

# LA RELIGION MAYA POSTCLASICA. CONSIDERACIONES TEORICO-METODOLOGICAS

Henryk Karol Kocyba

## Introducción

La arqueología trata de investigar objetivamente y describir en forma adecuada el pasado de la cultura humana. Este objetivo tan ambicioso, es imposible de lograr si no se comprende el pensamiento del hombre prehistórico y prehispánico. Dicho de otra manera, el estudio de los sistemas ideológicos es una de las tareas indispensables para comprender el pasado. Esta conciencia se ha ido generalizando entre los investigadores, hecho que se manifiesta en el incremento de trabajos sobre las religiones antiguas y en el gran número de antropólogos que se dedican a esta cuestión.

Dicho aumento es indiscutible en términos cuantitativos. Sin embargo, no siempre es paralelo al aumento cualitativo. Estudiar y tratar de interpretar las religiones de las culturas arqueológicas es una empresa verdaderamente difícil, requiere de profundos conocimientos sobre la sociedad estudiada, así como de un gran rigor científico en el manejo de los datos. Pero, sobre todo, requiere de un adecuado marco teórico-metodológico. Sin estas bases, la acumulación de datos no nos dirá nada concreto sobre la religión. Actualmente existe una extensa y abundante literatura sobre las religiones prehispánicas de Mesoamérica, con distintos puntos de vista teóricos y metodológicos. Estos estudios, según creo, carecen de adecuadas bases teórico-metodológicas. Se usan muchos modelos explicativos, pero frecuentemente no toman en cuenta las caracte-

rísticas generales del proceso histórico. Por todo esto, en el presente trabajo intento establecer y justificar claramente las pautas teóricas y metodológicas del análisis religioso de la antigua cultura maya.

## Crítica

En 1904, Paul Scheil has publicado su artículo sobre la identificación de los dioses en los códices mayas, con lo que nació el estudio científico de la religión maya prehispánica. En los años posteriores, el alemán Ernst Förstemann continuó tal labor; después la obra de Silvanus Morley estableció las pautas principales al respecto. En 1963, Ferdinand Anders presentó en Austria su *Das Pantheon der Maya*, la monumental obra que recopiló todo lo que se sabía sobre la religión maya en aquellos tiempos. En la misma época, en Alemania, Günter Zimmermann, y en la URSS, Yuri Knorozov, dedicaban sus esfuerzos a los estudios relacionados con la religión maya. Sin embargo, fueron los estudios de Eric Thompson los que cimentaron la base de nuestros conocimientos sobre el tema.

En los últimos años se han logrado avances en este campo, gracias a la aplicación de la historia comparativa de las religiones como principal herramienta metodológica y a los adelantos en el desciframiento de la epigrafía maya. Hay que mencionar, sobre todo, los estudios realizados por el Centro de Estudios Mayas de la UNAM; los trabajos de María Montoliú, y las importantes aportaciones de Miguel Rivera Dorado. Existen también trabajos sobre epigrafía maya que ofrecen datos de suma importancia, basta mencionar las publicaciones de Heinrich Berlin, Tatiana Prouskoriakova, David Kelly, Linda Schelle y Clemency Coggins, entre otros. Esta breve revisión histórica permite destacar que sobre religión maya han trabajado y trabajan epigrafistas, lingüistas, etnólogos, historiadores, historiadores del arte y arqueólogos. Paradójicamente, el grupo menos interesado en la cuestión es el de los arqueólogos. Resulta sorprendente que, independientemente de esta amplia gama de especialidades, la mayoría de los estudios sobre la

religión maya utilice el mismo esquema interpretativo, que tiene las siguientes características:

Como base informativa utilizan fuentes históricas mayas escritas durante la Colonia (*Popol Vuh*, *Chilam Balam*, *Ritual de los Bacabes*, etcétera).

Informaciones de tal procedencia se confirman a través de textos coloniales escritos por españoles (Landa, Lizana, Cogolludo, etc.).

Todo lo anterior se compara con datos procedentes de los actuales estudios etnológicos y lingüísticos sobre los mayas modernos.

Las ideas así establecidas se tratan luego de identificar en los códices prehispánicos del periodo Postclásico.

A veces se presentan datos de la iconografía maya clásica, para confirmar la existencia de estas concepciones en el periodo Clásico.

Muy raras veces, casi nunca, se presentan datos de la iconografía maya preclásica.

No se necesita ser antropólogo para darse cuenta de que se ha empleado un tratamiento ahistórico por excelencia. Pero no es sólo por eso un tratamiento metodológicamente inaceptable. Si se analiza este tipo de interpretaciones religiosas, se advierte que:

Como fuente de ideas sirven los textos no-prehispánicos, enormemente "contaminados" por la religión medieval europea.

Las concepciones aparentemente prehispánicas procedentes de las fuentes coloniales, se proyectan hacia todos los periodos prehispánicos, ignorando totalmente las diferencias cualitativas entre los distintos niveles del desarrollo sociopolítico.

Se tratan como auxiliares las fuentes más confiables, como son las fuentes arqueológicas.

La utilidad de las fuentes arqueológicas se limita a la búsqueda de simples semejanzas iconográficas, olvidando que los mismos motivos pueden expresar ideas completamente distintas para diferentes momentos históricos.

El tratamiento analizado carece de un verdadero marco teórico, es decir, se plantea la cuestión en un aislamiento casi total de la historia comparativa de las religiones.

Este tipo de interpretaciones religiosas llevan a falsificar la historia, por lo que requieren un replanteamiento global.

## Propuesta

Ya que se ha hecho esta crítica, presento una propuesta que trata de ser constructiva. Pero antes quiero mencionar algunas condiciones que determinan la naturaleza de la misma.

En mis textos anteriores sobre la religión maya señalo que la evolución ideológica de los mayas prehispánicos sufrió dos enormes "saltos": la transición Preclásico Superior/Clásico Temprano,<sup>1</sup> y en la transición Clásico Tardío/Postclásico

<sup>1</sup> Henryk Karol Kocyba, "La religión maya en el Periodo Preclásico", texto presentado en la *XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Mérida, Yucatán, Octubre de 1989.

Temprano.<sup>2</sup> Dichos "saltos" obviamente están relacionados con el aumento de la complejidad cultural de la sociedad maya. Es un hecho seguro y plenamente confirmado que la religión cambia en función de la evolución cultural. Lo anterior implica que hay que analizar la religión maya según la secuencia de los grados de su complejidad socioeconómica y sociopolítica. Dicho de otra manera, hablar de una sola religión maya es un absurdo. En consecuencia, hay que presentar una propuesta multigradual, es decir, compuesta por diferentes niveles analíticos. La propuesta que presento a continuación tiene dos niveles, a saber:

1) El nivel general, formado por las normas fundamentales de la interpretación religiosa del sistema ideológico maya en su totalidad.

