades dentro de un contexto determinado. Kremer (2013: 346), en su tesis sobre la religión mesoamericana, define el mismo concepto de "ámbitos de acción" como "Handlungsprofil" (Perfil/Campo de acción). La idea detrás de este término es detectar los ámbitos conceptuales en los que una deidad se ve representada y se desenvuelve, ya sea sola o en conjunción con otras. Este concepto permite comprender mejor los actos de las diversas divinidades mesoamericanas, pues las dota de una mayor flexibilidad y capacidad de acción y no las presenta encorsetadas como deidades que sólo se pueden desenvolver dentro de un único ámbito. Es decir, si sólo identificamos a una deidad como celeste, cuando aparece en contextos ajenos al cielo, nuestra comprensión de la situación se puede ver empañada por la preconcepción que tenemos del dios y del ámbito en el que se suele encontrar. Es por ello que lo importante es analizar los ámbitos de acción en los que se desarrollan las actividades de las divinidades para tratar de comprenderlas mejor y no intentar ceñir a la deidad a un entorno concreto (Valencia Rivera 2016).

K'awiil puede ser tomado como ejemplo para la realización de este tipo de análisis ya que aparece en situaciones de interacción muy variadas en los soportes iconográficos que nos presentan los aspectos religiosos y las creencias de los antiguos mayas del periodo Clásico, en particular de sus gobernantes. Como ya habíamos visto, este dios ha sido caracterizado como un dios celeste por su relación instrumental con Chaahk, el dios de las lluvias y de las tormentas, que lo definiría como el rayo, así como por los diversos apelativos que durante el Clásico los gobernantes mayas emplean para relacionarse con él. Pero K'awiil es un dios multifacético, que cambia de localización con frecuencia para intervenir en diversos eventos mitológicos. Si analizamos todos los nombres de K'awiil en conjunto, podremos ver que algunos de ellos se pueden agrupar en torno a un conjunto de conceptos bien definidos, los cuales se pueden representar de manera gráfica mediante un mapa semántico (Valencia Rivera 2015) (Figura 37). Del diagrama podemos deducir cuáles son los ámbitos de acción más importantes para K'awiil, los cuales podemos definir de la siguiente forma:

- Su carácter como fuego celeste, es decir como el rayo, es la más importante y reseñable que se puede obtener de sus apelativos.
- Su relación con los elementos y eventos mitológicos asociados al Dios del Maíz, es decir con la deidad que representa la base de la alimentación maya y que le relaciona con la abundancia de alimento. Este ámbito involucra a su advocación como ave.
- Y por último resulta especialmente interesante la relación de K'awiil con la realeza, al hacerle copartícipe nominal de ceremonias en las que los gobernantes participan, terminando por ser un sinónimo de su poder.

Efectivamente, al analizar los nombres de K'awiil, se puede apreciar como una buena parte de éstos tiene que ver con el fuego, pero también se puede comprobar que este fuego está además relacionado con el cielo, el otro elemento prominente en sus apelativos, lo cual lo define como una deidad primordialmente celeste, aunque no de forma exclusiva.

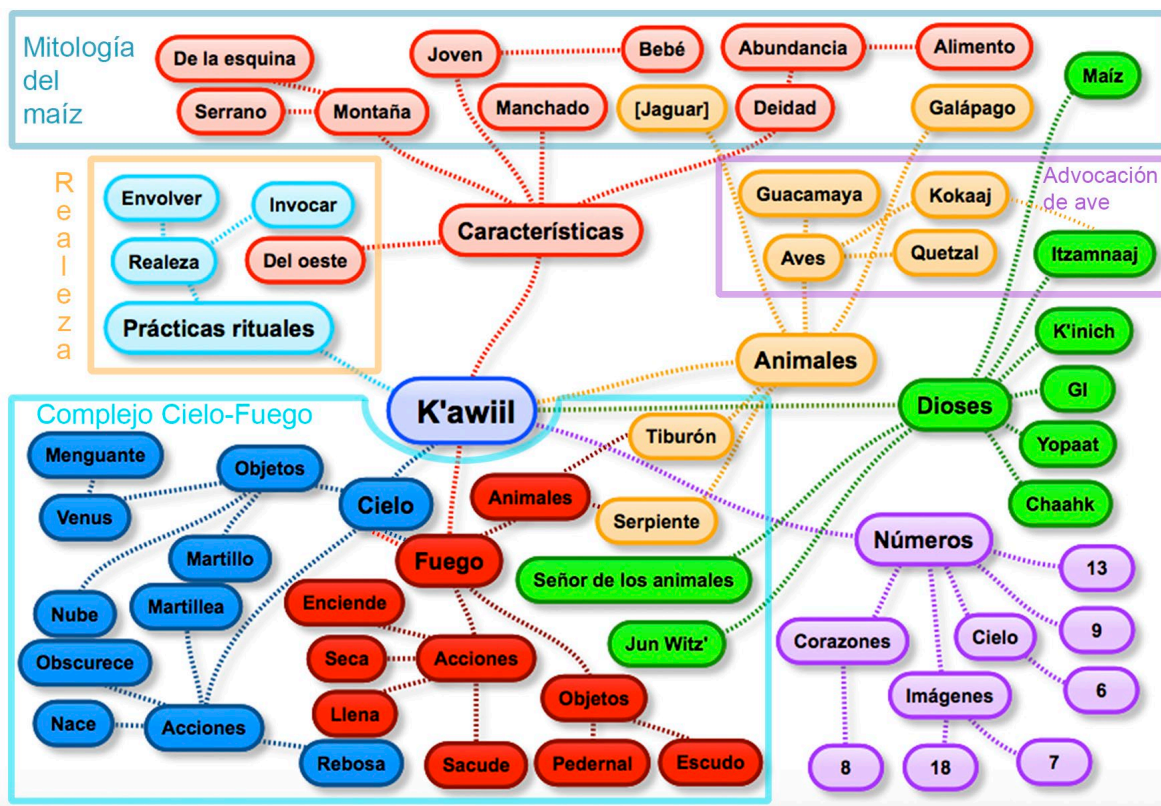
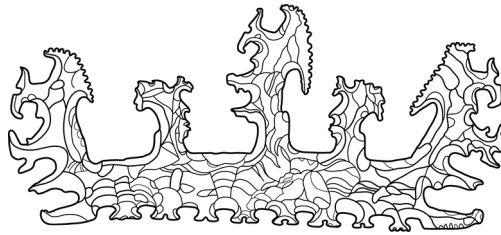


Figura 37. Mapa semántico de la onomástica de K'awiil.

Es decir, el conjunto de atributos nominales de K'awiil que le asocian con el fuego y con el cielo se pueden ver como un único ámbito, donde el fuego que proviene de K'awiil es un fuego celeste, que nace del cielo, como lo indica el apelativo Siyaj Chan K'awiil, 'K'awiil nacido del cielo', o el de K'ahk' Chan K'awiil, 'K'awiil celeste de fuego'. El fuego que proviene del cielo no puede ser otro que el rayo, el cual constituye la fuerza que ilumina los cielos durante las tormentas, el que con su luz y su estruendo anuncia la llegada de las lluvias y que con su trueno hace retumbar tanto al cielo como a la tierra, como si las estuviera martilleando con un hacha. Varios investigadores ya habían relacionado a K'awiil con el rayo y el relámpago, ya que, de acuerdo con ellos, todos sus elementos diagnósticos lo relacionan con este elemento (Bassie-Sweet 1991: 29; Baudéz 1992: 43-44; Taube 1992a: 76; Milbrath 2014: 165), particularmente el espejo sobre su frente, dado que, según ciertas tradiciones indígenas, los espejos pueden ser empleados para hacer fuego (Rivera Dorado 1999). Además del espejo, la antorcha sobre su frente es un elemento dedicado al mantenimiento del fuego y en el caso de ser un hacha, también está relacionada con este elemento, ya que, en algunos mitos mayas, se dice que el rayo se crea cuando el dios Chaahk blande su hacha a través del cielo (Bassie-Sweet 1991: 29).

La idea de que K'awiil es el fuego celeste posiblemente tiene una representación iconográfica en la que se puede apreciar a K'awiil rodeado por su propio fuego y generalmente situado sobrevolando la escena donde se le muestra bajo esta forma, como en las imágenes del mito del Bebé Jaguar (ver Figura 4). Si tomamos en cuenta estos dos elementos en conjunto, podremos comprender más acerca de cómo se mezcla K'awiil con otros conceptos dentro de su propia onomástica, por ejemplo, K'awiil, como agente que anuncia y provoca las tormentas, puede llenar el cielo de nubes como lo indica el nombre Muyal Chan K'awiil, 'K'awiil es la nube en el cielo' o el de Jasaw Chan K'awiil, 'K'awiil rebosa el cielo'. Cada uno de estos ámbitos se analizará por separado en los siguientes capítulos, pero el primero de ellos será el que resulta más prominente, el de K'awiil como deidad del relámpago.

Capítulo 3. K'awiil y el rayo



A partir del análisis de la onomástica y de la iconografía de K'awiil, se desprende que uno de los elementos fundamentales con los cuales se encuentra asociado este dios es el fuego. Esta idea no es nueva, pues ya con anterioridad, algunos autores lo habían identificado como la posible deidad maya del este elemento (Rivera Dorado 1986; Bassie-Sweet 1991: 29), principalmente debido a que la llama que sale de su frente es uno de sus atributos permanentes. Pero más que estar simplemente asociado con el fuego, la evidencia onomástica con la que contamos parece indicar que K'awiil está relacionado con un tipo de fuego en particular, el que se produce en el cielo, es decir el rayo. Otro factor que apunta a esta interpretación es el hecho de que K'awiil actúa como el hacha o el martillo de Chaahk (De la Garza 1984; Rivera Dorado 1986; Coggins 1988: 127-128; Taube 1992a: 73; Le Fort 2000: 127; Velásquez García 2005: 37; Martín 2006b: 172; García Barrios 2008: 72), tal y como se muestra en la vasija K1285 (Figura 6), ya que se cuenta con mucha evidencia procedente de la etnografía de los pueblos mayas que muestra una estrecha relación entre las hachas de piedra y el relámpago.

Los lacandones, por ejemplo, creen en unos seres llamados *chaques*, los cuales son un grupo de dioses de la lluvia asignados a cada uno de los rumbos cardinales. De entre estos *chaques*, el más importante llamado K'umk'u-Chak habita en el oriente y lleva en la mano derecha un machete, equivalente a un hacha, para producir el trueno (Villa Rojas 1985: 321). Entre los ch'orties de Guatemala se tiene la creencia de que existe un grupo de seres denominados los 'ángeles trabajadores'²⁹ quienes portan hachas de piedra con las cuales matan *chicchanes*, serpientes gigantes encargadas de traer la lluvia (Spero 1987: 206). Así mismo, creen que el relámpago es producido por el vuelo de sus hachas (Wisdom 1961: 447). Entre este mismo grupo se tiene la creencia de que la causa de que caiga un rayo en un árbol se debe al golpe de un hacha que iba a matar a un *chicchan* y creen que las deidades de la lluvia usan las hachas para batir o remover las nubes y con ello provocar que llueva. Durante sus ceremonias, colocan hachas de pedernal en los altares, las cuales son llamadas "pedras de nube" o "pedras de fuego" (Wisdom 1961: 28). Los ch'orties creen que donde cae un rayo siempre hay un hacha de pedernal enterrada y la consideran sagrada (Wisdom 1961: 28). Para este mismo grupo, los *ah hihp'iar*, "hacedores de rayos", nombre que podría estar relacionado con el de K'ahk' Yihpyaj K'awiil, son los *canhel* que lanzan sus hachas para provocar los relámpagos (Spero 1987: 211). Los huastecos³⁰ visualizan a sus dioses de la tierra y de la lluvia, los *maan*, viajando a través del cielo blandiendo sus hachas y machetes mientras trabajan (Spero 1987: 222).

Entre los mayas yucatecos, durante la ceremonia del *Ch'a-Chac*, realizada con el fin de hacer que llueva, los *chacs* son representados por hombres que llevan una jícara llena de agua y un machete de madera para producir los rayos y los truenos (Villa Rojas 1985: 233). De acuerdo con Velásquez García (2005: 37), los mismos mayas yucatecos piensan que los dioses de la lluvia son grandes fumadores y

²⁹ El uso de la palabra 'ángel o ángeles' remite a la figura de los *canhel*²⁹, los cuales son un conjunto de seres divinos relacionados con la abundancia de alimento que analizaré en el Capítulo 6.

³⁰ Los huastecos son un grupo cultural localizado en el oriente de México, en los actuales estados de Tamaulipas, Puebla, Hidalgo, Querétaro, Veracruz y San Luis Potosí (Tapia Zenteno 1985: xix), cuya lengua está relacionada con las lenguas mayas, particularmente con sus ramas que emparenta a las lenguas ch'olanas y tzeltalanas.

que los rayos son las chispas que produce el pedernal con el que encienden sus cigarros. Esto trae a colación otros dos nombres de K'awiil, tales como K'awiil Tok', "Pedernal K'awiiloide" y Tok' K'awiil, "K'awiil de pedernal", ya que una técnica conocida desde la antigüedad para producir fuego es el empleo de una piedra dura, como el pedernal, que se golpea contra otra que posee una gran cantidad de hierro, como la pirita, con el fin de producir chispas que prenden un material inflamable. Algunos pedernales y obsidias tallados (Figura 38) —llamados excéntricos en la literatura especializada— poseen la forma de la cabeza o el cuerpo de K'awiil (Clark, Nelson y Titmus 2012: 277; Agurcia, Sheets y Taube 2016: 29-37). Los nombres referidos con anterioridad podrían hacer referencia al material del que está hecha el hacha de Chaahk y de ahí que se represente a K'awiil con ese tipo de materiales pétreos. Adicionalmente, el elemento flamífero en la frente de K'awiil también aparece en excéntricos con la efigie del Dios del Maíz (ver Figura 38).

También entre los mixes, cultura que posee nexos ancestrales con la maya, existe una relación entre este tipo de materiales y los dioses de la lluvia. De acuerdo con Miller (1956: 246), los mixes llaman *anáabúhxt*, "machetes del rayo", a los trozos de obsidiana que se hayan por los caminos o en el campo, pues creen que son pequeñas lascas que se han desprendido de los machetes que usan los dioses de la lluvia (Spero 1987: 17). Lo mismo creen los popolucas de Veracruz, quienes al hallar trozos de obsidiana piensan que son pequeños trozos de rayo dejados por los *tzauka*, deidades relacionadas con el relámpago que viven en la sierra (Spero 1987: 17).



Figura 38. Excéntricos de pedernal labrado de la colección de Dumbarton Oaks. De izquierda a derecha PC.B.588, PC.B.589 (con la forma de la cabeza del dios K'awiil) y PC.B.587 (fotografía cortesía de Dumbarton Oaks).

La presencia del pedernal en los apelativos de K'awiil registrados durante el periodo Clásico, así como el nombre K'ahk' Upakal K'awiil, 'Fuego [es] el escudo de K'awiil', resultan de sumo interés pues podrían apuntar a un posible aspecto bélico de este dios, ya que el difrasismo pedernal-escudo (*tok'-pakal*) es empleado para designar a la guerra o a los ejércitos entre los mayas del periodo Clásico (Hull 2012: 95-98). Pero en realidad, son muy pocas las evidencias que conectan a K'awiil con lo bélico, ya que son escasas las imágenes donde se le puede ver con implementos de guerra, siendo una de ellas la que se encuentra en la Estela H de Quiriguá, donde aparece armado con una lanza. Así mismo, en alguno de los actos de invocación en los que se ve involucrado K'awiil en Yaxchilán, se le solicita hacer aparecer el pedernal y el escudo de Aj K'ahk' O' Chaahk, una advocación local del dios de la lluvia. Quizás este es un simple aspecto colateral de K'awiil dada su estrecha relación con el dios Chaahk, el cual sí que posee un claro aspecto bélico, especialmente tras la entrada de la influencia cultural teotihuacana en el área maya, dada la asociación entre el dios de la lluvia maya y su equivalente teotihuacano (García Barrios 2008: 96). Aunque esta influencia exógena también se puede apreciar sobre K'awiil, ésta va en otra dirección más relacionada con la abundancia de alimento que también era representada por el dios teotihuacano de la tormenta, lo cual analizaré en detalle en el capítulo 8.

Volviendo al tema del uso del hacha o del martillo, su golpeteo no sólo produce el rayo, sino también el trueno y de ahí que tengamos nombres de K'awiil relacionados con otros efectos de los rayos, como son B'ajlaj Chan K'awiil, 'K'awiil martillea en el cielo' o Yuhklaj Chan K'awiil, 'K'awiil que sacude el cielo'. Carrillo y Ancona (1937: 533) reporta que los indígenas yucatecos interpretaban el sonido del trueno como 'el ruido de dios' y lo definen como 'fuerte explosión como de un cañonazo lejano que se oye al principio de las aguas'. La llegada de las lluvias es un elemento fundamental dentro de una cultura cuyo sustento está basado en la siembra, por lo que el rayo, anunciante de su llegada, jugaba un papel fundamental en la configuración cosmológica de los eventos relacionados con la obtención del alimento. De ahí que el rayo y por extensión el mismo K'awiil comenzarán a formar parte de la mitología relacionada con el nacimiento del Dios del Maíz, entre cuyos mitos se encuentran aquellos relacionados con el hallazgo del maíz por parte de la humanidad, donde la relación entre el rayo y la obtención de los alimentos es tan clara.

En relatos y creencias contemporáneos, es el rayo quien se encarga de abrir las entrañas de la montaña para encontrar el maíz y los otros alimentos (Navarrete 2002). En el Popol Vuh, se menciona que los alimentos y, en especial el maíz, provienen de una montaña llamada Paaxil (Craveri 2007: 548), cuya raíz en k'iche es *paax*, "lugar quebrado" (Craveri 2007: 548, nota 2544), lo cual parece indicar que se trata de una cueva, más que de una montaña. Asimismo, entre los habitantes de la Costa del Golfo, *Homshuk*, la deidad del maíz realiza un pacto con los rayos para conseguir que llueva y así permitir que el maíz crezca fuerte y pueda alimentar a la humanidad (Spero 1987: 35; Braakhuis 2014), lo cual nos demuestra que la relación entre el rayo y la deidad del maíz no es exclusiva del área maya. Así mismo, contamos con evidencia desde el periodo Clásico de la relación entre el rayo, representado por K'awiil, la montaña y el sustento, presente en varias narrativas mitológicas, las cuales serán tratadas con detalle más adelante en este libro, dado que para su análisis es necesario conocer antes otros aspectos de K'awiil.

Pero la demostración más fehaciente de la naturaleza de rayo de K'awiil es la relación tan estrecha que existe desde el Clásico temprano, entre K'awiil y Chaahk (ver Figura 6 y 7). Existían apelativos que los ligaban, siendo Chaahk el sustantivo de éstos siempre, lo cual indica una subordinación por parte de K'awiil. También contamos con nombres que relacionan a K'awiil con Yopaat, otra deidad asociada con la lluvia y las tormentas, especialmente venerada en Quiriguá (Looper 2003a: 192-193).

Ya vimos anteriormente que la idea imperante es que K'awiil es el hacha o martillo de Chaahk, que actúa como herramienta de éste. Mediante su empleo, Chaahk es capaz de mover las nubes y producir el

rayo que traerá las lluvias para permitir la germinación de las plantas y en especial del maíz (Taube 1992: 73; Martin 2006b: 175). En algunas ocasiones, estos dos dioses aparecen mezclados iconográficamente compartiendo atributos, como en la vasija K2772 (Figura 39), donde se puede ver a Chaahk con el pie de serpiente típicamente asociado a K'awiil. Es claro que el personaje es Chaahk y no K'awiil, pues su cabeza porta los atributos de esta deidad, tales como la diadema y la orejera de concha, además de llevar un hacha en sus manos. Saliendo de la boca de la serpiente está el dios viejo, compañero mitológico de K'awiil en el mito del Bebé K'awiil (Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017) y en la parte superior derecha se puede ver otra vez a Chaahk ocupando un lugar que regularmente ocupa K'awiil en este tipo de representaciones.

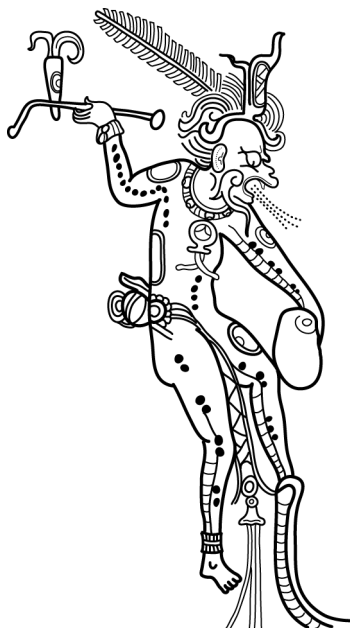


Figura 39. Detalle de la vasija K2772, donde se aprecia a Chaahk con el pie de serpiente de K'awiil (Dibujo de Rogelio Valencia Rivera basado en una fotografía de Justin Kerr).

En las fuentes del Posclásico, la relación entre estas dos deidades no es del todo instrumental. No parece ser que K'awiil actúe solamente como el hacha o el rayo del que se vale Chaahk para manifestarse. A pesar de su relación con las lluvias, Chaahk sufre una transformación que le convierte en un dios guerrero (García Barrios 2008, 2009) y esta función es clara en el Códice de Dresde, donde aparece regularmente ataviado con armas, blandiendo lanzas y portando escudos. La relación de K'awiil y Chaahk en este periodo es más compleja y reviste otra naturaleza.

En el Códice de Dresde, en la página 3, y al hablar de Chaahk, su imagen es sustituida por la de K'awiil. El texto dice lo siguiente: *u ch'ook yataal Chaahk ox wi'il*, 'el cautivo, el tributo de Chaahk es abundancia de alimento'. Aunque en este caso es muy probable que K'awiil sea el cautivo de Chaahk y que, al poseerlo, el tributo que Chaahk obtiene sea una gran cantidad de alimento. A pesar de esto, la relación de K'awiil con Chaahk como mensajero de las lluvias, como rayo sobre el que se desplaza Chaahk, queda plasmada en una imagen del Códice de Madrid, en la que el dios de la lluvia aparece sobre una serpiente con la cabeza de K'awiil, llevando una olla con tamales (Figura 29). Esta imagen además hace un especial énfasis en otra de las características de K'awiil que refuerza su relación con el rayo y ésta es su forma serpentina, ya que la relación entre el rayo y la serpiente dentro de la cultura maya está muy bien atestiguada (De la Garza 1984: 238; Spero 1987: 21).

K'awiil y el poder de transformación del rayo

K'awiil no solamente integra el aspecto ígneo del relámpago, sino que también incorpora, como parte de sus características formales, elementos más sutiles relacionados con las ideas mitológicas asociadas con el propio rayo, tales como su poder de transformación, poder que entre las comunidades mayas actuales es empleado por los curanderos, brujos y contadores de los días para realizar sus actividades rituales. En la época prehispánica, esta misma relación le permitiría ejercer como agente a través del cual se lleva a cabo la aparición de otras deidades en los rituales de invocación realizados por los gobernantes mayas. Si acudimos a las fuentes etnográficas para analizar la pervivencia de estos conceptos, veremos que en varias comunidades indígenas actuales se encuentra muy extendida la idea de que los rayos son seres que tienen a su cuidado las cosechas, como entre los ch'oles (Aulie y Aulie 1978: 46), los tojolabales (Ruz 1982: 196-197), los tzeltales (Hermitte 1970: 90-91) y los tzotziles (Guiteras 1965: 290), pero también podemos encontrar esa creencia presente entre los popolucas de Veracruz que consideran que el rayo viejo, el jefe de los rayos, es el patrón de los brujos que se convierten en rayos para proteger las cosechas (Spero 1987: 38).

Entre los mismos popolucas se cree que los hombres rayo se encargan de los ritos de propiciación y aseguramiento del ciclo agrícola (Spero 1987: 55). El rayo protege a los campesinos e interviene para que los pueblos y la sociedad de los hombres no sean destruidos. El rayo es además el patrón de los brujos, quienes se transforman en él para proteger las siembras contra el huracán que las arrasa. Además, ahuyenta a los aires destructores, quienes también son brujos poderosos (Munch 1983: 373). Pero no sólo esto, de acuerdo con estas fuentes, el rayo transfirió su capacidad de metamorfosis al género humano (Munch 1983: 370), ya que es el patrón de la transformación (Spero 1987: 51). En Momostenango, después de que una persona es elegida como un Contador de los Días, ya sea por su día de nacimiento, después de una enfermedad o porque le haya sido indicado en un sueño, recibe el poder del rayo, el cual se queda en su sangre y le permite recibir mensajes procedentes de lo sobrenatural (Tedlock 1982: 53). Entre los ch'orties existe la creencia de que los curanderos hablan con un espíritu llamado *sahorí*³¹, que vive en su pierna derecha —el cual está relacionado con el rayo— con el fin de poder saber cuáles son los males que acongojan a sus pacientes (Wisdom 1961). Entre las comunidades indígenas actuales, también está muy extendida la idea de la existencia de una relación entre los “espíritus familiares” o co-esencias sobrenaturales y los rayos. Estos “espíritus familiares” son seres que forman parte de las entidades anímicas (Spero 1987: 5; Velásquez García 2010, 2011) concebidas por los mayas como una especie de almas que interactúan de muy diversas maneras con el medio natural y sobrenatural. Estos seres, denominados *wahyis* entre los mayas del periodo Clásico y *nahuales* entre los pueblos del Centro de México, viven en ciertos lugares sagrados como montañas y cuevas. Entre los tzeltales, los ancestros, los *wahyis* y los rayos viven en las cuevas y cuidan de las comunidades (Hermitte 1970: 34-38). Uno de los seres en los que un brujo se puede transformar, es decir uno de sus *wahyis*, es el rayo, el cual es concebido como uno de sus espíritus familiares más poderosos (Pitarch 1996: 118, Hermitte 1970: 45-49). En Pinola, a los hombres que poseen uno de estos *wahyis* se les denomina “hombres rayo” (Hermitte 1970: 140). Entre los tojolabales, los “hombres rayo” reciben su poder de los rayos que viven en las cuevas, de los cuales existen dos tipos diferentes, por un lado, los *yaxal chawuk*, “rayos verdes”, que cuidan la comunidad y las cosechas, pueden realizar curaciones y se transforman en rayos para atraer las lluvias. Por otro lado, los *takin chawuk*, “rayos secos”, los cuales son malos espíritus asociados con la brujería y se dedican a hacer daño a los demás (Ruz 1982: 56, 63-65; Spero 1991). En conclusión, los rayos son los seres que aportan los poderes de transformación asociados a ciertos especialistas religiosos, quienes utilizan dicho poder de manera positiva para

³¹ Zahorí, del ár. hisp. **zuharí*, y este del ár. clás. *zuharī* 'geomántico', der. de *azzuharah* 'Venus', a cuyo influjo atribuían algunos este arte. l. m. y f. Persona a quien se atribuye la facultad de descubrir lo que está oculto, especialmente manantiales subterráneos (Diccionario de la RAE). Especialmente interesante es que los poseedores de este don puedan hallar agua subterránea, como los *chicchanes* de los que hablan los ch'orties.

proteger a sus comunidades o de manera negativa para atacar a sus enemigos. Como se verá a continuación, este poder de transformación del rayo se asocia también con K'awiil.

Rituales de invocación³²

De las actividades rituales llevadas a cabo por la realeza maya, una de las más importantes era aquella en la que se producía la aparición de seres sobrenaturales a través de una serpiente, la cual fue denominada como “serpiente de visión”, ya que su uso permitía vislumbrar a los habitantes de los espacios mitológicos y sobrehumanos (Schele 1982: 67; Schele y Miller 1986: 183). Esta actividad se describía en los textos jeroglíficos mediante el verbo *tzak*³³ representado gráficamente mediante un logograma que ilustra una mano sujetando un pez, el cual fue finalmente leído en 1990 por Nikolai Grube como “agarrar, tomar en la mano”, (Grube 1990), pero que en realidad opera con el significado de “conjurar” (Grube 1990; Stuart *et al.* 1999; Valencia Rivera y García Barrios 2010).

El uso más común de esta expresión verbal transitiva se realiza en su modo activo *utzakaw*, ‘el actor invoca al ser sobrenatural’, o en pasivo *tzahkaj*, ‘el ser sobrenatural fue invocado’. La mayor parte de los ejemplos que tenemos de su uso simplemente especifican que K'awiil ha sido conjurado e indican al personaje que ha realizado el conjuro, ya sea como sujeto de la estructura transitiva o mediante el uso de una frase oblicua en el caso de usarse una construcción pasiva. Los ejemplos del empleo del verbo en los que K'awiil aparece como protagonista provienen principalmente de dos sitios, Copán y Yaxchilán³⁴. El primer ejemplo que analizaré proviene de la ciudad de Copán y se localiza en el texto de la Estela I (Figura 40), fechada en 9.12.3.14.0 5 Ajaw 8 Wo, 19 de marzo de 629 d. C.

En la cara frontal del monumento se puede apreciar al gobernante K'ahk' Uti'witz' K'awiil ataviado como el dios GI, portando una barra ceremonial con la forma de un ser bicéfalo, de cuyas bocas salen sendas imágenes de K'awiil. Dicho ser parece consistir en una mezcla de serpiente y ciempiés (Kettunen y Davis II 2004; Taube 2003a), un ser liminal que sirve de conexión entre el mundo de los hombres y el de los seres divinos. La parte del texto de la estela que nos interesa se encuentra en el lateral izquierdo y dice lo siguiente: *i tzahkaj K'awiil ukabiyy chan te' choktaak' Bolonte' Witz ha'i Bolon K'awiil i patlaj ubaah uch'ahbil yakh'abil k'ahk'te' K'uhul* GE Copán *ajaw uhtiiy tu... naaj k'uh ... winikhaab uti' Hun Witz' K'awiil* GE Copán *ajaw*. ‘Entonces fue conjurado K'awiil por los cuatro jóvenes de las nueve

³² Un análisis inicial de los textos que se tratan en esta sección fue realizado con anterioridad en otra publicación (ver Valencia Rivera y García Barrios 2010).

³³ *Tzak*, significa en tzeltal ‘asir echando mano, ingerir, recibir a otro, encontrarle, robar en guerra, cautivar, cautivo’ (Ara 1986: 392). En esta misma lengua tenemos la expresión *tzak chay* ‘pescador’ (Ara 1986: 392). En ch'orti encontramos el término *tzaki* ‘cazar, agarrar con fuerza, agarrar rápido’ (Hull 2005: 108); *utzaki*, ‘manojear, agarrar’ (Pérez Martínez *et al.* 1996: 220), ‘urgir, persuadir’ (Wisdom 1950). En yucateco colonial tenemos *tzak*, ‘contar, numerar, conjurar nublados, conjurar temporales’; *tzak ik'*, ‘una especie de conjuro, mejor se dirá por idolatría, conjuro idolátrico de los vientos’ (Barrera 1980: 850), ‘contar, conjurar temporales’; *tzac-om* ‘excomulgado, maldito u ofrecido al demonio’ (Swadesh *et al.* 1991: 85). En tzotzil, ‘achar, cautivar, encontrar a otro, ganar trabajando, prender, presa hacer, asir, robar en guerra, tomar, prender’ (Laughlin 1988:171). En esta misma lengua tenemos la también la expresión *tzak choy*, ‘pescar’ (Laughlin 1988:171). Una de las entradas más interesantes es *tzak chay* (o *tzak choy*), que significa, ‘pescar’. En relación con esta entrada el investigador Mario Humberto Ruz apunta que el término *tzak* significa en tzeltal, “realizar la pesca cuando los peces se encuentran ya dentro de la red, atontados” (comunicación personal, abril 2009). Esto podría explicar la forma del logograma en la que se muestra una mano tomando a un pez (Grube 1990: 2; Houston y Stuart 1996: 300-301), posiblemente el empleo de narcóticos para atontar a los peces esté estrechamente relacionado con los procesos de alteración de la consciencia requeridos para realizar la invocación de deidades.

³⁴ En este apartado, solamente hablaré acerca de aquellas inscripciones que nos permitirán caracterizar estos conjuros a K'awiil, para un análisis detallado de todas estas inscripciones recomiendo leer a Valencia Rivera y García Barrios 2010 y Valencia Rivera 2016.

montañas, él, Bolon K'awiil. Entonces se formó la imagen del poder creador³⁵, del árbol de fuego, del sagrado señor de Copán, ocurrió en la casa del dios, ... [lo promovió] K'ahk' Uti'witz' K'awiil, sagrado señor de Copán'.

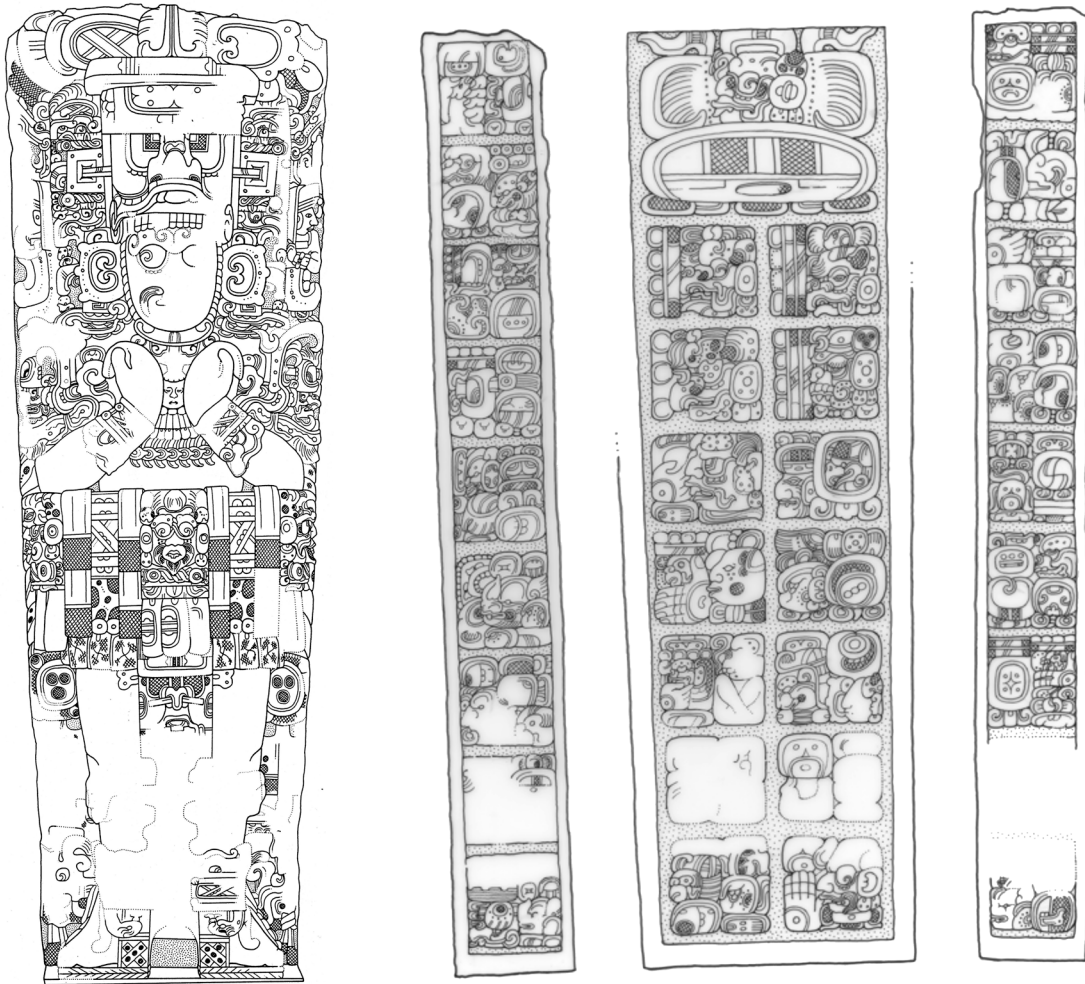


Figura 40. Copán, Estela I (dibujo de Linda Schele).

Como podemos ver, el texto especifica que la advocación de K'awiil conjurada por la agencia de los cuatro jóvenes de las nueve montañas fue Bolon K'awiil, una deidad especialmente venerada por los señores de Copán, ya que forma parte de su grupo de deidades patronas (García Capistrán 2014; Houston y Stuart 1996: 297). Es decir, el conjuro a Bolon K'awiil fue ordenado por otra deidad, bajo los auspicios del gobernante de Copán y se le muestra saliendo por ambas bocas de la serpiente bicéfala. He indicado “deidad” debido a que no tenemos aún muy claro si Chan Te' Choktaak es una sola deidad o son cuatro, pero sí sabemos que está o están íntimamente asociadas a Bolon K'awiil, lo que además puede estar relacionado con la naturaleza cuadripartita de K'awiil, aspecto que ya he señalado en el capítulo anterior. Lo reseñable de este ejemplo radica en que las propias deidades pueden realizar el

³⁵ Se hablará más adelante acerca de la expresión *ubaah uch'ahbil yahk'abil*.

ritual de invocación, no solamente un agente humano, aunque el gobernante aparece como el principal instigador de la acción, la cual se lleva a cabo mediante su promoción del ritual.

Otro ejemplo similar lo podemos apreciar en una inscripción procedente de Yaxchilán, ciudad que resulta destacable debido a que posee numerosos monumentos en los que se encuentran referencias claras del uso del verbo *tzak* en relación con K'awiil (Valencia Rivera y García Barrios 2010; Valencia Rivera 2016). El texto se localiza en la Estela 35 de este sitio, donde aparece la madre del gobernante Chelew³⁶ Chan K'inich³⁷, como la realizadora del conjuro de invocación de K'awiil (Figura 41).

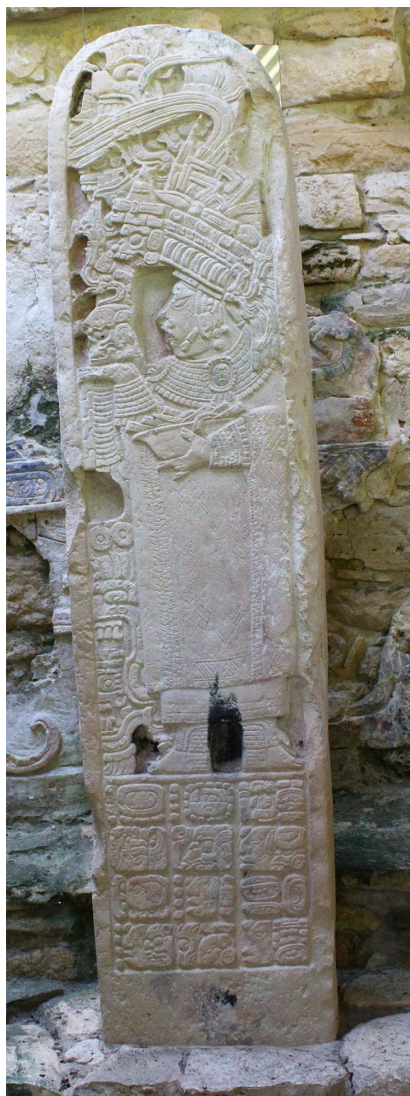


Figura 41. Yaxchilán, Estela 35 (fotografía de Hilda Landrove).

El texto de la estela indica lo siguiente: *4 Imix 4 Mol tzahkaj K'awiil ukabjiy 4 Ixik K'inich 4 Ixik ... ubaah ti ch'ahbil ti ahk'abil Ix Uh Chan Lem? Ix Aj K'uhu'n*, 'En 4 Imix, 4 Mol (9.16.1.0.0 1, 1 de julio de 741 d. C.) K'awiil fue conjurado, por la señora Chan Ixik K'inich Chan Ixik ... es la imagen del poder

³⁶ Ver Zender, Belaiev y Davletshin 2016: 39 para la lectura del nombre de este gobernante de Yaxchilán.

³⁷ Este es el nombre que usaba el gobernante Kokaaj B'ahlam IV antes de acceder al trono.

creador de la Aj K'uhun Ik' Uh Chan Lem. En este evento, la invocación también específica mediante el uso de la expresión *ti ch'ahbil ti ahk'abil*, como en el ejemplo de Copán.

El siguiente ejemplo por analizar es el del Dintel 25 de este mismo sitio arqueológico (Figura 42), cuyo texto se encuentra escrito de forma especular. No es el único ejemplo de este tipo de escritura invertida, aunque este tipo de textos son escasos. Este tipo de escritura parece tener una connotación ritual, pues su ubicación en los dinteles de las puertas de los templos sugiere su lectura mediante el empleo de un espejo.

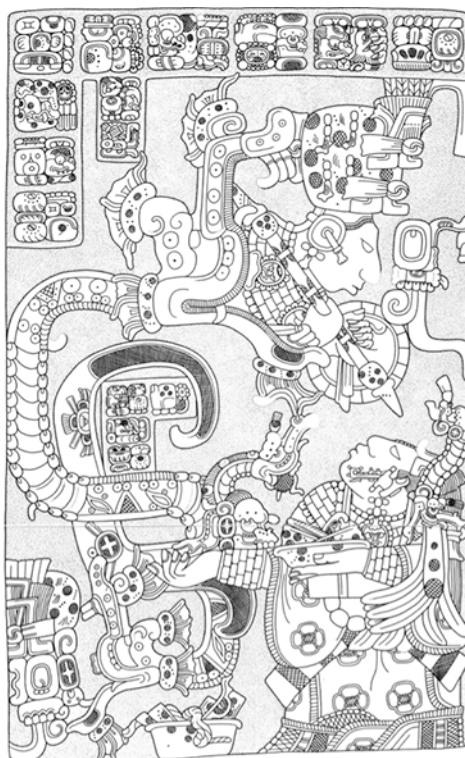


Figura 42. Yaxchilán, Dintel 25 (dibujo de Ian Graham).

El texto indica lo siguiente: *5 Imix 4 Mak utzakaw uk'awiilaal utook' upakal Aj K'ahk' O' Chaahk uk'uhul tza'k 4 winikhaab ajaw Kokaaj Bahlam ucha'n Aj nik k'uhul ... ajaw baahkab. Ubaahila'n Ixik Ohl Witenaaj Ch'aho'm Ixik K'abal Xook uyokte'el tahn ha' Pa'chan.* ‘En cinco *Imix* cuatro *Mak* (9.12.9.8.1, 23 de octubre de 681 d. C.), Kokaaj Bahlam, el señor de cuatro *k'atun*, guardián de Ajnik, sagrado señor de Yaxchilán, el primero de la tierra, invocó al K'awiil del ejército de Aj K'ahk' O' Chaahk, su sagrado conjuro. Ixik K'abal Xook es la personificación de Ixik O'hl Witenaah Ch'aho'm al pie del bosque en el centro del agua de Pa'chan'. El texto indica que la invocación se realiza a través del objeto denominado *uk'awiilaal*, palabra que resulta de modificar gramaticalmente la palabra K'awiil con el sufijo *-aal*.

Con esta terminación tenemos tres posibilidades para la creación de un nuevo sustantivo, la primera sería que el sufijo implique una posesión en cadena, es decir, que el K'awiil pertenezca al ejército (*utok' upakal*) de Aj K'ahk' O' Chaahk, lo cual significa que se invoca al K'awiil del Ejército de Aj K'ahk' O' Chaahk. En línea con esta posibilidad, tendríamos la segunda, que el sufijo esté funcionando como un abstractivo, indicando que la palabra *k'awiilaal* se interprete como “poder”, siendo dicho poder el que emana del gobernante, como se verá en el capítulo 7, implicando que lo que invoca el gobernante

Kokaaj Bahlam es el poder de los ejércitos de Aj K'ahk' O' Chaahk³⁸. La tercera posibilidad es que se trate de una instanciación, de la materialización del propio K'awiil, lo cual podría estar designando al cetro de K'awiil, es decir el propio objeto que se representa cuando los gobernantes acceden al poder y de cuyos rastros tenemos evidencia en su transformación en la palabra *kabauil* (Carmack y Mondlock 1985: 235; Koontz y Cux 1993) utilizada en las Tierras Altas de Guatemala con el significado de ídolo. En ambos casos cabe la posibilidad de que la posesión del K'awiil, ya sea directamente por Aj K'ahk' O' Chaahk o por su ejército, impliquen que se hable del hacha de esta advocación de Chaahk, ya sea nombrándola como un ente sobrenatural o como un objeto que porta la deidad.

El personaje surgido de esa invocación es una de las advocaciones del dios Chaahk, llamada Ajk'ahk' O' Chaahk (García Barrios 2008: 321; Stuart 2013a), el cual se muestra empuñando una lanza y un escudo, portando un tocado globular, claramente aludiendo al dios de la tormenta teotihuacano. El animal del que surge es una serpiente de guerra, llamada Waxaklajun Ubaah Chan en los textos mayas. Suele estar adornada con alas de mariposa, animal sagrado para los teotihuacanos, quienes lo relacionaban con la guerra (Beyer 1965: 465-468; Von Winning 1987: 115; Headrick 2003, Salazar Lama, Valencia Rivera y Domenici, en prensa). En el texto se indica que esta invocación aparece con su “pedernal y su escudo”, difrasismo que, de acuerdo con algunos autores, podría significar ejército (Hull 2012: 95-98). Asimismo, se expresa que la señora K'abal Xook actúa como la personificación de otra deidad llamada Ixik Ohl Witenaaj Ch'aho'm, lo cual se indica mediante la expresión *ubaahila'n*, identificada por varios investigadores como la ‘presencia corporal’ de una deidad en el cuerpo de quien la ejecuta, ya que gramaticalmente va seguida de la deidad como objeto y posteriormente del nombre del sujeto (Houston y Stuart 1996: 229; Stuart *et al.* 1999: 54; Stuart 2005a: 118; Houston, Stuart y Taube 2006: 270; Velásquez García 2010: 203-233).

De acuerdo con varios investigadores (Grube 2004a: 128; Nehammer, Thun y Helmke 2009; Valencia Rivera y García Barrios 2010; Velásquez García 2010), los rituales de personificación no sólo involucraban la caracterización de los gobernantes u otros sujetos reales que la llevaban a cabo mediante disfraces, sino que en realidad se trataba de rituales en los que el sujeto daba vida a la deidad, incluso en estado de trance. Es por ello que resulta especialmente interesante la combinación de la expresión *ubaahila'n* con el verbo *tzak*, ya que parece ser que primero se invoca a K'awiil para que haga aparecer a la deidad deseada y posteriormente la persona que lo invoca o alguna otra de las personas que participan en el ritual actúa como receptáculo de la deidad invocada, tal y como lo hacían los *ixiptlatl* del Centro de México (Houston y Stuart 1996: 297-300, 1998: 86-87). El mismo dintel incluye en su parte frontal otra inscripción que hace referencia al mismo ritual de invocación (Figura 43).

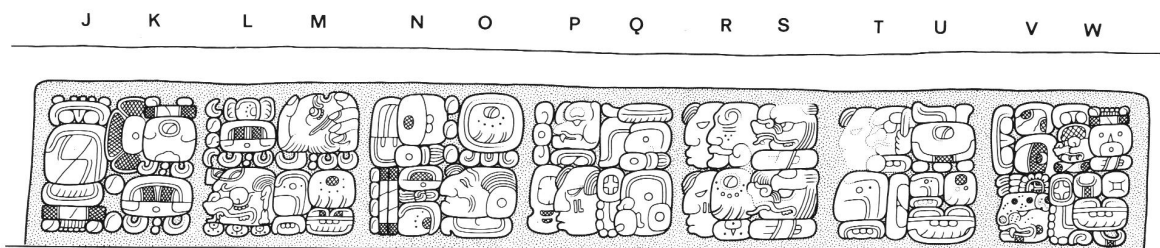


Figura 43. Yaxchilán, Dintel 25, frente (dibujo de Ian Graham).

El texto dice lo siguiente: *Utz'ahkaj 2.2.7.0 tzakjiy K'awiil tahn Ha' Pachan i uhti 3 Imix 14 Ch'e'n t'abaay yuxuul yotoot ...Ixik k'uh Ix ... Xook Ix K'abal Xook Ix K'alo'mte' yohl tahnil tahn Ha' Pa'chan ukab ch'e'n ucha'n Ajnik Kokaaj Bahlam K'uhul Pa'chan Ajaw.* 'Se completaron 15260 días después de conjurar a K'awiil en el centro del agua de Pa'chan. Entonces ocurrió que en el día 3 *Imix 14 Ch'en*

³⁸ Comunicación personal de Hugo García Capistrán, 2021.

(9.14.11.15.1, 5 de agosto de 723 d. C.) se alzó la inscripción de la casa de la sagrada señora K'abal Xok, Kalo'mte' del centro del corazón del agua de Pa'chan', en la ciudad de Kokaaj Bahlam, el guardián de Ajnik, el sagrado señor de Pa'chan.' Es decir, este texto nos aclara que efectivamente a quien se invocó en el ritual descrito fue a K'awiil.

El siguiente texto de interés para nuestro análisis lo encontramos en el Dintel 15 de Yaxchilán (Figura 44), en el cual se muestra a una de las esposas de Yaxuun Bahlam IV, realizando un ritual de invocación. Para la lectura de este dintel tomaré como base la ya realizada por Houston y Stuart (1989: 8) con algunas variaciones. El texto dice: 4 Kawak 12 Sip tzahkaj Yax Sip? Naah Chan uwahy K'awiil itzak yaxtz'aw ajan? ukab...ji ubahaal ... Ixik k'uh[ul] Ixik Wak Tuun Ixik Ik'a ajaw Ixik baahkab. '[En] 4 Kawak 12 Sip (9.16.17.2.4 4, 24 de marzo de 768 d. C.), fue conjurada la serpiente Yax Sip/Te' Naah, es el wahy de K'awiil y fue el conjuro de Yaxtz'aw Ajan ...ji. Es la imagen de la Sagrada Señora ..., Señora Wak Tuun, gobernante de Motul de San José, primera de la tierra.' La expresión empleada para comentar el conjuro de K'awiil en el Dintel 15 es de sumo interés, ya que nos indica que la serpiente que aparece ilustrada es en realidad uno de los wahyis de K'awiil (comparar con la serpiente que aparece de la pierna de K'awiil en la Figura 13 del segundo capítulo). Además, parece que no sólo el wahyis de K'awiil fue conjurado, sino que también se conjuró a un ser denominado Yaxtz'aw Ajan.

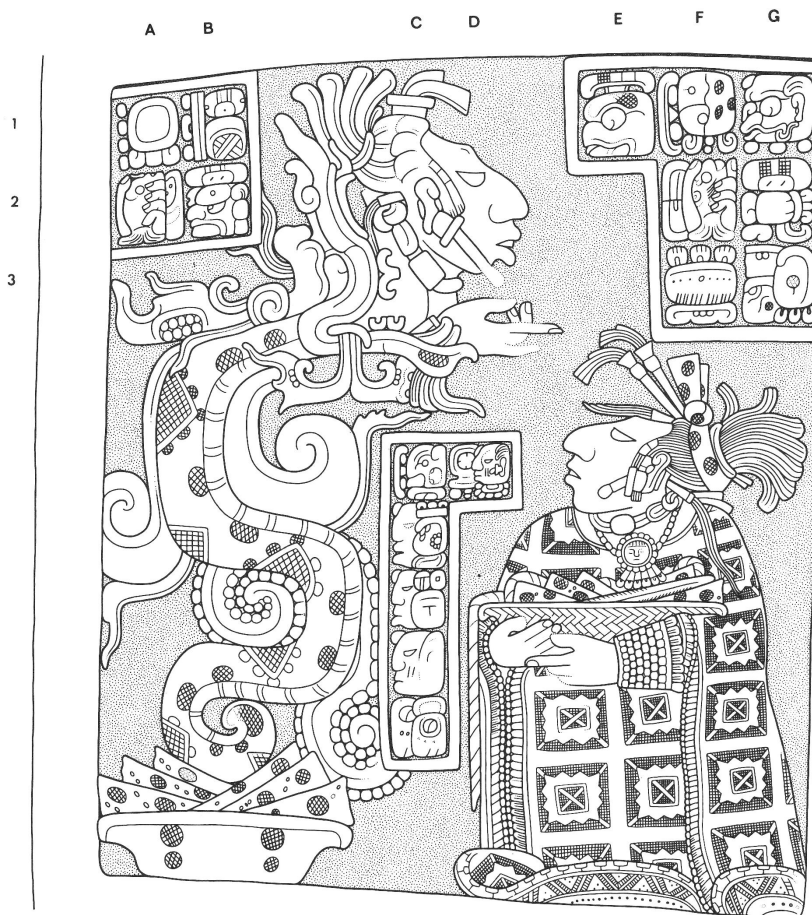


Figura 44. Yaxchilán, Dintel 15 (dibujo de Ian Graham).

Pero esta no es la única mención al uso de los wahyis de K'awiil para la realización de los rituales de conjuro. En el Dintel 14, también de Yaxchilán (Figura 45) se muestra, mediante una fórmula parecida a

la del Dintel 15, otra invocación en la que se alude a otra serpiente como *wahy* de la Señora Chak Joloom, madre de Kokaaj Bahlam IV. El texto de este dintel dice lo siguiente: (A-B-C) *Ubaahila'n Ix ... Ajaw Ix Yaxlaj*. 'La señora *Yaxlaj* es la personificación de la señora ... *Ajaw*'. (D1-F4) *4 Imix 4 Mol tzahkaj K'awiil ... chanal chak bay kan uwaylajiiy ... ixik K'uhul Ix Chak Jolom Ix Sajal yalan? Ajaw*, '[En] *4 Imix, 4 Mol (9.15.10.0.1, 1 de julio de 741 d. C.)* fue invocada la serpiente *K'awiil ... Chanal Chak Bay*, lo había transformado³⁹ la señora *Sajal Chak Jolom*, madre del gobernante'. (G1-G5) *Ubaahila'n Yax Chit Hun? Witz' Aj Tu'b Ko't Chak Jolo'm Sajal umam Ajaw*, 'El *sajal Chak Jolo'm*, señor de *Umam*, es la personificación de *Yax Chit Hun? Witz' Aj Tu'b Ko't*.' En este caso, otra serpiente, que además es también un *wahyis* de *K'awiil*, sirve de mecanismo de transformación. Es decir, el medio a través del cual se canaliza la presencia de los seres conjurados es la serpiente de *K'awiil* y dicha serpiente es además un *wahyis* del dios.

Como se ha podido ver, el responsable del conjuro puede ser un ser humano u otro dios, en cuyo caso el ser humano actúa como el promotor del conjuro, no como su realizador. Resulta importante aclarar que, pese a que la serpiente que aparece en el Dintel 14 de Yaxchilán es formalmente diferente de la que aparece en el Dintel 15 o de aquellas representadas en vasijas, como la de la figura 13 del capítulo 2, son todas *wahyis* de *K'awiil*.

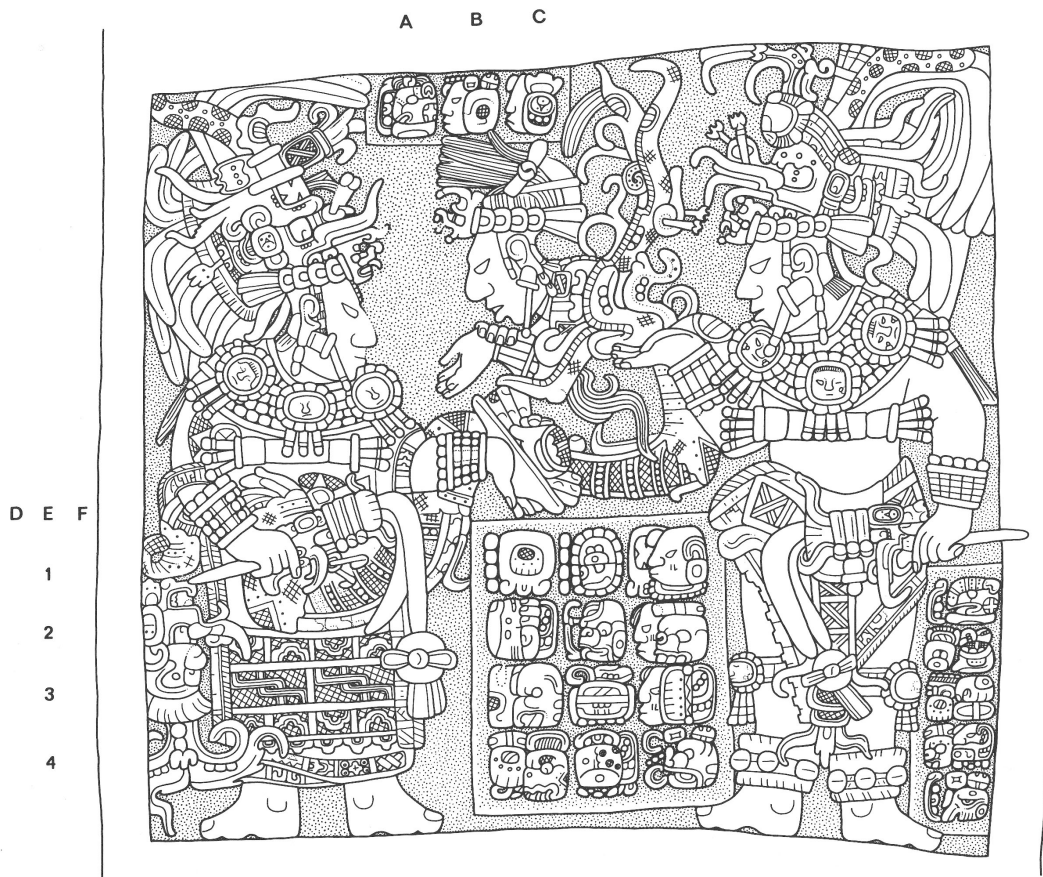


Figura 45. Yaxchilán, Dintel 14 (dibujo de Ian Graham).

³⁹ He utilizado la palabra “transformado” para traducir la expresión *uwaylajiiy*, la cual en realidad utiliza el sustantivo *wahy* como un verbo con el sentido de transformarse.

El sacrificio y el poder creador asociado al ritual

Una parte importante de todo este proceso ritual de conjuro y personificación es el sacrificio mediante el cual probablemente el personaje encargado del mismo entra en el estado de trance que le permite llegar a ver a los seres que conjura. En las inscripciones analizadas, este sacrificio se especifica con la expresión *ch'ahbil-ahk'abil*, la cual forma un difrasismo⁴⁰ muy arraigado en la tradición cultural y religiosa del área maya. Esta expresión aparece tanto en la Estela I de Copán, como en la Estela 35 de Yaxchilán en relación directa con la actividad ritual del conjuro de deidades a través de K'awiil. De acuerdo con algunos investigadores (Hoppan y Jacquemot 2010: 278; Knowlton 2012: 259-260), este difrasismo está asociado durante el periodo Clásico con rituales de sacrificio y actos de conjuro, así como con ceremonias de fuego. Aparece en el Códice de Dresde (Hoppan y Jacquemot 2010: 288) y también en el Ritual de los Bacabes (Knowlton 2012: 259) dentro del mismo contexto, por lo que se infiere su importancia en el discurso ritual maya a lo largo de su historia. Por separado, los significados de este difrasismo son, para *ch'ahb'*, 'generación o penitencia' y para *ahk'ab'*, 'obscuridad, noche' (Hoppan y Jacquemot 2010: 278; Knowlton 2012: 261; Helmke, Hoggarth y Awe 2018: 34-39), aunque el significado exacto del difrasismo se desconoce por el momento. Cabe destacar, sin embargo, que la expresión *ch'ahb-ahk'ab* se relaciona con lo que parece ser un sacrificio rogatorio, es decir, aquel destinado a ganarse el favor de los dioses con un fin determinado. Este ritual es especialmente utilizado para la generación de prole, como se puede ver de los sacrificios realizados por la deidad progenitora de la triada de Palenque (Stuart 2005a: 80-81). Aunque en el caso de aparecer como una expresión negativa, como *ma chahb ma ahk'ab*, es empleada para designar cautivos (Houston, Stuart y Taube 2006: 131), posiblemente porque les será imposible tener más descendencia una vez capturados, pues muy probablemente serían sacrificados. Como se ilustra en varios de los dinteles de Yaxchilán y específicamente en la Estela 35 del sitio, estos rituales rogatorios incluían el autosacrificio (Stuart 1984: 10), en conjunto con el ayuno y la abstinencia (Hoppan y Jacquemot 2010: 283), pues en la parte trasera de dicha estela se puede apreciar a la protagonista atravesándose la lengua con una cuerda, tal y como también se representa en el Dintel 17 y en el 24. Este último, además, incluye la leyenda (G1) *ub'aah ti Ch'ahbil*, 'es su imagen en el sacrificio' (Figura 46).

Este tipo de tratamiento corporal probablemente producía que el especialista religioso responsable del ritual entrara en un estado de trance, tal vez favorecido por el consumo de psicotrópicos (Stuart 1984: 10). La relación entre las actividades sacrificiales de conjuro y los eventos de personificación es evidente ya que regularmente aparecen mencionadas y representadas de manera conjunta en los monumentos, tal y como se puede apreciar en la Estela 35 de Yaxchilán o en la Estela I de Copán.

Los wahyis de K'awiil

La otra parte importante de los rituales de conjuro en los que participa K'awiil la constituye la serpiente a través de la cual se materializan los seres conjurados, es decir a través de su pie con forma de ofidio. Además de éste, existen otros *wahyis* de K'awiil, los cuales se pueden reconocer no sólo a través de su mención en los textos, sino también de forma gráfica a través de la presencia de la cabeza de K'awiil en el extremo posterior de su serpiente (Figura 47) (Valencia y García Barrios 2010).

⁴⁰ El difrasismo es un recurso retórico que expresa la manifestación semántica del paralelismo, muy presente en la tradición literaria mesoamericana. Definido inicialmente en Mesoamérica para la literatura náhuatl (Garibay 1989: 117), es empleado también por otras lenguas del mundo, tales como el rotinés (Fox 1974). Los latinistas denominan *merismus* a este fenómeno (Hoppan y Jacquemot 2010: 277). De acuerdo con Montes de Oca (2013: 39), se puede definir al difrasismo como una construcción lingüística compuesta de la yuxtaposición de dos términos que se asocian para crear un significado nuevo que generalmente es diferente de los que expresan sus partes por separado (ver también Craveri y Valencia Rivera 2011: 90-92).



Figura 46. Yaxchilán, Dintel 24 (dibujo de Ian Graham).



Figura 47. Vasija 2009.735 (Art Institute de Chicago), en la cual se aprecia la cabeza del dios K'awiil unida a la cola de una serpiente.

El logograma que designa a estos seres tiene la forma de un signo *ajaw*, pero con la mitad de la cara poblada con manchas de jaguar. Houston y Stuart (1989: 8) llegaron a la conclusión de que el valor de lectura de dicho logograma debía ser **WAY**, ya que regularmente va prefijado por la sílaba **wa-** y sufijado por la sílaba **-ya**. La palabra se reconstruye como *wahy*⁴¹ por razones de lingüística histórica, que producen la reintegración de una **—h—** pospuesta a la vocal del núcleo de la palabra (Kaufman y Justeson 2003: 1260). Además, debido a que pertenece al grupo especial de partes del cuerpo, lleva un sufijo **-is** cuando no está poseído (Zender 2004a), quedando el valor de lectura como *wahyis*. Una vez descubierta la forma en la que se leía este logograma, Kerr y Spero (1994) realizaron el análisis de los nombres de estas criaturas. Posteriormente, Grube y Nahm (1994) crearon un catálogo de todos los *wahyis* que encontraron en vasijas mayas pintadas y comenzaron a definir sus características, tales como los topónimos y los Glifos Emblema con los que se asocian. Estos mismos autores también descubrieron que uno de estos seres tenía como nombre el de una enfermedad a la que se hace referencia en el Popol Vuh, *Tahn Bihil Chami*, ‘la muerte en el camino’, lo que les relaciona con las deidades que habitan en el inframundo y que envían las enfermedades a la humanidad (Helmke y Nielsen 2009: 61-62).

Inga Calvin (1997) analizó las diferentes fuentes etnográficas para determinar si el término descubierto por Houston y Stuart (1989) en realidad tenía que ver con el concepto de animal compañero, determinando que más que con individuos, estaban relacionados con las dinastías. Posteriormente, Stuart reanalizó su posición acerca del concepto de *wahyis*, indicando que sus investigaciones apuntaban a que estos seres representaban fuerzas oscuras que los brujos mayas usaron para atacar a sus enemigos (Stuart 2005e). Esto implicaba que los gobernantes mayas llevaban a cabo actividades de brujería, lo que los aleja conceptualmente de la propuesta de algunos investigadores de verlos como chamanes dedicados a prácticas religiosas más convencionales (De la Garza 2012). En estos rituales, los *wahyis* eran fuerzas malévolas y tal vez representaciones siniestras de encantos y hechizos (Stuart 2005e). En 2009 Helmke y Nielsen, analizando la naturaleza de estos seres, pudieron verificar que los *wahyis*, estaban relacionados con el fuego y que el concepto de *wahyis* es idéntico al de nagual del centro de México.

En 2009 Velásquez, como parte de su tesis doctoral, analizó las entidades anímicas que constituían las almas de acuerdo con las creencias de los mayas durante el periodo Clásico y consideró a los *wahyis* como una de dichas entidades, ya que los mayas los consideraban una parte del alma del hechicero. Ésta podía ser liberada mediante artes de acrobacia extática, con las cuales los brujos entraban en trance. Durante dicho trance, el especialista religioso se transformaba en su espíritu familiar, el cual usualmente tenía la forma de un animal o una fuerza de la naturaleza. Velásquez también asoció este comportamiento con el nagualismo, el cual es adquirido desde el nacimiento o puede ser anunciado a través de los sueños. A su vez define al *wahyis* como un espíritu familiar, ya que de acuerdo con la definición de ‘familiar’ en el siglo XVI éste era: ‘Demonio que se supone tiene trato con una persona, y a la que acompaña y sirve’ (Velásquez 2010: 223 nota 22, 2011). Houston y Stuart (1989: 8) fueron los primeros en percatarse, al leer el logograma relacionado con los *wahyis*, de que éstos tenían nombre propio y de que K’awiil poseía uno, el que ya he mencionado del Dintel 15 de Yaxchilán, que se llama Yax Te’ Naah Chan o bien, Yax Sip Naah Chan.

⁴¹ *Way* tiene los siguientes significados en varias lenguas mayas: en tzeltal tenemos *uayaghelal*, ‘nigromancia’, *uaiaghom*, *uaiaghel*, ‘brujo’, *uaiaghon*, ‘ser brujo’ (Ara 1986: 402); en yukateko, *Uaay*, ‘familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él; y el mal que le sucede a tal animal, le sucede también al brujo, del cual es familiar’ (Arzápalo 1995: 745-746), *Uuay*, ‘familiar *nawal*’, *uay-b-en* ‘brujo que toma la figura de otro’, *uay-ah*, ‘emponzoñar, llagar, dañar’ (Swadesh et al. 1991: 89), *Uuay xibalaba*, ‘brujo que habla con el demonio’ (Andrews Heath 1978: 570) *way*, ‘transfigurar por encantamiento, hechizar’ (Barrera 1980: 916); en tzotzil, *way*, ‘nagual’ (Kaufman 1972: 121).

Lo interesante acerca de la forma de los conjuros que hemos venido analizando es que, parece ser, que la serpiente se materializa primero. Posteriormente, K'awiil emerge a través de ella, gracias a la intervención de un humano, que bien puede ser hombre o mujer y que con toda probabilidad era un especialista religioso. Una vez que K'awiil ha aparecido, incorpora a la serpiente, a través de la cual ha salido al mundo terrenal, como su pie o pierna. Es decir, la serpiente que le ha hecho aparecer se convierte en su propio pie y es uno de sus *wahyis*. Una vez incorporada, la pierna sirve para materializar a otros seres, aquellos a los que la persona que realiza el ritual solicita su presencia. Una vez éstos aparecen, deberán recibir un cuerpo donde manifestarse, para lo cual utilizan el del propio convocante o el de alguno de los asistentes al ritual, como también hemos podido observar en los dinteles de Yaxchilán.

Además del verbo *tzak*, que significa ‘conjurar’, en las inscripciones mayas, podemos encontrar otros verbos asociados con los rituales de conjuro, tales como *siyaj*, que significa ‘nacer’, pero que se emplea mucho en el momento en el que K'awiil sale de la boca de la serpiente, por lo que posiblemente también aluda al acto de ‘aparecer’, por lo menos en este contexto. Otro verbo que se emplea en relación con estas actividades es *ch'am*, el cual es comúnmente empleado en la expresión *ch'am K'awiil*, “agarró o tomó el K'awiil”, la cual fue utilizada durante el periodo Clásico Tardío para indicar el momento en el que el gobernante accede al trono, lo cual se representaba con la imagen del gobernante sosteniendo el cetro de K'awiil con pie de serpiente (Figura 48) (Wald 1994: 122).



Figura 48. Imagen del gobernante sosteniendo el cetro de K'awiil. Detalle de la Estela 2 de Machaquilá (dibujo Rogelio Valencia Rivera, basado en dibujo de Ian Graham (1967: 63, Fig. 44)).

El seguimiento del uso de estos verbos en las inscripciones nos permite determinar qué seres son producto de rituales de conjuro y transformación (Figura 49), pues éstos son reproducidos con asiduidad en las cerámicas de estilo códice y una cosa interesante acerca de estas representaciones es que muchos de los *wahyis* expuestos en ellas aparecen asociados con la figura de K'awiil, bien de cuerpo entero, como en la vasija K5164 (Figura 49i), o bien sólo de su cabeza, como en la vasija K1652 (Figura 49c). El uso de este mecanismo visual permite saber que K'awiil es el origen del conjuro que está siendo mostrado (Valencia Rivera y García Barrios 2010). Utilizando este elemento iconográfico como diagnóstico de la presencia de K'awiil, podemos encontrar más ejemplos de invocaciones en el corpus de este tipo de cerámicas tal y como se muestra en la Figura 49. Esto nos da una idea de la gran variedad de seres que son manifestaciones de K'awiil, algunos de los cuales funcionan en ámbitos con los que este dios nunca había sido relacionado.



Figura 49. Imágenes de K'awiil como un añadido a la cola de distintos *wahyis*. Se presentan cuatro figuras para cada animal, de forma que se pueda apreciar la variación en la manera en la que se representa a K'awiil. Van desde el cuerpo completo, hasta una forma simplificada de su cabeza o un sustituto de ésta. Las vasijas: a) K5632, b) K1230, c) K1652, d) K2284, presentan al *wahyis* Jaatzal Tok' Ek' Hix. Las vasijas: e) K1181, f) K7993, g) K1231, h) K4116 presentan al *wahyis* K'ahk' Ne Tz'utz'. Las vasijas: i) K1382, j) K5164, k) K4485, l) K2067, presentan a la serpiente involucrada en el mito del Bebé Jaguar (fotografías de Justin Kerr).

El Señor de los Animales como wahy de K'awiil

Dentro del conjunto de cerámicas de estilo Códice, aparecen dos narrativas mitológicas que relacionan a K'awiil con el Señor de los Animales. Si analizamos las escenas de las vasijas que componen este pequeño grupo, se puede estructurar la narrativa del primer mito en dos partes. En la primera escena, representada en las vasijas K1604 y K3150, un sacerdote realiza un ritual de invocación. En la vasija K3150 (Figura 50) se indica claramente que el evento representado es el nacimiento o surgimiento de K'awiil, pues el texto indica lo siguiente, *9 Imix siyaj* K'awiil, 'en 9 *Imix* nació (o apareció) K'awiil'.



Figura 50. Vasija K3150.

En esta vasija y en la K1604 se puede apreciar como K'awiil sale de la boca de una serpiente que se encuentra dentro de una barra ceremonial durante el acto de conjuro. Como ya sabemos, la serpiente a través de la cual K'awiil sale y aparece es su propia pierna, la cual además es uno de sus *wahy*. En este caso el uso del verbo *siyaj* apunta más a la aparición de K'awiil y no precisamente a su nacimiento, algo que también ocurre con este verbo en el mito del Bebé Jaguar (Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017). Una vez que K'awiil ha salido de la serpiente y ésta se incorpora a su pierna, a través de ella pueden salir otros seres y es precisamente lo que ocurre en este caso, pues, en la siguiente parte de la narrativa, quien surge de la pierna de K'awiil no es otro que el Señor de los Animales (Figura 51).



Figura 51. Vasija K7289.

Sabemos que estos dos grupos de cerámicas describen un único mito debido a que la vestimenta de los sacerdotes en ambas escenas es exactamente igual, es decir, la misma persona realiza ambos actos y también debido a que la fecha es la misma en toda esta serie de vasijas, 9 *imix*. Esto es de suma

importancia porque valida la propuesta ya presentada en este trabajo de que K'awiil mismo sale de su pierna al ser invocado, como si ésta fuera un elemento ajeno a él, con vida y actos propios, lo cual puede explicar que la serpiente en ocasiones tenga una flor en la nariz, la cual representa la respiración del ofidio, indicando que es un ser vivo. Esto también nos permite validar que la serpiente puede aparecer sin K'awiil para conjurar a otros seres, como habíamos visto en el Dintel 15 de Yaxchilán, donde a pesar de que no aparece K'awiil en la imagen, se indica claramente que la serpiente de la que sale el ser conjurado durante el ritual que ilustra el monumento es uno de los *wahy* de K'awiil.

Es así como, en este ritual, el Señor de los Animales aparece con la forma de un pequeño enano con orejas y astas de venado y tocando una concha a modo de trompeta, ya sea como instrumento de música (Zender 1999: 81) o de reclamo. Stone y Zender (2011: 31) nos indican que este tipo de trompetas eran utilizadas en actividades de cacería, ya sea como reclamo para las presas o con el fin de aturdir las o asustarlas y mencionan la concha de la colección Perlman como un ejemplo real de este tipo de instrumentos de cacería. Gabriel (2006: 103) indica que, durante las cacerías, el uso de estas trompetas era el de asustar a los animales, para que salieran de sus escondites. Uno de sus informantes dice lo siguiente: “Sip ordena sacar al venado de donde está, clamoreando”, es decir, haciendo ruido. En la vasija K7289, además, se nombra al personaje que sale de la serpiente, ya no como K'awiil, si no como **ch'a-ta chi**, ch'at chij, ‘venado enano’ (ver Houston 1992: 528 en relación con la palabra *ch'at*) y se denomina al sacerdote como **a-ku-la**, posiblemente una abreviación de *aj ku[n]al*, expresión que aparece en el Calepino de Motúl como: *Ah cunal can, ceh, balam* ‘encantador o hechizero que encanta culebras, venados, etc.’ (Ciudad Real 2001: 39), donde *cunal* deriva de *kun*, que significa ‘encanto, hechizo, conjuro’ (Swadesh, Álvarez y Bastarrachea 1991: 41) y que en este caso parece muy apropiado, pues lo que está siendo invocado es un venado.

La segunda parte de la narrativa mitológica que relaciona a K'awiil con el Señor de los Animales se encuentra contenida nuevamente en dos conjuntos de cerámicas. Basándose en algunos detalles que presenta esta serie de vasijas, Grube relaciona los eventos mostrados en los vasos K556, K1384, K1882 y K2572 por un lado y K531, K998, K7794 y K8727 por el otro, con el origen mitológico de la dinastía Kaanu'l y esto se debe a que en dichas vasijas el Señor de los Animales aparece como un *wahy* de los gobernantes de este grupo dinástico⁴² (Grube 2004a: 127-129). Posteriormente, Grube relaciona la representación de un maguey sobre lo que parece ser un trono de piedra⁴³ con el lugar de origen de varias dinastías del periodo Clásico Temprano, apoyándose en la presencia del nombre K'inich Yajaw Hu'n, llamado comúnmente Ajaw Foliado, quien funge en muchas narrativas como el precursor de varias dinastías nobles en el área maya (Grube 2004a: 127-129).

En la primera parte de esta narrativa mitológica aparece el Señor de los Animales como un adulto con los mismos atributos que el enano del mito anterior, es decir, con astas y orejas de venado y tocando una concha a modo de trompeta, cuyo ejemplo sería la imagen de la vasija K2572 (Figura 52). Esta vasija resulta ser de sumo interés, ya que posee uno de los textos más largos asociados a este conjunto cerámico y permite entender la relación de K'awiil con este personaje, lo que enriquece su identidad. El texto de esta vasija dice lo siguiente en su parte central inferior: *7 Chikchan 18 Sak Sijom ch'amaw K'awiil*, ‘En 7 Chikchan 18 Sak, se tomó a K'awiil’. En la parte central superior se puede leer: *ulek no[h] chi[j] cha'n uwahy K'awiil*, ‘El guardián del gran venado es el espíritu familiar de K'awiil’. A la izquierda de la imagen, se puede apreciar otro texto que dice *yaxlek⁴⁴ ukun*, nombrando posiblemente al

⁴² Varios trabajos han mostrado que los gobernantes de los sitios mayas más importantes poseían un *wahy* o espíritu familiar (Velásquez 2010: 233, nota 22, 2011), ligado a su grupo dinástico (Asensio Ramos 2015; Calvin 1997: 878-879) y cuyo origen es probablemente mitológico y ancestral (Helmke 2012; Helmke y Kupprat 2017).

⁴³ Stuart (2014b) cree que se trata de un metate y no de un trono, cuya lectura jeroglífica como logograma sería **KA'** o más probablemente **CHA'** (Stuart 2018).

⁴⁴ Houston ha propuesto la lectura **LEK** para este logograma (Houston 2019).

sacerdote como hechicero que en este caso encanta a una culebra-venado, pues en la imagen se puede apreciar que el ofidio tiene astas también.



Figura 52. Vasija K2572.

La palabra *cha'n*, que significa ‘guardián’, aparece mucho en textos del Clásico como uno de los títulos que más emplean los gobernantes para indicar que son el guardián de algún cautivo afamado (Prager 2008; Boot 2009: 47). También aparece asociado con los dioses patronos de Copán, pues en el texto del Templo 10L-22, se indica claramente que los dioses patronos de Copán son **u-CHAN-nu**, *ucha'n*, guardianes de la ciudad⁴⁵. Esta inscripción que Grube (2004a: 128) traducía como ‘u... venado-serpiente es la coesencia de K’awiil’, en realidad podría indicar que uno de los cargos que los *Sip* poseen es el de guardianes de los animales, similar al de *winikil*, término que se analizará más adelante en relación a la advocación de K’awiil en el calendario de 819 días.

El texto nos indica que los guardianes de los animales en realidad son otro grupo de espíritus familiares de K’awiil. Posiblemente confirmando esta idea, tenemos la vasija K4336 (Figura 53), en cuya imagen izquierda podemos ver de nuevo a Sip, el Señor de los Animales, portando su trompeta de concha y una antorcha frente a un pequeño venado, quizás uno de sus animales protegidos.



Figura 53. Vasija K4336.

