

Mak, rituales agrarios mayas del fuego y del agua en la *Relación de las cosas de Yucatán*

Manuel Alberto MORALES DAMIÁN

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (México)
mmorales@uah.edu.mx

RESUMEN

Este ensayo busca comprender la estructura simbólica que sostiene las dos fases que constituyen la fiesta de *mak*, veintena relacionada con el inicio del ciclo agrícola en el calendario maya yucateco. El punto de partida es el testimonio de Fray Diego de Landa, obispo de Yucatán en el siglo XVI, quien describe la fiesta que se celebraba al momento del contacto europeo; sin embargo, buscando establecer la fenomenología del hecho religioso estudiado, también se recurre a testimonios prehispánicos así como a la literatura maya colonial y a algunos reportes etnográficos del siglo XX. Los paralelismos entre el ritual y las prácticas agrícolas permiten reflexionar en torno a las creencias mayas sobre la fecundidad y a las formas concretas en que el ritual cumple el papel normativo y práctico de la religión maya.

Palabras clave: Religión maya, rituales agrarios, simbolismo.

Mak, Agrarian Mayan Rituals of Fire and Water in *Relación de las cosas de Yucatán*

ABSTRACT

This paper seeks to understand the symbolic structure that support the two ritual phases of the feast of *mak*, a twenty-day period of the Maya calendar. We use mainly the testimony of Diego de Landa, bishop of Yucatan in the sixteenth century. In order to study the phenomenology of the religious fact, we use other testimonies: the Maya prehispanic Codices, the Colonial Maya Literature and the ethnographic contemporary reports. Through the parallelism between the ritual and agriculture practices, we can think about the Mayan beliefs on fertility and about the ways to accomplish the normative and practical function of the Maya Religion.

Keywords: Maya Religion, Agrarian Rituals, Symbolism.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. La fiesta de *mak*. 3. La milpa y el ritual. 4. Los límites del tiempo y el espacio. 5. El fuego de la hoguera. 6. Las ofrendas de animales y copal. 7. Los dioses de la lluvia. 8. La montaña de los mantenimientos. 9. El arquetipo de la milpa. 10. Consideraciones finales. 11. Referencias bibliográficas.

FECHA DE RECEPCIÓN: 09 DE 05 DE 2014
FECHA DE ACEPTACIÓN: 05 DE 09 DE 2014

1. INTRODUCCIÓN

El ritual es eje de la religión ya que en él se condensa su cosmovisión y se actualiza su poder normativo y práctico (Geertz 2000:87-117). El estudio de los ritos, por tanto, permite comprender aspectos esenciales de la religión. En este artículo se presenta el análisis de dos rituales que conforman la festividad de una veintena (*mak*) del calendario maya, que pretende propiciar la fertilidad. La primera parte está centrada en el proceso de apagar el fuego, la segunda en la reproducción de la montaña de los mantenimientos, conformando ambas un modelo para el intercambio entre el hombre y la naturaleza.

Como se sabe, los ritos se constituyen de una serie de acciones reglamentadas, ordenadas según la costumbre y que cobran sentido dentro de un sistema de significaciones¹. Por ello, este artículo parte de la descripción de las ceremonias con base en el testimonio de fray Diego de Landa, para luego analizar los símbolos involucrados en ambos rituales intentando establecer el significado de las acciones en su contexto². Para ello se han determinado los elementos mínimos involucrados: tiempo, espacio y escenografía, actores, implementos, materiales y texto. Asimismo, intentando no desmarcarnos de la historicidad del fenómeno religioso estudiado, utilizamos comparativamente los mitos yucatecos y quichés, como referencias para el análisis simbólico³.

La intención es analizar las expresiones rituales de la fiesta de *mak* consignada en el siglo XVI por un testigo cristiano, con base en los referentes simbólicos que nos ofrecen otros testimonios yucatecos tanto coloniales como contemporáneos; siguiendo a Marion-Singer no deseamos «aislar las expresiones diacrónicas de una forma de pensar de su sustrato sincrónico» (Marion 1994, 17). Por tanto, se recurre a los registros etnográficos recientes buscando en ella los elementos estructurales de la religión maya. Asimismo y, dado que los códices prehispánicos que conservamos estaban en uso durante tal período, la información epigráfica e iconográfica que contienen nos ofrece elementos clave para la comprensión del objeto de estudio.

