

La decapitación solar en los procesos de legitimidad de los mayas prehispánicos*

GUSTAVO AVIÑA CERECER**

Para cumplir con la finalidad de encontrar el sentido simbólico y político del ritual de decapitación se ha de reconocer algún elemento clave que de manera lógica, pero de acuerdo a la ideología maya, sea capaz de unir los diversos elementos que componen al ritual. Aquí se demostrará que el acto de cortar cabezas, como todo ritual maya prehispánico, es la manifestación de un orden universal, de una cosmovisión sistemáticamente ordenada. De tal manera, que los diversos elementos que incluye este acto se corresponden y complementan dentro de una misma estructura de significación simbólica.

Como se verá, aquí se propone la evidencia proveniente de cuatro excavaciones arqueológicas; más de diez autores etnólogos, seis antropólogos clásicos por su conocimiento de la cultura maya; seis fuentes etnohistóricas de los siglos XVI, XVII y XVIII (en donde se incluyen símbolos míticos y construcciones proféticas); más de 32 piezas arqueológicas, considerando imágenes y objetos, provenientes de más de trece sitios arqueológicos; 17 páginas de los tres

* Agradezco a Luis Enrique Hernández Niño, del Departamento de Cómputo del PROIMMSE, quien se encargó de la digitalización de las imágenes aquí presentadas.

**Posgrado del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

códices reconocidos del área maya; 27 definiciones nominales y semánticas de palabras yucatecas, choles y tzeltales. Toda esta información representa más de 130 relaciones simbólicas evidenciables, mismas que nos han permitido corroborar esta propuesta, al tiempo que junto a otros artículos ya publicados nos ha obligado también a perfeccionar el modelo explicativo.

En apego a esta figura ideológica, de considerar a la cultura como una totalidad¹ simbólica incluyente, la vasta variabilidad de la evidencia aquí presentada nos demuestra que la episteme² maya que tenemos, es una reproducción hologramática,³ en donde la totalidad está en cada una de las partes; de tal manera que un símbolo se puede pensar como un conjunto de conjuntos actuante dentro de ciertos contextos en diferente forma y medida, pero siempre de manera similar. Así por ejemplo, la palabra "casa" significa algo similar (pero en distinta manera y medida) al decir "la casa de Juan" o "la casa", o "la casa chica/ la casa grande".

Aquí apreciaremos cómo un mismo dios y sus componentes formales se reproducen como holograma dentro de un enorme complejo místico, ritual y mítico, del orden de lo abstracto y lo

¹ Totalidad es un categoría analítica clásica, propia de todo la problemática filosófica, y por ende, de toda investigación que trate con el problema de lo social y del pensamiento. Se utiliza para referirse a todo el conjunto de variables reconocidas, utilizables o no, por una sociedad específica, perteneciente a determinado tiempo y espacio. Al decir totalidad simbólica, por supuesto que nos referimos al conjunto total de símbolos reconocidos por una sociedad durante X tiempo y lugar. Las ventajas del tratamiento de esta categoría con la combinación de elementos del estructuralismo con el materialismo dialéctico están en el libro de Kosik referido en esta bibliografía. La arqueología, como disciplina científica, se constituye de teorías sustantivas, mediacionales y datos de prueba. Las primeras tratan acerca de los fundamentos del ser y la totalidad que lo constituye, en este artículo es claro entonces que hemos construido nuestro modelo explicativo con una teoría arqueológica estructuralista y dialéctica. Tener en claro estas teorías y normas científicas aparentemente "muy abstractas", es fundamental para el reconocimiento científico de todo modelo antropológico.

² Episteme es un concepto que refiere a un conjunto de teorías del conocimiento concreto y abstracto, diferente al de las ciencias del siglo XX, para referirnos a este último grupo de teorías se usa la palabra epistemología. Estamos diciendo entonces, que los grupos mayenses siempre han tenido una teoría del conocimiento, es decir, una gno-seología, a partir de la cual ellos se construyen un saber cosmológico culturalmente determinado.

³ Una reproducción hologramática, implica la continuidad del sistema de manera que cada uno de sus elementos aparece como individuo, pero de alguna manera contiene información que se refiere a su relación con el todo. A partir de toda teoría de sistemas de los años sesenta y setenta del siglo XX, este concepto retomado desde la física óptica del holograma, se ha reafirmado como una heurística fundamental.

concreto, en donde el cuerpo del dios y sus atributos sirven como mapa conceptual, guía para la decodificación de cada uno de sus componentes, mismos que nos permitirán entender un poco más las relaciones dadas en un ritual de decapitación.

Presentando la relación que hay entre un dios, el Sol, la actividad atmosférica (que implica la aparición del rayo), la muerte, la cabeza del dios, un instrumento para decapitar y un báculo de poder, veremos cómo lo que se evidencia es que la complejidad cultural y política con un sentido evocativo de creencias, ideales y valores en su vasta diversidad, también encuentra planos explicativos muy específicos. Así, el solo hecho de considerar al pensamiento maya como un sistema de estructura hologramática, nos permite alejarnos del reduccionismo que supone que cada dios y sus elementos siempre, sin movimiento semántico alguno, significa e implica lo mismo, ya sea mediante una supuesta identificación epigráfica y/o iconográfica.

Para entender la variabilidad semántica, y en apego a lo anterior, proponemos que el conjunto mayor de la cosmovisión maya prehispánica, que funcionó como unidad de sentido, aglutinante de diversidades irreductibles, son los dioses actuantes en toda la Mesoamérica clásica y posclásica. Estos dioses, en el caso de las culturas mayenses, han sido identificados en los códices por Schellhas con las letras del abecedario.⁴

Ahora, un dios se manifiesta en diversos elementos que se co-pertenecen bajo su potestad; su función es la de evidenciar, señalar y distinguir una serie de relaciones específicas de similitud y diferencia, de tal manera que en ningún sentido su significado se agota en la identificación de algún objeto o de alguna simple definición de tipo nominal. Aquí se demostrará cómo en las relaciones pertinentes que controla el dios identificado por Schellhas con la letra K están aquellas que se conjugan en todo acto sacrificial, especialmente el de la pérdida de la cabeza. De tal suerte que bajo su potestad se interrelacionan una serie de acciones y objetos de poder cuyo sentido por separado aparece disperso y excéntrico, pero que al ir encontrando el lugar de cada elemento dentro de la sintaxis cultural —incluyendo a cada uno dentro de un conjunto y subconjuntos participativos e interactivos—, el sentido de la estructura teórica y práctica se revela de una manera insospechada (para

⁴ P. Schellhas, *Representation of deities of the Maya Manuscripts*, 1904.

nosotros los occidentales), pero perfectamente coherente y verosímil para los grupos mayenses.

Esta lógica de lo divino no es más que el esfuerzo humano por identificar en su complejidad real cosas que de primera intención, son eso simples cosas, pero que al ser pensadas y relacionadas dentro del sistema de la cosmovisión cobran una multiplicidad significativa sujeta a su manifestación fenomenológica y contextual. Así, las representaciones simbólicas de los dioses (que nunca llegan a ser unívocas), al tiempo que se mantienen como una unidad ordenadora, expresan no sólo cómo son percibidos algunos fenómenos sino también algunas relaciones semánticas y su razón de ser dentro del cosmos.

En este sentido, hemos identificado al ritual maya de la decapitación con un dios, con un señor del orden universal que, como todo dios, tiene bajo su potestad una serie compleja de elementos, con sus relaciones incluyentes/excluyentes de cosas, espíritus y otras cualidades de lo real.