2) El nivel específico, formado por las normas teórico-metodológicas de la interpretación de la religión maya, establecidas de manera separada para cada uno de los grandes periodos.

## El nivel general

Este nivel se puede desglosar de la siguiente manera:

1) Como punto de partida, el estudio debe tener un modelo general amplio del desarrollo de los sistemas ideológicos. Dicho modelo debe estar basado en un análisis comparativo del progreso

<sup>2</sup> Henryk Karol Kocyba, "La religión maya en el Periodo Postclásico Temprano", en *Mesoamérica y Norte de México. Siglos IX-XII. Seminario de Arqueología "Wigberto Jiménez Moreno"*, Museo Nacional de Antropología, INAH, México, 1990, pp. 87-123.

cultural en los principales focos de la civilización humana y, además, debe incluir todos los niveles de este progreso, desde las sociedades simples de cazadores-recolectores, hasta las sociedades estatales. Este modelo debe ser concretizado por uno regional de desarrollo de los sistemas ideológicos en Mesoamérica, desde el horizonte lítico hasta la Conquista.

2) Establecido así el marco teórico, debe servir para seleccionar las ideas que forman el contenido ideológico de la religión maya. Esta selección debe ser realizada de manera separada para cada uno de los niveles del desarrollo socioeconómico de los mayas.

3) Una vez seleccionadas las ideas claves para cada uno de los periodos, se debe realizar un análisis completo de las fuentes arqueológicas con el fin de recoger los materiales con mensajes ideológicos. Los criterios de selección de los materiales con estos mensajes están en función de la realidad socioeconómica y sociopolítica en cada uno de los periodos analizados.

4) Una vez recopilados los materiales religiosos, hay que interpretarlos en el sentido de las ideas antes seleccionadas para los diferentes periodos. Aquí es necesario evitar el abuso interpretativo. Dicha interpretación debe incluir las fuentes auxiliares, adecuadas para cada uno de los periodos.

5) La definición de estas fuentes auxiliares se debe hacer en función de normas concretas del análisis religioso, establecidas de manera separada para el Preclásico, el Clásico y Postclásico.

6) En cuanto a las fuentes históricas coloniales y las analogías etnológicas, se aceptarán sus valores explicativos únicamente para el Postclásico y de acuerdo con algunas limitaciones metodológicas presentadas más adelante.

## El nivel específico

Este nivel de análisis de la religión maya, debe ser compuesto por algunos grupos de normas teórico-metodológicas correspondientes a los distintos grados de complejidad cultural de los mayas prehispánicos. Cada grupo debe tener como base las normas generales presentadas en el primer nivel de la propuesta. El primer grupo debe corresponder a los mayas en el nivel de una sociedad agraria no-urbana (el Preclásico Inferior y Medio);



el segundo grupo a los mayas en el nivel de una sociedad jerarquizada urbana (el Preclásico Superior y el Clásico); el tercer grupo a los del nivel de una sociedad estatal militarista (el Postclásico). Se debe incluir también otro grupo, correspondiente a los mayas en el nivel de una sociedad de cazadores-recolectores, es decir, a los mayas antes de la neolitización (el Arcaico).

En el presente artículo me limitaré al periodo Postclásico por las siguientes razones: una mayoría abrumadora de estudios sobre la religión maya son acerca del Postclásico; las fuentes disponibles para analizar la religión son para este periodo mucho más abundantes y variables que para otros; por último, la riqueza de los estudios y de las fuentes causa confusiones tremendas.

A continuación se describen las normas teórico-metodológicas de la investigación religiosa, dirigidas al último periodo de la historia prehispánica de los mayas. Estas se pueden presentar de la siguiente manera:

1) El primer paso debe ser la selección de las ideas fundamentales, que aparentemente forman el contenido ideológico de la religión "oficial" maya en el Postclásico. Dicha selección, como punto de partida, ha de tener un modelo general de la historia de las ideologías que deberá basarse en un modelo del desarrollo ideológico en Mesoamérica. El primer modelo lo presenté en el I Congreso Internacional de Mayistas;<sup>3</sup> el segundo modelo todavía no existe. Por eso hay que :

<sup>3</sup> Henryk Karol Kocyba, "Deidad suprema en la religión maya prehispánica", *Memorias del I Congreso Internacional de Mayistas*, San Cristóbal de las Casas, Agosto de 1989, Centro de Estudios Mayas de la UNAM, México, (en prensa).

- a) Seleccionar las ideas religiosas que corresponden a las sociedades estatales en el modelo general.
- b) Establecer provisionalmente las características generales de las religiones prehispánicas de las sociedades estatales mesoamericanas del Postclásico, con el fin de establecer un marco mesoamericano propio.
- c) Comparando dicho marco con el modelo general, seleccionar las ideas religiosas básicas, como punto de partida para el análisis posterior.

2) El segundo paso es el análisis completo del material arqueológico postclásico, para recopilar las fuentes materiales, que aporten la información religiosa.

3) El siguiente paso será la agrupación de las fuentes religiosas en grupos homogéneos, por ejemplo: códices; pintura mural; iconografía de la cerámica; ritual funerario; arquitectura religiosa, etcétera.

4) A continuación, se debe realizar un estudio interpretativo de las fuentes arqueológicas, en función de las ideas religiosas básicas. Este momento es especialmente delicado y requiere, forzosamente, un rigor científico muy alto.

5) Una vez terminado el estudio interpretativo del material arqueológico, las conclusiones deben ser comparadas con el contenido de dos grupos de las fuentes históricas, a saber: a) Los textos mayas de la Colonia Temprana. b) Los textos españoles de la Colonia Temprana. Este punto requiere un estudio histórico previo, es decir, antes de la comparación hay que realizar un análisis crítico de las mencionadas

fuentes históricas, con el fin de separar claramente lo prehispánico de lo europeo medieval. Si se cumple este requisito, se pueden usar dichas fuentes históricas para enriquecer nuestros conocimientos, extraídos del análisis de las fuentes arqueológicas. Cabe señalar que la utilidad de las fuentes históricas escritas en la Colonia Tardía es muy limitada, debido a su fuerte europeización.