En el otro extremo de la misma vasija, podemos ver lo que muy probablemente sea un *wahy* de K’awiil, el cual aparece con un cuerpo antropomorfo, pezuñas en lugar de manos, con una pezuña en la nariz, una pequeña cabeza de K’awiil colocada sobre su coronilla y otra en el extremo de la cola, como si se tratara

⁴⁵ Resulta importante remarcar que, a diferencia de otras vasijas de esta serie, en esta vasija el glifo **CHAN** va seguido de la sílaba **-nu** y no de **-na**, por lo que el valor de lectura del cartucho no es *chan*, sino *cha'n*, en lo que parece ser un juego de palabras entre serpiente y guardián o un error de escritura.

de un ser mitad humano, mitad venado, a medio transformar utilizando el poder de K'awiil. Ambas cabezas del dios, la de la coronilla y la de la cola, nos indican la estrecha relación del Señor de los Animales con esta divinidad y el proceso de invocación necesario para su aparición, posiblemente llevada a cabo por el especialista religioso que aparece frente al *wahyis*, vestido con unas alas en sus brazos y que en el pico de su tocado porta otra pezuña, por lo que posiblemente se trate de otro encantador, el personaje humano que realiza la invocación del espíritu familiar de K'awiil.

Siguiendo con el análisis de la vasija K2572 (Figura 52), el texto localizado arriba a la derecha dice: **K'INICH-chi-ni ya-?-HU'N?-EL-la**, *K'inich ya...hu'nlel*. Como ya he indicado antes, Grube (2004a) asocia este nombre al ancestro mitológico Ajaw Foliado. En otra de las vasijas relacionadas con esta parte del mito, la K1384 (Figura 54), se puede leer: *7 chikchan 18 sak sihom, ch'amaw K'awiil K'inich*, 'en 7 Chikchan 18 Sak K'inich tomó a K'awiil', es decir el personaje denominado K'inich es de nuevo quien invoca a K'awiil en la misma fecha que en la vasija K2572.



Figura 54. Vasija K1384.

Como ya había indicado, el lugar donde se lleva a cabo la invocación del Señor de los Animales viene designado en este conjunto de vasijas mediante el empleo de un maguey sobre un trono de piedra o un metate (Figura 54 y 55), el cual Grube (2004a: 129) identifica como el complejo 'chi-trono' que se encuentra en muchas de las inscripciones mayas del Petén.

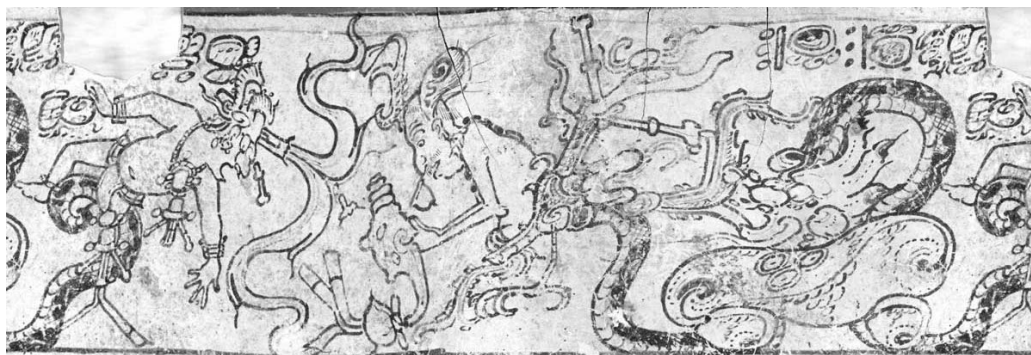


Figura 55. Vasija K1882.

En la segunda parte de este mito simplemente se presenta al Señor de los Animales junto con otros *wahyis*. Al principio van en lo que parece ser una procesión, tal y como se aprecia en la vasija K531 (Figura 56). En esta vasija se puede observar que el Señor de los Animales es denominado como *Chij Chan*, 'venado-serpiente'⁴⁶, donde *chan*, 'serpiente' aparece escrito mediante un logograma. El texto nos indica además que es uno de los *wahy* de los señores de Kaanu'l, pero no es el único, ya que el *wahy* con

⁴⁶ Este nombre, venado-serpiente, es aplicado a las serpientes constrictoras de gran tamaño presentes en Mesoamérica y el nombre constituye un calco de amplio uso en esta región (Helmke 2013: 7-9). Como ejemplo tenemos que en náhuatl el nombre de estas serpientes era *mazacoatl*, compuesto de nuevo por los vocablos *mazatl*, 'venado' y *coatl*, 'serpiente', que Molina describe como 'culebra grande que no hace mal' (de Molina 2013: 50).

cuerpo de jaguar que se encuentra frente a él, *K'intanal k'ewel*⁴⁷, 'piel de jaguar con sol en el pecho' (Grube y Nahm 1994, Zender, Belaiev y Davletshin 2016: 47-51) también está asociado a esa dinastía. Posteriormente, estos seres se dedican a causar destrozos, como se ilustra en la vasija K998 (Figura 57).



Figura 56. Vasija K531.



Figura 57. Vasija K998.

La procesión termina con un banquete de los *wahyis* en el cual se aprecia que comen huesos y manos humanas (Figura 58). Existe evidencia que apunta a que estos seres, una vez que mataban a alguno de sus enemigos, lo devoraban y que para hacerlo invitaban a sus aliados al banquete (Villa Rojas 1963: 253; Ruz 1983: 428; Stuart 2005e; Velásquez García 2011: 249). En este caso parece ser que la narración nos habla de que el protector de los animales, *wahy* de K'awiil, es a su vez protector de los señores de la dinastía Kaanu'l, si bien no el único, y que se le conjuraba con el fin de doblegar y destruir a sus enemigos.

Lo que queda claro del análisis de estos dos pasajes míticos es la estrecha relación de K'awiil con el Señor de los Animales, algo que ya se había podido constatar por la presencia de ambas deidades en el calendario de 819 días (Valencia Rivera 2019a). En el caso de este calendario, K'awiil y Sip se combinan con un tercer ser para actuar como una planta asociada al maíz, posiblemente como un protector o dueño de los alimentos, lo cual se indica mediante la palabra *winikil*, término sobre el que se ahondará más adelante. En el caso de los mitos de las vasijas, el Señor de los Animales actúa como una advocación importante de K'awiil, ya que además es su *wahy*. También debemos recordar que la advocación de K'awiil presente en el calendario de 819 días es también su *wahyis*, relacionado a su vez con Sip, tal y como indica la inscripción del Templo 11 de Copán (Valencia Rivera 2019a: 108). En este caso también actúa en calidad de protector de los seres que son empleados como alimento por los mayas, especialmente del venado.

⁴⁷ Con anterioridad a la aportación del valor de lectura del silabograma que aparece complementando el nombre de este *wahyis*, el cual aparece justo debajo de la piel de jaguar del texto, el nombre de este ser había sido *K'intanal Bolay*, 'jaguar con el sol en el pecho' (Grube y Nahm 1994), pero ahora que sabemos que la lectura del silabograma es *-we*, podemos leer el signo superior como *k'ewel*, 'piel de jaguar' (Zender, Belaiev y Davletshin 2016: 47-51).



Figura 58. Vasija K8727.

Esta estrecha relación entre K'awiil y los venados se puede apreciar también en un documento más tardío. En la página 10 del Códice de París (Figura 59) se puede apreciar un glifo que representa a un venado con la antorcha de K'awiil en la frente.



Figura 59. Detalle de la página 10b del Códice de París (Dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Estos dos contextos de aparición de K'awiil en conjunto con el Señor de los Animales, por un lado refuerzan el papel de K'awiil como coprotector de la fauna, a través de Sip y por el otro reafirman el rol de transformador de K'awiil, quien mediante el empleo de su pierna y de los poderes de transformación del rayo, es capaz de hacer aparecer múltiples seres, sus propios *wahy* con muy diversos propósitos, incluyendo la capacidad de los gobernantes de emplearlos con el fin de atacar a sus enemigos en el plano sobrenatural. Pero, además, el Señor de los Animales hace su aparición dentro de un *chijchan*, nombre equivalente al de *chicchan*, apelativo que es usado por los ch'orties para designar a las serpientes que traen la lluvia y que el dios Chaahk intenta matar usando al rayo, en lo que posiblemente constituya un núcleo mítico muy antiguo, que relaciona al rayo, la lluvia, la abundancia de plantas y también de animales.

De este análisis podemos ver que los *wahyis* asociados a K'awiil que se han podido identificar en las inscripciones o en los registros iconográficos mayas son los siguientes:

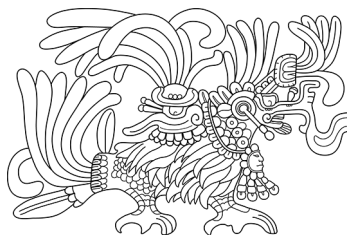
- *Chanal chak bay kan*, 'serpiente grande y gorda' (Dintel 14 de Yaxchilán).
- La serpiente Yax Sip/Te' Naah (Dintel 15 de Yaxchilán).
- *Sak baak naah chahpat*, 'ciempiés grande de hueso blanco' (Templo XIV de Palenque), una advocación local de la serpiente-ciempiés.

- *K'an T209-K'awiil ti'...* *Sip*, 'Señor de los Animales T209 K'awiil amarillo' (Templo 11 de Copán).
- Los detectados en las vasijas debido a que llevan fijado el K'awiil en la cola:
 - Venado antropomorfo que lleva a K'awiil en la cabeza, vasija K4336.
 - *Jaatzal tok' ek' hix* 'Felino Estrella de Chispas por Golpe', que aparece en las vasijas K1652, K2284, K1750, K5632 y K1230
 - *K'ahk' ne tz'uutz'* 'Coatí de Cola de Fuego' (Grube y Nahm 1994: 699) en K1181, y K1259, K7993, K1231 y K4116
 - *Tihl hix*, 'Tapir Jaguar' o 'Jaguar de fuego' (Grube y Nahm 1994: 698), mostrado en la vasija K1442.
 - *Noh chij cha'n*, 'Gran guardián de los venados', que aparece en las vasijas relacionadas con el del Señor de los Animales.

En conclusión, de acuerdo con la evidencia etnológica procedente del área maya y zonas culturales afines, los especialistas religiosos asociados al rayo adquieren, mediante procedimientos sobrenaturales, los poderes de transformación relacionados con este fenómeno natural. Eso significa que se pueden transformar en el mismo rayo o en otros seres semejantes a los nahuales, denominados *wahyis* en el área maya, con el fin de poder ayudar o hacer daño a los humanos, en un sentido parecido al de la brujería. La evidencia procedente de los textos mayas del periodo Clásico nos permite apreciar que este mismo poder de transformación estaba asociado con la pierna de K'awiil desde tiempos remotos. En dichos textos se puede percibir que el poder de transformación del rayo, que hemos visto está asociado a este fenómeno meteorológico en la etnología maya actual, se ve reflejado en los rituales de invocación realizados a través de K'awiil. Este tipo de rituales es llevado a cabo por seres humanos, pero también puede ser realizado por otro dios, como en el caso de la Estela I de Copán.

Así mismo sabemos que para la materialización de dichos poderes resultan necesarios los espíritus familiares o *wahyis* de K'awiil, los cuales son encarnados por la serpiente que éste lleva en el pie. Estos *wahyis* son seres que representan los poderes de transformación que K'awiil hereda del rayo, los cuales se relacionan con serpientes, jaguares, con el Señor de los Animales, *Sip* y sobre todo con el fuego, a los cuales acudían los gobernantes mayas para producir interacciones entre lo sobrenatural y el mundo real. Debido a esta asociación de K'awiil con los poderes del conjuro, cabría preguntarse si siempre que aparece una serpiente siendo usada en uno de estos rituales, el conjuro se lleva a cabo a través de él. La respuesta la podemos encontrar en el Dintel 15 de Yaxchilán (ver Figura 44), pues ahí se muestra a una serpiente que iconográficamente no tiene relación alguna con K'awiil, pero que el texto del monumento nos indica se trata de uno de los *wahyis* de este dios. Esta desvinculación entre K'awiil y su *wahyis* posibilita que sea el propio K'awiil quien pueda aparecer a través de su propia serpiente, lo cual resulta de sumo interés ya que implica que, aunque los dos están casi siempre juntos, pueden operar de manera independiente y que los actos de su pie de serpiente pueden afectar al mismo K'awiil.

Capítulo 4. K'awiil y la abundancia de alimento



Una vez establecida la relación entre K'awiil, el rayo, la lluvia y sus espíritus familiares —entre los que destaca el Señor de los Animales— podemos comenzar a comprender el que quizás sea su principal ámbito de acción: su relación con la abundancia de alimentos. Como se indicó en el capítulo anterior, el rayo juega un papel fundamental en el proceso de llegada de las lluvias, pues es quien las anuncia. Para las sociedades cuyo principal medio de subsistencia proviene de la agricultura de temporal, las lluvias juegan un papel trascendental en los procesos de siembra y cosecha de alimentos y es usual que se pida a los dioses de la lluvia por su pronta aparición. Al ser el rayo quien las anuncia, los ruegos por hacer que llueva también se tornaron hacia él, pues la llegada de las lluvias debió haber sido un evento fundamental, el cual dejó una honda huella en rituales y mitos y le confirió a K'awiil un rol muy importante dentro de la cosmovisión maya. Posteriormente, esta relación entre K'awiil y la llegada de las lluvias se fue asociando a la abundancia de alimentos, lo cual se vio reflejado en diferentes rituales propiciatorios y en narraciones mitológicas asociadas con el nacimiento y resurgimiento del Dios del Maíz, así como de otros elementos de subsistencia y de riqueza que afectaban tanto a los terrenos de cultivo, como los lugares donde los mayas pensaban se localizaba el sustento, trasladándose posteriormente a todo aquello que el maya concebía como la materialización de la riqueza. Pero esta relación con la abundancia se veía especialmente reflejada en la relación que tuvo K'awiil con el Dios del Maíz, la cual describiré a continuación, para después hablar de cómo esta abundancia de semillas de maíz se generaliza en el tiempo y adquiere una naturaleza más amplia y que además incluye a otras deidades que acaban teniendo una relación especial con K'awiil, tales como el Dios L e Itzamna.

K'awiil, el Dios del Maíz y la abundancia vegetal

El Dios del Maíz aparece representado en la plástica maya como un varón joven, con unas características bien definidas descritas por Taube (1985, 1992a, 2018: 76-93), tales como las foliaciones que surgen de la parte superior de su cabeza, que además es larga y puntiaguda, con el fin de que pudiera representar una mazorca de maíz. Esta deidad aparece en ocasiones representada en compañía de K'awiil, como en las vasijas K2799 y K1219 (Figura 60).



Figura 60. Vasija K1219, donde se aprecia al Dios del Maíz a la izquierda y a K'awiil al centro (Fotografía de Justin Kerr).

La relación entre estos dos dioses va más allá de representarles juntos, ya que en algunas escenas la imagen del dios del maíz es alterada por la presencia de elementos asociados con K'awiil (Taube 1992a: 48; Martin 2006b: 172, 2015: 212; Agurcia, Sheets y Taube 2016: 33). Tenemos ejemplos, como el de la vasija K9250 (Figura 61), donde podemos apreciar al Dios del Maíz portando el hacha flamígera de K'awiil sobre su frente y sentado sobre un trono.



Figura 61. Vasija K9250, El Dios del Maíz con el hacha de K'awiil en la frente (Fotografía de Justin Kerr).

En otros ejemplos, la conjunción de ambas deidades se representa mediante la sustitución de una de las piernas del Dios del Maíz por la pierna de serpiente de K'awiil, tal y como se puede apreciar en la vasija K3367, donde aparece también con la antorcha en la frente (Figura 62).

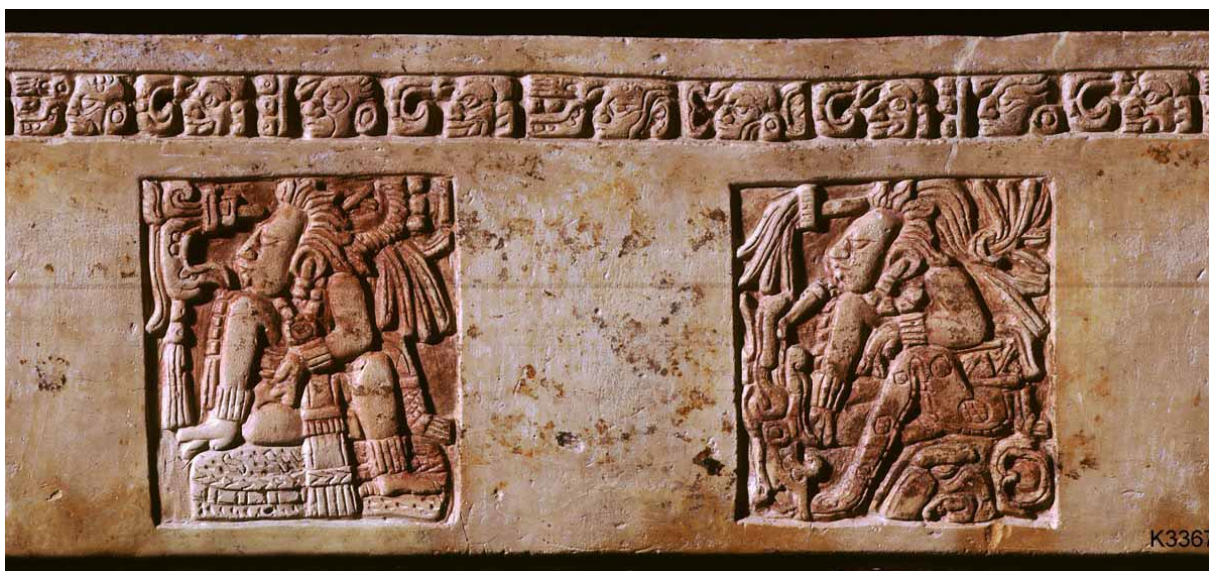


Figura 62. Vasija K3367 (Fotografía de Justin Kerr)

Esta equiparación no se queda ahí, si no que incluye elementos más específicos de K'awiil, como su transformación tardía en ave, lo que se puede apreciar en la vasija K5126, donde el hacha de K'awiil

aparece de nuevo sobre la frente del Dios del Maíz, pero a la vez de su espalda surgen alas, lo cual está relacionado con la advocación aviaria del dios del rayo (Figura 63).



Figura 63. Vasija K5126, El Dios del Maíz con el hacha de K'awiil y alas en la espalda (Fotografía de Justin Kerr).

Aquí resulta importante aclarar que ya desde el Preclásico la imagen del Dios del Maíz presenta rasgos aviarios, como se puede apreciar en el Mural 1 de la Estr. 1-4th de Cival (Estrada-Belli 2011), pero en este ejemplo es diferencial la presencia de la antorcha de K'awiil en la frente del dios. Pero este cambio de atributos no sólo va en un sentido, sino que en ocasiones es K'awiil quien sufre los cambios iconográficos, que pueden ir más allá de portar el mismo tipo de peinado o tener la cabeza con la misma forma que la del Dios del Maíz (Taube 1992a: 78, 2018: 33), ya que puede aparecer ataviado como este último cuando es representado como danzante y adoptando su postura durante este tipo de actos, como en el plato K9143 (Figura 64).



Figura 64. Plato K9143 con K'awiil ataviado como el dios del maíz danzante (Fotografía de Justin Kerr).

Otra de las muestras de la cercana conjunción iconográfica de las imágenes de ambos dioses se da en los excéntricos hechos de pedernal o de obsidiana (Figura 38), en los cuales se puede apreciar al Dios del

Maíz con el hacha flamígera de K'awiil en la frente, en lo que, de acuerdo con Agurcia, Sheets y Taube (2016: 33), representa lo que posiblemente sean deidades protectoras del maíz asociadas al rayo, denominadas *xob'* o '*anhel*' por los habitantes de Chenalho (Spero 1987: 86). Un ejemplo de este tipo de imágenes lo podemos ver representado en el excéntrico mostrado en la Figura 65, donde la cabeza de K'awiil aparece en los extremos y en el centro del objeto y entre cada cabeza de K'awiil aparece la del Dios del Maíz, portando la antorcha flamígera en la frente.

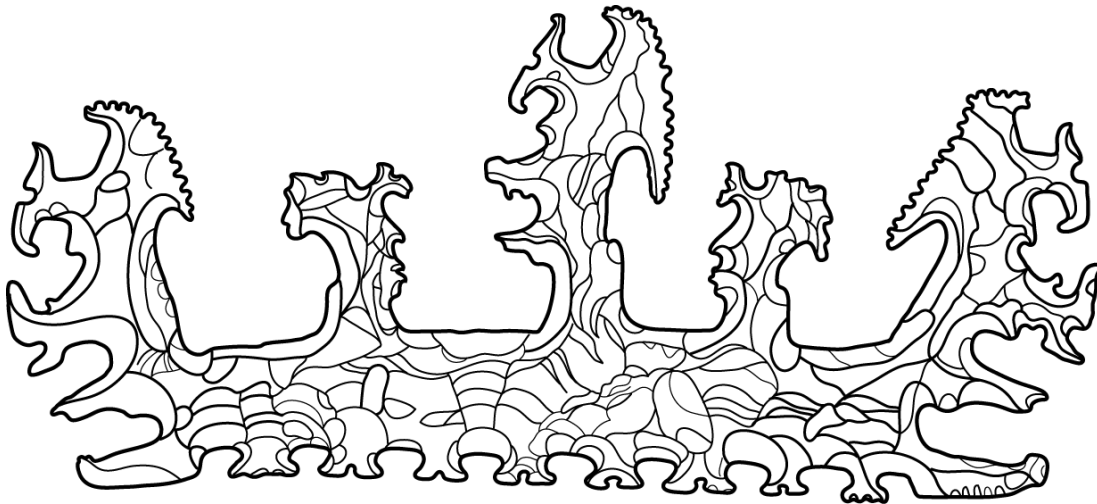


Figura 65. Excéntrico con la imagen de K'awiil y del Dios del Maíz juntos (dibujo de Rogelio Valencia Rivera, basada en Finamore y Houston 2010: 154).

Todos estos personajes son mostrados en esta imagen montados en una estructura que se asemeja a las canoas en las que el Dios del Maíz suele aparecer representado en sus mitos de su renacimiento (Quenon y Le Fort 1997). Además, como ya vimos en el análisis onomástico de K'awiil, uno de sus apelativos describe su relación con la producción de fuego mediante el empleo del pedernal, lo cual posiblemente esté relacionado con el fuego necesario para el sembrado de roza y quema, utilizado por los mayas del Clásico. El fuego es una parte trascendental para la preparación del terreno donde posteriormente se sembrará el maíz, es decir, donde el Dios del Maíz renacerá. Si nos centramos en la evidencia onomástica, debemos recordar que existe un apelativo de K'awiil que une a ambas deidades (Figura 66), donde el nombre de K'awiil se complementa con el logograma que nombra al Dios del Maíz (ver Tabla 1). Existen varios nombres para esta deidad durante el periodo Clásico (Wagner 2017), siendo los más comunes *Ajan*⁴⁸ (Zender 2014: 2), que designa a la advocación de esta deidad que presenta foliaciones e *Ixiim*, que identifica a la deidad tonsurada (Martin en Carrasco, Vázquez y Martin 2009: 19248, Fig. 6; Zender 2014: 5; Wagner 2017: 6).



Figura 66. Nombre que mezcla el logograma de K'awiil y el Dios del Maíz. Códice de Dresde, página 55c (Lee 1985).

⁴⁸ *Ajan* en tzotzil significa 'elote' (Wheathers y Wheathers 1949: 29).

En el almanaque contenido la página 12a del Códice de Dresde (Figura 67) se vuelve a mencionar a K'awiil en conjunto con el Dios del Maíz. En todas las entradas de este almanaque, sólo se menciona a un dios, con excepción del texto que menciona a K'awiil Ajan, por lo que se puede inferir que el nombre conjunto de ambos nombra a una sola deidad y no a dos, lo cual queda confirmado iconográficamente, pues la imagen asociada a este texto es la de K'awiil sosteniendo un plato con semillas de cacao.



Figura 67. Página 12a del Códice de Dresde (Lee 1985).

El texto dice lo siguiente: *o'ch kakaw K'awiil ...Ajan ox wi'il*, 'El alimento de K'awiil Ajan es el cacao, abundante comida'. En esta entrada se menciona a K'awiil Ajan en relación con el cacao, siendo éste un elemento de riqueza que está íntimamente relacionado con el maíz (Martin 2006b) y con el mito de la Montaña del Sustento (Valencia Rivera 2019b). En los códices, sobre todo en el Dresde, esta relación especial entre el cacao y K'awiil queda reflejada a través de varias páginas en las que se le relaciona con este fruto. El cacao juega un papel muy importante a lo largo de todo el Clásico como un alimento especialmente ligado a la realeza maya, principalmente por formar parte de un complejo mitológico dentro del cual K'awiil es parte fundamental, pues el cacao es la "bebida de los dioses" (Martin 2006b: 176). Desde mi punto de vista, esto mismo se ve reflejado en la asociación de K'awiil con el difrasismo *k'an-ik'*, el cual es visible sobre la mano extendida de K'awiil en la Figura 68, como un conjunto jeroglífico que incluye el número siete y los signos *k'an* e *ik'*.

Es muy probable que este difrasismo funcione de una manera similar a otro difrasismo mejor conocido, el de *yax-k'an*. La estructura de ambos es muy semejante, pues se basa en el empleo de dos colores que funcionan de forma complementaria. En el caso del *yax-k'an*, los colores empleados son *yax* 'verde' y *k'an* 'amarillo', el primero refleja a los alimentos que aún no han madurado y el segundo a los alimentos maduros. Estas dos palabras juntas crean un difrasismo que tiene el valor de "abundancia" (Hull 2012: 100-103). Fray Thomas de Coto (1983) tiene varias entradas en su diccionario que definen este término en cakchiquel como *q'anal* y *raxal*, 'para significar prosperidad usan de este nombre (Coto 1983: 29), *Ah q'an ah rax*, 'estos nombres significan abundancia de bienes y riquezas, y que no falte cosa alguna, con abundancia de gusto y contento' (Coto 1983: 67), *q'anal raxal*, 'bienes de fortuna' (Coto 1983: 68).

Este mismo concepto aparece en el trabajo de De Guzmán en la misma lengua, donde tenemos *εanal*, *raxal*, ‘Las riquezas o el reyno celestial’ (De Guzmán 1984: 62). Como bien indica Stuart (2005a: 100) en relación con la combinación *yax-k’an* que aparece formando parte del logograma **TZ’AK**, ésta tiene que ver con el ciclo total de crecimiento de las plantas, al plantear la dicotomía maduro-inmaduro. En el caso del difrasismo *ik’-k’an* o *k’an-ik’*, tenemos que los colores empleados son *k’an* ‘amarillo’ e *ik’* ‘negro’. El primer color sigue representando a los frutos maduros, ¿pero y el color negro? ¿qué valor puede tener? En el diccionario de Coto, posiblemente se encuentre la explicación para este conjunto de signos. En relación con el color negro tenemos lo siguiente en dicho diccionario: *q’ek*: ‘ponerse alguna cosa negra dicen. Y esto es el cacao cuando lo asolean, o los plátanos que ponen a secar al sol, las vainillas, etc.’ (Coto 1983: 368). En relación con el color amarillo, nos indica: *q’an*: ‘Usan también (esta palabra), por ponerse amarillas las frutas duraznos, peras, y de toda fruta que madura y sazona, aunque no tenga el color amarillo’. Resulta claro que en este caso el difrasismo se refiere a la maduración de frutos en general, indicada mediante el empleo de la palabra *k’an* y del cacao en particular, mediante el empleo de la palabra *ik’*. Dentro de este difrasismo se emplean dos términos para designar el mismo fenómeno, por lo que nos encontramos ante un difrasismo sinonímico (Craveri y Valencia Rivera 2012: 27-29), cada uno abarcando a un conjunto específico de alimentos para comprenderlos a todos. El uso del cacao apunta a la abundancia, pues este fruto representa la riqueza, con la cual K’awiil tiene una estrecha relación y de ahí que el difrasismo sea similar al de *yax-k’an* (Valencia Rivera 2016: 274-275; Salazar Lama y Valencia Rivera 2017: 88-90; Salazar Lama 2019: 423-426). Es por ello que pienso que el difrasismo *k’an-ik’* tiene la misma connotación de riqueza, abundancia y prosperidad que el difrasismo *yax-k’an* y como lo demuestra el cajete K3801 (Figura 68), estos conceptos se asocian a K’awiil desde la época más temprana en la que comienza a ser representado en el área maya.

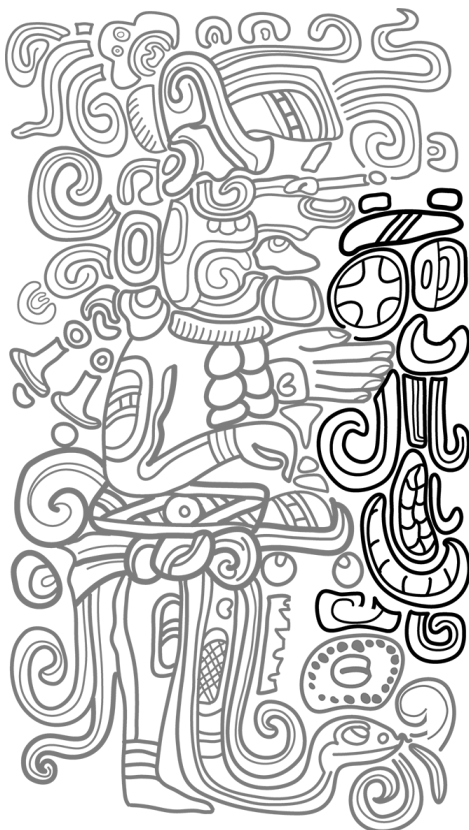


Figura 68. K’awiil sosteniendo el compuesto jeroglífico 7-ik’-k’an. Vasija K3801 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Más allá de que la figura de K'awiil en escritos y en representaciones plásticas aparezca relacionada con el Dios del Maíz, también se ve plasmada en los rituales y mitos asociados con el Dios del Maíz, los cuales a su vez relacionan a K'awiil con la abundancia alimenticia. Esta es con toda seguridad la razón por la cual, los gobernantes del Clásico maya utilizan la imagen de K'awiil en forma de cetro al subir al trono, pues más que indicar la sustentación del poder entre la realeza maya, lo que nos muestra dicho elemento es la capacidad del nuevo soberano para proveer de alimento a su pueblo. La expresión *ch'am k'awiil*, “tomar el K'awiil”, que emplean los gobernantes como sinónimo de su ascenso al poder, cuya materialización sería sostener el cetro con la imagen de K'awiil, es el símbolo mediante el cual el soberano quiere demostrar su control sobre el aliado del Dios del Maíz, el mensajero de las lluvias, productor de los rayos, los cuales abren la montaña o cuyo fuego prepara los terrenos para la siembra, lo que permitirá la germinación del maíz y la producción del alimento que servirá de sustento para todo su pueblo.

La semilla de maíz y el renacimiento del Dios del Maíz

Una de las fuentes más importantes para el conocimiento de los mitos que involucran a las deidades mayas son las vasijas cerámicas decoradas producidas sobre todo durante el periodo Clásico (Coe 1973: 11-13, 1978; Reents-Budet 1994: 275-284). La representación de estos mitos en las vasijas puede realizarse de dos formas: en la primera, una vasija puede tener una o varias escenas de la historia que se desea narrar, donde se muestran los eventos que el artista maya considera más importantes de la narrativa (Nielsen y Wichmann 2016); la segunda sería distribuir las escenas importantes del mito en varias vasijas, lo que permite enriquecer la narración y no restringirla al espacio de una única vasija (García Barrios y Valencia Rivera 2011; Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017). Analizando los eventos representados en la cerámica, se puede intentar reconstruir la secuencia narrativa completa del mito, utilizando elementos repetitivos o personajes recurrentes dentro de las escenas pintadas, las cuales van marcando la secuencia más lógica de su reconstrucción.

Partiendo de esta base metodológica, pasaré a considerar una de las narraciones mitológicas más importantes en las que participa el dios K'awiil, la del renacimiento del Dios del Maíz. K'awiil actúa principalmente en la historia contenida en un grupo de vasijas denominadas como del “sacrificio del bebé jaguar” (Robicsek y Hales 1981: 22-24, 1988; Martin 2002; García Barrios y Valencia Rivera 2011; Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017), las cuales pertenecen principalmente al estilo códice⁴⁹. Este conjunto de vasijas es sólo una parte de la secuencia narrativa mitológica completa que involucra al Dios del Maíz, la cual engloba a otros conjuntos cerámicos que representan otras partes del mito. Lo más importante, desde el punto de vista de este estudio, es que K'awiil es el personaje que actúa como el motor detrás de muchos de los acontecimientos que ocurren dentro del mito (Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017).

⁴⁹ Las vasijas de estilo códice fueron realizadas por varios talleres de escribas entre los años 672 y 730 d. C. (Robicsek y Hales 1981; Reents-Budet *et al.* 1997, 2010; Boucher y Palomo 2012; Boucher 2014) y constituyen el *corpus* cerámico con más información mitológica del periodo Clásico (véase Coe 1973). La localización de estas piezas abarca una región muy concreta: la denominada como Cuenca de El Mirador (Boucher 2014; Boucher y Palomo 2012; Reents-Budet *et al.* 1997, 2010), donde han sido registrados arqueológicamente varios fragmentos. También se han encontrado piezas completas en Nakbé, lugar que hasta hace unos años se consideraba el centro de creación de dichas vasijas, así como en Tintal, Pacaya, La Muerta, La Muralla (Pallán Gayol y Velásquez García 2005: 532-533) y en Calakmul (Carrasco Vargas *et al.* 2005: 47-48; Delvendahl 2005: 435-437, 2008: 30; García Barrios y Carrasco Vargas 2006: 126-136; García Barrios 2010; Salinas Méndez y Valencia Rivera 2013), lugar del que proceden la mayor parte de las vasijas halladas con contexto arqueológico y para las que se ha podido comprobar que provienen de dos fuentes diferentes, una de las cuales es sin duda local (Boucher y Palomo 2012; Reents-Budet *et al.* 2010).

En el mito del renacimiento del Dios del Maíz⁵⁰, una pareja de soberanos solicita el nacimiento de un heredero mediante un ritual que involucra al dios viejo, el cual aparece a través de la pierna serpentina de K'awiil. Después de la solicitud, la señora es seducida por el dios viejo y de esta relación nace un niño, pero con cola y orejas de felino, el cual es presentado a su padre y éste lo rechaza. El infante es entonces lanzado dentro de una montaña ante la presencia de una de las advocaciones del dios de la lluvia, Yax Ha'al Chaahk, 'Chaahk de la primera lluvia' (Spero 1991; Taube 1992a: 19; Lacadena García-Gallo 2004b; García Barrios 2008) y de una de las deidades del inframundo llamada Sakjal Chamiiy, 'Muerte del pelo trenzado' (Lopes 2001).

El dios N, también llamado dios viejo y más recientemente denominado *Itzam* por Martín (2015: 204-210), es un dios maya con muchas advocaciones que está estrechamente ligado con los principios fundamentales de creación del universo (Martín 2015: 190). Esta deidad es comúnmente representada surgiendo de una caracola, de una serpiente o del caparazón de tortuga, lo que lo identifica como habitante del interior de la tierra (Taube 1992a: 92-99). Entre sus atributos iconográficos, se reconoce el tocado de *pahuatun* o de redcilla. En los textos, además del nombre de *Itzam*, también es designado como *mam*, palabra que los diccionarios traducen como abuelo materno. En algunas de las escenas que forman parte de este mito, además de salir a través de la pierna de serpiente de K'awiil, el dios viejo lleva clavada en la frente su hacha flamígera, lo cual lo identifica como una advocación o una mezcla con esta deidad. Sabemos que los dioses interactúan unos con otros (Taube 2001: 263-277; Valencia Rivera 2013) y en ocasiones unos actúan en lugar de otros, como en este caso. El ejemplo del lanzamiento del bebé que se puede apreciar en la vasija K4013 (Figura 69), es uno de los más interesantes, pues en él se muestra a la mayor parte de los participantes en esta parte del mito. El texto muestra una fecha y utiliza una expresión verbal cuya lectura es *ya-la, yal*, que en las lenguas mayas significa 'lanzar, tirar, derramar'⁵¹ (Grube en Schele 1992: 152; Le Fort 2000: 131-132)

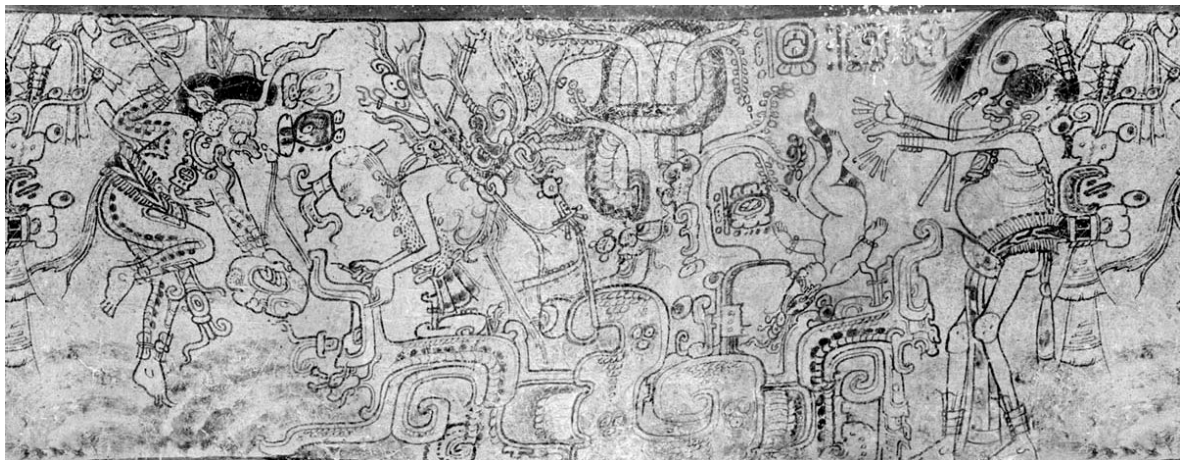


Figura 69. Vasija K4013 (fotografía de Justin Kerr).

En la parte central de la escena se encuentra la forma convencionalizada de una montaña, sobre la que se puede apreciar un árbol Sibik Te' o Paax. Del tronco del árbol sale una serpiente de cuya boca sale el dios viejo, el cual lleva a su vez el hacha flamígera de K'awiil en la frente. Delante del árbol se

⁵⁰ El análisis detallado de este mito se puede ver en los trabajos de García Barrios y Valencia Rivera 2011, Valencia Rivera y García Capistrán 2013 y de García Capistrán y Valencia Rivera 2017.

⁵¹ La palabra *yal*, tiene cognadas en varias lenguas mayas. En ch'ol, *yajlel* 'caer, caldo' (Becerra y Berlin 2008: 9), 'caerse' (Beekman y Beekman 1953: 69; Schumann 1973: 100). En ch'ontal *yälo* 'caer, caerse', *yajluj* 'huevo de iguana'. En tzeltal, *yalon*, *yalez* 'caer, bajar, desbarrancarse' (Ara 1986: 304-305). En yucateco, *yaalal* 'verterse agua u otro líquido' (Arzápalo 1995, Vol. 3: 360), *yal* 'correr, extender, cundir, derramar, verter líquidos, derretir, fundir, reventar el huevo y derretirse algo' (Barrera 1980: 964).

encuentra Yax Ha'al Chaahk y detrás del árbol se encuentra Sakjal Chamiiy, quien deja caer al bebé jaguar al interior de la montaña con el fin de que renazca. Martin, en su análisis de este mito (2002: 53), relaciona el sacrificio del bebé jaguar con el Dios del Maíz, lo cual considero que es correcto, porque en la vasija K688 (Figura 70) el bebé tiene la forma de este dios representado como un adulto, pero aún se le muestra con la cola de jaguar. El texto de esta vasija es el siguiente: 13? *Muwaan Siyaj ... uhtiiy Naah Ho Chan Witz Yax Xaman*, 'en 13 *Muwaan* nació ..., ocurrió en la montaña de Naah Ho Chan, en el norte'.



Figura 70. Vasija K688 (fotografía de Justin Kerr).

Es decir, una vez que ha sido lanzado a la montaña, el bebé renace con la forma del Dios del Maíz dentro de ésta. El nacimiento tiene lugar dentro de una montaña en el norte, en *Naah Ho Chan*, lugar relacionado con el quinto espacio celeste, el cual es mencionado en el *Ritual de los Bacabes* y que constituye un lugar que se caracteriza por ser una región húmeda y fértil y relacionada con el maíz (Velásquez García 2010: 117).

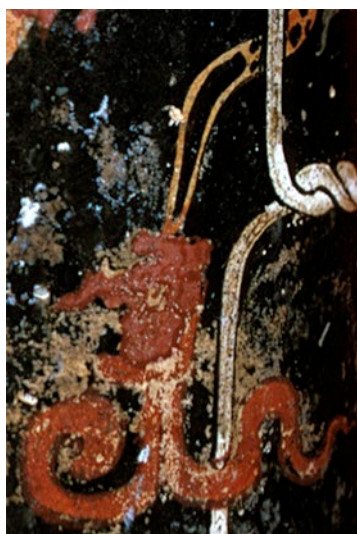


Figura 71. Vasija K688, detalle que muestra a K'awiil en la cola del Dios del Maíz (fotografía de Nicholas Hellmuth, cortesía de Dumbarton Oaks).

Este lugar está representado en la vasija como una hilera de montañas en la base de la escena, que funcionan como locativos, de forma similar a las bandas acuáticas o terrestres, que sirven para indicar donde se desarrollan otras escenas de la iconografía maya. El fondo oscuro de la imagen nos remite al momento anterior a su salida de la montaña, por lo que debemos entender que el Dios del Maíz aún se encuentra dentro de ésta. En esta imagen es muy importante percatarse de que de la cola de jaguar que lleva el Dios del Maíz pende una cabeza de K'awiil en la punta, lo cual también nos remite al resto de la narrativa ya contada, pues K'awiil está detrás de cada uno de los actos que conforman este mito (Figura 71).

En la vasija K1184 (Figura 72), se representa el mismo evento. Volvemos a ver al bebé jaguar transformándose en el dios del maíz dentro de la montaña, lo cual se indica en el texto empleando de nuevo el verbo 'nacer, aparecer'. El nombre de la advocación del Dios del Maíz es en este caso *Huk Yetook'*, expresión que Wichmann (2004b: 85) sugiere sea leída como 'siete granos de maíz', lo que posiblemente denota a una etapa infantil del Dios. La serpiente de K'awiil, a través de la cual se realiza la aparición de los seres conjurados, se muestra en este caso conectada al ombligo del bebé, tal y como si fuera un cordón umbilical. El bebé aparece en una postura que además de estar relacionada con el nacimiento, también lo está con los tránsitos entre planos cosmológicos. La orientación del cuerpo indica la dirección del tránsito, como podemos comprobar al comparar la posición del bebé con la postura de Pakal en la lápida del Templo de las Inscripciones, en la que el gobernante fallecido asciende.

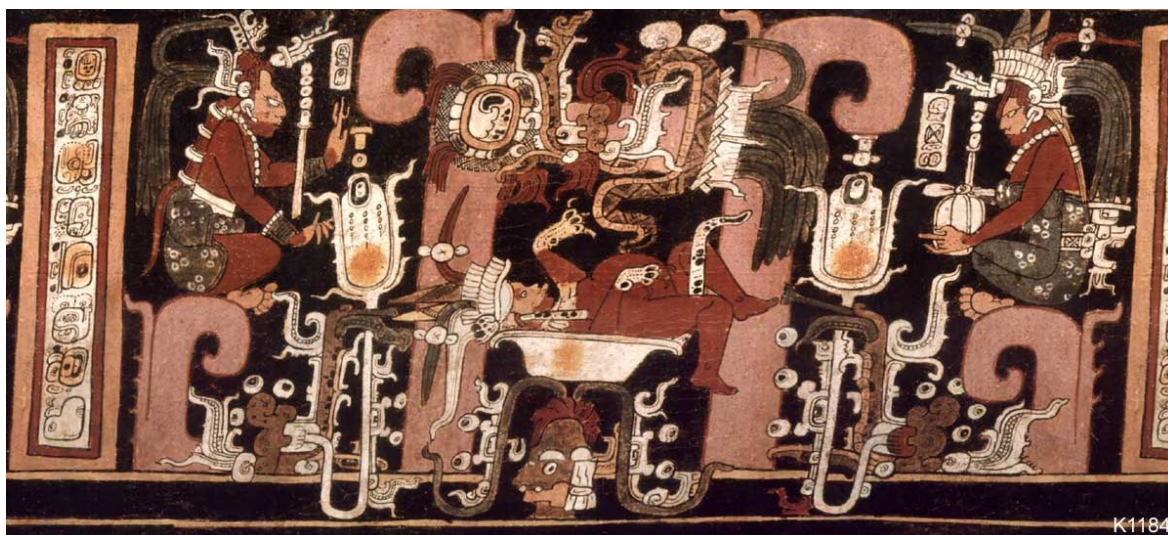


Figura 72. Vasija K1184 (fotografía de Justin Kerr).

Una vez que el Dios del Maíz ha surgido de lo que fue el bebé jaguar, debe continuar su viaje para salir del Inframundo. Esta secuencia mitológica ha sido ampliamente analizada por varios autores (Taube 1985; Quenon y Le Fort 1997; Braakhuis 2009; Chinchilla 2011: 43-96) y su narrativa tiene diferentes variantes, ya que, en ocasiones, el Dios del Maíz viaja por el océano y sale finalmente de un pez (Sachse y Christenson 2005), en otras es transportado en una canoa y en otras es vestido por un grupo de mujeres. Esta parte de la narrativa mitológica no incide en la discusión acerca de la participación de K'awiil en el mito, sólo diremos que el viaje que realiza el Dios del Maíz para surgir como una planta está íntimamente relacionado con los eventos que se han narrado hasta el momento. Donde sí incide la presencia de K'awiil es cuando finalmente el Dios del Maíz emerge de la tierra. Al final de su viaje, se le suele mostrar surgiendo de una grieta en el caparazón de la tortuga. En la gran mayoría de las imágenes que acompañan este evento mitológico, el dios viejo sale de uno de los orificios del caparazón. Pero de manera llamativa, también K'awiil suele aparecer en uno de los extremos de la tortuga, lo que

nos permite inferir que, debajo del caparazón, ambos continúan unidos a través de la pierna de K'awiil, tal y como aparecen a lo largo del mito (Figura 73).



Figura 73. Vasija R&H: 195a (dibujo de Linda Schele).

Esto se debe a que K'awiil ha sido el que ha provocado el renacimiento del Dios del Maíz y estas imágenes nos lo recuerdan. Él es quien promueve que el bebé jaguar sea arrojado a la montaña, paso indispensable para que surja el Dios del Maíz. Él permite que la semilla pase al Inframundo y se convierta en un ser completo. En ocasiones, se presenta al dios viejo como una tortuga (Figura 74), animal que es un conocido avatar suyo. Cabe aquí recordar que K'awiil tiene esta capacidad de convertir al bebé jaguar en el Dios del Maíz debido a que posee los poderes de transformación que hereda del rayo.



Figura 74. Vasija LC.cb2.471 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Este mito maya tiene bastante en común con el de Tamoanchan del centro de México, ya que, por una parte, los lugares en los cuales se llevan a cabo estos dos mitos son muy similares, pues ambos son lugares húmedos y nebulosos (Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017). Además, existen similitudes entre los participantes, aunque no sean los mismos, pues llevan a cabo funciones parecidas dentro de la narrativa. En esencia, ambos mitos hablan del origen del grano de maíz, basado en una relación sexual transgresora. La señora participante en el mito es engañada por K'awiil, a través del dios viejo, después de que ella llevara a cabo un conjuro con el fin de tener un primogénito. Esto mismo ocurre en Tamoanchan, cuando Xochiquetzal, esposa de Tlaloc, es engañada y posteriormente raptada por Tezcatlipoca a través de una de sus advocaciones, un dios viejo, Huehucocoyotl (López Austin 1994: 73-75). Fruto de esta relación surge el grano de maíz. Esto tiene una especial trascendencia a la luz de la evidencia que asemeja a Tezcatlipoca con K'awiil (Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017), como se verá más adelante.

El mito de la Montaña del Sustento⁵²

Además de la estrecha relación que existe entre K'awiil y el Dios del Maíz dentro del pensamiento religioso maya, existe un mito que establece de manera definitiva la relación entre K'awiil y la abundancia de alimento, el cual fue registrado principalmente en las Tierras Bajas del norte de la península de Yucatán, pintado en tapas de bóveda (Valencia Rivera 2016: 271-292, 2019b).



Figura 75. Dios del Maíz dentro de una cueva. Tapa de Bóveda de San Francisco (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

⁵² Para ver un desarrollo completo de este mito, se recomienda ver a Valencia Rivera 2019b.

La tapa de bóveda es un elemento decorativo pétreo, cubierto de estuco y pintado, usado para cerrar los techos de los cuartos abovedados de algunos edificios (Mayer 1983: 14; García Campillo 1998: 302; Staines 2001; Carrasco y Hull 2002: 26-27). Además de incluir textos, estas tapas fueron también ilustradas con imágenes de dioses benéficos, tales como el Dios del Maíz (Staines 2001: 399) (Figura 75), el cual es representado dentro de una cueva o cenote, lugar desde el cual renace como ya se ha visto en el mito del bebé jaguar. También suelen mostrar a Itzamna, quien suele aparecer con forma de ave (Figura 90d) (Bardawil 1976: 209; Martin 2015). Pero sobre todo son ilustradas con la imagen de K'awiil (Mayer 1983: 14; García Campillo 1998: 302; Staines 2001: 397-398; Carrasco y Hull 2002: 26-27; Valencia Rivera 2016: 271-292, 2019b), siendo este el dios más representado en este tipo de soporte. De acuerdo con García Campillo (1998: 310), estas tapas de bóveda eran empleadas como elementos rogatorios para que hubiera una gran abundancia de alimentos⁵³ y su argumento se basa en que los textos son muy similares a los augurios positivos que aparecen en los códices mayas (Thompson 1962: 191; Bricker 1986: 123; Lacadena García-Gallo 1994; Schele y Grube 1997: 79-88; García Campillo 1998: 299) (Figura 76).

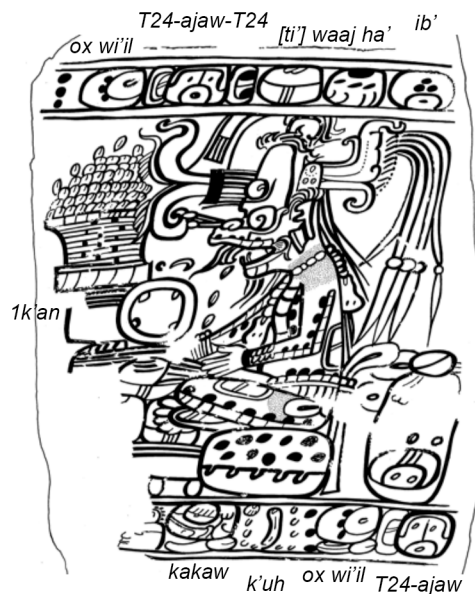


Figura 76. Tapa de bóveda 3 de Dzibilnocac (dibujo de Christian Prager).

Si se analizan las escenas que aparecen en estas tapas de bóveda en su conjunto, de la misma forma en la que se ha analizado las de la cerámica códice, se puede intuir la narrativa de un mito en el cual K'awiil es el personaje principal y participa directamente, sin hacer uso de ninguna advocación. Este tipo de análisis se puede realizar debido a que el corpus de tapas de bóveda existente presenta una gran uniformidad en los temas que son tratados en su iconografía, lo que permite asumir que poseen una temática común y por ende suponer que describen diferentes escenas de un único acontecimiento mitológico, considerado especialmente trascendente por los mayas. El punto de partida para el análisis del mito será determinar el lugar donde se encuentra ubicado K'awiil. Aunque no en todas las tapas de bóveda se muestra claramente cuál es este lugar, contamos con algunos ejemplos que nos permiten determinar que K'awiil se encuentra dentro de una montaña. Uno de estos ejemplos es la Tapa de bóveda 2 de Dzibilnocac (Figura 77), en la cual se puede apreciar a K'awiil sentado, sosteniendo una canasta con semillas y donde está rodeado de rostros pétreos, denominados también rostros *witz*⁵⁴, los

⁵³ Estas tapas también eran empleadas para indicar el día en que el cuarto donde se hallaban había sido finalizado, indicando la fecha y usando la expresión *mahkaj*, 'fue cerrado' (Lacadena García-Gallo 2003a).

⁵⁴ *witz*, 'montaña' (Lacadena García-Gallo et al. 2010).

cuales constituyen un elemento iconográfico empleado por los mayas para denotar a las montañas y su interior (Zender 2008a).

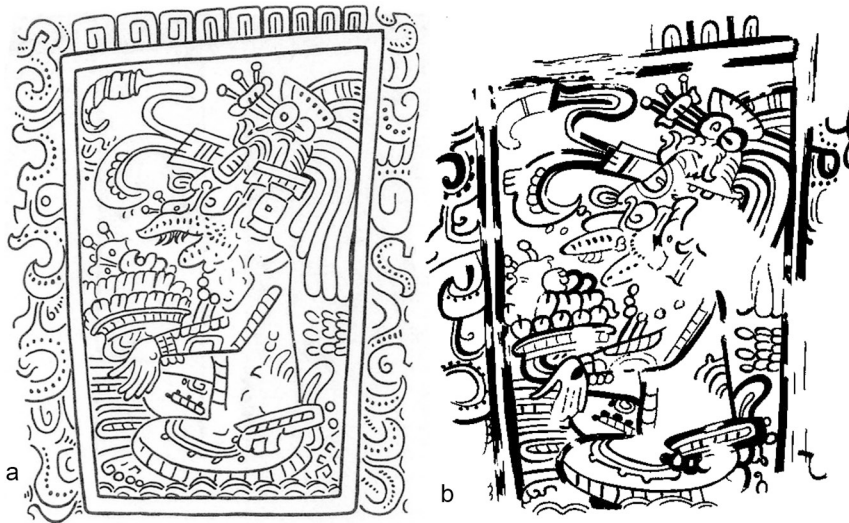


Figura 77. Tapa de bóveda 2 de Dzibilnocac. a) dibujo de Teobert Mahler, b) dibujo de Christian Prager.

Funcionan como marcadores espaciales iconográficos que especifican la localidad en la que se desarrollan las escenas y las narrativas. Eso significa que K’awiil se encuentra dentro de la montaña, es decir en una cueva. Otro ejemplo que muestra esta localización se encuentra en la tapa de bóveda del Templo de la Lechuza en Chichén Itzá (Figura 78), donde se muestra a K’awiil con un signo de aguada o cueva a sus pies, similar al de la tapa de bóveda de San Francisco con el Dios del Maíz (Figura 75).



Figura 78. K’awiil con alas y portando un plato con semillas, dentro de una cueva y con una banda celeste por encima. Tapa de bóveda del Templo de la Lechuza (foto de T. A. Willard).

Otro elemento que nos permite contextualizar el espacio donde se desarrollan los eventos del mito es el enano que acompaña a K’awiil en algunas tapas de bóveda, como en la Tapa de Bóveda 1 de Sacnité (Figura 79).



Figura 79. Tapa de bóveda 1 de Sacnicté (Mayer 1986).

Los enanos, así como los jorobados, son seres que representan el interior de la tierra, lugar en el que suelen habitar (Houston 1992; Prager 2002; Storniolo 2009), incluso llevan marcas de *kaban*, ‘tierra’, en sus ropas (Houston 1992). Aún hoy, en algunos pueblos mayas, se les sigue concibiendo como seres que habitan dentro de la tierra (Vogt 1993: 34). Por último, resulta muy importante señalar el hecho de que las tapas de bóveda se encuentran, muy frecuentemente, dentro de edificios con fachadas zoomorfas que representan montañas y que su interior, por extensión, queda definido como un espacio subterráneo, es decir, una cueva dentro de la cual se encontraría el alimento (Valencia Rivera 2019b; Benavides, Esparza y Bernal. en prensa).

Ahora bien, K’awiil se encuentra dentro de la montaña porque ese es el lugar donde se localizan sus aposentos y esto lo podemos comprobar gracias a la información que nos aportan un par de esquineros de bóveda (Figura 80) localizados en la Estructura A1 de Dzibilnocac⁵⁵ (Mayer 2015; Valencia Rivera 2019b). En los dos esquineros aparece representado el dios K’awiil, sentado en un trono cubierto con piel de jaguar, sosteniendo un plato en su mano derecha y tocando el trono con la izquierda. Pero lo realmente importante de estos dos elementos en relación con el mito, son sus inscripciones. El texto del primer esquinero dice lo siguiente: **a-AL-ya 1-OK-CHAN-na K’AWIL K’UH u-tz’a-TZ’AM-ma PIK-TE’ WAJ**. *Alay juun ook chan K’awiil k’uh, utz’am pikte’ waaj*. ‘Aquí está el dios K’awiil de un pie de serpiente, su trono son 8000 tamales’. El nombre que se le asigna a K’awiil en este monumento, *juun ook chan K’awiil k’uh*, ‘el dios K’awiil de un pie de serpiente’, es importante por dos motivos. En primer lugar, el nombre menciona el pie de serpiente de K’awiil, a pesar de que este no es mostrado en la imagen, es decir se le menciona como una característica intrínseca del dios y al artista creador de la pintura ni siquiera le hace falta mostrar este hecho iconográficamente. Este tipo de tratamiento de su imagen pudo ir sentando las bases para que finalmente la pierna de serpiente acabara no siendo representada durante el Posclásico, como se vió en el capítulo 2. En segundo lugar, y aún más trascendente, es el hecho de que K’awiil aparece en este mito siendo nombrado como él mismo y no como alguna de sus advocaciones, lo cual es importante ya que el no aparecer nombrado directamente

⁵⁵ Los esquineros fueron hallados gracias a los trabajos de recuperación realizados por el INAH después del paso del huracán Isidoro por Campeche (Carrasco Vargas y Boucher 1985: 60-62; Sánchez López y Anaya 2006).

en muchas narrativas ha causado que se discuta su condición de dios dentro de la cosmogonía maya (Stuart 2011: 267; 2015).



Figura 80. Esquinero de bóveda 1 de Dzibilnocac (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Pero este no es el único caso en el que se le menciona de esta forma, ya que K'awiil aparece con ese mismo nombre en la Tapa de Bóveda 1 procedente también de Dzibilnocac, localizada en la bodega del INAH en Campeche (Mayer 2014: 100; Valencia Rivera 2019b: 139), la cual ilustra a K'awiil con el pie de serpiente y esparciendo semillas (Figura 81).



Figura 81. Tapa de bóveda 1 de Dzibilnocac, localizada en la bodega del INAH en Campeche (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

La lectura del texto de dicho monumento sería: 1-OK-ki CHAN-na K'AWIL-la K'UH. *Juun Ook Chan K'awiil K'uh*. 'El dios K'awiil de un pie de serpiente' (Mayer 2014: 100). Este mismo apelativo para el dios K'awiil aparece a su vez en el Dintel 1 de H'wasil (Figura 163) (Pallán Gayol y Benavides Castillo 2012: 149) (Figura 82).

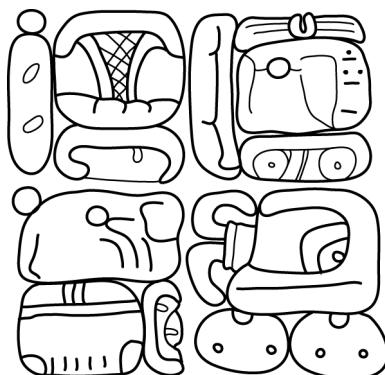


Figura 82. Inscripción Dintel 1 de H'wasil (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Y también en la Tapa de Bóveda 21 de Santa Rosa Xtampak (Benavides, Esparza y Bernal en prensa) (Figura 83), en la que simplemente se le denomina 1-OK-ki CHAN-na, *Juun Ook Chan*, 'El de un pie de serpiente', mediante un texto localizado justo frente a la cara del dios.

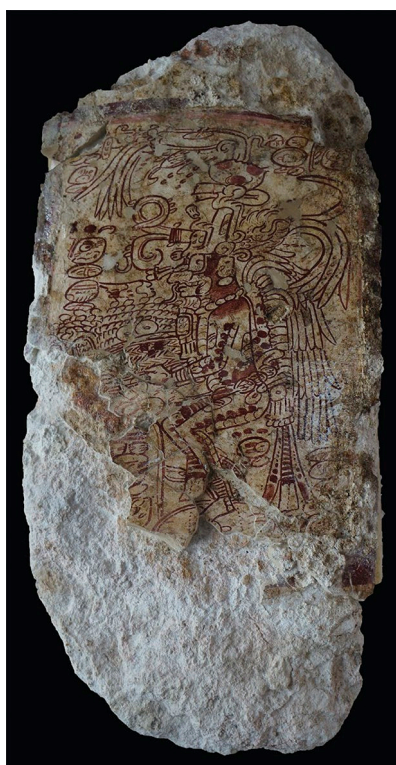


Figura 83. Tapa de bóveda 21 de Santa Rosa Xtampak (fotografía de Felix Camacho Zamora).

Del análisis de Benavides *et al.* se desprende que el resto de textos de esta tapa de bóveda son augurales, tales como el que aparece arriba a la izquierda (A1-A2) OX?-WI'-le NIK?-li?, *ox? we'[e]l*, 'muchísima comida, buen augurio'. El que el logograma WI' aparezca sufixado aquí con la sílaba -le es muy interesante, porque señalaría el empleo de una palabra ch'olana, *we'el* (Wheathers y Wheathers 1949:

6), en lugar de la palabra yucatecana *wi'il*. Otro augurio aparece en la parte superior derecha (B1-C1) **AJAW-wa u-tzi**, *ajaw utzi*[l], ‘la bondad del ajaw’, que quizás establece la relación de la realeza con las peticiones de abundancia en las tapas. Debajo de K’awiil se vuelve a incluir la frase **OX-WI’**, *ox we’el*, ‘mucho alimento’ (F1) y dentro del bulto que se encuentra frente a K’awiil, otro texto con una lectura parcial que incluye el numeral 10 **ma-cha?**, (E1) que se discutirá más adelante en otra tapa de bóveda del mismo lugar (Figura 85). Además, K’awiil aparece flotando sobre un símbolo de tamaño mayor que parece ser un jeroglífico, de manera similar a como se emplea la escritura en la Tapa de Bóveda 6 de Dzibilnocac (Figura 20). Un detalle adicional interesante acerca de la imagen del dios es que de la cabeza de K’awiil sale una mazorca, de la cual caen granos de maíz⁵⁶.

Siguiendo con la discusión acerca de la localización de K’awiil, contamos con el texto del segundo esquinero procedente de Dzibilnocac (Figura 84) indica lo siguiente: **ka-wa u-?-yu-la ?-tu-? u-WAJ-lu u-tz’a-TZ’AM-ma**, ... *kakaw u... yuul... u waaj [u]l utzam ...*, una traducción aproximada sería, ‘... kakaw ... su tamal, su atole, su trono...’, indicando de nuevo que el trono de K’awiil son las semillas de cacao, el atole y los tamales. De acuerdo con los textos de estos dos elementos constructivos, podemos decir que el trono de K’awiil se encuentra dentro de la montaña, en una cueva y que está formado por los alimentos y bebidas primordiales para el mantenimiento de los mayas, cuyas materias primas son el cacao y el maíz.



Figura 84. Esquinero de bóveda 2 de Dzibilnocac (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Como ya he explicado con anterioridad, la relación de K’awiil con el cacao es muy estrecha, apareciendo como su alimento en el Códice de Dresde. La representación del cacao en las tapas de bóveda es especialmente llamativa, ya que se indica mediante el empleo de bultos llenos de semillas de esta planta, semejantes a los empleados por los mercaderes prehispánicos para transportar sus mercancías. En el caso de los dos esquineros de Dzibilnocac, se puede apreciar como delante de K’awiil se localiza un bulto con el numeral 12 *pik*⁵⁷, número que indica la cantidad de granos de *kakaw* contenidos dentro del bulto y que es además utilizado por el escriba para señalar una gran abundancia de este alimento. Sabemos que las semillas contenidas dentro del bulto son de cacao, por múltiples referencias a dicha planta dentro de los escritos de las tapas de bóveda, como en el de la tapa número 23 de Santa Rosa Xtampak (Figura 85), donde además se indica que hay “puñados” de cacao dentro del saco, lo cual se indica en el texto escrito en el bulto que sujeta K’awiil con la frase, ‘*ux mach kakaw*, ‘muchos puñados de cacao’ (Esparza Olguín y Benavides Castillo 2020: 4).

⁵⁶ Ver también el artículo de Benavides, Esparza y Bernal en prensa, que describe esta misma tapa de bóveda en detalle.

⁵⁷ Este numeral maya denota un conjunto de 8000 unidades.



Figura 85. Tapa de bóveda 23 de Santa Rosa Xtampak (dibujo de Octavio Esparza).

En ocasiones, K'awiil es representado con los sacos de semillas abiertos y vertiendo su contenido (Figura 86) o acompañado de canastas llenas de semillas o de tamales (Figuras 82 y 83), mostrándose como el proveedor del sustento. Resulta interesante ver que, en el caso de esta tapa de bóveda, el pintor se ha tomado la molestia de pintar el fondo oscuro, con el fin de representar el interior de la montaña.



Figura 86. Tapa de bóveda localizada en el Museo Amparo de Puebla, México (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Pero este despliegue de alimentos no solamente significa sustento, sino que además representa la riqueza y esto lo podemos saber porque en estas tapas de bóveda se emplean los difrasismos *yax-k'an* y *k'an-ik'* (Figura 76), siendo sobre todo este último el que relaciona a K'awiil con el cacao, con la abundancia y con la riqueza, como ya he explicado anteriormente. Su uso lo podemos apreciar en otra tapa de bóveda, esta de procedencia desconocida, la cual se encuentra actualmente en el Museo de la Universidad de Pennsylvania (Danien 2002: 66-67) (Figura 87).

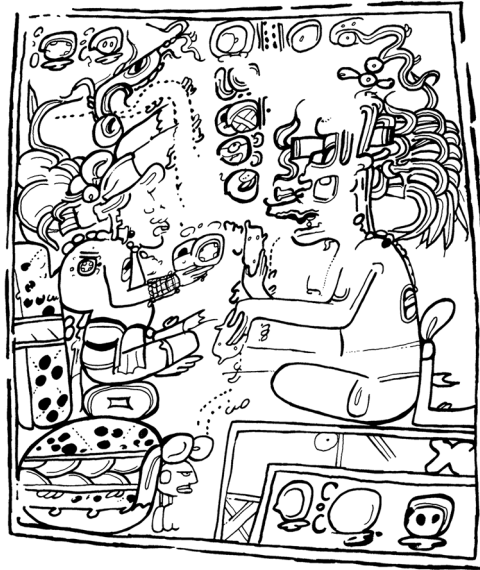


Figura 87. Tapa de bóveda localizada en el Museo de la Universidad de Pennsylvania (dibujo de Sebastian Matteo).

En esta tapa de bóveda podemos apreciar a K'awiil sobre un trono celeste y frente a él un enano, sentado sobre un trono con piel de jaguar. El enano lleva en las manos el bloque glífico 1-ik'-k'an, que cómo ya he explicado significa riqueza y K'awiil esparce el contenido que se localizaba dentro de las dos partes de un bivalvo sobre este símbolo. Dicho contenido parece ser una esencia volátil, ya que se representa mediante los puntos que se aproximan al enano en forma de vapor, tanto por arriba, como por abajo. Esta concha aparece en otras tapas de bóveda, como en la tapa de bóveda actualmente en el Museo Amparo de Puebla (Figura 86), donde se le puede apreciar localizada junto a la boca del bulto con granos de cacao. También aparece en la Tapa de Bóveda 23 de Santa Rosa Xtampak (Figura 85), donde está colocada junto a la boca del bulto o en una tapa de procedencia desconocida localizada en Campeche (Mayer 2014: 99) (Figura 88), donde se aprecian las manos de K'awiil cerca del bulto con cacao, sujetando la concha de nuevo. Este elemento podría estar relacionado con lo que los tojolabales consideran el aliento vital de las semillas, el cual es custodiado por los rayos y sin el cual las plantas no pueden crecer. Dicho elemento se denomina *altzil*⁵⁸ y a él le realizan ofrendas en una cueva en particular, llamada la Cueva del Rayo (Ruz 2006: 44). Es decir, K'awiil se encuentra dentro de una cueva, rodeado de alimentos, tales como los tamales, el atole y sobre todo el cacao. Todos estos elementos conforman el trono de K'awiil, el cual está formado por el sustento y representan la riqueza.

En la siguiente parte de este mito, K'awiil se transforma en ave con la finalidad de sacar las semillas de la cueva, para llevarlas al cielo, detalle este último sobre el que se ahondará en el siguiente capítulo. La relación de K'awiil con las aves tiene como precedente los apelativos que le relacionan con pájaros, tales como el de la guacamaya (*mo'*) o el quetzal (*k'uk'*).

⁵⁸ *'altsil*. Corazón, alma, principio de vida, estómago. *ja yaltsil ja 'iximi*. El corazón [principio de vida] del maíz (Lenkersdorf 2010: 94).



Figura 88. Tapa de bóveda localizada en la bodega del INAH en Campeche (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Yendo más allá, hacia el Clásico tardío comienzan a aparecer representaciones de K'awiil con alas y plumas o directamente transformado en pájaro (Figura 19, 20 y 21). Esta advocación de K'awiil va cobrando importancia hacia el Clásico terminal y se puede apreciar su proliferación en sitios del norte de la Península de Yucatán, tales como Ek Balam, Uxmal, Sayil, Dzibilnocac, Tulum o Hecelchacan (Figura 89), entre otros.

Como ya he indicado en el capítulo 2, esta advocación fue tan importante en esta región, que el mismo logograma que lo nombra comenzó a llevar plumas (Figura 35e). Pero es en el *corpus* de las tapas de bóveda donde podemos apreciar una gran cantidad de representaciones de K'awiil con plumas y alas (Figura 20), en las cuales se puede ver que en la narrativa mítica asociada a K'awiil, que éste acaba transformándose en un ave.

Es así como, en la tapa de bóveda del Templo de la Lechuza de Chichén Itzá (Figura 78), K'awiil es mostrado con alas debajo de los brazos o en la Tapa de Bóveda 1 de Sacnité (Figura 79), en la que se puede apreciar a K'awiil con plumas verdes debajo del brazo derecho, el único visible. La tapa de bóveda del Templo de la Lechuza resulta trascendental para comprender que está ocurriendo en este mito (Martin 2006b: 174), pues en su iconografía K'awiil aparece como un ser alado que traslada los frutos que se localizan en el interior de la cueva hacia el arco celeste que se encuentra sobre él, todo esto mientras sale de la boca de una serpiente, lo cual nos recuerda que este dios posee los poderes de transformación que le confiere su condición de rayo.

El proceso completo de transformación se puede apreciar muy bien en las tapas de bóveda de Ek' Balam (Figura 90), en las que primero se representa a K'awiil de cuerpo completo, después se le muestra con alas, posteriormente se le puede apreciar con cuerpo de ave, pero aún con la cara de K'awiil y finalmente aparece convertido en la advocación aviaria de Itzamna, llamada Yax Kokaaj Muut (Boot 2008; Martin 2015: 197-199), deidad que menciona Landa (1985: 108) en relación a las ceremonias del Año Nuevo del año *Muluc*, en las cuales también aparece K'awiil y cuyo modelo natural parece ser el águila harpía, pues en tzeltal se le denomina *kok mut* (Boot 2008; Martin 2015: 209, nota 35).

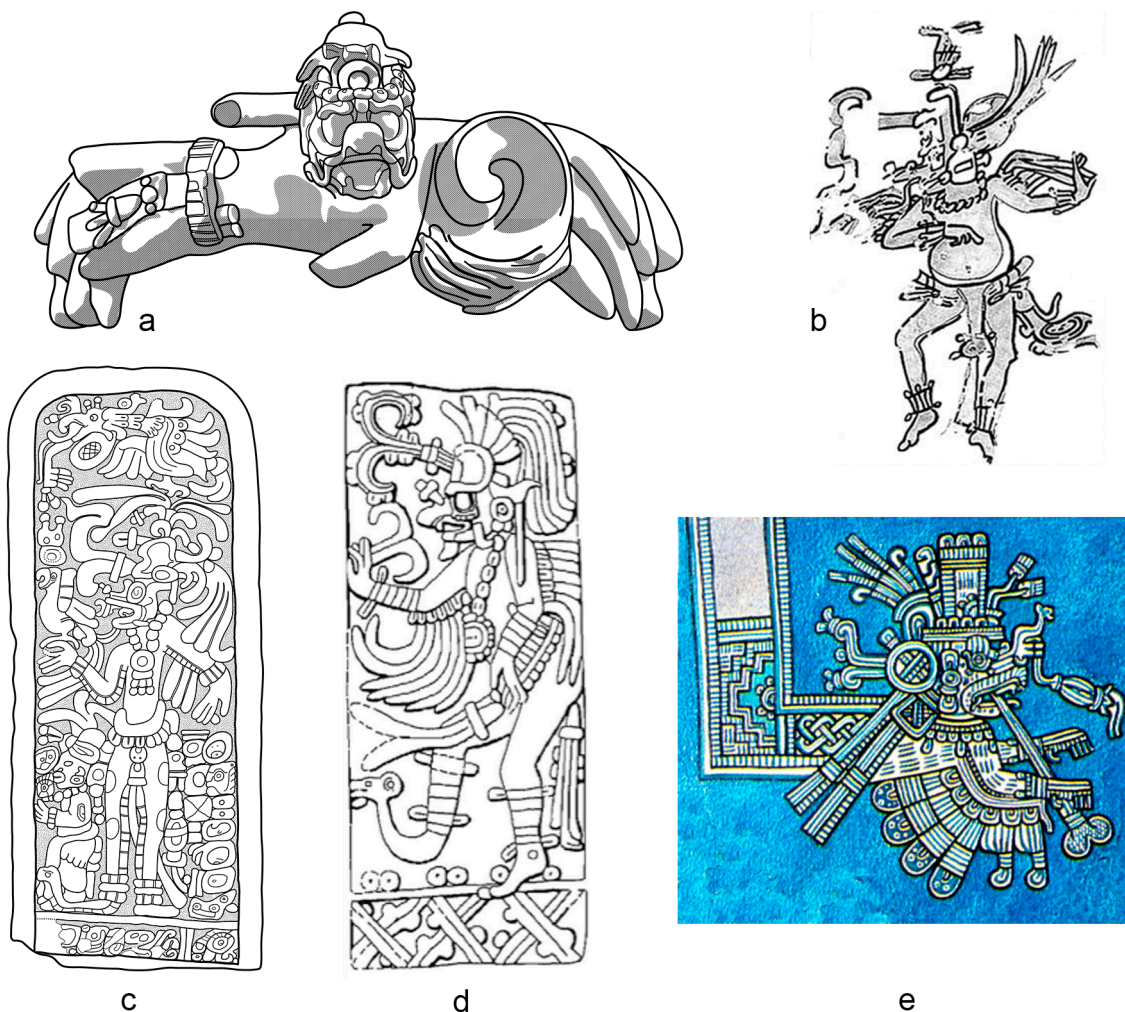


Figura 89. K'awiil con forma de ave, a) Elemento 2/93 Balunté 770-850 d. C. (dibujo de Rogelio Valencia Rivera a partir de una fotografía de Ángel A. Sánchez Gamboa, cortesía del proyecto de Catalogación de incensarios de Palenque, INAH). b) f) Tapa de Bóveda de Uxmal (Dibujo de Martine Fettweis). c) Estela procedente de Hecelchakan, llamada Estela Merriam, Museo De Young en San Francisco (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). d) Dintel Central de la Estructura 4B1 de Sayil (Pollock 1980: fig. 255). e) Mural 1, Estructura 5, pared interior, lado este de Tulum (Miller 1982: Plate 28).

La devoción por esta deidad llega hasta la época en la que Fray Andrés de Avendaño visita Petén Itzá, entre 1695 y 1696, pues en su relación apunta que pudo ver su imagen en un altar y que la reconoce porque sabía de su existencia a través de los libros indígenas que había podido leer. La denomina *Ah Cocahmut* e indica que es “el de *Ytzimna Kawil*” (Avendaño 1997: 35). Ésta es probablemente otra deidad cuatripartita, pues además de su nombre *Yax Kokaaj Mut*, específico del centro del universo, tenemos otra referencia a *Ek Cocah Mut* en el Chilam Balam de Chumayel (Roys 1967: 153; Edmonson 1986: 150; Le Fort 2000: 125, nota 1). Debemos también recordar que *Kokaaj K'awiil* es uno de los apelativos empleados por los gobernantes mayas durante el periodo Clásico, en lugares como Dos Pilas, Naranja, Arroyo de Piedra, Piedras Negras y Tamarindito (Valencia Rivera 2016: 108, 2018). Un ejemplo del instante en el que *K'awiil* comienza a perder su cuerpo antropomorfo, e inicia su transformación en ave, aparece en un incensario de Palenque (Figura 19, 89a), mencionado en el

capítulo 2, donde se puede ver a esta deidad cuando un par de alas emplumadas comienzan a surgir de su espalda.



Figura 90. K'awiil transformándose en ave. a) Tapa de Bóveda 4 de Ek Balam (Lacadena García-Gallo 2003), b) Tapa de Bóveda 19 de Ek Balam (Lacadena García-Gallo 2003), c) Tapa de Bóveda 7 de Ek Balam (Lacadena García-Gallo 2003), d) Tapa de Bóveda de Uxmal, Museo Nacional de Antropología México (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Como bien indican varios investigadores, las características de Yax Kokaaj Muut son idénticas a las de la Deidad Pájaro Principal (Bassie-Sweet 2002: 3; Taube 1992a: 36; Martin 2015: 199), pero en varias de sus representaciones conserva algunas de las características iconográficas de K'awiil, en lo que posiblemente sea en realidad Kokaaj K'awiil, tales como las facciones de su rostro y la forma de su nariz, tal y como se puede apreciar en el basamento de la Estructura 3C1 del Osario, en Chichén Itzá (Figura 91), donde aparecen 48 paneles con dos aves enfrentadas, rodeadas de vainas de cacao, joyas y otras semillas (Schmidt 2011: 1169).