El nombre propio de este dios, que siguiendo a Schellhas tiene la letra K, proponemos que sea Rayo, con r mayúscula para diferenciarlo del simple fenómeno atmosférico, identificación que hacemos a partir de la evidencia aquí presentada, pero además teniendo en cuenta otro trabajo que presentamos a manera de tesis de licenciatura en arqueología, y cuyo título es "Rayo de vida y muerte: El Dios K de los mayas prehispánicos". Incluso invitamos al lector interesado en la ampliación de esta problemática o para la obtención de más información acerca de otras muchas relaciones de este Dios K que vea la bibliografía aquí referida. Así, los materiales de prueba arqueológicos y etnohistóricos ahora presentados, dejando de lado muchas otras relaciones, únicamente son presentados para corroborar la potestad del Dios K en las interacciones dadas entre el Sol, un fenómeno atmosférico, las cabezas humanas y divinas, el hacha decapitadora y otros instrumentos punzocortantes, así como el llamado cetro maniquí; cetro simbólico del poder político y cosmológico, interacciones que dan cuenta también de una serie de significados sobre los que se legitimaba el poder entre estos pueblos prehispánicos.

La evidencia arqueológica

El ritual prehispánico de decapitación se evidencia en tierras mayas como una de las principales formas sacrificiales durante los periodos Formativo superior, Clásico y Posclásico. M.I. Nájera, en el libro *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, comenta que desde el sitio preclásico de Izapa se constata la práctica de este tipo de sacrificio y es claro, que entre los mayas siempre ha estado relacionado con el uso de los cráneos como evidencias de poder y ofrendas producto de sacrificios divinos.

En el pozo de sondeo 5022 de Kaminaljuyú, Guatemala realizado por el IDAEH se encontró una ofrenda con 33 cráneos, cerámica fina y navajillas de obsidiana, así como otros huesos largos y un cuerpo completo de mujer. Como propone Velásquez,⁵ todas las características del contexto indican que seguramente se ofició a cielo abierto un gran ritual alrededor de la ofrenda. Aunque ésta no se recuperó completa, sí se pudo constatar que algunos de los cráneos tenían aún las vértebras cervicales, lo que es una evidencia clara de decapitación.

Fechaos entre 400 a.C. y 250 d.C., al igual que Kaminaljuyú, hay otros sitios arqueológicos formativos que presentan ofrendas ceremoniales de decapitación, como Chalchuapa en El Salvador; Valle de Salama y Uaxactún, también de Guatemala; Río Hondo y Cerros en Belice, e incluso del centro de México también hay evidencias posibles en Tlatilco y Cuicuilco.

Para la época Clásica y Posclásica en las tierras mayas son muchas las representaciones de grandes personajes que cuelgan de su atuendo, o sostienen entre sus manos, a una o más cabezas. Por ejemplo están los casos del gobernante identificado como "Cielo tormentoso" de Tikal y de algunos guerreros del mural de Bonampak.

Este tipo de sacrificio de amputación cefálica también estaba relacionado con el juego de pelota. Ejemplos de esto son las estelas 1, 3 y 4 del sitio Clásico tardío de Guatemala llamado Santa María Cotzamaluapan. Además, está el hermoso trabajo realizado sobre uno de los muros del juego de pelota de Chichén-Itzá. De hecho, en este último sitio, de acuerdo con la perspectiva tolteca, sus habitan-

⁵ J. L. Velásquez, "Un entierro múltiple dedicatorio a finales del Preclásico medio en Kaminaljuyú, Guatemala", en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, 1992.

tes tenían la costumbre de empalar los cráneos al estilo del llamado *tzompantli* de los pueblos nahua del centro de México. También en el *Popol Vuh*, Libro del Consejo de los pueblos quiché, se aclara la íntima relación existente entre el juego de pelota y la decapitación.

Los cráneos trofeo, como los identifica Nájera,⁶ provenían de la actividad guerrera y eran efigies de poder; pero además estaban relacionados con el culto a los antepasados. Del gobernante de Tikal llamado "Cielo tormentoso",⁷ se tiene una tumba con el cuerpo, pero sin el cráneo y esta ausencia, como lo demuestran las excavaciones de W.R. Coe, data de la época de construcción de la estructura contemporánea de su sucesor Ah Cacao quien debió de haber extraído el cráneo de su antecesor.

La misma M.I. Nájera nos da ejemplos etnohistóricos de este culto al cráneo de los ancestros, presenta las evidencias del *Códice Dresde* y del *Rabinal Achí* de donde ha extraído una curiosa cita que dice: "¿Es ésa la mesa de tus manjares?, ¿es ésa la copa en que bebes? ... ¡pero si ése es el cráneo de mi abuelo; ésa es la cabeza de mi padre, la que veo, la que contemplo!"⁸

El Dios Rayo, el hacha y las cabezas

Schellhas, a finales del siglo pasado hizo una clasificación de dioses de los códices mayas, identificando a un dios por su cuerpo serpentiforme y cabeza probósica con la letra K. En 1906, Förstemann apelando a la analogía etnológica pudo otorgarle sustantividad a la imagen, concluyendo que este Dios K era el Dios del rayo y la tormenta.⁹

La propuesta de Förstemann se basa en el hecho de que la antigua imagen prehispánica, al igual que el San Pedro indígena de Guatemala, tiene un hacha atravesándole la cabeza, mismo instrumento lítico que aun los mayas contemporáneos dicen que es el rayo, por lo que San Pedro es equivalente a un Señor Rayo.

⁶ Ilia Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, 1989.

⁷ L. Schele y M. E. Miller, *The blood of Kings*, 1992.

⁸ Ilia Nájera, *op. cit.*, p. 175.

⁹ Tomado de F. Robicsek, "The Mytological Identity of God K", en *Tercera mesa redonda de Palenque*, vol. 4, 1979.

En 1913 Spinden¹⁰ acrecentó el acervo iconográfico de este Dios K, identificándolo con el cetro maniquí, ya que este emblema de poder no es más que un hacha estilizada con un demiurgo serpentina cuya pierna hace las veces de mango (fig. 1).

En los años setenta, Thompson apunta que los mayas mopanes de Belice llaman a las hachitas de piedra pulimentada, que suelen encontrarse al desbrozar el terreno para una milpa, *baatchaak*

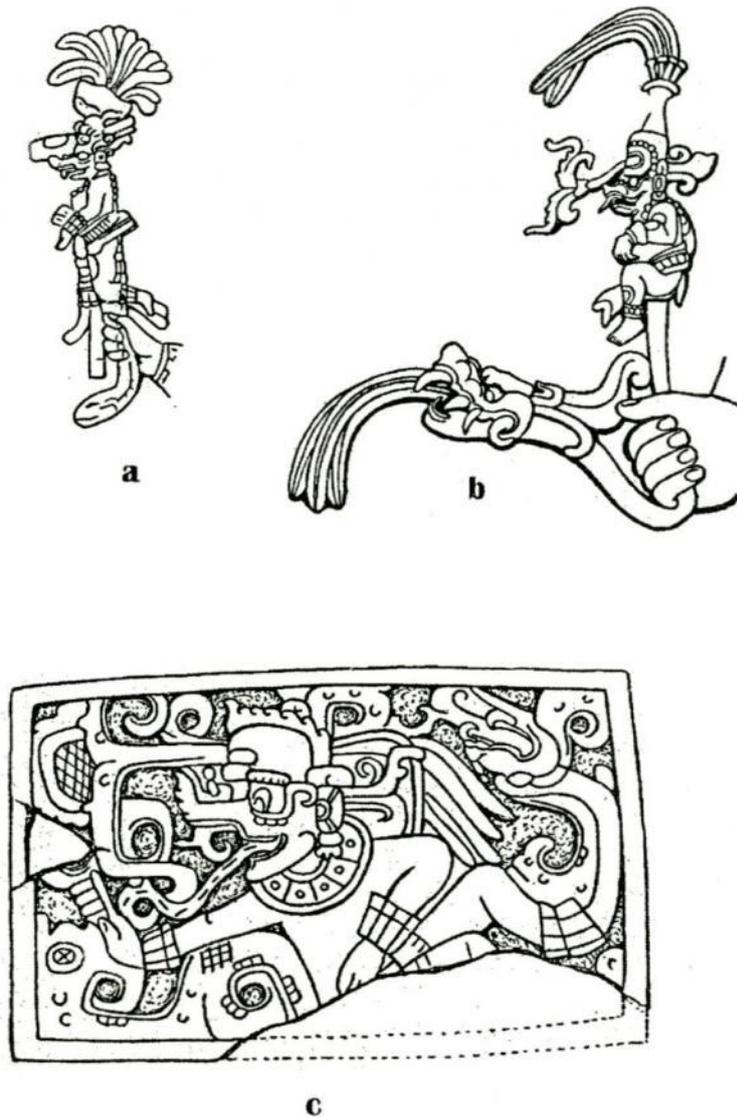


Fig. 1. Ejemplos de cetros maniquí: Yaxchilán (a), Quirigua (b), Santa Cruz Quiché (c).
(Fuente: Spinden, *A Study of Maya Art*, 1992.)