6) El último paso en la reconstrucción de la religión maya en el Postclásico debe ser la aplicación de las analogías etnológicas.

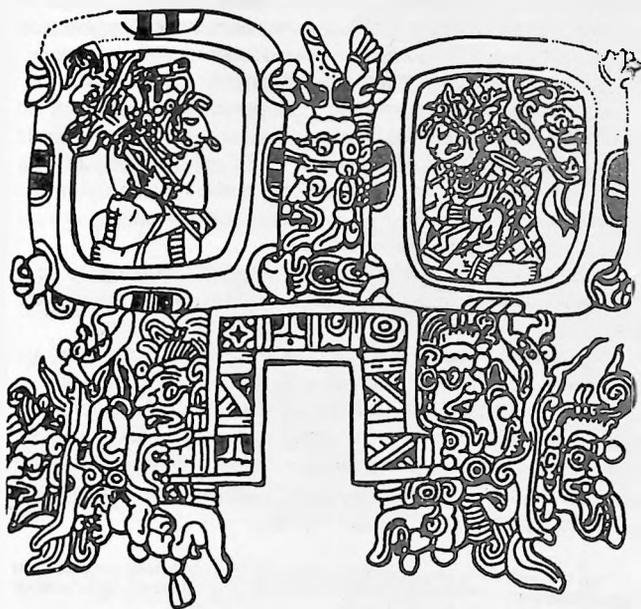
Este punto requiere una atención especial, ya que es la fuente principal de confusiones y malos entendidos. Acepto plenamente el valor explicativo de las analogías etnológicas para el Postclásico siempre que se apliquen haciendo la clara distinción entre la religión popular y religión oficial de los mayas. Ahora, ¿qué es una religión popular y una religión oficial para las culturas arqueológicas, cómo se plasman arqueológicamente y cómo nace esta dicotomía religiosa en el período Preclásico en Mesoamérica? Todo eso lo presento en otro texto,<sup>4</sup> y aquí hago sólo algunas observaciones relacionadas directamente con el tema del presente artículo.

Muchos autores subrayan la existencia de dos corrientes religiosas entre los mayas prehispánicos. Recientemente Miguel Rivera hizo referencia precisa al respecto.<sup>5</sup> Pero, especialmente importantes son las palabras de Eric Thompson, quien puso énfasis en la desaparición de la religión oficial después de la Conquista.<sup>6</sup> Dicho de otra manera, los aspectos prehispánicos que sobrevivieron a la Conquista y a la Colonia, y que hoy día se manifiestan sincretizados en el catolicismo indígena, son elementos de la religión popular. Si la gran religión de *Itzam Na* desapareció para siempre, eso significa que las analogías etnológicas nos ayudarán a reconstruir la religión popular de los mayas antiguos, pero de ninguna manera pueden ayudarnos a reconstruir la religión oficial de este pueblo.

<sup>4</sup> Henryk Karol Kocyba, "La religión popular y la religión oficial en México Prehispánico: Período Preclásico", *Memorias del Congreso Ecológico-Histórico-Cultural Tecamac 90*, INAH, México, 1990, pp. 143-220.

<sup>5</sup> Miguel Rivera Dorado, *La religión maya*, Alianza Universidad, Madrid, 1986, pp. 40-41.

<sup>6</sup> Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p. 286.



Cabe mencionar que la finalidad no es el análisis mismo del problema, sino demostrar el procedimiento metodológico correcto sobre esta cuestión.

## Modelo general

El dimorfismo sexual del hombre es la diferenciación de los organismos masculinos y femeninos desde el punto de vista morfológico, fisiológico y psicológico. Esta diferencia está biológicamente determinada (distinta secuencia de los genes en los cromosomas sexuales) y condiciona la diversidad de las funciones vitales de ambos sexos. La diversidad de las funciones vitales determina, a su vez, los distintos papeles socioculturales de la mujer y del hombre. Sin embargo, el dimorfismo sexual como hecho biológico, a través de la simbolización por analogía, funciona también como un hecho cultural, sentando el punto de partida para todas las parejas de opuestos (arriba-abajo, blanco-negro, cielo-inframundo, etcétera.). En otros términos, el dimorfismo sexual del hombre es el símbolo inicial para todas las expresiones de la dualidad.<sup>7</sup> Por su valor universal es un aspecto que se manifiesta en todos los tiempos y en muchas culturas; como tal no marca un nivel concreto de la complejidad religiosa presente en todos los niveles del desarrollo socioeconómico, desde las sociedades simples de cazadores-recolectores hasta las sociedades estatales. Aparece en el Paleolítico Superior, es decir, paralelamente con la aparición del *Homo Sapiens*. En estas épocas el dimorfismo sexual se manifiesta tanto en el arte rupestre, como en el arte mobiliario; son bien conocidas las "venus" paleolíticas, pero más importancia tienen aquí, las figuras y los símbolos bisexuales.

## Aplicaciones

Para ejemplificar la aplicación de la anterior propuesta seleccioné un aspecto fundamental de las religiones prehispánicas en el período Postclásico en Mesoamérica, tanto en el centro de México, como en el área maya: el dimorfismo sexual de la deidad suprema.

Debido a que dicho elemento es la calidad principal del dios máximo en la religión mexicana, se acepta *a priori* que la misma situación se da en la religión maya. Tal acuerdo es una proyección mecánica y por lo tanto, desde el punto de vista metodológico, es inaceptable. Por esa razón, analizo el dimorfismo sexual de la deidad suprema en la religión maya postclásica.

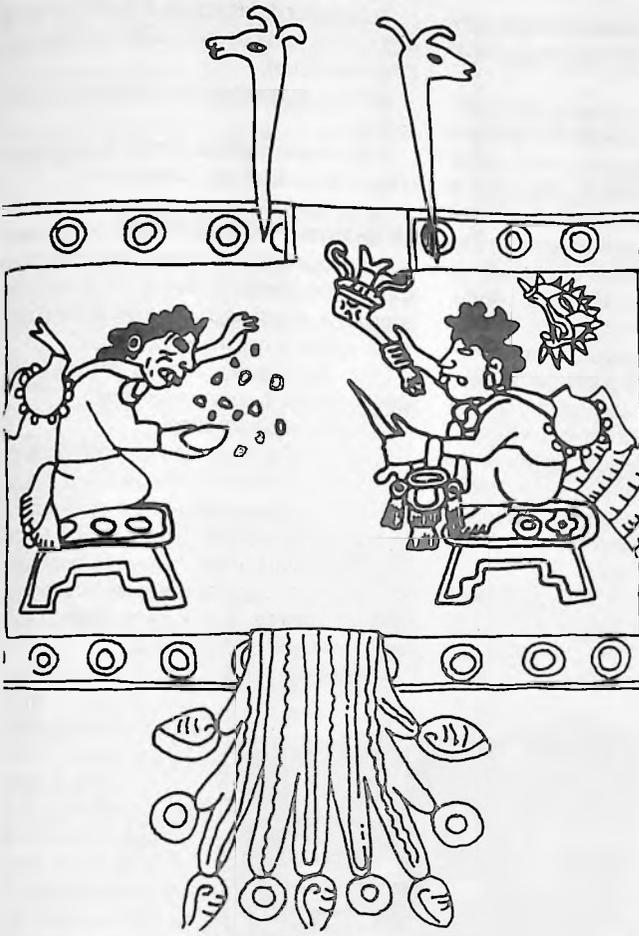
paleolíticas, pero más importancia tienen aquí, las figuras y los símbolos bisexuales.