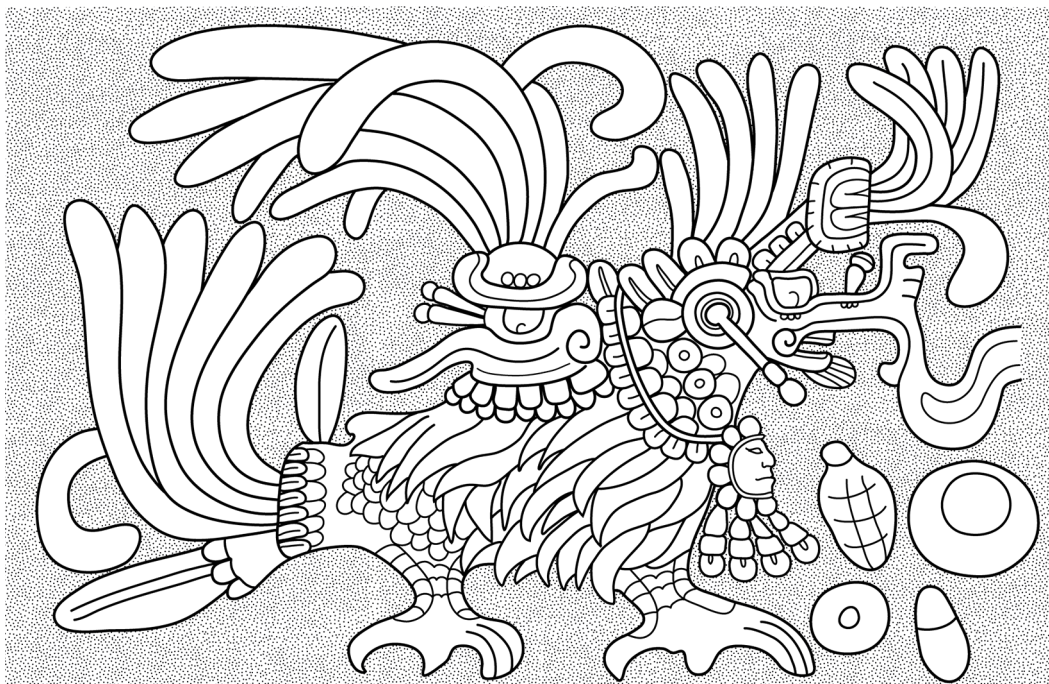


Figura 91. Friso de la Estructura 3C1 del Osario de Chichén Itzá (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

La semejanza con la Deidad Pájaro Principal podría indicar que Kokaaj sería un remanente de los seres que originaron el Universo, de la misma forma que Itzam Cab Ahiin sería el equivalente de otro ser ancestral relacionado con la tierra, el Cipacna del Popol Vuh, siendo ambas advocaciones de Itzamna, de quien heredan su capacidad de creación (Martin 2015: 226). Una posible prueba de esta afirmación la encontramos de nuevo en la relación de Avendaño, donde indica que *Ah Cocahmut* está puesto sobre un altar denominado *yax cheel cab*, ‘el primer árbol del mundo’ (Avendaño 1997: 35).

Por otra parte, Itzamna es definido como el primer hechicero, un sabio, una de las deidades presentes en el momento de la creación, un dios celeste cuyos conocimientos mágicos hicieron posible la existencia de este universo (Thompson 1970: 209, 1988: 111; Rivera Dorado 1986: 70; Taube 1992a: 35; Martin 2015: 220-221). Itzamna ha sido considerado por varios investigadores como la principal deidad del panteón maya (Thompson 1970: 228-229; Seler 1990-2002: 98; Taube 1992a: 31-41; Bassie-Sweet 2002: 22; Martin 2015: 197), ya que así lo describen los cronistas españoles del S. XVI (Landa 1985: 109; Lizana 1988: 55; López de Cogolludo 1954: 335; Remesal 1964: 355). Durante el periodo Clásico, se le suele representar en una corte, semejante a aquellas en las que aparecen los gobernantes (Boot 2008; Stuart 2005a: 162). Es un dios mencionado frecuentemente en los códices, siempre asociado con buenos augurios (Schele y Grube 1997: 84), en los cuales asume el nombre de Itzamna y no Itzam, pues su nombre se sufixa con la sílaba *-na*⁵⁹. También es una de las deidades protagonistas de las páginas de celebración del final del año en el Códice de Dresde, que tenían como fin propiciar que el año nuevo fuera positivo y abundante.

Dentro de la religión maya, Kokaaj e Itzamna sufren lo que Martin denomina teosíntesis (Martin 2015: 208-209) y que en otras religiones antiguas se denomina sincretismo de deidades (Hornung 1999: 91; Bonnet 1999: 189). Este proceso expresa la conjunción o co-habitación de una deidad en otra, con el fin

⁵⁹ De acuerdo con Martin, Itzam era el nombre original de esta deidad, el cual fue empleado durante el periodo Clásico hasta el año 750 d. C. Después de esta fecha, esta misma deidad comienza a denominarse Itzamna, lo cual se puede apreciar en las inscripciones de Xcalumkin y en los códices de Paris, Madrid y de Dresde (Martin 2015: 207-209).

de formar una nueva deidad, que en este caso se denomina Itzam Kokaaj. De acuerdo con esta idea, ambas partes de esta conjunción pueden operar de manera independiente (Bonnet 1999: 189; Hornung 1999: 88; Martín 2015: 214) y en este caso es Kokaaj quien se relaciona con K'awiil en los epítetos empleados por los gobernantes del periodo Clásico, siendo posiblemente este ser híbrido el que podemos ver en las tapas de bóveda. Como ya había comentado anteriormente, la denominación conjunta de dos deidades dentro de la onomástica maya implica este tipo de unión, siendo la deidad receptora la última mencionada en el nombre. Una de las posibles finalidades de este tipo de uniones es la ampliación de las capacidades de la deidad receptora, usando las características de la deidad incorporada (Hornung 1999: 89; Martín 2015: 218). De ahí que K'awiil pueda convertirse en ave, al recibir a Kokaaj. Esta combinación de nombres siempre tiene a una de las deidades como sustantivo del apelativo y nunca a la otra, lo que significa que existe algún tipo de jerarquía entre éstas y dicha jerarquía se respeta siempre. Es decir, Kokaaj K'awiil es siempre Kokaaj K'awiil y nunca es K'awiil Kokaaj y esto es importante porque las fórmulas empleadas para designar a los dioses no se escogen al azar (Hornung 1999: 89; Belayche *et al.* 2005: 9; Martín 2015: 214) y en este caso en particular, es siempre K'awiil quien se especifica al final del nombre conjunto de ambas deidades. Aunque queda claro que el nombre de Yax Kokaaj Muut se sigue empleando durante la colonia (Landa 1985: 108; Avendaño 1997: 35), y que el ave Kokaaj continua ligada a Itzamna, pues en el Bocabulario de Maya Than (Acuña 1993) se menciona que Yax Kokaaj Mut es un ídolo de Hun Itzamna (Martín 2015: 209), así como en la relación de Avendaño (1997: 35) donde indica que *Ah Cocahmut* es el de Ytzimna Kauil, en los textos coloniales el nombre de Itzamna solamente aparecerá en conjunción con el de K'awiil (Landa 1985: 64; Lizana 1988: 119, 121; Avendaño 1997: 35). Esto probablemente signifique que, durante esta época, el nombre de Itzamna comenzó a significar lo que anteriormente era Itzam Kokaaj (Martín 2015: 209). Es decir, lo que en un inicio fue una conjunción, terminó en una fusión. Comparto la idea de Martín, de que la advocación de Itzam Kokaaj hacia finales del Clásico y el Posclásico se transforma en Itzamna (Martín 2015: 209), como lo demuestran diversos documentos coloniales y el Códice de Dresde, donde hay que recordar que la deidad que Landa menciona en las ceremonias de Año Nuevo para el año *muluk* se llama Yax Kokaaj Muut, pero aparece en el código con la imagen de Itzamna. Este último pasa a tomar el lugar que durante el Clásico tuvo su advocación aviaria. Pero no pierde las características que la mezcla original tenía ya que se sigue mezclando con K'awiil. Es decir, lo que antes era Kokaaj K'awiil, ahora pasa a ser Itzamna K'awiil. La mezcla de Itzam y Kokaaj pasa a ser definitivamente una sola deidad y esta es denominada Itzamna. Esto es muy interesante porque implicaría que ciertas mezclas de dioses se consolidan dando lugar a la creación de nuevas deidades que aunan las potencias de las deidades originales.

En resumen, podemos decir que la relación de K'awiil con la abundancia de alimentos tiene su origen en la relación de éste con el Dios de la Lluvia, Chaahk, pues es el hacha o martillo de este dios. El rayo, es decir K'awiil, parece actuar como un intermediario entre los seres humanos que necesitan del alimento, en particular del maíz y con quien tiene que proveerles del agua que permitirá hacer crecer sus cosechas, es decir Chaahk. Esto se puede deber a que la lluvia, como fenómeno natural, es caprichosa. En ocasiones llueve demasiado, ahogando los cultivos y en ocasiones no llueve nada, provocando sequías. Eso pudo haber generado la creencia, dentro de la mentalidad religiosa maya, de que Chaahk, un ser más voluble y volátil, no era tan receptivo para sus peticiones, por lo que acudieron a su mensajero, el rayo, un fenómeno presente siempre que va a llover, a quien los hombres piden intervenir para que interceda por ellos ante las deidades de la lluvia, con el fin de que estas sean benévolas. Toda la evidencia presentada en este capítulo, es decir la relación de K'awiil con el Dios del Maíz y con la mitología de su renacimiento, así como su relación con el cuidado y provisión del alimento, fortalece la imagen de K'awiil como el dios responsable de la abundancia y de la transformación. Pero K'awiil no era la única deidad que estaba asociada a la provisión y distribución de la abundancia como podremos comprobar en el siguiente capítulo.

Capítulo 5. Los dueños del sustento



Hasta este punto sabemos que K'awiil, que vive dentro de la montaña y es la deidad encargada de cuidar de la abundancia de alimento, quien una vez transformado en ave, sube al cielo con las semillas para que puedan ser utilizadas por la humanidad, lo cual puede ser el fundamento de los mitos que sitúan al rayo como el liberador del alimento del interior de la montaña (Navarrete 2002; López Austin y López Lujan 2011: 60).

Pero K'awiil no es el único responsable de controlar el acceso al sustento. Como se puede apreciar en las tapas de bóveda analizadas en el capítulo anterior, la forma de representar la riqueza que implica la acumulación de granos de cacao dentro de la cueva se realiza mediante el empleo de los mismos bultos que eran usados por los mercaderes para transportar sus mercancías durante la época prehispánica (Tokovinine y Beliaev 2013: 171-184). En dichos bultos, lo que se muestra de manera reiterada es la acumulación de granos de cacao, los cuales eran empleados como moneda por parte de los indígenas mayas, aún después de la conquista (Andrews 1983: 13-14; De Rojas 1992: 244), siendo empleado en el área maya de la misma forma que las mantas en el centro de México y de ahí que aparezca en las tapas de bóveda como un signo de riqueza y abundancia. Estos granos debían ser transportados por los mercaderes desde los lugares en los que se cosechaban, de ahí que sean mostrados dentro de los bultos empleados por éstos. Los principales lugares productores de esta planta, tales como el Soconusco y Tabasco, se localizaban fuera del área maya (McNeil 2013: 1-3) y algunos otros pocos, tales como cenotes o rejoyadas, se localizaban en el norte de la Península de Yucatán (Stuart 2013b: 174-176). Esto significa que el cacao no solamente iba al cielo y era un bien a disposición de la humanidad, sino que se usaba también como mercancía y como medio de intercambio comercial.



Figura 92. El Dios L como mercader. a) Vasija K9279 (fotografía de Justin Kerr). b) Disco de pirita de Uayma (Thomson 1958: figura 3).

La deidad responsable del comercio en el área maya era el Dios L (Martin 2006b; Tokovinine y Beliaev 2013: 184-188), a quien se suele representar con un bulto de mercader (Figuras 92a) o acompañado de cargadores, como en el disco de pirita de Uayma (Figura 92b) (Thomson 1958: 242-244). En ocasiones es representado llevando una tira ilustrada con huellas del pie en su taparrabos, lo que iconográficamente se asocia con los caminos y con los mercaderes, cuyo oficio se ejercía andando, tal y como se puede ver en la Figura 93.

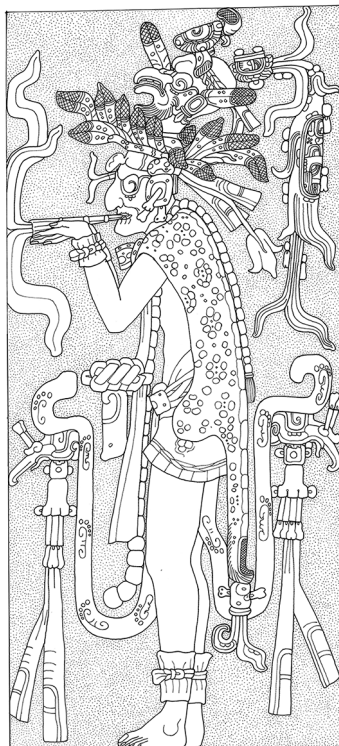


Figura 93. Imagen del Dios L proveniente de las jambas del santuario del Templo de la Cruz en Palenque (dibujo de Linda Schele).

Esto se puede apreciar así mismo en la Vasija K3801, en la cual además aparece de frente al dios K'awiil (Figura 94).



Figura 94. Vasija K3801, K'awiil frente al Dios L (fotografía de Justin Kerr).

También suele ser mostrado llevando un bastón largo o báculo, sobre el que apoya el bulto de mercancías para descansar (Taube 1992a: 81; Miller y Martin 2004: 59-60), como en la imagen procedente del Mural Este del Templo Rojo en Cacaxtla (Figura 95), siendo este otro elemento que suele ser portado por mercaderes en toda Mesoamérica (Johansson, 1983: 35; Brittenham 2015: 156).

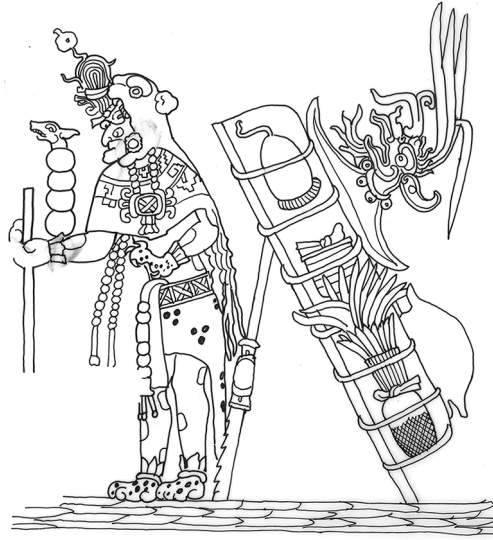


Figura 95. El Dios L en Cacaxtla (dibujo de Linda Schele).

Además de patrono del comercio, el Dios L era responsable de la riqueza derivada de su práctica, ya que no sólo aparece representado junto a bultos con cacao (Figura 96), sino también lo hace junto a las plantas con este fruto en numerosas imágenes (Martin 2006b: 169-172)⁶⁰.

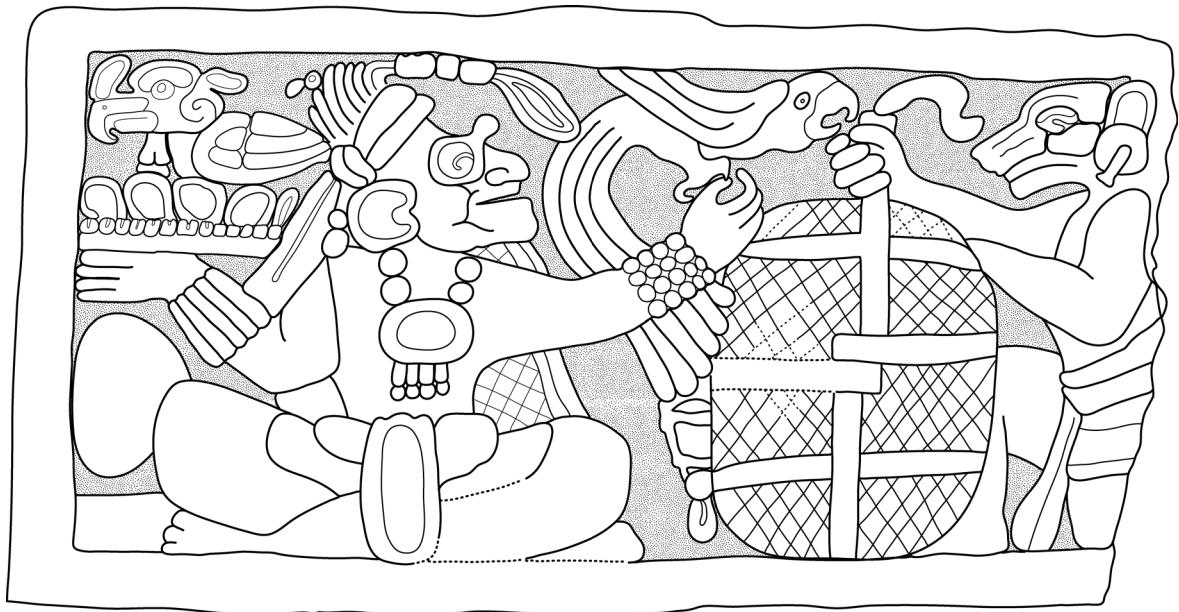


Figura 96. Dintel 2 de Kankí, el cual se encuentra en el Museo del Baluarte de la Soledad de Campeche (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

⁶⁰ Aunque Bernatz cree que este es un desarrollo tardío de la figura del Dios L (Bernatz 2006: 101).

Por otra parte, Taube identifica a este dios con la abundancia vegetal y centra su culto en el oeste de la zona maya, la más involucrada en actividades comerciales (Taube 1992a: 79-81). Esto significaría que el Dios L se encarga, junto a K'awiil, de controlar el acceso a los bienes contenidos dentro de la montaña, lo cual concuerda con la evidencia de que es además una deidad del inframundo, muy relacionada con los eventos de creación y destrucción del universo.

Prueba de esto puede ser la imagen que ilustra el Dintel 2 de Kankí (Zapata 1991: 53) (Figura 96). En este monumento podemos ver al Dios L sentado, sosteniendo su sombrero con un ave en la mano derecha y tocando un fardo de comerciante con la mano izquierda, siendo dicho fardo idéntico a los que aparecen en las tapas de bóveda en las cuales aparece K'awiil. Justo del otro lado del fardo y sujetándolo, podemos apreciar también a una figura que bien podría ser una versión muy tardía de K'awiil, quien aparece posando una rodilla en el suelo. Su imagen posee una boca que se haya encorvada hacia abajo, de forma parecida a la que tiene en las figuras cerámicas de Chichén, sitio de la Alta Verapaz (Figura 31). Con el fin de comprender cómo llevan a cabo dicho control, es necesario analizar en profundidad la relación de estos dos dioses, pero antes terminaré de describir las características del Dios L.

Las características del Dios L

El Dios L era una deidad muy importante y compleja, caracterizada por tener los rasgos faciales de un anciano, mezclados con algunos del jaguar, tales como las orejas y en ocasiones sus garras. Su piel suele ser negra o estar marcada con signos de *ahk'bal*, 'noche, oscuridad', lo cual suele asociar a su portador con el inframundo. En apoyo de esta teoría, puedo aportar una imagen procedente del sitio arqueológico de Calakmul (Figura 97). Es un grafiti procedente de la antecámara de la tumba del gobernante Yich'aak K'ahk', donde se puede apreciar el sombrero del Dios L, el cual es uno de sus atributos más característicos. También lleva una capa ancha, que suele ser de piel de jaguar o si es de tela, se presenta adornada con un diseño a rayas muy característico, parecido al dibujo empleado para ilustrar el caparazón del armadillo, animal que también vive en el interior de la tierra.

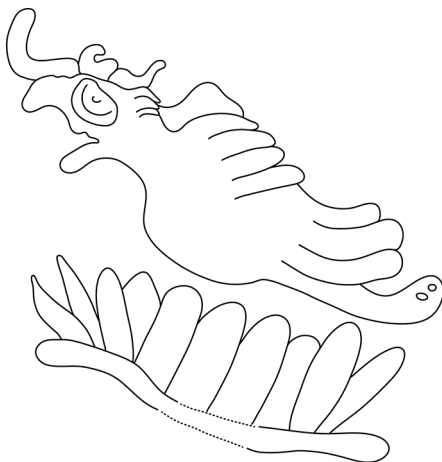


Figura 97. Calakmul, Muro derecho de la antecámara de la tumba de Yich'aak K'ahk'. Grafiti con el sombrero del Dios L (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Se le suele mostrar fumando largos cigarros, como en la imagen de la jamba del santuario del Templo de la Cruz en Palenque (Figura 93, ver también 92a y 94). Siempre lleva un sombrero de ala ancha sobre el cual porta un ave. Este sombrero constituye uno de sus signos diagnósticos (Figura 92, 93, 94, 95, en este caso el sombrero está sobre el bulto de carga, 96, el sombrero está sobre su mano derecha y 97). El ave es una rapaz y suele llevar su nombre escrito sobre el mismo sombrero, como ocurre con los tocados

de los gobernantes mayas. La lectura del nombre del ave sería *'uxlajuun chanal kuy*, 'decimotercer búho o lechuza celeste' (Taube 1992b: 72; Miller y Martin 2004: 281 nota 17; Bernatz 2006: 82; Velásquez García 2009c: 7; Martín 2010: 60), donde la palabra *kuy* designaba a un tipo de búho, aunque esta palabra ahora mismo sólo se conserva en las lenguas yucateca y lacandona (Kettunen 2016: 116). Si este fuera el nombre del Dios L y no el de su ave compañera, querría decir que posiblemente él también poseía una advocación aviaria, como K'awiil e Itzamna, pero Zender y Guenter (2003: 102-117) por una parte y Tokovinine y Beliaev (2013: 187) por otra, creen que el búho en su sombrero es una deidad nombrada de forma independiente y esto parece ser lo más seguro, pues aparece representada por sí sola en las páginas 7c y 10a del Códice de Dresde con ese mismo nombre asociado solamente al ave. Otro posible nombre para este búho es *'uxlajuun muy(al) chan*, '13 cielo nuboso' (Miller y Martin 2004: 59, nota 17), el cual aparece en la vasija K5359 (Figura 98).



Figura 98. Vasija K5359, que muestra al Dios L frente a la Diosa de la Luna.

Habiendo determinado que el nombre de la rapaz de su sombrero es *'Uxlajuun Chanal Kuy* o *'Uxlajuun Muyal Chan*, la designación del propio Dios L resulta un poco más compleja. En la mayor parte de los textos en los que aparece, es designado mediante un logograma con su cara, como ocurre con K'awiil, pero en el caso del Dios L, no aparece con complementación fonética alguna. En algunas sustituciones aparece con el nombre Itzamaat (Tokovinine y Beliaev 2013: 186), lo cual lo relaciona con otras deidades de avanzada edad, tales como Itzam Ahk, nombre del Dios N o Itzam Naah, nombre tardío del Dios D, compartiendo con ellos los poderes de generación del universo (ver Martín 2015). Otra designación para esta deidad se encuentra en las páginas 14b y 25b del Códice de Dresde, donde se le designa como *ha'al*-logograma del Dios L (Bernatz 2006: 13), donde *ha'al* significa 'lluvia'. Posiblemente esta sea una referencia a su papel en el diluvio anterior a la creación de esta era, el cual se representa en la página 53 del mismo código, donde el Dios L aparece como participante de este evento, ataviado con armamento y junto a la vieja diosa lunar Chak Chel (Figura 99).

Una vez destruido el universo anterior, el Dios L juega un papel importante en los eventos que tienen lugar en el momento de la creación del universo actual, tal y como se puede apreciar también en la vasija K2729 (Figura 100), donde se le muestra presidiendo la puesta en marcha del mundo junto con otros seis dioses o conjuntos de dioses (Stuart 2017: 263), uno de los cuales es Bolon Ookte' K'uh.



Figura 99. Imagen del Dios L durante el diluvio de la creación anterior. Página 53 del Códice de Dresde (Lee 1985).

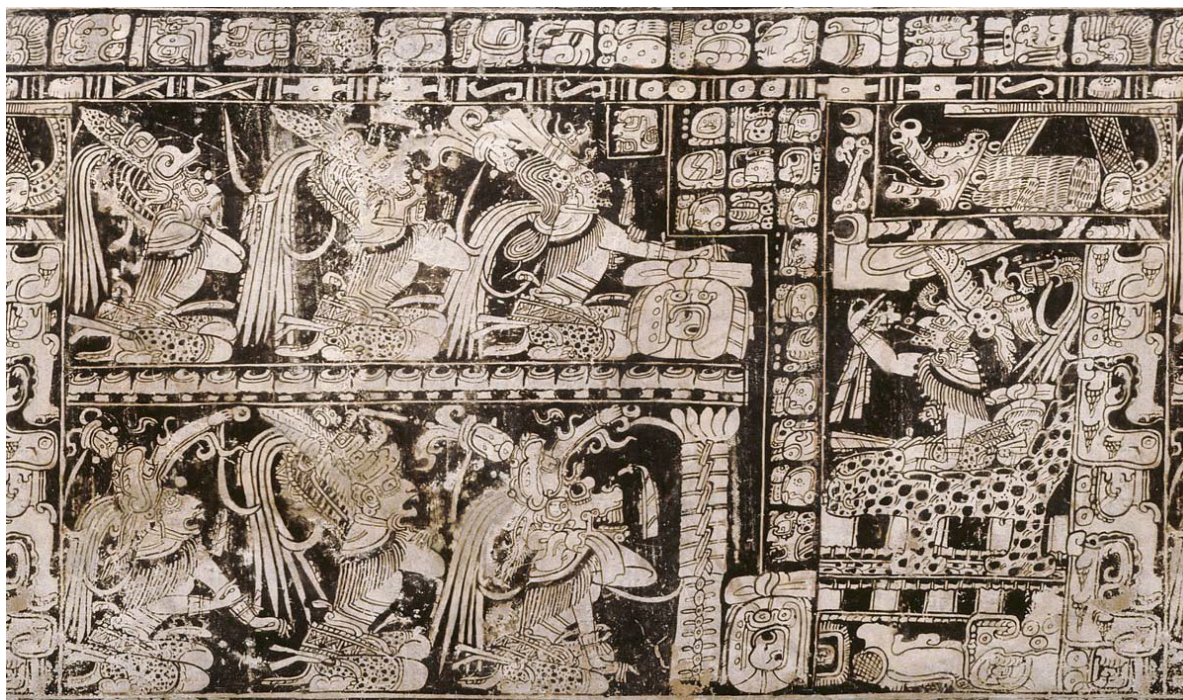


Figura 100. Vasija K2729, que muestra al Dios L presidiendo una corte de dioses durante la creación de la presente Era.

De acuerdo con Zender y Guenter (2003: 102-117), el nombre del Dios L en esta vasija es Ik' [Y]ahk'ab' Ta[h]n, 'Negra es la oscuridad de su corazón', pero esto es claramente un error, pues este

nombre se corresponde con el de uno de los conjuntos de deidades que el Dios L pone en orden (Stuart 2017: 263), siendo en realidad su nombre el último jeroglifo de la inscripción, el logograma con su cara y sin complementación fonética alguna. Coe (1973: 14) caracterizó al Dios L como uno de los señores del Inframundo, debido a su presencia en la Vasija Princeton (Figura 101) donde supone que se está representando una de las escenas de sacrificio en el Popol Vuh llevada a cabo por los Héroes Gemelos sobre otro señor del Inframundo (Coe 1973: 14; Miller y Martin 2004: 59; Velásquez García 2009c).



Figura 101. Vasija K511, llamada Princeton. El Dios L en su palacio atiende a una dama mientras dos figurantes decapitan a otro personaje.

Existen otras escenas en las que el Dios L vuelve a tener altercados con los Héroes Gemelos, lo que se ha considerado como una reafirmación de las ideas de Coe (Zender y Guenter 2003: 102-117; Miller y Martin 2004: 59; Martin 2006b). Debido a la existencia de estas representaciones de conflicto entre el Dios L y los Héroes Gemelos, algunos investigadores creen que el Dios L es el enemigo del Dios del Maíz y esto se refleja en la relación del propio maíz con el cacao (Miller y Martin 2004: 59-62; Martin 2006b; 2015: 202). De acuerdo con Martin (2006b: 169-171), la relación entre estos dos frutos se centra en la importancia que ambas plantas tenían para los gobernantes mayas y ambas se mezclan en relatos que se aprecian en las vasijas mayas. Al ser el Dios L la deidad encargada del comercio, él sería el principal responsable de esta planta y se adueña de ella al mismo tiempo que del maíz al sacrificar al padre de los Héroes Gemelos (Martin 2006b: 170).



Figura 102. Vasija K1560 que muestra al Dios L y a otros dioses viejos, siendo humillado por el Dios del Maíz.

Siguiendo con esta línea argumental, Miller y Martin (2004: 60) destacan que existen escenas representadas en vasijas (Figura 102) en las que participa el Dios L, siendo humillado y desnudado por el dios del maíz, quien en ocasiones se representa golpeándolo. Martin sugiere que esto se debe a una ampliación del mito del Popol Vuh, que representa el confinamiento de la semilla del maíz en el Inframundo, del cual es señor supremo el Dios L y que después de una batalla, la semilla se libera en la época de lluvias y vence al Dios L (Martin 2006b: 171). Un problema con esta interpretación de la escena de la vasija K5160 es que el Dios L no es el único dios viejo que se muestra siendo humillado por el Dios del Maíz, lo cual quiere decir que este conflicto no sólo se centra en él. Existen otras vasijas que muestran a algunos dioses ancianos, mostrando evidentes signos de haber bebido, como la vasija encontrada en la Estructura XXI de Calakmul (Figura 103).



Figura 103. Vasija procedente de la Estructura XXI de Calakmul donde se muestra a un dios anciano siendo ayuda a levantarse y que muestra signos de intoxicación (fotografía de Eduardo Salvador).

Esta vasija muestra a K'inich Ajaw (notar el **K'IN** infijo en la coronilla) con forma de viejo,⁶¹ siendo sostenido por un personaje masculino más joven. El texto inmediatamente a la derecha del Dios del Sol indica: ? **CHAN-nu u-WAY** ?, ... *cha'n uway* ..., '... guardián, el *wahy* de ...', en posible referencia a la persona que lo ayuda o al enano que aparece frente a él. En la vasija K5160 también aparecen varios enanos recogiendo las ropas de los dioses. Quizás la vasija K5160 pertenezca a este evento mismo mitológico, en el cual aparecen varios dioses siendo reprendidos por realizar una acción que dentro de la tradición mesoamericana era reprobable, la de embriagarse.

De acuerdo con Martin (2006b: 171) este mito se puede ver representado aún hoy en día en el Lago Atitlán, ya que durante los cinco días de Semana Santa se venera la imagen de Maximón (Figura 104), también llamado Rilaj Mam (Christenson 1998, 2007: 73 Nota 124), deidad que sería el equivalente

⁶¹ Cabe hacer notar que otro ejemplo del empleo de este signo (*k'in*) en la misma posición de la cabeza aparece en la vasija K4013 (Figura 69) y en este caso no es el dios K'inich Ajaw a quien se representa. Cabría preguntarse si las deidades viejas marcadas por este signo que aparecen representadas en las vasijas de estilo códice están siendo representadas dentro de una misma línea argumental o si son los mismos personajes que participan en varios mitos o si el signo *k'in* es empleado con el fin de representar su edad avanzada. Una mayor investigación acerca de este tema aportará más información al respecto.

moderno del Dios L, quien sigue llevando un sombrero, pero ahora además viste botas de vaquero, se le adorna con corbatas, se le da a fumar un puro y de beber aguardiente.



Figura 104. Imagen del Maximón del Lago Atitlán (fotografía de Rogelio Valencia Rivera).

Según este investigador, al final de la Semana Santa, Cristo renace, como una representación modernizada del antiguo Dios del Maíz y pelea con Maximón hasta vencerlo. En algunos pueblos de los Altos de Guatemala, se le desnuda y golpea al final de la contienda, en un claro paralelo con los hechos reflejados en las vasijas antes analizadas, en las que el Dios L aparece siendo humillado (Martín 2010: 162). Finalmente, propone que debido a que el cacao crece en los dominios del Dios L, es decir el Inframundo, por la afinidad de esta planta a crecer en cenotes y re hoyadas, el dios del maíz, transformado en Jesucristo debe recuperar el cacao de las manos del Dios L para llevarlo a los hombres (Martín 2010: 160-162), lo que tendría un eco en el mito ilustrado en las tapas de bóveda del norte de Yucatán, dando preponderancia a la riqueza obtenida mediante las labores de agricultura y denostando la labor de los comerciantes debido a que eran personajes acostumbrados al engaño (Martín 2010: 162).

Este punto de vista ha sido criticado por algunos autores (Bernatz 2006: 34) por simplista, sobre todo en el sentido de enmarcar todos los sucesos en los que aparece el Dios L dentro de aquellos descritos en el Popol Vuh, documento que es muy tardío y en el que nunca es mencionado. La sobre simplificación y encuadramiento de la narrativa mitológica del periodo Clásico maya en modelos tan tardíos como el Popol Vuh puede que no nos permita apreciar lo que en realidad ocurre en las narrativas mitológicas del periodo Clásico. Este tipo de aproximaciones al Popol Vuh, en las cuales dicho documento es empleado con el fin de explicar cualquier evento mitológico representado durante el Clásico, ya han sido criticadas por otros autores (Braakhuis 2009; Craveri y Velásquez García 2010; Chinchilla Mazariegos 2011: 100-101), pues aunque resultan evidentes ciertas similitudes entre las narraciones de ambos periodos, éstas no son idénticas y en algunos casos, las variaciones son demasiado grandes, pues en ocasiones, los mayas representan eventos mitológicos en los que participan los mismos actores, pero mitos descritos no son los mismos que son narrados en el Popol Vuh o participan actores muy diferentes en narrativas que tienen una cierta resonancia con aquellas del Popol Vuh, llevándonos a pensar que posiblemente, dichos

mitos han sido fusionados con otros o han sufrido adaptaciones regionales, algo muy común en toda el área maya.

Tal y como lo indica Frühsorge, el contenido de las fuentes escritas acerca de una deidad no se puede generalizar de forma no crítica, ya que favorece a una de las interpretaciones locales, sobre otras posibles (Frühsorge 2013: 193). Este mismo autor indica, acerca de Maximón, que existen diferentes variantes en la manera de concebir a este personaje en los pueblos donde se le venera (Frühsorge 2013: 193). Como ya lo habíamos indicado, en Santiago Atitlán, Maximón acaba siendo una fuerza antagónica a Jesucristo (Martin 2010: 162; Frühsorge 2013: 189), pero en la variante de Nahualá es todo lo contrario. Durante la preparación de la figura del personaje, la cual se localiza actualmente en el *Museum für Völkerkunde* de Hamburgo, se descubrieron sobre su cuerpo las inscripciones “in Simón” e “INRI”, siendo esta última *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*, ‘Jesús nazareno rey de los judíos’. Parece ser que la inscripción se pintó sobre el cuerpo de la figura con el fin de activarla ritualmente, pero lo más importante acerca de esta inscripción es que se suele usar en las imágenes de Jesucristo crucificado, por lo que parece ser que, por lo menos en Nahualá, Maximón es otra manifestación de Jesucristo y no su enemigo (Frühsorge 2013: 189-190).

Por otra parte, se puede agregar que no solamente ante el Dios del Maíz aparece el Dios L siendo humillado, ya que también aparece despojado de sus ropas y en actitud reverente frente a la Diosa de la Luna y particularmente frente a su conejo, siendo objeto de escarnio y burla, pues en la Figura 105 podemos ver que quien tiene las pertenencias del Dios L es el conejo, en este caso específicamente su sombrero y el dios aparece arrodillado frente a él y semidesnudo. En otro mito, posiblemente relacionado con el anterior, el conejo engaña al Dios L y lo despoja de todos sus bienes, burlándose de él (Beliaev y Davletshin 2006) y esto lo realiza en con la ayuda de K'inich Ajaw, el dios solar maya, tal y como muestra la vasija K1398 (Figura 106). Para Miller y Martin, ambos grupos de escenas, las del conflicto con el Dios del Maíz y las del conflicto con el conejo de la Diosa de la Luna, pertenecerían a la misma línea narrativa (Miller y Martin 2004: 60-62), en la cual esta contraposición estaría representando el antagonismo entre el ciclo de vida del Dios del Maíz, en el cual duerme en el suelo hasta la llegada de las lluvias y el del Dios L, dios de la temporada seca, temporada favorable al comercio y a la guerra (Milbrath 1999: 70-74).



Figura 105. Vasija K5166. El Dios L desnudo frente a la Diosa de la Luna y el conejo.



Figura 106. Vasija K1398. El Dios L desnudo frente K'inich Ajaw y el conejo.

Esa es una posible forma de explicar estas escenas, pero desde mi punto de vista, estas dos historias componen líneas argumentales diferentes e independientes. Debería indagarse, mediante otros posibles ejemplos, si en realidad la humillación del Dios L podría haber sido causada por circunstancias totalmente ajenas a una contraposición al nacimiento del Dios del Maíz, pues como se ha visto con anterioridad, él no es el único dios que recibe un castigo y esta humillación ocurre en otras situaciones con actores diferentes.

K'awiil y el Dios L

Estos dos dioses aparecen representados juntos en muchos soportes, sobre todo cerámicos, pero sus nombres nunca aparecen combinados, por lo que su relación está basada sobre todo en las acciones que realizan en común como seres divinos. Ambos constituyen claramente lo que he denominado un ámbito de acción, parte del cual estaría constituido por el mito de la Montaña del Sustento y por su relación con el maíz y el cacao. Este ámbito de acción se ha visto muy condicionado por la presencia tardía de ambos dioses en las páginas del calendario del planeta Venus en el Códice de Dresde, pues en la escena de la página 46, K'awiil aparece siendo lanceado por el Dios L (Coe 1973). En esta imagen, el Dios L aparece como una de las advocaciones matutinas de Venus (Closs 1979; Dütting y Johnson 1993: 174; Milbrath 1999: 170-174, 214; Bernatz 2006: 25), mientras que K'awiil aparece como una de las deidades protectoras del sustento, las cuales son mencionadas en las páginas 25 a 28, dedicadas a los rituales del Año Nuevo dentro del mismo códice (Valencia en prensa). Dentro de la sección, dedicada a Venus, en la página 50, más precisamente, K'awiil juega además otro papel. Es una de las deidades patronas del planeta (Lounsbury 1978: 778), pero es en su rol de protector del sustento que es atacado por el Dios L. Esto lo podemos comprobar gracias a que otras dos de las deidades asociadas a las páginas del Año Nuevo —Chak Bahlam y el Dios del Maíz— aparecen también siendo atacadas por sendas advocaciones matutinas del planeta Venus. En este punto debemos recordar que, de acuerdo con algunos investigadores, el culto a Venus en el área maya parece proceder de las culturas de la Costa del Golfo y que su introducción en el área maya se realizó de forma tardía, hacia el año 850 d. C. (Lacadena García-Gallo 2010c; Pascual Soto y Velásquez García 2012). Es muy probable que después de la introducción de este nuevo culto y la asimilación del Dios L dentro del mismo, sus ámbitos de acción pudieran haber sido trastocados, lo cual invalidaría el empleo de esta justificación para ver una oposición temprana entre el Dios L y el Dios del Maíz. Sería precisamente debido a este cambio, que se puede observar un doble rol en las actividades llevadas a cabo por el Dios L, pues en muchas de las imágenes que le relacionan con K'awiil, no se aprecia la existencia de un conflicto, sino más bien de cooperación, algo

que ya había notado Bernatz (2006: 144). Indico un doble rol, debido a que algunas imágenes en donde aparecen ambos dioses, en actitud cooperante, pertenecen al Clásico Tardío, cuando ya habría sido introducido el culto a Venus. En estas imágenes suelen aparecer juntos ambos dioses, como en la vasija K631 (Figura 107), donde se les ve hablando delante de una planta de cacao que sale de la espalda de un ser antropomorfo, al que Martín equipara con el Dios del Maíz (Martín 2010: 172).



Figura 107. Vasija K631. El Dios L hablando con K'awiil.



Figura 108. Imágenes del Dios L cargando a un bebé K'awiil. a) Columna procedente de Santa Rosa Xtampak. b) Columna de Bakná, Museo Nacional de Antropología de México (dibujos de Rogelio Valencia Rivera).

En otras ocasiones, el Dios L lleva a K'awiil en su espalda, como si fuera su protector o el responsable de transportarlo (Bernatz 2006: 144), como en la columna de Santa Rosa Xtampak (Figura 108a), donde se les representa como si viajaran juntos. También tenemos la misma representación en una columna labrada procedente de Bakná (Figura 108b), donde se vuelve a mostrar a K'awiil siendo llevado por el Dios L, de la misma forma que las madres portaban a sus hijos, lo cual nos recuerda nuevamente el mito del bebé jaguar y las imágenes de Unen K'awiil, tan importantes dentro del culto a este dios. ¿Será acaso el Dios L el protector del pequeño bebé K'awiil?

También contamos con una vasija (Figura 109) donde K'awiil aparece de nuevo sobre la espalda del Dios L, el cual sostiene lo que parece ser una flor flamígera en sus manos.

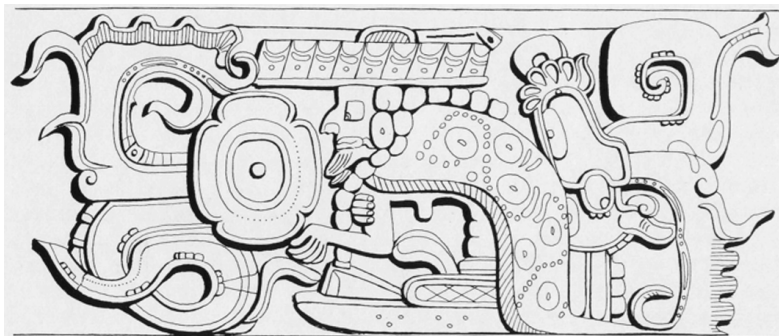


Figura 109. Vasija que muestra al Dios L y K'awiil en su espalda (Robicsek 1978: 173, Fig. 189).

Esta misma relación se da desde tiempos muy tempranos en la plástica maya, como queda demostrado en la vasija K3801 (Figura 94), la cual está datada para 9.0.10.13.1 8 *Imix* 19 *Zotz*, 6 de julio 446 d.C. Aquí aparecen de nuevo ambos dioses, en actitud dialogante, junto a otros dioses, tales como GI y K'inich Ajaw. En esta vasija, el Dios L presenta el camino dibujado en su taparrabos, tal y como aparece en la jamba del santuario del Templo de la Cruz en Palenque (Figura 93). En otra escena, en la vasija K702, se puede ver al Dios L portando una antorcha junto a K'awiil, acompañados por un personaje pintado de color negro (Figura 110) y en la escena no se representa ningún tipo de conflicto, como cabría esperar si la relación entre estos dioses fuera puramente antagonica.



Figura 110. Vasija K702, K'awiil junto al Dios L y el Dios del Maíz portando antorchas.

También se les ve juntos en la vasija K8856 (Figura 111).



Figura 111. Vasija K8856, K'awiil frente al Dios L.

Y en algunas de las llamadas vasijas veneneras, como la K5810 y la K7121 (Figura 112), donde son mostrados nuevamente juntos, desarrollando lo que parece ser una tranquila conversación.



Figura 112. Vasija K7120, K'awiil frente al Dios L.

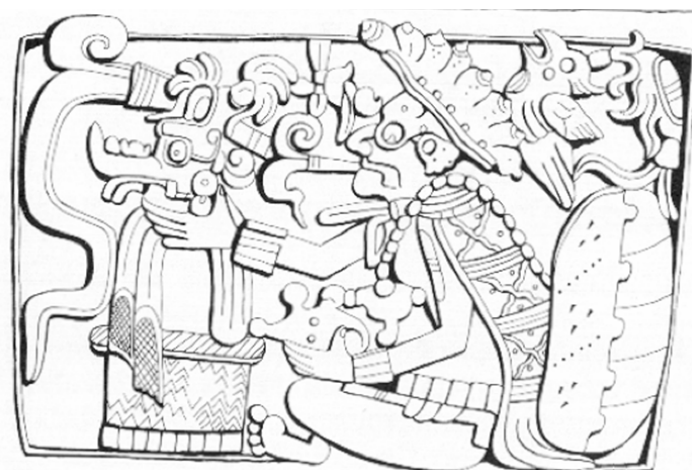


Figura 113. Vasija que muestra al Dios L sentado en un trono, frente a una canasta y con una cabeza de K'awiil en la mano derecha (Robicsek 1978: 122, Fig. 137).

En otra vasija aparece el Dios L portando en sus manos una cabeza del dios K'awiil (Figura 113). Esta última escena, lejos de representar un sacrificio, parece emular el uso de K'awiil como cetro, tal y como se aprecia en los Códices de Dresde y de París, ya que contamos con representaciones donde la cabeza de K'awiil tiene un uso similar, como en el fragmento del panel de la cornisa del Templo 11 de Copán (Figura 114), aspecto del uso de la figura de K'awiil que analizaré en el capítulo 7.



Figura 114. Yax Pasaj Chan Yopaat con la cabeza de K'awiil como símbolo del poder del gobernante. Fragmento del panel de la cornisa del Templo 11 de Copán (Schele y Miller 1986: Plate. 37).

También existe un ejemplo más tardío en los murales de Santa Rita Corozal, donde ambas deidades aparecen juntas y maniatadas (Figura 115) durante las celebraciones del ciclo del año o *tun*. En esta ocasión también aparecen como seres cooperantes, o por lo menos, corriendo la misma suerte.

Bernatz atribuye esta cercanía de K'awiil y el Dios L a una imitación de los procesos sociales de los gobernantes mayas en los que K'awiil juega un papel preponderante, como símbolo de poder y estatus (Bernatz 2006: 145). Yo no creo que esta sea la explicación más plausible para determinar la relación de estas dos deidades, ya que parece tener raíces mitológicas muy profundas y significativas. Más allá de la posible confrontación que algunos autores interpretan es representada en el Chilam Balam de Chumayel y en el de Tizimin⁶², en el caso de ser estos dos dioses a quienes se menciona en estos textos o en las páginas del Códice de Dresde, en relación con las diferentes advocaciones de Venus y sus efectos sobre

⁶² Según Martin (2006b), el otro poseedor de los bienes localizados dentro de la montaña sería el Dios L, pues según este investigador, dentro del pasaje del Chilam Balam de Chumayel asociado al año 11 *ajaw* (ver también a Roys 1933: 51; Edmonson 1986: 153-155), se describe la confrontación entre *oxlajun ti k'u*, 'trece dioses' y *bolon ti k'u*, 'nueve dioses', a quienes él interpreta como el Dios L y K'awiil, esto último justificado mediante la equivalencia de K'awiil con Bolon Dzacab, y supongo que de este último con *bolon ti k'u*. Esta interpretación del mito de la Montaña del Sustento indicaría que es K'awiil quien saca las semillas del lugar de donde se encuentran, para quitárselas al Dios L, aunque en las tapas de bóveda no se muestra nunca este conflicto. Además, Edmonson, en su estudio acerca del Chilam Balam de Chumayel, indica que en realidad estos trece dioses no representan a una única deidad e indica que los nombres de todos son citados en el Chilam Balam de Tizimin, lo cual ocurre a su vez con otro conjunto, el de los nueve dioses (Edmonson 1986: 25).

los personajes de las páginas del Año Nuevo, podemos ver que la interacción entre estas dos deidades es de igual a igual (Bernatz 2006: 145) y que en la mayoría de las ocasiones es positiva y cordial.



Figura 115. Mural Norte del Montículo 1 de Santa Rita Corozal, mostrando al Dios L a el extremo izquierdo y a K'awiil en el extremo derecho (Gann 1900).

Una posible explicación a esto se puede encontrar en la narrativa mitológica maya contemporánea, donde el Dios L sería el equivalente del Señor de la Tierra, deidad que suele ser la poseedora de las riquezas y que habita en las cuevas, es decir en el mundo subterráneo, lo que sería equivalente a su función de señor del Inframundo durante el Clásico y que se adapta muy bien a su aparición en el mismo lugar que ocupa K'awiil en el mito de la Montaña del Sustento, como lo sugiere el Dintel 2 de Kankí (Figura 96). Como se verá en el siguiente capítulo, K'awiil y el Dios L acabaron mezclados dentro de la cosmovisión maya actual formando parte de las deidades que viven en las montañas y son las poseedoras de los alimentos. Ambos tienen a su cargo la custodia y distribución de los bienes que se encuentran dentro de sus dominios, lo cual puede ser la razón de que en la actualidad se les mezcle y se confundan. Parece que, como dios de la abundancia, a K'awiil se le concibe como dador de bienes, en cambio el Dios L como responsable de la riqueza, requiere algo a cambio de su ayuda.

Si tomamos estas ideas en su conjunto y las aplicamos a lo que nos muestran las tapas de bóveda que representan a K'awiil y a otras deidades asociadas a esta narrativa mitológica, podríamos indicar lo siguiente: K'awiil es el custodio de los bienes en la montaña, donde se encuentra su trono, el cual comparte con el Dios L, quién también vela por estos bienes, pero con otros fines, con el objetivo de comerciar con ellos y de acumular riqueza. Dentro de las responsabilidades del Dios L se encuentra la de cuidar de K'awiil cuando este aparece como un infante, es decir, vela por el bienestar del sustento. Una vez transformado en adulto, la misión de K'awiil es la de sacar las semillas de donde se localizan y llevarlas al cielo transformado en ave. Este pájaro es una advocación de Itzamna, llamada Yax Kokaaj Muut, la cual relaciona a K'awiil con los poderes de generación del universo y que está relacionada con el sustento y con el Dios del Maíz. Una vez en el cielo, los alimentos quedan a la disposición de los seres humanos, motivo por el que acuden a K'awiil para que favorezca su abundancia.

Sería así, a través de la mediación de un dios transformado en pájaro y que representa al rayo, que los seres humanos adquieren los alimentos, tal y como lo reflejan una gran cantidad de mitos aún en la actualidad (Navarrete 2002). En cambio, la responsabilidad del Dios L es la de la creación de la riqueza, a través del comercio, mediante el empleo de los mismos alimentos que K’awiil pone a disposición de la humanidad. Una demostración de que K’awiil y el Dios L comparten la responsabilidad de la distribución de los bienes se puede apreciar en una vasija en la que el Dios L aparece entregando un bulto de mercader a Itzamna (Figura 116), dios que se relaciona con K’awiil a través de Yax Kokaaj Muut.

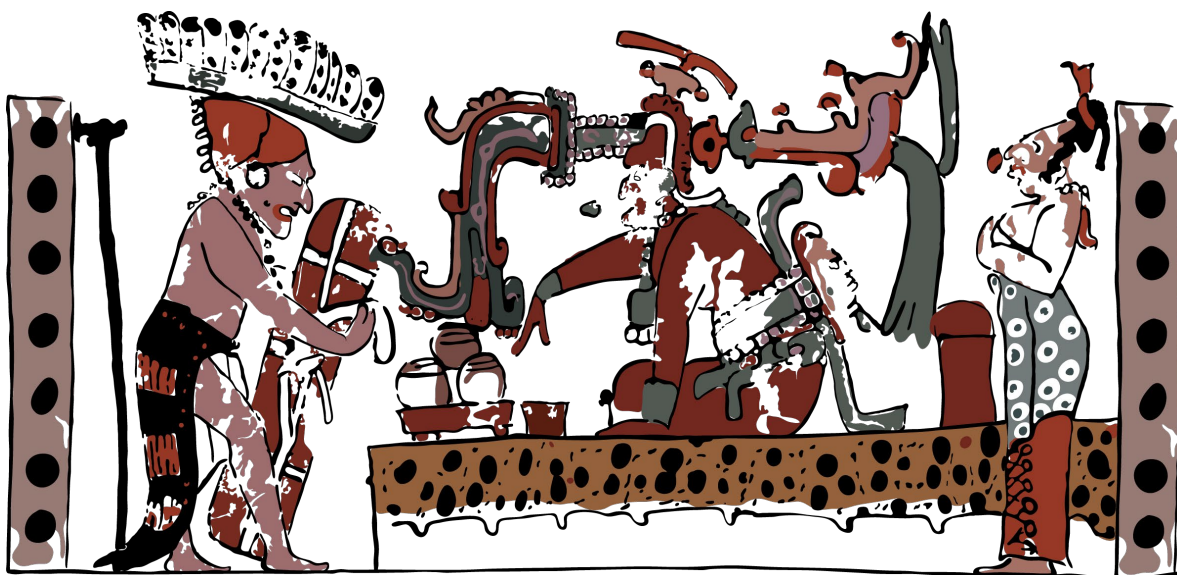


Figura 116. Vasija LC.cb2.367 de la colección de Dumbarton Oaks en la que aparece el Dios L entregando mercancías a Itzamna (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Es así como, del análisis hasta ahora realizado, podemos apreciar que dos dioses primordiales, tales como el Dios L e Itzamna, ordenadores ambos del universo, están también involucrados en la mitología de creación del sustento, lo cual apoyaría la idea de Martin (2015: 226) de que estos dioses viejos resultan importantes dentro de la mentalidad religiosa maya por su capacidad de generación, por sus potencias creadoras.

K’awiil y el Señor de los Animales

K’awiil no solamente tiene que ver con el sustento vegetal, cuyo principal exponente es el maíz, sino que también estaba asociado con el de origen animal. Esta asociación con los animales se ve reflejada a través de su relación con otra importante deidad para los mayas, el Señor de los Animales, el cual se encarga de controlar a las bestias salvajes y de determinar si éstos pueden ser cazados por los humanos o no. Además de que el Señor de los Animales actúa como uno de los *wahyis* de K’awiil, ambos dioses se mezclan para crear a la deidad que actúa como el personaje principal de las acciones llevadas a cabo durante las estaciones del calendario de 819 días (Thompson 1943: 137-151; 1950: 212-217; Berlin y Kelley 1961; Bernal Romero 2009a, 2009b, 2014; Valencia Rivera 2019a).

El nombre de esta advocación de K’awiil está compuesto por tres partes, precedidas por un color, las cuales denotan un nombre completo (Figura 117). Es importante señalar que los tres componentes del nombre son optativos, pero al menos uno aparece siempre en la inscripción.

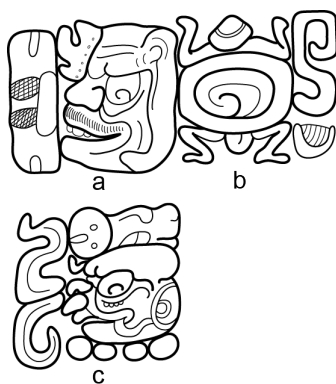


Figura 117. Ejemplo del nombre completo de la advocación de K'awiil en el Calendario de 819 días, precedida por el color chak, 'rojo'. Palenque, Tablero Este, Edificio 1, Grupo XVI (dibujo de Rogelio Valencia Rivera basado en una foto obtenida de Bernal 2014: 66).

La primera parte de este nombre (Figura 117a) está formada por el logograma que designa al Señor de los Animales, el cual está formado por el rostro de un hombre con ojo de vírgula, nariz romana, una gran ceja o mancha supra ocular. En ocasiones aparece con el pelo despeinado, con bigote y con elementos iconográficos característicos de los venados, tales como una larga oreja y astas, como las mostradas en el logograma de la Figura 117a. La propuesta de lectura para este logograma es **SIP** (Grube 2012) y esta procede de la existencia de una sustitución silábica en la página 13c del Códice de Dresde (Figura 118), donde se escribe como 7-**si-pu**, *huk Siip* y en donde se le ve junto a un venado⁶³.



Figura 118. Imagen del señor de los venados Siip, notar las astas sobre su cabeza (Lee 1985: 13).

Esta lectura tiene además el aval de la evidencia etnográfica, ya que algunos pueblos mayas siguen empleando este nombre para designar al Señor de los Animales (Redfield y Villa Rojas 1934: 117-118; Villa Rojas 1945: 103; Thompson 1970: 308; Gabriel 2006; Grube 2012: 139). Huk Sip es una deidad equiparable en la etnografía con el señor de los montes y cuidador de los venados (Zender 1999: 81 nota

⁶³ El texto de este ejemplo dice: 4-**chi-T84-WINIK ya-ta-li UK-si-pu u-mu-ka**, *chan chi[j] winik T84 yataal huk Si'p umu'k*. 'El cuatro-venado...-hombre es el tributo de Siip, es su anuncio'.

56; Gabriel 2006: 103-105), así como del resto de los animales (Villa Rojas 1985: 182), a la cual se siguió venerando durante la época colonial bajo la forma de una de sus advocaciones, Uuc Yol Sip, ‘siete corazones de sip’ (Chuchiak 2000: 285). Los mayas de Quintana Roo asumen la existencia de un grupo de dioses que cuidan de los animales y cuyo permiso es necesario para poder cazarlos (Gabriel 2006; Villas Rojas 1985: 181-182). Para ellos todos los venados están bajo la protección de una clase de venados sobrenaturales llamados *Zip*. Estos guardianes se diferencian de los venados normales en que son más pequeños, pero sus cuernos están más desarrollados. El principal de ellos suele llevar un nido de avispas entre los cuernos. Suelen engañar a los indígenas haciéndolos correr detrás de venados que a la postre resultan ser otro animal de menor valor para la cacería. La única forma de no caer en el engaño es portar una piedra bezoar⁶⁴, pero el que posee el talismán no debe abusar de él o el *zip* lo castigará enviándole alguna enfermedad o mediante el empleo de vientos malignos, pues los *zip* están hechos de puro viento y esta relación con los vientos se debe a que en realidad son *canhel*, pero con la misión especial de proteger a las bestias salvajes (Villas Rojas 1985: 181).

Gabriel (2006: 103-104), en su descripción de las oraciones dirigidas por los cazadores al señor de los venados, llamado *Sip* en Yucatán, nos indica que los animales salvajes viven en los corrales donde los tienen sus dueños, sus protectores, los *sip-o’ob*. Si los indígenas quieren cazar a alguno, necesariamente tienen que solicitar a los dueños de los animales que los saquen de su corral para poder matarlos. El cuidador de los venados también es un venado, pero más pequeño y con cuernos grandes, llamado *Sip*. Según uno de sus informantes, existen varios tipos de *Sip*. Uno de ellos es el *EEK sip*, el *Sip* negro, el cual se dedica a cuidar a los jabalíes. Otro es el *Ts’ainal Sip* o *Sip* mayor, que es el encargado de llevar el panal real o panal de avispa entre los cuernos y que se dedica a castigar a los cazadores cuando matan demasiados animales. El *k’an sip* es el encargado de cuidar al agutí, el *baalan sip* es el encargado de cuidar al tepescuín, el *chak sip* es el *Sip* de los venados y el *sak sip* es el de la chachalaca (Gabriel 2006: 103-104). Resulta interesante ver que el empleo de los colores en los nombres de los diferentes *sip-o’ob* señala una naturaleza cuatripartita para estas deidades, de manera similar a la que posee la advocación de este dios que aparece en el calendario de 819 días. Por sincretismo, varios de los santos cristianos son también dueños de los animales, como San Jorge, que por su relación con el dragón es el *Sip* de las víboras y San Cipriano, quien pese a no tener ninguna relación con los animales en el santoral cristiano posee un nombre que lo equipara a la deidad protectora de los animales, por lo que en realidad los indígenas se refieren a San *Sip*-riano (Gabriel 2006: 105).

La segunda parte del nombre de esta advocación de K’awiil viene designada mediante el signo T209 (Figura 117b). Este logograma aparece en otros contextos calendáricos, pues es el signo que representa al Glifo Y de la Serie Lunar Suplementaria (Andrews 1938; Yasugi y Saito 1991) y es una de las variantes del Glifo G6 del ciclo de los “señores de la noche” (Thompson 1929). El logograma parece representar una cosa enrollada a la que se añaden extremidades, además de un elemento similar a una variante del signo silábico *ne*, que proviene de la palabra *ne*, ‘cola’. En alguno de sus ejemplos aparece con la cabeza simplificada de K’awiil, lo que probablemente sea una confluencia con esta deidad, como en el ejemplo de la Figura 117b. Este signo no tiene una lectura reconocida, aunque existe una propuesta realizada por Beliaev (2012), tomando como base lo que cree que es una sustitución silábica presente en la Estela Randall, de la región de Sak Tz’i’ (Figura 119).

⁶⁴ Bezoar. Del ár. hisp. *bazáhr*, este del ár. clás. *bā[di]zahr*, y este del persa *pād zahr* ‘defensor contra el veneno’. l. m. Concreción calcúlosa que suele encontrarse en las vías digestivas y en las urinarias de algunos mamíferos, y a la que se atribuyeron propiedades curativas. Diccionario de la Real Academia Española. <https://dle.rae.es/bezoar>.



Figura 119. Detalle de la Estela Randall procedente de Sak Ts'i', **mi-si-?** K'AWIL (fotografía de Rogelio Valencia Rivera).

En esta inscripción, el nombre del personaje se puede leer como, *misi... K'awiil*. Beliaev (*ibid.*) asume que lo que debería ir en la posición de las sílabas **mi-** y **-si-** (Figura 119, jeroglifo de la izquierda), debería ser el glifo T209, el cual lee como *sihm*⁶⁵, que él traduce como ‘mocos, flema, feto’, ya que la forma del logograma T209 tiene cierto parecido con lo que podría ser un feto. Un posible problema con esta lectura sería que, como ya he mencionado antes, las tres partes que integran el nombre de esta deidad son opcionales y dado que el logograma de K'awiil sí aparece en la inscripción, la sustitución fonética puede ir asociada al jeroglifo T209, pero también al nombre del Dios de los Animales. Además, el jeroglifo que sigue a los glifos **mi** y **si**, no se puede leer con fiabilidad, por lo que éste podría ser el logograma **SIP**, en su variante de vasija invertida (Grube 2012), en cuyo caso la sílaba **si-**, pudiera actuar como su complemento fonético. La Figura 120 muestra un ejemplo del logograma que nombra al Señor de los Animales combinando con el de la vasija invertida (Figura 120a), la cual en ocasiones lleva cuernos (Figura 120b).

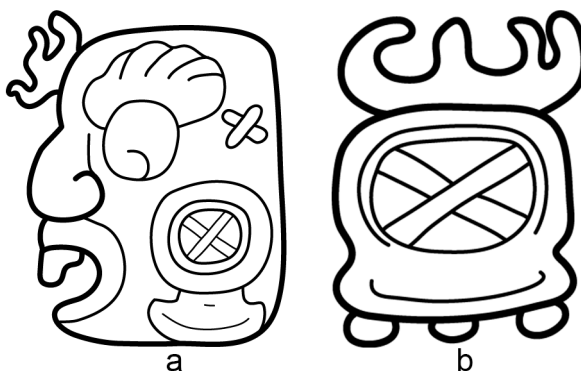


Figura 120. a) Yaxchilan Dintel 1, ejemplo del logograma SIP combinado con el de la vasija invertida. b) Yaxchilán Estela 11, ejemplo del jeroglifo de la vasija invertida con astas (dibujos de Rogelio Valencia Rivera).

La última parte del nombre del personaje principal del calendario de 819 (Figura 117c) es el logograma del propio K'awiil, pero al que regularmente se le prefixa el signo T84. Este signo ha sido tradicionalmente equiparado al jeroglifo T86 o a la combinación T86-T851, cuya lectura es **NAL** (Smailus 1975: 158; Tokovinine 2013: 8-9). En la Figura 121 se muestran los posibles valores de los signos T84 y T86.

⁶⁵ Beliaev desecha la palabra *mis*, pero en algunas lenguas, tales como el tzotzil, significa ‘ombligo’ (García de León 1971: 59) que quizás tenga que ver con la presentación del cordón umbilical o cola con la que se presenta el símbolo.

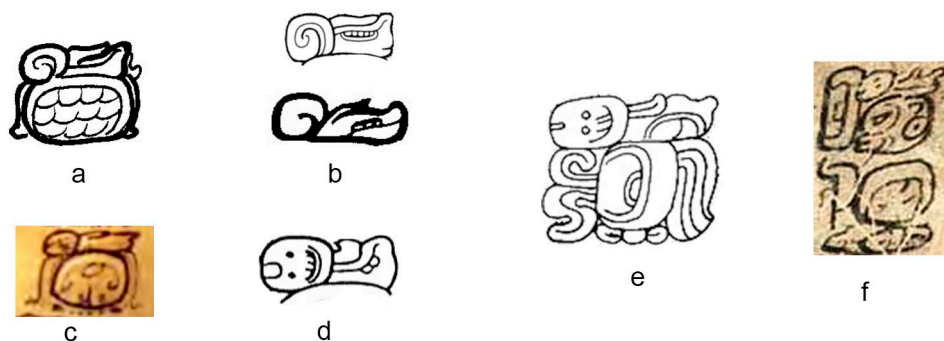


Figura 121. Comparación de los jeroglifos T84 y T86. a) T86-T581, NAL; b) T86, NAL; c) T84-T521, WINIK; d) T84; e) T84-K'AWIL, Tablero del Templo de la Cruz, Palenque (dibujo de Linda Schele); f) K1185, ?-T84-? wi-WINIK-ki (fotografía de Justin Kerr).

En la Figura 121a y 121b se muestran la versión completa y abreviada del logograma **NAL** y en 121c y 121d se muestran los mismos ejemplos, pero para el jeroglifo T84. En 121e se muestra el logograma de K'awiil prefijado por T84 y finalmente en 121f se muestra el jeroglifo T84 sufijado por la palabra *winik* (leído como **wi-WINIK-ki**). Además de sufijarlo como en el ejemplo de la Figura 121f, el jeroglifo T84 es sustituido en ocasiones por el jeroglifo T521 o por su equivalente en los códices, el jeroglifo T523, cuya lectura es también **WINIK**. De acuerdo con Stuart (2014a), es posible que la combinación de T521 con T84 sea la forma completa del logograma **WINIK** (Figura 121c).

Un posible problema con esta idea es que hay ejemplos donde ambos jeroglifos aparecen separados, como por ejemplo en la página 13c del Códice de Dresde (Figura 118) o como en el caso de la vasija K1185 (Figura 121f), donde vemos este mismo efecto, pero en este último caso la sustitución va completamente en otro bloque jeroglífico. Esto resulta difícil de explicar ya que la complementación fonética de logogramas con logogramas es muy rara en las inscripciones mayas, aunque no inexistente (Lacadena García-Gallo 2018b). Stuart (2014a) propone que la lectura del signo T84 sería *winikil* o *winkil*, ya que asume que lleva infijo el silabograma **-li**. Para la palabra *winkil* contamos con las siguientes acepciones en Ch'orti: *winkir*, *winik-ir*, 'owner, supernatural protector'; *ah winkir*, 'owner'; *uwinkir e masa*, 'spirit guardian of deer'; *uwinkir e muh*, 'guardian of deep spots in streams', *uwinkir i chay*, 'guardian spirit of fish' (Wisdom 1950); también en Ch'orti: *vinquilez* 'crear' (Robertson, Law y Haertel 2010: 304); en Tzotzil: *winkilel* 'dueño' (García de León 1971: 76) y en Tzeltal: *swinkel* 'dueño' (Slocum y Gerdel 1981: 200). Esta última lectura del jeroglifo T84 resulta ser muy interesante dada la relación de la palabra "dueño" con el dios protector de los animales, pues ya he indicado que esta deidad es referida como el poseedor o dueño de los animales en varias fuentes etnográficas y este signo aparece junto al nombre de este dios, no sólo en las inscripciones del calendario de 819 días, sino también en otros contextos (ver Figura 118). La acepción "crear" del Ch'orti' también es interesante pues el Señor de los Animales puede interpretarse como su creador.

La combinación de deidades que está relacionada con el calendario de 819 días no sólo aparece en este contexto. Aunque pocos, existen otros ejemplos de su presencia en otros rituales, principalmente de personificación, en los cuales el gobernante suele aparecer con los atributos de la deidad a la que está personificando (Houston *et al.* 1999: 54; Nehammer *et al.* 2009; Valencia Rivera y García Barrios 2010; Velásquez García 2010). Tal es el caso del ejemplo que aparece en el Escalón IV de la Escalera Jeroglífica IV de Dos Pilas (Figura 122) o del que se ilustra en la Estela B de Copán (Figura 123), donde se menciona a la misma advocación del calendario de 819 días, aunque con algunas variaciones.

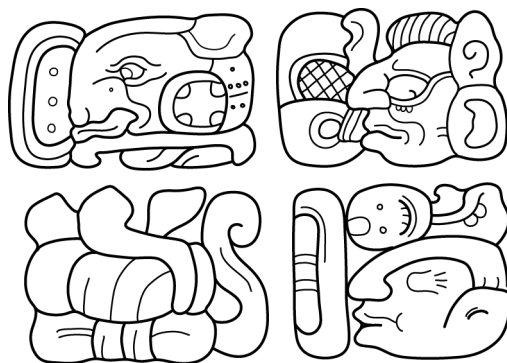


Figura 122. Escalón IV de la Escalera Jeroglífica IV de Dos Pilas (dibujo de Rogelio Valencia Rivera basado en un dibujo de Stephen Houston).

Para el caso del Escalón IV, la inscripción indica: **u-BAH-li-AN IK'-SIP T209 ?-WINIK-li-?**, *ubaahila'n ik' sip T209 ... winkil ...*, '(el gobernante Bahlaj Chan K'awiil) es la personificación del Sip T209 ... *winkil ... negro*'. En este caso, salvo el último logograma que sustituye al de K'awiil, el nombre es el mismo.

El ejemplo de la Estela B de Copán (Figura 123) es mucho más interesante debido a que la iconografía contenida por el monumento ilustra este proceso de personificación. El texto del lado derecho de dicha estela dice lo siguiente: **i-tz'a-pa-ja ?-?-ja CHAN-na-ji? u-BAH-MO'-WITZ-AJAW TZUTZ-ja 15-WINIKHAB u-CH'OK[CHAJ]-ji u-B'AH-[li]-AN-nu K'AK'⁶⁶-SIP T209-nu-K'AWIL 13-TZ'AK-b'u-li WIN?--TE'-[NAH] 18-u-B'AH[K'AWIL] K'UH GE CPN [AJAW]**, *i tz'ahpaj ...j Chan... ubaah Mo' Witz Ajaw tzuhtzaj holajun winikhaab uch'okchaaj ubaahila'n k'ahk'? Sip ...n K'awiil Oxlajun tz'akbuul Wintenaah Waxaklajuun Ubaah K'awiil k'uh[ul] CPN [Ajaw]*. 'Entonces se hincó ...j Chan... [nombre propio de la estela], [con] la imagen de Mo' Witz Ajaw. Se terminó el decimoquinto *k'atuun*, es el esparcimiento de gotas [de] Waxaklajun Ub'aah K'awiil, decimotercero en línea sucesoria de Wintenaah, sagrado señor de Copán. Él es la personificación de Sip ...n K'awiil (Valencia Rivera 2019a).

De acuerdo con este texto, el gobernante Waxaklajuun Ub'aah K'awiil es la personificación de la deidad Sip ...n K'awiil, por lo que la iconografía de la estela probablemente tenga algún indicio de la apariencia de este personaje. Analizando con detenimiento la imagen que adorna la estela, podemos apreciar que de las caras de las guacamayas y de los dos rostros de la montaña inmediatamente debajo, penden cuatro cabezas de las cuales sale fuego, siendo una de ellas la de K'awiil (están señaladas con flechas en la Figura 123), siendo esta la única aparición de K'awiil dentro de la estela, por lo que debería ser la representación de la advocación del dios que está personificando el gobernante. El cuerpo que une dichas cabezas es en realidad una planta, la cual está siendo sujeta por los cuatro personajes con turbante que aparecen sentados arriba y debajo de los picos de guacamaya. Alrededor de esta planta aparecen otras con la cabeza del Dios del Maíz, en forma de mazorca, las cuales se localizan entre la parte superior de la cabeza del gobernante y los picos de las guacamayas.

Se puede decir entonces que la advocación que combina al Señor de los Animales y a K'awiil, tanto en la Estela B de Copán, como en el calendario de 819 días, es en realidad una planta parecida al maíz, quizás concebida como un cordón umbilical. Posiblemente, el logograma T209 hace referencia a su estado antes de ser puesta de pie, con el tallo enrollado. Esta imagen de K'awiil con forma de planta

⁶⁶ Pudiera ser que el logograma **K'AK'**, *k'ahk'*, 'fuego', que aparece delante del logograma del Señor de los Animales actúe como un determinativo semántico para indicar la naturaleza ígnea de esta deidad y que no se leyera en realidad.

alargada podría explicar a su vez la imagen de la página 44a del Códice de Dresde (Figura 124) en cuyo texto se indica que Chaahk toma a K'awiil, pero en lugar de la imagen del dios se puede apreciar, en la mano del dios de la lluvia, una especie de envoltorio con un nudo encima, con lo que parecen ser semillas dentro y de su parte inferior cuelga una planta.

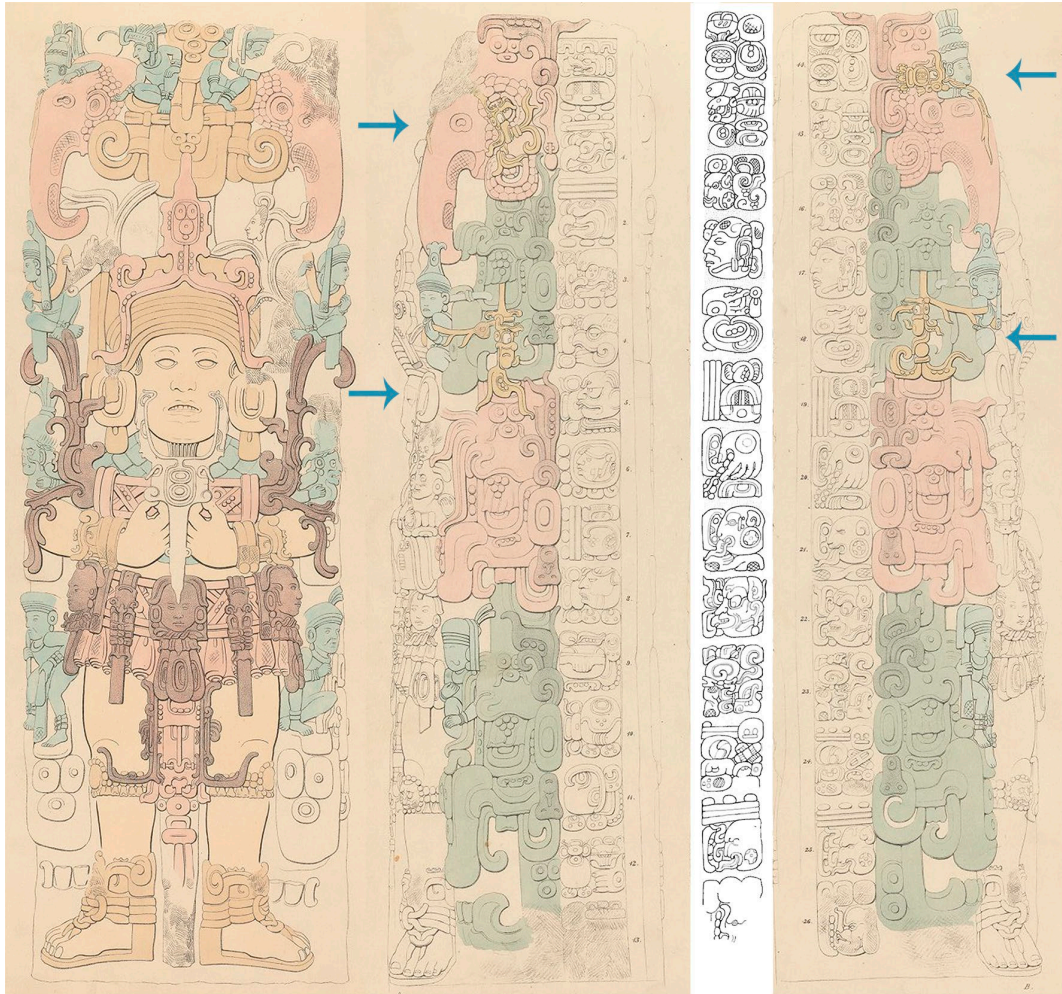


Figura 123. Estela B de Copán, (Maudslay 1974: Plates 34 y 37, dibujo de Annie Hunter, dibujo del texto central de Barbara Fash).

En conclusión, en este capítulo se ha demostrado la relación de K'awiil con los otros dioses responsables de la abundancia y el sustento. K'awiil se encargaría de la protección de los alimentos vegetales, particularmente del maíz y del cacao, mientras el Sip se encarga de la protección de los animales que sirven de alimento a los humanos. El Dios L sería el responsable de un uso cultural de los bienes y de la riqueza, al ser quien realiza su distribución mediante el comercio o su cesión por méritos. Tendríamos entonces que K'awiil y el Dios L son las dos caras de una misma moneda, la abundancia, la cual se transforma dependiendo de las condiciones en las que se concede, dándole a este aspecto tan importante de la vida del maya, el carácter dual que tiene casi todo en la concepción cosmológica mesoamericana. K'awiil representa la abundancia que se da a los hombres y el Dios L aquella que se gana y con la que se comercia, pero cuyo origen es el mismo, ya que después de analizar los rasgos mitológicos presentes en las tapas de bóveda, sabemos que toda esa riqueza existe en el interior de la montaña, siendo ésta controlada por sus dos representantes divinos, K'awiil y el Dios L.

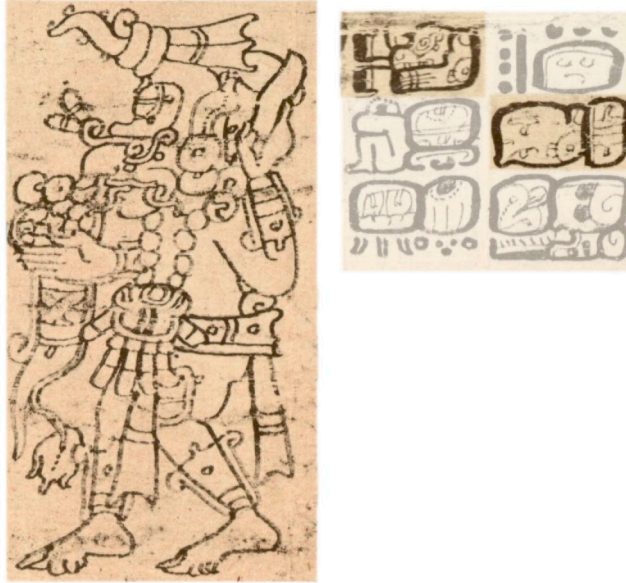


Figura 124. Detalle página 44a del Códice de Dresde. En el texto se indica que Chaahk toma a K'awiil (resaltado) y en la figura Chaahk porta una planta en la mano derecha (Lee 1985).

Si Stuart (2014a) tiene razón y *winikil* es la lectura correcta para el glifo T84, implicaría la existencia de una categoría de seres que actúan como los dueños de los animales y los cuerpos de agua, tal y como lo indica Wisdom (1950). Por extensión, estos dueños deberían incluir a K'awiil y al Dios L, así como a otras deidades que se asocian con el bienestar humano. En el siguiente capítulo intentaré demostrar que estos seres serían el equivalente durante el periodo Clásico de los *kanhel*, grupo de deidades mencionadas en fuentes coloniales dedicadas a la protección del medio silvestre que es útil al hombre. K'awiil estaría entonces asociado a los *kanhel*, algo que sobre lo que ya había llamado la atención otros investigadores (De la Garza 1986; Velásquez García 2009b), al indicar que existe una tradición historiográfica que asocia a K'awiil con estos seres sobrenaturales en los que aún creen algunos grupos mayas.