¹⁰ Spinden, *A Study of Maya Art*, 1992.

(hachas de Chaak) y creen que son los rayos lanzados por los *Chaa-ko'ob*.¹¹

En 1992, Taube apoyándose también en la etnología y en los estudios iconográficos realizados quince años antes por Thompson y Coggins, concluye lo mismo: el Dios K es el Señor del Rayo. No hay duda acerca de que Rayo se manifiesta en el plano instrumental como un hacha, que en su forma emblemática es un cetro de poder y que como lo demuestra la evidencia iconográfica y los restos óseos, justamente estos objetos pertenecen al ritual de decapitación pues la amputación se realizaba justamente con un hacha. En efecto, sólo un enorme instrumento punzocortante como el hacha de piedra dura o cobre, puede cercenar las vértebras cervicales, para decapitar (figs.1 y 2).

En este sentido también es importante que en la escultura, por ejemplo las estelas 1, 14 y 17 del sitio Dos Pilas, el dintel 2 de La Pasadita, la estela 1 de Jimbal, la 31 de Tikal, y el dintel 3 de este último sitio, entre muchos otros, se evidencian muchas cabezas trofeo de las que cuelgan juegos de dos o tres hachas, denotando así la unidad diferencial entre la cabeza y el utensilio.

En las páginas 34a, 54b y 55b del *Códice Madrid* se ven claramente varios personajes sin cabeza, y un hacha aparece como indicador del instrumento de su decapitación. También en las páginas 95c, 96c, 98a,b y 99a,b, del mismo código se muestran cabezas sostenidas en manos de dioses Chaak y en el caso de las dos últimas páginas se repite constantemente un glifo hacha.

También de manera clara la relación entre el Dios K y la decapitación aparece en las fotografías de Kerr y M. Coe de vasos pintados. En el vaso policromo 1 de M. Coe se ha plasmado bellamente una imagen de dos individuos que con enormes hachas están parados frente a una víctima; uno lleva una máscara de Dios K y el otro se dispone a dar el hachazo mortal. Igualmente, en el caso del vaso de Kerr, número 2781, un personaje de alto rango parece esperar la ofrenda de la cabeza, sólo que en esta ocasión hay una figura que está sentada y al parecer es el *balam* u hombre de conocimiento. Una escena similar se aprecia en el vaso 6, también

¹¹ Para la escritura de las lenguas mayenses se ha seguido la ortografía de la Academia de Lengua Maya, representada por los autores del diccionario maya-español editado por Cordemex. Sólo en caso de aparecer palabras mayas en citas de otros autores, se ha respetado la ortografía original.

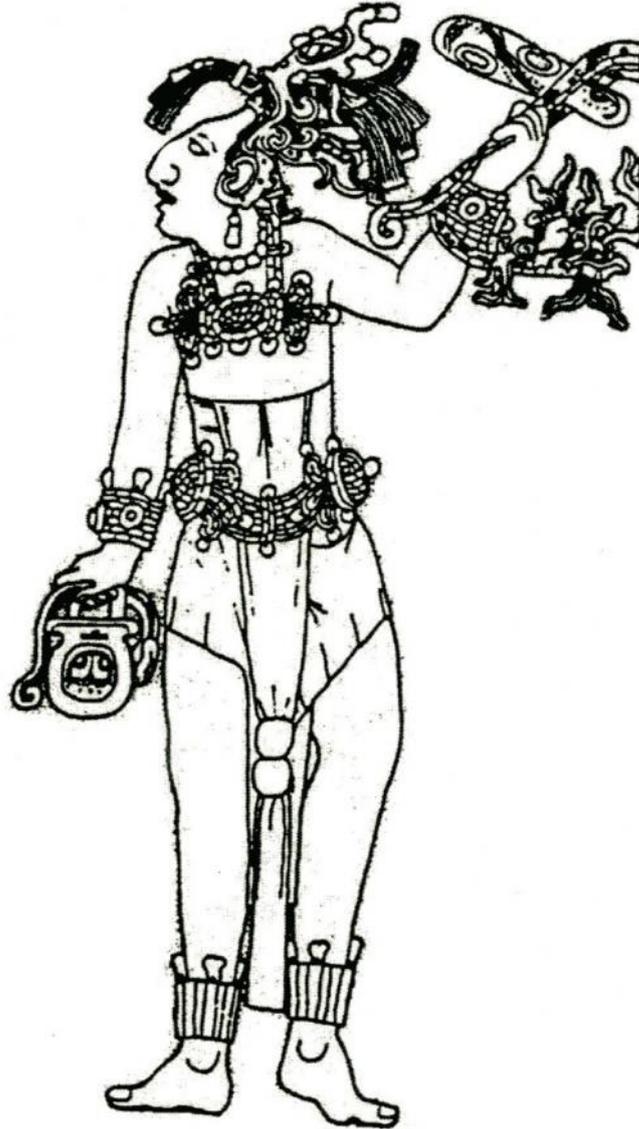


Fig. 2. Estela de Palenque. Personaje con hacha serpiente de fuego.
(Fuente: L. Schele y M. E. Miller, *The blood of Kings*, 1992, p. 275.)

de la colección de Coe, donde frente al dios jaguar baila un hombre-Dios K sobre una cabeza de serpiente que está echando humo por la boca. De hecho, el danzante aparece empuñando un hacha (fig. 3).

Aunque la simple presencia de Rayo se observa en algunas de las fuentes de información, se le confunde muchas veces con Chaak, el dios de la lluvia, pero en realidad el contenido simbólico de todos los dioses se ubica en el plano de lo abstracto, por tanto, sólo es cognoscible después de una decodificación simbólica. Solamente de esta manera, Rayo puede ser un elemento divino de