Igualmente marcado aparece el dimorfismo sexual en las sociedades estatales; baste mencionar la doctrina dualista de *Yin-Yang* en el Taoísmo chino. Es este nivel del desarrollo el que corresponde a la sociedad maya en el Postclásico. Lo anterior implica la necesidad de presentar el modelo general de la historia de las ideologías en su parte correspondiente al nivel de las sociedades estatales y en relación con el dimorfismo sexual.

La necesidad de ubicar el análisis concreto en un marco general, se hace patente en el último trabajo de María Montoliú.<sup>8</sup> Esta investigadora llama a su marco general, el Universo Unitario, y lo

<sup>7</sup> Andrzej Wiorcinski, "El papel simbólico del dimorfismo sexual en las ideologías arcaicas" (en polaco), *Przeгляд Antropologiczny*, vol. 47, Varsovia, 1981, pp. 285-299.

<sup>8</sup> María Montoliú, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, 1989.



caracteriza en una secuencia de seis puntos. Sin embargo, este modelo no establece diferencias entre los distintos niveles del desarrollo cultural.

Aquí utilizo un modelo teórico elaborado por el Dr. Andrzej Wiercinski, antropólogo polaco. Se trata de una propuesta multidisciplinaria basada en el análisis comparativo de historia de las religiones en los principales focos de la cultura humana, incluyendo elementos de ciencias como la biología, la neurología, la arqueología, la etnología, la historia, la cibernética y la antropología física. Este modelo propone una reconstrucción hipotética de la génesis y evolución de los sistemas ideológicos en la prehistoria e historia de la humanidad; además concretiza términos como: sistema ideológico, religión, magia, totemismo, chamanismo, etcétera.<sup>9</sup>

En la propuesta de Wiercinski, al sistema ideológico que corresponde a las sociedades cacicales y estatales se le denomina religión astrobiológica. Tanto la génesis como las características principales de las religiones astrobiológicas hacen referencia al dimorfismo sexual.

Si se analiza el surgimiento de las religiones de este tipo, se encuentra que el nuevo culto solar, al enfrentarse al antiguo de la Gran Diosa Madre (*Magna mater*), formó un protocomplejo ideológico masculino-femenino que desde entonces funciona como el elemento fundamental del sistema ideológico estudiado, y que se manifiesta como la pareja creadora.

Las características generales de las religiones astrobiológicas son:

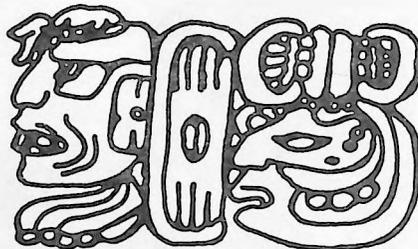
1) La realidad es constantemente modificada, personificada y deificada en una secuencia infinita de cambios periódicos y cíclicos.

2) Dicha modificación constante de la realidad tiene como base fundamental la unión dinámica de parejas de elementos opuestos siempre cooperativos, que se manifiestan como pares de oposiciones.<sup>10</sup>

## Modelo regional

Al hablar concretamente de Mesoamérica, la concepción dualista tiene claras evidencias arqueológicas desde la época de las capitales regionales de Preclásico Medio en la Cuenca de México. El material de Tlatilco es aquí especialmente representativo. Pero, es la religión mexicana el sistema ideológico en el cual la dualidad sexual encontró su máxima expresión, en la concepción de *Ometeotl*. León Portilla caracteriza así la idea del dios supremo:

- 1) Es Señor y Señora de la dualidad (*Ometecuhtli, Omecihuatl*).
- 2) Es Señor y Señora de nuestro sustento (*Tonacatecuhtli, Tonacacihuatl*).
- 3) Es madre y padre de los dioses, es dios viejo (*Huehuetotl*).
- 4) Es, al mismo tiempo, el dios del fuego (*in Xiuhtecuhtli*).
- 5) Es el espejo del día y de la noche (*Tezcatlanextia, Tezcatlipoca*).
- 6) Es astro que hace lucir las cosas y faldellín luminoso de estrellas (*Citlaltatonac, Citlalincue*).



7) Es Señor de las aguas, el de brillo solar de jade y de la falda de jade (*Chalchiuhtlatonac, Chalchiuhtlicue*).

8) Es nuestra madre, nuestro padre (*in Tonan, in Tota*).

9) Es, en una palabra, *Ometeotl*, que vive en el lugar de la dualidad (*Omeyocan*).<sup>11</sup>

Las características arriba presentadas se basan en fuentes históricas. Burland, por su parte, realizó el estudio de la concepción de *Ometeotl* en la iconografía mexicana y mixteca. De acuerdo con las palabras de éste, la dualidad del numen supremo se realiza de dos maneras, a saber:

1) En una sola figura, pero con aspectos tanto masculinos como femeninos.

2) Como pareja creadora.

El primer caso se encuentra según Burland, en los códices: Ríos (f. 1), *Borgia* (f. 61), *Vaticano B* (f. 49); y el segundo aparece en el *Códice Ríos* (el día *Ce Cipactli*) y en el *Códice Ramírez (Tonalamatl)*. Otras representaciones relacionadas con la concepción de la deidad suprema aparecen, además, en los códices *Selden, Laud, Fejervary-Mayor y Vindobonensis*.<sup>12</sup>

De especial interés son las representaciones del folio 1 en el

*Códice Ríos* y la pareja del *Códice Ramírez*. La primera debe su importancia a la anotación hecha por el autor del códice, quien informa que el dibujo es la representación del dios máximo, y le llama *Hometeule*. Según

Seler es la manifestación de *Tonacatecuhtli*.