Capítulo 6. K'awiil y los Kanhel



Como se ha podido observar en el análisis de la relación de K'awiil con el sustento, la misión de resguardar las fuentes de alimentación de los seres humanos no recae solamente en él, si no en un conjunto de deidades con las cuales el dios del rayo se asocia para realizar esta labor. Estas deidades son el Dios del Maíz, Chaahk, Dios de la Lluvia, Huk Sip, el Señor de los Animales, Itzamna —ya sea directamente o a través de su advocación en forma de ave Yax Kokaaj Muut— y el Dios L. Todas estas deidades forman uno de los ámbitos de acción más importantes dentro de la cosmogonía maya, el del mantenimiento del sustento humano, pues cada una de ellas lleva a cabo una labor fundamental para preservar el bienestar del pueblo maya.

De manera significativa, algunos de estos dioses actúan bajo su forma cuatripartita, es decir que tienen una advocación orientada hacia cada una de las direcciones que conforman el espacio cosmológico del universo maya. Cada dirección tiene un color asociado, los cuales son *chak* 'rojo', para el este, *sak* 'blanco', para el norte, *ik'* 'negro', para el oeste y *k'an* 'amarillo', para el sur (Thompson 1934; Chuchiak 2000: 250; Anderson y Helmke 2012: 26). La parte central del universo también suele tener un color asignado, el cual sería *yax* 'azul/verde', y opera como un integrador de las otras cuatro partes (Chuchiak 2000: 250). Es así como sabemos que el dios Chaahk tiene una asociación muy clara con estas direcciones, teniendo advocaciones específicas para cada una (Chuchiak 2000: 262; García Barrios 2008: 200-207), así como los Pawahtuun, seres asociados con los vientos que ayudan a los Chaahk (Chuchiak 2000: 267-268). Lo mismo podemos decir de Sip, ya que su advocación en el calendario de 819 días tiene una variante, junto con K'awiil, para cada dirección a la que también se le asigna el color correspondiente y en las etnografías actuales se describen diferentes *sip* para cada color del universo, las cuales protegen distintos grupos de animales. En el caso de Kokaaj, la mejor indicación de su naturaleza cuatripartita la tenemos en el nombre que se le asigna durante el Clásico, Yax Kokaaj Muut, la cual estaría asociada al centro del universo y por una mención que aparece en el Chilam Balam⁶⁷ de Chumayel, de una variante para el oeste, Ik' Kokaaj Muut (Roys 1967: 153; Edmonson 1986: 150; Le Fort 2000: 125, nota 1). Del ámbito de acción del sustento y la abundancia del que tenemos constancia durante el Clásico, los únicos dos dioses que no parecen tener esta naturaleza cuatripartita serían el Dios del Maíz y el Dios L.

Cada uno de los participantes dentro de este ámbito de acción tiene una misión en particular para conseguir un objetivo común global, el cual es la protección del sustento. Chaahk sería el responsable de proveer de agua a las plantas para permitir su crecimiento, en particular de la planta del maíz, representada por el Dios del Maíz, quien personifica a este importante alimento. K'awiil juega un rol polivalente en el que por una parte anuncia la llegada de las lluvias, facilita el tránsito del Dios del Maíz por el inframundo para permitir su germinación, se combina con Itzamna para transformarse en Kokaaj

⁶⁷ Este conjunto de manuscritos se llama así debido a que la mayoría incluyen un conjunto de profecías atribuidas a un sacerdote maya llamado Chilam Balam, siendo denominados según la ciudad donde fueron localizados (Edmonson 1986: 1; Liljefors 2000: 53).

con el fin de llevar el alimento al cielo y es el responsable de almacenar el fruto de las cosechas en la cueva mitológica del sustento. El Dios L comparte los dominios de K'awiil dentro de la cueva y es el responsable de los recursos que ahí se localizan y que utiliza con el fin de distribuir la riqueza mediante el uso del comercio. Finalmente, Sip, dios que se combina con K'awiil en el calendario de 819 días, es el encargado de proteger a la fauna silvestre, la cual también es usada como alimento y como fuente de otros bienes, tales como sus pieles, huesos y astas.

Por otra parte, de las fuentes coloniales, particularmente de la Relación de Yucatán (Landa 1985, 1941) y de los Chilam, se desprende la existencia de otro conjunto de deidades, llamadas ángeles o *kanhel*, que formaron un ámbito de acción muy parecido al de las deidades del sustento durante la época de la Colonia y que continúan siendo venerados por los pueblos mayas actuales. Con el fin de poder analizar quiénes son los *kanhel* y su relación con K'awiil, haré un repaso a la evidencia que tenemos de su existencia desde el Posclásico, hasta su presencia en las culturas mayas contemporáneas.

Los Kanhel en las ceremonias del Año Nuevo

Durante la finalización de su año y el inicio del siguiente, los pueblos mayas tenían por costumbre la realización de un conjunto de ceremonias y rituales cuyo objetivo era permitir que el año entrante fuera bueno y lleno de bienes. Estas ceremonias se encuentran descritas en distintas secciones de los códices mayas que aún sobreviven. Es así como, en las páginas 54 a 57 (Figura 125 y 126) del Códice de Dresde se describe lo que ocurre durante el último día del año que termina, el cual pertenece a los días del *Wayeb*, así como lo que ocurre durante el primer día del Año Nuevo (Love 1994: 73; Thompson 1988: 216).

Por otra parte, en las páginas 34 a 37 del Códice de Madrid se narra lo que ocurre durante las ceremonias de renovación del mes *Pop* (Thomas 1882: 59-75; Thompson 1988: 216; Love 1994: 73; Bill *et al.* 2000: 149), es decir, inmediatamente después del año nuevo. Por lo tanto, se puede inferir que estas ceremonias se encontraban divididas en tres partes: lo que ocurre en los días del *Wayeb*; lo que ocurre durante el propio día de Año Nuevo y las ceremonias posteriores a este día (Landa 1985: 105-111; Landa 1941: 139; Thompson 1988: 216; Love 1994: 73).

Además de la evidencia calendárica, sabemos que este conjunto de páginas está asociado con las ceremonias del Año Nuevo debido a que el fraile franciscano Diego de Landa hace una detallada descripción de éstas en su libro “Relación de las cosas de Yucatán”. En dicha narración, Landa (1985: 105) indica que para cada portador del año⁶⁸, se debe llevar a cabo un conjunto de acciones rituales, con el fin de que el año termine correctamente y el siguiente año pueda ser bueno y próspero (Thompson 1988: 216). Para las ceremonias realizadas durante los días del *Wayeb*, Landa indica lo siguiente (Landa 1985: 105):

Para celebrar la solemnidad de su año nuevo, esta gente, [...] tomaba los cinco días aciagos que ellos tenían por tales antes del día primero de su nuevo año, y en ellos hacían muy grandes servicios a los *bacabes* citados arriba y al demonio al que llamaban por otros

⁶⁸ Landa no les denomina portadores del año, sino “letras dominicales” (Landa 1985: 104). Se denomina cargador del año al día del *Tzolk'in* con el que coincide el primer día del mes *pop* del *Haab'*, es decir *chum pop* o *0 pop* (Thompson 1950: 124, 1988: 216). El conjunto de portadores del año en el texto de Landa lo constituyen los días *k'an*, *muluk*, *ix* y *kawak*. Los que aparecen en el Códice de Dresde son *b'en*, *etz'nab*, *ak'bal* y *lamat* (Landa 1985: 104). Hay una diferencia de un día entre un grupo y el otro y parece existir evidencia de que, durante el Preclásico, en la región sur del Peten, existió a su vez otro grupo que incluía los días *ik'*, *manik'*, *eb'* y *kaban* (Stuart 2005b: 3), los cuales tienen a su vez una diferencia de un solo día con los del periodo Clásico. Este último grupo sigue siendo empleado en las Tierras Altas de Guatemala (Tedlock 1982: 99). A pesar de la diferencia de cargadores, las ceremonias descritas en la Relación de Landa y el Códice de Dresde son muy similares.

cuatro nombres, a saber, *Kanuyayab*⁶⁹, *Chacuyayab*, *Zacuyayab*, *Ekuyayab*; y acabados estos servicios y fiestas y lanzado de sí, como veremos, el demonio, comenzaban su año y las fiestas de él (Landa 1985: 105).

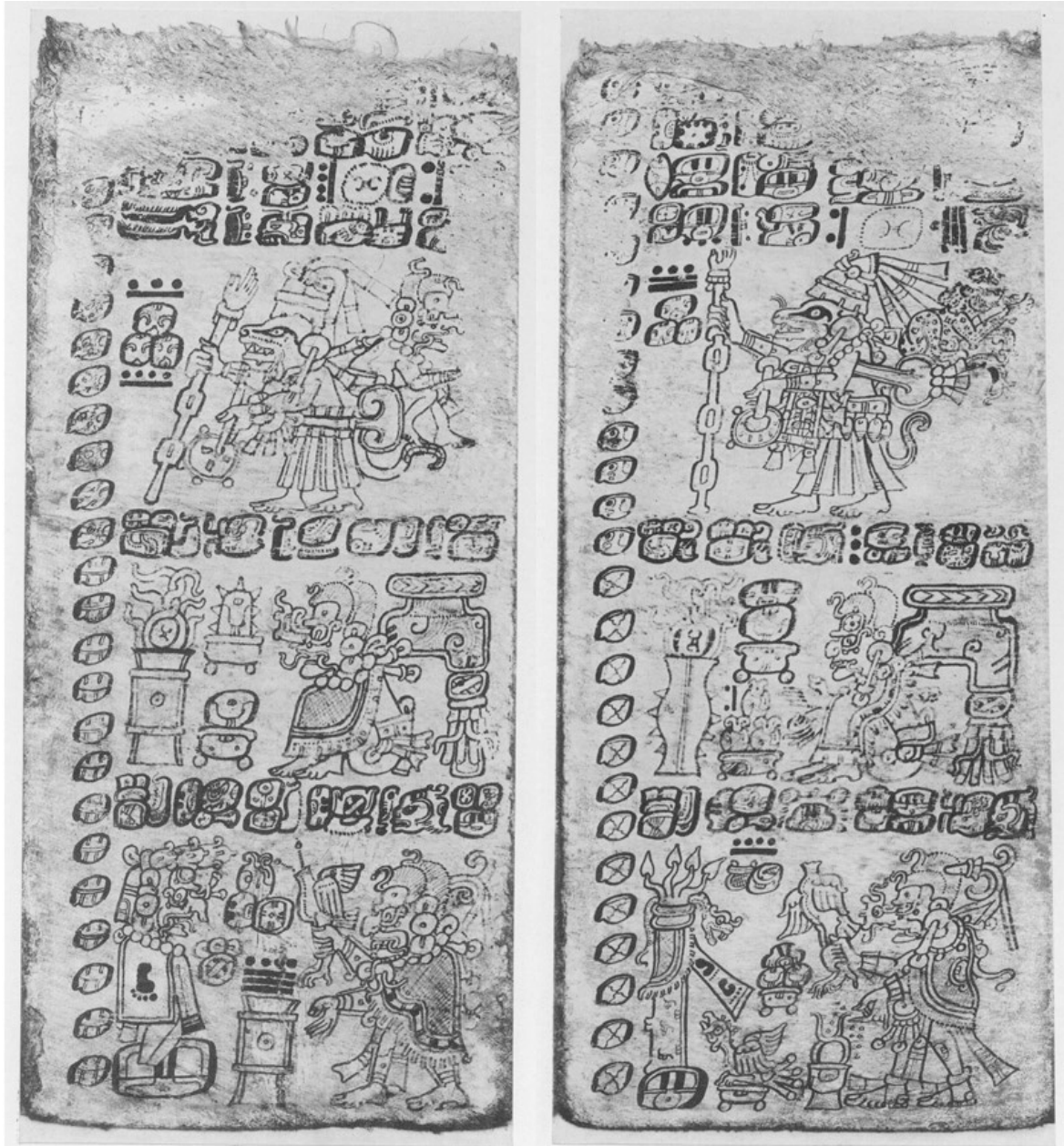


Figura 125. Páginas 54 y 55 del Códice de Dresde (Lee 1985).

⁶⁹ Para todos los nombres en maya aportados por Landa se respeta la forma en la que aparecen en su texto, a menos que se indique lo contrario.

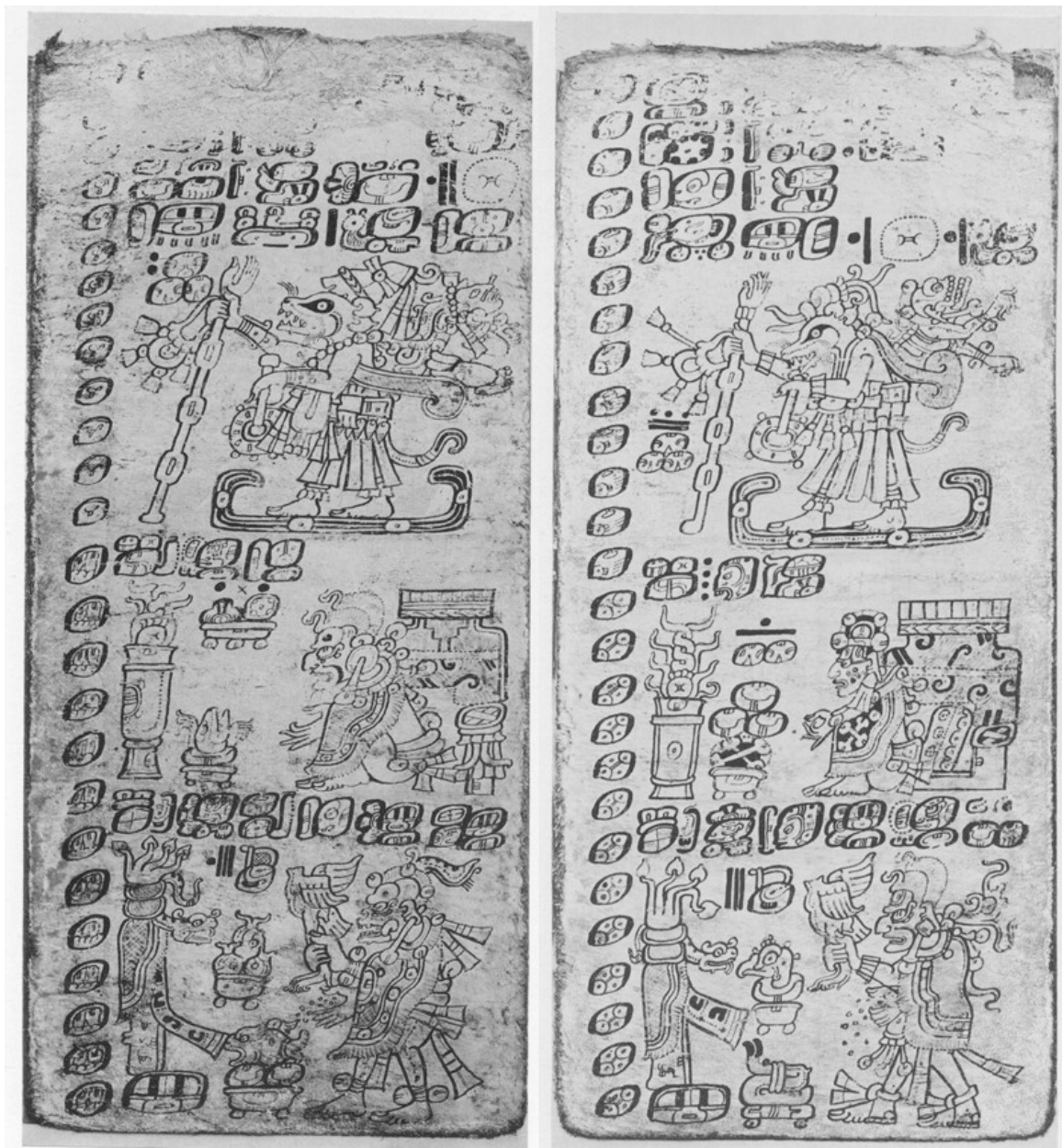


Figura 126. Páginas 56 y 57 del Códice de Dresde (Lee 1985).

Los *bacabes* que Landa menciona antes del pasaje citado son en realidad tres grupos de importantes deidades cuatripartitas. Primero menciona a los *Bacab*⁷⁰ (Landa 1985: 104-105), los cuales son *Kanalbacab*, *Chacalbacab*, *Zacalbacab* y *Ekelbacab*, seres supervivientes del diluvio que destruyó el mundo anterior al presente y encargados de sostener el cielo sobre la tierra (Chuchiak 2000: 281). Después menciona a los *Pawahtuun* (Landa 1985: 104-105), los cuales son *KanPawahtuun*, *ChacPawahtuun*, *ZacPawahtuun* y *EkPawahtuun*, deidades responsables de los vientos (Roys 1933: 56; Montoliú Villar 1989: 33; Chuchiak 2000: 267-269). Seguidamente menciona a los *Chac*⁷¹ (Landa 1985: 104-105), denominados *Kanxibchac*, *Chacxibchak*, *Zacxibchac* y *Ekxibchac*, deidades responsables de la lluvia (Chuchiak 2000: 261-263). Y finalmente, ya en el pasaje citado, indica los nombres de otro

⁷⁰ *Bakaab* en maya clásico, aparece escrito **ba-ka-bi**, *bakaab*, en la página 53 del Códice de Dresde.

⁷¹ *Chaahk* en maya clásico, escrito **CHAK-ki**, *Chaahk*, en varias páginas del Códice de Dresde.

grupo de deidades, a las cuales denomina como *Uayayab*. Como se puede apreciar en la narración de Landa, los nombres de los *bacabes*, así como los del resto de deidades veneradas durante el final del año, estaban asociados con los colores que los mayas asignaban a cada una de las direcciones cardinales. Posteriormente, Landa describe el escenario donde tienen lugar las ceremonias:

Uso era en todos los pueblos de Yucatán tener hechos dos montones de piedras, uno frente al otro, a la entrada del pueblo y por las cuatro partes del mismo, a saber, oriente, poniente, septentrión⁷² y mediodía⁷³, para la celebración de las dos fiestas de los días aciagos las cuales hacían de esta manera cada año (Landa 1985: 105).

A continuación, el autor describe cómo continúan las ceremonias asociadas a los cinco días del *Wayeb*, comenzando por el año cuyo portador era el día *Kan*, indicando lo siguiente:

hacían una imagen o figura hueca de barro del demonio que llamaban *Kanuuayayab*, y llevabanla a los montones de piedra seca que tenían hechos por la parte del mediodía; elegían un príncipe del pueblo, en cuya casa se celebrará estos días la fiesta, y para celebrarla hacían una estatua de un demonio al que llamaban *Bolonzacab*, la que ponían en casa del príncipe, aderezada en lugar público y al que todos pudiesen llegar. Hecho esto se juntaban los señores y el sacerdote, y el pueblo de los hombres, y teniendo limpio y con arcos y frescuras aderezado el camino, hasta llegar de los montones de piedra en donde estaba la estatua, iban por ella todos juntos, con mucha devoción ... Hecho esto metían la imagen en un palo llamado *kante'* poniéndole a cuestras un **ángel** en señal de agua, y este año había de ser bueno y esos **ángeles** pintaban y hacían espantables; y así la llevaban con mucho regocijo y bailes a la casa del principal donde estaba la otra estatua de *Bolonzacab* ... Llegados a la casa del principal, ponían esta imagen frente a la estatua del demonio que allí tenían, y así le hacían muchas ofrendas de comidas y bebidas, de carne y pescado, y repartían estas ofrendas a los extranjeros que allí se hallaban, y daban al sacerdote una pierna de venado ... Pasados estos días aciagos llevaban la estatua del demonio *Bolonzacab* al templo, y la imagen (del *Pawahtuun* o *uayayab*) a la parte del oriente para ir allí al otro año por ella y echabanla por ahí e ibanse a sus casas a entender en lo que quedaba a cada uno por hacer en la celebración del año nuevo (Landa 1985: 106-107, negrita por el autor).

Finalmente, Landa describe la ceremonia llevada a cabo una vez finalizados los fastos del Año Nuevo:

Terminadas las ceremonias y echado el demonio según su engaño, tenían este año por bueno pues reinaba con la letra *Kan* el *bacab Hobnil* ... y por eso no les venían miserias en él. Pero porque muchas veces las había, proveyó el demonio que le hiciesen servicios para que así, cuando las hubiese, echasen la culpa a los servicios o servidores y quedasen siempre engañados y ciegos. Mandábales, pues, hiciesen un ídolo que llamaban *Izamnakaui* y que le pusiesen en su templo y le quemasen en el patio del templo tres pelotas de una leche o resina llamada *kik*, y que le sacrificasen un perro o un hombre, lo cual ellos hacían (Landa 1985: 107).

Analizando lo que Landa dice acerca de estas ceremonias para el resto de los portadores del año (Landa 1985: 104-111) y realizando una comparación con lo que aparece en las páginas 54 a 57 del Códice de Dresde, se puede concluir que, durante las ceremonias llevadas a cabo en los días del *wayeb*, se creaba una imagen de una deidad denominada *uayayab*, que debía regir durante estos días, uno diferente para cada portador del año. Estas deidades son cuatripartitas y están asociadas al color correspondiente a la dirección que gobiernan. En el Códice de Dresde se muestra a estos *seres* como zarigüeyas, donde son denominadas *Wayumam* y son mostradas cargando una deidad sobre sus espaldas (Thompson 1988: 219), las cuales son mencionadas como *ukuch*, 'su carga' en los textos asociados a cada imagen. Este

⁷² Norte.

⁷³ Sur.

Uayumam era colocado en su correspondiente dirección cardinal a la entrada del pueblo, según correspondiera con el año, en el sur para los años *kan*, en el este para los años *muluc*, en el norte para los años *ix* y en el oeste para los años *cauac*. En paralelo, se creaba la imagen de otra deidad, la patrona del final de año, la cual se colocaba en la casa de un principal del pueblo, estas deidades patronas eran *Bolozacab* para los años *kan*, *Kinchahau* para los años *muluc*, *Yzamná* para los años *ix* y finalmente *Uacmituanahaw* para los años *cauac*⁷⁴. Con alguna pequeña variación, estas deidades son las que aparecen a su vez en la sección central de las páginas 54 a 57 del Códice de Dresde, donde podemos ver las imágenes y los nombres de K'awiil en la página 54b, K'inich Ajaw en la página 55b, Itzamna en la página 56b y una deidad del inframundo llamada Ahkan, deidad asociada con la borrachera (Grube 2004b: 59-76), que sería equivalente a Wak Mitnal Ajaw en la página 57b.

Posteriormente, los celebrantes iban a buscar la imagen del *Uayayab* a la entrada del pueblo para llevarla a la casa del principal donde se localizaba la otra imagen y la ponían sobre un palo y le colocaban a cuestras “un ángel en señal de agua”. Estos ‘ángeles’ son las deidades que los *Uayumam* cargan sobre sus espaldas en las imágenes representadas en el tercio superior de las páginas del Año Nuevo del Códice de Dresde (De la Garza 1986). El texto del tercio superior de las páginas de esta sección del código indica que estas deidades, denominadas ‘ángeles’ por Landa, son la carga de cada *Uayumam*, tal y como se puede leer en ejemplo de la página 54a, el cual se refiere a K'awiil:

[ta-li-ya ? K'AN wa-WAY-ya u-ma]-ma K'AWIL u-ku-chu ka-ka-wa u-PA'⁷⁵

[taliy K'an Way u Ma]m K'awiil ukuch kakaw u pa'

‘Llegó ... K'an Way u Mam, su carga es K'awiil, su alimento es cacao’.

Estas deidades serían K'awiil para la página 54a, como ya hemos visto, Chak Bahlam, ‘gran jaguar o jaguar rojo’, para la página 55a, el Dios del Maíz, mencionado mediante el difrasismo *ti' waah ha'* ‘abundancia de alimento’, para la página 56a y Chamiiy, dios de la muerte, para la página 57a. Aunque Landa utiliza la palabra ‘ángel’ para designarles, es muy probable que en realidad se refiera a los *canhel*⁷⁶, deidades que en los libros del Chilam Balam y en las fuentes etnográficas tienen que ver con el aire y que ayudan a traer las lluvias (Barrera Vázquez 1980: 296; De la Garza 1986; Velásquez García 2009b). Un detalle para tener en cuenta acerca de estas deidades es que Landa no menciona su identidad, simplemente señala que eran ‘espantables’, lo cual implica muy probablemente que el autor no esté hablando de los ángeles cristianos (De la Garza 1986: 171).

Otro detalle importante a tener en cuenta es que este mismo conjunto de seres aparece en las páginas de Venus del mismo código⁷⁷ siendo lanceadas por las advocaciones del planeta Venus (Figura 127) (Valencia Rivera 2016: 207-214). Aparecen en el mismo orden que en las páginas del Año Nuevo, con excepción de los últimos dos, los cuales se denominan K'an Ahk Paat, ‘Espalda de tortuga amarilla’ y Nuux?, probablemente relacionadas con el inframundo, ya que aparecen en sustitución del Dios de la Muerte, Chamiiy, deidad mostrada en la página 57a del Dresde y son dos debido a que el escriba debe

⁷⁴ Estas deidades poseen nombres equivalentes en el idioma maya del periodo Clásico, los cuales serían: Bolon Tzakab para *Bolonzacab*, K'inich Ajaw para *Kinchahau*, Itzamna para *Yzamná* y Wak Mitnal Ajaw para *Uacmituanahaw*, siendo esta última una deidad del inframundo cuyo nombre sería equivalente a ‘Gobernante Seis Infierno’ (Chuchiak 2000: 294-295).

⁷⁵ La expresión PA', ‘abrir más la boca’, está compuesta en este caso por el logograma PA', abrir, superpuesto al logograma TI', boca, usado este último como un posible determinativo semántico, indicando que tiene que ver con ‘consumo’. Pa', además de ‘abrir’, significa ‘comida, alimento’, un sentido apropiado en este caso (y en los otros de los códigos en que sigue a las ofrendas de comida). Por tanto, la traducción es ‘cacao es su alimento’ (Lacadena, comunicación personal).

⁷⁶ *Canhel* sería la forma de designar a estos seres en los Chilames, pero en el sistema moderno de escritura de las lenguas mayas esta palabra sería *kanhel*. En este texto se usará la forma colonial al hacer referencia a los textos en los que aparece como tal y a la moderna al hablar de este grupo de deidades.

⁷⁷ Esta sección de con Códice de Dresde está contenida entre las páginas 24 a 29.

conciliar un periodo de cuatro años para el Año Nuevo, con otro de cinco años para el ciclo de Venus (Valencia Rivera 2016: 207-214).



Figura 127. Representación de K'awiil siendo lanceado por la advocación del planeta Venus (Lee 1985).

Finalmente, Landa indica que con el fin de evitar posibles males derivados de una mala realización de las ceremonias durante los días del *wayeb*, los mayas creaban la imagen de otro ídolo para colocarlo también en el templo, al que además debían de honrar mediante ofrendas y sacrificios durante los primeros días del Año Nuevo. Estas deidades son nombradas por Landa como *Izamnakaui* para el año *kan*, *Yaxcocahtmut* para *muluc*, *Cinchahau Izamná* para *ix* y para el año *cauac* se debían hacer cuatro imágenes, las cuales eran llamadas *Chicacchob*, *Ekbalamchac*, *Ahcanuolcab* y *Ahbulucbalam*. Los nombres equivalentes de estas deidades para el Clásico maya serían Itzamna K'awiil para el año *kan*, Yax Kokaaj Muut para el año *muluc*, K'inich Ajaw Itzamna para el año *ix* y finalmente para el año *cauac* tendríamos cuatro deidades la cuales nuevamente parecen estar relacionadas con el inframundo, Ti' K'ahk' Chob, 'llaga cauterizada en la boca', Ik' Bahlam Chak, 'Chaahk del Jaguar negro', Ahkan Wol Kab, que sería una advocación de Ahkan, la figura que aparece en la página 57b y Aj Buluk Bahlam, 'el del once jaguar'.

En el Códice de Dresde parece que la secuencia de estos dioses es incorrecta y esto ha sido señalado por varios estudiosos (Martin 2006b: 175; Thompson 1988: 218); pero si consideramos que las direcciones indicadas en los textos del tercio inferior son correctas y que se refieren automáticamente a los colores indicados en la parte superior, veríamos que para el tercio inferior el orden correcto sería: K'awiil Ajan para el sur, equivalente al Itzamna K'awiil de Landa; Chaahk⁷⁸ para el este, equivalente a Yax Kokaaj Mut; Itzamna para el norte, equivalente a K'inich Ajaw Itzamna y Chamiiy, el Dios de la Muerte para el oeste, quien sería equivalente a las cuatro deidades del inframundo nombradas por Landa. Se podría considerar que el escriba se equivocó al indicar las deidades de la parte inferior, pero es tan estrecha la relación entre las direcciones del cosmos, los años y los colores, que esto es poco probable. El escriba probablemente hace una lectura correcta correlacionando la información; ya que para él es tan claro que el color rojo se corresponde con la dirección este, como para nosotros pensar en que la dirección norte en un mapa siempre va hacia arriba y no hacia abajo. Esta correlación informativa entre colores y direcciones es tan estable en la cultura maya que en el *Ritual de los Bacabes*, el escritor, en algunos pasajes, se ahorra el escribir todas las direcciones o todos los colores, simplemente abreviando, resumiendo o eliminando la secuencia, sin que por esa razón se deba excluir dicho contenido del texto. El autor simplemente se ahorra el tiempo y el esfuerzo de escribir la secuencia completa, ya que en el ritual aparece siempre en el mismo orden, rojo, blanco, negro y amarillo (Arzápalo 2007: 23, nota 14). Es por esto por lo que, a pesar de que nosotros nos esforzamos por realizar una lectura vertical de los textos, muy probablemente el escriba no realizara la lectura de esa forma, sino que lo haría en la

⁷⁸ Chaahk presenta en este caso unos rasgos extraños. Su nariz es más parecida a la de K'inich o Itzamna, que a la de la imagen de Chaahk colocada en el poste justo frente a él en esta misma escena, por lo que no descarto que se trate de una mezcla de deidades y no solamente de una imagen del dios de la lluvia.

secuencia correcta, atendiendo a la información presente en los textos y no estructurándola espacialmente en páginas.

Es así como, a pesar de las diferencias entre la descripción de Landa y lo que se representa en el Códice de Dresde para las ceremonias del Año Nuevo (Love 1994: 73; Martin 2006b: 175; Schele y Grube 1997: 206-207; Thompson 1970: 227, 1988: 218), la similitud entre ambos registros es evidente. Este parecido implica que K'awiil y Bolon Dzacab serían equivalentes, lo cual ya fue señalado por Seler (1904: 26-35) y validado por varios investigadores (Landa 1941: 140; De la Garza 1986: 170; Rivera Dorado 1986: 106; Thompson 1970: 227; Taube 1992a: 78; Chuchiak 2000: 296-298; Martin 2006b: 175; Velásquez García 2009b). Esta equivalencia no sólo se basa en que K'awiil aparece en el código como la deidad que designa Landa para el mismo periodo que Bolon Dzacab, sino también debido a las asociaciones con la abundancia que ambos dioses tienen, pues Bolon Dzacab es mencionado en varias fuentes coloniales en relación con el alimento, el agua, flores y semillas, es decir, con la abundancia alimenticia en general (Rivera Dorado 1986: 65). Stuart (2012: 125) ha puesto en duda esta equiparación, pues según él la expresión *bolon tz'akab* designa a una serie de gobernantes de manera colectiva como 'Señores perpetuos', aunque no considera el uso del término en documentos tardíos como los libros del Chilam Balam y la Relación de Landa, donde claramente se usa para designar a una deidad. Pero la mejor prueba de que K'awiil y Bolon Dzacab son la misma deidad la podemos encontrar en la Tapa de Bóveda 22 de Santa Rosa Xtampak (Figura 127), en la cual se muestra una imagen de K'awiil y junto a él se encuentra el título 9-TZ'AK-AJAW-wa, Bolon Tz'ak[ab] Ajaw (Benavides, Esparza y Bernal en prensa), donde a la derecha aparece su otro nombre [Juu] Ook Chan [K'uh].

Por lo tanto, la correlación entre ambos textos permite conjeturar que el K'awiil que aparece en la página 55 del Códice de Dresde, cuyo nombre es K'awiil Ajan, sería equivalente al Itzamna K'awiil que menciona Landa, ya que como hemos visto anteriormente, Itzamna está íntimamente asociado a K'awiil bajo su advocación de ave, denominada Kokaaj y ambos a los mitos de la Montaña del Sustento. Aún a pesar de estos matices, la correlación entre estas páginas del código y la descripción de Landa es casi exacta, lo cual permite inferir que se refieren a ceremonias realizadas en la misma región geográfica, el noroeste de Yucatán, tal y como ya lo había señalado Thompson (1988: 217) y destacan la importancia que K'awiil seguía teniendo en los rituales religiosos mayas durante esta época. Esta última aparición de K'awiil como K'awiil Ajan o como Itzamna K'awiil Ajan en un documento maya escrito en jeroglifos, permite reafirmar el carácter positivo y ligado a la abundancia de sustento que este dios sigue teniendo durante el periodo Posclásico, así como la estrecha relación que tiene con el Dios del Maíz. Un factor en contra de esta equiparación sería la distancia temporal entre lo que plasma el Códice de Dresde, un documento del Posclásico, y las ideas religiosas mayas del periodo Clásico, pero para este caso se ha podido demostrar, a través de los recientes descubrimientos realizados en Xultún (Saturno *et al.* 2012; Zender y Skidmore 2012; Rossi, Saturno y Hurst 2015), que los conocimientos presentes en el Códice de Dresde tienen sus raíces en el Clásico. Esto nos permite ver que las concepciones acerca de K'awiil del Clásico se mantienen hasta mucho tiempo después.

En resumen, las deidades asociadas a los *kanhel* dentro del Códice de Dresde son: K'awiil, el Dios del Maíz, Chak Bahlam y un conjunto de deidades relacionadas con la muerte, las cuales podrían fungir como su contraparte dentro del cosmos maya, pues serían las deidades que se dedican a destruir el sustento y que servirían para dotar de balance al universo. Aunque de manera indirecta, se debe contar también con los *Uayayab* o *Uayumam* que portan a los *kanhel* y las deidades asociadas a los rituales de final del año: K'awiil o Bolon Tzakab, K'inich Ajaw, Itzamna, Wak Mitnal Ajaw y los de propiciación

del Año Nuevo: Itzamna K'awiil, Yax Kokaaj Muut, K'inich Ajaw Itzamna⁷⁹ y el grupo de cuatro deidades del inframundo Ti' K'ahk' Chob, Ik' Bahlam Chak, Ahkan Wol Kab y Aj Buluk Bahlam.

Aquí se debe resaltar el hecho de que K'awiil aparece como uno de los ángeles que portan los *Uayayab*, así como formando parte de las deidades rectoras del final del año, siendo nombrado como Bolon Tzakab y como una de las deidades a las que se solicita que el año sea benéfico, como Itzamna K'awiil. Estas deidades están asociadas con augurios que favorecen o empobrecen las condiciones de vida de los mayas, razón por la cual realizaban las ceremonias preceptivas al final del año y a inicios del año nuevo, con el fin de conseguir el favor de las deidades encargadas de crear un año próspero. Su objetivo era reforzar los buenos augurios y contrarrestar los malos.

Con el fin de poder analizar la pervivencia del ámbito de acción relacionado con el sustento, del cual K'awiil era uno de sus más importantes integrantes durante el Clásico y el Posclásico, será necesario analizar las fuentes documentales que hablan acerca de las creencias religiosas dentro del área maya después de la conquista. Esto nos permitirá determinar la relación de K'awiil con los *kanhel*, partiendo del nexo establecido entre el texto de Landa y el Códice de Dresde. Estas fuentes documentales están constituidas por los documentos del S. XVI que aún narran algunas de las tradiciones indígenas supervivientes a la Conquista, así como las fuentes etnográficas con las que contamos, que aún hacen referencia a los mismos seres mitológicos recogidos en las crónicas.

Los Kanhel en la época colonial

Además de la referencia a los 'ángeles' que aparece en el libro de Landa, la existencia de los *kanhel* está documentada dentro del grupo de libros denominados Chilam Balam, sobre todo en el de Chumayel y en el de Tizimin, donde su nombre aparece escrito como *can hel* o *can gel*⁸⁰. Edmonson, al discutir el posible significado de este nombre, indica que la traducción directa sería 'cuatro cambiadores', lo que relaciona con los cargadores del año, pero que *c-angel* en maya colonial, también puede significar 'nuestros ángeles', lo cual podría indicar una equivalencia entre las deidades prehispánicas y los ángeles cristianos. También indica que el empleo de la letra 'g' en el maya escrito ocurre en muy pocas ocasiones dentro de los documentos coloniales, por lo que opina que en este caso se emplea con fines sincréticos (Edmonson 1986: 5, 1982: 99, nota 2522), algo que ya había notado Bastarrachea (1970: 33). Edmonson considera que estos *kanhel*, aparecen en dichos textos como deidades cuatripartitas asociadas con los dioses de la tierra, *Bacabob*, los dioses de la lluvia *Chacob* y que posiblemente sean idénticos a los cuatro *Pawahtuun*, los cuatro vientos, *ikil* y los cuatro dioses de la muerte, *tenel ahau* (Edmonson 1986: 6).

Dentro del Chilam Balam de Chumayel, los *kanhel* son mencionados en la página 3 del manuscrito, en relación con los Chaahk asociados a cada dirección del universo (Roys 1933: 66-69; Edmonson 1986: 79-80). En este texto se indica que los *kanhel*, que pertenecen a los dioses de la lluvia, les fueron retirados o sustraídos. Roys considera que los *kanhel* en este caso son una insignia de los dioses de la lluvia (Roys 1967: 67 nota 5; De la Garza 1986: 168-169), basándose en que Beltrán de Santa Rosa define la palabra *kanhel* como 'dragón' (Beltrán de Santa Rosa 2002: 296), por lo que cree que dicha insignia debería tener la imagen de un reptil y asume que debería ser el cetro de K'awiil, lo cual implicaría que estos *kanhel*, asociados a los vientos son deidades relacionadas con el relámpago,

⁷⁹ Resulta interesante notar que las deidades a las que se honra durante los primeros días del año son mezclas de aquellas a las que se dedican las ceremonias al final del año, ya que como se ha visto en el capítulo anterior, Yax Kokaaj Mut es en realidad una advocación de Itzamna.

⁸⁰ En el Chilam Balam de Chumayel, este nombre aparece una vez como *congel* y en otra como *2n hel*, es decir *ka n hel*, usando el sonido del número dos en maya como rebus (Edmonson 1986, 5).

constituyendo un medio de pervivencia de K'awiil en el pensamiento religioso maya colonial (Velásquez García 2009b: 67, nota 53).

Pero donde los *kanhel* son especialmente trascendentes es dentro de un pasaje del Chumayel que Roys denominó “El ritual de los ángeles”⁸¹, el cual se encuentra localizado en las páginas 27 a 31 de dicho manuscrito. Este pasaje es bastante complejo debido a que integra las creencias religiosas mayas con las procedentes del pensamiento cosmológico medieval, así como con las tradiciones cristianas traídas por los españoles a América (Montoliú Villar 1989: 12). Sobre todo, hace una gran utilización de las concepciones acerca del universo contenidas en un tipo de libro denominado *Reportorio de los tiempos*, tal y como algunos estudiosos han podido demostrar (Villa Rojas 1984: 56; Montoliú Villar 1989: 12; Bricker y Miram 2002; Velásquez García 2009b: 57).

Estos libros tenían como objetivo mostrar los conocimientos astronómicos y astrológicos derivados del modelo del universo aristotélico-tolemaico, tal y como se interpretaban desde principios del S. XVI, dejando de utilizarse hacia el S. XVIII, cuando el modelo heliocéntrico del universo establecido por Copérnico comenzó a prevalecer (Tappan Velásquez 2012: 33). Estas obras eran consideradas como obras menores en su propio tiempo, pues pese a que contenían conceptos acordes con el orden teológico del catolicismo, se centraban más en explicar las causas naturales de las cosas del mundo (Tappan Velásquez 2012: 34). En algunos casos fueron puestos en tela de juicio por parte de la Inquisición, sobre todo hacia finales del S. XVI, debido a sus frecuentes incursiones en lo que en aquel entonces se denominaba astrología judiciaria o adivinatoria, la cual pretendía conocer de antemano acontecimientos dentro de la esfera humana mediante el seguimiento de los movimientos de los astros, lo que estaba muy mal visto por la Iglesia, ya que lo consideraba un intento de establecer creencias alternativas a la verdad revelada en las sagradas escrituras (Albisson 2019: 250-251). Pese a esto, fueron utilizados con avidez por los escribas mayas que elaboraron los Chilames, llegando en algunos casos a constituir hasta un 50% del contenido de estos libros (Hartig y Riese 1976: 147; Villa Rojas 1984: 57-58; Velásquez García 2009b: 58).

Volviendo al texto del Chumayel, en el Ritual de los Ángeles se narra la creación de la semilla de maíz como símil de la creación del mundo, estableciendo para ello un paralelismo entre la rueda de los trece *k'atuunob* y los elementos astrológicos de los repertorios, asimilados en solamente siete, debido a que se debían equiparar con los siete planetas referenciados por los repertorios y con los siete ángeles bíblicos, asociados a los vientos a través de la representación de siete piedras (Montoliú Villar 1989: 23; Velásquez García 2009b: 58-64). Estos *k'atuunob*, distribuidos en las cuatro partes del mundo que constituyen el universo cosmológico maya, son asimilados a los signos zodiacales y a las siete esferas concéntricas del diseño celeste medieval (Montoliú Villar 1989: 23; Tappan Velásquez 2013: 15). Todo esto debido a que dentro de la mentalidad del sacerdote maya, tanto los elementos coloniales, como aquellos procedentes de la tradición cosmológica maya, influían en el mundo y por ello le resultaron de especial interés (Montoliú Villar 1989: 23).

En paralelo a la creación del mundo y de la semilla del maíz, los *kanhel* son mencionados bajo su forma de ángeles cuatripartitos, asociados a los vientos y coparticipes en la creación del sustento, asociados así mismo con los cuatro *Pawahtuun*, los cuales aparecen al crearse el universo (Montoliú Villar 1989: 25). Esto es expresado de la siguiente forma en un breve extracto de este pasaje del Chumayel:

Estos son los ángeles de los vientos, los cuales aparecieron cuando se creó la estrella, cuando no había aún luz en el mundo, ni cielos, ni tierra: el *Pawahtuun* rojo, el *Pawahtuun* blanco, el *Pawahtuun* negro y el *Pawahtuun* amarillo. Aquí estaba el cielo cuando Dios, el Padre, se manifestó sosteniendo en sus manos su piedra, sosteniendo su *canhel*, sosteniendo

⁸¹ Edmonson lo denomina “The sevenfold creation” (Edmonson 1986: 228-244) y Montoliú Villar lo denomina “Teogonía” (Montoliú Villar: 22- 35).

su rueda, de la cual pendían los cuatro ángeles de los vientos (Montoliú Villar 1989: 24-25).

Tal y como se puede apreciar en este pasaje, los *kanhel* son mencionados de nuevo como algo que sostiene una deidad, en este caso el Dios cristiano, un instrumento para controlar los vientos, de ahí que el término *kanhel* también se traduzca como brújula en diccionarios tardíos (Barrera Vázquez 1980: 296). Los *kanhel* además de ser concebidos como ‘aires’, seres que como hemos visto cooperan con los Chaahk, son equiparados con las piedras de gracia de las cuales surge la semilla del maíz y que se encontraban a su vez relacionadas con principios asociados a la fertilidad y al sustento (Velásquez García 2009b: 62). Un aspecto llamativo de este pasaje es que al hablar de la creación del universo se menciona la presencia de un ser denominado Chac Bolay Balam en conjunto con un árbol llamado *balamte*, cuyo fruto es el cacao, lo cual nos recuerda la estrecha relación que el maíz y el cacao durante el Clásico, plantas que aquí vuelven a nacer juntas al ser creado el universo, así como la presencia de Chac Bahlam en el Códice de Dresde en relación con los ángeles que menciona Landa.

Además de los Chilames, contamos con otras fuentes documentales que contienen evidencias de la preponderancia y supervivencia de estos grupos de deidades, las cuales provienen de los ritos documentados por las autoridades eclesiásticas durante sus actividades en contra de la idolatría en Yucatán (Chuchiak 2000). Estos rituales, los cuales sobreviven durante bien entrada la Colonia, lejos de constituir un conjunto limitado de creencias sustentadas por los campesinos mayas, estaban compuestos por un conjunto muy bien organizado y definido de deidades que tenían claramente su origen en aquellas procedentes de la época prehispánica (Chuchiak 2000: 245). El empleo de las imágenes que representaban a estos dioses, plasmadas en ídolos de piedra, madera y barro y tan perseguidas por la Inquisición, tenía como principal finalidad el favorecer las actividades relacionadas con la agricultura y con la cacería, tareas fundamentales para el mantenimiento y sustento de la población (Chuchiak 2000: 246). Estas deidades eran las encargadas de controlar la fertilidad, las fuentes de agua y los fenómenos naturales, siendo éstas quienes proveían a los mayas en tiempos de abundancia y los castigaban en tiempos de sequía y hambre, ya que eran caprichosas y su predisposición a favorecer a los humanos estaba supeditada a la realización de la principal tarea que los creyentes debían llevar a cabo, la realización de ofrendas y sacrificios, sin los cuales sólo se recibirían castigos (Chuchiak 2000: 246-248), tal y como lo indica Landa en relación con las ceremonias de fin de año y como queda plasmado a su vez en el Códice de Dresde para estas mismas ceremonias.

Pese a que la percepción que tenían las autoridades coloniales acerca de las creencias religiosas de los mayas era la de un universo caótico compuesto por deidades asociadas con el demonio, del análisis llevado a cabo por Chuchiak, acerca de la supervivencia de los conceptos religiosos prehispánicos a través de su expresión en los rituales documentados como idolátricos durante la Colonia, se desprende que el panteón maya durante esta época seguía estando formado por un conjunto ordenado de deidades cuya misión era el mantenimiento del sustento y seguía estando organizado alrededor del calendario sagrado (Chuchiak 2000: 311). Esta falsa impresión de caos pudo haberse debido a que aquellas deidades asociadas con fenómenos naturales semejantes llegaban a ser representadas con las mismas imágenes, siendo estas mencionadas de manera intercambiable o mediante combinaciones. También se debe tener en cuenta que varias deidades tenían influencia sobre el mismo fenómeno natural o que dichos fenómenos podían confundirse, por lo que en ocasiones se suplen unas con las otras o se presentan mezcladas (Chuchiak 2000: 252). Estas deidades que representaban los mundos celeste, físico y natural, fueron el canal a través del cual los mayas pudieron solicitar buenas cosechas y unas mejores condiciones de vida para sus familias y sus comunidades y les ayudaron a sobrevivir los dramáticos cambios sufridos en su forma de vida debidos a la conquista y que la religión católica, con su sistema represivo, no les proporcionaba (Chuchiak 2000: 252). Es por ello que en los juicios por idolatría se sigue mencionando a Itzamna, al dios del Maíz, a K'inich Ajaw, a Kisin, dios de la muerte, a Ah Bolon

Dzacab —es decir K'awiil— a Ek Chuah, advocación del Dios L y las advocaciones cuatripartitas de varias deidades, tales como los Chaahk, responsables de las lluvias, los Pawahtuun, responsables de los vientos, los Bacab, responsables de la tierra, los Balam, protectores de las milpas, los innumerables dioses de la muerte, así como a Uuc Yol Zip y otros dioses de la cacería, protectores de los animales (Chuchiak 2000: 252-310).

El origen de la palabra *kanhel* no está muy claro, pues no se ha podido encontrar en textos prehispánicos, por lo que se han elaborado algunas teorías acerca de su origen. Podría ser que este término no tuviera un uso muy extenso durante la época prehispánica, pero que debido a su parecido con el término “ángel”, con la carga que este último posee dentro de la tradición cristiana, se volviera preponderante, de manera que ambos términos se confundieran intencionalmente, provocando que el primero quedara oculto en el segundo (Velásquez García 2009b: 65). Pero también podría ser que, como indica Edmonson, hubieran asimilado el concepto del ángel cristiano al de las deidades mayas, debido a que son seres voladores, dedicados a ayudar a los humanos (Edmonson 1986: 5, 1982: 99, nota 2522) ya que las deidades prehispánicas descienden del cielo para fecundar la tierra y propiciar el nacimiento del maíz, de la misma forma en que lo haría un ángel (Velásquez García 2009b: 64).

Esto no ocurre solamente con los ángeles, ya que según Ruz (2006: 42), el santoral católico vino a jugar el papel de sustituto de las deidades prehispánicas, cuando éstas comenzaron a ser atacadas por los sacerdotes. Según dicho autor, esto explicaría el por qué las deidades católicas adoptaron elementos propios de las culturas agrícolas, cuando en origen no los poseían (Ruz 2006: 42). Este uso obligó a los santos católicos, sobre todo, a cubrir dos funciones que quedaban vacantes, debido al celo extirpador de los frailes españoles, la de los ‘Dueños’ o ‘Guardianes’, particularmente la figura del Señor del Cerro —guardián de las cuevas, lugar donde viven los espíritus de la siembra y los bienes de la naturaleza— posición ocupada antiguamente por el Dios L y la de los controladores de los rayos (Ruz 2006: 42), posición que antes ocupaba K'awiil. Por ejemplo, entre los ch'orties, se tiene la creencia de que los *chicchanes* del cielo, que provocan la mayoría de los fenómenos celestes, se fusionaron con los ángeles Miguel, Gabriel, Rafael y el Ángel de la Esperanza (Ruz 2006: 45). Es así como, los seres que con mayor preponderancia pasaron a ocupar el lugar de las deidades relacionadas con la lluvia y el rayo, es decir, Chaahk y K'awiil, fueron los ángeles. Particularmente, San Miguel es considerado el rayo en varias comunidades, quizás porque su espada flamígera hace las veces de rayo en contra del demonio en muchas de sus imágenes (Ruz 2006: 46) y este elemento resulta ser similar al hacha flamígera que representa a K'awiil. San Miguel es además el patrono de los hechiceros en algunas comunidades, como entre los achi'es de Guatemala (Ruz 2006: 35), papel que, como hemos visto anteriormente, desempeñaba K'awiil en la época prehispánica.

Algo de lo que definía a estos seres alados dentro de la tradición cristiana debió parecerle adecuado a las comunidades mayas para transmutarlos por sus antiguos dioses. Quizás su capacidad para moverse entre el cielo y la tierra o su capacidad de volar, lo que les aproximaría a las características aviarias de K'awiil y de otros dioses. El caso es que acabaron supliendo a las deidades mayas (Ruz 2006). Es por ello que no resulta descabellado pensar, que la intención de los mayas al usar la palabra ángel, no haya sido la de ocultar un concepto prehispánico dentro de uno cristiano, sino la de integrar ambos conceptos usando directamente el vocablo español. Como se ha podido ver al analizar la participación de los *kanhel* dentro de los libros del *Chilam Balam*, los sacerdotes mayas que crearon estos documentos eran conocedores versados en las concepciones del universo heredadas de los conquistadores y fueron muy proclives a la integración de dichos conceptos con aquellos procedentes de su propia tradición religiosa y cultural (Villa Rojas 1984: 56; Montoliú Villar 1989: 12, Bricker y Miram 2002; Velásquez García 2009b: 57). Esto además, resulta evidente al analizar el lenguaje empleado por dichos sacerdotes, pues además del uso de términos en latín y en español, que fungen como mecanismos de poder dentro de su discurso (Hanks 2010: 349), se emplea un tipo de maya yucateco denominado por Hanks como ‘maya reducido’,

el cual es definido como la forma del lenguaje de los naturales adoptado por los misioneros y reformulado por ellos dentro de las congregaciones o reducciones de indios, con el fin de crear los documentos necesarios para la conversión de los indígenas (Hanks 2010: 119-120). Este tipo de lenguaje se encuentra completamente integrado dentro de los Chilames, lo que parece indicar que las personas que elaboraron estos libros no solamente tenían conocimiento de las tradiciones religiosas mayas, sino que además conocían muy bien los preceptos religiosos católicos, así como la tradición astrológica y astronómica de la época. Los escritores de los Chilames, no sólo conocían bien los conceptos religiosos y cosmológicos de los que hablan, si no que emplean el lenguaje maya elaborado por la Iglesia para la instrucción de dichos conceptos, lo cual podría implicar que estos escribas pudieran haber sido no solo Ah K'in, es decir sacerdotes mayas, si no también maestros cantores o hasta sacerdotes cristianos conversos (Hanks 2010: 346, 349, 363).

Desde esta perspectiva, se puede percibir una permeabilidad en las creencias mayas que facilitó la integración de conceptos, procedimientos y rituales traídos por los invasores dentro de su propio marco conceptual, ya que los sacerdotes mayas los consideraron sumamente importantes. Los mayas adoptaron la nueva religión, junto con el lenguaje asociado a ésta, para integrarla y finalmente apropiársela (Hanks 2010: 345). En consecuencia, la presencia de material cultural exógeno, dentro lo que hasta ahora se han considerado libros de saber maya, requiere de su manejo con ciertas precauciones, pues estos no se pueden considerar fuentes directas de conocimientos ancestrales, si no que en realidad constituyen una amalgama de saberes considerados importantes por sus creadores, quienes llevan a cabo la integración de los conocimientos de ambos mundos (Villa Rojas 1984: 58; Hanks 2010: 361). A pesar de estas reservas, varios de los conceptos religiosos mayas plasmados en los documentos procedentes del periodo poscolonial encontraron vías para ser asimilados por las poblaciones mayas posteriores, como se puede evidenciar a través de la pervivencia de algunos de estos conceptos dentro de las concepciones religiosas de grupos mayas contemporáneos, los cuales serán analizados en la siguiente sección.

Los Kanhel en la etnografía

A continuación, se presenta la evidencia etnográfica de la presencia de un grupo de deidades cuyo objetivo último era la de asegurar el sustento y el bienestar de las comunidades indígenas mayas y de otras culturas afines, de las que K'awiil formaba una parte muy importante, al representar al relámpago. Si bien la palabra *kanhel* no es empleada por todas y esto es importante, ya que la mayoría hace referencia a la palabra castellana 'ángel', emplearé este término debido a que el concepto detrás de la palabra 'ángel' no es directamente aplicable a estas deidades, pues nada tienen que ver con las de tradición cristiana.

De acuerdo con Wisdom, entre los ch'orties de Guatemala, el grupo de deidades asociadas a la agricultura y a los fenómenos del cielo y de la tierra, es decir aquellas relacionadas con la vida y el desarrollo de las plantas, así como con la llegada de las lluvias, es el más importante y el que más se propicia (Wisdom 1961: 442). A este grupo de deidades, los ch'orties los denominan *wink-ir*, 'guardianes' (Wisdom 1961: 441). Aquí merece la pena recordar que esta misma palabra es la propuesta de lectura para un jeroglifo que opera como un agrupador de deidades por parte de Stuart (2014a), de las cuales K'awiil formaba parte. Dentro de este grupo de seres están incluidos los *ah patn-ar winik-ob*⁸² o 'Ángeles Trabajadores', quienes están asociados a su vez con otros seres denominados *chicchanes*. Estos últimos pueden ser celestes o terrestres y su forma es la de serpientes gigantes relacionadas con los caudales de agua y los fenómenos atmosféricos. En ocasiones son descritas con la parte superior del cuerpo de un hombre con cuernos y la inferior de una serpiente (Wisdom 1961: 445-447), imagen que se

⁸² Según Wisdom, la traducción directa del nombre sería 'hombres trabajadores', pero el nombre en español que les dan los indígenas es el de 'Ángeles Trabajadores'.

asemeja al *wahyis* del Señor de los Animales denominado *chijchan* (ver Figuras 52 y 54). Los Ángeles Trabajadores pertenecen exclusivamente al cielo y son cuatro. Cada uno vive en una dirección cardinal y actúa como compañero de un *chicchan*, quienes son sus ayudantes, siendo el del norte el más importante. Para producir la lluvia, los *chicchanes* de la tierra evaporan el agua de los ríos, los lagos y del mar creando las nubes (Wisdom 1961: 447). Cuando éstos llegan al cielo, los Ángeles Trabajadores extraen la lluvia a golpes y la hacen descender y es a ellos a quien se dirigen las plegarias para hacer llover. Producen los rayos para castigar a los *chicchanes* de la tierra y lo hacen con unas hachas de piedra que portan. El relámpago es producido por el vuelo de sus hachas, que son también empleadas para remover las nubes y hacer que llueva (Wisdom 1961: 446-448). Estos ángeles hacen llover entre mayo y noviembre, pero si se quiere que llueva en la estación seca, hay que rezarle a los Ángeles Menores, *ah q'u'mic winik op*, que se parecen a los otros ángeles, pero son menos poderosos (Wisdom 1961: 448). Otra deidad asociada a los *wink-ir* es llamada *ah katiyon*, la cual está estrechamente relacionada con los Ángeles Trabajadores y los *chicchanes*. Habita en cada punto cardinal y produce la lluvia también. Los Ángeles Trabajadores son ayudados por los dioses de los vientos, los *ah yum ikar*, ‘los dueños del viento’. a transportar el agua de la lluvia, los cuales son activamente propiciados por los *ch'orties* para que lo hagan y para que protejan a las plantas de maíz contra todo daño (Wisdom 1961: 449). Otras dos deidades asociadas a este grupo son *ah wink-ir masa*⁸³, el ‘Dios Venado’, encargado de proteger y perpetuar a todos los animales, especialmente a los venados y el *Ihp'en*, personificación de la tierra, encargado del desarrollo de las plantas, de la riqueza y de la propiedad en general. El Dios Venado es el patrono de los cazadores, quienes le tienen que pedir permiso para poder cazar a uno de sus animales (Wisdom 1961: 452).

Según Guiteras, entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó, el ‘*anjel* es el Dios de la Lluvia, dueño de los animales y protector del sustento, particularmente del maíz, el cual habita en las montañas y en los cerros, los cuales constituyen su hogar (Guiteras 1986: 221-222). Esta deidad es en realidad el rayo, su compañera es la lluvia y ambos salen del cerro que es la casa del ‘*anjel*, pues viven en las cuevas (Guiteras 1986: 134). De las cuevas también salen las nubes tormentosas y las fuentes y los manantiales son los dones que el ‘*anjel* ofrece a la humanidad (Guiteras 1986: 222). Por extensión, los ‘*anjel*, son los dueños de los cerros, los manantiales, lagos, lagunas y ríos, cada uno de los cuales posee un ‘*anjel* particular (Guiteras 1986: 132)⁸⁴. El ‘*anjel* cuida de las milpas plantadas al pie de los cerros y es el señor de los animales del monte y de la selva, al cual el hombre debe solicitar su permiso para poder cazar con éxito (Guiteras 1986: 224). Los indígenas se refieren a él como el protector de los seres humanos, preservador de la vida y del alimento, aunque tiene manifestaciones negativas, tales como el hambre o la falta de lluvia, las cuales son interpretadas como un castigo por incumplir con el orden moral (Guiteras 1986: 224). Para evitar estos males, los tzotziles ofrecen plegarias y ofrendas a los ‘*anjel* en las cumbres de los cerros, en las cuevas y en los manantiales tres veces al año, durante los rituales agrícolas (Guiteras 1986: 224). Un dato interesante aportado por la autora es que los enanos viven debajo de la tierra y son compañeros del ‘*anjel* (Guiteras 1986: 134), lo cual explicaría la presencia de estos en el mito de la Montaña del Sustento.

De acuerdo con Vogt (1969: 302), una de las deidades más importantes de los tzotziles de Zinacantán es el Señor de la Tierra, el *Yahual B'alamil*, ‘dueño de la tierra’, el cual se comunica con los humanos a través de cualquier cueva o cenote. Se le representa como un ladino gordo que tiene mucho dinero, manadas de caballos, mulas, vacas y muchas gallinas. Controla los relámpagos y las nubes, y posee los atributos del rayo y de la serpiente (Vogt 1993: 35). También controla todos los manantiales, los pozos y todos los productos de la tierra, por lo que los pobladores no pueden hacer uso de nada de lo que existe

⁸³ El nombre de esta deidad, *ah wink-ir masa*, ‘guardián de los venados’, contiene un préstamo del náhuatl, *mazatl*, ‘venado’, que sustituye la palabra maya original que sería *chij*.

⁸⁴ Esta idea tiene una raíz prehispánica muy profunda y fuerte, la cual podemos ver plasmada ya desde el Preclásico en el Monumento 1 de Chalcatzingo.

en la naturaleza sin antes pedir permiso a esta deidad con ofrendas y ceremonias (Vogt 1969: 302). Se cree que las nubes salen de sus cuevas, para alzarse al cielo y producir la lluvia para las cosechas (Vogt 1993: 35). Este ser cabalga sobre un venado, las anteojeras de su cabalgadura son iguanas y lleva una serpiente como látigo, además, guarda la pólvora de su escopeta en un caracol de tierra, cuyos disparos son los relámpagos (Vogt 1993: 35). La comunicación entre los humanos y el *Yahual B'alamil* es vista con profunda ambivalencia por parte de los zinacantecos, debido a que por un lado puede conceder grandes riquezas, en forma de dinero o ganado, pero, por otro lado, esta deidad necesita a muchos trabajadores, por lo que en ocasiones se adueña del *ch'ulel* o alma del individuo que ha solicitado sus favores, esclavizándolo (Vogt 1980: 90). Asociado con el Señor de la Tierra está el concepto de '*anhel*'. Los indígenas describen a los '*anheletik*' como los relámpagos que salen de las cuevas. El Señor de la Tierra tiene control sobre los '*anhel*', lo que explicaría la relación ambivalente que vemos durante el Clásico entre el Dios L y K'awiil, los cuales representan al *Yahual B'alamil* y a los '*anhel*', respectivamente. Vogt también menciona que los enanos habitan el mundo inferior, que son remanentes de los intentos fallidos de los dioses por crear a los humanos en el pasado mitológico (Vogt 1993: 34).

En relación con los tzeltales del pueblo de Pinola, Hermitte indica que su deidad principal es el rayo, el cual es el dueño del maíz, quien distribuye las lluvias y preside sobre el destino de las cosechas, fundamentales para la supervivencia de estos agricultores. Tiene que ser propiciado con ritos antes de la siembra e inmediatamente después de la cosecha, con el fin de que éstas sean buenas (Hermitte 1970: 42, 48). Vive en el lugar más recóndito de las cuevas, en una casa llena de lujos, semejante a las de los ladinos ricos (Hermitte 1970: 39, 92). Existen rayos de tres colores, negro, rojo y blanco, en lo que evidentemente es el remanente de una personalidad cuatripartita de esta deidad, siendo de los tres, el negro el más poderoso. Estos rayos suelen ir acompañados por un sapo, encargado de anunciar las lluvias (Hermitte 1970: 42, 48). El rayo es personificado por San Miguel y es el responsable de proteger al pueblo de los santos de otros pueblos que puedan intentar atacarlo (Hermitte 1970: 37). Este meteoro es también concebido como un niño pequeño vestido ya sea de negro, de rojo o de blanco y que lleva zapatos y sombrero, al que se suele denominar 'dueño' (Hermitte 1970: 91). El rayo es además el jefe de los nahuales, como ocurre en el Clásico, entre los que se encuentran los *me'iltail*, nahuales de las personas poderosas del pueblo, que viven en una cueva llamada *Muk' Nah*, donde tienen casas lujosas y donde crece el cacao en abundancia (Hermitte 1970: 33). En los cerros cercanos a Pinola, dentro de las cuevas y los ojos de agua, viven otros seres poderosos además del rayo, tales como el torbellino, el meteoro y el Sombrerón (Hermitte 1970: 38). Este último ser es muy interesante debido a que es uno de los dueños de las cuevas, así como pastor de los venados sagrados y de otros animales, al que los hombres pueden acercarse para pedirle riquezas. Una vez muerta la persona que ha recibido los bienes solicitados, su espíritu debe ayudar al Sombrerón a cuidar de sus animales (Hermitte 1970: 41). Antes, era costumbre decir una plegaria para pedir permiso a los seres importantes que viven en estas cuevas, al Sombrerón, que es el pastor de los animales y al jefe de todo, el rayo, para cazar en los bosques (Hermitte 1970: 42). También menciona Hermitte a unos seres llamados *ik'ales*, los cuales son unos hombrecitos morenos con sombrero de barro que solían hacer daño y que posiblemente sean una reminiscencia de las deidades del viento (Hermitte 1970: 32).

Entre los grupos mayas de Quintana Roo, además de creer en los dioses cristianos, los cuales viven en "la Gloria", los indígenas creen también en deidades más cercanas a sus necesidades cotidianas, las cuales habitan en la tierra como ellos. Estas deidades paganas, aunque subordinadas al poder del *halal* Dios, el dios católico, tienen poder sobre los fenómenos naturales que más influyen en la vida de los indios, ya que controlan la lluvia, los vientos, cuidan de la fertilidad de los bosques, protegen a los pueblos y a las milpas. Están muy cerca de los hombres en su lucha por la subsistencia (Villa Rojas 1985: 176). Estas deidades son designadas con el término genérico *yuntziloob*, palabra que significa 'dueños' o 'patronos' y se dividen en tres grupos, de acuerdo con su función y atributos: los *balamoob*, que tienen por misión proteger a los hombres, el pueblo y las milpas; los *kuiloob-kaaxoob*, que vigilan y

protegen los montes y los *chacoob*, dueños de las nubes y dispensadores de las lluvias (Villa Rojas 1985: 104, 176). A los *balamoob* que tienen a su cargo la protección de los pueblos se les denomina *balam-cahoob*, son cuatro y se colocan cada noche en las entradas de cada pueblo, situadas en cada punto cardinal. Aquellos dedicados a cuidar la milpa son llamados *balam-col* y su misión es cuidar del maíz, también llamado ‘gracia’ y del surco ya sembrado. Igual que los *balam-cahoob*, son cuatro y están colocados en las cuatro esquinas de la milpa (Villa Rojas 1985: 177). Esto implica que los *balamoob* tienen una naturaleza cuatripartita. Los *kui loob-kaaxoob* son las deidades encargadas de proteger a los árboles del bosque, para que no sean dañados o talados inútilmente, habitan en las cuevas y cenotes cercanos a los bosques que tienen a su cargo y son invocados con mucha reverencia cada vez que un indígena desea crear una milpa, usando una cruz y varias jícaras de una bebida llamada *zacá*, con el fin de recibir el permiso para poder talar el lugar donde se desea sembrar (Villa Rojas 1985: 178-179). Dependiendo de su ámbito de acción, estas deidades son llamadas con nombres específicos en los rituales, tales como *canán-kaax*, ‘guardián del monte’, *canán-petén*, ‘guardián de la religión’ y *canán-montaña*, ‘guardián de la montaña’ (Villa Rojas 1985: 179). Los *chacoob*, también llamados *ah-hoyaoob*, ‘los que riegan’, son los dioses paganos que más devoción reciben por parte de los nativos, debido a que son quienes se encargan de distribuir la lluvia por toda la tierra. Para poder hacerlo van montados en caballos, llevando el agua en calabazos inagotables llamados *zayab-chu*, ‘calabazo fuente’. Estas deidades son numerosas, pero están dispuestas dentro de una jerarquía, en la cual figuran en primer lugar los cuatro *nucuch-chacoob*, ‘grandes *chaaks*’, que están distribuidos en las cuatro esquinas del cielo. Los nombres y lugares asignados a cada uno de estos dioses son: *Chac-babatun-chaac*, situado en la esquina oriental; se le conoce también con el nombre de *cangel* y es considerado el más poderoso de todos los *chacoob*. También están, *Kan-babatun-chaac*, que corresponde al norte; *Ek-babatun-chaac*, al oeste y *Zac-babatun-chaac*, al sur. Para los habitantes de Tusik este grupo de deidades son en realidad cinco, siendo la principal *Zasztun*⁸⁵-*chaac* la del oriente y los nombres de las otras cuatro son: *Yax-papatun*, *Chac-papatun*, *Kan-papatun* y *Ek-papatun* (Villa Rojas 1985: 180). Desde mi punto de vista, en ambos casos, las deidades de la lluvia han sufrido un proceso de fusión con las deidades del viento, los *Pawahtuunes*, que son llamados *babatun* o *papatun* por los indígenas de Quintana Roo. El resto de los innumerables *chacoob*, que son los responsables de algún tipo particular de lluvia, se localizan en cuevas y cenotes cuando no están activos. A estos dioses se dedican ceremonias con el fin de atraer su buena voluntad, en particular la más elaborada e importante de éstas denominada *Ch’a-Chaac*, la cual consiste en un ritual de magia simpática en el cual se mimetiza el entorno natural, organizado con la finalidad de atraer las lluvias (Villa Rojas 1985: 104; Ruz 2006: 30-31; Stuart 2011: 95-97). Además de los *yuntziloob*, los indígenas de esta región creen en otro grupo de deidades que tienen como misión la protección de los animales silvestres, los cuales son también invocados mediante rituales propiciatorios con el fin de conseguir su ayuda. De entre todos los animales salvajes, los más importantes son los venados, los cuales están bajo el cuidado de San Jorge, particularmente un tipo especial de venados sobrenaturales denominados *zip*, que son de mayor tamaño y tienen una cornamenta más grande que la de los venados normales. El *zip* principal, llamado también ‘rey de los *zip*’ se diferencia del resto por llevar un nido de avispas entre sus cuernos. Los *zip* suelen engañar a los indígenas para evitar que cacen a los venados del bosque, haciéndolos buscar venados para sólo encontrar iguanas. Sólo aquellos que poseen un talismán denominado *yut*, el cual está formado por la piedra bezoar que suelen llevar los venados en el estómago, pueden superar los engaños de los *zip*, pero no se puede abusar de su uso o estas deidades castigarán a aquel que lo emplea mal con alguna enfermedad, usando los vientos malignos que van dejando por su camino, ya que, para los indígenas, estos dioses son incorpóreos o de ‘puro viento’ (Villa Rojas 1985: 181-182).

Respecto a las creencias de los tojolabales, aunque creen en una gran variedad de deidades cristianas, no presentan una gran adopción de personajes del santoral cristiano con el objetivo de fusionarlos o de

⁸⁵ Una de las piedras mencionadas en el ritual de los ángeles del Chilam Balam de Chumayel es llamada *saas tuun* (Velásquez García 2009b: 57).

sustituir a las deidades paganas, como si ocurre con otros de los grupos que ya he mencionado (Ruz 1983: 420). Entre los seres sobrenaturales en los que creen los tojolabales están los *tanuman chikin satk'inal*, también llamados 'esquineros', que a la vez son cuatro relámpagos o *tzantzewales*, los cuales soportan las cuatro esquinas del mundo con sus mecapales y que cuando se cansan y mueven su carga, producen los terremotos. Debajo de este mundo se encuentra el Inframundo, en el cual viven los enanos (Ruz 1983: 426). Otro conjunto de seres, los cuales se materializan a través de los hombres rayo (Spero 1987), se encuentran a cargo del control de los fenómenos atmosféricos, entre los que destacan el *Yaxal Chawuk*, 'Rayo Verde', nombre de una advocación Clásica del dios de la lluvia (Yax Ha'al Chaahk), encargado de traer las lluvias cuando llega su tiempo; el *K'intum*, 'Hombre Arco Iris', el cual evita la acción devastadora de las aguas; el *Ik'* o Viento y el *Tzantzewal* o *Chantzewal*, el Relámpago, hermano menor del rayo, quien se dedica a jugar con las nubes cuando su hermano comienza a traer las lluvias (Ruz 1983: 427). Otra de las deidades en las que creen los tojolabales es el *Niwan Pukuj*, gran brujo o diablo que tiene su morada en una enorme cueva, se sienta sobre un armadillo y posee como cabalgadura un enorme venado. Ostenta atributos que permiten identificarle con un mestizo, pues es alto, blanco, usa una bestia con silla, desde épocas en que a los indígenas les estaba prohibido usarla, posee gran sombrero muy fino y espuelas de plata. En algunos pueblos le creen con cuernos y cola. Tiene sus ayudantes, llamados *ch'in pukuj*, 'brujitos', y junto a ellos rige el mundo subterráneo (Ruz 1983: 434-435). Este personaje posee una personalidad dual, pues además de ser el que gobierna el inframundo, es el Dueño del Monte, es el encargado de controlar y propiciar la caza, ya que a él le pertenecen todos los animales silvestres. Se sabe que en el pasado ancestral ayudó a los *poko winiké*, 'hombres antiguos', para escapar del diluvio y la ceniza, cobijándolos en las cuevas. Es asimismo quien ayuda a los brujos a causar daño, asociándose con él. Un hombre puede hacerse rico sirviéndole y ayudándole como peón. Como Dueño del Monte se le respeta, se le ofrendan velas y se le entonan rezos, pero como dueño del Inframundo se le teme, aunque también se le rinde culto. Las cuevas son reverenciadas, no sólo porque dentro de ellas se ocultan los corazones o *atz'il* del maíz, del frijol, de los frutos, en particular del cacao, y de las calabazas, celosamente guardados por los hombres rayo, sino también por ser la entrada al Inframundo y por tanto puerta de desgracias (Ruz 1983: 434-435).

Los ixiles denominan a sus deidades como *Kuchuchkubaal*, lo que literalmente significa 'nuestras madres, nuestros padres', pero el término *Kubaal* designa particularmente a dioses, santos y deidades de la montaña denominadas '*aanhel*'⁸⁶, los cuales además fungen como los portadores del sol (Colby y Colby 1986: 51). El sol es el más importante de los dioses para los ixiles, así como las deidades que sobrevivieron a la primera creación, las cuales poseen poderes mágicos y están dedicadas al cuidado de los humanos. Son deidades ctónicas y telúricas que viven en las montañas y las fuentes y en las ruinas de los templos, son llamadas '*aanhel*' pues viajan silenciosamente por los aires, ya que poseen alas como sus equivalentes cristianos, con los que comparten nombre (Colby y Colby 1986: 52, 55). Una parte muy importante de la relación de los hombres con estas deidades son los ritos en los que se les menciona y pide ayuda, además de que en dichos rituales se les alimenta mediante ofrendas, sobre todo con el humo del incienso (Colby y Colby 1986: 55-56). Los '*aanhel*' actúan como intermediarios entre el dios supremo *Kub'aal q'ii*, el dios del sol y los mortales, pues son sus portadores, ya que cuatro '*aanhel*' lo llevan a cuestas y otros dos sostienen su tocado. Hay una cantidad infinita de '*aanhel*', estando entre ellos los fenómenos que brillan o relampaguean, los que hacen ruido y truenan, también entre ellos están los '*aanhel*' San Miguel, San Rafael, San Gabriel y San Vicente. Son los guardianes de los hombres y están por todas partes, como el viento, porque el viento es su mensajero (Colby y Colby 1986: 183). Como ya he mencionado, entre los ixiles, los *sip* son también '*aanhel*' y tienen como misión cuidar de los animales salvajes, pues cada uno de éstos es protegido por los '*aanhel*' de un lugar en particular. Se

⁸⁶ Los autores citados en esta parte del texto indican que la palabra '*aanhel*' procede del español 'ángel', pero que no la traducen como tal, debido a que la connotación de la palabra '*aanhel*' está muy lejos de las ideas cristianas, pues para los ixiles '*aanhel*' representa a deidades del cielo y de la tierra y sólo del contexto se puede saber a cuál se refieren en particular.

les debe rezar, hacer ofrendas y pedir autorización antes de cazar cualquier animal o se corre el riesgo de ser castigado, tropezando entre los troncos de los árboles u ocasionando la muerte de los perros del cazador (Colby y Colby 1986: 135 nota 7).

De acuerdo con Schulze Jena, las creencias de los pueblos quichés de Guatemala incluyen a una deidad de la montaña a la cual se dirigen los rezos para atraer las lluvias, ya que la montaña es la última proveedora del maíz (Schulze Jena 1954: 53). La montaña es además el lugar privilegiado donde se llevan a cabo los rezos y las plegarias (Schulze Jena 1954: 81). Esta deidad es además la dueña y patrona de todos los animales salvajes y es por ello que los cazadores que desean obtener un venado tienen que solicitarlo a la deidad por medio de ofrendas, agradeciéndole posteriormente el haber tenido éxito en la cacería. Los indígenas consideran, además, que es un ultraje a la divinidad el dar muerte a un animal sin que sea necesario. Es por esto que, después de realizar el ‘baile de la culebra’, las serpientes que han sido usadas en el baile y que han sido pedidas como préstamo a la montaña, son devueltas vivas al monte (Schulze Jena 1954: 54). Cuando esta deidad aparece con figura humana es denominada *mo'x*, que quiere decir ‘zurdo, arrevesado, anormal’, debido a los poderes que posee, pero también se le nombra como *juyup-tik'aj*, aunque sólo se le aparece al que delira o está borracho (Schulze Jena 1954: 54). Los rezos para producir la lluvia también son dirigidos a las deidades denominadas *aj su'ts*, *aj mayul* y *aj teu*, ‘los seres de las nubes, la niebla y el frío’. Estas deidades han sido asimiladas por santos católicos en algunos pueblos de esta región, tal es el caso de San Gabriel y San Miguel, a quienes se les considera como los patronos de la tempestad y la lluvia en Chichicastenango (Schulze Jena 1954: 60). Es muy probable que los quichés mantengan la idea de la existencia de deidades cuatripartitas, pues los adivinos al preparar las semillas para las adivinaciones se dirigen a los cuatro puntos cardinales, lo mismo que el anciano que protagoniza el baile de los venados (Schulze Jena 1954: 61).