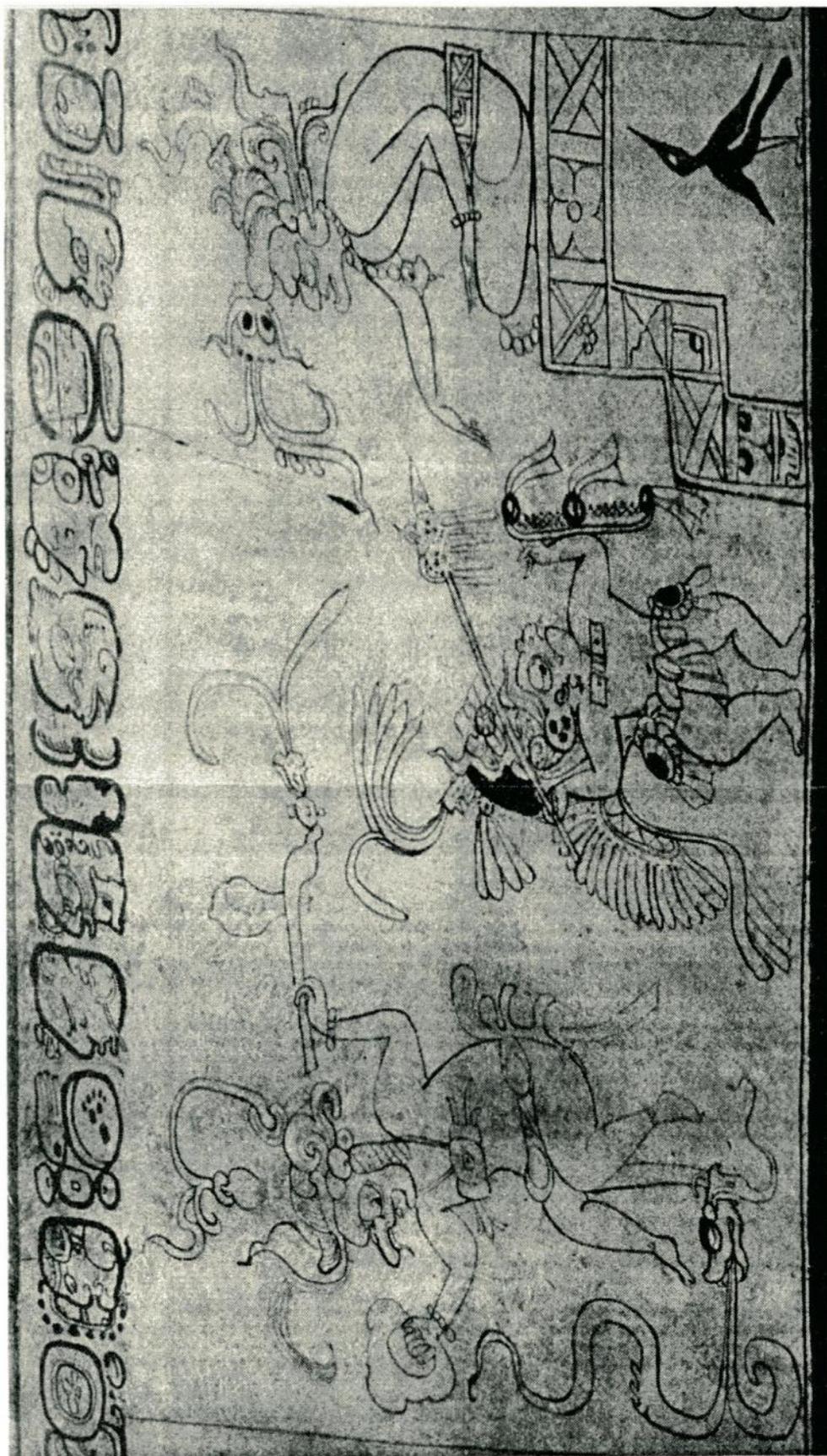


Fig. 3. Danzante con hacha de pedernal junto a una serpiente de fuego.
(Fuente: M. Coe, *The lords of the Under world: master pieces of Classic Maya Ceramics*, 1978.)

mayor nivel, que conjuga cierta diversidad elemental, pues su presencia es ordenadora de lo material y por lo mismo, su acción no se agota en lo objetual o en un simple sustantivo representable de manera nominal. Sí, en efecto es una cosa fenoménicamente perceptible, nombrable mediante palabras, pero además es una función, un adjetivo, un rango, un don, una disposición ante la vida, en fin, un ordenador universal.

La voluntad divina, sonora y resplandeciente de Rayo en gran medida está representada en las relaciones clave que se perciben en el acto de desprender la cabeza con una hacha, de tal manera que su interpretación simbólica llega a permitir entender un poco más la naturaleza misma, y la lógica social del acto ritual de la decapitación.

Como ya apuntaba Robicsek¹² el Dios K también se distingue porque su sola cabeza juega un papel destacado en la iconografía de los vasos pintados, misma que aparece en la página 65b del *Códice Dresde*, donde se ve a un Chaak o Itzam Ná con un tocado de Dios K, al mismo tiempo que está cargando otra cabeza de Dios K. Asimismo, desde la página 2 hasta la 11 del *Códice París*, se aprecian unos personajes ofrendando cabezas del mismo dios a otro al parecer de más alta alcurnia.

Otro ejemplo en el que se repite la preponderancia de la cabeza en un contexto de sacrificio, y que de hecho llega a establecer una analogía entre el sacrificador y el sacrificado es la escultura del pilar F de la Casa D del Palacio de Palenque, aquí la víctima espera sentada sobre una enorme cabeza del Dios K y el verdugo lo toma de los cabellos para arrancarle la cabeza con una hacha (fig. 4).

Ahora, la pregunta sería ¿por qué la coparticipación simbólica entre Rayo, Dios K, hacha y cabezas? Esto es un problema cuyo tratamiento debe comenzar por los procesos cognitivos de percepción y asociación lógica del pensamiento mesoamericano, lo cual no corresponde aquí tocar, pero ahora sí podemos tratar con los efectos ideológicos de este proceder mental, es decir, con los mitos, las leyendas y sus representaciones gráficas.

¹² F. Robicsek, "The Mythological Identity of God K", en *Tercera mesa redonda de Palenque*, 1978.

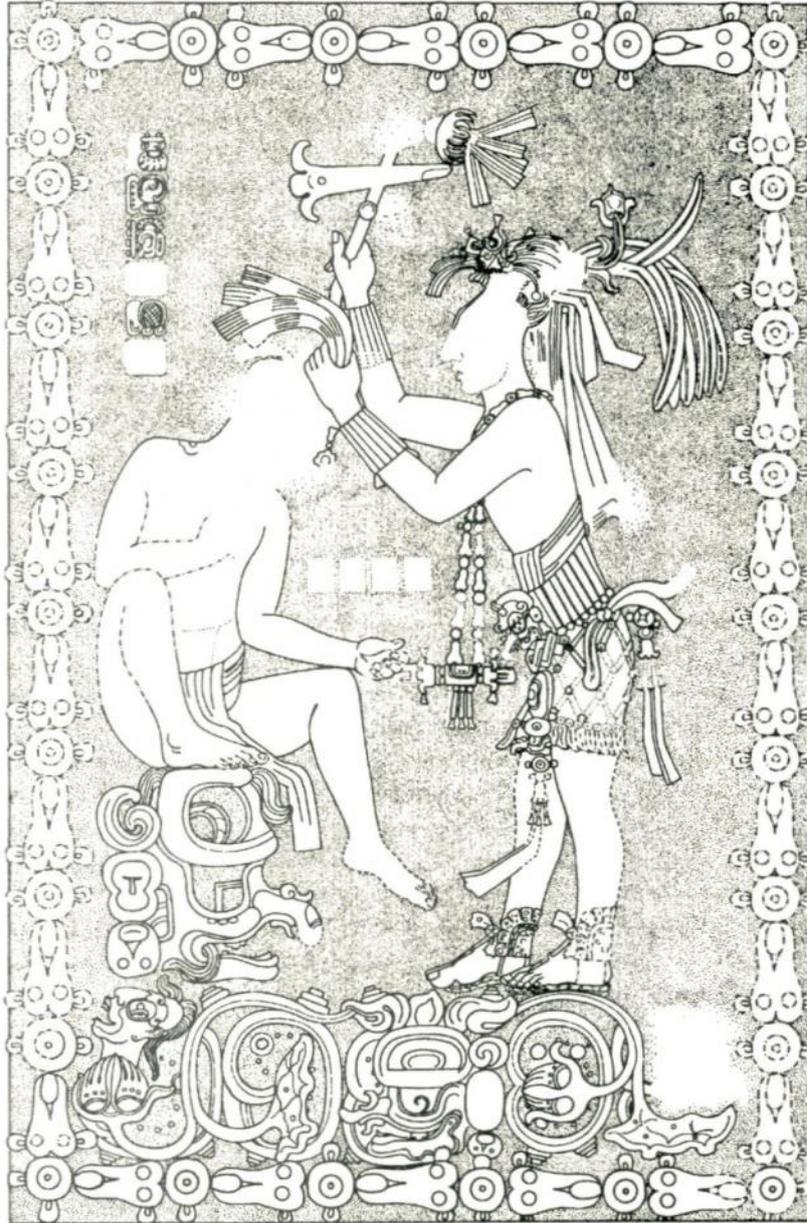


Fig. 4. Escultura mural de la pilastra F de la Casa D en Palenque, Chiapas.
(Fuente: R. M. Greene, *The sculpture of Palenque*, 1985.)