Los ritos son hechos sociales que permiten a los miembros de la comunidad asumir los valores sociales y adaptarse al medio⁴. En el caso de los rituales de *mak*, como podrá verificarse a lo largo de este trabajo, se manifiestan los mecanismos técnicos propios de la agricultura extensiva, permitiendo a los fieles comprender los funda-

¹ Desde cierta perspectiva los ritos se configuran como un sistema significativo (Turner 2005:50), el cual no es otra cosa que una red de asociaciones simbólicas articuladas.

² Siguiendo a Eliade (1986, 118ss) a este artículo le interesa tanto el significado como la historia de los símbolos religiosos; pero, buscando evitar la generalización, no hurga en la fenomenología global del simbolismo religioso sino que intenta constreñirse al ámbito maya para no perder de vista su historicidad.

³ Mayas es un término ambiguo pues refiere fundamentalmente a un área cultural dentro de la cual existen más de una veintena de lenguas emparentadas entre sí. El ritual estudiado corresponde a los mayas de la península de Yucatán, pero siguiendo una larga tradición en los estudios sobre el pensamiento maya establecemos comparaciones con las creencias y prácticas de otros grupos mayas, sobre todo de los mayas quichés de Guatemala.

⁴ «El ritual adapta y readapta periódicamente a los individuos biopsíquicos a las condiciones básicas y a los valores axiomáticos de la vida humana social» (Turner 2005, 47).

mentos sagrados de su principal actividad productiva; de esta suerte, las celebraciones de *mak* validan las relaciones culturales que el hombre establece con su medio ambiente y con el propio grupo social.

En fin, el estudio de estos ritos pretende contribuir a la comprensión de la función normativa de las creencias religiosas así como de la relación entre las prácticas agrícolas y la religión maya.

2. LA FIESTA DE MAK

En el apartado dedicado a la correlación entre el calendario yucateco⁵ y el cristiano de la *Relación de las cosas de Yucatán*, Landa describe las actividades ceremoniales de cada una de las veintenas. Entre ellas indica que durante la veintena de *mak* la fiesta está dedicada, «a los chaces, dioses de los panes, y a Izamná» (Landa 1978, 78). Landa describe dos momentos, el primero de carácter preparatorio al que denomina *tuppkak* (*tup k'ak'*)⁶ y el segundo, un par de días después, del que no informa el nombre. Indica también que la celebración no tiene una fecha precisa dentro de la veintena.

Tup se traduce como apagar, *k'ak'*, por su parte, como fuego. Literalmente la ceremonia es la de «apagado del fuego», aunque debe tomarse en cuenta que *tup* también significa «apagar la sed» y extiende su significado al de «satisfacer» un deseo, lo cual supone que «apagar» el fuego es también «saciarlo» (Barrera 2001, 823s). El apagado del fuego es la parte culminante del primer rito. Sigamos la descripción de Landa:

...tenían buscados animales y sabandijas del campo que podía haber y había en la tierra, y con ellos se juntaban en el patio del templo en el cual se ponían los chaces y el sacerdote, sentados en las esquinas como solían (hacer) para echar al demonio, con sendos cántaros de agua que allí les traían a cada uno. En medio ponían un gran manojo de varillas secas, atadas y enhiestas, y quemando primero de su incienso en el brasero, pegaban fuego a las varillas y en tanto que ardían, sacaban con liberalidad los corazones a las aves y animales, y echábanlos a quemar en el fuego; y si no había animales grandes como tigres, leones o lagartos, hacían corazones con su incienso; y si había animales y los mataban, traían sus corazones para aquel fuego. Quemados todos los corazones, mataban el fuego con los cántaros de agua de los chaces (Landa 1978, 78).