La descripción de Holland, para los Altos de Chiapas, compendia muy bien la información hasta ahora detallada en relación con las creencias mayas relativas a las deidades del sustento (Holland 1978: 92-95). Los tzotziles conciben el mundo cuadrado, el cielo y la tierra están unidos en las esquinas. Los *Kuch Uinajel-Balumil* —notar la similitud con los *balamil* de Quintana Roo— son los dioses en las cuatro esquinas que sostienen el mundo en sus hombros (Holland 1978: 92). Los dioses de los cuatro puntos cardinales ocupan los lugares intermedios entre los cargadores del mundo, cada uno tiene una función relacionada con la vida y se asocia a un color. El blanco en el oriente manda la lluvia, el blanco en el norte es el del maíz, el colorado en el sur sopla el viento y el negro en occidente manda la muerte (Holland 1978: 92)⁸⁷. Los dioses tzotziles que tienen que ver con la naturaleza son llamados *yawal*, *balumil* y *chauk*, términos que son traducidos en español como ‘capitanes’, ‘ángeles’ y ‘maestros’, quienes habitan en las montañas, en la tierra, en los ojos de agua. Estas deidades son dioses de la fertilidad, ya que controlan todos los recursos naturales. Los dioses de la tierra se encuentran en todas partes, pero abundan principalmente en los manantiales, en las montañas altas y en las profundas e inaccesibles cuevas. Muchos de ellos tienen nombres de santos católicos como San Antonio, San Miguel, San Manuel, San Lorenzo, San Juan y las mismas designaciones se aplican a los lugares sagrados de muchos parajes. Existen tantos tipos de ángeles como favores a solicitar y a ser concedidos. Los que tienen bajo su control el viento y la lluvia habitan en las cuevas y se conocen generalmente con el nombre de *chauk*. Cuando hay rayos y truenos durante una tormenta, los indígenas creen que un ángel salido de una cueva está en el cielo y rocía el agua con un jarro gigantesco, que cae a la tierra en forma de lluvia. Cuando el viento sopla, se debe a la exhalación de un ángel en una cueva. Otros ángeles controlan la temperatura y envían calor o frío de manera caprichosa. Algunos poseen grandes cantidades de maíz, frijol y otras riquezas agrícolas. Otros controlan a los animales de caza y de vez en cuando sueltan a un venado o a un conejo para que pueda ser presa del cazador. Todos los manantiales, sin importar su tamaño, tienen ángeles que los controlan y determinan su abundancia. Los dioses de la tierra

⁸⁷ En esta tradición, los colores que tradicionalmente se emplean en contextos prehispánicos han sido transformados y duplicados.

se asocian con los colores de los rumbos del universo, siendo los más citados el rojo, el blanco y el verde (Holland 1978: 92-94). Estos dioses tienen un carácter dual y son capaces de favorecer o de obstaculizar la suerte del hombre. Los lugares donde habitan, manantiales, montañas altas y cuevas profundas, suelen ser marcados con cruces y son los más apropiados para la realización de rituales propiciatorios. Los indígenas visitan estos lugares, solos o en grupos, para solicitar favores, como cuando van a realizar la siembra de sus milpas o van a recoger la cosecha. Llevan ofrendas de aguardiente, incienso, velas y cohetes, estos últimos para las ocasiones más importantes. Recogen ramas de pino para hacer altares ante las cruces de las cuevas. Por ejemplo, en el caso de San Antonio, si queda satisfecho con las ofrendas y las considera suficientes, llenará de agua los ríos, las lluvias serán abundantes y la cosecha será grande, pero de no estarlo, el agua no llegará y habrá que hacer nuevas ceremonias con el fin de contentarlo y obtener el fin deseado (Holland 1978: 94-95). Tanto la curación como la hechicería dependen en gran medida de la forma en la que el brujo controla a estas deidades. Algunas veces, los ángeles escogen a los curanderos y aparecen en sus sueños, proponiéndoles permanecer bajo su protección y aconsejarlos para curar enfermedades y otros problemas, pero deben cumplir con sus ceremonias y sus ritos. Si el curandero está de acuerdo, éste pasa a pertenecer a la deidad que le escogió para toda la vida (Holland 1978: 94). Los tzotziles creen que los ángeles dominan toda la vida animal de las montañas. Antes de ir de cacería, rezan a estas deidades para que les concedan un animal y si matan alguno, les ofrecen velas especiales y les dan las gracias antes de marcharse (Holland 1978: 95). Así mismo, presentes en la vida de los indígenas están los dioses de la muerte, que habitan en el mundo inferior, a los que se atribuye el control de las fuerzas que destruyen la vida del hombre, que traen la enfermedad y la muerte, tanto a hombres como a los animales y plantas. Su tiempo de dominio es la noche, durante la cual los indígenas procuran no salir, pues durante ese periodo no tienen la protección del sol y de los dioses benéficos. Si tienen la necesidad de salir durante la noche, les ofrecen oraciones para evitar el mal y llevan amuletos, así como tabaco molido, para protegerse (Holland 1978: 96-97).

Ya fuera del área cultural maya, los zoques de Chiapas muestran grandes similitudes con los mayas en su manera de concebir lo sagrado. Su deidad principal es el sol, el cual es equiparado con Jesucristo y creen que cuatro ancianos desnudos son los propietarios de los puntos cardinales (Báez-Jorge 1983: 407). Para los zoques de San Bartolomé Rayón, pueblo localizado en las tierras altas al norte de Chiapas, los espíritus de las montañas habitan en cuevas, riscos, colinas o en cerros. Estos seres pueden cobrar forma humana o transformarse en animales, tales como en una serpiente con cuernos, un perro o un jaguar. Cada uno de estos espíritus tiene sirvientes, tales como armadillos, perros, víboras, un hombre negro o la imagen de algún santo. Poseen grandes poderes, siendo el control del rayo uno de ellos. Cada una de estas entidades es la dueña de todos los animales de caza de su vecindad (Thomas 1975: 221). Estos espíritus de la naturaleza se pueden clasificar en dos grupos diferentes, los dueños de los fenómenos naturales en general y aquellos que están asociados a un lugar en específico. En la primera categoría están incluidos los dueños de la tierra, llamados *nasa-but*, los de la lluvia, llamados *tuh-put*, los del viento, llamados *sawah-but* y los del relámpago, llamados *muhhu-butá*. Se incluye también a los dueños de los puntos cardinales, del maíz —el cual es un hombre joven—, del frijol —el cual es una anciana—, del cacao —representado por una mujer vieja y ciega— y al de las calabazas —al que imaginan como un hombre joven sin miembros. En la segunda categoría se ubican los ‘espíritus de la montaña’ y los ‘espíritus del agua’, que habitan en cada río. Cada cerro tiene su dueño, el cual vive dentro de una cueva o caverna. Aquel que ose entrar en la caverna y tenga suficiente valor para llegar al fondo y tocar la puerta del dueño, puede pedir dinero o alguna otra riqueza al *kotzakpan* u ‘hombre del cerro’ (Báez-Jorge 1983: 392). En los cerros y las cuevas habitan también los *tzamakaman*, hombres del tamaño de un niño que andan vestidos con sombrero, quienes se dedican a asustar a la gente por los caminos y son de color negro (Báez-Jorge 1983: 394).

Finalmente, entre los popolucas del sur de Veracruz, los cuales guardan una gran afinidad cultural con los zoques de Chiapas, existe una deidad semejante al Señor de la Monte, llamada *Chane*⁸⁸, el ‘Rey de la Tierra’ (Munch 1983: 372). Es el dios de la tierra, el agua, los animales y de las plantas. Reside en el mundo subterráneo, donde la naturaleza es pródiga, disfrutando junto con otros seres sobrenaturales de la abundancia y el bienestar. Sus ayudantes se llaman *chanecos* menores y cuidan todo lo que existe en el mundo y en la sociedad de los hombres. Salen de cualquier agujero, cueva u ojo de agua, río, cascada, manantial y del mismo bosque o de ruinas antiguas. El *chane* tiene cuatro subordinados en la región de los Tuxtlas, uno de los cuales es un hombre negro y el resto son animales, tales como el tigre, el gallo y el águila. Todos los animales se encuentran a su servicio, particularmente los venados y en su reino hay gran cantidad de flores y árboles frutales (Munch 1983: 372). El *chane* gobierna la vida de los campesinos, de él dependen el suelo, la agricultura, la ganadería, la caza, la pesca y la recolección de plantas medicinales, pero, sobre todo, controla los rayos que surgen de las cuevas, así como los aires malignos y las lluvias (Munch 1983: 372). De él dependen los ‘hombres rayo’, quienes se encargan de realizar los ritos de propiciación para asegurar el ciclo agrícola y que poseen grandes poderes de transformación (Spero 1987: 39). El rayo es el protector de los campesinos e interviene con el fin de que no sean destruidos los pueblos y ahuyenta a los aires destructores que dañan las milpas. Recibe con beneplácito las ofrendas que le hacen los campesinos y hace que tengan buenas cosechas. En definitiva, este ser regula las relaciones sociales del hombre y su economía mediante premios y castigos, de manera similar a los señores de la tierra de las culturas mayas.

Analizando los materiales obtenidos a través de la investigación etnográfica en el área maya y otras zonas culturales afines, se puede concluir que de alguna forma la idea detrás de las deidades representadas por los *kanhel* logró perpetuarse dentro de las creencias religiosas de una gran cantidad de estos pueblos. Es así como tenemos dentro de este grupo de *kanhel* deidades dedicadas a sostener el mundo, al control de la lluvia y de los vientos que la portan, a la protección de los animales y las plantas, al cuidado de las milpas y de los pueblos. Estos seres habitan en manantiales, ríos, ojos de agua y cenotes, a los cuales se deben realizar ceremonias y ofrendas con el fin de que las cosechas sean buenas, para que haya suficiente agua y se puedan cazar animales. De entre todos estos *kanhel* destacan dos, el rayo y el señor de la tierra, los cuales habitan dentro de las cuevas más profundas. El primero porque es el que más frecuentemente aparece como el responsable de este conjunto de deidades y el segundo porque parece atender al bien individual, no solamente al comunal. A esta última deidad se pueden acercar los humanos que se atrevan a solicitarle riquezas, las cuales casi siempre deben ser conseguidas a través de un gran sacrificio. El hecho de que el relámpago — elemento directamente asociado con el dios K’awiil — sea una de las deidades principales de la mayor parte de las creencias religiosas de los grupos mayas aún existentes, nos permite comprender la importancia que la figura de este dios ocupó durante el periodo Clásico y Posclásico, así como a lo largo de la historia maya poscolonial.

El ámbito de acción de las deidades del sustento

Tomando toda la información presentada en este capítulo en su conjunto, podemos ver la continuidad de la asociación entre K’awiil y la abundancia, pues las ceremonias del Año Nuevo afianzan la relación de esta deidad con las peticiones por unos buenos augurios para el año entrante, de manera similar a las que vemos en el mito de la Montaña del Sustento. Así mismo, de la información contenida en las fuentes disponibles durante la colonia y de los datos procedentes de la información etnográfica, se puede concluir que el grupo de las deidades que componen el ámbito de acción del sustento y la abundancia, dentro de la cosmovisión maya, cuyo *locus* es siempre la cueva (Bonor Villarejo 1989: 33), ha

⁸⁸ La palabra *chane* es un préstamo del náhuatl que significa ‘dueño del hogar’.

mantenido una enorme coherencia y continuidad a través de la historia de estos pueblos desde el periodo Clásico y posiblemente antes.

Tal y como ya lo indica Chuchiak, los rituales propiciatorios que los mayas llevaban a cabo durante la Colonia, originados en la época prehispánica y que fueron perseguidos con ahínco por parte de las autoridades eclesiásticas españolas, constituían un conjunto de actividades religiosas estructuradas alrededor de la petición del sustento procedente de la agricultura y de la cacería a un grupo muy bien delimitado de deidades, las cuales sobrevivieron a esta persecución, permitiendo su permanencia en las creencias y costumbres religiosas de los pueblos mayas de la actualidad (Chuchiak 2000: 246). A pesar de que todos estos rituales y los dioses a los que les son dedicados tienen claramente un origen en creencias procedentes de la época prehispánica, con la asimilación e integración de conceptos religiosos procedentes de la religión católica y de conceptos cosmogónicos medievales, así como por el traslape de varias de sus atribuciones, en las tradiciones religiosas mayas actuales, muchas de estas deidades se confunden o aparecen mezcladas y en ocasiones son sustituidas por ángeles y santos católicos. Todos estos rituales y ceremonias propiciatorias estaban orientados a ganarse el favor de las deidades relacionadas con la abundancia de alimento, con la llegada de las lluvias y la provisión del agua suficiente para que las plantas pudieran crecer y los animales no murieran de sed. Es decir, con aquellos dioses relacionados con el bienestar general de las personas, sus pueblos y su medio ambiente. Con el fin de resultar favorecidos, los mayas debían ofender a los dioses aquello que estos reclamaban, lo cual varía dependiendo de la época histórica en la que se analice, pero en general son aquellas cosas que ellos consideran son importantes para el mantenimiento de las deidades.

De no poder ganarse su beneplácito, los habitantes de los pueblos podrían haber sufrido como castigo las sequías, la enfermedad y el hambre, ya sea por la falta de consideración de las deidades del sustento, como por la activa participación de las deidades de la muerte y el inframundo en su perjuicio. Esto sólo implicaba la necesidad, por parte de los creyentes, de realizar más rituales, con más ofrendas, con el único fin de poder ganarse finalmente el favor de los dioses, tal y como lo explica Landa en relación con las ceremonias del Año Nuevo (Landa 1985: 107). Es así como podemos decir, que el conjunto de deidades asociadas a los *kanhel* dentro del Códice de Dresde —de las cuales K'awiil constituye uno de sus componentes preponderantes— presenta una composición consistente a lo largo de la historia religiosa maya, desde el periodo Clásico donde son representados mediante los mitos de la muerte y renacimiento del Dios del Maíz, como en el Clásico tardío, con los mitos de Montaña del Sustento, llegando hasta el Posclásico, con los rituales representados en el Códice de Dresde. Estos rituales pasan posteriormente por las adecuaciones que la introducción de la fe católica introduce en la estructura religiosa maya, enriqueciéndola con la incorporación de los ángeles o arcángeles católicos como símiles de las deidades del sustento, debido a que tenían características que a los ojos de los mayas recién colonizados, les parecían semejantes. Esta incorporación no impide mantener la esencia del núcleo de creencias alrededor del sustento y la riqueza, los cuales se pueden apreciar en las tradiciones religiosas de los grupos mayas que aún existen en la región y en grupos culturales cercanos.

Después de analizar la evidencia presente en este capítulo, concuerdo con Hanks (2010) en que no se emplearon términos católicos con el fin de ocultar a las deidades mayas bajo una apariencia que pudiera engañar a los perseguidores de la idolatría, como han llegado a suponer algunos autores (Velásquez García 2009b), algo que de acuerdo con Chuchiak (2000, 2002) no tuvo mucho éxito, si no que en realidad lo hicieron para enriquecer sus propias creencias con deidades nuevas que ven relacionadas con los principios básicos de protección de sus comunidades y sus medios de subsistencia. Y fue así como las deidades de la lluvia, del rayo, de la abundancia alimenticia, del cuidado de los animales, los dueños de la tierra, del cerro y de las cuevas, acabaron todos por convertirse en ángeles, o *kanheles*, y de ahí que veamos como estos ahora se confunden y quedan agrupados mediante el mismo apelativo dentro de distintas tradiciones religiosas indígenas actuales.

A continuación, se presenta un diagrama que esquematiza el ámbito de acción del sustento y la abundancia, integrando a todas las deidades que participan en él (Figura 128).

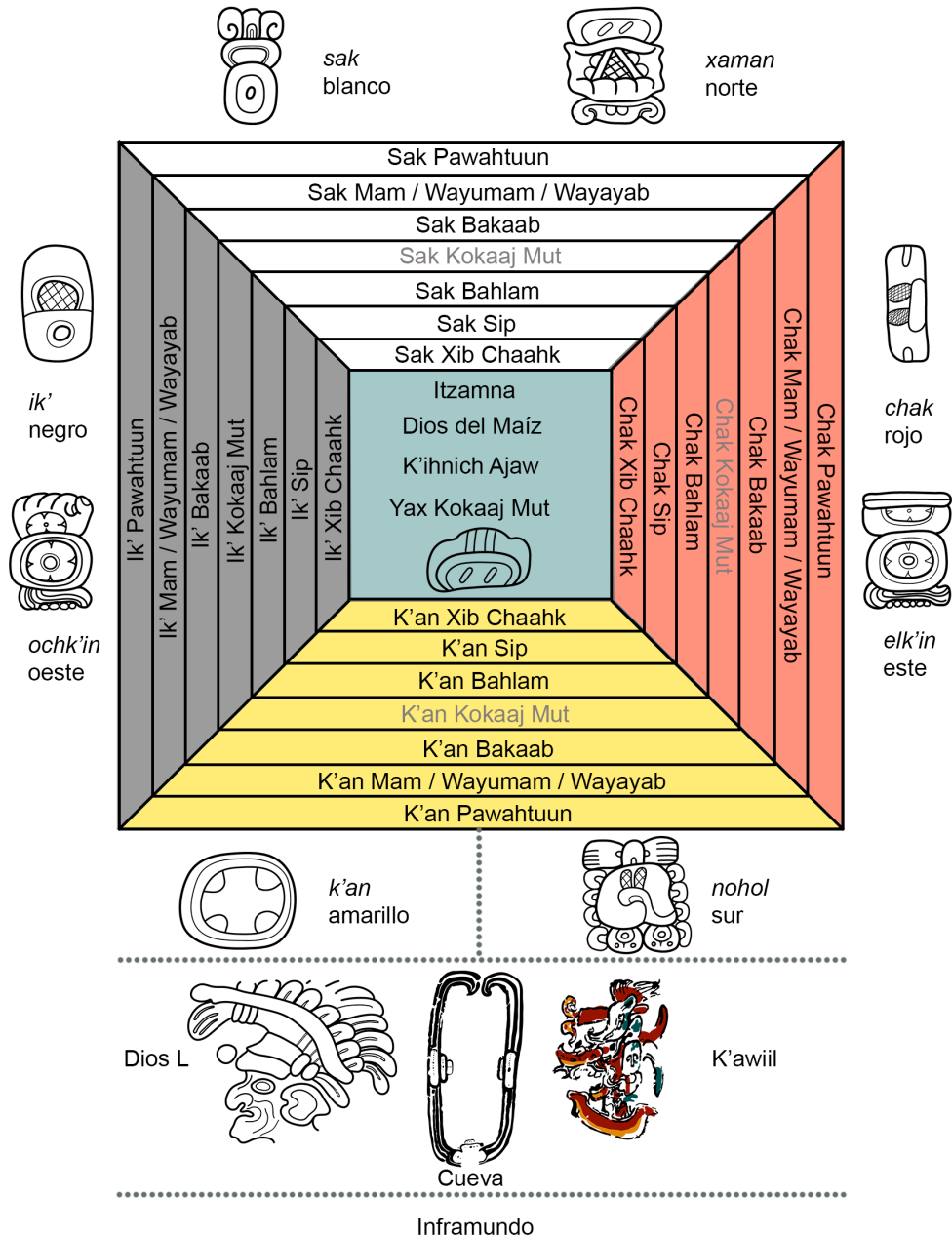


Figura 128. Ámbito de acción del sustento y la abundancia (diagrama de Rogelio Valencia Rivera).

Capítulo 7. K'awiil y los gobernantes



Uno de los aspectos culturales más interesantes del dios K'awiil fue el uso político que le dieron los gobernantes mayas. Fuera de los ámbitos religiosos y mitológicos, la imagen de K'awiil fue empleada como símbolo del poder del gobernante, principalmente a través de su uso como cetro en varios tipos de ceremonias, tales como las de final de periodo, en la realización de bailes rituales (Grube 1992; García Barrios y Valencia Rivera 2007), pero sobre todo en las ceremonias de entronización de los gobernantes (Proskouriakoff 1973: 168). Esto se evidencia a través de la presencia de dichos cetros en las imágenes labradas en los monumentos de una gran cantidad de ciudades dentro del área maya, en las cuales se muestra al gobernante sujetando una pequeña figura de K'awiil de cuerpo completo y usando su pierna serpentina como mango (Figura 129).

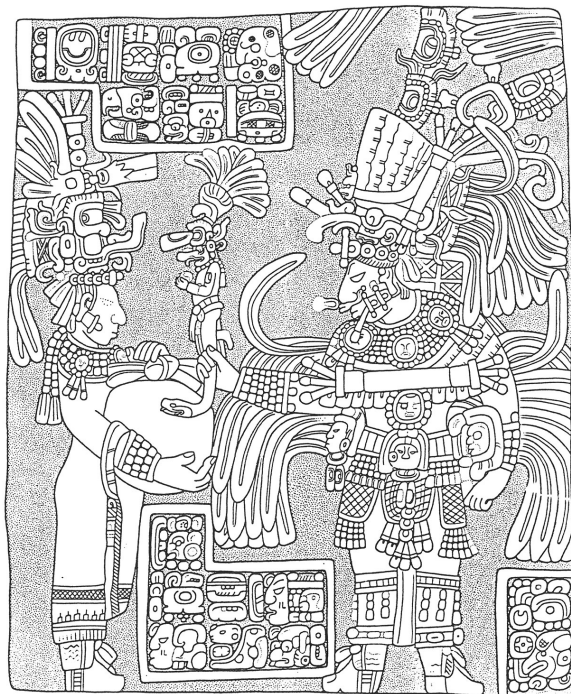


Figura 129. Ejemplo del uso de K'awiil como cetro, el cual aparece en la mano derecha del gobernante. Dintel 53 de Yaxchilán (dibujo de Linda Schele).

Este empleo por parte de los señores mayas provocó entre los académicos la idea de que K'awiil era en realidad una deidad protectora de los linajes reales, pero existe poca evidencia para ligar a K'awiil con dichos linajes, más allá de aparecer como una de las deidades que formaban parte del grupo de dioses patronos de algunas ciudades, tales como Palenque, Copán y Tikal, los cuales fungen como sus

protectores o guardianes de las mismas (Houston & Stuart 1996: 292; Bassie-Sweet 2002; Baron 2005; García Capistrán 2014)⁸⁹.

El empleo de K'awiil en relación con el cargo de *ajaw* llegó a ser tan importante, que una de las expresiones escritas más usuales para indicar la acción de ascender al trono fue *ch'am K'awiil*, 'tomó a K'awiil' (Le Fort 2000: 82; Stuart 2004: 233), la cual se solía escribir con el logograma de una mano abierta (*ch'am*) sosteniendo el signo que nombra a K'awiil, ya sea en su forma completa o la simplificada del espejo del que sale fuego (Figura 130).



Figura 130. Expresión *ch'amaw k'awiil* (dibujo Rogelio Valencia Rivera).

Esta expresión fue así mismo utilizada al crear listas de gobernantes como la mostrada en la vasija K6751, donde aparecen enunciadas las fechas de ascenso al poder de los regentes tempranos de la dinastía de Kaanu'l (Martin 1997, 2017), seguidas de esta expresión verbal (Figura 131).

Existen básicamente tres formas en las que K'awiil era representado en relación con la imagen del gobernante. Además de como cetro, también se le puede mostrar saliendo de los extremos de una barra ceremonial (Figura 132) o mediante el uso de su cabeza como elemento relacionado con el poder real, en lo que considero una simplificación del cetro. En este apartado no hablaré del uso de K'awiil como parte de expresiones nominales en los tocados de los gobernantes, ya que su uso en estos casos es netamente escritural y no simbólico. De estas tres opciones, el uso del cetro fue ciertamente la más popular, pero las otras eran igual de importantes por lo que a continuación se analizarán todas.

⁸⁹ Los dioses patronos eran uno de los mecanismos a través de los cuales los gobernantes justificaban su derecho divino a gobernar, al establecer nexos entre esos dioses y ellos mismos, de la misma forma en la que lo hicieron con los ancestros. Esto resulta patente desde el periodo Clásico, donde tenemos el ejemplo de la relación que se establece entre el dios GI y el gobernante palencano K'ihnich Ahkal Mo' Nahb en la plataforma del templo XIX, donde su entronización se muestra como un reflejo de la ceremonia de entronización de la propia deidad, ocurrida en tiempos remotos (Stuart 2005a: 186). También contamos con diferentes documentos de tierras mayas, tales como el Popol Vuh o el Título de Yax, donde se presentan narraciones mitológicas e históricas como si formaran partes diferentes de una única línea narrativa, la de los pueblos k'icheanos, planteada de esta forma con la finalidad de poder justificar su presencia en la región y así reclamar la posesión de aquellas tierras. Esto nos da ciertas pistas acerca de la manera en la que los gobernantes indígenas situaban las raíces de su abolengo en el pasado remoto gobernado por los dioses, lo cual les daba un carácter divino y justificaba su posición dentro de su sociedad de manera inapelable. Esta era probablemente una idea muy extendida en toda Mesoamérica, mediante la cual los gobernantes tenían una posición especial dentro de la sociedad debido a sus nexos ancestrales con las deidades rectoras de la vida de las comunidades. Dentro del pensamiento mesoamericano estas dos partes, la mitológica y la histórica, formaban un solo discurso unificado, ya fuera que se hablara de la historia de cada uno de los señoríos o de su territorio, ya que no hay una ruptura cognitiva en la interpretación de dicha información, para ellos tanto la parte histórica, como la mitológica, eran vistos como partes de su propio pasado.



Figura 131. Vasija K6751 (fotografía de Justin Kerr).

La barra ceremonial

La barra ceremonial (Figura 132), artificio formado por un elemento alargado y cilíndrico de cuyos extremos solían aparecer imágenes de dioses, fue el elemento más temprano en ser empleado como símbolo de la función real (Spinden 1913, 1975: 49). En su trabajo acerca de la Estela 5 de Takalik Abaj, Davletshin plantea que sostener y recibir la barra ceremonial, en su versión más temprana, es un potente símbolo de poder, originario tal vez en la costa Pacífico de Guatemala y exportado a las Tierras bajas centrales posteriormente (Davletshin 2014: 10). Este mismo elemento aparece ya en el mural oeste de San Bartolo (Taube *et al.* 2010: 103, Figura 64), que, aunque no constituye una barra ceremonial propiamente dicha, aparece colocada en el mismo sitio que ésta, en los brazos del gobernante siendo entronizado, por lo que puede ser su antecesora. Su uso tuvo una fuerte variación regional, siendo preferentemente usado hacia el este de la región maya y muy poco en el oeste, con excepción de Toniná, donde tuvo un fuerte arraigo (Le Fort 2000: 122).

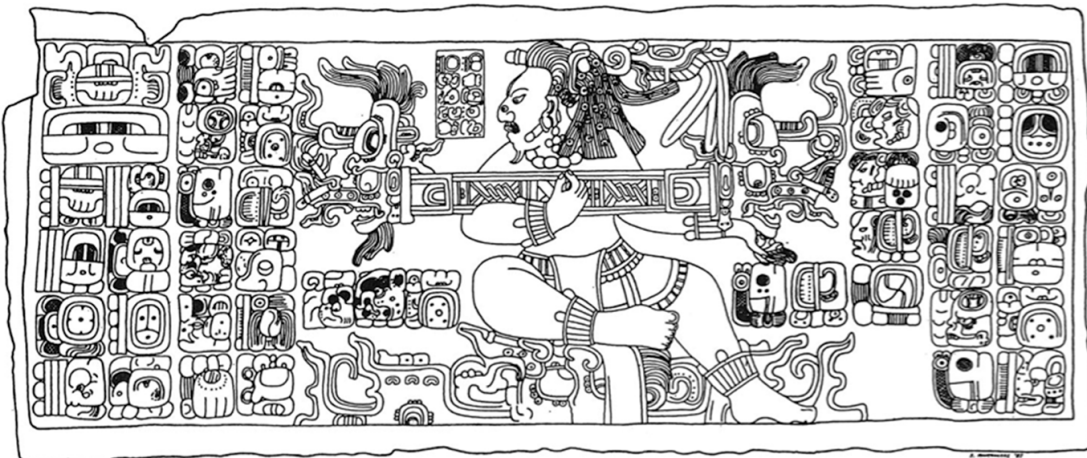


Figura 132. Panel de Lakamhá (dibujo de John Montgomery).

En algunos sitios como Copán, fue usada a lo largo de toda su historia dinástica, no siendo jamás utilizado en otros, como es el caso de Piedras Negras, Dos Pilas o Machaquilá (Le Fort 2000: 122). Su uso regional se puede definir en los sitios comprendidos dentro del triángulo que forman Tulum en el

norte, Copán en el sur y Palenque en el oeste (Clancy 1994: 22). Esta barra suele estar marcada por signos celestes, pero no siempre y regularmente se muestran deidades surgiendo de sus extremos, muchas veces desde las fauces de serpientes (Spinden 1975: 50). Un ejemplo temprano de su uso se puede apreciar en la Estela 43 de Calakmul, fechada para el 9.4.0.0.0 (514 d. C.). Esta estela es una de las primeras que muestra a K'awiil surgiendo de la barra ceremonial que sostiene el gobernante y saliendo de la boca de una serpiente. Aparece con las piernas flexionadas y los brazos recogidos, de la misma forma en la que suele aparecer en su variante de Unen K'awiil (Figura 133).



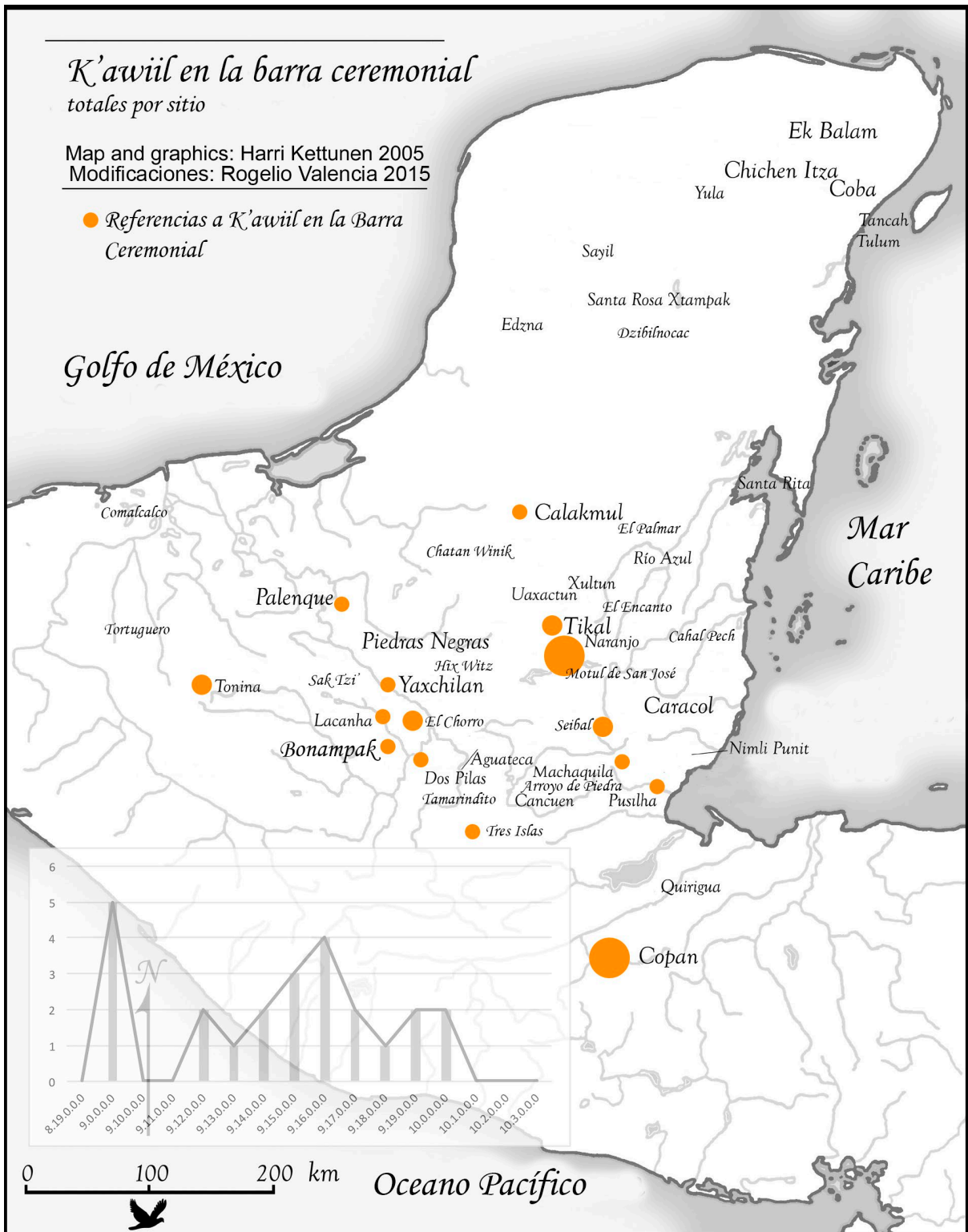
Figura 133. Estela 43 de Calakmul, K'awiil surgiendo del extremo superior de la barra ceremonial que porta el gobernante de Calakmul (en rojo) perteneciente a la dinastía de los K'uhul Chatahn Winik (dibujo de Rogelio Valencia Rivera y Hugo García Capistrán).

Inicialmente, la barra ceremonial fue definida como el árbol primigenio que sostenía el gobernante con el fin de constituirse como el *axis mundi* en sus representaciones (Le Fort 2000: 124-125), pero la evidencia apunta a que en realidad constituye un objeto asociado con actos de índole religiosa y de comunicación con las deidades (Clancy 1994: 13). Esto lo sabemos debido a que en numerosos ejemplos la barra aparece en contextos de conjuro de seres sobrenaturales, como en las vasijas K1364, K1604, K2572, K3150, K4114, K7289 y K7523, donde claramente se están llevando a cabo invocaciones a K'awiil. Esta idea es compartida por Stuart, quien indica que la imagen de la serpiente de doble cabeza

en la barra ceremonial es el equivalente visual del verbo *tzak*, ‘conjurar’ (Stuart 2005d: 276). La barra ceremonial presenta un uso persistente, aunque no uniforme, a lo largo de toda la historia maya, apareciendo desde el 8.12.14.8.15 en la Estela 29 de Tikal (292 d. C.), llegando su uso hasta la fecha de su última aparición en 10.1.0.0.0 (849 d. C.) en las estelas 9 y 10 de Ceibal, aunque con una caída en el número de sus representaciones a partir de 9.19.0.0.0 (810 d. C.) (Clancy 1994: 22). Las apariciones de K’awiil en este objeto van desde la más temprana en la Estela 43 de Calakmul en 8.19.15.12.13 (431 d. C.), hasta su última aparición en la Estela 9 de Ceibal, antes mencionada. Los ejemplos de la aparición de K’awiil en la barra no son muy numerosos, —alrededor de 30 ejemplos hasta el momento— siendo el cetro el objeto preferente para mostrar a K’awiil en actos religiosos que involucran al gobernante (Valencia Rivera 2016: 400-401). En la siguiente tabla se muestra el conjunto de monumentos en los que aparece K’awiil a través de una barra ceremonial:

Sitio	Monumento	Fecha	Fechas d. C.	Comentarios
Bonampak	Dintel 4	9.8.9.15.11	14/5/603	
Calakmul	Estela 43	9.4.0.0.0	17/10/514	Unen K’awiil
Ceibal	Estela 9	10.1.0.0.0	27/11/849	
Ceibal	Estela 10	10.1.0.0.0	27/11/849	
Copán	Estela 6	9.12.10.0.0	8/5/682	Aparece Tlaloc en lugar de K’awiil
Copán	Estela E	9.13.0.0.0	16/3/692	
Copán	Estela H	9.15.0.0.0	19/8/731	
Copán	Estela I	9.12.3.14.0	20/3/676	
Copán	Estela M	9.16.5.0.0	9/4/756	
Copán	Estela N	9.16.10.0.0	14/3/761	
Dos Pilas	Panel 10			
El Chorro	Estela 2			
	Estela Museo de Young	9.16.10.0.0	14/3/761	
Lacanhá	Panel	9.15.15.0.0	1/6/746	
Machaquilá	Estela 12	9.16.10.0.0	14/3/761	
Naranjo	Estela 7	9.19.0.0.0	25/6/810	
Naranjo	Estela 12	9.17.0.2.12	14/3/771	
Naranjo	Estela 14	9.18.0.0.0	8/10/790	
Naranjo	Estela 22	9.14.15.0.0	14/9/726	
Naranjo	Estela 31	9.14.10.0.0	10/10/721	
Naranjo	Estela 32	9.19.10.0.0	3/5/820	
Okot	Estela 1			
Palenque	Subestructura Norte del Palacio			
Pusilhá	Estela C			Aparece Tlaloc en lugar de K’awiil
Tikal	Estela 1	*9.1.0.0.0	28/8/455	No se tiene fecha exacta para este monumento
Tikal	Dintel 3 Templo IV	9.15.10.0.0	27/6/741	Respaldo de asiento con la forma de una serpiente gigante de cuya cola pende K’awiil
Toniná	Monumento 144	9.8.1.3.14	31/10/594	
Toniná	Monumento 146	9.17.16.10.1	18/5/787	
Tres Islas	Estela 2	9.1.0.0.0	28/8/455	
Yaxchilán	Marcador del Juego de Pelota			

Tabla 3. Conjunto de monumentos en los que aparece K’awiil junto con la barra ceremonial.



La distribución espacial de su uso se presenta en el mapa de la Figura 134. Como se puede apreciar, la mayor concentración de representaciones de la barra con K'awiil tienen lugar en el Petén, siendo en Copán y Naranjo donde encontramos un mayor número de éstas. En algunas pocas representaciones

aparece la barra junto al cetro, como en las Estelas 9 y 11 de Caracol, pero la simultaneidad de esta combinación ocurre en muy pocos sitios (Le Fort 2000: 126, nota 3). Se incluye además un diagrama con la distribución de su uso por periodos.

El cetro con la imagen de K'awiil

El cetro con la figura de K'awiil es, por mucho, el objeto más empleado con la imagen de este dios. Aparece en representaciones por toda el área maya, salvo algunas notables excepciones, tales como Copán, donde el elemento que porta el gobernante es siempre la barra ceremonial (Le Fort 2000: 122). Aunque cabría preguntarse si el cetro que porta K'ihnich Yax K'uk' Mo' en el Altar Q, cuyo texto hace referencia a la toma de K'awiil por parte de este gobernante, no hace las veces de un cetro simplificado del dios. En la siguiente tabla se pueden ver todos los casos en los que aparece el cetro de K'awiil en monumentos pétreos en el área maya (Tabla 4).

Sitio	Monumento	Fecha	Fechas d.C.	Comentarios
Acanmul	Columna Estructura 9			Cetro de cuerpo completo y porta un signo de estera en la cabeza
Aguateca	Estela 3	9.15.0.0.0	19/8/731	Cetro de cuerpo completo
Aguateca	Estela 7	9.18.0.0.0	8/10/790	Cetro de cuerpo completo
Calakmul	Estela 15	9.19.0.0.0	25/6/810	Cetro de cuerpo completo
Calakmul	Estela 16	9.19.0.0.0	25/6/810	Cetro de cuerpo completo. Un enano acompaña al gobernante
Calakmul	Estela 17	9.19.0.0.0	25/6/810	Cetro de cuerpo completo
Calakmul	Estela 40	9.13.10.0.0	23/1/702	Cetro de cuerpo completo
Calakmul	Estela 52	9.15.0.0.0	19/8/731 ⁹⁰	Cetro de cuerpo completo
Calakmul	Estela 58	9.17.0.0.0	21/1/771	Cetro de cuerpo completo
Calakmul	Estela 62	9.16.0.0.0	6/5/751	Cetro de cuerpo completo
Calakmul	Estela 89	9.15.0.0.14	2/9/731	Cetro de cuerpo completo. Un enano acompaña al gobernante
Calakmul	Estela 114	8.19.15.12.13	16/9/431	Bordón con la cabeza de K'awiil. El gobernante porta una barra ceremonial
Caracol	Estela 6	9.0.19.0.2	4/9/454	Un enano porta el cetro de K'awiil y el gobernante porta una barra ceremonial
Caracol	Estela 9	9...		Un enano porta el cetro de K'awiil y el gobernante porta una barra ceremonial
Caracol	Estela 11	9.18.10.0.0	16/8/800	Un enano porta el cetro de K'awiil y el gobernante porta una barra ceremonial
Caracol	Estela 21	9.13.10.0.0	23/1/702	Un enano porta el cetro de K'awiil y el gobernante porta una barra ceremonial
Ceibal	Estela 8	10.1.0.0.0	27/11/849	El gobernante lleva en la mano la cabeza de K'awiil
Ceibal	Estela 14	10.1.0.0.0	27/11/849	El gobernante porta un hacha cuyo extremo parece flamígero
Ceibal	Estela 17	10.2.0.0.0	14/8/869	El gobernante lleva un cetro con la cabeza de K'awiil y pie de serpiente
Ceibal	Estela 21	10.1.0.0.0	27/11/849	Cetro de cuerpo completo
Chichén Itzá	Banqueta sur Templo de Chac Mol			Cetro con forma de hacha, plumas y mango con la cabeza de una serpiente
Copán	Altar Q	9.17.5.0.0	26/12/775	Cetro de Yax K'uk' Mo'
Dos Pilas	Estela 11	9.14.5.0.0	5/11/716	Cetro de cuerpo completo

⁹⁰ Velásquez y Pallán 2006: 344.

Dos Pilas	Estela 14	9.14.0.0.0	2/12/711	Cetro de cuerpo completo. Un enano acompaña al gobernante
Dos Pilas	Estela 15	9.14.10.0.0	10/10/721	Cetro de cuerpo completo. Un enano acompaña al gobernante
Dos Pilas	Estela 17	9.12.10.0.0	8/5/682	Bastón con la cabeza de K'awiil
Dzibilchaltún	Estela 19			Cetro de cuerpo completo
Edzná	Estela 1	9.14.10.0.0	10/10/721	Cetro de cuerpo completo
Edzná	Estela 2	9.15.0.0.0	19/8/731	Cetro de cuerpo completo
Edzná	Estela 3	9.14.0.0.0	2/12/711	Cetro de cuerpo completo
Edzná	Estela 5	9.14.0.0.0	2/12/711	Cetro de cuerpo completo
Edzná	Estela 7			Cetro de cuerpo completo
Edzná	Estela 19	9.13.0.0.0	16/3/692	Cetro de cuerpo completo
Edzná	Estela 21	9.11.10.0.0	21/8/662	Cetro de cuerpo completo
Edzná	Estela 22	9.10.0.0.0	25/1/633	Cetro de cuerpo completo
Ek' Balam	Estela 1	10.0.10.0.0	19/1/840	Hacha con mango de serpiente y plumas
El Chorro	Estela San Lucas			Hacha con cabeza de K'awiil
El Perú	Estela 20	9.12.10.0.0 ⁹¹	24/1/683	Cetro de cuerpo completo
El Zapote	Estela 5	9.0.0.0.0	11/12/435	Sobre las manos del gobernante aparece el bebé K'awiil
El Zotz	Estela 1	9.0.0.0.0	11/12/435	Cetro de cuerpo completo
Huactal	Estela 1	9.16.12.7.0	22/7/763	Cetro de cuerpo completo
Itzan	Estela 2			Cetro de cuerpo completo
Itzimnte	Dintel 1	9.15.0.0.0 ⁹²	19/8/731	Cetro de cuerpo completo
Itzimnte	Estela 7	9.16.0.0.0 ⁹³	6/5/751	Cetro de cuerpo completo
Itzimnte	Estela 8	9.16.0.0.0 ⁹⁴	6/5/751	Cetro de cuerpo completo
Itzimnte	Estela 11	9.17.0.0.0 ⁹⁵	21/1/771	Cetro de cuerpo completo
Ixkun	Estela 3			Cetro de cuerpo completo
Ixkun	Estela 4	9.18.5.8.1	20/2/796	Cetro de cuerpo completo
Ixlu	Estela 2	10.1.14.7.11	13/2/864	Cetro de cuerpo completo
Ixtonton	Estela 2			Cetro de cuerpo completo
Ixtutz	Estela 2			Cetro de cuerpo completo
Ixtutz	Estela 3			Cetro de cuerpo completo
Jimbal	Estela 1	10.2.10.0.0 ⁹⁶	23/6/879	Cetro de cuerpo completo
Jonuta	Panel			Un súbdito lleva en un plato la cabeza de Tlaloc, en lugar de la de K'awiil
La Corona	Panel 6	9.15.0.0.0	19/8/731	La mujer porta un cetro de K'awiil
La Corona	Elemento 55	9.13.10.0.0	23/1/702	Cetro de cuerpo completo
La Muñeca	Estela 13			Cetro de cuerpo completo
Machaquilá	Estela 2	9.18.10.0.0	16/8/800	Cetro de cuerpo completo
Machaquilá	Estela 3	9.19.4.15.1	1/4/815	Cetro de cuerpo completo
Machaquilá	Estela 4	9.19.10.0.0	3/5/820	Cetro de cuerpo completo
Machaquilá	Estela 7	10.0.0.0.0	12/3/830	Cetro de cuerpo completo
Machaquilá	Estela 8	9.19.15.0.0	7/4/825	Cetro de cuerpo completo
Machaquilá	Estela 10	9.15.0.0.0	19/8/731	Cetro de cuerpo completo, cabeza con forma de hacha
Machaquilá	Estela 18	9.19.17.13.0	13/12/827	Cetro de cuerpo completo
Moral	Estela 1	9.16.5.0.0	9/4/756	Cetro de cuerpo completo

⁹¹ Navarro-Farr y Rich 2014: 148.

⁹² Merk 2000: 185.

⁹³ Merk 2000: 185.

⁹⁴ Merk 2000: 170.

⁹⁵ Merk 2000: 185.

⁹⁶ Marcus 1976: 185.

Naranjo	Estela 13	9.17.10.0.0	29/11/780	Cetro de cuerpo completo
Naranjo	Estela 23	9.14.0.0.0	2/12/711	Cetro de cuerpo completo
Naranjo	Estela 28	9.14.8.0.0	21/10/719	Cetro de cuerpo completo
Nim Li Punit	Estela 14			Cetro de cuerpo completo
Nim Li Punit	Estela 21	9.18.0.0.0	8/10/790	Cetro de cuerpo completo
Oxkintok	Estela 21			Uno de los personajes porta un K'awiil
Oxkintok	Estela 35			El personaje principal porta una cabeza de K'awiil en una mano y una antorcha en la otra
Palenque	Panel Dumbarton Oaks	9.11.4.7.0	8/2/657	Hacha formada por excéntrico y un mango con forma de serpiente
Palenque	Panel Est. XIV	9.11.1.2.0	16/11/653	Personaje femenino entrega una efigie de K'awiil al gobernante
Palenque	Columnas estucadas de la Casa A del Palacio			La cabeza de K'awiil aparece montada sobre un palo largo
Palenque	Columnas estucadas del Templo de las Inscripciones			Aparece la efigie de Unen K'awiil
Palenque	Estucos del Templo de las Inscripciones	9.12.11.5.18	29/8/683	Varios guerreros sostienen un cetro de K'awiil
Palenque	Templo XX sub			Pinturas de varios personajes sosteniendo cetros con mango de serpiente y forma de hacha o con la cabeza de K'awiil
Panhale	Estela 1			Cetro de cuerpo completo
Piedras Negras	Estela 5	9.14.5.0.0	5/11/716	El gobernante lleva un cetro con la cabeza de K'awiil
Pixoy	Estela 1			Cetro de cuerpo completo
Pixoy	Estela 4			Cetro de cuerpo completo
Pixoy	Estela 5	9.14.0.0.0	2/12/711	Cetro de cuerpo completo
Pomoná	Estela 1			Cetro con la cabeza de K'awiil y mango de serpiente
Pomoná	Estela 3	9.16.0.0.0	6/5/751	Cetro de cuerpo completo
Pomoná	Jamba 1			Cetro con cabeza de K'awiil y mango corto y grueso
Pomoná	Jamba 2			Cetro con cabeza de K'awiil y mango corto y grueso
Pomoná	Jamba 3			Cetro con cabeza de K'awiil y mango corto
Quiriguá	Estela E	9.17.0.0.0	21/1/771	Cetro de cuerpo completo en ambas caras
Quiriguá	Estela F	9.14.13.4.17	30/12/724	Cetro de cuerpo completo
Quiriguá	Estela I	9.18.10.0.0	16/8/800	Cetro de cuerpo completo
Quiriguá	Estela K	9.18.15.0.0	21/7/805	Cetro de cuerpo completo
Quiriguá	Zoomorfo P	9.18.5.0.0	12/9/795	Cetro de cuerpo completo
Rancho Coyote	Estela 1			Cetro de cuerpo completo
Santa Elena	Estela 1			Cetro de cuerpo completo
Sayil	Estela 4			Cetro de cuerpo completo
Sayil	Estela 5			Cetro de cuerpo completo
Tikal	Estela 40	9.1.13.0.0	20/6/468	Cabeza de K'awiil como cetro

Tikal	Estela 5	9.15.13.0.0	11/6/744	Cetro de cuerpo completo
Tikal	Dintel 1 Estructura 10	9.15.10.0.0	27/6/741	Cetro con la cabeza de K'awiil
Tikal	Dintel 3 Templo I	9.13.3.0.0	1/3/695	Cetro de cuerpo completo
Tikal	Dintel 2 Templo IV	9.15.10.0.0	27/6/741	Cetro de cuerpo completo
Tzendales	Estela 1	9.13.0.0.0	16/3/692	Cetro con cabeza de K'awiil y mango de serpiente
Tzum	Estela 3			Cetro de cuerpo completo
Tzum	Estela 4			Cetro de cuerpo completo
Ucanal	Estela 4	10.1.0.0.0	27/11/849	Cetro de cuerpo completo
Uxmal	Estela 2			Cetro de cuerpo completo
Uxmal	Estela 6			Cetro de cuerpo completo
Xultún	Estela 3	10.1.10.0.0	27/11/849	El gobernante lleva en un brazo una figura del dios Chaahk con una pierna de serpiente
Xultún	Estela 6	10.1.10.0.0	27/11/849	El gobernante porta una figura de K'awiil en un brazo y de un Bebé Jaguar en el otro
Xultún	Estela 10	10.3.0.0.0	1/5/889	Figura del dios Chaahk con una pierna de serpiente
Xultún	Estela 12			El personaje porta una cabeza de K'awiil en su mano
Xunantunich	Estela 1	10.1.0.0.0	27/11/849	Cetro de cuerpo completo
Xunantunich	Estela 9	10.0.0.0.0	12/3/830	Cetro de cuerpo completo
Xutilha	Estela 6			Cetro de cuerpo completo
Yaxchilán	Estela 11	9.16.1.0.0	30/4/752	Cetro de cuerpo completo
Yaxchilán	Dintel 1	9.16.1.0.0	30/4/752	Cetro de cuerpo completo
Yaxchilán	Dintel 3	9.16.5.0.0	9/4/756	Ambos personajes portan un cetro de cuerpo completo
Yaxchilán	Dintel 6	9.16.1.8.6	13/10/752	Efigie miniatura de K'awiil
Yaxchilán	Dintel 7	9.16.9.7.8	14/8/760	Cetro de cuerpo completo
Yaxchilán	Dintel 32	9.16.2.8.13	15/10/753	Cetro de cuerpo completo
Yaxchilán	Dintel 42	9.16.1.2.0	9/6/752	Cetro de cuerpo completo
Yaxchilán	Dintel 43	9.16.13.11.6	10/10/764	Efigie miniatura de K'awiil
Yaxchilán	Dintel 52	9.16.15.0.0	16/2/766	Ambos personajes portan un cetro de cuerpo completo
Yaxchilán	Dintel 53	9.15.18.7.13	16/10/749	Cetro de cuerpo completo
Yaxchilán	Dintel 54	9.16.5.0.0	9/4/756	Cetro de cuerpo completo
Yaxchilán	Dintel 58	≈9.16.15.0.0	16/2/766	Un personaje porta un cetro de K'awiil y el otro un hacha
	Panel Museo de Cleveland	9.14.19.9.12	4/3/731	La gobernante lleva una efigie de K'awiil en la mano
	Panel K'an Xook	9.12.15.12.9	17/12/687	El personaje porta un bordón adornado con la cabeza de K'awiil
	Estela de Bruselas	9.8.0.0.0	23/8/593	El gobernante porta una efigie de K'awiil descarnado debajo del brazo

Tabla 4. Conjunto de monumentos en los que aparece K'awiil como cetro.

Respecto a la distribución geográfica del empleo del cetro, en el mapa mostrado en la Figura 135 se puede apreciar que su uso abarcó prácticamente toda el área maya.

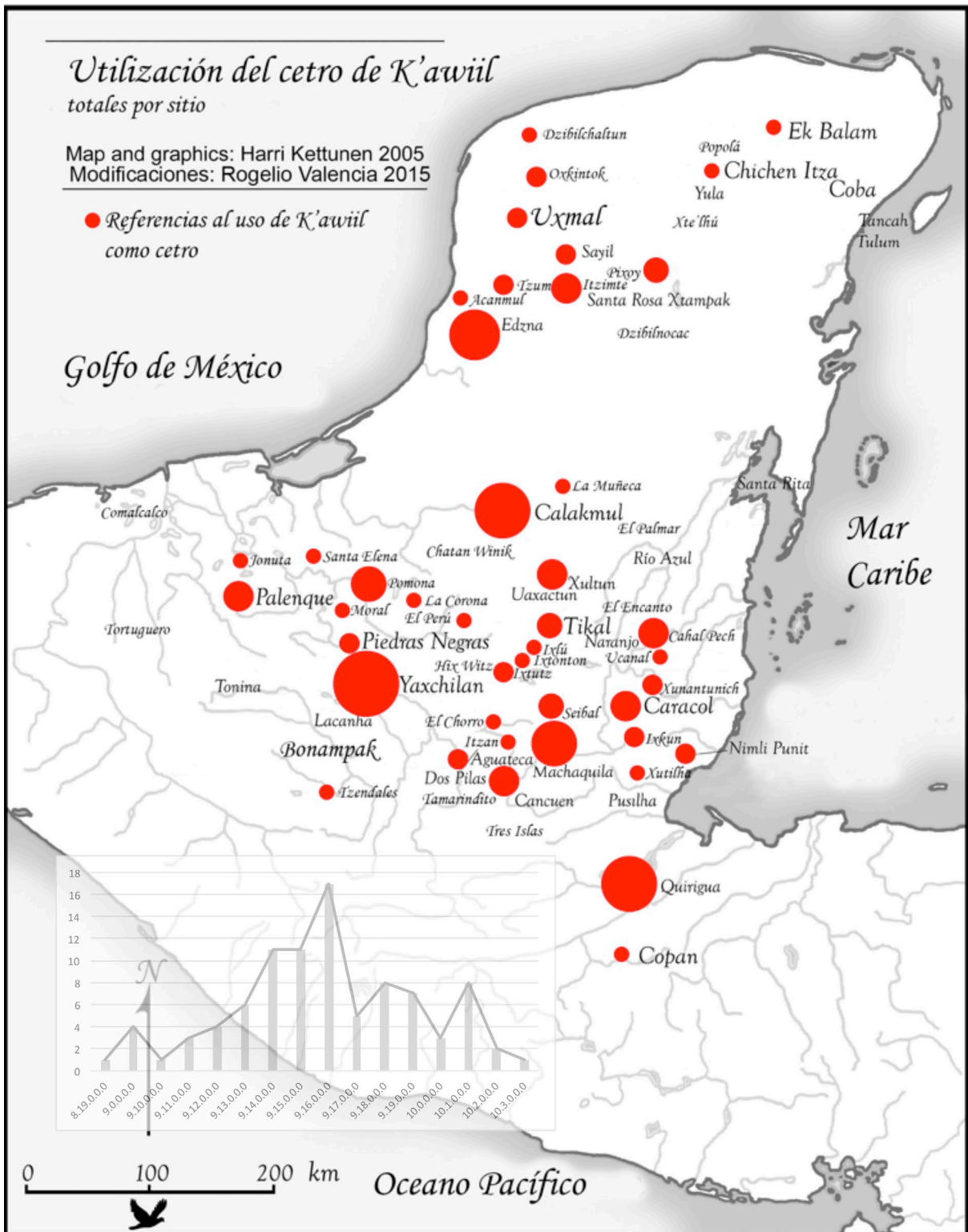


Figura 135. Mapa de distribución del empleo del cetro de K'awiil y su uso en el tiempo. Cuanto mayor es el tamaño del círculo, mayor es el número de apariciones del cetro en cada sitio. El diagrama muestra la distribución del uso del cetro por periodos.

El mapa incluye además un diagrama que muestra la distribución de fechas para aquellas apariciones del centro en monumentos que poseen una datación asociada. En ese gráfico se puede ver que el empleo de este elemento del ajuar real tuvo su punto álgido entre el 9.14.0.0 (711 d. C.) y el 9.17.0.0 (771 d. C.), con una paulatina caída en fechas posteriores, pero que su uso es continuo desde 9.13.0.0 (692 d. C.) hasta el 10.1.0.0 (849 d. C.).

Por extensión simbólica, los cetros de K'awiil aparecen siendo utilizados por los propios dioses cuando se desea situarles en contextos de gobierno en la iconografía maya (Love 1994: 18-20; Vail 2009: 96-98; Rice 2012: 107), lo cual le confería a estos objetos rituales una funcionalidad parecida a la del *anhk* egipcio, elemento que era empleado por faraones y dioses, para significar su poder eterno (Remler 2006: 16). La forma más común de este objeto muestra la figura de K'awiil de cuerpo completo, empleando su pierna serpentina como el mango del cetro, así como su pierna normal, la cual suele aparecer flexionada (Spinden 1975: 50-53; Valencia 2016: 404-412). Su cabeza regularmente incluye el hacha flamígera incrustada en el espejo colocado en su frente y en ocasiones, se le suele mostrar con un tocado de largas plumas (Figura 136).



Figura 136. Cetro con la imagen de K'awiil, detalle de la Estela 2 de Machaquilá (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Probablemente estos cetros estuvieran hechos de madera y recubiertos de estuco pintado, lo cual les proveía de una superficie pulida y brillante, acorde con las marcas de brillo que el dios solía mostrar en sus extremidades, muy similares a las estatuillas recuperadas del Entierro 195 de Tikal (Figura 16). Desafortunadamente, ninguno de estos cetros ha sobrevivido, probablemente debido a que estaban hechos de materiales perecederos, aunque hay algún ejemplo de cetro de K'awiil realizado en piedra, cuya procedencia es desconocida (ver Miller y Martin 2004: 32, plate 3).

La forma del cetro puede variar con respecto a su forma canónica con el cuerpo completo de K'awiil, pues existen ejemplos que sólo están formados por su cabeza de K'awiil y un mango con forma de serpiente (Figura 137a, b y c). También pueden ser hachas colocadas sobre mangos serpentinicos (Figura 137d, e) o la cabeza de K'awiil colocada sobre un bastón (Figura 137g y h). También puede aparecer la cabeza de K'awiil colocada sobre un mango sin forma de serpiente (Figura 137j) o ser un hacha con su mango, sobre la cual hay un tocado de plumas (Figura 137i), también puede ser un hacha de la que sale

fuego (Figura 137f) o solamente la cabeza de K'awiil, sin mango (Figura 137k). De comparaciones con ejemplos en el mismo contexto, sabemos que la cabeza de K'awiil puede desaparecer del cetro y ser reemplazada por un hacha, aunque si su cabeza ha sido incluida, el mango no tiene necesariamente la forma de una serpiente.

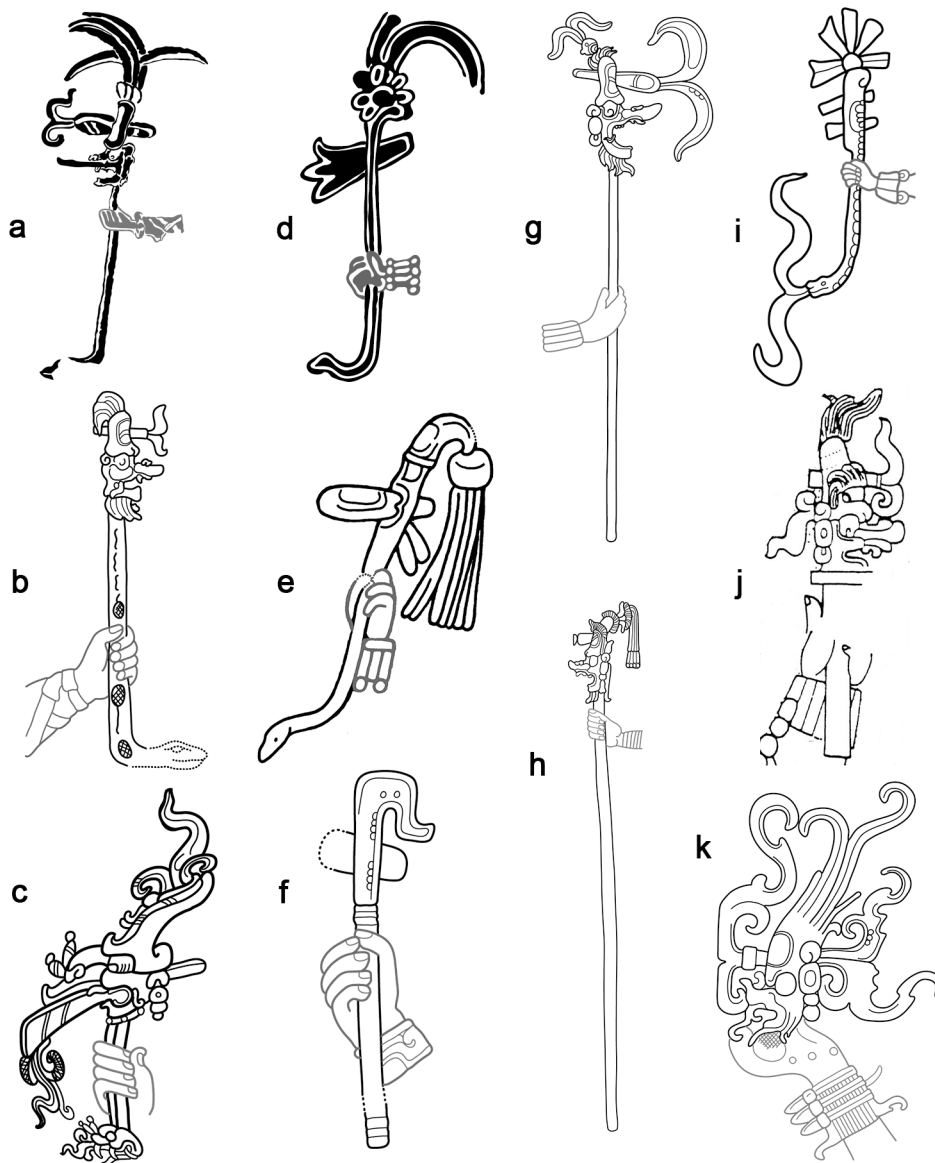


Figura 137. Ejemplos de cetro con la imagen de K'awiil. a) Palenque, Templo XX sub (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). b) Palenque, Estuco de la Tumba de Pakal (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). c) Vasija K1285 (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). d) Palenque, Templo XX sub (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). e) Estela 1 de Ek Balam (dibujo de Alfonso Lacadena García-Gallo). f) Estela 14 de Ceibal (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). g) Pilar de estuco de la Casa A de Palenque (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). h) Estela 17 de Dos Pilas (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). i) Banqueta Sur, templo de Chac Mol en Chichén Itzá (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). j) Jamba 3 de Pomoná (dibujo de Christian Prager). k) Estela 8 de Ceibal (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Un aspecto interesante acerca del uso del cetro por parte de los gobernantes es que siempre se muestra en su mano derecha⁹⁷, mientras que en la izquierda lleva un escudo, lo cual podría señalar una simbología guerrera para el cetro⁹⁸ (Le Fort 2000: 126). Otro detalle a tener en cuenta sería la aparición recurrente de enanos durante las ceremonias en las que K'awiil es usado como cetro, siendo en ocasiones ellos quienes lo sujetan, ya que este hecho nos puede remitir al mito de la montaña del Sustento y a la relación de K'awiil con la abundancia y sus dominios dentro de la cueva primigenia.

Durante años se consideró que este cetro representaba a los linajes reales (Coggins 1988), pero en realidad esa idea ha ido perdiendo peso conforme se avanza en la comprensión del papel de K'awiil dentro de la cultura maya. Comparto la opinión de Stuart (2005d: 277) acerca de que el uso de este dios como cetro representa, por lo menos en parte, los procesos de conjuro de divinidades, sobre todo después de haber visto que *ch'am*, el verbo más empleado en la toma de posesión del título de *ajaw* por parte de los gobernantes, tiene mucha relación con el verbo *tzak*, 'conjurar', el cual está a su vez relacionado con los poderes de transformación del rayo. Varios investigadores consideran que el cetro representa el poder del hacha de Chaahk para abrir el cielo y provocar la lluvia y con ello la fertilidad (Le Fort 2000: 127; Stuart 2005d: 277) y de ahí su uso junto a un escudo.

Aunque la fertilidad forma parte importante de la simbología de este objeto, yo pienso que el cetro representa, de forma preponderante, el poder que adquiere el gobernante para controlar a los agentes sobrenaturales que velan por el sustento. De la misma forma que se emplea la imagen de K'awiil en tapas de bóveda con el fin de pedir una gran abundancia de alimentos, el hecho de que el gobernante tome el cetro de K'awiil es, en esencia, el mismo tipo de rito rogatorio, al ser otra forma de expresar el mismo deseo de control de la abundancia por parte del soberano maya, con el fin de beneficiar a sus súbditos. El cetro representa el control del gobernante sobre todas las fuerzas de la naturaleza que producen lo que los humanos necesitan para alimentarse, de ahí que su uso sea tan extendido y haya acabado representando el propio poder de los gobernantes.

En cuanto a la temporalidad del empleo de este objeto, la primera aparición registrada del cetro de K'awiil ocurre en la Estela 114 de Calakmul en 8.19.15.12.13 (431 d. C.) y la siguiente en la Estela 6 de Caracol en 9.0.19.0.2 (454 d. C.), donde aparece siendo sujetado por un enano. Su última aparición en un monumento ocurre en la Estela 1 de Jimbal en 10.2.10.0.0 (879 d. C.), pero en Xultún aparece una figura de Chaahk con la pierna serpentina de K'awiil en 10.3.0.0.0 (889 d. C.), por lo que podemos hablar de una muy larga duración del empleo de K'awiil como símbolo del poder real. Aunque si consideramos también el cetro que porta el patriarca de los Tutul Xiú en "Los Papeles de los Xiú de Yaxá" (Figura 138), cuyo antecedente podemos encontrar en la Banqueta de Chichén Itzá (Figura 137i), tendríamos una representación del cetro fechada hacia 1557 d. C. (Quezada y Okoshi 2001: 51), lo cual nos permitiría ver la profunda persistencia de este símbolo en relación con los agentes de gobierno. En el podemos apreciar el mango de serpiente con un arreglo plumario en su parte superior y lo que parece ser fuego por encima.

Las circunstancias en las cuales el cetro es empleado por los gobernantes mayas son muy variadas. Aparece principalmente durante las tomas de posesión del cargo de *ajaw* (Proskouriakoff 1973: 168), pero no es esta la única ceremonia en la que se le utiliza, por lo que parece ser que, en realidad, se le emplea cada vez que el gobernante desea mostrar su posición de poder (Le Fort 2000: 127).

⁹⁷ Existen algunas contadas excepciones a esta configuración, como en la Estela 28 de Naranjo, donde el gobernante sostiene el cetro en la mano izquierda y el escudo en la derecha.

⁹⁸ Aunque también podrían indicar las dos principales responsabilidades del *ajaw*, el gobierno, representado por el cetro y la guerra, representada por el escudo (García Capistrán 2021, comunicación personal).

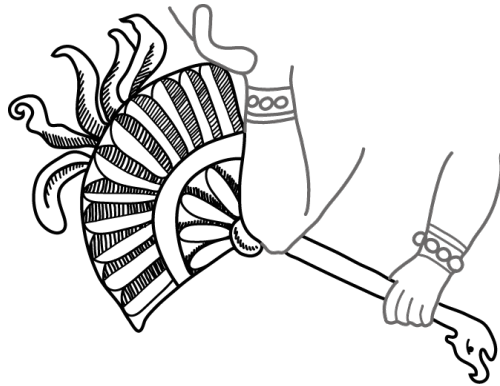


Figura 138. Cetro que aparece en el Árbol Genealógico de los Tutul Xiú (Quezada y Okoshi 2001: 51) (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Hacia el Clásico tardío, no solamente los señores y sus herederos aparecen asiendo el cetro de K'awiil, si no que la costumbre se extiende a otros cargos de responsabilidad, tales como el de *sajal*. Estos gobernadores regionales no sólo aparecen portando el cetro, si no que comienzan a participar en actividades rituales y ceremoniales antes reservadas al *ajaw* (Houston e Inomata 2009: 171), tales como los bailes (Valencia 2014: 118-122). En paralelo, los nombres y cargos de *sajaltaak* y otros cortesanos comienzan a aparecer en inscripciones monumentales, algo que hasta el 650 d. C. estaba reservado a los gobernantes. Esto parece indicar una proliferación de personas con cierto grado de poder dentro de las cortes mayas, poder que antes se encontraba circunscrito en exclusiva al *ajaw* y su familia (Houston e Inomata 2009; 152, 171). En algunos pocos ejemplos, el cuerpo de K'awiil no aparece con forma de cetro, si no como una pequeña escultura de bulto con su efigie (Figura 137k). Esta efigie es empleada de dos formas: como sustituta del cetro —Estela del Museo de Cleveland y la Estela de Bruselas— y siendo ofrecida por algún participante importante en la ceremonia, mediante su presentación sobre ambas manos. Los casos en los que la efigie es ofrecida al gobernante aparecen exclusivamente en Palenque y solamente son tres —Panel de Dumbarton Oaks (Figura 139), Panel de la Estructura XIV y Panel Templo de la Cruz Foliada— en lo que parece ser un ofrecimiento ritual del poder que expresa la imagen del dios.



Figura 139. Detalle del Panel de Dumbarton Oaks (dibujo de Linda Schele).

Existe un par de ejemplos más procedentes de Yaxchilán — Dintel 6 y Dintel 43— pero en este caso parecen formar parte de un objeto más complejo empleado para la realización de algunos bailes, formado por un bastón largo sobre el que se coloca una canasta invertida, encima de la cual aparece la figura de K’awiil. Un claro ejemplo de este tipo de objetos lo constituyen las estatuillas de estuco pintado localizadas en la Tumba 195 de Tikal (Figura 16), por lo que podemos imaginar que este tipo de efigies eran construidas de la misma manera.

El uso de la cabeza de K’awiil

Existen ejemplos del uso del cetro en los que sólo se muestra la cabeza de K’awiil, en lo que parece una clara simplificación de este objeto (Figura 137k). Esto es importante porque demuestra que cuando sólo aparece la cabeza de K’awiil, no implica que haya sido sacrificado, como han pensado algunos investigadores, si no que su cabeza se usa como representación *pars pro toto*⁹⁹ del cetro. La cabeza de una persona o una deidad es la parte más representativa del cuerpo y condensa todos los significados de ésta, es por eso que en una búsqueda por abreviar icónicamente algunos elementos de las escenas, las cabezas sustituyen a los personajes de cuerpo completo (Salazar Lama 2019: 173).

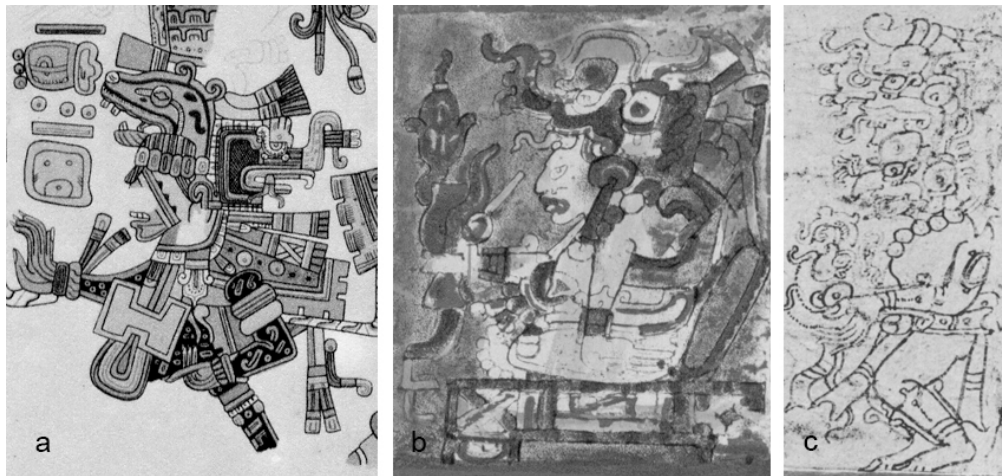


Figura 140. Imágenes que muestran el uso de la cabeza de K’awiil en los códices. a) Mural de Santa Rita (Gann 1900); b) Página 28 Códice de Dresde (Lee 1985); c) Página 44a del Códice de Dresde (Lee 1985).

Este uso de la cabeza de K’awiil ocurre sobre todo a finales del Clásico y durante el Postclásico, periodo en el que podemos encontrar ejemplos en monumentos, pintura mural y también en los códices (Figura 140). En el Códice de Dresde, tenemos un ejemplo de este empleo en su página 44a (Figura 140c), en la que se muestra al dios Chaahk sosteniendo la cabeza de K’awiil y en el texto asociado a esta imagen se usa la expresión *ch’am K’awiil*, que ya habíamos visto usaban los gobernantes cuando accedían al poder y se les mostraba sujetando el cetro de K’awiil (Figura 130).

Este mismo empleo de la cabeza de K’awiil se puede apreciar en las ceremonias del cambio del *k’atuun* en el Códice de París. En esta sección del códice, aparece una deidad entregándole a otra la cabeza de K’awiil como símbolo de regencia sobre el acontecer del futuro *k’atuun* (Love 1994: 17; Milbrath 1999: 230; Rice 2012: 107), siendo el propio K’awiil quien entrega su cabeza a una de las deidades en la página 7 del códice (Figura 141), pero sin haber perdido la suya propia, lo cual nos permite ver el desdoblamiento entre el personaje y el símbolo.

⁹⁹ Es decir, ‘la parte por el todo’.



Figura 141. Detalle de la página 7 del Códice de París (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

En esta sección del Códice de París, aparece sobre cada cabeza de K'awiil un pájaro, el cual funge como el anuncio o pronóstico del *k'atuun*. Todos son diferentes y se pueden reconocer a un colibrí y al pájaro asociado a Itzamna, Yax Kokaj Muut, en la página 4 del códice. Debido al deterioro que sufren las páginas de este documento, es difícil determinar cuáles son las deidades que entregan la cabeza de K'awiil en todos los casos. La deidad receptora de la cabeza de K'awiil aparece sentada sobre un trono con signos celestes y en cuyo extremo se encuentra la cabeza de un cocodrilo, semejante al que es usado para el ascenso al trono del gobernante que aparece en la Estela 11 de Piedras Negras, lo que indicaría que el uso de la cabeza de K'awiil tiene el mismo uso que el cetro, como ya he indicado y que en este caso representa la transmisión del poder sobre lo que acontecerá en el *k'atuun*.

Como extensión de este empleo de la cabeza de K'awiil, en algunos ejemplos aparece como el tocado de gobernantes o de otros dioses (Figura 140), en lo que probablemente es de nueva cuenta otra forma simplificada de reflejar el poder del gobierno. En el caso del Mural de Santa Rita, la deidad mostrada lleva una máscara de K'awiil en la parte posterior de la cabeza (Figura 140a). En los ejemplos procedentes del Códice de Dresde se aprecia al dios del maíz con un tocado con la cara de K'awiil (Figura 140b) y en otro ejemplo en el mismo códice se puede ver al dios Chaahk con el mismo tipo de tocado y llevando en sus manos la cabeza del dios (Figura 140c).

K'awiil como símbolo del poder del gobernante

Como se ha podido apreciar del análisis hasta ahora realizado, la figura de K'awiil es usada como la representación del poder del gobernante de dos formas diferentes, la barra ceremonial y el cetro, siendo este último el más predominante. Aunque el empleo de la barra ceremonial es más temprano que el cetro, su uso no tiene una relación exclusiva con K'awiil, si no que es empleada como el medio para llevar a cabo la materialización de un gran número de deidades, no solamente de éste. Sin embargo, el cetro sí que tiene una relación unívoca con este dios, estableciendo un nexo directo entre las posiciones de gobierno y K'awiil. Después del establecimiento del cetro como símbolo del poder del gobernante maya, el empleo de la barra con K'awiil queda relegada a un empleo marginal y sobre todo regional, siendo usada en muy pocos sitios, en algunos de los cuales aparecen simultáneamente ambos símbolos. El cetro pasa entonces a ser un símbolo pan-maya de representación del poder del gobernante (ver Figura 135).

Cabría entonces preguntarse, ¿por qué es K'awiil y no otra deidad quien representa el poder de los soberanos mayas? Desde mi punto de vista, esto se debe a que K'awiil es la deidad relacionada con dos de los aspectos fundamentales sobre los que los gobernantes mayas sustentaban su poder. Por un lado,

K'awiil es la deidad asociada con el rayo y con su poder de transformación, el cual era usado principalmente para llevar a cabo la invocación de deidades y de los *wahyis*, seres asociados con el control de lo sobrenatural. Estas invocaciones eran realizadas principalmente por los gobernantes con el fin de conjurar a aquellas deidades que pudieran prestarles auxilio para situaciones específicas (Valencia Rivera y García Barrios 2010; Velásquez García 2010). Esto concuerda muy bien con el empleo de la barra ceremonial, objeto que también era empleado para el conjuro de deidades. Pero además de poseer este poder de comunicación con las deidades, K'awiil era el patrono de la abundancia de alimentos, elemento fundamental para mantener la cohesión social, ya que un pueblo hambriento es muy difícil de gobernar. De ahí que existan imágenes de K'awiil en tapas de bóveda, ilustrando rituales rogatorios mediante los cuales se solicita la abundancia de maíz y de cacao. Es así como la imagen de K'awiil engloba los dos principales poderes que todo gobernante exitoso debía controlar, el poder para alimentar el espíritu de su pueblo, mediante su comunicación con el mundo de las deidades y el poder para alimentar su cuerpo, mediante el control de la abundancia de alimento (Prager 2018: 583). Es debido a esto que este dios termina representando el poder del soberano en prácticamente todo el territorio maya, desde épocas muy tempranas hasta bien entrado el Postclásico, a través de la interrelación del gobernante con el cetro y con otros elementos simbólicos asociados a K'awiil (Rice 2012: 106-107)¹⁰⁰.

Pero esta asociación entre K'awiil y el gobernante no solamente se vio materializada a través del empleo de su imagen, si no que además la propia palabra “*k'awiil*” y su logograma asociado, terminan por ser un sinónimo de la palabra *ajaw* en ciertos contextos, debido a ese uso extendido que se hace del dios como un símbolo asociado al gobernante. Prueba de ello son las vasijas que se presentan a continuación, donde K'awiil sustituye el nombre del día *ajaw* en una fecha calendárica. La vasija de la Figura 142 muestra por un lado la fecha 6 *ajaw*, empleando uno de los logogramas más usuales para la palabra *ajaw*, la cabeza de un buitre con un tocado de gobernante. En el otro extremo aparece de nuevo una fecha con coeficiente seis, pero en este caso el logograma empleado es la cabeza de K'awiil, indicando obviamente la misma fecha, 6 *ajaw*.