Un mito representativo del poder de Rayo

Los mitos en los que se hace referencia a la coparticipación simbólica que aquí nos ocupa son, como la mayoría de los mitos fundadores y divinos, un ruego imperioso de lucha por la sobrevivencia que espera ser un acto de poder y voluntad, la respuesta buscada en la que se une lo humano y su trascender divino.

En los mitos y referencias proféticas se menciona que los hombres poseen el misterio de las palabras y las fuerzas divinas, ordenándolas mediante un objeto: el cetro maniquí. Este instrumento emblema resulta ser, como ya lo apuntaba Spinden,¹³ un hacha-rajo, éste será el objeto con el que los hombres defenderán sus almas, buscarán su alimento y hablarán con los dioses para la solución de sus problemas. Es necesario entonces buscar en el ámbito de los dioses creadores, la primera pista para la solución de nuestra problemática.

En el *Popol Vuh*, se aclara cómo entre los dioses quichés creadores y formadores, los más importantes tienen la naturaleza de Rayo, y demandan a los hombres:

– Decid, pues, nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestra madre, vuestra padre. Invocad, pues, a Huracán (una pierna) Chipi - Caculhá, (rayo pequeño), Raxa Caculhá (rayo verde), el corazón del cielo, el corazón de la tierra, el formador, los progenitores; ¡hablad, invocadnos, adoradnos!¹⁴

La misma aparente confusión entre el creador y Rayo sucede en un mito chol del siglo XX. Aquí el creador tiene otro nombre: *Ch'ujtiat*, muy similar al dios cristiano, quien se vuelve rayo para extraer la semilla del maíz. Es importante transcribir en su versión completa, el mito traducido por José Morales Bermúdez, ya que en él se relacionan los datos clave de la personalidad de Rayo, y su razón de ser en el ritual.

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

Así que los hombres comían frutas, raíces, hongos, carne, hierbas y verduras, hasta que *Ch'ujtiat* le dice que le va entregar el más sabroso de los alimentos; *Ixim* se llama, es el maíz...pero los hombres no saben cómo es este

¹³ Spinden, *A Study of Maya Art*, 1992.

¹⁴ Adrián Recinos (ed.), *Popol Vuh*, 1974, p. 26.

alimento, y dónde queda exactamente, la única pista que tienen es que está escondido bajo un cerro de rocas. Así que comenzó a buscarlo. El *Tiotiojselen*, el pájaro carpintero los ayuda, pica muchas rocas con su fuerte pico [...] ¡quiere que va a encontrar el maíz para que va a conocerlo el hombre, hasta que un día encuentra una roca que suena hueco, allí abajo está el maíz !

Pero la roca es tan dura que tampoco *Tiotiojselen* logra romperla, los hombres no pueden hacer nada, saben que allí abajo está el *Ixim* pero no pueden sacarlo: un día finalmente *Ch'ujtiat* manda al Rayo Blanco para ayudar a los hombres, pero nada más el Rayo Blanco logra hacer una rendija chiquita en la roca, todavía los hombres no pueden agarrar el maíz, pero sí mirarlo. Tiene que esperar más tiempo. Más tiempo está esperando con mucha paciencia.

Ch'ujtiat manda al Rayo Rojo que todavía no logra romper la roca, pero sí abre un poco más la rendija. Los hombres son muy tristes y deciden hablar con *Ch'ujtiat*: "Ya lo tenemos mirado el maíz, ya lo sabemos cómo se forma; también su tamaño lo tenemos visto. Bastante que ya luchamos para sacarlo; bastante nuestro esfuerzo para sacar todo el grano completo; pero en balde. No hemos sembrado. No hemos comido. Queremos conocer su sabrosura. Dadnos pues, de lo que existe." Después de estas palabras, *Ch'ujtiat* piensa que los hombres ya han merecido el maíz. Así que manda a Rayo Verde que finalmente quiebra la roca hasta salir todo el *Ixim*. Pero el Rayo Verde es que cambió varios sus colores ...Es como los alcanzó, Rayo Verde así como los fue quemando porque el Rayo Verde los quemó pero no les quitó su vida al maíz; porque su Rayo verde *Ch'ujtiat* es su Rayo de vida.¹⁵

Ha sido importante transcribir toda la versión del mito para considerar la desesperación y la lucha ante lo que parece imposible: extraer el maíz de las profundidades de la tierra y sembrarlo para así acabar con la vergüenza del hambre. Lo mismo sucede entre los mayas mames y mopanes, donde es Chaak, en su manifestación de Rayo quien logra sacar de la tierra al maíz. Este hecho se logra con la ayuda del creador Padre-Madre quien al final de los relatos se confunde con el Rayo verde.

El color es significativo ya que es el color de Rayo Corazón del Cielo, referido por el Libro del Consejo de los quiché e igualmente es el marcador de la posición central, ya que según muchas de las tradiciones provenientes del periodo Posclásico, el verde es el color del centro.¹⁶ De igual modo sucede entre los totonacos y las etnias de tradición mixteca y náhuatl, donde hay varios colores de Rayo,

¹⁵ José Morales, *On oti'an, antigua palabra. Narrativa indígena chol*, 1984, p. 50.

¹⁶ L. Sotelo, *Las ideas cosmogónicas mayas del siglo XVI*, 1988.

uno por cada sector espacial, siendo el central, en este caso el verde, el Rayo de vida. Tal vez por esto las hachas sacrificiales eran de piedra verde (fig. 2). Allí están las hermosas hachas de piedra verde del Preclásico olmeca, y otras similares que se han encontrado en diversos sitios del área maya y Mesoamérica, e incluso apuntemos el hecho curioso de que las hachas de cobre, propias del territorio sur de Mesoamérica, tras su oxidación se pintan de color azul verdoso (fig. 4).

Así, lo más destacable para la identificación de Rayo es que representa una parte divina que media entre el hombre y los principales dioses creadores abriendo o cerrando el contacto entre ellos. Así se evidencia claramente en el nombre *Bolon Ts'akab*, mismo con el que Seler y Thompson identifican a Rayo, pues este nombre es el que Landa otorga al señor sudoriental, mismo sector que en el libro del *Chilam Balam* de Chumayel pertenece a Cauac, nombre yucateco que quiere decir justamente, rayo.