⁵ El calendario solar maya está compuesto de 18 períodos de veinte días (*Pop, Wo, Zip, Tsotz, Tzec, Xul, Yaxk'in, Mol, Ch'en, Yaax, Sak, Keh, Mak, K'ank'in, Muwan, Pax, K'ayab, K'umk'u*) a los que se añaden cinco días aciagos, los *wayeb*. El año solar maya, según lo ha demostrado Bolles, está íntimamente asociado a la agricultura ya que los nombres de las veintenas describen rasgos propios del entorno natural con relación al clima y a las diferentes fases del proceso agrícola D. Bolles (1990). Consultado en línea: <http://www.famsi.org/research/bolles/calendar/MayaCalendar.pdf> [Acceso: 10.02.2014].

⁶ A lo largo del artículo, utilizaremos la grafía empleada por el documento citado; sin embargo, cuando refiramos algún término maya por nuestra cuenta recurrimos para el yucateco a la grafía de (Barrera Vázquez 2001).

El espacio de la celebración es la plaza del adoratorio; se consiguen para la ocasión animales del campo y aves para el sacrificio, leña y cántaros de agua. Los celebrantes son cuatro sacerdotes asistentes, a los que el fraile denomina chaces (plural castellanizado de *chaak'*; en yucateco, *chaak'o'ob*) y un sacerdote principal (*ah kin*)⁷. Landa aclara que todos los participantes son ancianos.

El segundo momento ritual tenía lugar dos días después del anterior. Landa apunta que no era exigido ayuno alguno, más que para el responsable de organizar la ceremonia. Su descripción, a continuación:

Venidos pues a celebrar la fiesta, se juntaba el pueblo, los sacerdotes y los oficiales en el patio del templo donde tenían hecho un montón de piedras con sus escaleras, todo muy limpio y aderezado de frescuras. Daba el sacerdote incienso preparado por el muñidor, (incienso) que se quemaba en el brasero y así dizque huía el demonio. Hecho esto con su devoción acostumbrada, untaban el primer escalón del montón de las piedras con lodo del pozo, y los demás escalones con betún azul, y echaban muchos sahumeros e invocaban a los chaces e Izamná con sus oraciones y devociones, y ofrecían sus presentes. Esto acabado, se consolaban comiendo y bebiendo lo ofrecido y quedaban confiados del buen año con sus servicios e invocaciones (Landa 1978, 78s).

Nuevamente la celebración se lleva a cabo en el patio del templo, sólo que ahora se ha puesto un montículo de piedra escalonado al que se unta lodo y betún azul. En este caso juega un papel importante la invocación a las deidades con incienso y oraciones así como a través de la presentación de ofrendas de comida y bebida, la cual es consumida al concluir la ceremonia.

El carácter dramático de los rituales permite considerar múltiples elementos que entran en juego. El tiempo (*mak*) y el espacio (patio del templo) con cierta disposición escenográfica (hoguera, montículo de piedra escalonado); los actores (ancianos que se desempeñan como oficiantes y personifican a los dioses y el pueblo, la comunidad); ciertos implementos y materiales necesarios (incensario, cántaros, agua, fuego, animales monteses, lodo del pozo, betún azul, ofrendas de alimentos) y, finalmente, una serie de elementos textuales (las oraciones e invocaciones).

⁷ Los sacerdotes principales eran llamados, al momento del contacto europeo, *Ahau Kan* (Señor Serpiente) y más comúnmente *Ah K'in* (El del Sol); el término *k'in* tiene un amplio campo semántico incluyendo sol –el astro–, día –el lapso temporal marcado por el movimiento solar–, tiempo –en tanto que la unidad de medida es justamente el movimiento del sol–, calor –el generado tanto por el astro como por el tiempo– y fiesta –es decir la celebración ritual–. En el título *ah k'in*, como especialista de lo sagrado, se implica el carácter solar pero también el conocimiento del calendario con sus consecuentes acciones rituales; Landa precisa que «El oficio de los sacerdotes era tratar y enseñar sus ciencias y declarar las necesidades y sus remedios, predicar y echar las fiestas, hacer sacrificios y administrar sus sacramentos» (Landa 1978, 49). Sobre el sentido del sol y el tiempo *vid.* León Portilla (1986, 47-64). Acerca de los sacerdotes *vid.* Nájera (2002, 135ss).