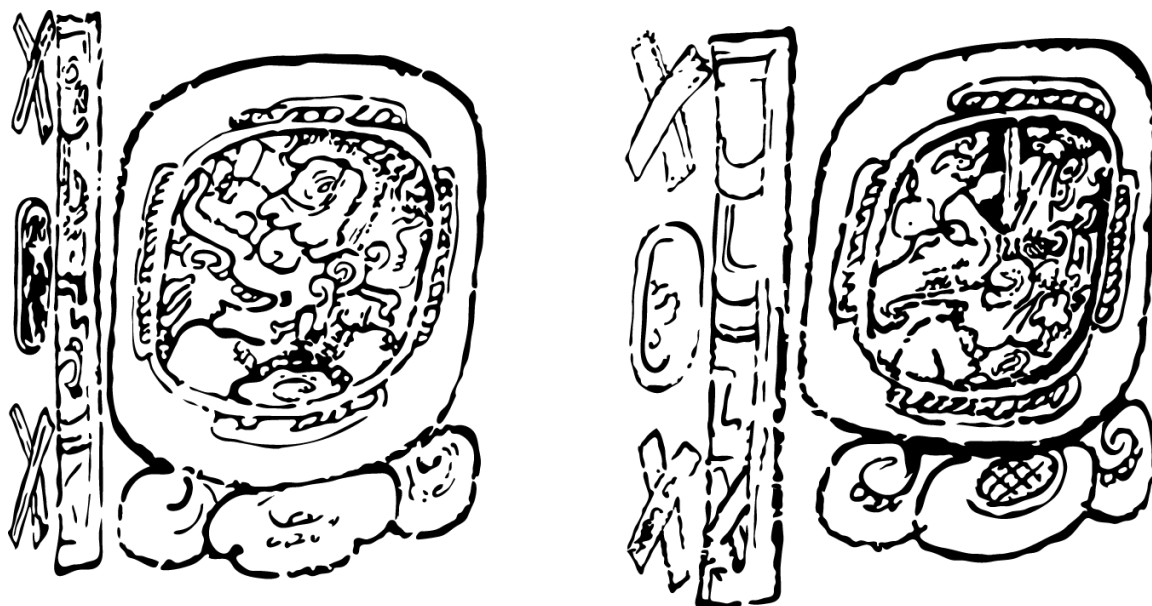


Figura 142. Vasija de procedencia desconocida (Dibujo de Rogelio Valencia Rivera basado en fotografía en Robicsek y Hales 1981: 299).

¹⁰⁰ Según Rice, el uso de K'awiil en las páginas del Códice de París constituye un rastro de la permanencia de su empleo como símbolo de regencia, aunque no creo que tenga que ver con el mantenimiento de la institución real en sí misma, tal y como afirma la autora (Rice 2012: 108), pues para esa época estaba en franco declive.

En la vasija de la Figura 143 directamente aparece el torso de K'awiil en sustitución del logograma de la palabra *ajaw*, para indicar la fecha 8 *ajaw*.



Figura 143. Vasija procedente de Guatemala en la que K'awiil sustituye al día Ajaw (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Otro contexto en el que esta sustitución se puede constatar fue en el uso consistente que le dan los gobernantes de la dinastía Kaanu'l al término K'awiil para designar a sus gobernantes al enumerarlos. Martin se percató de que en ciertas designaciones a estos gobernantes, las cuales aparecen en algunos monumentos de Calakmul, se les enumera no como *ajawtaak* si no como *k'awiil* en una secuencia dinástica corta (Martin 2005: 8). Esta designación aparece en tres monumentos procedentes de dicha ciudad, la Estela 52, la Estela 89 y una jamba hallada en la Estructura II, antes designada Estela 115 (Figura 144).

Recientemente, los trabajos de investigación de Helmke y Awe (2016a, 2016b) refuerzan esta idea de que *k'awiil* fue un sinónimo de *ajaw*, pues en la inscripción incluida en el Panel 4 procedente de Xunantunich, la cual originalmente perteneció a la escalera jeroglífica creada por el gobernante K'an II de Caracol, se indica lo siguiente: *machaj k'awiilil¹⁰¹ tahn ch'een kaanu'l pahtaal k'awiil ta uxtet'uun*, 'no hay *k'awil* en la ciudad de los Kaanu'l, se crea el *k'awil* en Uxte'tuun' (Helmke y Awe 2016b: 13-16).

Los investigadores concluyen que esta frase indica la falta de una figura de autoridad en la ciudad que originalmente ocuparon los Kaanu'l (Helmke y Awe 2016b: 14), posiblemente en Dzibanché (Nalda 2004: 29, Velásquez García 2004: 102; Martin 2004: 105, 2005: 11; Martin y Velásquez García 2016), lo cual les lleva a tener que crear una nueva línea dinástica en el que sería su centro de desarrollo a partir de 635 d.C., la ciudad de Calakmul, la cual se encontraba siendo gobernada por otros grupos dinásticos, posiblemente aliados del grupo escindido (Martin 2005: 6-7, 9-10; Valencia Rivera y Esparza Olguín 2014, 2018: 55-65; García Barrios y Velásquez García, 2016: 81), lo cual además coincide con la aparición de la secuencia dinástica corta ya detectada por Martin (Martin 2005: 7-8).

¹⁰¹ El complemento en *-li* podría estar funcionando como un complemento fonético, el cual marcaría el inicio del acortamiento de la vocal larga al final de K'awiil, para cambiar a K'awil, aunque también podría tratarse del empleo de un abstractivo, lo cual indicaría que se está haciendo referencia al poder del gobernante y no al dios (García Capistrán 2021, comunicación personal).



Figura 144. Uso del logograma K'awiil en enumeraciones de gobernantes. a) Jamba de la Estructura II (dibujo de Simon Martin). b) Estela 52 de Calakmul (dibujo de Christophe Helmke). Estela 89 de Calakmul (dibujo de Nikolai Grube).

Esta relación de K'awiil con la autoridad podría tener raíces muy antiguas, aunque debido a que la evidencia en este sentido es tardía, podría ser un traslado de un concepto más reciente a un pasado más remoto. Tal es el caso de su uso en relación con el gobernante de Copán K'ihnich Yax K'uk' Mo', quien asciende al trono después de un viaje, probablemente a Teotihuacán, en 426 d. C. y el acto que realiza es mencionado en el Altar Q mediante la expresión *ch'am k'awiil*, “tomó el K'awiil”. El monumento fue elaborado durante el mandato de Yax Pasaj Chan Yopaat, hacia el 776 de nuestra era, época en la que la relación de K'awiil con el gobernante estaba muy bien afianzada (ver diagrama temporal del mapa en la Figura 135), lo cual podría implicar el uso de un concepto más moderno de *k'awiil* en relación con el poder del gobernante copaneco, en lugar de reflejar una concepción original más antigua.

Otra relación interesante de la palabra *k'awiil* con un soberano afamado es el uso del título, esta vez sí contemporáneo, de *ochk'in k'awiil*, el cual ostentaba el líder de la intrusión Teotihuacana en Tikal, llamado Siyaj K'ahk', llevada a cabo en el año 378 d. C. En el mural descubierto en el sitio de La Sufricaya se encuentra una inscripción relacionada con este evento histórico, la cual dice *hulliy Mutal K'awiil*, ‘llegó K'awiil a Mutal [Tikal]’ (Estrada-Belli *et al.* 2011: 34), en referencia a los actos de este personaje. Sabemos que esta mención a K'awiil está relacionada con Siyaj K'ahk', pues es denominado como *ochk'in k'awiil* en la Estela 22 de Uaxactún y en la Estela 31 de Tikal, donde además este título es acompañado por el de *kalo'mte'* (Stuart 2000). Este personaje procedía de Teotihuacán y fue el artífice de la fundación de un nuevo orden político, de ahí posiblemente el énfasis en señalar la figura de K'awiil (Estrada-Belli *et al.* 2011: 35) de la misma forma que se señala a este mismo dios en el Altar Q,

ya que los actos de Yax K'uk' Mo' también tienen un gran impacto en su ciudad, pues funda una nueva dinastía en Copán, que duraría siglos y que también fue patrocinada por Teotihuacán (Stuart 2004).

La intervención de poderes extranjeros en el área maya estaba fundamentada en la existencia de una vasta tradición mesoamericana de legitimación del poder, la cual determina un conjunto de reglas mediante las cuales participar en sus redes de gobierno. Dichas reglas establecen la necesidad de utilizar ciertos símbolos y dioses para legitimar el poder real desde el Clásico Temprano hasta el Posclásico, lo que nos lleva a teorizar sobre la idea de que estas tradiciones pan-mesoamericanas fueron establecidas en tiempos remotos. En este proceso de legitimación, la sanción del poder debe de ser foránea, tal y como también se puede apreciar en las tradiciones mexicas y k'icheanas o como en el caso de Copán. Parece que a pesar de los méritos que las élites de cada pueblo puedan llegar a tener a nivel local, se requiere de esa legitimación foránea para poder participar dentro de las redes globales de gobierno, en lo que Sahlins (2008) denomina el 'Rey forastero' (*the Stranger King*).

La mención explícita a *k'awiil* en relación a los eventos relacionados con la intervención teotihuacana en Tikal, además del hecho de que el título *ochk'in K'awiil* continuó siendo usado posteriormente por los gobernantes de Tikal —aparece en las estelas 40 y 17— ha llevado a algunos investigadores a sugerir que, por lo menos en estos contextos, la palabra *k'awiil* podría ser parcialmente sinónima de *kalo'mte'* (Beliaev, Stuart y Luin 2017: 3), lo cual resulta problemático, ya que estos títulos aparecen juntos en la Estela 4 de Uaxactún, así como en la Estela 31 de Tikal, por lo que no parece que uno supla al otro. En dicha estela, aparece el nombre del importante personaje teotihuacano como K'awiil Siyaj K'ahk' Kalomte, por lo que, en realidad, Ochk'in K'awiil parecería formar parte del nombre del personaje y no de sus títulos. Esto concuerda con el caso de la Estela 11 de Coba donde el gobernante mencionado en ésta es denominado Xaman K'awiil. De acuerdo con Esparza Olgún (2016: 107, nota 82), en el fragmento inferior de esta estela aparece la frase Xaman K'awiil asociada con el título de *kal'omte'*, por lo que el autor determina que en realidad se trata del nombre del personaje y no uno de sus títulos. En mi opinión, el empleo de K'awiil en este contexto simplemente señala lo temprana y estrecha que es la relación del gobernante maya con la figura de este dios.

El hecho de que se utilice el término *k'awiil* cuando ocurren cambios políticos de primera magnitud en el área maya, pues estamos hablando de la imposición de una hegemonía teotihuacana en el Petén y en Copán o del cambio de sede de gobierno de los gobernantes de Kaanu'l, podría ciertamente señalar una particularidad en el uso de esta figura que pudiera trascender a la del *ajaw* y tener implicaciones más profundas que quizás denoten a la misma institución de gobierno y no simplemente al gobernante. Quizás más ejemplos en este sentido podrían esclarecer este punto en el futuro.

Resulta muy claro que el origen de la relación de K'awiil con los gobernantes se localiza en el Petén, posteriormente se establece como el símbolo de una institución que caracteriza a la cultura maya, la del *ajaw*, en la cual aquellos que quieren pertenecer a este grupo privilegiado deben emplear los mismos símbolos. De ahí que veamos una distribución geográfica muy uniforme del empleo de K'awiil en los nombres y en el cetro. Son partes de una idiosincrasia global de lo que es ser un gobernante maya. Es tal la cantidad de referencias al uso de la imagen y del nombre de K'awiil dentro del área maya, tanto haciendo referencia a las instituciones de gobierno, como a su carácter como deidad a la que se le rinde culto, que podemos hablar de que K'awiil funciona como un elemento característico de la cultura maya antigua. Con el fin de poder visualizar el impacto del uso de K'awiil, el mapa de la Figura 145 muestra todos los sitios mayas en los que aparece K'awiil ilustrado o mencionado, en cualquier tipo de soporte, con la excepción de las cerámicas, debido a que una gran mayoría de estas son producto del saqueo y su ubicación es difícil de determinar. Como complemento, añado un diagrama que muestra el uso que cada ciudad en particular hizo de cada tipo de soporte en el que aparece K'awiil (Figura 146). El diagrama

muestra qué tipo de representación de K'awiil ha sido empleada en cada una de las ciudades mayas que incluye.

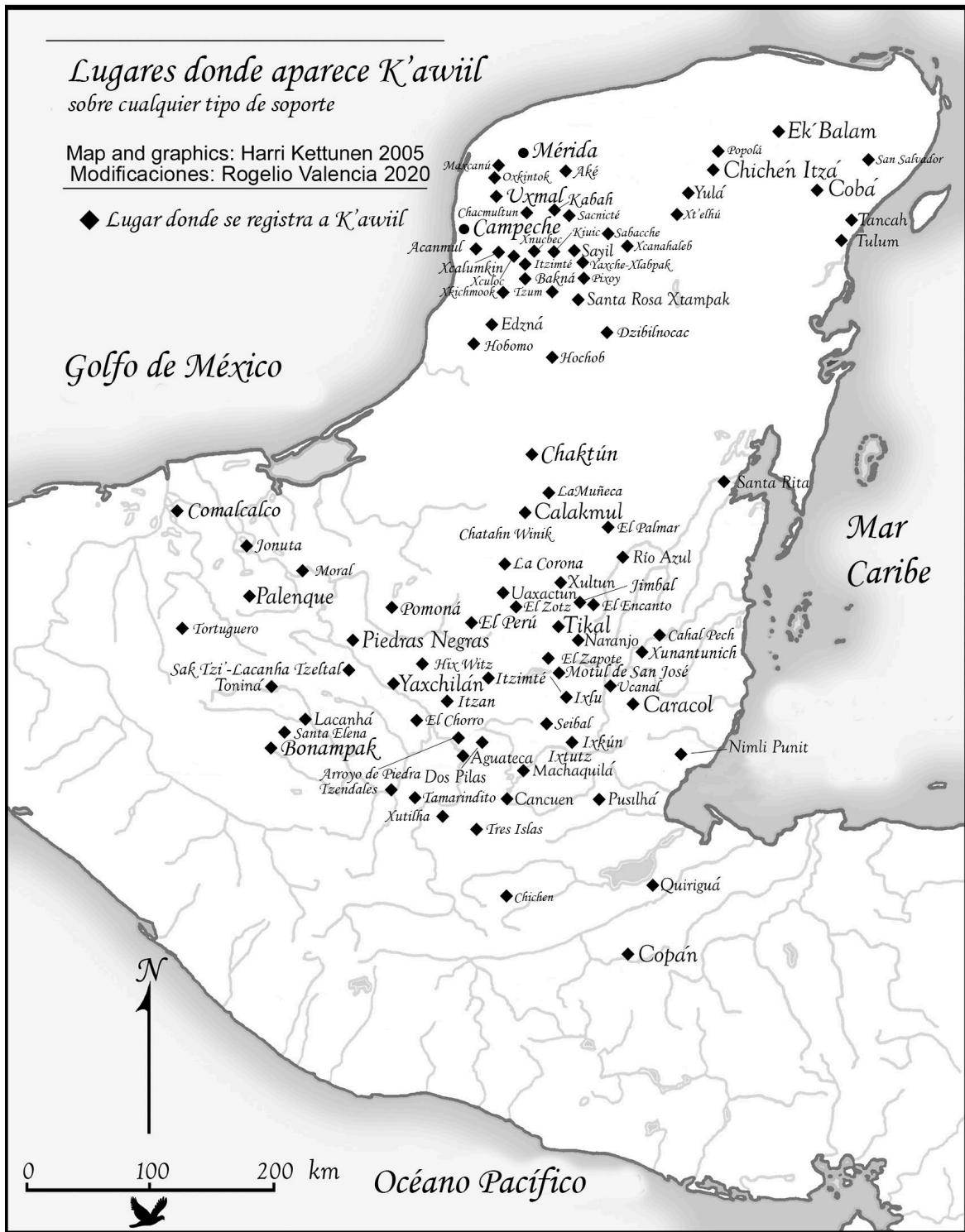


Figura 145. Mapa de distribución del uso de la figura de K'awiil dentro de toda el área maya.

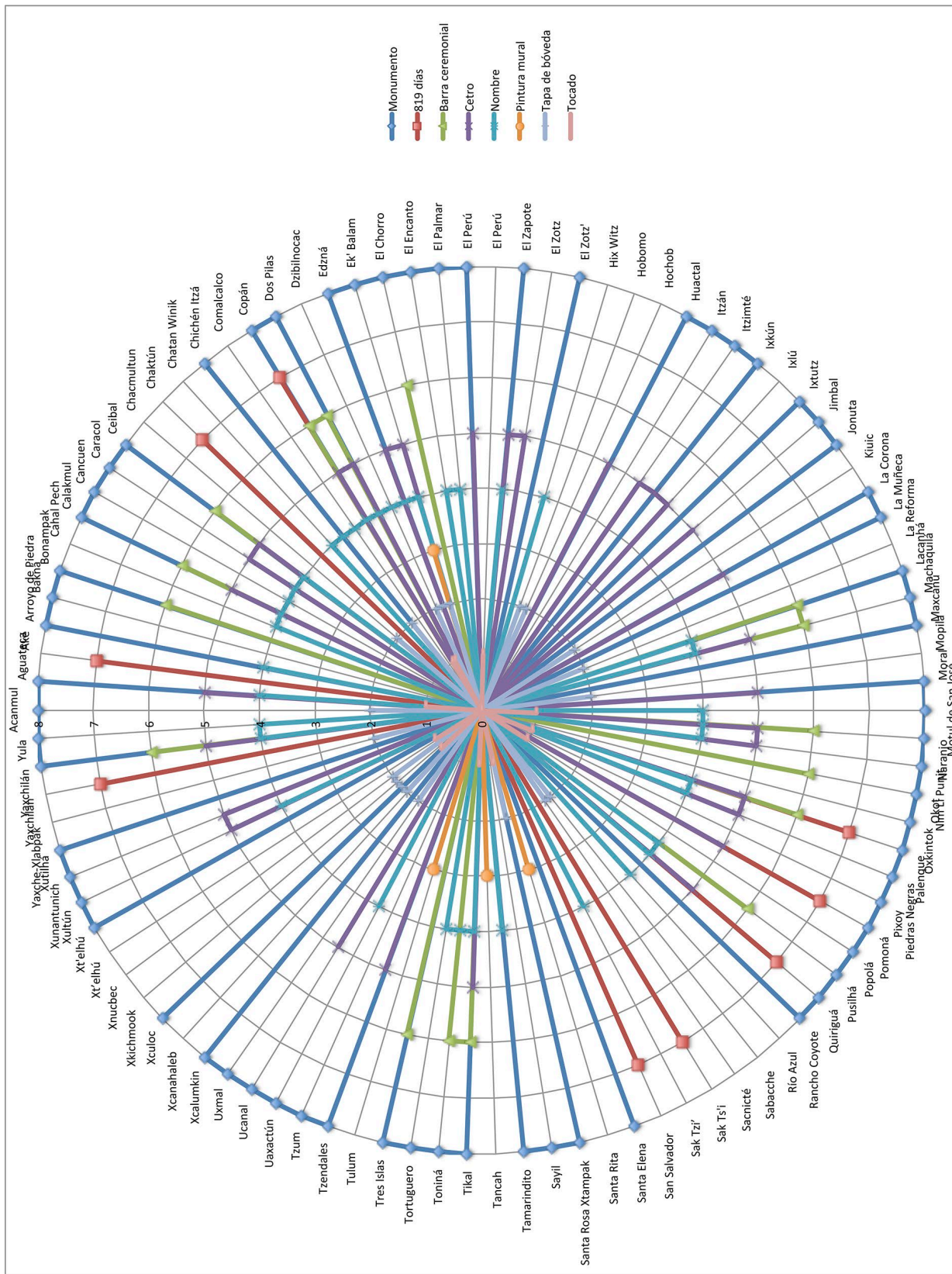


Figura 146. Diagrama que muestra cada ciudad maya donde aparece K'awil representado y el tipo de soporte empleado.

Cómo se puede apreciar, en algunas ciudades sólo aparece de una manera y en otras aparece representado de varias formas. Lo trascendente del diagrama es apreciar la cantidad de ciudades mayas donde han sido encontradas representaciones de esta deidad, pues este conjunto constituye casi la totalidad de sitios que integraban a esta cultura. De la misma forma que ocurre con el concepto de dios o *k'uh* (Prager 2018: 603), la presencia constante de K'awiil dentro de toda el área maya y a lo largo de toda su historia es una demostración fehaciente de la existencia de un marco teológico supra-regional, sobre el que se construyeron los principios operativos de la religión maya.

Como conclusión podemos decir que el gobernante maya utilizó a K'awiil como símbolo de la institución del *ajaw*, debido principalmente a que les permitía asociarse con la obtención de fuentes de sustento, pero al mismo tiempo aprovechaban las capacidades de transformación del rayo, lo cual les permitía emplearlo como medio a través del cual poder comunicarse con el mundo donde habita lo sagrado. Esta insignia, que tenía una alta carga de valor simbólico, terminó convirtiéndose, con el paso de los años, en un indicador del poder del gobierno, transformándose además en uno de los símbolos relacionados con lo que era ser maya. Esa persistencia del símbolo es probable que haya acarreado hasta un desconocimiento por parte del propio maya del origen del uso de K'awiil como símbolo del poder real, algo que suele ser habitual en relación con el empleo prolongado de símbolos en muchas culturas (Hornung 1999: 42).

Capítulo 8. K'awiil en el contexto mesoamericano



Ya que K'awiil fue una deidad importante dentro de la cultura maya y dado que representa a un fenómeno natural, cuya ubicuidad es clara, se podría esperar que tuviera algún tipo de contraparte dentro del mundo mesoamericano, sobre todo debido a que muy probablemente sea una herencia olmeca, como se ha podido ver en el segundo capítulo de este libro, la cual tuvo un gran impacto en las culturas tempranas de toda la región. Pero debido a que las interacciones de los grupos culturales en esta zona han tenido lugar a lo largo de un periodo muy extenso de tiempo, a través de múltiples contactos, no solamente la idea original olmeca, desde la cual surge K'awiil, se pudo haber propagado a otros grupos culturales, si no que la propia figura de K'awiil, como una deidad especialmente ligada al poder en el área maya, pudiera haber tenido un impacto importante más allá de las fronteras de su área cultural de origen. Esto nos presenta un panorama complejo en el que se pueden apreciar los rastros de la influencia de K'awiil desde múltiples perspectivas, así como las influencias que el propio K'awiil recibe de otras deidades a través de estas interacciones culturales con otros grupos de Mesoamérica, las cuales analizaré a continuación.

K'awiil y el Dios del Relámpago teotihuacano

Algunos investigadores han ligado la emergencia de K'awiil, como símbolo de la realeza, con la llegada de la influencia teotihuacana al área maya, basándose en las referencias a este dios que aparecen en los textos epigráficos dentro de este contexto histórico, como la de que Siyaj K'ahk' sea designado con el nombre o título de *ochk'in k'awiil*,¹⁰² el 'K'awiil del oeste', en los textos contemporáneos a su llegada al área maya (Estrada-Belli *et al.* 2011: 34-35). También contamos con la remembranza del viaje de Yax K'uk' Mo' a Teotihuacán con el fin de poder convertirse en el gobernante que dará origen a la dinastía real de Copán, en la cual se hace referencia a la toma del *k'awiil* como símbolo de acceso al poder en su viaje de legitimación (Stuart 2000: 490-492), aunque curiosamente, en las pocas representaciones en las que aparece este gobernante, nunca es mostrado sosteniendo dicho símbolo. En este caso, debemos recordar que posiblemente los orígenes de K'awiil como deidad relacionada con el hacha de la deidad de la lluvia y como bebé jaguar se pueden situar en el área mixe-zoque y que contamos con la evidencia de los relieves de la Estructura H Sub-10 de Uaxactún, donde aparece un Chaahk sosteniendo un hacha de la que sale fuego (Figura 7b), lo cual significa que probablemente K'awiil ya estuviera en el área maya a la llegada de los teotihuacanos y que simplemente se le diera una mayor importancia debido a sus similitudes con ciertos aspectos de la deidad de la lluvia de dichos pueblos, como se verá a continuación. Lo que si ocurre, después de la interacción con esta cultura, es que algunas de las características de su deidad del relámpago¹⁰³, una de las principales de los teotihuacanos, son asimiladas por la deidad maya de la lluvia, Chaahk (García Barrios 2008). Resulta interesante notar que los dioses foráneos, que se

¹⁰² Ver la discusión al respecto en el capítulo anterior.

¹⁰³ El nombre del dios de la lluvia y el relámpago de Teotihuacán se desconoce, ya que aún se debate qué lengua hablaban en esta ciudad, pero por sus características formales, las cuales le asemejan al dios de la lluvia mexicana, se le denomina comúnmente Tlaloc en la literatura (Pasztor 1974: 7).

establecen como nuevos dioses dentro de las culturas mesoamericanas, no sustituyen a los ya establecidos, sino que conviven con ellos y los enriquecen. Este parece ser el caso del Dios del Relámpago y Chaahk, dado que ambas deidades tienen campos de acción semejantes, la segunda acepta características de la primera que no posee hasta el momento del contacto cultural. Es así como, el aspecto bélico del Dios del Relámpago acaba siendo asimilado por Chaahk (García Barrios 2008). Pero no es la única influencia que el Dios del Relámpago aporta a la cultura maya, pues desde que es incorporado dentro de su panteón, es empleado en las representaciones del Clásico Tardío como distintivo legitimador del poder real, asociado principalmente a K'awiil, dándole continuidad al rol que posiblemente jugara en Teotihuacán.

Hacia el año 250 d.C. aparecen los primeros signos de influencia de la cultura teotihuacana en el área maya, especialmente en Uaxactún, Tikal y Oxkintok (Stuart 2000; Martin 2001: 107; Martin y Grube 2000: 29; Braswell 2003; Iglesias Ponce de León 2003: 167-198, 2008; Laporte 2003: 199-216; Nielsen 2003: 99-135). Hacia esta misma época pertenece también la evidencia de las primeras visitas por parte de los mayas a la ciudad de Teotihuacán (Sugiyama y Sugiyama 2020: 689). La influencia teotihuacana en el área maya se ve plasmada en la presencia de construcciones en talud-tablero, estilos cerámicos característicos y la presencia de ciertos elementos iconográficos, tales como la Serpiente de la Guerra, el Signo del Año, la presencia de imágenes del Dios del Relámpago y los tocados de borlas usados por los personajes con filiación teotihuacana. Posteriormente, hacia el 378 d.C. aparecen referencias explícitas en las inscripciones mayas de Tikal, El Perú, Río Azul, Naachtún y La Sufricaya, entre otros, de la llegada de extranjeros que por sus atuendos podemos asegurar provienen de Teotihuacán (Proskouriakoff 1995: 4-10; Stuart 2000; Martin 2001: 107; Martin y Grube 2008: 28-32; García Capistrán 2006: 56).

Si bien se ha llegado al extremo de señalar una posible injerencia política en ciertas ciudades mayas por parte de teotihuacanos, especialmente en Tikal, lo que sí es innegable es la presencia de vestigios de cultura material que indican un conocimiento por parte de los mayas de las maneras y costumbres de los teotihuacanos. En un vaso proveniente de una tumba saqueada y reocupada en Tikal (Coe 1965: 36-37; Green y Moholy-Nagy 1966), podemos apreciar cómo una comitiva de personajes ataviados con los atuendos típicos de los personajes provenientes de Teotihuacán (Figura 147) llega a un lugar que posiblemente sea Tikal.



Figura 147. Vasiya proveniente de una tumba saqueada y reocupada en Tikal, también llamado Depósito Problemático 50 (dibujo de Linda Schele).

Los extraños llevan tocados de borlas, pequeñas bolsas con forma de triángulo que posiblemente sirvieran para transportar copal, adornos de plumas largas en la parte trasera del faldellín, flechas y *atlatl*, lo cual forma parte del atuendo típico de Teotihuacán, como aparece en representaciones mayas posteriores (García Des-Lauriers 2000). Parten de un lugar con un templo con arquitectura de talud-tablero, para llegar a otro donde el personaje que los recibe aparece con un atuendo más típico del área maya y cerca de un templo con arquitectura estilo Petén, ilustrada mediante una pirámide escalonada. Pero más allá de estas evidencias iconográficas, la presencia de las estructuras en Mundo Perdido y más recientemente de la Ciudadela (Román y Méndez 2020: 3-5) en el sector sur de la ciudad de Tikal, indican claramente que los teotihuacanos tenían a personas viviendo dentro de la ciudad, posiblemente como embajadores, lo cual no deja ninguna duda de la presencia continua de teotihuacanos en zonas importantes del sitio.

Pero esta presencia no sólo se dio en una única dirección, dado que existen evidencias de cultura material maya presentes en Teotihuacán, tales como cerámica y restos de pintura mural (Taube 2003b, Cañas Ortiz 2014; Sugiyama *et al.* 2016), entre los cuales los investigadores Helmke y Nielsen (2013, ver también Helmke 2017: 101-134) han presentado evidencia irrefutable de la presencia de textos en escritura jeroglífica maya en el conjunto de Tetitla, en Teotihuacán, datándolos mediante un análisis paleográfico contrastante con inscripciones del área maya, entre los años 472 y 539 d.C., en lo que parece ser una embajada maya dentro de la ciudad, similar a la teotihuacana presente en Tikal.

A pesar de que el declive de Teotihuacán terminó con la interacción de estas dos culturas, hacia el Clásico tardío y durante mucho tiempo después de su colapso, los gobernantes mayas siguieron haciendo referencias retrospectivas a la influencia cultural y política teotihuacana (Stuart 2000a; Landrove Torres 2016). Inicialmente, se pensó que este tipo de explicitación de símbolos del pasado se usaba en tiempos problemáticos con el fin de legitimar a las dinastías en el poder (Fash y Fash 2006; Michelet y Arnauld 2006). Pero investigaciones más recientes parecen indicar que los mayas mantuvieron viva la memoria de Teotihuacán con el fin de utilizarla en momentos de auge político, con el propósito de equipararse con un lugar arquetípico de éxito político foráneo, digno de ser emulado (Landrove Torres 2016; Salazar Lama, Valencia Rivera y Domenici en prensa). Esta influencia teotihuacana en el área maya no se limitó simplemente a la presencia de ciertos modelos estéticos, sino que fue más allá, llegando hasta la modificación de ciertas creencias religiosas, siendo una de las principales, la introducción del culto al Dios del Relámpago (Nielsen 2003: 93), el cual es personificado por los gobernantes mayas y su rostro es utilizado en escudos de guerra. De acuerdo con los trabajos de García Barrios (2008, 2009), una de las peculiaridades de esta interacción entre los pueblos maya y teotihuacano fue la modificación del culto a Chaahk, dios maya de la lluvia, entre los propios mayas. Después del contacto, Chaahk adquiere características guerreras, lo cual se debe a la asimilación de estos aspectos procedentes del culto al dios de la lluvia teotihuacano (Nielsen 2003: Fig. A3a-c; García Barrios 2008: 430, 2009). Este aspecto guerrero se asume debido a que en Teotihuacán algunas de las representaciones de Dios del Relámpago suelen mostrarlo portando cuchillos de obsidiana de los que penden corazones (Figura 148).

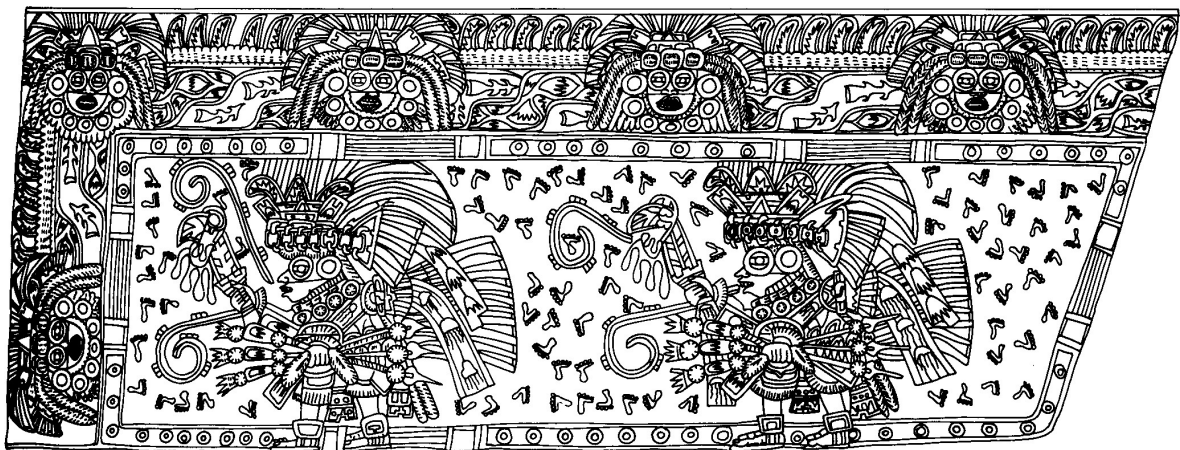


Figura 148. Atetelco, Teotihuacán, Patio Blanco, Pórtico 3, murales 1-4, talud. Sacerdotes con anteojeras de Dios del Relámpago llevando cuchillos con corazones sangrantes (dibujo de Agustín Villagrà).

Pero sobre todo debido a que en las representaciones de Dios del Relámpago localizadas en lugares alejados de Teotihuacán (Nielsen y Helmke 2017: 138-143), suele ser presentado portando escudo y lanza, en una actitud agresiva, que podría estar relacionada con la actividad política expansionista de

esta ciudad. Ejemplos de este tipo de representación del Dios del Relámpago guerrero los podemos apreciar también en el área maya, como en la Estela 11 de Yaxhá (Figura 149).

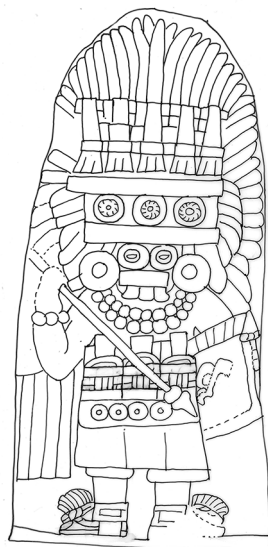


Figura 149. Estela 11 de Yaxhá, que muestra a un Dios del Relámpago armado y con escudo (dibujo de Linda Schele).

En este monumento se muestra a un personaje de frente, ataviado con un tocado de borlas y los símbolos que representan al Dios del Relámpago, tales como las anteojeras en forma de círculo, el adorno bucal con colmillos, y que además porta escudo y lanza.

Como ya hemos visto, la principal vía de recepción de la influencia teotihuacana en el área maya fue a través de Tikal y de Copán, ciudades influyentes en esta región, aunque después del colapso de Teotihuacán en el Centro de México, hacia el 500 d. C. y de la caída de Tikal a manos de Calakmul en 562 d. C., la influencia de estos símbolos cae un poco en desuso. Pero más tarde, la simbología teotihuacana vuelve a cobrar importancia, pues es reutilizada de forma tardía en el arte monumental de sitios como Palenque, Copán y Quiriguá, trasladándose posteriormente a las ciudades del Usumacinta, particularmente a Yaxchilán y Piedras Negras, donde es utilizada con el fin de emular la idea de una ciudad mitológica exitosa (Landrove Torres 2016). Esto no quiere decir que todos aquellos gobernantes que se representan en el Clásico Tardío a la manera teotihuacana tuvieron un origen dinástico procedente del centro de México, sino que los signos teotihuacanos fueron empleados de manera general como emblemas del poder de los gobernantes y fueron readaptados y manejados con el fin de reivindicar una legitimación dinástica procedente de un sitio que dentro de la memoria cultural maya había sido un lugar exitoso y digno de emular (Valencia Rivera 2012; Landrove Torres 2016; Salazar Lama, Valencia Rivera y Domenici en prensa).

Es así como, dentro del *corpus* iconográfico maya, aparecen imágenes del Dios del Relámpago teotihuacano que lo relacionan con K'awiil. Si bien los ejemplos con los que contamos de esta equiparación de las dos deidades son tardíos con respecto a los que presentan la relación entre Dios del Relámpago y Chaahk, no dejan de ser significativos en cuanto a que resulta claro que, para los mayas, algún aspecto de Dios del Relámpago era equivalente a algunas de las características de K'awiil y no solamente con aquellas de Chaahk. Este Dios del Relámpago suele aparecer dentro de la iconografía maya en lugares en los que regularmente podemos ver a K'awiil, tal y como se puede apreciar en uno de los dinteles de Yaxchilán, el número 25 (ver Figura 42). En dicho monumento K'awiil es invocado para conjurar a una advocación de Chaahk denominada Ah K'ahk' O' Chaahk (Stuart 2005d: 279-280;

Valencia Rivera y García Barrios 2010). K'awiil aparece regularmente en el extremo de la serpiente, a través de la cual el ser invocado se manifiesta. En este caso, en lugar de tener la cabeza de K'awiil, que sería lo más regular, aparece la cabeza de Dios del Relámpago. Otros ejemplos interesantes de este tipo de sustitución los podemos encontrar en Copán, en la inscripción localizada en la parte superior de la estructura 10L-26 (Figura 150), en lo que parece ser un texto bilingüe, es decir, los mayas intentan escribir un texto utilizando su propia escritura y la que imaginan es escritura teotihuacana (Stuart 2005c: 389).

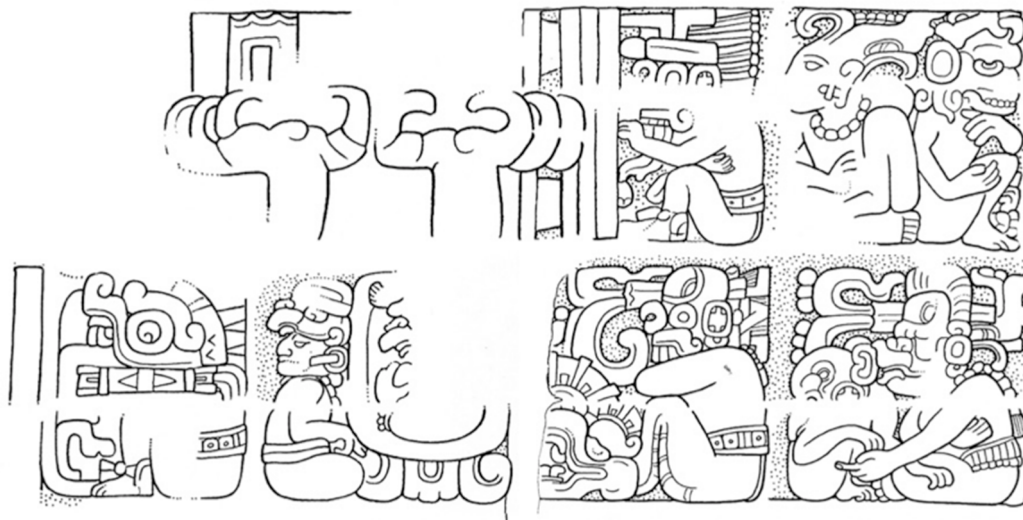


Figura 150. Texto de la Estructura 10L-26 de Copán (dibujo de David Stuart).

Al escribir el nombre de Uaxaklajuun Ubaah K'awiil, en lugar del logograma usual de **K'AWIL**, en la versión teotihuacana del texto, emplean un Dios del Relámpago, pero con las características propias de K'awiil, tales como el espejo y el hacha flamígera, así como la pierna de serpiente, la cual en realidad es una representación de la serpiente de guerra teotihuacana (Taube 1992b: 59-65). Además, su tocado está formado por el signo del año, tal y como correspondería a un Dios del Relámpago proveniente de Teotihuacán y quizás asociado al número de meses del año solar (Salazar Lama, Valencia Rivera, Domenici en prensa). Su equivalente en la inscripción maya es un logograma de cuerpo completo de K'awiil, situado a la derecha de la imagen de Dios del Relámpago, junto al logograma **BAH**, con forma de tuza, para completar el nombre del gobernante.

El texto pertenece a lo que fue una estructura colocada en la parte superior del edificio que alberga la escalera jeroglífica de Copán, el texto más largo jamás inscrito en arquitectura monumental en el área maya, que narra la historia dinástica de Copán, haciendo especial énfasis en su relación con Teotihuacán y, sobre todo, en las acciones realizadas por el decimosegundo gobernante de esta ciudad, llamado K'ahk' Uti' Jun Witz' K'awiil. Copán reclama en este texto que desde sus orígenes, con la historia de su fundador, el gobernante K'ihnich Yax K'uk' Mo', tuvo una relación estrecha con Teotihuacán al indicar que posiblemente este gobernante viajó a esta ciudad del Centro de México para obtener los atributos que le permitirían convertirse en el gobernante de Copán (Coggins 1988; Fash y Fash 2006; García Barrios y Valencia Rivera 2009; Stuart 2000), tal y como lo indica el Altar Q. El texto del altar registra que el fundador de la dinastía se desplazó el cinco de septiembre de 427 d.C. a Teotihuacán o a algún lugar dentro de la esfera política teotihuacana, para tomar el cetro de K'awiil, símbolo de poder real y ser elevado al rango de *ajaw* (Fash y Fash 2006: 116; Martin y Grube 2000: 193; Stuart 2000). El relato del desplazamiento de Yax K'uk' Mo' aclara que tres días después de la toma del K'awiil en *Wite' Naah*, volvió a *Uux Witik* (Martin y Grube 2000: 192), locativo que designa a la ciudad de Copán o una

parte de esta. Al igual que en Tikal, este suceso incluyó la investidura de otros nobles de la región, entre ellos el gobernante de Quiriguá.



Figura 151. Estela 6 de Copán (Fash 2001: 105).

También de Copán proviene el ejemplo que encontramos en la Estela 6 (Figura 151). En este monumento se muestra al gobernante de Copán, K'ahk' Uti' Hu'n Witz' K'awiil sosteniendo una serpiente bicéfala de cuyas fauces surgen dos cabezas del Dios del Relámpago, en lugar de la imagen de K'awiil que era habitual en este tipo de representaciones. La serpiente de la barra ceremonial no es una serpiente típicamente maya, aunque sí esta mayanizada, es decir es una serpiente de guerra teotihuacana, pero con colmillos de *chapaht*, 'ciempiés', al final del maxilar superior. La mezcla de ofidio y de *chapaht* son comunes en las barras ceremoniales mayas (Kettunen y Davis II 2004), pero en este caso es la serpiente de guerra la que está mezclada, lo que indica una intención de mayanizarla. Por otra parte, el hecho de que sea una serpiente de guerra, y no una serpiente/*chapaht* maya, es un indicador del matiz bélico que el Dios de la Tormenta teotihuacano tuvo para los mayas.

Después de ver este tipo de representaciones iconográficas, cabría preguntarse el porqué de estas sustituciones, pues si el equivalente del Dios del Relámpago teotihuacano en el área maya fue Chaahk, lo más normal sería que fuera este último dios a quien se sustituye en la iconografía maya y no a K'awiil. Además de la relación de Dios del Relámpago y K'awiil con la legitimación de los

gobernantes, hay algo en la naturaleza del primero que para los mayas lo equipara de alguna forma con algún otro aspecto de K'awiil. En algunas de sus representaciones provenientes de Teotihuacán, el Dios del Relámpago se muestra como un dios relacionado con el sustento. En los murales del palacio de Zacuala, podemos apreciar a esta deidad representada con plantas, maíz y semillas. En el pórtico 3 se le muestra sosteniendo una planta de maíz en las manos y cargando varias mazorcas de maíz dentro de una canasta que lleva sobre su espalda (Figura 152).



Figura 152. Mural del Pórtico 3 del Palacio de Zacuala en Teotihuacán (Miller 1973: Fig. 206).

También en Zacuala, en el mural del Corredor 1 (Figura 153), se puede ver al Dios del Relámpago dentro de lo que parece ser una nube. De sus manos brota un chorro, dentro del cual se pueden apreciar claramente semillas, como si las estuviera esparciendo desde el cielo.



Figura 153. Mural del Pórtico 3 del Palacio de Zacuala en Teotihuacán (Miller 1973: Fig. 202).

Estas imágenes se pueden asociar a la abundancia de alimento y a la presencia benéfica de las lluvias y el rayo para fecundar el campo. Sería la relación con el sustento de Dios del Relámpago la que posiblemente conecta a este dios con K'awiil, el dios maya de la abundancia de alimento. Si esto resultara ser cierto, implicaría que los mayas eran muy conscientes de la naturaleza ambivalente del dios de la lluvia teotihuacano. Este dios podía ser agresivo y peligroso, ya que el exceso de lluvia produce inundaciones y pérdida de cosechas, pero su desaparición produce sequías y muerte. Esta parte de la

naturaleza del Dios del Relámpago fue empleada como el símbolo agresivo y expansionista por parte de los gobernantes teotihuacanos para refrendar la política teotihuacana en el extranjero, siendo asimilada por los mayas en el dios que para ellos representaba este mismo tipo de fenómenos naturales, Chaahk. Es así como este último adquiere posteriormente para los mayas una connotación guerrera y agresiva y es empleado por ellos también para simbolizarla. Pero los mayas eran también conscientes de que Dios del Relámpago no solamente representaba este aspecto agresivo y guerrero, sino que tenía una parte benévola, especialmente relacionada con la abundancia de alimentos, en especial del maíz. Como ya hemos visto, para los mayas de finales del Clásico, K'awiil personificaba estas mismas características en cuanto a su relación con la riqueza y la abundancia de sustento. Esta dicotomía presente en la personalidad del Dios del Relámpago, que aparece representada por dos deidades diferentes en el área maya, refrenda la idea de que K'awiil y Chaahk estaban íntimamente relacionados el uno con el otro, pero que poseen características distintas y divergentes.

Por cerrar el argumento del posible origen teotihuacano de K'awiil, se puede decir, con toda seguridad, que ya era una deidad que estaba presente en el pensamiento religioso maya antes del encuentro, sino no fuera así, no se hubieran adaptado sus características para asimilar la parte de Dios del Relámpago asociada con el sustento, pues hubiera sido más fácil usar al Dios del Relámpago directamente. Pero posiblemente, K'awiil no era una deidad tan importante y fue a raíz de la interacción con los teotihuacanos que K'awiil asume nuevos matices semánticos, enriquecidos por la influencia foránea, pero conservando sus características anteriores. Además, la presencia de un par de posibles imágenes de K'awiil localizadas en Teotihuacán podría favorecer esta argumentación (Taube 2003b: 304, figura 11.17), pues, aunque han sido identificadas como cabezas de serpiente (Taube 2003b: 304, 2018: 58-59, figura 38; Cañas Ortiz 2014:8), presentan similitudes formales muy grandes con las representaciones de K'awiil del Clásico temprano (Figura 154).

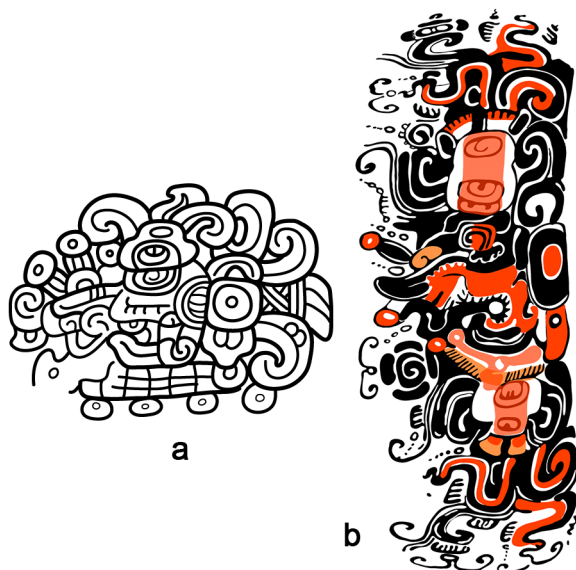


Figura 154. Ejemplos tempranos con la imagen de K'awiil. a) Trozo de incensario procedente de La Ventilla, Teotihuacán (dibujo de Rogelio Valencia Rivera basado en uno de Evelyn Rattray). b) Vasija procedente de la región de Tikal (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Un ejemplo de estas representaciones tempranas de K'awiil aparece en una vasija estilo Manik (Emmerich 1984: Plate 22), cuyas fechas de empleo en Tikal van del 250 al 550 d. C. (Culbert 1993: 4),

en la que se puede apreciar la cabeza de K'awiil (Figura 154b). Un detalle importante a tener en cuenta para poder comparar estas imágenes es la presencia del signo T533 (ver Figura 5), del cual salen volutas de fuego por encima y que aparece sobre la cabeza del K'awiil en la vasija y aparece también en los tiestos procedentes de Teotihuacán. Sobre todo, es importante notar que el signo T533 se encuentra sobre la cabeza del ser representado en los dos tiestos teotihuacanos, pues este signo no suele aparecer sobre la cabeza de serpientes (Salazar Lama, comunicación personal 2020), pero es uno de los signos diagnósticos de las imágenes tempranas de K'awiil (ver Figura 3b). La versión paleográfica del signo T533 es idéntica en los ejemplos de Teotihuacán y de la vasija procedente del área de Tikal, por lo que se corresponden temporalmente, lo cual corrobora el horizonte temporal documentado mediante otros artefactos arqueológicos (Helmke y Nielsen 2013). Otro detalle interesante a tener en cuenta es que, en el ejemplo procedente de Teotihuacán (Figura 154a), la cabeza de K'awiil está colocada sobre un número nueve, compuesto por una barra y cuatro círculos, en formato claramente teotihuacano con la barra por encima de los puntos, estando este número muy relacionado con K'awiil, como se pudo ver en el apartado de la onomástica de esta deidad, aunque la barra queda un poco obstruida por la orejera, el resto de la misma es bastante claro. Por lo tanto, se puede decir que K'awiil ya estaba presente en los materiales iconográficos procedentes del área maya cuando ocurre el contacto con Teotihuacán, lo cual implica que no procede de esta última ciudad, sino del área maya. Esto implicaría también que los teotihuacanos conocieron su naturaleza y quizás de ahí provenga la equiparación con el Dios del Relámpago que aparece en el área maya.

K'awiil y Tezcatlipoca¹⁰⁴

Dos de los rasgos iconográficos característicos de K'awiil, aquellos que se han considerado como diagnósticos a lo largo de este libro, su pie de serpiente y el espejo con fuego que lleva en la frente, son compartidos por otra importante deidad mesoamericana perteneciente a la cultura mexicana, Tezcatlipoca (Spranz 1973; Olivier 2004: 96; Batalla 2014), la cual también posee un pie transformado y un espejo humeante en la cabeza (Figura 155).

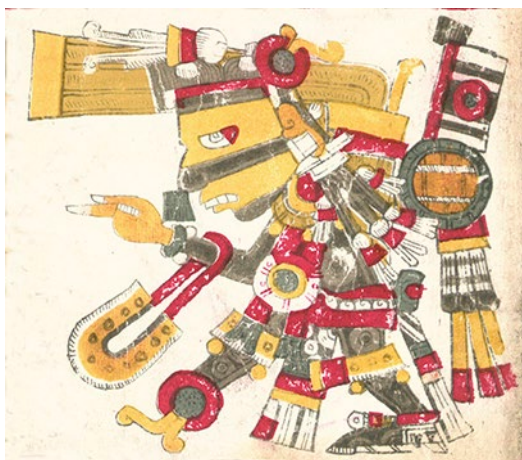


Figura 155. Tezcatlipoca en el Códice Borgia 21r (Loubat 1898: 21).

Aunque Tezcatlipoca no aparece en todas sus representaciones con el pie transformado, existen bastantes ejemplos de su empleo como para indicar que es una de sus características representativas (Olivier 2004: 411). El pie de esta deidad puede estar ausente de sus representaciones o puede ser sustituido por algún otro elemento relacionado con el dios, como puede ser un espejo que humea (Figura

¹⁰⁴ Las ideas del autor respecto a la relación de estas dos deidades fueron publicadas previamente en los *Anales del Museo de América*, Madrid (Valencia Rivera 2006).

155), un jaguar, una serpiente (Figura 156) o simplemente por el extremo del hueso de su pierna (Olivier 2004: 96). Al parecer, esta modificación está relacionada con el pecado cometido en Tamoanchan (Olivier 2004: 421), aunque otro posible motivo por el que su pierna desaparece se encuentra en la cercanía de Tezcatlipoca con los hechiceros, de quienes se decía se podían quitar una pierna (Olivier 2004: 442).



Figura 156. Tezcatlipoca en el Códice Telleriano-Remensis 3v (Loubat 1901).

El otro elemento importante que estas dos deidades tienen en común es el espejo colocado sobre sus cabezas, del que sale fuego en el caso de K'awiil y humo en el de Tezcatlipoca. El espejo de este último es de obsidiana casi con total seguridad (Olivier 2004: 142; Saunders 2001) y se relaciona con sus poderes para predecir el destino y le relaciona directamente con los hechiceros (Olivier 2004: 442; Rivera Dorado 2004: 90), detalle éste de singular importancia, ya que como se ha analizado con anterioridad, K'awiil es empleado dentro del área maya por especialistas religiosos con el fin de invocar deidades y hacer aparecer *wahyis*, actividades que son propias de los brujos y hechiceros. Como ya se mostró en el segundo capítulo, el signo que aparece sobre la frente de K'awiil es empleado en la iconografía para indicar a los objetos brillantes, particularmente aquellos realizados en jade, el cual suele aparecer también sobre las extremidades de los dioses mayas, como señal de su divinidad (Schele y Miller 1983: 3; Taube 1992a: 76), pero que también es usado para denotar espejos (Coe 1973: 16; Schele y Miller 1983: 3; Taube 1992a: 76). En ambos casos, resulta definitivo el elemento añadido a dicho espejo, el cual representa fuego o humo. Como vimos al analizar la imagen de K'awiil durante el Posclásico, las formas tardías de este espejo son idénticas a la que aparecen en las representaciones de Tezcatlipoca, por lo que con total seguridad podemos decir que es una característica que ambos comparten (Figura 25).

Tezcatlipoca era una de las deidades más importantes y complejas de la cosmogonía mexicana. Era un dios muy voluble, encargado de decidir acerca del destino de todos, ya que podía hacer que las cosas fueran mejor o peor, otorgando prosperidad y riqueza según le apeteciera (Graulich 2002: 1). Era muy dado a las burlas y estaba muy relacionado con la brujería. Pero, sobre todo, tenía una relación muy importante con la realeza mexicana (Schele y Miller 1983: 9; Stuart 1987: 15; Taube 1992a: 79; Olivier 2004: 140), quienes le dedicaba la fiesta del Toxcatl, durante la cual eran creadas imágenes suyas de amaranto y miel, que se vestían con una manta denominada *tlacuacuallo*, la cual estaba adornada con cráneos y huesos (Olivier 2004: 149). Durante esta fiesta se sacrificaba a aquellos que lo habían encarnado, como

sus *ixiptlatl*¹⁰⁵, durante un año (Graulich 1990: 305). Además de estar muy ligado a los gobernantes, estaba involucrado en el ritual llevado a cabo por el *tlatoani* cuando iba a ascender al trono. Como ceremonia previa a su entronización, el futuro mandatario era vestido con las mantas adornadas con cráneos y huesos, asociadas a Tezcatlipoca y pasaba cuatro días de ayuno y sacrificios en el recinto denominado *Tlacochocalco*, el lugar de las flechas (Olivier 2004: 151). Al finalizar el periodo de penitencia, durante el cual se supone que Tezcatlipoca hablaba con él, cambiaba sus ropas por las de soberano para ser posteriormente entronizado. Durante este periodo el gobernante sufría una muerte ritual o simbólica, para renacer como el nuevo gobernante, proceso que le permitía afrontar su nuevo papel como *tlatoani* (Olivier 2004: 148-153). Esta cercanía al poder real es otra de las características que resulta común a ambas deidades, pues tal y como se mostró en el capítulo 7, K'awiil representa el poder del gobernante maya.

Coe fue el primero en plantear que el gran parecido formal entre ambas deidades las hacía equiparables. Además, no solamente utilizaba los aspectos iconográficos que he señalado como base para la identificación, sino que también señalaba la estrecha relación de ambas deidades con la realeza (Coe 1973: 16). Un análisis profundo de las similitudes entre Tezcatlipoca y K'awiil que van más allá de la apariencia, tales como las interacciones con otros seres o los eventos mitológicos en los que participan (Gillespie y Joyce 1998: 1; Valencia 2006, 2013) permite apreciar que ambas deidades son dos maneras diferentes de reflejar la misma concepción religiosa fundamental, lo cual sugiere un posible origen común a ambas deidades, a pesar de su distinta evolución dentro de cada una de sus culturas.

Tezcatlipoca tenía el poder de transformarse en los más diversos seres con el fin de asustar o de atemorizar a las personas o simplemente para burlarse de ellas (Olivier 2004: 41). Podía convertirse en un hombre decapitado, en un bulto funerario con cenizas, en gigante, en un cráneo y en un pavo, entre otras cosas. Además, era la deidad principal de los hechiceros y brujos, a quienes confería la capacidad de transformarse en un nahual y de adivinar el futuro mediante el empleo de espejos (Olivier 2004: 444). De forma similar, K'awiil posee la capacidad de la transformación, la cual proviene de su asociación con el rayo, fenómeno natural que posee este poder intrínseco dentro de la cosmovisión maya. Es a través de K'awiil que otros seres divinos son invocados, los cuales aparecen a través de su pierna de serpiente, la cual actúa como un portal que conecta con el lugar en donde estos seres sobrenaturales habitan (Alexander 2005: 2; Houston y Stuart 1989: 8). Es la pierna de K'awiil quien da a luz a los espíritus familiares o *wahyis*, ya sea de personas o de dinastías cuando son invocados (Calvin 1997: 878), los cuales son equivalentes a los nahuales que controla Tezcatlipoca. La pierna serpentina de K'awiil es su propio *wahyis* (Houston y Stuart 1989: 7) y es a través de ésta que él mismo surge cuando es invocado, para unirse a ella y poder llevar a cabo la materialización de otros seres. Es decir, la propiedad de transformación también es común a ambos dioses.

La asociación de Tezcatlipoca con los jaguares, derivada de la conceptualización del jaguar como un animal nocturno, lo que le asemeja al propio dios, ya que él tampoco le gusta la luz del sol (Olivier 2004: 173), ha sido uno de los aspectos que han utilizado algunos autores para descartar un origen común para ambas deidades, ya que K'awiil parece estar asociado con las serpientes y no con los jaguares (Baudez 1992: 46; Taube 1992a: 79). Una de las más importantes advocaciones de Tezcatlipoca tiene la forma de un jaguar y se constituye como una deidad específica denominada Tepeyollotl (Figura 157) o el “Corazón de la montaña” (Olivier 2004: 169). En la imagen que ilustra a esta deidad, se puede apreciar que el jaguar lleva el espejo humeante en la cabeza y aunque la pierna de la fiera no aparece modificada, se le ha añadido una pierna que se correspondería con la de las representaciones de Tezcatlipoca. Esta pierna modificada está compuesta por el extremo del hueso de la

¹⁰⁵ *Ixiptlatl*, del náhua *ixiptlati*, representar persona en farsa, asistir en lugar de otro (Molina 2013: 45). El que actúa en lugar del dios (López Austin 2014: 118-119).

pierna junto con el espejo humeante, lo que indica que la deidad en realidad lleva puesta la piel del jaguar, ya que su otro pie y sus manos siguen siendo visibles.



Figura 157. Tepeyollotl en el Códice Borbónico 1v (Loubat 1899: 3).

La interpretación de que K'awiil tiene una relación exclusiva con los ofidios no es del todo correcta. Uno de sus más importantes avatares es el Bebé Jaguar, el cual juega un papel fundamental en el proceso de renacimiento del dios del maíz (Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017). Así mismo, algunos de los *wahyis* de K'awiil son jaguares o seres con las características de este felino (Figura 49a-f), por lo que en realidad este es otro factor que tienen en común ambas deidades.

Aunado a esto, debemos tomar en cuenta uno de los aspectos más llamativos de Tezcatlipoca, su relación con la lascivia y el pecado carnal, pues los guerreros le pedían sus favores para poder atraer a las mujeres (Olivier 2004: 66). Tezcatlipoca fue el provocador del pecado de Quetzalcóatl en Tamoanchan y de Topiltzin en Tollan (Graulich 1983: 577; Olivier 2004: 268). En Tamoanchan, lo hace a través de otra de sus advocaciones favoritas, Huehuecoyotl, 'Coyote viejo', el cual seduce a Xochiquetzal para que dé a luz al dios del maíz. Y este es otro aspecto trascendente que equipara nuevamente a ambas deidades, ya que K'awiil es el promotor de las relaciones incestuosas que dan origen a la semilla del maíz, en los eventos que acontecen durante el mito del lanzamiento del Bebé Jaguar dentro de la montaña, a través de una de sus advocaciones, la del Dios Viejo (Valencia Rivera y García Capistrán 2013; García Capistrán y Valencia Rivera 2017). Una característica interesante que equipara a las advocaciones de ambos dioses usadas dentro de estos mitos es la de ser seres de edad avanzada. Las acciones de Tezcatlipoca y de K'awiil, dentro de cada uno de sus correspondientes mitos, tienen como finalidad que ocurra el nacimiento de la deidad del maíz de su correspondiente cultura. Este es un aspecto de las acciones de K'awiil que cobra cierto sentido a la luz de la comparación entre ambas deidades, dado que este tipo de mitos no se describen en las fuentes posteriores a la conquista dentro del área maya y tampoco se hace mención a ellas en la mayor parte de los soportes de escritura del periodo Clásico fuera del ámbito de la narrativa del mito del lanzamiento del Bebé Jaguar en la montaña (Valencia Rivera y García Capistrán 2013).



Figura 158. Tepeyollotl en el Códice Telleriano-Remensis 9v (Loubat 1901)

Otro aspecto que aproxima aún más a K'awiil y a Tezcatlipoca es la relación de ambas deidades con el señor de los animales de sus correspondientes culturas. Tepeyollotl (Figura 158), uno de los más importantes avatares de Tezcatlipoca, es a su vez el Señor de los Animales (Olivier 2004: 176) y tiene su equivalente maya en el dios *Uuk Sip*, quien ejerce el mismo rol (Colas 2004b: 83; Gabriel 2006: 103) y que como he mostrado, está asociado a K'awiil. A través de las representaciones en cerámica, en las que aparece K'awiil invocando la aparición de este Señor de los Animales, así como del *wahyis* de K'awiil que aparece como personaje principal de los eventos asociados al ciclo calendárico de 819 días, podemos asegurar que la relación entre K'awiil y el Señor de los Animales es muy cercana, como lo es la que existe entre Tepeyollotl y Tezcatlipoca.

Por si esto fuera poco, ambas deidades poseen advocaciones con forma de ave. Ya hemos analizado el caso de K'awiil que aparece transformado en pájaro en el mito de la Montaña del Sustento y su relación de larga duración con Yax Kokaaj Muut, la advocación aviaria de Itzamna. De forma semejante, Tezcatlipoca posee a su vez un avatar con forma de pavo (Figura 159), denominado *Chalchiuhtotolin*, o 'Guajolote de Jade', ave que representa el sacrificio y el ayuno (Lee 2005: 148), actividades que también estaban relacionadas con los rituales de invocación en los que se empleaba a K'awiil.

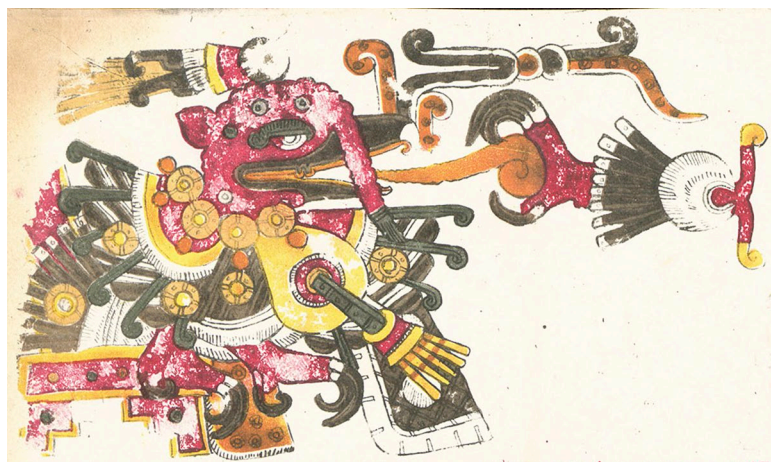


Figura 159. Chalchiuhtotolin, advocación de Tezcatlipoca en el Códice Borgia (Loubat 1898: 64).

Un aspecto colateral del parecido entre K'awiil y Tezcatlipoca es la relación de la versión roja de este último con el comercio. Como se recordará del análisis de la relación de K'awiil con ámbito de acción de la abundancia y la riqueza, este dios representa sobre todo la abundancia de alimento, pero la riqueza y el comercio en realidad están a cargo del Dios L, que opera como un *alter ego* de K'awiil en dicho ámbito. El control de K'awiil sobre la abundancia queda plasmado en las tapas de bóveda, las cuales fueron colocadas en algunos edificios de las Tierras Bajas del Norte, con el fin de favorecer la abundancia de alimentos, en lo que he denominado el mito de la Montaña del Sustento, donde se le muestra sobre todo en su forma aviaria. Esta relación ambivalente entre riqueza de alimentos y riqueza económica no parece exclusiva de K'awiil, sino que posiblemente también formaba parte del aparato ideológico de Tezcatlipoca, ya que el Tezcatlipoca Rojo, aparece en el Códice Borgia representado sobre un camino, con un fardo de comerciante, bastón y un pájaro como acompañante (Figura 160), de forma muy parecida a como aparece el Dios L en las representaciones mayas de esta deidad.

Un último aspecto para tener en consideración con el fin de establecer una equiparación entre ambos dioses es la relación entre Tezcatlipoca y Venus, a través de su relación con Tlahuizcalpantecuhtli (Olivier 2004: 107), pues este es un factor que se ha venido considerando como un problema para establecer una relación firme con K'awiil. Pero existen propuestas que evidencian aspectos de K'awiil que apuntan a una relación con ese planeta (Valencia Rivera 2016, en prensa), por lo que, de ser válidas, este pasaría a ser otro factor en común entre ambas deidades. A pesar de las similitudes antes indicadas entre estas dos deidades, ha existido cierta reticencia a reconocer una posible asociación entre ambos dioses, debido sobre todo a que no comparten una iconografía completa, además de que la separación cultural, espacial y temporal entre el culto de una deidad y de la otra podría indicar que una no es más que un reflejo vago de la otra.



Figura 160. Tezcatlipoca Rojo en el Códice Borgia (Loubat 1898: 21).

Varios autores descartan que se trate de la misma deidad debido a varios factores en contra (Baudez 1992: 44; Freidel *et al.* 1993: 199; Taube 1992a: 79), tales como el hecho de que K'awiil está muy relacionado con el rayo, algo que no ocurre con Tezcatlipoca (Thompson 1950: 11; Tedlock 1985: 65; Taube 1992a: 76) o debido a que K'awiil posee características que le asemejan con los reptiles y las serpientes (Robicsek 1979; Taube 1992a: 76), mientras que Tezcatlipoca tiene como avatar un ser con la forma de un jaguar (Olivier 1995, 2004: 169). Por otra parte, el hacha que K'awiil luce en la frente, sobre el espejo, el cual lo relaciona con las tormentas, no aparece nunca en relación con Tezcatlipoca.

Pero el factor que resulta ser realmente problemático para determinar la posible equivalencia entre K'awiil y Tezcatlipoca es la carencia de material arqueológico que permita determinar el origen del culto al dios mexica (Olivier 1995: 157; Smith 2014), ya que, si se pudiera hallar un origen común, la controversia desaparecería. Por los datos con los que contamos en la actualidad, no existe ningún tipo de evidencia indiscutible de la presencia de Tezcatlipoca en la iconografía teotihuacana (Olivier 1995: 162), ni en la de la región mixteca, en donde solamente se puede encontrar un ejemplo que es además tardío (Paddock 1985: 317; Olivier 1995: 164), ni en la importante región septentrional de Mesoamérica, tradicionalmente identificada como el punto de origen de las migraciones nahuas al Centro de México, ya que tampoco se ha hallado evidencia arqueológica de la presencia de Tezcatlipoca en esa región (Olivier 1995: 166-167). Olivier, en su estudio detallado de la deidad nahua, analiza el posible origen olmeca de la deidad del espejo humeante, asociándola, como lo hizo inicialmente Coe (1972: 10), con el jaguar y el posible origen del culto a Tepeyollotl en el istmo de Tehuantepec (Olivier 1995: 168), sin poder confirmar o rechazar una posible relación del dios con el culto a los jaguares (Olivier 1995: 167-168).

La primera evidencia arqueológica indiscutible de la presencia de Tezcatlipoca procede de alrededor del siglo X d. C., ya durante el Epiclásico (del 900 al 1100 d. C.) y se puede datar por su presencia en Chichen Itzá (Olivier 1995: 169; Smith 2014: 29), en las pinturas de Ixtapantongo (Villagrà Caletí 1954; Smith 2014: 31) y en Tula, donde tenemos los ejemplos procedentes del Edificio B (Olivier 1995: 168-169), así como la presencia de grabados con espejos humeantes localizados en el sitio (Smith 2014: 30). Dada la distribución tan dispersa de las evidencias de la presencia de la deidad durante este periodo, Smith considera que el culto a este dios debió existir desde el periodo Clásico y que éste se volvió importante para el Epiclásico y principios del Posclásico, lo que permitió su expansión (Smith 2014: 32). La presencia arqueológica de Tezcatlipoca para el Posclásico tardío (de 1300 a 1521 d. C.) es ya más abundante, aunque no demasiado. Dentro del área nuclear mexica, se encuentra la urna de cerámica naranja hallada en el Templo Mayor con la imagen de Tezcatlipoca, así como las representaciones de la deidad en el área de Tlaxcala, en los murales de Tizatlán y en un plato cerámico procedente de Ocotelulco (Olivier 1995: 163), imágenes que resultan de especial interés dada su similitud con las imágenes de Tezcatlipoca que aparecen en los códices del grupo Borgia (Peperstraete 2006), la mayor fuente de representaciones de este dios. Ya fuera del Centro de México se encuentran las representaciones del dios en el sitio Huasteco de Tamohi, donde se le ilustra en un mural, un hueso de la Tumba 7 de Monte Albán, en Oaxaca y algunas representaciones del dios en vasos cerámicos procedentes del sitio de La Garrafa en Chiapas, todas ellas identificadas mediante la pintura facial del dios y no mediante el empleo del espejo humeante o la pierna modificada (Olivier 1995: 123; Smith 2014: 33). La presencia de la deidad en estos sitios se podría explicar por una expansión de su culto en el Posclásico tardío, lo cual Smith explica como una consecuencia del crecimiento de las redes comerciales en Mesoamérica durante este periodo (Smith 2014: 35), las cuales fueron la vía de expansión del denominado "Estilo internacional" (Boone y Smith 2004: 137) y no como influencia de la presión del imperio mexica sobre las zonas por ellos subyugadas (Paddock 1985: 309), pues existen imágenes de la deidad en Tlaxcala, lugar claramente fuera de la esfera política mexica.

Tlaxcala resulta ser un lugar de especial importancia en relación con la expansión de la influencia cultural de los pueblos de habla náhuatl, la cual llegó hasta el área maya, siendo esta región el posible origen de la expansión del culto a Venus durante la transición entre los periodos Clásico y Posclásico, vía la Costa del Golfo, ya que durante este mismo periodo es posible apreciar contactos culturales importantes entre las culturas del Golfo y el área maya. Este proceso se ve reflejado en la fuerte influencia entre los códices del grupo Borgia, cuyo posible origen se sitúa en esta región (Caso 1927; Spranz 1973; Noguera 1996; Peperstraete 2006; Domenici *et al.* 2020: 2), y los códices mayas, ya que las similitudes entre ambos grupos de documentos son muy regulares y sistemáticas, lo cual permite

inferir un estrecho y prolongado contacto cultural entre los escribas que elaboraron ambos grupos de documentos (Bricker 2010; Hernandez y Vail 2010).

El culto a Venus llevaba asociadas unas fechas durante las cuales el astro comenzaba a ser visible en el horizonte, después de pasar por su periodo de invisibilidad. Varias de las fechas asociadas con estos eventos astronómicos se hallan inscritas en monumentos mayas, en lugares como Ucanal, Jimbal, Seibal y Calzada Mopán y son reconocibles porque los escribas mayas emplean un formato de escritura ajeno al suyo, ya que usan cartuchos cuadrados y no circulares para indicar los nombres de estos días, cuyos nombres además tampoco son mayas (Lacadena García-Gallo 2010b: 385-386). La época en la que comenzó la introducción de este culto en el área maya fue alrededor del año 850 d. C. (Lacadena García-Gallo 2010b: 387). Poco tiempo después de la elaboración de estos monumentos, el culto al planeta Venus es adoptado en Chichen Itzá, junto con otros cambios estilísticos en la arquitectura, los programas iconográficos y los formatos escultóricos, que los asemeja a los procedentes de Tula (Ringle, Gallareta y Bey 1998; Taube 1994; Lacadena García-Gallo 2010b: 388).

También se comienza a dar una introducción de la lengua nahua en la Península de Yucatán en su variante procedente de la Costa del Golfo —a la que también pertenece el Pipil— y no la variante del Centro de México, la cual estuvo asociada a la expansión territorial mexicana, que para estas fechas aún no tenía la importancia política que cobraría hacia finales del Posclásico (Dakin 2010; Lacadena García-Gallo 2010b: 389, 392). Tenemos por ejemplo la presencia del nombre de la deidad del viento, Ehecatl, advocación de Quetzalcoatl y asociada al culto al planeta Venus, escrito usando el sistema de escritura maya en la Estela 13 de Seibal, de forma completamente fonética (Lacadena García-Gallo 2010b: 389), así como las menciones a dioses nahuas en el Códice de Dresde, en las páginas dedicadas al planeta Venus (Whittaker 1986; Taube 1991), entre otras más (Pascual Soto y Velásquez García 2012: 220).

La evidencia que corrobora este origen de la introducción del culto de Venus a través de las culturas de la Costa del Golfo es la presencia de inscripciones que muestran el mismo conjunto de fechas relacionadas con este complejo religioso en tiosos localizados en el Pórtico Poniente del Edificio de las Columnas de El Tajín, cuya construcción se sitúa hacia el año 850 d. C. (Pascual Soto y Velásquez García 2012: 209). Parece ser que grupos nahuas desplazados de la región poblana ocuparon zonas de la Costa del Golfo, donde recibieron una fuerte influencia cultural de los pobladores de Tajín y ciudades vecinas y al mismo tiempo trajeron con ellos el culto que posteriormente se propagaría por toda Mesoamérica, alcanzando a los mayas, los cuales asimilarían este complejo ideológico para reelaborarlo y reestructurarlo y finalmente adoptarlo como suyo (Lacadena García-Gallo 2010b: 390; Pascual Soto y Velásquez García 2012: 220).

El intercambio cultural durante este periodo fue bidireccional, ya que los grupos de la Costa del Golfo estuvieron expuestos también a la influencia maya, como lo muestra una imagen del dios K'awiil presente en una vasija cerámica hallada en el Montículo I del pueblo de Pollinapan, situado en el área de Tatocapan, localizada a dos kilómetros al norte de la ciudad de Santiago Tuxtla (Valenzuela 1945: 85-89) (Figura 161), que muestra una imagen del dios maya K'awiil. En una vasija, de barro rojizo mal cocido, se muestra un personaje sentado en posición típicamente maya, rodeado de elementos que recuerdan a mazorcas de maíz, al que los investigadores que llevaron a cabo la excavación ya identificaron como el Dios K de los mayas, es decir K'awiil (Valenzuela 1945: 88).

Esta figura de K'awiil comparte las mismas características formales de las que se pueden encontrar en las vasijas del Clásico tardío, particularmente la nariz modificada que asimila las llamas de fuego. Resulta muy parecida a la vasija localizada en Moxviuil (Figura 30b), cuya datación se correspondería aproximadamente con la fecha en la que se data el intercambio cultural que promovió la adopción del culto a Venus en el área maya. Estas similitudes iconográficas pueden además tener otra explicación, en

investigaciones recientes ha quedado claro que Moxviquil tuvo una fuerte relación de intercambio con la región de la Costa del Golfo durante el Clásico tardío y el inicio del Posclásico¹⁰⁶ (Paris, Taladoire y Lee 2015: 90; Paris y López Bravo 2019).



Figura 161. Montículo 1, Pollinapan (Tatocapan), Santiago Tuxtla, Veracruz (dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

La vasija de Moxviquil no es el único ejemplo de la imagen de K'awiil usada en una cerámica de este tipo, pues otro de los ejemplos tardíos de la deidad aparece en una vasija procedente del sitio de Utatlán (ver Figura 28), la cual emplea el mismo tipo de pasta naranja fina (Lothrop 1936: 79; Paris y López Bravo 2019: 191). La presencia de estos objetos en Moxviquil y en los altos de Guatemala implica la existencia de rutas de comunicación y de intercambio entre estas regiones y la zona de la Costa del Golfo, durante el importante periodo de introducción del culto a Venus en el área maya (Paris, Taladoire y Lee 2015: 98; Paris y López Bravo 2019: 195). Este detalle resulta ser de gran importancia ya que, junto con las evidencias del conocimiento de esta deidad por parte de los teotihuacanos, podemos considerar que la existencia de K'awiil fue transferida por lo menos en dos ocasiones fuera del área maya y esta ruta en particular podría explicar en parte el parecido de K'awiil con la deidad mexicana Tezcatlipoca por su cercanía con la región de Tlaxcala.

K'awiil en Mesoamérica

Del análisis precedente se puede concluir que las similitudes entre el dios K'awiil y Tezcatlipoca son muchas y significativas, lo que sugiere que ambas tienen un origen común. Por otra parte, ambas deidades son lo suficientemente disímiles como para considerar que una sea una copia de la otra. Esto nos puede indicar, si eliminamos la posibilidad de que algunas de las similitudes se deriven de una influencia mutua tardía, que existía una matriz original de la cual surgen ambas deidades. Este modelo original no pudo ser teotihuacano, pues la deidad mexicana no aparece representada en este lugar (Olivier 2004: 158-162), así como K'awiil tampoco parece proceder de esa ciudad, ya que las pocas representaciones de este dios localizadas en Teotihuacán son claramente de origen maya (Figura 154a). Entonces, ¿cuál podría ser el origen de ambas deidades?

¹⁰⁶ La vasija de Tatocapan en la que aparece la imagen de K'awiil pertenece al tipo Silho Naranja Fino, también conocido como Naranja Fino X, procedente de la Costa del Golfo y fechado para el periodo de transición entre el Clásico y el Posclásico (Paris, Taladoire y Lee 2015: 90; Paris y López Bravo 2019: 190-192), justo el periodo durante el cual el intercambio entre estas dos regiones está documentado. Además del uso de este tipo cerámico, en Moxviquil fueron hallados otros elementos culturales relacionados la región central de Veracruz, tales como una palma de piedra, localizada debajo de la escalinata de la Estructura Oeste y un yugo cuya localización dentro del sitio se desconoce, pero que fue hallado por Blom durante sus trabajos en el sitio (Paris, Taladoire y Lee 2015: 86; Paris y López Bravo 2019: 186-187). También fueron hallados otros objetos que estilísticamente pertenecen a la misma región de Veracruz (Paris y López Bravo 2019: 188).