En cuanto a la pareja del *Códice Ramírez* en la parte dedicada a *Tonalamatl*, según Burland, es la más compleja manifestación del dimorfismo sexual de la deidad suprema en los códices mexicanos, y presenta precisamente a la pareja *Ometecuhtli-Omecihuatl*. Sin embargo, cabe mencionar que esta equivalencia no tiene plena aceptación. Otros investigadores la identifican bien como *Chalchiuhtlatonac-Chalchiuh-*

<sup>11</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1983, p. 163.

<sup>12</sup> C. Burland, "The Conception of the Supreme Deity Expressed in the Pre-Columbian Mexican Picture Writings", en *Caial. Ital. Roma*, Vat. Varia 3C.

<sup>9</sup> Andrzej Wiercinski, "Magia y Religión", en *Antropogénesis y evolución de la Civilización* (en polaco), Universidad de Varsovia, Varsovia, 1981.

<sup>10</sup> Henryk Karol Kocyba, "Deidad suprema en la religión maya prehispánica", *op. cit.*, pp. 44-45.

tlícue. Sea como fuere, lo importante es que tenemos aquí una perfecta manifestación de la concepción dualista.

Finalmente, López Austin hizo un resumen de todos los aspectos dualistas en la religión y mitología náhuas.<sup>13</sup>

## Fuentes arqueológicas

De los distintos grupos de las fuentes arqueológicas mayas, dos ofrecen datos importantes acerca del dimorfismo sexual de la deidad suprema en la religión maya postclásica: los códices y la pintura mural. Concretamente, los folios 2 y 9 del *Códice de Dresde*, y el folio 79 del *Códice de Madrid*, demuestran la idea analizada de manera inequívoca:

a) La representación del *Códice de Dresde* es una figura femenina con todas las características de la diosa *Ix Chel*, pero el rostro es de *Itzam Na* y ambos glifos nominales corresponden indudablemente a este dios.

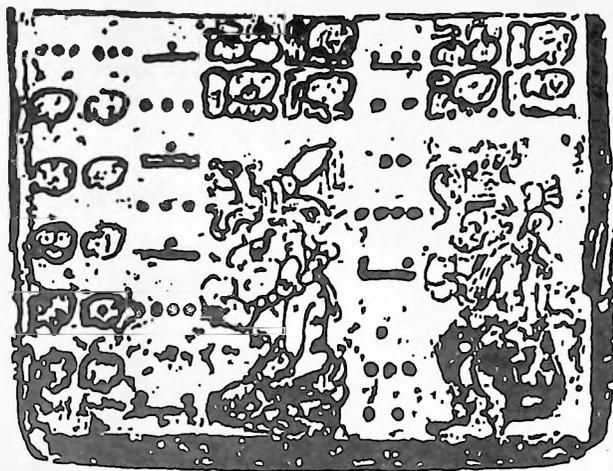
b) La representación 9c2 del *Códice de Dresde* es una figura femenina con todas las características del dios de la muerte, con ambos glifos nominales de este dios.

c) La representación 2d2 es una figura de la deidad de la muerte sin sexo definido, pero en actitud de ponerse una falda femenina.

d) La representación 79c1 del *Códice de Madrid* es una figura femenina con todas las características de *Ix Chel* sin rostro de *Itzam Na* y sin sus glifos nominales; sin embargo, Martha Frías identifica aquí la manifestación femenina del dios *Itzam Na*.

e) La representación 79c2 del mismo códice es una figura femenina con todas las características del dios de la muerte, con ambos glifos nominales del dios A.

La representación más conocida de la pareja creadora en la iconografía de los códices mayas, es la famosa escena de la estructura del universo en los folios 75 y 76 del *Códice de Madrid*. Este artículo no es el lugar adecuado para un análisis detallado de la complejísima iconografía de esta escena; lo importante es que aparece aquí una representación del árbol cósmico colocado en el



centro del universo, con el *Itzam Na* —creador en su lado derecho, y con la *Ix Chel* —creadora en su lado izquierdo.

En cuanto a la pintura mural, especialmente interesante es el caso de la Estructura I del Complejo Las Pinturas en Cobá. La moldura inferior del establecimiento de la estructura estaba dividida entre secciones rectangulares de colores diferentes (azul, ocre, amarillo), con sobreimpresiones negras y rojas formando líneas. Entre esas dos molduras, el friso decorado está conservado sobre una extensión de 230 cm, dividido entre cuatro paneles por una ancha franja negra. De interés especial, desde el punto de vista del aspecto analizado, es el tercer panel que presenta una escena enmarcada en tres de sus lados, por el cuerpo de una serpiente, y alude a un personaje anciano, sentado frente a un glifo *Kan*. El personaje presenta un perfil atormentado: una protuberancia al nivel de las cejas, nariz ganchuda, ornamentada con una cuenta clavada en la aleta, la boca abierta sobre un solo incisivo, mandíbula inferior y barbilla hacia atrás. Además es visible la huella de una arruga, que le surca la mejilla desde la nariz hasta el mentón. Todos estos elementos confirman que es una representación de *Itzam Na*. Sin embargo, lo más importante es que dicha manifestación del dios es su representación femenina.

La figura tiene los siguientes elementos iconográficos femeninos: La cabellera negra, típica de las mujeres; la faldilla adornada de travesaños; la posición arrodillada, que en los códices parece ser la reservada para las mujeres; la exposición de un seno.

Frente a *Itzam Na* está pintado un cúmulo de signos: un soporte bípedo, una vasija sobre la cual está puesto un glifo *Kan*, sobremontado con una cabeza humana. Esta cara reúne todos los signos de la juventud: boca cerrada, labios delgados, nariz recta y aguilieña, ojos almendrados. Es, sin duda, el joven dios del maíz, pero está decapitado, como en el caso del diagrama cósmico del *Códice de Madrid*.

*Parece ser entonces, que esta escena tenga un significado ambivalente, como símbolos opuestos, los cuales asocian la vida y la muerte... Los personajes personificarían los dos*

<sup>13</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1984, pp. 59-60.

aspectos complementarios de la misma deidad Itzam Na con sus atributos masculinos y celestes, una franja astronómica en su tocado (cuadrete 1) e Itzam Na en su aspecto femenino y terrestre (cuadrete 3). Esta doble personalidad es una de las características de este dios.<sup>14</sup>

## Interpretación religiosa

Al tomar en cuenta el modelo general, proyectando el modelo regional mesoamericano y analizando los materiales arqueológicos mayas del Postclásico, la conclusión acerca del dimorfismo sexual es clarísima: este aspecto forma una de las características fundamentales de la deidad suprema *Itzam Na*. Esta conclusión es tan clara, que parece trivial; por eso repito que no pretendo hacer aquí un estudio profundo de la religión maya postclásica, sino de presentar la metodología de tal estudio.