3. LA MILPA Y EL RITUAL

El nombre de *mak* refiere a la medida de una milpa⁸, siendo sinónimo de *k'aan* –la cuerda con que se mide la milpa– y de *ts'ak* –mecate de milpa– (Barrera 2001, 374, 479, 872). *Makilte* es el nombre que recibe la «milpa temprana» cuya siembra se realiza justamente durante *mak* que corresponde al mes de marzo según afirma el *Callepino de Motul* (Ciudad Real 2001, 379) y confirma Landa (1978, 78). No es asunto de este trabajo la discusión concerniente a la concordancia entre el calendario solar y el calendario agrícola, para ello puede consultarse a Bolles (1990, 85ss); lo que si debe destacarse es que la celebración ritual bajo estudio corresponde al inicio de un ciclo agrícola. Landa aclara que la fiesta puede caer cualquier día de la veintena, lo cual pudiera deberse a que depende de las condiciones climáticas propicias para iniciar la roza, tumba y quema que acondiciona el terreno para la siembra. El sistema de roza, tumba, quema es un sistema agrícola propio de la selva tropical que

consiste en abrir el bosque con toda anticipación, cortar la vegetación leñosa delgada (roza) y luego los árboles (tumba) dejando tocones de un metro de altura; cortar y picar las ramas para que se sequen mejor; abrir guarda raya en los lados de la quema; y proceder a la quema cuando más seca esté la vegetación y lo más próximo a las primeras lluvias (Lara, Caso y Aliphath 2012, 72)⁹.

Redfield y Villa Rojas (1967, 43ss) consignaron el proceso técnico y ceremonial asociado a la milpa en Chan Kom, mientras que Terán y Rasmussen (2009) lo hicieron en Xocen; en sendos trabajos, separados por casi un siglo, se describe cómo se ha conservado, en algunas regiones de Yucatán, este modo de producción cuyos antecedentes se remontan al pasado pre hispánico. Los encomenderos describen sucintamente en el siglo XVI los momentos clave del trabajo de los campesinos mayas (Garza, Izquierdo, León y Figueroa 1983, II-327), el cual, de acuerdo con los estudios contemporáneos, es un sistema de policultivo muy complejo, adaptado a las características bio geográficas de la península de Yucatán y el cual «organiza no sólo el sistema productivo, sino la economía, la comunidad y la cultura» (Terán y Rasmussen 2009, 349).

Las ceremonias agrícolas, al decir de Gabriel (2006), nos permiten comprender cómo los propios campesinos mayas entienden su práctica agrícola dentro de su cosmovisión. Para el milpero el ritual es también parte del proceso técnico como la tumba y quema del monte o la siembra, sin ellos «sería impensable cosechar nada» (Terán

⁸ Milpa es un término de origen náhuatl que alude a la unidad agrícola básica en la que se practica el policultivo (aunque se identifica sobre todo con el cultivo del maíz, en realidad en una sola milpa suelen cultivarse dos o tres vegetales distintos, lo más común es frijol, maíz, calabaza y algunos árboles frutales). El término también refiere al terreno mismo. Un conjunto de trabajos que permiten comprender el funcionamiento de la milpa en Yucatán es la compilación de L. Varguez Pasos (1981); más completa y sistemática es la obra de Terán y Rasmussen (2009).

⁹ La importancia de la roza, tumba y quema en el contexto de un aprovechamiento integral y ecológico del medio ambiente puede verse en Toledo, Barrera-Bassols, García-Frapolli y Alarcón-Chaires (2008, 345ss).

y Rasmussen, 2009, 50). Ciertamente las ceremonias agrícolas están regulando las relaciones entre el hombre y la naturaleza (Gabriel 2010, 18ss). En otros términos, dentro de la sociedad maya el ritual es una actividad práctica, un medio de subsistencia (Marion 1991, 20, 240). Es por ello que el proceso agrícola se transparenta en los rituales de *mak*. A lo largo de este trabajo profundizaremos en ello.