Con este nombre de *Bolon Ts'akab* se observa que Rayo, como participante dentro del proceso de creación de la vida, no sólo lo hace como simple dador de la misma, sino que también al contrario, cerrando el flujo divino, se puede llevar las semillas de la vida con lo que suprime la procreación:

También se llevaron habas, nuestro pan diario molido [maíz], los corazones molidos de semillitas de calabaza, grandes semillas molidas de la calabaza, ça, frijoles molidos. El *Bolon Dz'akab Verde* [o primero] envolvió en un paño estas semillas.¹⁷

Bolon Ts'akab, etimológicamente se puede traducir así: la palabra *ts'akab* como *ts'ak + ab*, donde *ab*, es un sufijo verbal, pasivo/activo y *Ts'ak* es "para siempre, aumentar, añadir, multiplicarse, medicina, jarabe, cura, remedio". Aunado a la partícula genitiva *Ah*, esto es: *Ah Ts'ak*, se traduce como: "médico que lo tiene por oficio y de ordinario se toma en mala parte por hechicero que cura con palabras malas y de idolatría; cirujano, médico de llagas; hechicero o exorcista". *Bolon*, significa "supremo, excelso y nueve", por lo que *Bolon Ts'akab* quiere decir: "excelso brujo que aumenta o disminuye, extrae o esconde, añade o encarece, cura o

¹⁷ J. E. S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, 1987, p. 342.

enferma por siempre". La misma palabra *Ajts'ak*, en chol quiere decir brujo.¹⁸

La relación más excelsa y emblemática entre este dios creador y los hombres aparece en el cetro maniquí, pues este objeto lleva el nombre que identifica a la capacidad de dar vida de los *Oxlahuntiku* (los trece dioses del cielo) y que ha sido apropiada por *Bolon Ts'akab*, objeto que recibe el nombre en yucateco de *cangel*. Según Coggins¹⁹ y de acuerdo con el *Diccionario maya Cordemex*, esta última palabra aparece en una profecía del katún 11 ahau del *Chilam Balam* de Chumayel y ha sido traducido por Barrera Vásquez como "serpiente de vida"; por Thompson como "facultad de lluvia y rayo", y por Roys como "insignia", ya que es el cetro maniquí mismo (figs. 1 y 5).

La relación más clara referida entre el poder de Rayo y el sacrificio de decapitación radica en que hay una diferencia dual de la materia en la concepción tradicional de Mesoamérica; según López Austin,²⁰ una es la invisible y contenida que se identifica con las semillas o los corazones de las cosas, y otra es la visible contenedora, identificable con el fenómeno. Así pues, sólo un poder punzocortante (como el hacha de los dioses), puede extraer o retener las semillas invisibles de la vida que después florecerán sobre la Tierra como materia dura que contiene a su divinidad tutelar. En este sentido, para el maya prehispánico crear es develar, liberar lo divino invisible que está contenido dentro de lo duro visible, por lo que Rayo es fuerza liberadora o contenedora de las semillas invisibles de la vida. Esta liberación resulta ser efectiva cuando la sangre contenida, brota a borbotones del cuello porque este hecho (en un contexto ritual y religioso), resulta ser alimento, y una ofrenda para los dioses.

El interés de lo anterior radica en que esta esencia divina de las semillas de vida sólo es posible retirarla mediante un instrumento poseedor de la dureza equivalente al esfuerzo tan grande que resulta ser un pedido divino "efectivo", como de hecho lo hace Rayo. La capa dura no sólo es de materia rocosa terrenal, sino que es también cualquier mediación que esté negando la liberación de

¹⁸ O. Schuman, *La lengua chol de Tila, Chiapas*, 1973.

¹⁹ C. Coggins, "The manikin Scepter: Emblem of lineage", en *Estudios de cultura maya*, vol. XVII, 1988.

²⁰ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 1990.



Fig. 5. Ejemplos de *bolon ts'akab* con la cabeza del Dios K y el número 9.
(Fuente: J. E. S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, 1987.)

un don divino, como de alguna manera lo hacen la piel, los músculos y los huesos humanos. Así se puede entender claramente la palabra tzeltal *chac zbeja* que significa "abrir zanja al agua", donde, *ja* = agua, *zbe* = zanja y *chac* = abrir.

En este mismo contexto, está el tipo de apertura que se nos muestra con las palabras yucatecas relacionadas con Chaak: "Dios de los panes, del agua, de los truenos y relámpagos". Como Coggin apuntaba, esta palabra tiene una íntima relación con la palabra *ch'ak* (hacha), que significa "cortar con golpe de hacha u otro instrumento, cualquier cosa cortada". Asimismo, tiene relación con la

palabra *chak* que significa: muy, atravesar, cocer, y que en conjunción con la partícula *luk'* = tierra, *chak luk'*, quiere decir "atolladero de lodo espeso y profundo", es decir, una cavidad en la tierra.

Hasta ahora podemos concluir que a Rayo le pertenecen los objetos que poseen la fuerza de quebrar, de romper, liberando lo que permanece encerrado sobre la tierra, y por ende, reproduciendo la vida, aunque también el mismo Rayo puede no hacerlo y con ello provocar la muerte.

La asociación más íntima entre humanos y Dios K se da entonces por esta capacidad de romper, fracturar, o abrir liberando las cosas que permanecen dentro de una protección y que sólo son asequibles al hombre mediante la eliminación de la sólida y persistente capa de lo visible que los envuelve.

En este sentido, la relación entre el Dios K, el hacha y el sacrificio se debe a que todos estos elementos comparten un mismo complejo funcional del Dios K, que implica partir la materia dura para que la sangre, líquido vital que contiene fuerzas divinas, se expanda por la región habitada por el ser humano. Esto se corrobora, una vez más, con la etimología de las palabras tzeltales para sacrificio, que según el diccionario de fray Domingo de Ara, son: *xcupauanon*, *acupazhon*, *ghupyaquel* [sic] que se traducen como: "sacrificar y matar hombres cortando"; la fuente agrega, *cupau ubata cupau*: "acto de sacrificar hombres cortándolos". Es claro que el acto mismo de sacrificar implica el romper, actividad propia del rayo y su dios representante.

El pensamiento mesoamericano funciona con relaciones complejas de distintos elementos que se relacionan por su participación dentro de un mismo proceso divino en el que se comparte la misma carga. En este caso, estamos ante la carga divina que comunica lo interno con lo externo dentro del proceso de reproducción de la vida.

Es un hecho que el Dios Rayo hace llover porque logra extraer las esencias divinas que provocan la lluvia. Pero a su vez la lluvia es el proceso principal de producción de la vida; si bien llover equivale a producir toda la vida, es sólo mediante Rayo, que ritualmente se logra la extracción de las fuerzas de la vida. A pesar de toda posible ambigüedad, en el ámbito de la simple percepción, se puede decir de manera precisa que Rayo se ubica junto a la lluvia; cuando se abre o se rompe algo en el cielo, abriéndose para

que caiga el agua, de la misma manera que el hacha hace brotar la sangre humana como fuente de vida y alimento para los dioses.

El sol es el vínculo entre Rayo y las cabezas

La fuerza de Rayo habita en el hacha del decapitador; hasta aquí cabe preguntarse ¿por qué las cabezas?, si es un hecho que el Dios K comparte la misma carga divina de las cabezas, ¿qué carga cósmica comparten el Dios K y éstas?

Nájera,²¹ da una primera respuesta a la pregunta del porqué de las cabezas, remitiéndonos al hecho de que se creía que en éstas estaba la personalidad del individuo, y que por medio de ésta el hombre establece una relación esencial con el orden cósmico, tal como lo hace Rayo. Pero aún esta aseveración debe completarse, pues más allá de la importancia comunicativa del rostro hay algo nuevamente invisible que da la verdadera relación entre la cabeza y Rayo.

Entre los grupos nahua es justamente en la cabeza donde reside el *tonalli*.²² Esto es una pulsión corporizada, o fuerza anímica, que forma parte de todas las cosas y hace a las entidades ser apetentes por la vida misma. El *tonalli* es una entidad invisible que posibilita al ser humano su relación con el cosmos, y al igual que Rayo es una fuerza divina del sol que hace crecer el sustento, a los frutos del (y para el) ser humano. Sin esta fuerza, el individuo pierde sus facultades de salud, su memoria, su sabiduría, su honradez, su belleza, su bondad y su poder de contacto con los dioses.