*Fuentes históricas coloniales.* De acuerdo con las palabras de la propuesta, antes de la comparación con las fuentes coloniales, hay que realizar un estudio histórico previo para separar claramente los auténticos elementos mayas de los europeos medievales. Este estudio histórico debe incluir los textos mayas del *Popol Vuh*, los *Libros de Chilam Balam* y el *Ritual de los Bacabes*, entre los que merecen más atención. Hasta hoy día no existe ningún estudio completo de este tipo; hay, por supuesto, trabajos basados en algunas fuentes concretas que marcan este aspecto, pero son estudios incompletos o dedicados básicamente a otros temas.<sup>15</sup>

En esta situación hay que seguir citando literalmente las fuentes históricas. A continuación se presentan los datos de las fuentes coloniales, tanto mayas como españolas, que hacen referencia a la dualidad sexual de la pareja creadora.

### a) *Popol Vuh*

*Y aquí traeremos la manifestación, la publicación y la narración de lo que estaba oculto, la revelación por Tzacol, Bitol, Alom, Qaholm, que se llaman Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiu, Zaqui-Nimá-Tziis, Tepeu, Gucumatz ... así llamados. Y la declaración, la narración conjuntas de la Abuela y el Abuelo, cuyos nombres son Ixpiyacoc e Ixmucane, amparadores y protectores, dos veces abuela, dos veces abuelo... Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Solo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad.<sup>16</sup>*

Estos fragmentos demuestran que la concepción de dualidad sexual como la cualidad fundamental de las deidades creadoras, está claramente subrayada en la fuente mencionada; sin embargo, no siempre existía plena aceptación de tal punto de vista. Para Adrián Recinos, *Tepeu* y *Gucumatz* eran dos númenes creadores del sexo masculino, a saber, *Totopeuh* ("Nuestro Señor") y *Quetzalcoatl*. Para Schultze-Jena, también se trataba de



dos deidades, pero este investigador en *Tepeu* veía a la diosa "Poderosa". Según Krickeberg, *Tepeu* es el sobrenombre del dios solar mexicana *Totopeuh*, y *Gucumatz* es *Quetzalcoatl*. Pero, son especialmente importantes las palabras de este último investigador:

*Gucumatz es una traducción directa de Quetzalcoatl. Los demás pares de nombres se refieren todos a Gucumatz, quien, igual que el dios supremo de los mexicanos encarnaba al mismo tiempo el principio femenino y masculino.<sup>17</sup>*

<sup>14</sup> Martine Fettweis Vienot, "Las pinturas murales de Cobá", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, número 40, año 7, Mérida, 1980, pp. 2-51.

<sup>15</sup> María Montoliú, *op. cit.*

<sup>16</sup> *Literatura maya*, compilación y prólogo de Mercedes de la Garza, Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, 1980, pp. 10-11, 13.

<sup>17</sup> Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 232.

Ferdinand Anders identificó *Tepeu* como una diosa, acompañante de *Gucumatz* en el acto divino de la creación, y según él, los demás nombres son otras denominaciones de la primordial pareja creadora *Tepeu-Gucumatz*. El punto de vista de Anders fue plenamente aceptado por Thompson.

Otra pareja creadora, es la pareja de *Ixmucane* e *Ixpiyacoc*, claramente identificados con *Cipactonal* y *Oxmoco* mexicana. Dicha pareja de los sabios viejos recibe el sobrenombre de dios supremo, y se dice que es la dueña del tlacuache y el coyote, es decir, de los símbolos del principio femenino y masculino.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 232.



## b) *Anales de los Cakchiqueles*

*Entonces nuestros padres y antepasados de Tulan tomaron posesión de los cerros y planicies. Escribiré lo dicho por nuestros padres y antepasados -Gacavitz es el nombre de uno y Zactecauh el de otro... Ellos eran los más grandes entre nuestros antecesores y sus palabras dieron origen a todo en la antigüedad.*<sup>19</sup>

El fragmento de *Anales de Cakchiqueles* confirma la existencia de la misma concepción dualista. En el texto original publicado por Brasseur de Bourbourg, refiriéndose al Creador, se precisa: "nuestras madres y nuestros padres".<sup>20</sup>

## c) *Chilam Balam de Chumayel*

El profundo estudio realizado por María Montoliú sobre los conceptos cosmológicos de *Chilam Balam de Chumayel*, nos brinda mucha información en cuanto a la cuestión de la dualidad sexual de la deidad suprema. Dice:

*...en Los libros de Chilam Balam, se habla de Itzam Caan, Mago-del-Agua-Celestial (llamado por Thompson Lagarto Celeste) y de Itz'xam Cab Ain, Mago-del-Agua-Terrestre-Lodoso (diosa ctónica que toma la forma de cocodrilo o lagarto).*<sup>21</sup>

Aún más importantes son las palabras de la investigadora sobre la teogonía de *Chilam Balam de Chumayel*:

*En el texto de Chumayel, la piedra primigenia es un concepto muy rico... Veladamente se menciona que el Creador reposaba en la gran piedra semilla hasta que despertó de su inconciencia, pasaje mítico relativo a la unión primordial de los dos principios opuestos pero complementarios que son el masculino y el femenino.*<sup>22</sup>

Sin embargo, es justo subrayar que lo anterior es la interpretación de las palabras del *Chumayel*, hechas por M. Montoliú; el texto, como tal, no habla literalmente de la dualidad sexual en la relación con el dios supremo.

## d) *El Ritual de los Bacabes*

Esta fuente, aunque muy tardía (segunda mitad del siglo XVIII), y escrita en un lenguaje fuertemente esotérico, ofrece informaciones muy importantes desde el punto de vista del aspecto analizado.