4. LOS LÍMITES DEL TIEMPO Y EL ESPACIO

Los dos momentos rituales que analizamos se llevan a cabo en el patio del templo, el cual tiene una forma cuadrangular como se deduce de que en *tup k'ak'* los oficiantes se ubican en las esquinas del espacio ceremonial. La importancia de la organización cuadrangular del espacio en la cosmovisión maya está fuera de duda; textos yucatecos novohispanos, como los *Libros de Chilam Balam* o el *Ritual de los Bacabes*, así como testimonios etnográficos del siglo XX, permiten comprender que se concibe el universo segmentado en cuatro sectores en torno a otro central (Montoliú 1983, 9s; Villa Rojas 1986, 128-140; Sotelo 1988, 47s; Espinosa 2001, 47-49; Gabriel 2013, 279ss). Dicha organización espacial está determinada en gran medida por el movimiento solar diario (eje oriente-poniente) y anual (oscilación norte-sur de la eclíptica en el área intertropical), lo cual implica una estrecha relación entre el decurso temporal y la delimitación espacial (Morales 2013, 248ss). En fin, los dos rituales que estudiamos, enfáticamente el primero de ellos, demarcan la cuadrangularidad del cosmos maya.

La relación entre el proceso agrícola y el espacio ritual definido por cuerdas en la ceremonia de *tup k'aak'* se manifiesta claramente en uno de los pasajes míticos más conocidos del *Popol Vuh*:

Grande es su presentación y su recuento de la realización y germinación de todo el cielo y la tierra, sus cuatro esquinas y sus cuatro lados. Todo ello se medía y se marcaba entonces en cuatro divisiones, doblándose y alargándose las cuerdas medidoras de la matriz del cielo y la matriz de la tierra. Así establecieron las cuatro esquinas y los cuatro lados, como se dice, el Armador y el Formador, la Madre y el Padre de la vida y de toda la creación, el donador del aliento y el donador del corazón, los que dan a luz y los que proporcionan corazón a la luz sempiterna, el niño de luz nacido de mujer y el hijo de luz nacido del hombre, los que son compasivos y juiciosos en todo, todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra, en los lagos y en el mar (Christenson 2012, 77s).

Debe observarse que el texto narra la creación, entendida como una germinación¹⁰, realizada por un par de deidades complementarias quienes antes de otra cosa

¹⁰ Christenson (2012, 88n) indica que el término quiché *tz'uk* se traduce como nacimiento pero que su aplicación específica alude al momento en que la planta comienza a brotar.

«marcan las divisiones y alargan las cuerdas». Craveri (2012, 204s), en su versión al español del mismo pasaje, destaca que los verbos utilizados son *che'xik* que refiere a cercar el terreno con palos en las esquinas y *k'a'maxik* que alude a cercar con una cuerda, clarificando que los dioses debieron clavar los palos en las cuatro esquinas y luego doblar la cuerda uniéndolos. Dicho de otra manera, el pasaje es una metáfora agraria ya que la milpa, el terreno de cultivo, es medido con cuerdas.

Landa (1978, 40) menciona que los yucatecos casados tenían cada uno su propia sementera «medida con vara de 20 pies, 20 en ancho y 20 en largo», con lo cual queda claro que el terreno de cultivo es, como el altar, la casa, el pueblo y el mundo, un espacio cuadrangular.

5. EL FUEGO DE LA HOGUERA

Uno de los aspectos esenciales de la primera ceremonia, es la hoguera que se enciende al centro del espacio delimitado con las cuerdas. Dicha hoguera es elaborada con ramas traídas del monte y encendida con las brasas del incensario; corazones de aves y otros animales del monte se lanzan al fuego como ofrenda. Se aclara que en caso de no contar con corazones de felinos o lagartos se recurre a sustituirlos por corazones elaborados de copal.

El fuego es un elemento esencial en la configuración de la vida social de una comunidad agraria: produce calor, protege de depredadores y es un medio para procesar el alimento, no es extraño que sea un importante símbolo religioso. En el caso de la agricultura maya, como hemos anotado previamente, el fuego resulta imprescindible pues el sistema de cultivo inicia con la tala diferencial de una parte del bosque que se deja secar para luego incendiarlo, las cenizas servirán de abono y prepararán al terreno para la siembra (Zizumbo y Sima 1988, 96).