La existencia de una entidad divina similar entre los mayas no es de dudarse, ya que como apunta De la Garza, la palabra cara o rostro en lenguas mayenses es sinónimo de las pulsiones de los hombres.²³ Si un hombre miente "su rostro lo dice", de igual manera si es bueno, sabio o malo. Los mayas también piensan que en la cabeza está la memoria, lo pasado, como ejemplo de esto tenemos lo apuntado arriba sobre la perduración de la memoria mediante la muestra del cráneo del antepasado. Asimismo, cabe mencionar que entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó,²⁴ se piensa que para un

²¹ Ilia Nájera, *op. cit.*, 1989.

²² A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 1989.

²³ Ilia Nájera, *op. cit.*, 1989.

²⁴ C. Guiteras, *Los peligros del alma, visión del mundo de un tzotzil*, 1986.

buen razonamiento o juicio, el corazón y el pensamiento, localizado este último en la cabeza, "deben de ir juntos".

Además, y aún más importante, los mayas, al igual que los nahua también creen que en la cabeza está la fuerza de reproducción de la vida; claramente nos lo dice el *Popol Vuh*, en la escena de sacrificio por decapitación sucedida cuando Hun-Camé y Vucub-Camé dijeron a Hun-Hunahpú y Vucub Hunahpú:

Ahora moriréis. Seres destruidos, os haremos pedazos y aquí quedará oculta vuestra memoria. Seréis sacrificados, dijeron [...] En seguida los sacrificaron y los enterraron en el Pucbal-Chah [...] Antes de enterrarlos le cortaron la cabeza a Hun-Hunapú y enterraron al hermano mayor junto con el hermano menor.

— Llevad la cabeza y ponedla en aquel árbol que está sembrado en el camino, dijeron Hun-Camé y Vucub-Camé. Y habiendo ido a poner la cabeza en el árbol, al punto se cubrió de frutas este árbol que jamás había fructificado antes de que pusieran en sus ramas la cabeza de Hun Hunahpú.²⁵

Los señores de la muerte se asustan ante la maravilla de la creación provocada por la fuerza de vida contenida en la cabeza y deciden prohibir que alguien se acerque al árbol, pero poco después una curiosa doncella desobedece. Por esta misma capacidad de absorber la vida, la cabeza de Hun-Hunahpú escupe un chisguete de saliva y le da el poder de la vida a la doncella de nombre *Ixquic* quien queda preñada.

Además, la relación entre memoria, cabeza, hacha y rayo que decapita —elementos constitutivos de acciones y pensamientos propios del complejo divino del Dios K— queda muy clara en la siguiente nota de Hermitte:

Cuando se entierra a una persona, Rayo le corta la cabeza, *donde está la memoria* y la pone en otro cuerpo joven. ... Otra versión es que la cabeza se queda en el cementerio pero Rayo se lleva el cuerpo y le pone una nueva cabeza.²⁶

Todo lo anterior hace referencia a que el *tonalli* de los grupos nahuatlatos se identifica también entre los mayas con la memoria, bondad, fuerza de crecimiento, reproducción y por supuesto con la cabeza. Sin duda, esta especie de alma estaba, y tal vez aún esté

²⁵ Adrián Recinos (ed.), *op. cit.*, p. 57.

²⁶ M. E. Hermitte, *Poder sobrenatural y control social*, 1970.

entre los mayas con el nombre de *kinal*, nombre identificado por A. Villa Rojas en 1934 y 1940 como calor del cuerpo, es decir, algo exactamente igual al *tonalli* o fuerza solar, pues *k'iin* es sol en maya, igual que *tona* en náhuatl.

Con estas referencias nos queda claro que en la cabeza está la fuerza del calor que permite la procreación, y por ende, las cabezas del Dios K son emblemas de posesión de la fuerza caliente y vital – similar al *tonalli* náhuatl— de Rayo, en su manifestación de ser uno de los dioses creadores. Así nos parece claro que la cabeza también pertenece al mismo complejo simbólico de Rayo.

Los términos *tonalli* y *kinal* nos remiten a otro elemento clave dentro de este complejo ritual del Dios K, y cuya presencia nos permite cerrar el círculo hermenéutico²⁷ que desde el título de este ensayo se viene desarrollando. Este elemento simbólico en náhuatl es Tonatiuh, es decir, *k'iin* en maya, sol en lengua española.

Al estudiar la religión de los indios chiapas, Carlos Navarrete²⁸ ya apuntaba sobre la posible naturaleza solar del rayo. De hecho, en varias representaciones del Dios K, él lleva claramente el símbolo de *k'iin*, o sea, el sol. Esta relación semántica de los íconos mayenses se repite también en un mito tetzcocano, mismo que de manera precisa hace referencia a esta naturaleza solar de los rayos:

Los de Tezcucó dieron después por pintura otra manera de la creación del primer hombre [...] Dicen que estando el sol a la hora de las nueve echó una flecha en el dicho término e hizo un hoyo, del cual salió un hombre, que fue el primero [...] este mito del sol, enviando una flecha o rayo a la tierra para abrir en ella un hoyo o cueva y allí engendrar el primer ser humano, se repite en otras partes del México antiguo.²⁹

Esta cita complementa y corrobora lo expresado con respecto al hecho de que Rayo es un aspecto creador del sol; en su manifestación humana mayense es el *kinal*, misma carga solar que en este caso puede relacionarse con una flecha de *átlatl*. Cabe recordar también que los toltecas tenían como dios principal a Tonatiuh,

²⁷ Aquí entendemos por hermenéutica, el estudio de la interpretación simbólica, que como magistralmente dice Heidegger requiere de una reflexión circular, que comienza con la palabra nombrada, se desplaza hacia su uso histórico para finalmente regresar de manera plena y ya enriquecida nuevamente a su nombramiento.

²⁸ Carlos Navarrete, "La religión de los antiguos chiapanecas, México", en *Anales de Antropología*, vol. XI, 1974.

²⁹ F. Ortiz, *El huaracán, su mitología y sus símbolos*, 1984, p. 38.

dios del sol, y los *átlatl* eran su manifestación guerrera por antonomasia, es decir, que sucede como en el caso de Huitzilopochtli donde él es el rayo y además el sol, o con más exactitud, una faceta, un movimiento simbólico del mismo dios solar. En este mismo sentido, hay un conjuro en Ruiz de Alarcón que dice:

sacerdote, y tiempo, o calor de verano, única muerte, uno pedernal que antes que otro se ha de teñir de sangre, se ha de teñir la piedra, se ha de embriagar el palo, se ha de embriagar la tierra juntamente conmigo y con mis armas.³⁰

En este conjuro, el traductor Ruiz de Alarcón, nos aclara que calor de verano, *itonal* en náhuatl, es uno de los nombres que se le aplican al garrote del guerrero. Entonces, el garrote como arma punzocortante participa de la fuerza caliente del sol, al igual que lo hace el hacha-Dios K entre los mayas. De hecho, como lo muestra el panel de Laxtunich en el río Usumacinta, y la Estela 1 de El Baúl en Guatemala, el uso del garrote entre los hombres de poder era también común entre los grupos mayenses arqueológicos.

Por otra parte, es importante la relación que establecieron los tzotziles entre el sol y la cabeza y que a finales de los setenta, del siglo pasado, publicó Voght. Este grupo indígena dividía al cuerpo humano de manera análoga a como lo hacía con toda la bóveda celeste, de tal manera, que el este y el oeste son equivalentes a la parte superior e inferior del cuerpo humano. Sin embargo, al norte y sur se les llama de igual manera que a los lados del cuerpo, simplemente se les identifica como "lados".³¹ De esta extrapolación del plano cósmico al corporal resulta claro que el curso solar atañe de manera preponderante a la cabeza, porque no sólo participan de una misma dirección cósmica, sino que además, la cabeza se identifica de manera especial con el sector cardinal de más calor solar, es decir, con el sureste que es por donde sale el sol. Recordemos que este sector cardinal se identifica en muchas tierras mayas, con el nombre de *Cauac*, es decir, Rayo.