Según R. Roys, la fuente informa sobre la existencia de dos seres primigenios que eran los principios masculino y femenino del Universo; sus nombres eran Lujuria-de-la-Creación (pene) y Lujuria-de-la-Oscuridad (vagina).<sup>23</sup> Para M. Montoliú, estas deidades son:

*...identificados fuertemente con el Sol fecundador y la matriz terrestre. Pero además, estos dioses presentan asociación con*

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>21</sup> María Montoliú, *op. cit.*, p. 53.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>23</sup> *Ritual of the Bacabs*, Traducción de Ralph L. Roys, Norman, University of Oklahoma Press, 1965.

los cuatro saurios...  
de los cuatro rum-  
bos cósmicos.<sup>24</sup>

Aunque, la traducción y la elaboración estadística del texto del *Ritual de los Bacabes*, hecha por el doctor Ramón Arzápalo, no menciona estas deidades. En la lista de todos los nombres propios que aparecen en el texto, Arzápalo identifica a una diosa con el nombre *Chacal Ix Tzutzun Tzay*, que traduce como "La gran puta". Dicha diosa, en todo el texto, aparece sólo una vez (LXVII. 235. 87), y no tiene paralelo masculino.<sup>25</sup>

Lo indudable es la marcada oposición sexual entre *Itzam Na* e *Ix Chel* en el texto de la fuente analizada, aunque el nombre de *Itzam Na* aparece sólo una vez, y el nombre de *Ix Chel* no se menciona, tenemos esta oposición en las concretizaciones de estas deidades en la relación con los rumbos cósmicos y colores, según la siguiente lista:

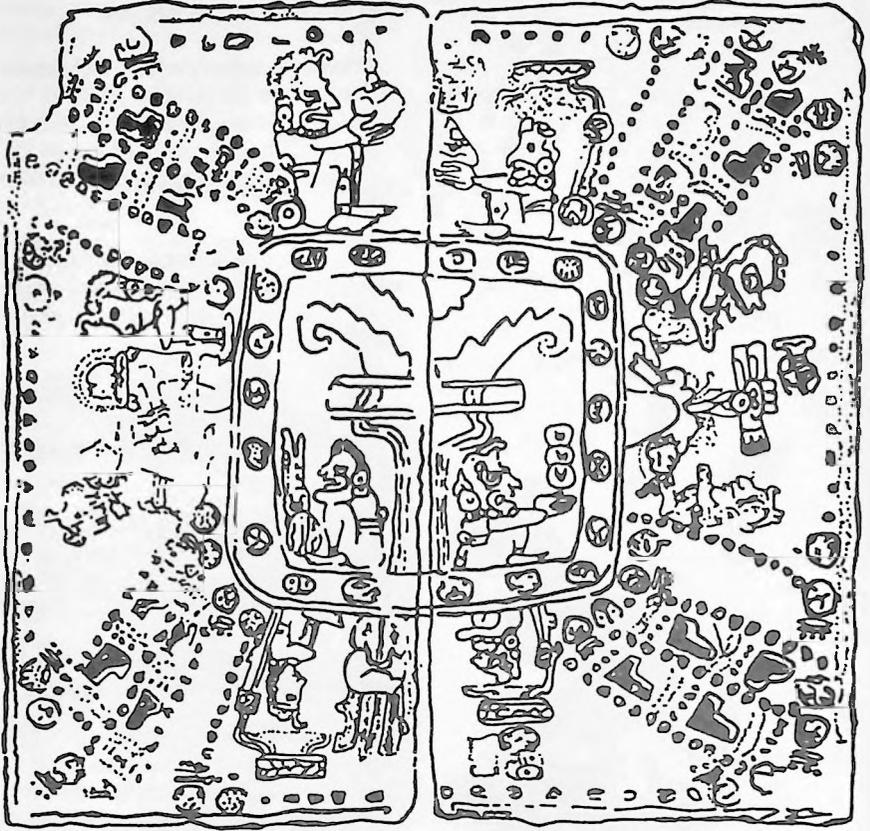
el rojo: *Chacal Itzam* (aparece 5 veces); *Chacal Ix Chel* (aparece 7 veces); además una vez aparece *Chacal Itzamna*.

el negro: *Ekel Itzam* (5 veces); *Ekel Ix Chel* (2 veces).

el amarillo: *Kanal Itzam* (4 veces); *Kanal Ix Chel* (3 veces) además una vez aparece *Kanal Itzamna*.

el blanco: *Sacal Itzam* (4 veces); *Sacal Ix Chel* (7 veces); además una vez aparece *Sacal Itzamna*.

La dualidad sexual está también claramente marcada en la pareja *Hun Ahau* e *Ix Hun Ahau*. Según M. Montoliú, el nombre *Hun Ahau* es la denominación del Gran Creador, y lo traduce como el Señor Uno; el



nombre de *Ix Hun Ahau* se traduce como la Señora del Señor Uno, y se le identifica con la Gran Creadora.<sup>26</sup>

Arzápalo no concuerda totalmente con esta traducción, pero sí identifica a *Hun Ahau* como el hombre y a *Ix Hun Ahau* como la mujer. Llama la atención, además, otra pareja de nombres: *Hun Itzamna -Ix Hun Itzamna*.<sup>27</sup> Al primer nombre Arzápalo lo traduce como *Uno Itzamna*; y el segundo nombre no lo traduce en términos femeninos, sino como *El Gran Itzamna*. Si *Ix Hun Ahau* es la Creadora y si la mayoría casi absoluta de los nombres

<sup>24</sup> Marla Montoliú, *op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>25</sup> *El ritual de los bacabes*, traducción de Ramón Arzápalo Marín, Centro de Estudios Mayas de la UNAM, México, 1987, p. 571.

<sup>26</sup> Marla Montoliú, *op. cit.*, pp. 50-52.

<sup>27</sup> *El ritual de los bacabes*, p. 589.

con el prefijo *Ix* los traduce el mismo Arzápalo como femeninos, ¿por qué entonces *Ix Hun Itzamna* no puede ser la versión femenina de *Itzamna*?

e) Las Casas

Thompson informa que el padre Las Casas recogió en Campeche datos sobre la pareja creadora.<sup>28</sup> Al respecto M. Montoliú dice lo siguiente:

*El concepto de una pareja primordial autora de la creación está presente en la obra de Las Casas, se llamaban el Gran Padre y la Gran Madre. El varón se conocía como Izona (Itzam Na) y su cónyuge recibía el nombre de Chibirias (Ix Chebel Yax).<sup>29</sup>*

El mismo Las Casas habla de una pareja creadora en la región Guatemala, a la que se nombraría *Xchel* y *Xtcamna*.<sup>30</sup>

f) López de Cogolludo

*Este dios (Hun Itzamna) era mayor que todos los otros, y le llamaban también Kinch Ahau. Era casado y su mujer fue inventora del tejer las telas de algodón con que se vestían. Por eso, la adoraron por diosa, y la llamaban Ix Azal Voh.<sup>31</sup>*

<sup>28</sup> Eric Thompson, *op. cit.*, p. 256.