Tezcatlipoca es una deidad cuya aparición es tardía en Mesoamérica, aunque como explica Smith, su culto probablemente surgió durante el Clásico (Smith 2014: 32). Esto nos sugiere que la deidad que más cerca se encuentra del hipotético origen de ambas sería K'awiil. Como es bien sabido, la cultura maya toma como base fundamental de muchas de sus características a la cultura olmeca del Preclásico, por lo que es posible que el origen de K'awiil provenga de la tradición de dicha cultura de asociar las hachas de jade y jadeíta con el rayo, pues K'awiil es la personificación del hacha que porta Chaahk y en sus ejemplos más tempranos es mostrado sólo como un hacha flamígera en sus manos.

De ser cierta esta hipótesis, la creencia en esta deidad originaria tuvo que pasar de los olmecas históricos al centro de México, particularmente a Tula, posiblemente a través de los pueblos tlaxcaltecos, que para el 850 d. C. disfrutaban de un periodo de estabilidad política y cultural (García Cook y Merino Carrión 1986: 160), que coincide con la expansión del culto a Venus por Mesoamérica, pasando posteriormente a la cultura mexicana, que sería la que adoptaría a Tezcatlipoca con mayor fervor. Es muy probable que después de su reaparición, Tezcatlipoca estuviera expuesto a cierta equiparación con K'awiil, cuya influencia mutua se transmitió posiblemente a través de dos vías. Una más temprana sería la del corredor cultural establecido entre las culturas tlaxcaltecas y de la Costa del Golfo, con quien los mayas mantuvieron un contacto estrecho de larga duración y que sería decisivo para la incorporación del complejo mitológico de Venus procedente del Centro de México, con el cual Tezcatlipoca estaba asociado y la segunda sería a través del contacto entre Tula y Chichén Itzá, un poco más tarde.

La relación entre K'awiil y la cuestión de la legitimación de los gobernantes podría aportar una posible explicación de por qué Tezcatlipoca se asemeja tanto a K'awiil (Valencia Rivera 2006). Quizás la idea de la deidad olmeca asociada al rayo permaneció entre las creencias de los pueblos del Centro de México, pero al llegar los mexicanos a la Cuenca de México, adaptaron esa deidad para precisamente lo mismo que antes habían hecho los mayas, representar a sus gobernantes, sufriendo su culto un vuelco y convirtiéndolo en una de las deidades principales de este pueblo. Durante el Postclásico, la utilización de K'awiil por parte de la élite maya sufre modificaciones que van a la par con el abandono del uso de las estelas y con modificaciones más radicales a sus estructuras jerárquicas, permitiendo la entrada en el panteón maya de imágenes de K'awiil obliteradas con las características de Tezcatlipoca, la misma deidad, pero con más empuje al estar asociada a la mega-potencia política del Postclásico (Taube 1992a: 69).

La proximidad entre K'awiil y Tezcatlipoca demuestra la existencia de una misma idea, adaptada, matizada, modificada y revisada por cada élite dentro de discursos muy particulares, pero con un tronco común, que es el responsable de las similitudes iconográficas y de un bagaje de conceptos compartidos, pero que también admite alteraciones de una cultura a otra. Es una muestra más de la reinención y reutilización de símbolos que las élites mesoamericanas realizaban con el fin de legitimar su poder (Sanz Castro 1998: 80) y nos permite ver el uso, la asimilación y re-asimilación de la misma idea a través de diferentes épocas y diferentes regiones de Mesoamérica. La idea detrás de la existencia de un culto dedicado a un dios cuyos campos de control son el rayo y la abundancia, dio pie a que las élites gobernantes mayas le emplearan como símbolo de su poder. El hecho de que la misma idea haya sido empleada por otros pueblos de Mesoamérica nos hace comprender la importancia de dicho culto por un lado y la persistencia y extensión de las ideas compartidas por los pueblos mesoamericanos hasta antes de la llegada del imperio español, por el otro.

Capítulo 9. La naturaleza sagrada de K'awiil



A lo largo del presente libro, se han analizado los principales aspectos que permiten caracterizar a K'awiil, con el fin de comprender su rol dentro de la cultura y el pensamiento religioso de los antiguos mayas. Para poder realizar este análisis, se ha considerado la totalidad de la información procedente de los sitios localizados dentro del área maya y que poseen las características mínimas requeridas para considerarles como pertenecientes a dicha cultura. En este punto, resulta importante señalar que pese a que el área cultural maya presenta una gran cantidad de elementos culturales que son comunes a la mayoría de las ciudades que la componen, existe una gran variabilidad temporal y regional para cada una de dichas características. En algunos casos, los ejemplos particulares de cada una de estas propiedades, procedentes de determinadas regiones o de diferentes épocas, pueden resultar divergentes con respecto a lo que podría asumirse como una línea general de aplicabilidad de ciertos principios normativos suprarregionales para cada aspecto cultural determinado. Un estudio como el que se ha venido realizando en este libro procura sobre todo poner en valor lo que tienen en común la mayor parte de los ejemplos analizados, realizando interpolaciones para las épocas y regiones sobre las cuales no se posee información o se tiene muy poca, pero tomando en consideración las divergencias con el fin de aportar una explicación integradora para éstas, siempre y cuando no sean demasiado grandes, lo cual requeriría de una explicación detallada particular para estos casos extremos. Esto no implica de ninguna manera que se descarte la heterogeneidad cultural del área maya o que se asuma que los principios rectores de las características culturales analizadas hayan permanecido inmutables a lo largo de toda la historia de la región, ya que esto no ocurre en ninguna otra área cultural del mundo (Prager 2018: 563). Es así como, para poder entender el rol que tiene K'awiil dentro de esta área cultural, es imprescindible realizar ciertas generalizaciones sin las cuales la comprensión que podríamos obtener acerca de la naturaleza religiosa y política de K'awiil se diluiría en un sin número de ejemplos inconexos y divergentes. Teniendo estas limitaciones en mente y una vez analizado todo el material disponible, podemos intentar comprender qué papel jugaba K'awiil dentro de la concepción religiosa maya.

El rol de K'awiil dentro de la religión maya

Debido a la disyunción cultural que experimentamos con respecto a los mayas prehispánicos (Kubler 1961; 2008: 116), ha resultado difícil a lo largo de la historia acercarse con seguridad al hecho religioso dentro de esta cultura. Esto ha dado pie a interpretaciones que han ido desde la negación de la existencia de dioses dentro de la misma (Baudez 2002; Kubler 1969: 32; Marcus 1978: 180, 1992: 270-271; Proskouriakoff 1965: 470-147, 1978: 116-117), hasta la puesta en tela de juicio de que K'awiil haya sido un dios, aun asumiendo que sí hubo otros. Estos estudios generaron un debate acerca de si los mayas tenían dioses o si por lo contrario, tenían una cosmovisión animista en la que lo sagrado estaba contenido en todas las cosas (Prager 2018: 565). Aunque es verdad que en buena medida las deidades mayas tienen su origen en algunas de las fuerzas de la naturaleza, tales como la lluvia, las tormentas o los rayos y que otros están asociados a objetos astronómicos como el Sol, la Luna y Venus o a otros elementos culturales, particularmente el maíz o la muerte, esto no significa que los mayas tuvieran una visión animista del mundo. Sin lugar a dudas, la evidencia procedente de las narraciones de los cronistas

en las que se hace una mención constante a los dioses y deidades en las que creen los mayas y contra los que la inquisición debe de luchar con el fin de eliminar la idolatría (Lizana 1988: 128; Chuchiak 2000; Prager 2018: 565), así como la presencia dentro de la propia lengua de las inscripciones de un término para designar a estos seres sobrenaturales — *k'uh*, palabra que significa ‘dios’ o ‘sagrado’, representado por el logograma T1016— han disipado todas las dudas acerca de la existencia de dioses dentro de la religión maya (Prager 2014; 2018: 565).

Por otra parte, la mayoría de los trabajos que consideran la existencia de dioses entre los mayas se han centrado en encontrar sobre qué parte del cosmos maya operan (Rivera Dorado 1986: 65-82; Schele y Miller 1986: 42; Sotelo Santos 2002) o en analizarlos de forma aislada, con el fin de diferenciarlos a los unos de los otros, con un afán casi taxonómico (Schellhas 1904; Taube 1992a; Stuart *et al.* 1999). Haciendo un repaso a estos análisis, tenemos que algunos de los dioses mayas han sido considerados celestes, algunos otros telúricos y otros del inframundo, lugares prototípicos de la cosmovisión mesoamericana. Pero este tipo de asociaciones limita de cierta manera la comprensión que tenemos de la divinidad, al enmarcarla en un lugar y en una forma de proceder exclusiva de un contexto y no dentro de un ámbito de acción (Valencia 2013). Aunque este tipo de clasificación de las deidades —la cual en algunos estudios se basa en categorías creadas por los propios mayas (Stuart 2017)— explica muy bien algunos de los aspectos que caracterizan a las deidades, no explica otras de sus propiedades de manera convincente, ya que tiende a priorizar su diferenciación y su disgregación, en lugar de priorizar sus interacciones con otros seres divinos, que es como mejor se comprenden las características y capacidades de cada uno los dioses mayas (Gillespie y Joyce 1998; Valencia Rivera 2013; Martin 2015). Esta forma de concebir a los dioses ya fue criticada por algunos autores, debido a un excesivo uso del concepto occidental de dios, donde se considera a las deidades como portentos inmortales, no marcados por los accidentes de la vida humana y se piensa que su poder es ilimitado, lo cual dista mucho de cómo se concibe a las deidades en las culturas de Mesoamérica (Houston y Stuart 1996: 289; Prager 2018: 565). Uno de estos esfuerzos taxonómicos, el realizado por Stuart (2015), resulta especialmente problemático en lo que respecta a K'awiil, ya que no lo considera un dios, sino una de las categorías de divinidades que define dentro de su clasificación, las cuales serían:

- *K'uh*. Como ya he indicado, se corresponde con el concepto de dios, categoría que ha sido analizada en profundidad por Prager (2014, 2018) y que analizaré más adelante en relación con K'awiil.
- *Wahyis*. Los espíritus familiares o *nahuales* (Houston y Stuart 1989; Spero y Kerr 1994; Grube y Nahm 1994; Calvin 1997; Stuart 2005e; Helmke y Nielsen 2009: 61-62; Velásquez 2010: 223 nota 22) sobre los que ya se ha hablado en detalle anteriormente en este mismo trabajo acerca de su relación con K'awiil.
- *Winik, Winkil o Winikil*. Nueva categoría propuesta por Stuart que se representa en las inscripciones mediante el uso del jeroglífico T84 del catálogo de Thompson (1962), al cual le asigna el valor de lectura *winikil*, cuya posible traducción sería ‘espíritu guardián’ y que aparece particularmente asociado con animales y fuentes de agua. Este jeroglifo se antepone al nombre de K'awiil en algunos de los ejemplos del ciclo calendárico de 819 días.
- *K'awiil*. Stuart indica que *k'awiil* sería otra categoría o conjunto de seres y alega que es por ello por lo que en el Dintel 25 de Yaxchilán se lleva a cabo la invocación del *k'awiilal*¹⁰⁷ del ejército

¹⁰⁷ Con respecto a la palabra *K'awiilaal*, no queda claro si su uso en este dintel significa que es una posesión inalienable, es decir que K'awiil es una posesión del ejército de Aj K'ahk' O' Chaahk' o si se trata de una instanciación de K'awiil. Si se tratara de una instanciación, podría hacer referencia al uso de este sustantivo en relación con el ritual de invocación de la otra deidad mencionada en el texto, a través de K'awiil (Valencia Rivera y García Barrios 2010; Helmke y Awe 2016b: 14). Otra posibilidad es que la instanciación sea en realidad la propia imagen de K'awiil como cetro, lo cual podría estar fundamentado en el hecho de que el término *Kauil*, sea traducido como “deidad, dios” por parte de los cronistas españoles (Lizana 1988: 121) y que el uso de este término

de Aj K'ahk' O' Chaahk' y no de K'awiil directamente (ver también Helmke y Awe 2016b: 14). Ya con anterioridad este mismo autor aseguraba que K'awiil no forma parte activa de las narrativas mitológicas mayas, actuando siempre a través de advocaciones, por lo que no se comporta como un dios, considerándolo solamente una fuerza sobrenatural que poseen algunos de los seres que pueblan la teogonía maya, no pudiendo ser considerado un dios por sí mismo y lo conceptualiza como una idea abstracta del poder de los gobernantes y del rayo (2005d: 277).

Aunque esta clasificación me parece digna de consideración, particularmente en lo referente a los seres que denomina *winikil*, ya que podrían ser el precedente de lo que, a partir de la colonia, los mayas denominan *angel* o *kanhel*, no comparto su manera de comprender la participación de K'awiil dentro de la misma ya que contamos con suficientes evidencias de que K'awiil es en realidad comprendido como un dios dentro del marco conceptual de la religión maya y no como una categoría o agrupación de deidades. Para sustentar de manera clara esta afirmación, aplicaré a continuación los criterios que de acuerdo con el trabajo de Prager (2014, 2018) definen lo que es un dios dentro de la cultura maya, es decir un agente sobrenatural al que se designa con el calificativo *k'uh* en las inscripciones jeroglíficas, con el fin de demostrar que todas aplican a K'awiil. En este punto, cabe realizar una aclaración importante. El trabajo de Prager se circunscribe solamente a los registros escritos en los cuales se menciona a seres relacionados con la palabra *k'uh*, pero deja de lado las representaciones iconográficas, las cuales permiten también caracterizar a estos agentes. En este caso, para realizar el análisis de la aplicabilidad del término de agente sobrenatural a K'awiil, yo me apoyaré también en el registro iconográfico relacionado con esta deidad. Los textos en los que K'awiil aparece siendo directamente calificado como *k'uh* en las inscripciones jeroglíficas mayas serían: los dinteles de la Casa Colorada de Chichén Itzá, en el Panel de Estuco del Templo XIX, el Panel del Templo de la Cruz Foliada, fragmentos de la Fachada Norte del Palacio, Panel del Templo XXI, en los Paneles del Templo de las Inscripciones de Palenque, la Tapa de Bóveda 1 y el Esquinero de Bóveda 1 de Dzibilnocac, en la Espina 2 de la Urna 26 de Comalcalco, Tapa de Bóveda del Cuadrángulo de las Monjas en Uxmal, fechada para 1219 d. C. (Weeks y Hill 2006: 52) y en la página 21c del Códice de Madrid (Figura 162).

En su trabajo, Prager analiza las caracterizaciones paradigmáticas y sintagmáticas del uso del término *k'uh*, con el fin de identificar los campos o dominios semánticos en los cuales es empleado (Prager 2014). Su análisis revela que el término *k'uh* se usa principalmente para caracterizar a los actores sobrenaturales que aparecen en las inscripciones, desde el punto de vista cognitivo, teológico y teleológico. El término se emplea también durante el Posclásico, para designar las imágenes de dichos actores sobrenaturales hechas de barro o de madera, es decir los ídolos con su imagen (Prager 2018: 575). Del uso que hacen las fuentes coloniales del mismo término se puede inferir que, por extensión, también designaba a los templos donde eran mantenidas las imágenes de los dioses. El análisis atestiguado de la ocurrencia de este término en las inscripciones deja claro que, *k'uh* se utiliza básicamente como un término clasificatorio para los actores sobrenaturales y fue en muchos lugares complementado por construcciones nominales con epítetos que poseen un carácter atributivo sobre las funciones que dichos actores sobrenaturales poseen, lo cual nos permite caracterizarlos (Prager 2014), algo que ya había mencionado en anteriormente en relación con la onomástica de K'awiil (Valencia Rivera 2018). La sistematización de la información procedente de los textos mayas muestra que, el término *k'uh-VI* actúa predominantemente como un adjetivo, con el significativo de 'sagrado' y que fue asignado a personas, lugares, fenómenos naturales, al cuerpo humano, el mundo social o en narraciones mitológicas donde se califican las acciones de los actores sobrenaturales (Prager 2018: 580-588). Aunque también es empleado para indicar las relaciones de posesión de una deidad —o quizás de sus

en las Tierras Altas de Guatemala se convierte en sinónimo de ídolo bajo su forma *kabauil* (Carmack y Mondlock 1985: 235; Koontz y Cux 1993).

ídolos— por parte del gobernante mediante la expresión *uk'uh-VI*, ‘su dios’¹⁰⁸ (Houston y Stuart 1996: 293-294; Zender 2004b: 259; Prager 2018: 580-588).

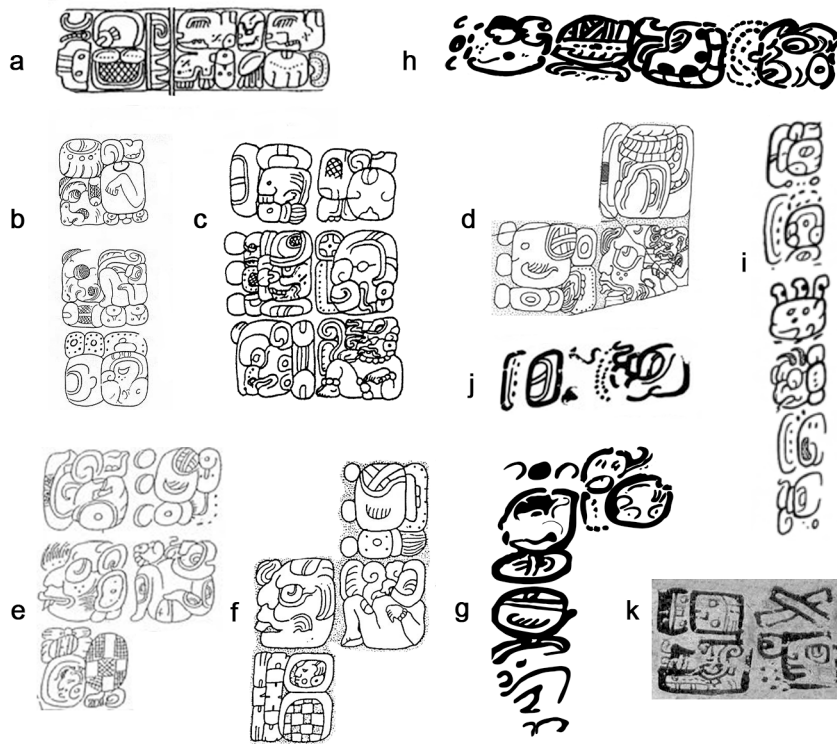


Figura 162. Expresiones donde aparece K'awiil calificado como *k'uh*. a) Dintel de la Casa Colorada de Chichén Itzá, **ya-YAX-u-k'u-K'UM-k'a-wi-la u-k'a-ba-K'UH**, *Yax Uk'uk'um K'awiil uk'aba k'uh*, ‘Yax Uk'uk'um K'awiil es el nombre del dios’ (dibujo de Ruth Krochock). b) Panel de Estuco del Templo XIX, Palenque, **ICHAN-nal-la ch'o-ko UNEN K'AWIL ...-IL K'UH**, [*y*] *ichnal ch'ok unen k'awiil ... k'uh*, ‘delante del dios ... Unen K'awiil, el joven’ (dibujo de David Stuart). c) Panel del Templo de la Cruz Foliada, Palenque, **?-YAX-MUT-ti k'a-wi-WINKIL 'UX-u-ha-li k'uh ch'o-ko UNEN-K'AWIL**, ... *yax muut k'aaw winkil 'ux haal k'uh ch'ok unen k'awiil*, ‘yax muut winkil, el tercer dios que apareció, Unen K'awiil’. d) Fragmentos de la Fachada Norte del Palacio, Palenque, **NAH-OTOT 3 ?-lu-ti-K'UH 9-K'AWIL**, *naah otook 'ux ...luut k'uh balun k'awiil*, ‘la primera casa de los dioses ... Balun K'awiil ...’ (dibujo de Linda Schele). e) Panel del Templo XXI, Palenque, **yi-chi-NAL 3-?-lu-ti-K'UH GI UNEN K'AWIL GIII**, *yichnal 'ux ...luut k'uh GI Unen K'awiil GIII*, ‘delante de los dioses ... GI, Unen K'awiil y GIII’ (dibujo de Yuri Polyukhovich). f) Paneles del Templo de las Inscripciones, Palenque, **3-?-lu-ti-K'UH GI UNEN K'AWIL GIII**, *'ux ...luut k'uh GI unen k'awiil GIII*, ‘los dioses ... GI, Unen K'awiil y GIII’ (dibujo de Linda Schele). g) Tapa de Bóveda, Dzibilnocac, **JUN OK-ki CHAN-na K'AWIL-la K'UH**, *juun ook chan k'awiil k'uh*, ‘el dios K'awiil de un pie de serpiente’ (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). h) Esquinero de Bóveda 1, Dzibilnocac, **JUN OK-ki CHAN-na K'AWIL-la K'UH**, *juun ook chan k'awiil k'uh*, ‘el dios K'awiil de un pie de serpiente’ (dibujo de Rogelio Valencia Rivera). i) Espina 2 de la Urna 26, Comalcalco, **yi-chi-NAL-la u-K'UH-li ... CHAK u-²ne K'AWIL**, *yichnal uk'uhuul ... chaahk unen k'awiil*, ‘delante de sus dioses, ... Chaahk y Unen K'awiil’ (dibujo de Marc Zender). j) Tapa de Bóveda del Cuadrángulo de las Monjas, Uxmal, fechada para 1219 d. C., **u-? K'UH K'AWIL**, *u... k'uh k'awiil*, su ... dios K'awiil (Weeks y Hill 2006: 52). k) Página 21c del Códice de Madrid, **u-li HAL K'AWIL K'UH**, *uul hal k'awiil k'uh*, ... dios K'awiil (Lee 1985).

¹⁰⁸ La expresión *uk'uh-VI*, ‘su dios’, usualmente se escribe empleando los siguientes morfemas: **u-K'UH-li**, *uk'uh-VI*, expresión que se analiza de la siguiente forma: *u-k'uh-VI-Ø*, 3SE-dios-POS-3SA, ‘... es el dios de ...’ (Zender 2004b: 259). Se incluye una V en sustitución de una vocal que en algunas lenguas es armónica con la vocal del sustantivo, es decir una letra u, pero que en otras el sufijo es –il.

El análisis de la distribución del término *k'uh* muestra que se puede distinguir entre actores con mayor diseminación temporal y espacial, de aquellos cuyo uso fue puramente local. A pesar de que en algunos sitios los actores *k'uh* poseían una naturaleza más o menos estable y de larga duración, en la gran mayoría de los casos, estos actores tenían más bien una importancia local y efímera (Prager 2014; 2018).

Esto no sólo evidencia la existencia de creencias locales o intra-culturales (ver Baron 2015), sino también la existencia de importantes teorías suprarregionales acerca del marco teológico maya, que regía sobre el sistema religioso del periodo Clásico, pero indica también que dentro del mismo existía una gama amplia de posibles variaciones (Prager 2014, 2018: 603). Esto implica que hay que distinguir entre lo general y lo local de cada una de las menciones que se hacen de los dioses o actores sobrenaturales, para poder distinguir entre su pertenencia a una tradición regional o suprarregional. En el caso de K'awiil hemos podido ver que su culto tiene un marcado carácter suprarregional, pero que algunas de las narrativas mitológicas en las que participa tienen un marcado acento regional.

Con el fin de poder caracterizar a un objeto para que sea denominado como *k'uh*, es decir como un dios, Prager aplica una serie de criterios, los cuales describo a continuación, junto con su aplicabilidad en el caso de K'awiil:

1. *Los agentes sobrenaturales deben poseer características mecánicas, tales como la propulsión autónoma, teleológicas y psicológicas, entre las que primaría la intencionalidad, para lo cual las deidades deberán ser agentes o pacientes de expresiones verbales* (Prager 2018: 567). Del análisis onomástico de K'awiil se desprende que en muchos ejemplos actúa como el sujeto de frases verbales que indican el conjunto de acciones que es capaz de realizar. Nombres tales como Bajlaj Chan K'awiil, 'K'awiil martillea en el cielo', Jasaw Chan K'awiil, 'K'awiil rebosa el cielo', K'ahk' Joplaj Chan K'awiil, 'El fuego es K'awiil brillando en el cielo', K'ahk' Upakal K'awiil, 'Fuego [es] el escudo de K'awiil', K'ahk' Yihpyaj Chan K'awiil, 'El fuego es K'awiil que llena el cielo', Siyaj Buk' K'awiil, 'K'awiil nace del alimento', Siyaj Chan K'awiil, 'K'awiil nace en el cielo', Siyaj Witzil? Chan K'awiil, 'K'awiil nace en el cielo montañoso', Tzahkaj K'awiil, 'K'awiil es invocado', Yihk'in Chan K'awiil, 'K'awiil que oscurece el cielo' y Yuhklaj Chan K'awiil, 'K'awiil que sacude en el cielo', demuestran que K'awiil es capaz de realizar acciones perceptibles por sus creyentes. Estos apelativos emplean el nombre de K'awiil como el sustantivo final del nombre, lo cual indica definitivamente que se le entendía como un ser diferenciado y no solamente como un adjetivo empleado para cualificar a los otros dioses. Además, sólo agentes sobrenaturales aparecen como sujetos de las expresiones verbales empleadas por los gobernantes mayas como parte de sus nombres, tales como K'awiil, Yopaat, K'inich o Chaahk (Grube 2002: 334-340; Colas 2004a: 96-141; Prager 2018: 574). Además, las frases verbales le emplean ya sea como sujeto de las mismas, que como su objeto.

Otro ejemplo importante de la participación de K'awiil como un agente con capacidad de actuación en actividades rituales se encuentra en el Dintel 1 del sitio de H'wasil (Pallán y Benavides 2012: 139) (Figura 82). En dicho dintel aparece una inscripción en la que un personaje humano es nombrado la personificación (*ubaahila'n*) del K'awiil de un pie de serpiente. Este tipo de actividad implica la cesión de un cuerpo humano, generalmente el del gobernante, mediante el cual la deidad puede actuar conforme a su voluntad (Prager 2018: 568-569).

Como complemento a las acciones plasmadas en los textos, K'awiil aparece en varias escenas de la iconografía maya llevando a cabo distintas actividades, tales como las mostradas en las tapas de bóveda pintadas, donde se le muestra sentado sobre un trono (Figura 76, 80, 83, 84 y 87), cargando o vaciando sacos de semillas (Figura 76, 81 y 86), sosteniendo platos con alimentos (Figura 77, 78, 79, 80, 82 y 83), volando transformado en ave (Figura 89 y 90) o dialogando con un enano (Figura 79 y 87), así como en las escenas en vasijas cerámicas y en los códices en las que aparece K'awiil en conjunto con otras deidades realizando acciones de varios tipos tales como nacer, ser invocado, dialogar o alimentarse.

Toda esta evidencia caracteriza a K'awiil como un ente concebido como biológico con capacidad de acción y de tomar decisiones (Prager 2018: 572).

2. *Los seres calificados como k'uh son capaces de operar como poseedores de cosas. En este caso tenemos varios ejemplos procedentes del Clásico y del Posclásico donde K'awiil aparece como el poseedor de objetos concretos, así como de posesiones abstractas* (Prager 2018: 567). En el Esquinero de Bóveda 1 de Dzibilnocac (Figura 80), se indica que K'awiil posee un trono, *alay juun ook chan K'awiil k'uh utz'am pik te' waah*, 'aquí está el dios K'awiil con un pie de serpiente, su trono son 8000 tamales' y el Esquinero 2 del mismo sitio vuelve a mencionar su trono (Figura 84). En la página 54a del Códice de Dresde (Figura 125) se indica que el cacao es el alimento de K'awiil, mediante la frase *K'awiil ukuch kakaw upa'*, 'K'awiil es la carga [del mam], su alimento es el cacao'. Podemos estar seguros que el alimento pertenece a K'awiil porque en la página 12a del mismo código se indica que lo que K'awiil come es cacao: *o'ch kakaw K'awiil ?Ixim ox wi'il*, 'se alimenta de cacao K'awiil Ixiim, hay abundancia de alimento'. En la página 23b del mismo código, se indica que el pavo es su alimento, *johyaj K'awiil kutz upa'*, 'Es envuelto K'awiil, el pavo es su alimento'. Así mismo, en la página 105b del Códice de Madrid, se indica que una colmena es la posesión de K'awiil, *upak' ukab' K'awiil*, 'la creación de la colmena de K'awiil' y en la página 50c del mismo código se indica que K'awiil posee dones abstractos como la bondad, *yutzil k'uh K'awiil*, la bondad del dios K'awiil'. Tomando en cuenta estos ejemplos, podemos afirmar que K'awiil aparece actuando como el poseedor en frases posesivas.

3. *El agente sobrenatural aparece en conjunción con preposiciones con el fin de establecer la naturaleza de sus interacciones con personas o cosas* (Prager 2018: 567). El empleo de este tipo de expresiones, que hacen referencia a un objeto denominado como *k'uh*, es importante porque expresan la corporeidad de la deidad de cara a un interlocutor, ya sea expresando su presencia corporal, mediante el uso de la expresión *-ichnal*, 'delante de' o mediante su ayuda y autoridad, con la expresión *yitaaaj*, 'en compañía de' (Prager 2018: 583).

En el Dintel de la Serie Inicial de Chichén Itzá (Figura 163) aparece la frase *yitaaaj Yax Uk'uk'um K'awiil* (E1-F2), 'en compañía de Yax Uk'uk'um K'awiil', es decir que los actos llevados a cabo por el gobernante de Chichén mencionado en el texto (I2) son realizados en conjunción con esta advocación de K'awiil, así como junto a otros dos dioses, con el fin de lograr un objetivo colectivo (Boot 2005: 321; Prager 2018: 584).

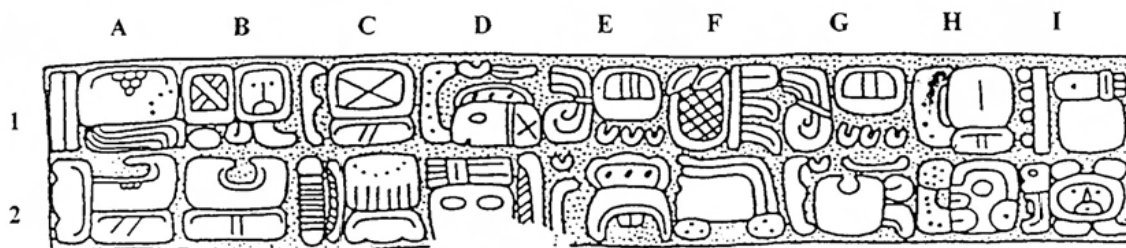


Figura 163. Dintel de la Serie Inicial de Chichén Itzá (Krochock 1989: 8).

En otro par de ejemplos procedentes de Comalcalco, se emplea la conjunción *yichnal*, para indicar la presencia corpórea del dios K'awiil. En el texto de los pendientes 8A y 8B de la Urna 26 de Comalcalco (Figura 164) se incluye el siguiente texto: *Ti nu ti' l¹⁰⁹ ti 7 Manik Chum Pop walwaan usinaaj usutz'il a[j]pakal ta[h]n yichnal ch'ok Unen K'awiil*. 'Al amanecer, en el 7 Manik 0 Pop, se levantó la casa de ?,

¹⁰⁹ Ver el trabajo de Davletshin y Biro de 2014.

con su ..., Aj Pakal Tahn delante del joven infante K'awiil' (Zender, Armijo Torres y Gallegos Gómora 2001: 396).

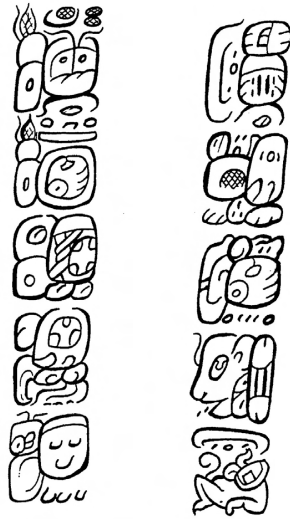


Figura 164. Pendientes 8A y 8B de la Urna 26 de Comalcalco (dibujo de Marc Uwe Zender).

En otro texto de la misma ciudad, la Espina 2 de la Urna 26, se incluye otra referencia preposicional a K'awiil, en la que se indica que Aj Pakal Tahn realiza otro acto ritual delante de sus dioses — mencionados mediante el empleo de la expresión *uk'uh-VI*— Chaahk y Unen K'awiil (Figura 165). El texto indica lo siguiente: 6 *Ajaw* 18 *K'ayab' walwaan ti sutz'il Ajpakal Ta[h]n Yajaw K'a[h]k' Ba[ah] Ajaw yichnal uk'uh-VI ... Cha[ah]k Unen K'awiil*. '[En] 6 Ajaw 18 K'ayab' se puso en pie Aj Pakal Tahn, señor del fuego, primer *ajaw*, con su ... delante de sus dioses, ... Chaahk y Unen K'awiil. Ambos textos hacen hincapié en que Aj Pakal Tahn, sacerdote que vivió durante el siglo VIII en Comalcalco, se encuentra realizando rituales delante de Unen K'awiil, implicando su presencia y participación en los mismos (Zender, Armijo Torres y Gallegos Gómora 2001). Otro ejemplo del empleo de preposiciones en conjunto con K'awiil lo podemos encontrar en las páginas de Venus del Códice de Dresde, ya que en la página 28b se indica lo siguiente: 6 *Wo k'alaj nohol k'awiil chak ek'*, 'En 6 Wo se alojó en el sur K'awiil como Venus'.

Además de esta evidencia escrita, en la iconografía podemos ver ejemplos de K'awiil delante de otros actores sobrenaturales, tales como Itzamna (Figura 166), el Dios L (Figura 94, 96, 107, 110, 112 y 115) o el Dios del Maíz (Figura 60, 65, 73 y 74), siendo llevado a cuevas (Figura 108, 109 y 113), así como localizado en diferentes entornos tales como cenotes (Figura 78), cuevas (Figura 77), sobre bandas celestes (Figura 87), dentro de la tortuga que representa la tierra (Figura 73 y 74) o sobre troncos (Figura 76, 77, 80, 83, 84 y 87), por lo que se puede afirmar que K'awiil, como entidad con voluntad y capacidad de acción, es capaz de interactuar con otros agentes humanos o divinos en momentos y ceremonias específicas, por lo que también cumple con este requisito.

4. Por último, *la inclusión del nombre del agente sobrenatural dentro de alguna categoría de dioses*. En este caso, el ejemplo más claro es el de la pertenencia de Bolon K'awiil dentro del grupo de deidades denominado *kokno'm* en Copán, cuyo nombre se puede traducir como 'guardianes' o 'protectores', los cuales fungieron como dioses patronos de los gobernantes de Copán durante mucho tiempo (Stuart 2017: 256; Prager 2018: 592-594). También contamos con la agrupación que denomina a los dioses patronos de Palenque, uno de los cuales es Unen K'awiil, 'UX ?-lu-ti K'UH, la cual es empleada siempre que se les menciona. Además, la sistemática asociación de K'awiil con el cielo en varias de las

construcciones nominales en las que participa, lo hace un fuerte candidato a pertenecer a la agrupación de los *chanal k'uh*, 'dioses celestes', empleada por los propios mayas (Stuart 2017: 257-258).



Figura 165. Espina 2 de la Urna 26 de Comalcalco (dibujo de Marc Zender).

El dios K'awiil

Después de haber revisado los criterios establecidos por Prager, puedo afirmar que K'awiil califica como un actor sobrenatural de naturaleza *k'uh*, es decir un dios, dentro del pensamiento religioso de los antiguos mayas, lo cual corrobora el propio Prager, pues este autor lo considera uno de los principales agentes sobrenaturales existentes en la religión maya (Prager 2018: 582).

Además de cumplir con estos criterios, a lo largo del presente trabajo, se han presentado suficientes evidencias para demostrar que K'awiil era considerado un dios por los propios mayas. La existencia de una forma canónica para representarlo permite inferir la permanencia de un culto continuado a la deidad, requisito indispensable para que pueda ser calificado como un dios (Brelich 1986: 51-52). Durante casi

800 años, K'awiil es representado siempre de la misma forma, siendo ya durante el Posclásico Tardío que su imagen sufre alteraciones, tales como la desaparición del pie de serpiente o del hacha flamígera en su frente, así como la transformación de su nariz en una estructura ramificada que en ocasiones aparece atada, pero aún así sigue siendo reconocible y reconocido.



Figura 166. K'awiil delante de Itzamna, vasija K2797 (fotografía de Justin Kerr).

Así mismo, se pudo comprobar como K'awiil participa de manera activa en un par de mitos asociados con los ciclos regenerativos del maíz, como son el mito del lanzamiento del Bebé Jaguar y el mito de la Montaña del Sustento. En el primero de estos mitos, K'awiil juega un papel trascendental en la formación de la semilla del maíz, la cual tiene la forma de un bebé con rasgos felinos, promoviendo que sea lanzada al interior de la montaña, con el fin de poder convertirse en el Dios del Maíz adulto dentro de ésta y para que pueda renacer del interior de la tierra, representada por el caparazón de una tortuga, dentro de la cual se suele representar a K'awiil con el fin de recordar que fue él quien dio origen a este evento mitológico.

En el mito de la Montaña del Sustento, K'awiil es el dueño de la riqueza generada por el eterno renacimiento del Dios del Maíz, la cual acumula en el interior de la montaña, dentro de una cueva, bajo la forma de un trono formado por innumerables tamales. Esta riqueza la comparte con el Señor de la Tierra, representado por el Dios L. De esta montaña salen los bienes para ser repartidos a los hombres, ya sea llevados por un K'awiil con forma de pájaro —deidad formada por la conjunción de K'awiil y Kokaaj, la advocación aviaria de Itzamna— o distribuidos mediante las actividades controladas por el Dios L, principalmente el comercio. Este mito es particularmente importante porque K'awiil aparece en él sin la intermediación de alguna de sus advocaciones, siendo nombrado directamente como *juun ook chan K'awiil k'uh*, “el dios K'awiil con un pie de serpiente”, lo cual contradice la afirmación de Stuart de que K'awiil no aparece nunca como él mismo en ningún mito. Este nombre de K'awiil no sólo aparece en la inscripción del Esquinero de Bóveda 1 de Dzibilnocac, sino también la Tapa de Bóveda 1 del mismo sitio (Mayer 2014: 100, 2015: 144-145; Valencia Rivera 2019b), en el Dintel 1 de H'wasil (Pallán y Benavides 2012) (Figura 163) y en la tapa de bóveda 21 de Santa Rosa Xtampak (Benavides, Esparza y Bernal, en prensa) (Figura 82). El esquinero de bóveda se encontraba localizado en la Subestructura Sub P, A-1 de Dzibilnocac y su datación es anterior al periodo Dzibilnocac IV (600 a 900 d.C.), por lo que está fechada hacia el Clásico Medio (Carrasco y Boucher 1985: 57). No es por lo tanto un desarrollo conceptual tardío el que permite distinguir a K'awiil como un ser *k'uh* dentro de la cultura maya. Además, en las páginas del Año Nuevo y en las páginas asociadas a Venus del Códice de Dresde, también actúa por sí mismo y no a través de advocación alguna, aunque ya de manera más tardía.

Dentro de este último mito, la relación de K'awiil con la abundancia de alimento derivado del maíz y su posterior acumulación con el fin de crear riqueza, genera además una relación muy estrecha entre él y el Dios L. La fuente de creación de la riqueza dentro de la cosmovisión maya es la cueva, la cual a su vez se localiza dentro de una montaña. El Dios L aparece relacionado con este entorno en muchas de sus representaciones y el mito de la Montaña del Sustento localiza a K'awiil en el mismo lugar, como el dueño del excedente de las cosechas, indicando que ahí se encuentra su trono, formado por incontables alimentos, entre los cuales no sólo se encuentra el maíz, sino también el cacao, producto fundamental dentro de las actividades del comercio de los mayas. Por un lado, K'awiil provee de esa riqueza a la población, pues en los textos de las tapas de bóveda donde se representa este mito, recurrentemente se le solicita abundancia de alimento. Sin embargo, el Dios L es el responsable de la distribución de la misma riqueza, a través del comercio, lo cual beneficia también a la población, pero particularmente al estrato social encargado de realizar dicha actividad. Esta situación provoca que la relación entre estas dos deidades sea muy particular, ya que en ocasiones aparecen representados como entes cooperantes, llegando a haber representaciones del Dios L llevando a cuestas a un K'awiil infante (Figura 108), lo cual lo hace su responsable; aunque en otras aparecen como seres antagónicos, como en el Códice de Dresde. Esta relación ambivalente procede del hecho de que ambos tienen que realizar la distribución de la riqueza procedente de la cueva con finalidades diferentes, K'awiil realiza un reparto generalizado, pero el Dios L es selectivo y sobre todo, su labor de distribución está asociada con una actividad económica importante que solamente beneficiaba, *a priori*, a una parte de la población. Esta concepción de la riqueza asociada al sustento provoca también una estrecha relación entre K'awiil y el Señor de los Animales, ya que este último es el responsable de controlar el acceso a la carne de los animales a través de la caza. Esta relación se ve plasmada en las ceremonias asociadas al Calendario de 819 días y en la existencia de un *wahyis* del Señor de los Animales asociado a K'awiil.

Otra evidencia clara de la naturaleza de K'awiil como entidad sobrenatural *k'uh* es su participación en rituales importantes dentro de la vida religiosa de los mayas, tales como las ceremonias de Año Nuevo, las ceremonias asociadas al calendario de 819 días y en las ceremonias del cambio de *k'atuun*, presentes en el Códice de Paris y de *tuun*, mostradas en las pinturas murales de Santa Rita Corozal. Los resultados del análisis del papel de K'awiil en las ceremonias del Año Nuevo, plasmadas en el Códice de Dresde, permitieron vislumbrar un ámbito de acción asociado al sustento más complejo, dentro del cual participan varios grupos de dioses, no solamente K'awiil, ya que éste forma parte de un conjunto de deidades a las cuales Landa denomina “ángeles”, seres que durante la colonia y posteriormente en los relatos mitológicos de grupos mayas contemporáneos son mencionados de esa forma o como *kanheles*. Este grupo está formado por el propio K'awiil, el Dios del Maíz, una deidad felina llamada Chak Bahlam y varias deidades relacionadas con la muerte. Su denominación como ángeles hace que sean en muchos casos asimilados o sustituidos por los propios portentos alados del cristianismo en tradiciones religiosas mayas contemporáneas.

La integración de los ángeles dentro de la cosmovisión maya es el resultado de una equiparación temprana, realizada por los especialistas religiosos mayas, entre los ángeles de la religión cristiana y sus propios dioses proveedores del sustento, debido a las similitudes que ven entre ellos y a su avidez por apropiarse de lo que ven útil en la nueva religión traída por los conquistadores. Además de estos *kanhel*, dentro del ámbito de acción del sustento, también colaboran Itzamna, a través de su advocación Yax Kokaaj Mut, K'inich Ajaw, el Dios L y las advocaciones cuatripartitas de varias deidades, tales como los Chaahk, responsables de las lluvias, los Pawahtuun, responsables de los vientos, los Bacab, responsables de la tierra, los Balam, protectores de las milpas y compañeros de Chak Bahlam, los Zip, dioses de la cacería y protectores de los animales, así como los dioses de la muerte (ver Figura 128). Todas estas deidades fueron el conducto a través del cual los mayas podían solicitar alimento, bienestar y riqueza, para sí mismos y para sus comunidades, las cuales han mantenido una coherencia significativa desde los tiempos del Clásico hasta nuestros días.

Una posible explicación a la aparente falta de evidencias de la aparición de K'awiil como una entidad sagrada independiente, se puede deber a que este dios a menudo se funde con otros de similar naturaleza a la suya, tales como el Dios del Maíz, con Itzamna y su advocación aviaria Kokaaj, con Chaahk o con Yoopat (Martin 2007: 22; Taube 1992a: 76), siendo esta una de las propiedades que en ocasiones caracteriza a las deidades de las religiones politeístas (Hornung 1982: 89; Martin 2015: 210). Estas combinaciones con otros dioses, de ninguna forma restan preponderancia a la identidad de K'awiil como un agente sobrenatural importante dentro de toda la constelación de dioses mayas, sino que le complementan y enriquecen, tal y como indican Martin (2015: 210) y Hornung (1982: 89). En su trabajo acerca de los dioses ancianos, Martin se cuestiona cuál puede ser la naturaleza de estas combinaciones de deidades, planteando tres posibilidades, si son múltiples manifestaciones de un único ser, si se trata realmente de la unión entre deidades diferentes o si se emplean para indicar una característica que dichas deidades poseen en común (Martin 2015: 210). Desde mi punto de vista, y tomando como base la evidencia presentada en este libro, yo me decanto por la unión de deidades, caracterizadas por la existencia de un estado dual del ser compuesto resultante.

Para justificar esta afirmación, se puede tomar como base el mito de la Montaña del Sustento. En este mito tenemos la combinación de Kokaaj y K'awiil, y en él vemos cómo K'awiil se va transformando desde ser completamente K'awiil hasta ser completamente el ave Kokaaj, con estadios intermedios de dicha transformación. Dentro del mito podemos tener a ambos personajes en un momento determinado de la historia, pero el conjunto siempre se denomina de la misma forma, Kokaaj K'awiil y nunca K'awiil Kokaaj. A largo del desarrollo del mito, Kokaaj K'awiil se comporta como si fuera ambas deidades al mismo tiempo, pero los porcentajes de cada una de las deidades varía a lo largo del mito, dependiendo de la situación a la que se enfrente el personaje en cada episodio. K'awiil opera como un contenedor que puede ser ambas deidades o K'awiil o Kokaaj, pero el nombre de la combinación es invariable. No existe la posibilidad de que el nombre de la mezcla se invierta y esto nos demuestra que existe una jerarquización en la manera en la que se conciben estas deidades. No todo tipo de combinación u orden de composición es válido y esto es un principio fundamental para comprender cómo opera lo que Martin denomina teosíntesis (Martin 2015: 211-218). Kokaaj K'awiil siempre será un K'awiil que adquirirá características de ave y no al revés. Esto permite avalar la aplicabilidad, para el caso maya, de la propuesta de Hornung de habitabilidad o contención de deidades, ya que una de las deidades es la que siempre recibe las capacidades de la otra (Hornung 1982: 89; Bonnet 1999).

Posiblemente K'awiil no se puede transformar en ave sin la intervención de Kokaaj, ya que esta no es una de sus características básicas. Pero Kokaaj no tiene la opción de "ak'awiilarse", no existe tal posibilidad dentro de las concepciones religiosas mayas. Muy probablemente el resultado sería el mismo que si se empleara la combinación normal, pero eso no se puede dar. Y quizás aquí entre en juego el concepto de volición: K'awiil puede desear tener las características de Kokaaj y adquirirlas, pero para Kokaaj esa posibilidad no existe y en ese sentido es diferente de K'awiil, resulta ser menos poderoso que él. Aunque la teoría de Hornung establece que estas mezclas de dioses son temporales y pueden romperse en cualquier momento (Hornung 1982: 88), en el caso de Itzam Kokaaj esto no parece ser así, ya que la unión de estas dos deidades forma una pareja estable durante mucho tiempo, la cual se escinde cuando debe combinarse con K'awiil para formar la nueva dupla, Kokaaj K'awiil. Hacia el Posclásico, Itzam Kokaaj se va convirtiendo en Itzamna, como lo demuestra el cambio de complementación fonética de su nombre en los códices mayas y el hecho de que, en las fuentes coloniales (Landa 1985: 107; Lizana 1988: 55; López de Cogolludo 1954: 335; Remesal 1964: 355), sólo aparezcan menciones a Itzamna en lugar de Itzam Kokaaj (Martin 2015: 209). Lo más interesante es que esta nueva deidad se sigue mezclando con K'awiil, ahora bajo la forma Itzamna K'awiil, empleando el mismo orden en que lo hacía Kokaaj. Es decir, conserva las características de Kokaaj, lo que puede significar que Kokaaj, al mezclarse, siempre lleva algo de Itzam en la combinación, lo cual apoyaría la suposición de Martín (2015: 218-223) de que Itzam actúa como fuerza creadora en las combinaciones en las que opera.

Es así como podemos concluir que K'awiil representa la complejidad del pensamiento religioso mesoamericano, con múltiples maneras de concebirlo, participando en mitos importantes y que posee diversas advocaciones cada una tan compleja como él mismo. K'awiil cuenta con un contexto de actuación orientado a múltiples planos existenciales, ya que no es en exclusiva un ser celeste o terrestre. Actúa como catalizador para la liberación del maíz y demás riquezas de las profundidades de la tierra, llevando las semillas a la humanidad, lo cual es posible porque él es el señor de la transformación, ligada a su propia naturaleza de rayo, del que hereda el poder de transformación que los pueblos de Mesoamérica le atribuyen a este fenómeno meteorológico. Esto lo convierte en el dueño de los poderes de la transmutación, apareciendo en mitos y rituales a través de alguna de sus múltiples advocaciones, pero sobre todo le dota del poder para realizar la invocación de otros seres divinos. Es a través de K'awiil que los gobernantes mayas hacen aparecer a diversas deidades de su teogonía, desde dioses a *wahyis*, por medio de la realización de rituales de invocación, indicados en las inscripciones mediante el empleo del verbo *tzak* (Valencia Rivera y García Barrios 2010).

Otro aspecto importante de la relación de K'awiil con el rayo, es que éste último está también asociado con la abundancia de alimento, ya que son los relámpagos y los truenos quienes anuncian la llegada de las lluvias, las cuales son necesarias para permitir el crecimiento de las plantas en general y del maíz en particular, alimento básico de los pueblos mesoamericanos. El papel del rayo como pregonero de las tormentas hace que sea a él a quien se pida la llegada a tiempo de las lluvias, con el fin de favorecer buenas cosechas. Esta relación causal provoca finalmente que sea al rayo, es decir a K'awiil, a quien se solicite que haya abundancia de comida y más tarde de riqueza en general. La lluvia tiene un carácter cambiante, pues puede aparecer o no hacerlo, puede ser abundante y productiva o demasiada y destructiva. Para los mayas, el dios de la lluvia, Chaahk, es un dios voluble, por lo que, en lugar de pedirle la abundancia a él, es K'awiil a quien se dirigen las solicitudes de ayuda, posiblemente por la relación instrumental que ambas deidades mantienen desde el periodo Clásico, pues, como ya se ha indicado anteriormente, K'awiil comienza siendo el hacha con la que Chaahk agita las nubes para hacer que aparezca la lluvia y su golpeteo en el cielo se puede ver y oír a través de rayos y truenos. Pese a esto, es importante tener presente que K'awiil no deja de ser un instrumento de Chaahk. Chaahk es en realidad la deidad responsable de todos los fenómenos atmosféricos, incluido el rayo (García Barrios 2008). Pero el hacha de Chaahk, instrumento mediante el cual él controla la generación de la lluvia, en un determinado momento cobra personalidad propia, se convierte en K'awiil y adquiere ciertas capacidades que le acaban relacionando con la abundancia de alimentos, ya sean vegetales o animales.

Gracias a su poder sobre la abundancia y a sus capacidades para realizar la invocación de deidades (Figura 167), los gobernantes mayas terminan por usar a K'awiil como símbolo de sus poderes de gobierno y de su capacidad de control sobre el mundo natural y el sobrenatural, a través del empleo del cetro con su imagen. Este cetro, no es simplemente la representación abstracta de la realeza; es la manifestación de control de la abundancia y la transformación por parte del soberano, ya que K'awiil es el vehículo a través del cual se lleva a cabo la materialización de otros seres del panteón maya, requeridos y usados por los gobernantes en distintas situaciones de necesidad. Desde los inicios de su empleo durante el Clásico, apareciendo a través de barras ceremoniales o bajo su forma de cetro, hasta los ejemplos de su empleo que podemos encontrar durante el Posclásico, K'awiil es el símbolo del poder y es empleado durante los eventos de cambio de regencia (Rice 2012, Valencia Rivera 2011a).

Durante el Posclásico, la entrega de su cabeza sigue teniendo connotaciones de autoridad, aunque estos elementos sean utilizados para conmemorar los asientos de *tun* o *k'atun* y no la coronación de algún *ajaw*. El complejo ideológico que rodea a la imagen de K'awiil sigue existiendo, aunque no sea con los mismos fines con los que se empleaba durante el Clásico, ya que la institución del *ajaw* desaparece para dar paso a otras formas de gobierno. Así mismo, las expresiones que encontramos durante el Clásico para invocar a K'awiil siguen siendo empleadas, con otros fines, pero siguen presentes. Es por ello que

podemos concluir que K'awiil, como un dios íntimamente ligado a la abundancia de la naturaleza y a sus procesos regenerativos, está presente en el panteón maya como una de sus deidades más importantes, la cual es requerida y venerada, aún en tiempos tardíos.



Figura 167. K'awiil saliendo de la serpiente. Calakmul, Estructura XXI (Dibujo de Rogelio Valencia Rivera).

Referencias bibliográficas



- Acuña, Rene
1993 *Bocabulario de maya than.* (ed.) Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 10. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Agurcia Fasquelle, Ricardo, Payton Sheets y Karl A. Taube
2016 *Protecting Sacred Space. Rosalila's Eccentric Chert Cache at Copan and Eccentrics among the Classic Maya.* Monograph 2. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press.
- Albisson, Mathilde
2012 "En mala estrella: los pronósticos astrológicos y repertorios de los tiempos censurados por la Inquisición española (1632-1707)". *Stud. his., H.^a mod.*, 41, n. 2 (2019), pp. 249-274. DOI: <https://doi.org/10.14201/shhmo2019412249274>
- Alexander, Helen
2005 *God K in Maya Ceramic Vessels. Notes and Commentary.* FAMSI. <http://www.famsi.org/research/alexander/godkceramic.pdf>
- Anderson, Kasper Wrem y Christophe Helmke
2012 "Los aspectos múltiples del dios de las tormentas en el panteón y la cosmología teotihuacana". *Tlaloc ¿Qué?.*, Año 2, n. 7, julio-septiembre, pp. 8-52.
- Andrews, Anthony P.
1983 *Maya Salt Production and Trade.* Tucson: The University of Arizona Press.
- Andrews, E. Wyllys
1938 "Glyphs Z and Y of the Maya Supplementary Series". *American Antiquity* Vol. 4, No. 1:30-35.
- Andrews Heath, Dorothy
1978 *Vocabulario de Mayathan (por sus abecedarios).* Mérida: Área Maya.
- Ara, Fray Domingo de
1986 *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla.* Mario H. Ruz, ed. Centro de Estudios Mayas, Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 4. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arzápalo Marín, Ramón
1995 *Diccionario de Motúl. Diccionario Maya-Español. Tomo III.* Instituto de Investigaciones Antropológicas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2007 *El Ritual de los Bacabes.* Centro de Estudios Mayas, Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 5. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Asensio Ramos, Pilar
2015 El Way en la cerámica policroma del clásico tardío maya. Tesis de Doctorado. Departamento de Historia de América II (Antropología de América). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/30067/1/T36052.pdf>

- Aubin, Joseph Marius Alexis
1849 *Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens Mexicains*. Paris. [Reimpreso en 1885, Mission Scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale, Recherches Historiques et Archéologiques, Première Partie: Histoire. Paris.]
- Aulie, H. Wilbur y Evelyn W. de Aulie
1978 *Diccionario Ch'ol-Español, Español-Ch'ol*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Avendaño y Loyola, Fray Andrés
1997 *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles ytzáex, y cehaches*. Fuentes Mesoamericanas, Temis Vayhinger-Scheer, ed. Munich: Verlag Anton Saurwein.
- Báez-Jorge, Félix
1983 "La cosmovisión de los zoques de Chiapas", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas, homenaje a Frans Blom*. Lorenzo Ochoa y Thomas Lee, eds., pp. 383-411. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bardawil, Lawrence W.
1976 "Principal bird deity in Maya art; an iconographic study of form and meaning", en *The Art, Iconography, and Dynastic History of Palenque*. Second Palenque Round Table part III, Merle G. Robertson, ed., pp. 195-210. Pebble Beach: Pre-Columbian Art Research.
- Baron, Joanne P.
2005 *Patron Gods and Patron Lords. The Semiotics of Classic Maya Community Cults*. Boulder: University Press of Colorado.
- Barrera Vásquez, Alfredo
1980 *Diccionario Maya Cordemex. Maya-Español, Español-Maya*. Mérida: Ediciones Cordemex.
- Barrientos Q., Tomás, Marcello A. Canuto y Eduardo Bustamante
2016 Informe Final Temporada. Proyecto Arqueológico La Corona.
<http://mari.tulane.edu/PRALC/research.html>
- Barthel, Thomas S.
1952 "Der Morgensternkult in den Darstellungen der Dresdener Mayahandschrift". *Ethnos* 17: 73-112.
- Bassie-Sweet, Karen
1991 *From the mouth of the dark cave*. Norman: University of Oklahoma Press.
1996 *At the Edge of the World: Caves and Late Classic Maya World View*. Norman: University of Oklahoma Press.
2002 *Maya Creator Gods*. Mesoweb: www.mesoweb.com/features/bassie/CreatorGods/CreatorGods.pdf.
- Bastarrachea Manzano, Juan Ramón
1970 *Catálogo de deidades encontradas entre los mayas peninsulares, desde la época prehispánica hasta nuestros días*. Programa editorial de la Coordinación de Humanidades. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Batalla, Juan José
2014 "Iconographic characteristics of Tezcatlipoca in the representations of Central México. The Ezpitzal case", en *Tezcatlipoca Trickster and Supreme Deity*, Elizabeth Baquedano, ed., pp. 41-58. Boulder: University Press of Colorado.
- Baudez, Claude-Francois
1992 "The Maya Snake Dance: Ritual and Cosmology". *RES. Anthropology and Aesthetics* 21: 37-52.
2002 *Une histoire de la religion des Mayas*. París: Bibliothèque Albin Michel Histoire.
- Becerra, Marcos E. y Heinrich Berlin
2008 *Vocabulario de Lengua Chol (México)*. Recopilado y transcrito por Sebastian Matteo. Manuscrito en posesión del autor.

- Beekman, John y Elaine Beekman
1953 *Vocabulario Chol*. Mexico: Instituto Lingüístico de Verano. SEP.
- Belayche, Nicole, Pierre Brulé, Gerard Freyburger y Yves Lehmann
2005 *Nomme les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'antiquité*. Rennes: Brepols, Presses Universitaires de Rennes.
- Beliaev, Dmitri
2005 Epigraphic evidence for the highland-lowland interaction in the Classic Period. Ponencia presentada en la 10ª European Maya Conference, del 5 al 10 de diciembre de 2005, Universidad de Leiden, Facultad de Arqueología, CNWS y el Museo Nacional de Etnología en Leiden, Países Bajos.
2012 "El glifo Y de la Serie Suplementaria maya: una revisión". Ponencia presentada en *Primer Simposio Knórozov-Xcaret de Epigrafía Maya*. 19-21 de noviembre de 2012. Xcaret, México,
- Beliaev, Dmitri y Albert Davletshin
2006 "Los sujetos novelísticos y las palabras obscenas: los mitos, los cuentos y las anécdotas en los textos mayas sobre la cerámica del período Clásico", en *Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*, Rogelio Valencia, Geneviève Le Fort, eds., pp. 21-44. Acta Mesoamericana 14. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Beliaev, Dmitri, David Stuart y Camilo Luin
2017 "Late Classic Maya Vase with the mention of Sihyaj K'ahk' from the Museo Vical, Casa Santo Domingo, Antigua Guatemala". *Mexicon* XXXIX (1): 2-4.
- Beltrán de Santa Rosa María, Pedro
2002 *Arte del idioma maya. Reducido a sus succinctas reglas y semilexición yucateco*. Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 17. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benavides Castillo, Antonio, Octavio Quetzalcoatl Esparza Olguín y Guillermo Bernal Romero e. p.
"K'awiil, el cacao y la abundancia: un nuevo conjunto de tapas de bóveda de Santa Rosa Xtampak", en *Evocaciones del pasado. Nuevos estudios arqueológicos y epigráficos en Campeche y el sur de Quintana Roo*, Octavio Quetzalcoatl Esparza Olguín (ed.), México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berlin, Heinrich
1958 "El glifo emblema en las inscripciones mayas", *Journal de la Société des Americanistes*, vol. XLVII: 111-119. http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1958_num_47_1_1153
- Berlin, Heinrich y David H. Kelley
1961 *819-day count and color-direction symbolism among the Classic Maya*. Middle American Research Institute Publication 26, pp. 9-20. Nueva Orleans: Tulane University.
- Bernal Romero, Guillermo
2009a "Dignatarios cuatripartitas y cultos direccionales en las inscripciones de Palenque, Copán y Quiriguá (Primera parte.)". *Lakamhá* 31: 2-13.
2009b "Dignatarios cuatripartitas y cultos direccionales en las inscripciones de Palenque, Copán y Quiriguá (Segunda parte.)". *Lakamhá* 32: 2-9.
2014 "El fuego, el taladro y el tlacuache. Ritos de *Joch K'ahk'* y otras ceremonias de fuego en el Clásico". *Arqueología Mexicana* 128: 66-71.
- Bernatz, Michele Mae
2006 *The Concept of Divinity in Maya Art: Defining God L*. Ph.D. Dissertation. Dept. of Art and Art History. Austin: The University of Texas at Austin.
- Beyer, Hermann
1965 "La mariposa en el simbolismo azteca", en *El México antiguo t. X*, pp. 419-423.

- Bill, Cassandra, Christine Hernandez y Gabrielle Vail.
2000 "The Relationship Between Early Colonial Maya New Year's Ceremonies and some Almanacs in the Madrid Codex". *Ancient Mesoamerica* 11 (1): 149-168.
- Bonnet, Hans
1999 "On Understanding Syncretism". *Orientalia* 68: 181-198.
- Bonor Villarejo, Juan Luis
1989 *Las cuevas mayas: simbolismo y ritual*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Boone, Elizabeth H.
2011 *Their way of writing. Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Boone, Elizabeth H. y Michael E. Smith
2004 "Postclassic International Styles and Symbol Sets", en *The Postclassic Mesoamerican World*, Michael E. Smith y Frances F. Berdan, eds. pp. 186-193. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Boot, Erik
2005 *Continuity and change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico. A study of the Inscriptions, Iconography and Architecture at Late Classic to Early Postclassic Maya Site*. Leiden: CNWS Publications.
2008 *At the Court of Itzam Nah Yax Kokaj Mut: Preliminary Iconographic and Epigraphic Analysis of a Late Classic Vessel*. Maya Vase Data Base. <http://www.mayavase.com/God-D-Court-Vessel.pdf>
- Boucher, Sylviane
2014 "Vasijas estilo códice de Calakmul. Narraciones mitológicas y contextos arqueológicos". *Arqueología Mexicana* 128: 58-65.
- Boucher, Sylviane y Yoly Palomo
2012 "Discriminación visual como determinante de estilo y asignación tipológica de la cerámica Códice de Calakmul, Campeche". *Estudios de Cultura Maya* 39: 99-131.
- Braakhuis, Edwin
2009 "The Tonsured Maize God and Chicome-Xochitl as Maize Bringers and culture Heroes: A Gulf Coast Perspective". *Wayeb Notes* 32: 1-38.
2014 "Challenging the Lightnings: San Bartolo's West Wall Mural and the Maize Hero Myth". *Wayeb Notes* 46: 1-26.
- Braswell, Geoffrey. E. (ed.)
2003 *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*. Austin: University of Texas Press.
- Brelich, Angelo
2011 "Prolegómenos a una historia de las religiones, en *Historia de las Religiones, Volumen 1: Religiones Antiguas*. México: Siglo XXI Editores.
- Bricker, R. Victoria
1986 *A Grammar of Mayan Hieroglyphs*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
2010 "A Comparison of Venus Instruments in the Borgia and Madrid Codices", In *Astronomers, Scribes and Priests. Intellectual Interchange Between the Northern Maya Lowlands and Highland Mexico in the Late Postclassic Period*. Gabrielle Vail y Christine Hernandez, eds., pp. 309-332. Washington: Dumbarton Oaks.
- Bricker, R. Victoria y Helga-Maria Miram
2002 *An Encounter of two Worlds: The Book of Chilam Balam of Kaua*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.

- Brinton, Daniel Garrison
1898 "Mushroom-shaped Images". *Science* 8 (187): 127-128.
- Brittenham, Claudia
2015 *The Murals of Cacaxtla. The Power of Painting in Ancient Central Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Calvin, Inga
1997 "Where the *wayob* live: a further example of Classic Maya supernaturals", en *The Maya Vase Book 5*, Barbara Kerr y Justin Kerr, eds., pp. 868-883. Nueva York: Kerr Associates.
- Cañas Ortiz, Alejandro
2014 La presencia maya en la antigua ciudad de Teotihuacán. Estudio de la interacción y propuesta para un modelo explicativo. Tesis de licenciatura en Arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.
- Carmack, Robert M. y James Mondloch
1985 "El Título de Ilocab. Texto, traducción y análisis". *Tlalocan* 10: 213-256.
- Carmack, Robert M. y James Mondloch (eds.)
1989 *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*. Centro de Estudios Mayas. Fuentes para el estudio de la Cultura maya 8. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carrasco, Michael David
2012 "The History, Rhetoric, and Poetics of Three Palenque Narratives", en *Parallel Worlds: Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*, Kerry M. Hull y Michael D. Carrasco, eds., pp. 123-170. Boulder: University Press of Colorado.
- Carrasco, Michael David y Kerry Hull
2002 "The Cosmogonic Symbolism of the Corbeled Vault in Maya Architecture". *Mexicon* XXIV (2): 26-32.
- Carrasco Vargas, Ramón y Sylviane Boucher
1985 "Nuevas Perspectivas para la Cronología y el Estudio de la Arquitectura de la Región Central de Yucatán", en *Arquitectura y Arqueología: Metodologías en la Cronología de Yucatán*, George F. Andrews y Paul Gendrop, eds., pp. 57-68. Colección de Estudios Mesoamericanos Serie II, 8. México: CEMCA.
- Carrasco Vargas, Ramón *et al.*
2005 Proyecto Arqueológico Calakmul. Informe Técnico temporada 2005. Tomo I. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Carrasco, Ramón, Verónica A. Vázquez y Simon Martin
2009 "Daily Life of the Ancient Maya Recorded on Murals at Calakmul, Mexico". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (46):19245–19249.
- Carrillo y Ancona, Crescencio
1937 *Historia Antigua de Yucatán*. Mérida: Compañía Tipográfica Yucateca.
- Caso, Alfonso
1927 "Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*. 1927 v. 1, n. 4, p. 139-172.
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo
2011 *Imágenes de la mitología maya*. Guatemala: Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín.
- Christenson, Allen
2007 *Popol Vuh: Sacred Book of the Quiché Maya People*. Versión digital del original de 2003. Mesoweb: www.mesoweb.com/publications/Christenson/PopolVuh.pdf.

- Chuchiak IV, John F.
 2000 The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: The Process of Punishment in the "Provisorato de Indios" of the Diocese of Yucatan, 1563-1812. Ph.D. Dissertation. Tulane University, Nueva Orleans.
- 2002 "Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the "Relaciones De Méritos" and Their Role in Defining the Concept of "Idolatría" in Colonial Yucatán, 1570-1780". *Journal of Early Modern History* 6 (2): 140-167.
- Ciudad Real, Antonio de
 2001 *Calepino maya de Motul. Edición crítica y anotada por Rene Acuña*. Rene Acuña, ed. Instituto de Investigaciones Filológicas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Clancy, Flora S.
 1994 "The Classic Maya Ceremonial Bar". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 65: 7-45.
- Clark, John E., Fred W. Nelson y Gen L. Titmus
 2012 "Flint Effigy Eccentrics". en *Ancient Maya Art at Dumbarton Oaks*. Joanne Pillsbury, Miriam Doutriaux, Reiko Ishihara-Brito y Alexandre Tokovinine, eds., pp. 282-286. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Closs, Michael
 1979 "Venus in the Maya World: Glyphs, Gods and Associated Astronomical Phenomena. En *Tercera Mesa Redonda de Palenque, vol. 4*. Merle Greene Robertson y Donna Call Jeffers, eds., pp. 147-165. Palenque: Pre-Columbian Art Research Center.
- 1988 "The Penis Headed Maniquin Glyph". *American Antiquity* 53 (4): 804-811.
- Coe, Michael D.
 1972 "Olmec jaguars and Olmec kings", en *The Cult of the Feline*, Elizabeth P. Benson, ed., p. 1-18. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- 1973 *The Maya Scribe and his World*. Nueva York: The Grolier Club.
- 1992 *Breaking the Maya Code*. Nueva York y Londres: Thames & Hudson.
- 2010 *El deciframiento de los glifos mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Coe, Michael D. y Elizabeth P. Benson
 1966 *Three Maya Relief Panels at Dumbarton Oaks*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 2. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Coe, Michael D., Mary Miller, Stephen Houston y Karl Taube
 2016 "The Fourth Maya Codex", en *Maya Archaeology III*, Charles Golden, Stephen Houston, y Joel Skidmore, eds., pp. 116-164. San Francisco: Precolumbian Mesoweb Press.
- Coe, Michael D. y Mark Van Stone
 2005 *Reading the Maya Glyphs*. Nueva York y Londres: Thames & Hudson.
- Coe, William R.
 1965 "Tikal: Ten Years of Study of a Maya Ruins in the Lowlands of Guatemala". *Expedition* 8 (1): 4-56. University of Pennsylvania.
- 1990 *Excavations in the Great Plaza, North Terrace and North Acropolis of Tikal*. Tikal Report 14, Volume V. University Museum Monograph 61. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Coggins, Clemency C.
 1988 "The Manikin Scepter: Emblem of Lineage". *Estudios de Cultura Maya* 17: 123-158. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Colas, Pierre-Robert
 2004a *Sinn und Bedeutung Klassischer Maya-Personennamen: Typologische Analyse von Anthroponymphrasen in den Hieroglypheninschriften der Klassischen Maya-Kultur als*

- Beitrag zur allgemeinen Onomastik. Acta Mesoamericana* 15. Markt Schwarben: Verlag Anton Saurwein.
- 2014 “Personal Names: The Creation of Social Status among the Classic Maya”, en *A Celebration of the Life and Work of Pierre Robert Colas*. Christophe Helmke y Frauke Sachse, eds., pp. 19-59. *Acta Mesoamericana* 27. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Colby, Benjamin N. y Lore M. Colby
1986 *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cook, Garrett W.
2000 *Renewing the Maya World. Expressive Culture in a Highland Town*. Austin: University of Texas Press.
- Cossich Vielman, Margarita V.
2014 El sistema de escritura jeroglífica náhuatl: Análisis epigráfico de los onomásticos de cinco documentos del siglo XVI de Tepetlaóztoc. Tesis de Maestría. Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Craveri, Michela
2007 El Popol Vuh y su función poética. Análisis literario y estudio crítico del texto K'iche'. Tesis de Doctorado. Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Craveri, Michela y Rogelio Valencia Rivera
2011 “The Voice of Writing: Orality Traces in the Maya Codices”, en *Tradition and Innovation in Mesamerican Cultural History*, Roberto Cantú y Aaron Sonnenschein, eds., pp. 77-113. Munich: Lincom Studies in Anthropology.
- 2012 “Con la voz y la piedra: estrategias narrativas de la poesía maya”. *Itinerarios* 15: 9-41.
- Craveri, Michela y Erik Velásquez García
2010 “Continuidades, cambios y rupturas entre los mitos del período Clásico y el Popol Vuh. Críticas y nuevas propuestas”. Presentado en el *8o Congreso Internacional de Mayistas*, Mexico: UNAM.
- Cuevas García, Marta
2007 *Los incensarios efigie de Palenque. Deidades y rituales mayas*. México: Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Culbert, T. Patrick
1993 *The Ceramics of Tikal—Vessels from the Burials, Caches and Problematical Deposits. Tikal Report 25A*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Dakin, Karen
2010 “Linguistic Evidence for Historical Contacts between Nahuas and Northern Lowland Mayan Speakers”, en *Astronomers, Scribes and Priests. Intellectual Interchange Between the Northern Maya Lowlands and Highland Mexico in the Late Postclassic Period*. Gabrielle Vail y Christine Hernandez, eds., pp. 217-240. Washington: Dumbarton Oaks.
- Danien, Elin
2002 *Guide to the Mesoamerican Gallery at the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Davletshin, Albert
2014 “El surgimiento de la tradición histórica en Mesoamérica sudeste: texto e imagen en la estela 5 de Abaj Takalik”, en *Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic*

- Period to the Present*, Verónica A. Vázquez López, Rogelio Valencia Rivera y Eugenia Gutiérrez, eds., pp. 5-18. BAR International Series 2619. Oxford: Archaeopress.
2021. “Descripción funcional de la escritura jeroglífica náhuatl y una lista de términos técnicos para el análisis de sus delectos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* vol. 62 (julio-diciembre 2021): 43-9.
- Davletshin, Albert y Péter Biró
2014 “A Possible Syllable for t'i in Maya Writing”. *The PARI Journal* Vol. XV, No. 1: 1-10.
- Davletshin, Albert y Alfonso Lacadena García-Gallo
2019 “Signos numéricos y registros de cuenta en la escritura jeroglífica náhuatl.” *Revista Española de Antropología Americana* 49, 301–28.
- De Coto, Fray Tomás
1983 *[Thesaurus Verborum] Vocabulario de la lengua Cakchiquel v[el] guatemalteca nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición*. René Acuña, ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Guzmán, Pantaleón
1984 *Compendio de nombres en lengua cakchiquel*. René Acuña, ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De la Garza Camino, Mercedes
1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1986 “Los “ángeles” mayas”. *Estudios de Cultura Maya* 16: 165-181. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
2012 *Sueño y extasis*. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.
- De la Garza Camino, Mercedes y Marta Cuevas García
2005 “El dios K'awiil en los incensarios del Grupo de las Cruces de Palenque”. *Mayab* 18: 99-112.
- Delvendahl, Kai
2005 Las sedes del poder. Arquitectura, espacio, función y sociedad de los conjuntos palaciegos del Clásico tardío en el área maya evaluados desde la arqueología y la iconografía. Tesis de Doctorado. Instituto de Investigaciones antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
2008 *Calakmul in Sight. History and Archaeology of an Ancient Maya City*. México: Unas Letras.
- De Molina, Alonso
2013 *Vocabulario en lengua castellana-mexicana, mexicana-castellana*. México: Editorial Porrúa.
- De Rojas, José Luis
1992 *México Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Domenici, Davide, B. G. Brunetti, C. Miliani y A. Sgamellotti
2020 “Non-invasive investigations on Mesoamerican codices: the MOLAB approach”. *Rendiconti Lincei. Scienze Fisiche e Naturali*.
<https://doi.org/10.1007/s12210-020-00916-83> (2): 201-218.
- Dütting, Dieter y Richard E. Johnson
1993 “The regal rabbit, the night-sun and God L: An analysis of iconography and texts on a Classic Maya Vase”. *Baessler-Archiv, Neue Folge, Band XLI (1993)*.
- Edmonson, Munro S.
1982 *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*. Austin: University of Texas Press.

- 1986 *Heaven Born Merida and its Destiny. The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Austin: University of Texas Press.
- Emmerich, André
1984 *Masterpieces of Pre-Columbian Art from the Collection of Mr. & Mrs. Peter G. Wray*. New York: André Emmerich and Perls Galleries.
- Elson, Ben
1947 “The Homshuk: A Sierra Popoluca text”. *Tlalocan* 2 (3): 193-214.
- Esparza Olgúin, Octavio Quetzalcoatl
2016 Estudio de los monumentos esculpidos de Cobá, Quintana Roo, y su contexto arqueológico. Tesis Doctoral. Postgrado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Esparza Olgúin, Octavio Quetzalcoatl y Antonio Benavides Castillo
2020 “La tapa de bóveda 23 de Santa Rosa Xtampak”. *Mexicon* XLII (1): 1-5.
- Estrada-Belli, Francisco
2011 *The first Maya civilization: ritual and power before the Classic period*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- Estrada-Belli, Francisco, Alexandre Tokovinine, Jennifer M. Foley, Heather Hurst, Gene A. Ware, David Stuart y Nikolai Grube
2011 “Pintura mural e historia en Holmul, La Sufricaya, Guatemala, y las relaciones teotihuacanas con las Tierras Bajas”, en *Texto, imagen e identidad en la pintura maya prehispánica*, Merideth Paxton y Manuel A. Hermann Lejarazu, eds., pp. 63-87. Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 36. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fash, William L.
2001 *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copán and the Ancient Maya*. Londres: Thames & Hudson.
- Fash, William L. y Barbara Fash
2006 “Ritos de fundación de una ciudad pluri-étnica: cuevas y lugares sagrados lejanos en la reivindicación del pasado de Copán”, en *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*. María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruiz, eds., pp. 105-129. Publicaciones de la Seem 8. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Fernández, Miguel Ángel
1945 *Exploraciones arqueológicas en la Isla Cozumel, Quintana Roo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Stylo.
- Fernández Tejedó, Isabel, Margarita GAxiola, Javier López Camacho y Elisa Ramírez C.
1988 *Zonas arqueológicas de Tabasco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Tabasco.
- Fettweis, Martine
1993 “La peinture murale”, en *Métropoles Mayas*, pp. 64-75. Museos Reales de Arte y de Historia. Bruselas: Fondation Europalia Internacional.
- Finamore Daniel y Stephen D. Houston (eds.)
2010 *Fiery Pool: The Maya and the Mythic Sea*. Salem: Peabody Essex Museum.
- Foias, Antonia E.
2013 *Ancient Maya Political Dynamics*. Gainesville: University Press of Florida.
- Förstermann, Ernst W.
1900 “Drei Maya hieroglyphen”. *Zeitschrift für Ethnologie* 32: 215-221.
- Fox, James J.
1974 “Our Ancestors Spoke in Pairs’: Rotinese Views of Language, Dialect, and Code”, en *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Richard Bauman y Joel Scherzer, eds., pp. 65–85. Cambridge: Cambridge University Press.

- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker
1993 *The Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Nueva York: William Morrow and Company.
- Frühsorge, Lars
2013 “Unwrapping the Sacred Bundle: Problems of Cultural Continuity and Regional Diversity in the Study of Ancient Maya Deities”, en *The Maya in a Mesoamerican Context: Comparative Approaches to Maya Studies*, Jesper Nielsen y Christophe Helmke, eds., pp. 187-195. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Gabriel, Marianne
2006 “Sib-ten a w-áalak’-o’ob...” (“regálanos tus hijos, tus criados...”) Oraciones Dirigidas al “Protector de los Animales” (Sip)”, en *Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*, Rogelio Valencia y Geneviève Le Fort, eds., pp: 93-112. Acta Mesoamericana 18. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Galarza, Joaquín
1990 *Tlacuiloa, escribir pintando*. México, TAVA.
- Gann, Thomas W. F.
1900 *Mounds in Northern Honduras*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 19th Annual Report, pt. 2, pp. 655-692.
- García Barrios, Ana
2008 Chaahk, el dios de la lluvia, en el periodo Clásico maya: aspectos religiosos y políticos. Tesis de Doctorado. Departamento de Historia de América II (Antropología de América). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/8170/1/T30559bis.pdf>.
2009 “El aspecto bélico de Chaahk, el dios de la lluvia, en el Periodo Clásico maya”. *Revista Española de Antropología Americana* vol. 39, núm. 1: 7-29.
2010 “Análisis iconográfico preliminar de fragmentos de las vasijas estilo códice procedentes de Calakmul”. *Estudios de Cultura Maya* 37: 65-98. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Barrios, Ana y Ramón Carrasco Vargas
2006 “Algunos fragmentos cerámicos de estilo códice procedentes de Calakmul”, en *Los Investigadores de la Cultura Maya* 14, Tomo I, pp. 126-136. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.
- García Barrios, Ana y Rogelio Valencia Rivera
2007 “El uso político del baile en el Clásico Maya: el baile de K’awiil”. *Revista Española de Antropología Americana* 37 (2): 23-38.
2009 “A cuestras con sus dioses. Implicaciones religiosas de las migraciones mayas”, en *Díasporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, Mario Humberto Ruz, Juan García Targa y Andrés Ciudad Ruiz, eds. pp. 79-101. Monografías 8, CEPHCIS y Sociedad Española de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
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*, Merideth Paxton y Manuel A. Hermann Lejarazu, eds., pp. 63-87. Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 36. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Barrios, Ana y Erik Velásquez García
2016 “Los hombres divinos de Chatahn. Historia y papel social de un ‘linaje’ maya del Clásico”, *Arqueología Mexicana*, 139: 80-85.
- García Campillo, José Miguel
1998 “Textos augurales en las tapas de bóveda clásicas de Yucatán”, en *Anatomía de una civilización. Aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Andrés Ciudad, Yolanda Fernández, José Miguel García Campillo, María Josefa Iglesias, Alfonso Lacadena y Luis

- T. Sanz, eds., pp. 297-322. Publicaciones de la SEEM 4. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- García Capistrán, Hugo
 2006 Búhos, lanzardos y anteojeras. Elementos teotihuacanos en Tikal, ¿presencia o influencia? Tesis de licenciatura en historia. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- 2014 “Religión y política en el Clásico maya: dioses patronos como vía de legitimación del poder”, en *Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present*, Verónica A. Vázquez, Rogelio y Eugenia Gutiérrez, eds., pp. 67-81. BAR International Series 2619. Oxford: Archaeopress.
- García Capistrán, Hugo y Rogelio Valencia Rivera
 2017 “En el lugar de hendidura se levanta el árbol florido. Reconstrucción de un mito maya desde una perspectiva mesoamericanista”, en *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, vol. 1: 389-411, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (eds.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Cook, Ángel y Merino Carrión, Leonor,
 1986 *Integración y consolidación de los Señoríos en Tlaxcala; Siglos IX al XVI. Historia y sociedad en Tlaxcala*. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala. México.
- García de León, Antonio
 1969 “El Universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 279-311.
- 1971 *Los elementos del tzotzil colonial y moderno*. Centro de Estudios Mayas. Cuaderno 7. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Des-Lauriers
 2000 *Trappings of Sacred War: The Warrior Costume of Teotihuacan*. Tesis de Maestría. Riverside: University of California, Riverside.
- García Mahiques, Rafael
 2008 *Iconografía e Iconología. La historia del arte como historia cultural*. Volumen 1. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Garibay, Ángel María
 1989 *Llave del Náhuatl*. México: Editorial Porrúa.
- Gelb, Ignace
 1952 *A Study of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gillespie, Susan D. y Rosemary A. Joyce
 1998 “Deity Relationships in Mesoamerican Cosmologies. The Case of the Maya God L”. *Ancient Mesoamerica* 9: 279-296.
- González Cruz, Genaro y Marina Anguiano
 1984 “La historia de Tamakastsiin”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 17: 205-225.
- Graham, Ian
 1967 *Archaeological Explorations in El Peten, Guatemala*. Middle American Research Institute Publication 33. Nueva Orleans: Tulane University.
- 1975 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 2, Part 1, Naranjo*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.
- 1977 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 3, Part 1, Yaxchilan*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.
- 1978 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 2, Part 2, Naranjo, Chunhuitz, Xunantunich*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.
- 1979 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 3, Part 2, Yaxchilan*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.

- 1980 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions. Vol. 2, Part 3, Ixkun, Ucanal, Ixkutz, Naranjo.* Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.
- 1982 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions. Vol. 3, Part 3, Yaxchilan.* Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.
- 1996 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 7, Part 1, Seibal.* Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.
- Graham, Ian y Eric Von Euw
- 1977 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 3, Part 1, Yaxchilan.* Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.
- 1992 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 4, Part 3, Uxmal, Xcalumkin.* Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.
- Graulich, Michel
- 1983 “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”. *Current Anthropology* 24 (5): 575-588.
- 1990 *Mitos y rituales del México antiguo.* México: Ediciones Itsmo.
- 2002 “Tezcatlipoca-Omacatl. El comensal imprevisible”. *Cuicuilco* 25: 2-9.
<http://www.redalyc.org/pdf/351/35102517.pdf>
- Green, Virginia y Hattula Moholy-Nagy
- 1966 “A Teotihuacan-Style Vessel from Tikal: A Correction”. *American Antiquity* 31 (3-1): 432-434.
- Grube, Nikolai
- 1990 Reading of the “Fish-in-hand” verb (Sorcery, Nagual, Transformation). Escrito en posesión del autor. Bonn.
- 2002 “Onomástica de los gobernantes mayas”, en *La Organización social entre los mayas, en Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, Vera Tiesler Blos y Merle Greene Robertson, coords., pp. 322- 353. México: Conaculta - INAH.
- 2004a “El origen de la dinastía Kaan”, en *Los cautivos de Dzibanche*, Enrique Nalda, ed., pp. 118-131. México: Conaculta-INAH.
- 2004b “Akan—The God of Drinking, Disease and Death”, en *Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective*, D. Graña-Beherens, N. Grube, C. Prager, F. Sachse, S. Teufel, E. Wagner, eds., Acta Mesoamericana, Vol. 14: pp. 59-76. Markt Swaben: Verlag Anton Saurwein.
- 2012 “A logogram for SIP, “Lord of the Deer”. *Mexicon* XXXIV (6): 138-141.
- Grube, Nikolai y Ruth J. Krochock
- 2007 “Reading Between the Lines: Hieroglyphic Texts from Chichén Itzá and Its Neighbors”, en *Twin Tollans. Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Jeff Karl Kowalski y Cynthia Kristan-Graham, eds., pp. 205-249. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Grube, Nikolai y Nahm
- 1994 A Census of Xibalba: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics, en *The Maya Vase Book Vol. 4.* Justin Kerr ed., pp. 686-715. Nueva York: Kerr Associates.
- Grube, Nikolai, Alfonso Lacadena García-Gallo y Simon Martin
- 2003 “Chichen Itza and Ek Balam: Terminal Classic Inscriptions from Yucatan”, en *Notebook for the XXVIIth Maya Hieroglyphic Forum at Texas.* Austin: University of Texas at Austin.
- Guiteras Holmes, Calixta
- 1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil.* México: Fondo de Cultura Económica.
- 1986 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil.* México: Fondo de Cultura Económica.

- Hanks, William F.
2010 *Converting words. Maya in the age of the cross.* Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Hansen, Richard D.
1990 Excavations in the Tigre Complex El Mirador, Petén, Guatemala. *Papers of the New World Archaeological Foundation* no. 62. Provo: Brigham Young University.
- Hartig, Pauline y Berthold Riese,
1976 “The Chilam Balam of Kaua. Report of the Project of a Critical Edition and First Result”. In: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II. México.
- Headrick, Annabeth
2003 “Butterfly war at Teotihuacan”, en *Ancient Mesoamerican Warfare*, Kathryn M. Brown y Travis W. Stanton, eds., pp. 149-170. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Helmke, Christophe
2012 “Mythological Emblem Glyphs of Ancient Maya kings”, en *Contributions in New World archaeology*, Christophe Helmke y Jarosław Żrańka, eds., pp. 91-123. Cracovia: Polish Academy of Arts and Sciences and Jagiellonian University – Institute of Archaeology.
2013 “Mesoamerican Lexical Calques in Ancient Maya Writing and Imagery”. *The PARI Journal* 14(2),1-15.
2017 “El pasado es un país lejano: un análisis epigráfico de los textos mayas de Tetitla, Teotihuacan”. En *Las pinturas realistas de Tetitla, Teotihuacan: estudios a través de la obra de Agustín Villagra Caletí*. Leticia Staines Cicero y Christophe Helmke, eds., pp. 101-134. México: Universidad nacional Autónoma de Mexico.
- Helmke, Christophe y Jaime J. Awe
2016a “Death becomes her: an analysis of Panel 3, Xunantunich, Belize”, *The PARI Journal*, 16 (4), p. 1-14.
2016b “Sharper than a serpent’s tooth: a tale of the Snake-Head Dynasty as recounted on Xunantunich Panel 4”, *The PARI Journal*, 17 (4), p. 1-22.
- Helmke, Christophe, Julie A. Hoogarth y Jaime J. Awe
2018 *A reading of the Komkom vase discovered at Baking Pot. Belize.* San Francisco: Precolumbian Mesoweb Press.
- Helmke, Christophe y Felix Kupprat
2017 “Los glifos emblema y los lugares sobrenaturales: el caso de Kanu’l y sus implicaciones”, *Estudios de Cultura Maya* 50: 95-135. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Helmke, Christophe y Jesper Nielsen
2009 “Hidden identity & power in Ancient Mesoamerica: Supernatural alter egos as personified diseases”. *Acta Americana*, 17 (2): 49-98.
2013 “The Writing on the Wall: A Paleographic Analysis of the Maya Texts of Tetitla, Teotihuacan”, en *The Maya in a Mesoamerican Context: Comparative Approaches to Maya Studies*, Jesper Nielsen y Christophe Helmke, eds., pp. 123-166. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Hermitte, María Esther.
1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo.* Ediciones Especiales 57. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Hernandez, Christine y Gabrielle Vail
2010 “A Case for Scribal Interaction: Evidence from the Madrid and Borgia Group Codices“, In *Astronomers, Scribes and Priests. Intellectual Interchange Between the Northern Maya Lowlands and Highland Mexico in the Late Postclassic Period.* Gabrielle Vail y Christine Hernandez, eds., pp. 333-365. Washington: Dumbarton Oaks.

- Holland, William R.
1978 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Hoppan Jean-Michel y Émilie Jacquemot
2010 “Variabilidad de un difrasismo maya: emparejamientos con *Ch’ab*”, en *Figuras Mayas de la Diversidad*. Aurore Monod-Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz, eds., pp. 277-302. Monografías 10 CEPHCIS. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hornung, Erik
1999 *El uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- Houston, Stephen D.
1987 *The inscriptions and monumental art of Dos Pilas, Guatemala: A study of classic Maya history and politics*. Tesis de doctorado. New Haven: Yale University.
1992 “A Name Glyph for Classic Maya Dwarfs”, en *The Maya Vase Book Vol. 3*. Justin Kerr ed., pp. 546-554. Nueva York: Kerr Associates.
1997 “The Shifting Now: Aspect, Deixis, and Narrative in Classic Mayan Texts”, *American Anthropologist*, vol. 99 (2): pp. 291-305.
2004 “Review of Une histoire de la religion des mayas: Du panthéisme au panthéon, by Claude-Francois Baudez”. *Ethnohistory* 51 (2): 445-448.
2012 “Maya Writing: Modified Transformed”, en *The Shape of Script*, Stephen D. Houston, ed., pp. 187-208. School for the Advanced Research Advanced Seminar Series. Santa Fe: SAR Press.
2019 *Snake on a Stick* en Maya Decipherment. Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography. Blog de David Stuart. <https://mayadecipherment.com/2019/10/14/snake-on-a-stick/>
- Houston, Stephen D. y Takeshi Inomata
2009 *The Classic Maya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Houston, Stephen D. y David Stuart
1989 *The Way Glyph: Evidence for “Co-essences” Among the Classic Maya*. Research Reports on Ancient Maya Writing 30. Washington D.C.: Center for Maya Research.
1996 “On Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya”. *Antiquity* 70: 289-312.
- Houston, Stephen y Karl Taube
2000 “An archaeology of the senses: perception and cultural expression in ancient Mesoamerica.” *Cambridge archaeological journal* 10 (2): 261-294.
2008 “Meaning in Early Classic Maya Imagery”, en *Iconography without texts*, Paul Taylor, ed., pp. 127-144. Londres: The Warburg Institute – Nino Aragno Editore.
- Houston, Stephen D., John S. Robertson y David Stuart
2000 “The Language of Classic Maya Inscriptions”. *Current Anthropology* 41 (3): 321-356.
- Houston, Stephen D., David Stuart y John S. Robertson
1998 “Disharmony in Maya Hieroglyphic Writing: Linguistic Change and Continuity in Classic Society”, en *Anatomía de una civilización: aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Publicaciones de la S.E.E.M., No. 4, Andrés Ciudad, Yolanda Fernández, José Miguel García Campillo, Ma. Josefa Iglesias, Alfonso Lacadena y Luis T. Sanz, eds., pp. 297-322. Publicaciones de la SEEM 4. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
2004 “Disharmony in Maya Hieroglyphic Writing: Linguistic Change and Continuity in Classic Society”, en *The Linguistics of Maya Writing*, Søren Wichmann, ed., pp. 83-101. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Houston, Stephen D., David Stuart y Karl A. Taube
2006 *The memory of bones: Body, being, and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.

- Hull, Kerry M.
 2005 *An Abbreviated Dictionary of Ch'orti' Maya*. FAMSI. <http://www.famsi.org/reports/03031/index.html>.
 2012 "Poetic Tenacity. A Diachronic Study of Kennings in Mayan Languages", en *Parallel Worlds: Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*, Kerry M. Hull y Michael D. Carrasco, eds., pp. 73-122. Boulder: University Press of Colorado.
- Ichon, Alain
 1973 *La religión de los totonacos de la sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista-SEP.
- Iglesias Ponce de León, María Josefa
 2003 "Problematical Deposits and the Problem of Interaction: The Material Culture of Tikal during The Early Classic Period", en *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*. J. Braswell, ed., pp. 164-197. Austin: University of Texas Press.
 2008 "Actualizando la controversia: el Clásico Temprano en Petén, Guatemala". *Mayab* 20: pp. 125-144. Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Jackson, Sarah E.
 2013 *Politics of the Maya court*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Jackson, Sarah E. y David Stuart
 2001 "The Aj K'uhun Title: Deciphering a Classic Maya Term of Rank". *Ancient Mesoamerica* 12 (2): 217-228.
- Johansson, Patrick
 1983 *Teatro Mexicano, historia y dramaturgia I. Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Jones, Christopher, and Linton Satterthwaite
 1982 *The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monuments*. Tikal Reports 33, A. The University Museum Monograph 44. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Kaufman, Terrence S.
 1972 *El proto-tzeltal-tzotzil. Fonología comparada y diccionario reconstruido*. Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 5. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kaufman, Terrence S. y John Justeson
 2003 *A Preliminary Mayan Etymological Dictionary*. FAMSI. <http://www.famsi.org/reports/01051/pmed.pdf>
- Kelley, David H.
 1976 *Deciphering the Maya Script*. Austin: University of Texas Press.
- Kerr, Justin y Joanne Spero
 1994 "Glyphic Names of Animals on Codex-Style Vases", en *Seventh Palenque Round Table, 1989, Vol. IX*, Virginia M. Fields, ed., pp. 145-155. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.
- Kettunen, Harri
 2006 *Nasal motifs in Maya iconography*. Helsinki: Helsinki University Printing House.
 2016 "Uk'ay ajbuj: Otherworldly owls in the mundo maya", en *Contributions in New World archaeology*, Jarosław Żrałka y Christophe Helmke, eds., pp. 113-148. Cracovia: Polish Academy of Arts and Sciences and Jagiellonian University – Institute of Archaeology.
 2020 "Observations Based on Transillumination Photography of Diego de Landa's *Relación de las cosas de Yucatán*". *The Mayanist* vol. 1 no. 2
- Kettunen, Harri y Bon V. Davis II
 2004 "Snakes, Centipedes, Snakepedes, and Centiserpents: Conflation of Liminal Species in Maya Iconography and Ethnozoology". *Wayeb Notes* 9: 1-42.
- Kettunen, Harri y Christophe Helmke

- 2010 *La escritura jeroglífica maya*. Acta Ibero-Americana Fennica, Series Hispano-Americano 8. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia.
- Knorozov, Yuri Valentinovich
1952 “Drevnyaya Pis'menost' Tsentralnoy Ameriki” [The Ancient Script of the Ancient Maya: Attempt at decipherment]. *Sovietskaya Etnografiya* 3: 100-118.
- Knowlton, Timothy
2012 “Some Historical Continuities in Lowland Maya Magical Speech Genres: Keying Shamanic Performance”, en *Parallel Worlds: Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*, Kerry M. Hull y Michael D. Carrasco, eds., pp. 253-270. Boulder: University Press of Colorado.
- Koontz, Rex A. e Isaac Cux García
1993 “K'awil in the Maya Highlands”. *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture* 38. Center of the History and Art of Ancient American Culture. Austin: University of Texas at Austin.
<https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/15804/TN%20No.%2038.pdf?sequence=2>
- Kremer, Hans Jurgen
2013 Religion heisst dienst an den göttern. Eine kultur—und religionswissenschaftliche Untersuchung su den Grundlagen des mesoamerikanischen Polytheismus. Tesis de Doctorado. Hamburgo: Universidad de Hamburgo.
- Krochock, Ruth
1989 “Hieroglyphic Inscriptions at Chichén Itzá, Yucatán, México: The Temples of the Initial Series, the One Lintel, the Three Lintels and the Four Lintels”. *Research Reports on Ancient Maya Writing* 23. Washington, D.C.: Center for Maya Research.
- Kubler, George
1961 “On the Colonial Extinction of the Motifs of Pre-Columbian Art”, en *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, Samuel K. Lothrop, ed., pp. 14-34. Cambridge: Harvard University Press.
1969 *Studies in Classic Maya Iconography*. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences, Vol 18. New Haven: Archon Books.
2008 *The Shape of Time*. 2a. Edición. New Haven: Yale University Press.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso
1994 “Propuesta para la lectura del signo T158”. *Mayab* 9: 62-65. Sociedad Española de Estudios Mayas.
2000a “Nominal Syntax and the Linguistic Affiliation of Classic Maya Texts”, en *Acta Mesoamericana 10. The Sacred and the Profane. Architecture and Identity in the Maya Lowlands*. Pierre R. Colas, Kai Delvendahl, Marcus Kuhnert, Annette Schubart, eds., pp. 111-128. Markt Schwaben: Anton Saurwein.
2000b “Los escribas del Códice de Madrid: Metodología paleográfica”. *Revista Española de Antropología Americana* No. 30: 27-85.
2003a *El Corpus Glífico de Ek' Balam, Yucatán, México*. FAMSI.
<http://www.famsi.org/reports/01057es/01057esLacadenaGarciaGallo01.pdf>
2003b “El sufijo verbalizador –Vj (-aj –iij) en la escritura jeroglífica maya”, en *De la tablilla a la inteligencia artificial*. A. González Blanco, J. P. Vita y J. Á. Zamora, eds., pp. 848-865. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
2004a “Passive Voice in Classic Mayan Texts: CV-h-C-aj and -n-aj Constructions”, en *The Linguistics of Maya Writing*. Søren Wichmann, ed., pp. 165-194. Salt Lake City: The University of Utah Press.
2004b “On the Reading of Two Glyphic Appellatives of the Rain God”, en *Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective*, D. Graña-Behrens, N. Grube,

- C. M. Prager, F. Sachse, S. Teufel, E. Wagner, eds., pp. 87-98. *Acta Mesoamericana* 14. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- 2008a “Regional Scribal Traditions. Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”. *The PARI Journal* 8 (4): 1-22.
- 2008b “Phoneticism in the Aztec (Nahuatl) writing system”, Unpublished paper presented at the Symposium “Scripts, Signs, and Notational Systems in Pre-Columbian America”, Dumbarton Oaks, Washington.
- 2010a “Naturaleza, tipología y usos del paralelismo en la literatura jeroglífica”, en *Figuras mayas de la diversidad*. Aureore Monod Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz, eds., pp. 55-86. Mérida: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM.
- 2010b “Highland Mexican and Maya Intellectual Exchange in the Late Postclassic”, en *Astronomers, Scribes and Priests. Intellectual Interchange Between the Northern Maya Lowlands and Highland Mexico in the Late Postclassic Period*. Gabrielle Vail y Christine Hernandez, eds., pp. 383-406. Washington: Dumbarton Oaks.
- 2011 “Mayan Hieroglyphic Texts as Linguistic Sources”, en *New Perspectives in Mayan Linguistics*. Heriberto Avelino, ed., pp. 343-373. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- 2018a “New Research on the Aztec Script: A True Writing System”, en *Tiempo detenido, tiempo suficiente. Ensayos y narraciones mesoamericanistas en homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo*, Verónica Amellali Vázquez López, Felix Kupprat, Cristina Vidal Lorenzo, Gaspar Muñoz Cosme y María Josefa Iglesias Ponce de León, eds., pp. 143-162. Couvin: European Association of Mayanists WAYEB.
- 2018b “Recursos escriturarios en la escritura náhuatl: el rebus, la complementación fonética y la escritura redundante”, en *El arte de escribir en el Centro de México: del Posclásico al siglo XVII*. Miguel Ángel Ruz, Juan José Batalla y José Luis de Rojas, eds. pp: 21-46. México: Colegio Mexiquense.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso y Søren Wichmann
- 2002 “The Distribution of Lowland Maya Languages in the Classic Period”, en *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque. Vol. II*. Vera Tiesler, Rafael Cobos y Merle Green Robertson, eds., pp. 275-314. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, y Universidad Autónoma de Yucatán.
- 2004a “On the Representation of the Glottal Stop in Maya Writing”, en *The Linguistics of Maya Writing*, Søren Wichmann, ed., pp. 103-162. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- 2004b “Harmony Rules in the Suffix Domain: A Study of Maya Scribal Conventions”. Manuscrito en posesión de autor.
https://www.academia.edu/1378231/Harmony_Rules_and_the_Suffix_Domain.
- 2005 “The Dynamics of Language in the Western Lowland Maya Region”, en *Art for Archaeology's sake. Material Culture and Style across the Disciplines*. Andrea Waters-Rist, Christine Cluney, Calla McNamee, and Larry Steinbrenner, eds., pp. 32-48. The University of Calgary, Archaeological Association, Calgary.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso, Sebastian Matteo, Asier Rodríguez Manjavacas, Hugo García Capistrán, Rogelio Valencia Rivera e Ignacio Cases Marín
- 2010 *Introducción a la escritura maya. Cuadernos de trabajo 1 y 2*. Wayeb Bruselas: Asociación Europea de Mayistas Wayeb.
- Landa, Fray Diego de
- 1985 *Relación de las cosas de Yucatán*. Edición de Miguel Rivera. *Crónicas de América* 7. Madrid: Historia 16.
- 1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatan: A Translation, Edited with Notes*. Alfred M. Tozzer, ed., Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 18. Cambridge: Harvard University.

- Landrove Torres, Hilda del Carmen
2016 *Otredad, ritual y construcción social: el caso de la presencia teotihuacana en el Yaxchilan del Clásico tardío*. Tesis de Maestría. Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Laporte, Juan Pedro
2003 “Architectural Aspects of Interaction between Tikal and Teotihuacan During the Early Classic Period”, en *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*. J. Braswell, ed., pp. 199-216. Austin: University of Texas Press.
- Laughlin, Robert M.
1988 *Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán*. Smithsonian Contributions to Anthropology 31. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
http://www.sil.si.edu/smithsoniancontributions/Anthropology/pdf_lo/SCtA-0031.1.pdf
http://www.sil.si.edu/smithsoniancontributions/Anthropology/pdf_lo/SCtA-0031.2.pdf
2007 *Mol Cholobil k'op ya Sotz'leb. El Gran Diccionario Tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*. México: CIESAS.
- Le Fort, Geneviève
2000 *La royauté sacrée chez les Mayas de l'époque classique (200-900 ap. J.-C.)*. Tesis de doctorado. Bruselas : Université Libre de Bruxelles.
- Lee, Thomas
1985 *Los Códices Mayas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
2005 “Chalchihutolin, la gallina de piedra preciosa y la cueva de La Chumpa, Municipio de Jiquipilas, Chiapas”. *Liminar: estudios sociales y humanísticos* 3 (2): 142-152.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74530209>
- Lenkersdorf, Carlos
2010 *b'omak'umal tojol'ab'al – kastiya. Diccionario tojolabal – español. idioma mayense de Chiapas*. México D. F.: Diseño C&C.
- Liljefors Persson, Bodil
2000 *The legacy of the Jaguar Prophet. An exploration of Yucatec Maya religion and historiography*. Lund Studies in History and Religion, Volume 10. Lund: Lund University.
- Lizana, Bartolomé de
1988 *Historia de Yucatán*. Edición de Félix Jiménez. Crónicas de América 43. Madrid: Historia 16.
- Lombardo de Ruiz, Sonia
1982 *La pintura mural maya en Quintana Roo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Quintana Roo.
- Looper, Matthew G.
2003a *Lightning Warrior. Maya Art and Kingship at Quirigua*. University of Texas Press, Austin.
- Lopes, Luís
2001 The braided hair death god. Manuscrito en posesión del autor.
- López Austin, Alfredo
1994 *Tamoanchan y Tlalokan*. México: Fondo de Cultura Económica.
2014 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo nahuatl*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
2011 *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López de Cogolludo, Diego
1954 *Historia de Yucatán*. 3 vols. Campeche: Comisión de Historia.

- López de la Rosa, Edmundo y Patricia Martel
 2001 *La escritura en uooh. Una propuesta metodológica para el estudio de la escritura prehispánica maya-yucateca*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López-Portillo Guzmán, Mónica A. y Octavio Quetzalcóatl Esparza Olguín
 2018 “Mural Paintings of the Tulum Castillo: Discovery, Conservation, and Study of New Pictorial Elements”. *The PARI Journal* 18(4): 1-21.
- Lothrop, Samuel. K.
 1936 *Zacualpa: a study of ancient Quiché artifacts*. Publication 472. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Loubat, Duc de
 1898 *Il manoscritto messicano Borgiano del Museo Etnografico della S. Congregazione di Propaganda Fide*. Roma.
<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/thumbs0.html>
- 1901 Codex Telleriano-Remensis. Manuscrit Mexicain de Cabinet de Ch.-M- le Tellier, Archevêque de Reims a la Bibliothèque Nationale (Ms. Mexicain No. 385). Paris.
<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs0.html>
- Lounsbury, Floyd G.
 1978. “Maya Numeration, Computation, and Calendrical Astronomy”, en *Dictionary of Scientific Biography*, Charles C. Gillispie, ed., pp. 759-818. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
 1989. “A Palenque King and the Planet Jupiter.” In *World Archaeoastronomy: Selected Papers from the 2nd Oxford International Conference on Archaeoastronomy Held at Merida, Yucatan, Mexico, 13–17 January 1986*, ed. Anthony F. Aveni, 246–59. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Love, Bruce
 1994 *The Paris Codex. Handbook for a Maya Priest*. Austin: University of Texas Press.
- Macleod, Barbara
 2004 “A World in a Grain of Sand: Transitive Perfect Verbs in the Classic Maya Script”, en *The Linguistics of Maya Writing*. Søren Wichmann, ed., pp. 291-325. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Marcus, Joyce
 1976 “The Origins of Mesoamerican Writing”. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 5 (1976): 35-67.
 1978 “Archaeology and Religion: A Comparison of the Zapotec and Maya”. *World Archaeology* 10 (2): 172-191.
 1992 *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*. Princeton: Princeton University Press.
- Martin, Simon
 1997 “The Painted King List: A Commentary on Codex-style Dynastic Vases”. En *The Maya Vase Book, Volume 5: A Corpus of Roll-out Photographs*, Barbara Kerr y Justin Kerr, eds., pp. 846-867. Kerr Associates, New York.
 2001 “La gran potencia occidental: los mayas y teotihuacán”, en *Los Mayas. Una civilización milenaria*, Nikolai Grube, ed., pp. 99-111. Colonia: Könemann.
 2002 “The Baby Jaguar: An Exploration of its Identity and Origins in Maya Art and Writing”, en *La organización social entre los Mayas, Memoria de la tercera Mesa Redonda de Palenque*. Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos y Merle G. Robertson, eds., pp. 49-78. México: CONACULTA, INAH.
 2004 “Preguntas epigráficas acerca de los escalones de Dzibanché”, en *Los cautivos de Dzibanche, Enrique Nalda*, ed., pp. 105-115. México: Conaculta-INAH.
 2005 Of Snakes and Bats: Shifting Identities at Calakmul. *The PARI Journal* 6(2), 2005, 5-13.

- 2006a "On Pre-Columbian Narrative: Representation Across the Word-Image Divide", en *A Pre-Columbian World*, Jeffrey Quilter y Mary Miller, eds., pp. 55-105. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- 2006b "Cacao in ancient Maya religion: first fruit from the maize tree and other tales from the underworld", en *Chocolate in Mesoamerica: A Cultural History of Cacao*, Cameron L. McNeil, ed., pp. 154-183. Gainesville: University Press of Florida.
- 2010 The Dark Lord of Maya Trade, en *Fiery Pool: The Maya and the Mythic Sea*. Finamore Daniel y Stephen D. Houston, eds., pp. 160-162. Salem: Peabody Essex Museum.
- 2015 "The Old Man of the Maya Universe: A Unitary Dimension within Ancient Maya Religion", en *Maya Archaeology 3*, Charles Golden, ed. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press.
- 2017 Secrets of the Painted King List: Recovering the Early History of the Snake Dynasty, en Maya Decipherment. Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography. Blog de David Stuart.
<https://mayadecipherment.com/2017/05/05/secrets-of-the-painted-king-list-recovering-the-early-history-of-the-snake-dynasty/>
- 2020 *Ancient Maya Politics: A Political Anthropology of the Classic Period, 150-900 CE*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, Simon, y Nikolai Grube
1995 "Maya Superstates: How a Few Powerful Kingdoms Vied for Control of the Maya Lowlands during the Classic Period (A.D. 300-900)". *Archaeology* 48(6): 41-46.
- 2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Londres: Thames & Hudson.
- 2008 *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya. Revised Edition*. Londres: Thames & Hudson.
- Martin, Simon, y Joel Skidmore
2012 "Exploring the 584286 Correlation between the Maya and European Calendars". *The PARI Journal* Vol. XIII, No. 2: 3-16.
- Martin, Simon, y Erik Velásquez García
2016 "Politics and Places: Tracing the Toponyms of the Snake Dynasty". *The PARI Journal* 17(2): 23-33.
- Maudslay, Alfred Percival
1974 (1889-1902) *Biologia Centrali-Americana. Archaeology*, Vol. II. Ed. Facsimilar de Francis Robicsek. Nueva York: Milpatron Publishing Corp.
- Mayer, Karl-Herbert
1983 "Gewölbdecksteine mit Dekor der maya-kultur". *Archiv für Völkerkunde* 37: 1-62.
- 1986 "Die Maya-Ruinen von Sacnicté, Yucatán, Mexiko". *Antike Welt* 17.
- 2014 Unprovenanced Maya Painted Capstones in Campeche. *Mexicon* XXXVI (4): 98-101.
- 2015 Maya Painted Cornerstones from Dzibilnocac, Campeche. *Mexicon* XXXVII (6): 142-147.
- McNeil, Cameron L.
2013 "Introduction: The Biology, Antiquity, and Modern Uses of the Chocolate Tree (*Theobroma cacao* L.)". En *Chocolate in Mesoamerica. A Cultural History of Cacao*. Cameron L. McNeil, ed., pp. 1-30. Gainesville: University Press of Florida.
- Merk, Stephan
2000 *Itzimté and its neighbors: An architectural survey of Maya ruins in Northern Campeche, Mexico*. Norderstedt: Herstellung und Verlag.
- Mendelson, E. Michael
1958 "The King, the Traitor, and the Cross". *Diogenes* 21: 1-10.
- 1959 "Maximon, an Iconographical Introduction". *Man* 59, no. 87 (April): 57- 60.

- 1967 “Ritual and Mythology”, en *Handbook of Middle American Indians* vol. 6, Robert Wauchope ed., 392–415. Austin: University of Texas Press.
- Michelet, Dominique y Charlotte Arnould
2006 “Del arraigo mediante el culto a los ancestros a la reivindicación de un origen extranjero”, en *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*, María Josefa Iglesias, Rogelio Valencia y Andrés Ciudad, eds., pp. 65-92. Publicaciones de la SEEM 8. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Mikulska, Katarzyna y Jerome A. Offner.
2020 *Indigenous Graphic Communication Systems: A Theoretical Approach*. Boulder: University Press of Colorado. [https:// Project.MUSE.muse.jhu.edu/book/73255](https://Project.MUSE.muse.jhu.edu/book/73255)
- Milbrath, Susan
1999 *Star Gods of the Maya. Astronomy in Art, Folklore and Calendars*. Austin: University of Texas Press.
2014 “The Maya Lord of the Smoking Mirror”, en *Tezcatlipoca Trickster and Supreme Deity*, Elizabeth Baquedano, ed., pp. 163-196. Boulder: University Press of Colorado.
- Miller, Arthur
1973 *The Mural Painting of Teotihuacan*. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.
1982 *On the Edge of the Sea: Mural Painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo, Mexico*. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.
- Miller, Mary Ellen y Simon Martin
2004 *Courtly Art of the Ancient Maya*. Londres: Thames & Hudson.
- Miller, Walter S.
1956 *Cuentos Mixes*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Montes de Oca, Mercedes
2013 *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Montolú Villar, María
1989 *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montoya, Julia
2020 *Contextualizing a Maya Collection from Alta Verapaz, Guatemala, at the University of Ghent, Belgium*. Lincoln: Zea Books, University of Nebraska.
- Morán, Francisco, fray.
1935 *Arte y diccionario en lengua cholti. A manuscript copied from the Libro Grande of fr. Francisco Morán of about 1625. In Facsimile*. Baltimore: The Maya Society.
- Mora-Marín, David F.
2004 “The Preferred Argument Structure of Classic Lowland Mayan Texts”, en *The Linguistics of Maya Writing*. Søren Wichmann, ed., pp. 339-361. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Munch, Guido
1983 “Cosmovisión y medicina tradicional entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz”, en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas, homenaje a Frans Blom*. Lorenzo Ochoa y Thomas Lee, eds., pp. 367-381. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nájera Coronado, Martha Ilia
2003 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- 2011 “El mono y el cacao: la búsqueda de un mito a través de los relieves del Grupo de la Serie Inicial de Chichen Itzá”. *Estudios de Cultura Maya* 39: 133-172. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nalda, Enrique
2004 “Dzibanché. El contexto de los cautivos”, en *Los cautivos de Dzibanche*, Enrique Nalda, ed., pp. 118-131. México: Conaculta-INAH.
- Navarrete, Carlos
2002 *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie antropología e historia antigua de México. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarro-Farr, Olivia C. y Michelle Rich
2014 *Archaeology at El Perú-Waka'. Ancient Maya Performances of Ritual, Memory, and Power*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Nehammer Knub, Julie, Simone Thun y Christophe Helmke
2009 "The Divine Rite of Kings: An Analysis of Classic Maya Impersonation Statements", en *The Maya and their Sacred Narratives: Text and Context in Maya Mythologies*, Geneviève Le Fort, Raphaël Gardiol, Sebastian Matteo & Christophe Helmke, eds., pp. 177-195. Acta Mesoamericana, Vol. 20. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Nielsen, Jesper
2003 Art of the Empire: Teotihuacan Iconography and Style in Early Classic Maya Society (A.D. 380-500). Ph.D. Dissertation. Department of American Indian Languages and Cultures. Institute of History of Religions. University of Copenhagen.
- Nielsen, Jesper y Christophe, Helmke
2017 “The Storm God: Lord of Rain and Ravage”, en *Teotihuacan, City of Water, City of Fire*. Matthew Robb, ed., pp: 138-143. San Francisco: Fine Arts Museums of San Francisco-De Young and University of California Press.
- Nielsen, Jesper y Wichmann, Søren
2016 “Sequential text-image pairings in the Classical Maya” en *The Visual Narrative Reader*, Neil Cohn, ed., pp. 283-313. Londres: Bloomsbury Academic.
- Noguera, Eduardo
2009 "Los altares de sacrificio de Tizatlán, Tlaxcala", en *Antología de Tizatlán*, Ángel García Cook y Beatriz Merino Carrión, eds., pp. 71-120. México: INAH.
- Olivier, Guillem
1995 “Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des indiens du Mexique central (XVe-XVIe siècles)”. *Journal de la Société des Américanistes* 81: 105-141. Paris.
- 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ong, Walter J.
1982 *Oralidad y escritura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oudijk, Michel R.
2008 “De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas”. *Desacatos* 27: 123-138.
- Paddock, John
1985 “Tezcatlipoca in Oaxaca“. *Ethnohistory*, Vol. 32, No. 4 (Autumn, 1985), pp. 309-325.
- Pallán Gayol, Carlos y Erik Velásquez García
2005 “Vasos mayas con secuencia primaria estándar en una colección mexicana. Análisis epigráficos e implicaciones históricas”, *Los Investigadores de la Cultura Maya*, 13: 525-536. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

- Pallán Gayol, Carlos y Antonio Benavides Castillo
 2012 La Portada Jeroglífica y Otros Monumentos de H'wasil: un centro Puuc del noroeste de Campeche”, en *Investigadores de la Cultura Maya* 20, pp. 131-149. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.
- Panofsky, Erwin
 1955 *Meaning in visual arts: Papers in and on Art History*. Nueva York: Garden City.
 1960 *Renaissance and Resuscitations in Western Art*. Estocolmo: Almqvist-Wiksell.
- Paris, Elizabeth H. y Roberto López Bravo
 2019 “Gulf Coast Influence at Moxviquil, Chiapas, Mexico”. *Cambridge Archaeological Journal* 30 (2): 183-199.
- Paris, Elizabeth H., Eric Taladoire y Thomas A. Lee Whiting
 2015 “Return to Moxviquil: form and function in a small Maya city”. *Ancient Mesoamerica* 26, 81–112.
- Parry, Milman
 1928 *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*. Adam Parry, ed. Oxford: Clarendon Press.
- Pascual Soto, Arturo y Erik Velásquez García
 2012 “Relaciones y estrategias políticas entre El Tajín y diversas entidades mayas durante el siglo IX d. C.”, *Contributions in New World Archaeology* 4: 205–227
- Pasztor, Esther
 1974 *The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology Series* 15. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Peirce, Charles Sanders
 1931-
 1966 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Charles Hartshorne, Paul Weiss y Arthur W. Burks, eds., 8 vol. Cambridge: Belknap.
- Pendergast, David M.
 1989 “The Products of their Time: Iconography in Social Context”, en *Cultures in Conflict: Current Archaeological Perspectives*, Diana Claire Tkaczuk y Brian C. Vivian, eds., pp. 69-72. Alberta: The Archaeological Association of the University of Calgary.
- Peperstraete, Sylvie
 2006 “Los murales de Ocotelulco y el problema de la procedencia del Códice Borgia”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 37: 15-42.
- Pérez Martínez, Benjamín
 1985 *El chontal e Tucta*. Antigua Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco.
- Pérez Martínez, Vitalino, Federico García, Felipe Martínez y Jeremías López
 1996 *Diccionario ch'orti', Jocotán, Chiquimula*. Antigua Guatemala: Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín.
- Pitarch, Pedro
 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pollock, Harry E. D.
 1980 *The Puuc. An Architectural Survey of the Hill Country of Yucatan and Northern Campeche, Mexico*. Memoirs of the Peabody Museum 19. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Polyuhkhovych, Yuri
 2015 *A Possible Phonetic Substitution for T533 or “Ajaw Face”*. *Glyph Dwellers Report* 33. Davis: Maya Hieroglyphic Database Project, University of California.
- Pope, Maurice
 1999 *The Story of Decipherment. From Egyptian Hieroglyphs to Maya Script*. Revised Edition. Londres: Thames & Hudson.

- Popper, Karl Raimund
2002 *The Logic of Scientific Discovery*. Londres: Routledge.
- Prager, Christian M.
2002 “Enanismo y gibosidad: las personas afectadas y su identidad en la sociedad maya del tiempo prehispánico”, en *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque. Vol. II*, Vera Tiesler, Rafael Cobos y Merle Greene Robertson, eds., pp. 35-68. México: Conaculta, INAH.
- 2006 Is T533 a Logograph for BO:K “Smell, Odour”? Manuscrito en posesión del autor.
- 2008 *A New Variant of the Hieroglyph CHANUL "guardian"?* Bonn: Notes on Ancient Maya Writing. <http://www.mayavase.com/chanul.pdf>
- 2014 Übernatürliche Akteure in der Klassischen Maya-Religion. Eine Untersuchung zu intrakultureller Variation und Stabilität am Beispiel des k'uh "Götter"-Konzepts in den religiösen Vorstellungen und Überzeugungen Klassischer Maya-Eliten (250 - 900 n.Chr.). Tesis de doctorado. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.
- 2018 “A Study of the Classic Maya k'uh Concept”, en *Tiempo detenido, tiempo suficiente. Ensayos y narraciones mesoamericanistas en homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo*, Verónica Amellali Vázquez López, Felix Kupprat, Cristina Vidal Lorenzo, Gaspar Muñoz Cosme y María Josefa Iglesias Ponce de León, eds., pp. 547-611. Couvin: European Association of Mayanists WAYEB.
- Proskouriakoff, Tatiana
1965 “Sculpture and major arts of the Classic Lowlands”, en *Handbook of Middle American Indians 2*, Robert Wauchope, ed., pp. 469-497. Austin: University of Texas Press.
- 1973 The “Hand-grasping Fish” and Associated Glyphs on Classic Maya Monuments. In *Mesoamerican Writing Systems*. Elizabeth P. Benson, ed., pp. 165-178. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- 1978 “Olmec Gods and Maya God-Glyphs”, en *Codex Wauchope: A Tribute Roll*, Marco Giardino, Barbara Edmonson y Winfred Creamer, eds. *Human Mosaic* 12 (1-2): 113-117.
- 1995 *Maya History*. Austin: University of Texas Press.
- Quezada, Sergio y Tsubasa Okoshi
2001 *Papeles de los Xiú de Yaxá, Yucatán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés editores.
- Quenon, Michel y Geneviève Le Fort
1997 “Rebirth and Resurrection in Maize God Iconography”, en *Maya Vase Book 5*, Justin Kerr y Barbara Kerr, eds., pp. 884-902. Nueva York: Kerr Associates.
- Recillas, Miguel Ángel
2006 “Joaquín Galarza, el científico y el hombre: su legado a México y a la humanidad”. *Desacatos* 22: 181-190.
- Reents-Budet, Dorothy
1994 *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Reents-Budet, Dorie, Simon Martin, Richard D. Hansen y Ronald L. Bishop
1997 “Codex Style Pottery: Recovering Context and Concept”, ponencia presentada en Texas Symposium *In Their Own Write: Native Voices of Mesoamerica*. The Maya Meetings at Texas, 6-7 de marzo. Austin: University of Texas
- Reents-Budet, Dorie, Sylviane Boucher, Yoly Palomo, Ronald Bishop y James Blackman
2010 “Cerámica de estilo códice: Nuevos datos de producción y patrones de distribución”. *Simposio de investigaciones arqueológicas de Guatemala*, B. Arroyo, L. Paiz, A. Linares y A. Arroyave, eds., pp. 832-846. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas
1934 *Chan Kom: A Maya Village*. Carnegie Institution of Washington Publication 448. Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C.
- Remesal, Antonio de
1964 *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*. 2 vols. Madrid: Ediciones Atlas.
- Remler, Pat
2006 *Egyptian Mythology A to Z*. Nueva York: Facts on File.
- Restall, Matthew y John Chuchiak IV
2002 "A Reevaluation of the Authenticity of Fray Diego de Landa's *Relación de las cosas de Yucatán*". *Ethnohistory* 49 (3): 651-669.
- Rice, Prudence M.
2012 "Continuities in Maya Political Rhetoric: K'awiils, K'atuns, and Kennings". *Ancient Mesoamerica* 23 (1): 103-114.
- Ringle, William
1988 *Of Mice and Monkeys: The Value and Meaning of T1016, the God C Hieroglyph*. Research Reports on Ancient Maya Writing 18. Washington D.C.: Center for Maya Research.
- Ringle, William M., Tomás Gallareta y George J. Bey
1998 The Return of Quetzalcoatl: Evidence for the Spread of a World Religion During the Epiclassic Period. *Ancient Mesoamerica* 9: 183-232.
- Rivera Dorado, Miguel
1986 *La religión maya*. Madrid: Alianza Editorial.
1999 Espejos mágicos en la cerámica maya. *Revista Española de Antropología Americana* 29: 65-100.
2004 *Los espejos de poder: Un aspecto de la civilización maya*. Madrid: Ediciones Miraguano.
2006 *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Madrid: Editorial Trotta.
- Robertson, John S., Stephen D. Houston y David Stuart
2004 "Tense and Aspect in Maya Hieroglyphic Script", en *The Linguistics of Maya Writing*. Søren Wichmann, ed., pp. 259-289. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Robertson, John S., Stephen D. Houston, Marc Zender y David Stuart
2007 "Universals and the Logic of the Material Implication: A Case Study from Maya Hieroglyphic Writing". *Research Reports on Ancient Maya Writing* 62. Austin y Washington D.C.: Center for Maya Research y The Mesoamerican Center.
<http://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/17718/rramw62.pdf?sequence=2>
- Robertson, John S., Danny Law y Robbie A. Haertel
2010 *Colonial Ch'olti'. The Seventeenth-Century Morán Manuscript*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Robicsek, Francis
1978 *The Smoking Gods. Tobacco in Maya Art, History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.
1979 "The Mythical Identity of God K", en *Tercera Mesa Redonda de Palenque Volumen 4*, Ed. Merle Greene Robertson y D. C. Jeffers, eds., pp. 111-128. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Center.
- Robicsek, Francis y Donald M. Hales
1981 *The Maya Book of the Dead. The Ceramic Codex. The Corpus of Codex Style Ceramics of the Late Classic Period*. Charlottesville: University of Virginia Art Museum.
1988 "A Ceramic Codex Fragment. The Sacrifice of Xbalanque", en *Maya Iconography*, Elizabeth P. Benson y Gillett G. Griffin, eds., pp. 260-276. Princeton: Princeton University Press.

- Román Ramírez, Edwin y Diana Méndez Lee
 2020 "Introducción", en Proyecto Arqueológico del Sur de Tikal. Informe final de la primera temporada de campo (2019-2020). Román Ramírez, Edwin y Diana Méndez Lee, eds., pp. . Guatemala: Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural.
- Rossi, Franco, William A. Saturno y Heather Hurst
 2015 "Maya Codex Book Production and the Politics of Expertise: Archaeology of a Classic Period Household at Xultun, Guatemala". *American Anthropologist*, Vol. 117, No. 1, pp. 116–132.
- Roys, Ralph
 1933 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Publication 438. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
 1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Ruz, Mario Humberto
 1982 *Los legítimos hombres: aproximación antropológica al grupo tojolabal, vol. 2*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas.
 1983 "Aproximación a la cosmología tojolabal", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas, homenaje a Frans Blom*. Lorenzo Ochoa y Thomas Lee, eds., pp. 413-436. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
 2006 "La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya", en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*. Mario Humberto Ruz, ed., pp. 22-66. Instituto de Investigaciones Filológicas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sachse, Frauke y Allen J. Christenson
 2005 *Tulan and the other side of the sea. Unravelling a Metaphorical Concept from Colonial Guatemala Highland Sources*. Mesoweb. <http://www.mesoweb.com/articles/tulan/Tulan.pdf>
- Sahlins, Marshall
 2008 "The Stranger-King or, Elementary Forms of the Politics of Life". *Indonesia and the Malay World* 36 (105): 177-199.
- Salazar Lama, Daniel
 2014 Aj K'an Witz. Montañas, antepasados y escenas de resurrección en el friso de Balamkú, Campeche. Tesis de Maestría. Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
 2015 "Formas de sacralizar la figura del gobernante". *Journal de la société des américanistes*, 101-1 y 2, p. 11-49.
 2019 Escultura integrada en la arquitectura maya: tradición y retórica en la representación de los gobernantes (400 A.E.C. – 600 E.C.). Tesis de Doctorado. Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
 e. p. La mirada escrita: observaciones acerca de la escritura sobre los ojos en la iconografía maya, en *En torno a los códigos mesoamericanos de comunicación visual: la relación entre texto e imagen*. Daniel Salazar Lama y Rogelio Valencia Rivera, eds. México: CEMCA.
- Salazar Lama, Daniel y Rogelio Valencia Rivera
 2017 The Written Adornment: the many relations of text and image in Classic Maya visual culture. *Visible Language*, 51 (2): 80-104.
- Salazar Lama, Daniel, Rogelio Valencia Rivera y Davide Domenici
 e. p. Emblemas de la serpiente de guerra: Explorando los límites entre escritura e iconografía maya en la cerámica estilo Códice, en *En torno a los códigos mesoamericanos de*

- comunicación visual: la relación entre texto e imagen*. Daniel Salazar Lama y Rogelio Valencia Rivera, eds. México: CEMCA.
- Salinas Méndez, Alejandra y Rogelio Valencia Rivera
2013 “Hallazgos recientes en la Estructura XXI de la Gran Acrópolis de Calakmul”, en *XXVI Simposio de Investigaciones arqueológicas en Guatemala 2012*, Barbara Arroyo y Luis Mendez, eds., pp. 101-112. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología e Etnología.
- Sánchez López, Adriana y José Agustín Anaya
2006 “Dzibilnocac y Tabasqueño: Arqueología de la región Chenes”, en *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2005*, Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Héctor Mejía, eds., pp. 838-855. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología. http://www.asociaciontikal.com/pdf/76_-_Adriana_y_Agustin.05_-_Digital.pdf
- Sanz Castro, Luis Tomás
1998 “Iconografía, significado, ideología: Problemas y cuestiones en la interpretación actual del arte maya”, en *Anatomía de una civilización: aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*. Andrés Ciudad, Yolanda Fernández, M^a Josefa Iglesias, José Miguel García Campillo, Alfonso Lacadena y Luis T. Sanz, eds., pp. 65-85. Publicaciones de la SEEM 4. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Sanz González, Mariano
2007 La categoría del tiempo en las inscripciones mayas del periodo Clásico. Tesis de Doctorado. Departamento de Historia de America II (Antropología de América). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t29858.pdf>
- Saturno, William A., David Stuart y Boris Beltrán
2006 Early Maya Writing at San Bartolo, Guatemala. *Science* 311 (5765): 1281-1283.
- Saturno, William A., David Stuart y Karl Taube
2005 *Los Murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala. Parte 1. El mural del Norte*. Barnardsville: Ancient America 7. Boundary End Archaeology Research Center. <http://www.mesoweb.com/bearc/caa/AA07-es.pdf>
- Saturno, William A., David Stuart, Anthony F. Aveni y Franco Rossi
2012 “Ancient Maya Astronomical Tables from Xultun, Guatemala”. *Science* 336 (6082): 714-717.
- Saunders, Nicholas
2001 “A Dark Light: Reflections on Obsidian in Mesoamerica”. *World Archaeology* 33 (2): 220-236.
- Schele, Linda
1982 *Maya glyphs: The verbs*. Austin: University of Texas Press.
1992 *Notebook for the XVIth Maya Hieroglyphic Workshop at Texas*. Austin: University of Texas at Austin.
- Schele, Linda y David Freidel
1990 *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. Nueva York: William Morrow.
- Schele, Linda y Nikolai Grube
1997 *The Proceedings of the Maya Hieroglyphic Workshop. The Dresden Codex*. Austin: Phil Wanyerka, ed. Austin: University of Texas at Austin.
- Schele, Linda y Jeffrey H. Miller
1983 *The Mirror, the Rabbit and the Bundle: “Accession” Expressions from the Classic Maya Inscriptions*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, No. 25. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Schele, Linda y Mary Ellen Miller
1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Nueva York: George Braziller, Kimbell Art Museum.

- Schellhas, Paul
 1904 *Representation of Deities of the Maya Manuscripts*. 2ª Ed. [1897]. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 4 (1). Cambridge: Harvard University.
- Schmidt, Peter J.
 2003 Proyecto Chichén Itzá: Informe de actividades, julio de 1999 a diciembre de 2002, tres volúmenes. Centro INAH, Yucatán, México.
 2011 “Los oficiantes de la pirámide del Osario en Chichén Itzá, Yucatán” en *Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2010*. B. Arroyo, L. Paiz, A. Linares y A. Arroyave, eds., pp. 1163-1179. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Schulze Jena, Leonhard
 1954 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública.
- Schumann, Otto G.
 1971 *Descripción estructural del maya itzá del Petén Guatemala C.A.* Centro de Estudios Mayas. Cuaderno 6. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
 1973 *La lengua Chol, de Tila (Chiapas)*. Centro de Estudios Mayas. Cuaderno 8. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Seler, Eduard
 1990-
 2002 *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde (Seler, Eduard, 1849-1922), english collected works in Mesoamerican linguistics and archaeology, made under the supervision of Charles P. Bowditch, J. Eric S. Thompson y Francis B. Richardson*, eds. Frank E. Comparato, general editor. 7 Vols. 2a. ed. Culver City: Labyrinthos.
- Slocum, Marianna C. y Florencia L. Gerdel
 1981 *Vocabulario tzeltal de Bachajon*. Mexico: Instituto Lingüístico de Verano.
- Smailus, Ortwin
 1975 *El maya-chontal de Acalan. Análisis lingüístico de un documento de los años 1610-1612*. Centro de Estudios Mayas. Cuaderno 9. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Smith, Michael E.
 2014 “The archeology of Tezcatlipoca”, In *Tezcatlipoca Trickster and Supreme Deity*, Elizabeth Baquedano, ed., pp. 7-39. Boulder: University Press of Colorado.
- Sotelo Santos, Laura Elena
 2002 “Los dioses: Energía en el espacio y en el tiempo”, en *Religión Maya*, Mercedes de la Garza Camino y Martha Iliá Nájera, eds., pp 83-114. Madrid: Editorial Trotta.
- Spero, Joanne M.
 1987 *Lightning men and water serpents: A comparison of Mayan and Mixe-Zoquean beliefs*. Tesis de Maestría. Austin: University of Texas at Austin.
 1991 *Beyond Rainstorms: The Kawak as an Ancestor, Warrior, and Patron of Witchcraft*. Publicado originalmente en *Sixth Palenque Round Table*, 1986. Virginia M. Fields, ed. Versión Electrónica. Norman: University of Oklahoma Press.
- Spinden, Herbert
 1913 *A Study of Maya Art: Its Subject Matter and Historical Development*. Memoirs 6. Cambridge: Boston: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.
 1975 *A Study of Maya Art, its subject matter and historical development*. Nueva York: Dover Publications, Inc.

- Spranz, Bodo
 1973 *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Staines, Leticia
 2001 "Las imágenes pintadas en las tapas de bóveda", en *La pintura mural prehispánica en México*. II Área Maya, Tomo IV, Estudios, Beatriz de la Fuente, ed., pp. 389-402. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stone, Andrea y Marc Zender
 2011 *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*. Londres: Thames & Hudson.
- Storniolo, Judith A.
 2009 Out of the Past and into the Night. Ancient Mythical Dwarfs in Modern Yucatan. *Expedition* 51, No. 1: 17-24.
- Stuart, David
 1984 "Royal Auto-Sacrifice among the Maya: A Study of Image and Meaning". *RES. Anthropology and Aesthetics* 7/8: 6-20.
 1987 *Ten Phonetic Syllables*. Research Reports on Ancient Maya Writing 14. Washington D. C.: Center for Maya Research.
 2000 "The Arrival of Strangers: Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", en *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions, eds., pp. 465-513. Boulder: University Press of Colorado.
 2004 "The Beginnings of the Copan Dynasty: A Review of the Hieroglyphic and Historical Evidence". In *Understanding Early Classic Copan*, Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto, y Robert J. Sharer, eds., pp. 215-247. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.
 2005a *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute. <http://www.mesoweb.com/publications/stuart/TXIX-spreads.pdf>
 2005b "New Year Records in Classic Maya Inscriptions". *The PARI Journal* 5 (2): 1-6. www.mesoweb.com/pari/publications/journal/0502/NewYear.pdf.
 2005c "A Foreign Past. The Writing and Representation of History on a Royal Ancestral Shrine at Copán", en *Copán. The History of an Ancient Maya Kingdom*, E. Wyllis Andrews y William L. Fash, eds., pp. 373-394. Santa Fe: School of American Research Press.
 2005d "Ideology and Classic Maya Kingship", en *A Catalyst for Ideas: Anthropological Archaeology and the Legacy of Douglas Schwartz*, Vernon L. Scarborough, ed., pp. 257-285. Santa Fe: School of American Research Press.
 2005e "The Way Beings", en *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyph Forum*, David Stuart, ed, pp. 160-165. Austin: Department of Art and Art History, University of Texas.
 2011 *The order of days. The Maya world and the truth about 2012*. Nueva York: Harmony Books.
 2012 "The name of paper: The mythology of crowning and royal nomenclature on Palenque's Palace Tablet", en *Maya Archaeology 2*, Charles Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore, eds., pp. 116-142. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press.
 2013a *Two Inscribed Bones from Yaxchilán*, en *Maya Decipherment. Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography*. Blog de David Stuart. <https://decipherment.wordpress.com/2013/05/16/report-two-inscribed-bones-from-yaxchilan/>
 2013b "The Language of Chocolate: References to Cacao on Classic Maya Drinking Vessels". En *Chocolate in Mesoamerica. A Cultural History of Cacao*, Cameron L. McNeil, ed., pp. 184-201. Gainesville: University Press of Florida.
 2014a The WIN(I)KIL Sign and its bearing on the Classification of Maya Supernatural Beings. Conferencia presentada en Düsseldorf.

- 2014b *A Possible Sign for Metate*, en Maya Decipherment. Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography. Blog de David Stuart. <https://decipherment.wordpress.com/2014/02/04/a-possible-sign-for-metate/>
- 2015 “The 8,000 Gods: An Examination of Sacred Beings and Categories in Classic Maya Theology”, en *In the Realm of the Vision Serpent: Decipherments and Discoveries in Mesoamerica. A Symposium in Homage to Linda Schele*. Art History Society of California State University, 10-11 de abril 2025, Los Angeles.
- 2017 “The Gods of Heaven and Earth. Evidence of Ancient Maya Categories of Deities”, en *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin*, vol. 1: 247-267, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (eds.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2018 *An Update on CHA’, “Metate”*, en Maya Decipherment. Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography. Blog de David Stuart. <https://mayadecipherment.com/author/kawil/page/2/>
- Stuart, David, Nikolai Grube y Linda Schele
2003 “A substitution set for the “Macuch/Batab” Title”. *Copan Notes* 58. Copan Mosaics Project.
- Stuart, David, Stephen D. Houston y John Robertson
1999 “Recovering the Past: Classic Maya Language and Classic Maya Gods”, en *Notebook for the XXIIIrd Maya Hieroglyphic Forum at Texas, Part 2*. Dept. of Art and Art History, the College of Fine Arts. Austin: The University of Texas at Austin.
- Sugiyama, Saburo y Nawa Sugiyama
2020 “Interactions between ancient Teotihuacan and the Maya world”. In *The Maya World*, Scott R. Hutson y Traci Ardren, eds., pp. 689-711. Londres y Nueva York: Routledge.
- Sugiyama, Nawa, Saburo Sugiyama, Verónica Ortega y William Fash
2016 “¿Artistas mayas en Teotihuacán?”. *Arqueología Mexicana* XXIV, 8.
- Swadesh, Mauricio, María Cristina Álvarez y Juan Ramón Bastarrachea
1991 *Diccionario de elementos del maya Yucateco colonial*. Centro de Estudios Mayas. Cuaderno 3, 2ª edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tapia Zenteno, Carlos de
1985 *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca. Con vocabulario, catecismo y administración de Sacramentos*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tappan Velázquez, Martha
2012 “La representación del tiempo en un género de escritura del siglo XVI: los repertorios de los tiempos”. *Revista Fuentes Humanísticas* Vol. 24, Núm. 45: 33-49.
- 2013 “Representaciones de la Tierra en un género de escritura del siglo XVI”. *Revista Fuentes Humanísticas* Vol. 26, Núm. 47: 7-24.
- Taube, Karl A.
1985 “Classic Maya Maize God: A Repraissal”, en *Fifth Palenque Round Table 1983*, Virginia M. Fields, ed., pp. 171-182. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.
- 1991 *An Appearance of Xiuhtecuhtli in the Dresden Venus Pages*. Research Reports on Ancient Maya Writing 35. Washington D.C.: Center for Maya Research.
- 1992a *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology 32. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- 1992b “The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War at Teotihuacan”. *RES: Anthropology and Aesthetics* No. 21: 53-87.
- 1994 “The Iconography of Toltec Period Chichen Itza”. In *Hidden among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula, Acta Mesoamericana* 7. Hans Prem, ed., pp. 212–246. Möckmühl: Verlag von Flemming.

- 1996 "The Olmec Maize God: The Face of Corn in Formative Mesoamerica". *RES: Anthropology and Aesthetics* No. 29/30: 39-81.
- 2001 "Classic Maya Gods", en *Maya: Divine Kings of the rainforest*, Nikolai Grube, ed., pp. 262-273. Colonia: Könemann Verlags-Gesellschaft.
- 2003a "Maws of Heaven and Hell: The Symbolism of the Centipede and Serpent in Classic Maya Religion", en *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz Sosa y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León, eds., pp. 405-442. Publicaciones de la SEEM 7. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- 2003b "Tetitla and the Maya Presence at Teotihuacan". In *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*. Geoffrey E. Braswell, ed., pp. 273-314. Austin: University of Texas Press.
- 2004 "Flower Mountain: Concepts of life, beauty, and paradise among the Classic Maya". *RES. Anthropology and Aesthetics* 45: 69-98.
- 2005 "The Symbolism of Jade in Classic Maya Religion". *Ancient Mesoamerica* 16 (1): 23-50.
- 2018 *Studies in Ancient Mesoamerican Art and Architecture. Selected Works by Karl Andreas Taube. Volume I*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.
- Taube, Karl, William A. Saturno, David Stuart y Heather Hurst
- 2010 *Los Murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala. Parte 2. El mural del Poniente*. Barnardsville: Ancient America 10. Boundary End Archaeology Research Center.
<http://www.mesoweb.com/bearc/caa/AA10-es.pdf>
- Tedlock, Barbara
- 1982 *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Tedlock, Dennis
- 1985 *Popol Vuh: The definitive edition of the mayan book of the dawn of life and the glories of gods and kings*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Thomas, Cyrus
- 1882 *A Study of the Manuscript Troano*. Contribution to North American Ethnology 5. Washington D.C.: U.S. Geographical and Geological Survey of the Rock Mountain Region, Government Printing Office.
- Thomas, Norman Dwight
- 1975 "Elementos precolombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón". In *Los zoques de Chiapas*. Alfonso Villa Rojas, José M. Velasco Toro, Félix Báez-Jorge y Norman Dwight Thomas, eds., pp. 217-235. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Thomson, Raymond H.
- 1958 "Un espejo de pirita con respaldo tallado de Uayma, Yucatán". *Estudios de Cultura Maya* 2: 239-249. Centro de Estudios Mayas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Thompson, J. Eric S.
- 1929 "Maya Chronology: Glyph G of the Lunar Series". *American Anthropologist* 31 (2): 223-231.
- 1934 "Sky Bearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion", en *Contributions to American Archaeology*, Vol. II N°10. Washington D. C.: Carnegie Institution of Washington.
- 1943 "Maya Epigraphy: a cycle of 819 days", en *Notes on Middle America Archaeology and Ethnology* 22. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- 1950 *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*. Publication 589. Washington D. C: Carnegie Institution of Washington.
- 1962 *A Catalog of Maya Hieroglyphs*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
<http://www.famsi.org/mayawriting/thompson/ThompsonGlyphCatalog.pdf>
- 1970 *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.

- 1988 *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tokovinine, Alexandre
2002 *Divine Patrons of the Maya Ballgame*.
Mesoweb: <www.mesoweb.com/features/tokovinine/Ballgame.pdf>
- 2013 *Place and Identity in Classic Maya Narratives*. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.
- 2014 “Beans and Glyphs: A Possible IB Logogram in the Classic Maya Script”. *The PARI Journal* 14 (4): 10-16.
- Tokovinine, Alexandre y Dmitri Beliaev
2013 “People of the road: traders and travelers in ancient Maya Words and images”. En *Merchants, markets, and exchange in the Pre-columbian world*, Kenneth G. Hirth y Joanne Pillsbury, eds., pp. 169-200. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.
- Tozzer, Alfred M. y Glover M. Allen
1910 “Animal Figures in the Maya Codices”, en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 4 (3). Cambridge: Harvard University.
- Tsakamoto, Kenichiro
2014 *Politics in Plazas: Classic Maya Ritual Performance at El Palmar, Campeche, Mexico*. Tesis de doctorado, University of Arizona, Tucson.
- Vail, Gabrielle
2009 “Cosmology and Creation in Late Postclassic Maya Literature and Art”. En *Maya Worldviews at Conquest*, Leslie G. Cecil y Timothy W. Pugh, eds, pp. 111–133. Boulder: University Press of Colorado.
- Vail, Gabrielle y Christine Hernandez
2013 *Recreating primordial time. Foundation rituals and mythology in the Postclassic Maya codices*. Boulder: University Press of Colorado.
- Valencia Rivera, Rogelio
2006 “Tezcatlipoca y K’awiil, algo más que un parecido”. *Anales del Museo de Museo de América* 14: 45-59.
- 2009 El vestido escrito. La presencia de glifos en la indumentaria maya. *Actas IV Jornadas Internacionales sobre Textiles Precolombinos*. Victoria Solanilla Demestre, ed., pp. 109-120. Barcelona: Grup d’estudis Precolombins y Departament D’Art de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- 2011a “La abundancia y el poder real: el dios K’awiil en el Posclásico”, en *Encuentros 2010. De Dioses y de hombres, creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias. Volumen V*. Katarzyna Mikulska-Dąbrowska y José Contel, eds., pp. 67-96. Varsovia: Museo de Historia del Movimiento Popular Polaco.
- 2012 “El dios K'awiil y el Tlaloc teotihuacano y su relación con la abundancia y el poder de los soberanos mayas”. *ICA 54, Simposio: 714 - El agua, la lluvia y el rayo como fuente del poder en Mesoamérica y en los Andes*. Viena, Austria 15-20 julio 2012.
- 2013 “Las múltiples caras de la divinidad. Complejos de dioses en la religión maya”, en *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*, Alejandro Sheseña, ed., pp. 225-238. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- 2014 “The Politics of Dancing”, en *Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present*. Verónica A. Vázquez, Rogelio Valencia y Eugenia Gutiérrez, eds., pp. 115-125. BAR International Series 2619. Oxford: Archeopress.
- 2015 “A picture is worth a thousand words. Or is it?” en *On Methods: How we know what we think we know about the Maya*, Harri Kettunen y Christophe Helmke, eds. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.

- 2016 El rayo, la abundancia y la realeza. Análisis de la naturaleza del dios K'awiil en la cultura y la religión mayas. Tesis de Doctorado, Departamento de Historia de América II (Antropología Americana). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- 2017 “El tiempo vuela: el uso de aves y otros animales para representar los periodos de tiempo de la Cuenta Larga Maya”. *Journal de la Société des Américanistes, Special Issue: Maya times*. DOI:10.4000/jsa.15310
- 2018 “Los nombres sagrados del rey: El análisis semántico de los atributos de una deidad a través de la onomástica”, *Tiempo detenido, tiempo suficiente: Ensayos y narraciones mesoamericanistas en homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo*, Harri Kettunen, Verónica Amellali Vázquez López, Felix Kupprat, Cristina Vidal Lorenzo, Gaspar Muñoz Cosme y María Josefa Iglesias Ponce de León, eds., pp. 509-546. Coubin: European Association of Mayanists WAYEB.
- 2018b “Las unidades de medida de longitud entre los nahuas prehispánicos.” En *El arte de escribir. El Centro de México: del Posclásico al siglo xvii*, Juan José Batalla Rosado y Miguel Ángel Ruz Barrios, eds., pp.117–148. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- 2019a “K'awiil y el calendario de 819 días”. *Estudios de Cultura Maya* 53: 103-138.
- 2019b “Maíz y atole son su trono: K'awiil y la Montaña del Sustento”, en *Maya Cosmology. Terrestrial and Celestial Landscapes*, Milan Kováč, Harri Kettunen, y Guido Krempel eds., pp. 131-142. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- 2021 “The Use of Semantic Determinatives in Nahua Writing”, *Estudios de Cultura Náhuatl* Vol. 61 (enero-junio 2021): 13-48.
- e. p. El uso de signos escriturales como determinativos semánticos en la iconografía maya del periodo Clásico, en *En torno a los códigos mesoamericanos de comunicación visual: la relación entre texto e imagen*. Daniel Salazar Lama y Rogelio Valencia Rivera, eds. México: CEMCA.
- e. p. “Bajo la influencia de los astros. Aspectos astronómicos del dios K'awiil”. Manuscrito en posesión del autor.
- Valencia Rivera, Rogelio y Octavio Q. Esparza Olguín
- 2014 “La conformación política de Calakmul durante el Clásico Temprano”. *Arqueología Mexicana* núm. 128, 37-40.
- 2018 “La presencia del Glifo Emblema del murciélago en el Petén y sur de Campeche y sus implicaciones políticas”. *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 51: 10-40. Centro de Estudios Mayas, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valencia Rivera, Rogelio y Ana García Barrios
- 2010 “Rituales de invocación al dios K'awiil”, en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Sorroche Cueva, eds., pp. 235-261. Publicaciones de la SEEM 9. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Valencia Rivera, Rogelio y Hugo García Capistrán
- 2013 “In the Place of the Mist: Analyzing a Maya Myth from a Mesoamerican Perspective”, en *The Maya in a Mesoamerican Context: Comparative Approaches to Maya Studies*, Jesper Nielsen y Christophe Helmke, eds., pp. 35-50. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Valencia Rivera, Rogelio y Daniel Salazar Lama
- 2017 “El ave como cielo: la presencia del ave CHAN en las bandas celestes mayas”. *Journal de la Société des Américanistes* 103-2: 9-45. Paris.
- Valenzuela, Juan
- 1945 “La segunda temporada de exploraciones en la región de Los Tuxtlas, Estado de Veracruz”. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Tomo I, pp. 81-108.

- Velásquez García, Erik
 2004 “Los escalones jeroglíficos de Dzibanché”, en *Los cautivos de Dzibanche*, Enrique Nalda, ed., pp. 79-103. México: Conaculta-INAH.
- 2005 “El pie de serpiente de K’awiil”. *Arqueología Mexicana* 71: 36-39.
- 2009b “Imagen, texto y contexto ceremonial del “Ritual de los Ángeles”: viejos problemas y nuevas respuestas sobre la narrativa sagrada en los libros de Chilam Balam”, en *The Maya and their Sacred Narratives: Text and Context of Maya Mythologies*. Geneviève Le Fort, Raphaël Gardiol y Sebastián Matteo, eds., pp. 55-76. Acta Mesoamericana 20. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- 2009c “Reflections on the Codex Style and the Princeton Vessel”. *The PARI Journal* 10 (1): 1-16.
- 2010 “Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas”, en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruíz, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva, eds., pp. 203-233. Publicaciones de la SEEM 9. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- 2011 “Las entidades y fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica”, en *Los Mayas, voces de piedra*, Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega, eds., pp. 235-253. México: Ámbar diseño.
- 2019 “Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 58: 59–136.
- Velásquez García, Erik y Carlos Pallán Gayol
 2006 “La Estela 52 de Calakmul y el reinado de Yuhkno’m Too’k’ K’awiil”, en *Los Investigadores de la Cultura Maya* 14, Tomo II, pp. 341-358. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.
- Villa Rojas, Alfonso
 1945 *The Maya of East Central Quintana Roo*. Carnegie Institution of Washington Publication 559. Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C.
- 1963 “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”. *Estudios de Cultura Maya* 3: 243-260. Centro de Estudios Mayas, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1984 “Valor histórico y etnográfico de los libros de Chilam Balam”. *Anales de Antropología*, vol. XXI: 47-60.
- 1985 *Estudios etnológicos: los mayas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villagra Caletí, Agustín
 1954 “Las pinturas de Tetitla, Atetelco e Ixtapantongo”. *Artes de México* No. 3, marzo-abril 1954: 39-64.
- Vogt, Evon Z.
 1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- 1980 *Los zinacantecos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- 1993 *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Von Winning, Hasso
 1987 *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos, 2 vols.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wagner, Elisabeth
 2017 “Jun Yop Ixiim – Another Appellative for the Ancient Maya Maize God”, *Research Note* 8. Textdatenbank und Wörterbuch des Klassischen Maya. DOI: <http://dx.doi.org/10.20376/IDIOM-23665556.17.rn008.en>
- Wald, Robert

- 1994 Transitive Verb Inflection in Classic Maya Hieroglyphic Texts: Its Implications for Historical Linguistics and Hieroglyphic Decipherment. Tesis de Maestría. Department of Anthropology, University of Texas at Austin.
- 2004 “Telling Time in Classic-Ch’olan and Acalan-Chontal Narrative: The Linguistics Basis of Some Temporal Discourse Patterns in Maya Hieroglyphic and Acalan-Chontal Texts”, en *The Linguistics of Maya Writing*. Søren Wichmann, ed., pp. 211-258. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Warburg, Aby
- 1999 “Italian Art and International Astrology in the Palazzo Schifanoia, Ferrara (1912)”, en *The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance*, G. Bing, F. Rougemont, y S. Lindberg, eds., pp. 732-757. Los Angeles: Getty Publications.
- 2002 *Mnemosyne. L’Atlante delle immagini*. Martin Warnke y Claudia Brink, eds. Turin: Nino Aragno editore.
- Weeks, John M. y Jane A. Hill
- 2006 *The Carnegie Maya: the Carnegie Institution of Washington Maya research program, 1913–1957*. Boulder: University Press of Colorado.
- Wheathers, Kenneth y Nadine Wheathers
- 1949 *Diccionario Español-Tzotzil y Tzotzil-Español*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Whittaker, Gordon
- 1986 “The Mexican names of three Venus gods in the Dresden Codex”. *Mexicon* 8 (3): 56-60.
- 2009 “The Principles of Nahuatl Writing”. *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft* 16: 47-81.
- 2018 “Aztec hieroglyphic writing: A comparative perspective”. In *Paths into Script Formation in the Ancient Mediterranean*, Silvia Ferrar and Miguel Valerio, eds., pp. 173-188. Roma, Studi Micenei ed Egeo-Antolici, Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- 2021 *Deciphering Aztec Hieroglyphs: A Guide to Nahuatl Writing*. Londres: Thames and Hudson.
- Wichmann, Søren
- 2002 *Diccionario analítico del Popoloca de Texistepec*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- 2004a “The Grammar of the Half-Period Glyph”, en *The Linguistics of Maya Writing*, Søren Wichmann, ed., pp. 329-338. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- 2004b “The Names of some Major Classic Maya Gods”, en *Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective*, vol. XIV, D. Graña Behrens, C. M. Prager, F. Sachse, S. Teufel y E. Wagner, eds., pp. 77-86. Acta Mesoamericana 14. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Wichmann, Søren, y Alfonso Lacadena García-Gallo
- 2005 “The Dynamics of Language in the Western Lowland Maya Region”, en *Art for Archaeological Sake. Material Culture and Style across the Disciplines. Proceedings of the 33rd Annual Chacmool Conference*. Andrea Water-Rist, Christine Cluney, Calla McNamee y Larry Steinbrenner, eds., pp. 32-48. Calgary: Chacmool, The Archaeological Association of the University of Calgary.
- Wisdom, Charles
- 1950 *Materials on the Chorti Language*. Microfilm Collection of Manuscript Materials on Middle American Cultural Anthropology 28. Chicago: University of Chicago.
- 1961 *Los chortís de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca 10. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- Yasugi, Yoshiho y Kenji Saito
- 1991 “Glyph Y of the Maya Supplementary Series”. *Center for Maya Research* Vol. 34.

- Zapata, Renée Lorelei
 1991 “Exploraciones recientes en Kankí, Campeche, México”. *Mexicon* XIII (3): 51-55.
- Zender, Marc Uwe
 1999 Diacritical Marks and Underspelling in the Classic Maya Script: Implications for Decipherment. Tesis de Maestría en Arqueología. Calgary: Universidad de Calgary.
 2004a “On the Morphology of Intimate Possession in Mayan Languages and Classic Mayan Glyphic Nouns”, en *The Linguistics of Maya Writing*, Søren Wichmann, ed., pp. 195-209. Salt Lake City: The University of Utah Press.
 2004b A Study of Classic Maya Priesthood. Tesis de Doctorado. Calgary: Universidad de Calgary.
 2008a “Jeroglíficos, iconografía e historia en el noroeste de Yucatán”, ponencia presentada en la *Sexta Mesa Redonda de Palenque. Arqueología, Imagen y Texto. Homenaje a Ian Graham*. 16-21 de noviembre de 2008, Palenque.
 2008b “One hundred and fifty years of Nahuatl decipherment”, *The PARI Journal* 8 (4): 24-37.
 2010 “Baj “Hammer” and Related Affective Verbs in Classic Mayan”. *The PARI Journal* 11 (2): 1-16. <http://www.mesoweb.com/pari/journal/archive/PARI1102.pdf>
 2014 “On the Reading of Three Classic Maya Portrait Glyphs”. *The PARI Journal* 15 (2): 1-14. <http://www.mesoweb.com/pari/journal/archive/PARI1502.pdf>
 2017 “Theory and Method in Maya Decipherment”. *The PARI Journal* 18 (2):1-48. <http://www.mesoweb.com/pari/journal/archive/PARI1802.pdf>
- Zender, Marc Uwe Armijo Torres, Ricardo y Gallegos Gómora, Miriam Judith
 2001 “Vida y Obra de Aj Pakal Tahn, un sacerdote del siglo VIII en Comalcalco, Tabasco, México”, en *Los Investigadores de la Cultura Maya 9*, Universidad Autónoma de Campeche, San Francisco de Campeche, México, 2001, p. 386-398.
- Zender, Marc Uwe, Dmitri Beliaev y Albert Davletshin
 2016 “The Syllabic Sign *we* and an Apologia for Delayed Decipherment”. *The PARI Journal* 17(2): 35–56.
- Zender, Marc Uwe y Stanley Guenter
 2003 “The Names of the Lords of Xib’alb’a in the Maya Hieroglyphic Script”, en *Eduard y Caecilie Selser: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*. Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos, eds., pp. 91-126. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zender, Marc Uwe y Joel Skidmore
 2012 *Unearthing the Heavens: Classic Maya Murals and Astronomical Tables at Xultun, Guatemala*. Mesoweb. <http://www.mesoweb.com/reports/Xultun.pdf>.