³⁰ H. Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios", en *El alma encantada*, 1987, p. 153.

³¹ E. Voght, *Ofrendas para los dioses*, 1979.

El ritual solar como legitimador del poder

Nuestro análisis contribuye a comprender un poco más la organización y la legitimidad sobre las que se sustentaban las élites gobernantes mayas, recordemos que en los libros del Yucatán colonial, conocidos como *Chilam Balam*, los miembros de alta alcurnia eran reconocidos con el nombre de *Ah K'iino'ob*, "los señores del sol", que incluía a los funcionarios que eran los principales participantes en los grandes rituales de Rayo. Como lo apunta la evidencia arqueológica y etnohistórica, podemos considerar que Rayo estaba con los *halach uinico'ob* o grandes señores, los *batabo'ob*, capitanes o caciques, los *nacom* o sacrificadores y los *balam*, brujos u hombres sabios.

De hecho, el hacha y el cetro maniquí tienen una importancia fundamental en esta estructura política, y sin duda, los rituales de decapitación eran poderosos legitimadores de la misma, controlados y realizados por los señores del sol, alguno de los cuales es el Rayo que decapita.

Tsubasa Okoshi, en una tesis presentada en 1993, encuentra que el glifo maya en el que aparece un rostro humano junto a un hacha hace referencia a un cargo público que en maya yucateco se denomina *bataab* y que se puede traducir como "el hombre del hacha" o como "el primero en el mando". Cuestión nada extraña con todo lo antes referido y con el hecho de que en la gran mayoría del territorio mesoamericano a los dirigentes político-militares se les denomina justamente Rayo.

Según este mismo investigador japonés, para la época en que la familia Canul tenía el poder de la parte occidental de la península de Yucatán, el *bataab* además de ser uno de los mejores guerreros desempeñaba un cargo gubernamental y tan sólo era superado por el *halach uinic*, quien además de haber sido *bataab*, y seguir siendo guerrero, debía poseer el mayor poder religioso. Así había varios *bataabo'ob* pertenecientes a un mismo linaje que gobernaban en diversas provincias bajo las órdenes del *bataab* de la ciudad principal y de las del *halach uinic*, el cual tenía a su cargo no sólo a su comunidad, sino también un vasto territorio, pudiendo incluso influir sobre los *bataabo'ob* de más de un linaje.

Nos parece claro que los *baatabo'ob*, con su poder instrumental del sol, eran manifestaciones del sol mismo, pero debían probarlo de manera simbólica en los rituales de decapitación en los que ellos

extraían carga solar de las cabezas de los sacrificados que capturaban en las batallas campales y cuyos cráneos después eran ostentados en beneficio de toda la comunidad, su legitimidad y el orden del universo. Así, los gobernantes mayas, los señores del sol, participaban en la producción de la vida emanando la propia naturaleza caliente del cosmos (figs. 2, 3 y 4).

Rayo es entonces el personaje político clave de la decapitación ya que es la personificación de la posesión del instrumento de los Dioses, es la fuerza divina manifestada en el hacha; es, hablando con más precisión, la fuerza ardiente del sol que sacrifica cortando, y al hacer esto, pone en circulación la misma fuerza solar de reproducción de la vida. Con cada sacrificio de decapitación, Rayo creía reproducirse a sí mismo, y a su pueblo, liberando poder solar por los cuatro vientos.

Finalmente, unas palabras en beneficio de una metodología deductiva para el estudio de lo maya. En las diversas manifestaciones (orales o gráficas) de los dioses, está la expresión cultural en movimiento, cambio, dialéctica, proceso. Si aparentemente los mayas atribuyen un mismo nombre a distintos procesos no debe simplificar la investigación. Lo que sucede es que diversos procesos pueden ser controlados por uno o varios individuos, siempre y cuando compartan entre ellos una misma cualidad dominante o carga divina. Para apreciar esta variabilidad hace falta ubicar a los panteones divinos como hechos ideológicos sujetos a una lógica estructural hologramática, propia de todo sistema de pensamiento humano. En este sentido, ante los dioses y sus diversas manifestaciones se está frente a un hecho vivo de la mente, poseedor de sistematicidad y lógica, de ninguna manera ante una colección de personajes estáticos que supuestamente actúan siempre, a lo largo de todo el tiempo y el espacio, en igual medida y cantidad.

Bibliografía

- Ara, Domingo de, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanaguastla*, México, Centro de Estudios Mayas/UNAM (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 4), 1986.
- Aviña Cerecer, G., "El Dios K: Rayo de vida y muerte", tesis de licenciatura en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1994.
- , "La fuerza cortante y liberadora del rayo", en *Actualidades Arqueológicas*, México, IIA-UNAM, 1996.
- , "El caso de doña Pragedis en la lógica de Rayo", en *Los Graniceros: los que trabajan con el tiempo*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, UNAM, 1997.
- , "Transformaciones simbólicas: el sexo, la guerra y el rayo", en *Antropología e Interdisciplina, memorias de la XXIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, UNAM-CNCA-CEMCA, 1998.
- Barrera Vásquez, A. (coord.), *Diccionario maya Cordemex*, Mérida, Yucatán, Ediciones Cordemex, 1980.
- y Silvia Rendón (trad.), *El libro de los libros del Chilam Balam*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Coe, M., *The Lords of the Underworld: master pieces of Classic Maya Ceramics*, Princeton, Princeton University, 1978.
- Coggins, C., "The manikin Scepter: Emblem of lineage", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XVII, México, Centro de Estudios Mayas/UNAM, 1988.
- Greene, R. M., *The sculpture of Palenque*, vol. III, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Guiteras Holmes, C., *Los peligros del alma, visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Hermitte, M.E., *Poder sobrenatural y control social*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970.
- Ichon, A., *La religión de los totonacos de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- Kerr, J., *The Maya Vase Book*, Nueva York, 1989.
- Kosik, K., *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1982.
- Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1986.
- López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología*, tomo I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 1989.
- , *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza, 1990.
- Morales Bermúdez, J., *On Oti'an, antigua palabra/Narrativa indígena chol*, México, UAM Atzacotalco, 1984.
- Navarrete, C., "La religión de los antiguos chiapanecas", en *Anales de Antropología*, vol. XI, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 1974.

- Okoshi, T., "Los canules, análisis etnohistórico del Códice Calkini", tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1992.
- Orellano, S., "Folk Literature of Tzutujil Maya", en *Antropos*, núm. 70, Estados Unidos, 1975.
- Ortiz, F., *El Huracán, su mitología y sus símbolos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Recinos, Adrián (trad.), *Popol Vuh*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Robicsek, F., "The Mytological Identity of God K", en *Tercera mesa redonda de Palenque*, Estados Unidos, 1978.
- Ruiz de Alarcón, H., "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios", en *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Schele, L. y M.E. Miller, *The blood of Kings*, Londres, Thames & Hudson, 1992.
- Schumann, O., *La lengua chol de Tila Chiapas*, México, Centro de Estudios Mayas/UNAM, 1973.
- Sotelo, L., *Las ideas cosmogónicas mayas del siglo XVI*, México, Centro de Estudios Mayas/UNAM, 1988.
- Spinden, *A Study of Maya Art*, Nueva York, Dover, 1992.
- Taube, K.A., *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1992.
- Thompson, J.E.S., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1987.
- Velázquez, J.L., "Un entierro múltiple dedicatorio a finales del Preclásico medio en Kaminaljuyu, Guatemala", en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, México, UNAM, 1992.
- Villa Rojas, A., *Estudios etnológicos de los mayas*, México, UNAM, 1985.
- Voght, E., *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.