<sup>29</sup> María Montoliú, *op. cit.*, p. 26.

<sup>30</sup> *Ídem.*

<sup>31</sup> López de Cogolludo, en Waller Krickeberg, *op. cit.*, pp. 141-142.



El texto de la obra de Cogolludo es muy confuso, y como afirma Thompson, repite casi literalmente los párrafos correspondientes a los diccionarios de *Motul* y de *Viena*.<sup>32</sup>

g) Diego de Landa

Indudablemente, la fuente histórica más importante para los mayas no aporta mucha información sobre la cuestión analizada. El nombre de *Itzam Nam* aparece 7 veces, y el de *Ix Chel* únicamente dos. No se identifica a *Itzam Na-Ix Chel* en términos de la pareja creadora; dichas deidades aparecen en relación con algunas de sus funciones concretas. A *Itzam Na* se le menciona en relación con la medicina y con la adivinanza; *Ix Chel* aparece en relación con la medicina y con el parto.

Sin embargo, en el texto de Landa hay una referencia indirecta al papel de *Itzam Na* como la deidad suprema. Describiendo las ceremonias del mes *Uo*, dice lo siguiente:

*... sacaban sus libros y los tendían sobre las frescuras que para ello tenían, e invocando con sus oraciones y su devoción a un ídolo que llaman Cin-chau-Itzamna, del cual dicen fue el primer sacerdote...<sup>33</sup>*

*Cin-hau-Izamna* es sin duda *Kin-Ahau-Itzam Na*; su identificación como el primer sacerdote nos dice mucho sobre el importante papel del culto de *Itzam Na*.

## Analogías etnológicas

Si recordamos, las limitaciones metodológicas en cuanto a la utilidad de las analogías etnológicas, hay que decir que el dimorfismo sexual tiene buenas muestras en las creencias de los grupos mayenses actuales. Obviamente, no voy a hacer en este momento la revisión de los estudios etnológicos acerca de la religión de los mayas actuales; ya lo hice en otro lugar.<sup>34</sup> Sólo hago algunas observaciones al respecto.

De entre varios grupos mayenses, los aspectos del dimorfismo sexual están bien marcados para:

1) Los tzotziles de Chenalho.

a) La deidad creadora *Tetlime'il*.

2) Los lacandones.

a) Dios *Hachacyum* y su cónyuge.

b) *K'akoc* y su supuesta manifestación femenina.

c) *Hachkyum* y *Skale'es*.

3) Los kekchis.

<sup>32</sup> Eric Thompson, *op. cit.*, p. 251.

<sup>33</sup> Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Editorial Porrúa, México, 1978, p. 92.

<sup>34</sup> Henryk Karol Kocyba, "El dimorfismo sexual de las deidades en la religión maya del Período Postclásico", *Memoria del II Coloquio Interregional de Mayistas*, Centro de Estudios Mayas de la UNAM, México, 1990, pp. 1301-1359.

- a) Dioses *Mam*.
- b) Dioses *Tzulzucas*.

Sin embargo, son los *chortis* los que tienen este aspecto como característica fundamental de su visión del mundo. Para ellos, la dualidad sexual está presente entre los siguientes grupos de seres sobrenaturales:

- 1) *Chicchans*, deidades de la lluvia.
- 2) *Ih Pen*, la deidad de la tierra.
- 3) *Mer Cher*, el guardia de los campos.
- 4) *Ah Winnk Ir*, la deidad de los ciervos.
- 5) *Ah Uaynib*, la deidad del sueño.
- 6) *Duende*, *Siguanaba* y *Sisimile*, tres grupos de monstruos.
- 7) *Chamer*, la deidad de la muerte.
- 8) *Ah Unicar Dz'acar*, la deidad de los herbolarios.<sup>35</sup>

En términos generales, se puede decir que el dimorfismo sexual de los seres sobrenaturales se relaciona entre los mayas actuales con los siguientes grupos e ideas:

- 1) La creación.
- 2) La muerte.
- 3) El complejo solar-lunar.

## Conclusiones sobre el dimorfismo sexual de la deidad suprema

El modelo general, junto con el modelo regional mesoamericano, indican que, para el nivel de las sociedades estatales, el dimorfismo sexual desempeñaba un papel ideológico sumamente importante. Tal indicación está plenamente confirmada por los materiales arqueológicos mayas del Postclásico. La conclusión está, además, reforzada por las fuentes escritas, tanto mayas como españolas. Finalmente, los estudios etnológicos demuestran la importancia de la dualidad sexual en la religión de los mayas actuales.

Este último hecho requiere de cierta aclaración. En el periodo Postclásico, el aspecto analizado formaba una de las concepciones fundamentales de la religión oficial maya. La conquista aniquiló totalmente esta religión; sin embargo, la dualidad sexual del mundo sobrenatural sigue siendo importante entre los mayas actuales. Lo anterior, de ninguna manera es un hecho paradójico, tomando en cuenta el carácter universal del dimorfismo sexual como un aspecto ideológico. Su vigencia entre los mayas modernos puede tener dos causas, a saber:

- 1) Este elemento formaba parte importante de la religión popular en los tiempos prehispánicos.
- 2) Después de la Conquista se dio el proceso de resurgimiento del elemento analizado.

## Conclusiones generales

Caracterizar objetivamente un sistema ideológico, es presentar su contenido, la estructura material y la organización institucional.

<sup>35</sup> Ferdinand Anders, *Das Pantheon der Maya*, Graz/Austria, 1963, pp. 243-245.

En el presente artículo se hizo énfasis en el contenido ideológico de la religión maya, puesto que es este elemento el que causa más confusiones. La estructura material de la religión maya es bien conocida, gracias a las intensivas excavaciones arqueológicas en toda el área; los elementos de la organización institucional están muy bien descritos en las fuentes históricas.

Como ya se ha dicho en la introducción, el objetivo de este trabajo es presentar una propuesta teórico-metodológica para el análisis de la religión maya prehispánica, principalmente del Postclásico. Una propuesta es constructiva si ofrece mejores posibilidades de comprender la cuestión analizada, y si aumenta la objetividad del estudio.

Pienso que esta cumple, por lo menos, con lo segundo; ahora habría que probar su utilidad en la práctica.

*Henryk Karol Kocyba es maestro investigador del Instituto de Cultura Mexicana de la Universidad del Valle de México*