En la actualidad, entre los quichés, tras haber realizado la delimitación del campo de cultivo de un miembro de la comunidad, se establece lo que ellos llaman el corazón de la milpa, marcado por una cruz y una candela (Craveri 2012, 205). Es evidente la incorporación de elementos cristianos al ritual quiché, pero vemos que aún se conserva la idea de que existe un centro de la milpa en donde la hoguera ha sido sustituida por la cruz y la vela.

En el período clásico, el mito de la creación incluía el encendido de un primordial hogar, como lo atestigua el pasaje mítico leído por Schele en la Estela C de Quirigua (775 d.C.). Se menciona allí que en la mítica fecha 4 *Ahaw 8 Kumk'u*, se colocan una a una tres piedras para conformar el *Yax Ox Tunal*, lugar primero de las tres piedras: «...prototipos simbólicos de las piedras del hogar que circundan el fogón y establecen el centro de la casa, así también los troncos de la creación de las tres piedras centraban el cosmos y permitían que el cielo se elevara desde el mar primigenio» (Freidel, Schele y Parker 2000, 62s). La idea de que el fuego está en el centro del cosmos es compartida por los nahuas para quienes el fuego es «el que está llenando el ombligo de la tierra» (Limón 2001, 53s).

El fuego creador es uno de los motivos simbólicos de los fragmentos míticos del *Ritual de los Bacabes*, testimonio yucateco del siglo XVIII. En el texto XXIX se describe la composición de la hoguera asimilándola al cuerpo de Itzam Cab:

¡Oh! ¿y ahora sí? ¿El hígado de Itzam Cab? Su señal es la olla. ¡Oh! ¿y ahora sí?
 ¿La cabeza de Itzam Cab? Su señal son las tres piedras de la hoguera. ¡Oh! ¿y ahora
 sí? ¿Las piernas y los muslos de Itzam Cab? Su señal son los trozos de leña. ¡Oh!
 ¿y ahora sí? ¿La lengua de Itzam Cab? Su señal son las llamas (Arzápalo 1987, 76).

Más adelante se describe la hoguera como un vientre indicándose que las piernas de Itzam Cab (los leños) están abiertas mostrando entre ellas las llamas de su poderosa energía sexual (Arzápalo 1987, 378). *Itzam* es el nombre del dios creador. El término se ha traducido como brujo y también como dragón; en realidad alude a la capacidad de dominar el secreto de la creación: la fecundidad. *Itzam* es una deidad andrógina que tiene una advocación celeste (*Itzam Na* o *Itzam Kaan*) y otra terrestre (*Itzam Kab*) (Morales 2002, 207-213).

6. LAS OFRENDAS DE ANIMALES Y COPAL

En el *Popol Vuh*, Reune Sangre había ordenado a sus mensajeros que extrajeran el corazón de su hija Dama Sangre, embarazada prodigiosamente por Uno Hunahpú en el árbol de jícaras, y futura madre de los gemelos Hunahpú y Xbalanqué. Los mensajeros, sin embargo, sustituyeron el corazón con la savia del árbol de la sangre (*Croton sanguifluus*) y cuando se lo presentaron al señor de la muerte éste lo lanzó al fuego y todos los señores del inframundo se admiraron de su fragancia (Christenson 2012, 186).

La hoguera que se ha encendido en el ritual de *tup k'ak'*, es alimentada por los participantes con los corazones de animales silvestres y con corazones de resina. Seguramente al hacerlo se formaba un humo de intenso olor a carne y sangre quemadas mezclado con aromático copal.

Valverde (2004, 33), en su estudio sobre el simbolismo del jaguar, establece que los animales en el pensamiento maya comparten con el ser humano la cualidad de ser personas y confirma un argumento previo de Mercedes de la Garza (1984, 125ss) con respecto a que los animales son, por los rasgos que los asemejan al hombre y a la vez por sus radicales diferencias, los mediadores entre el mundo profano y el sagrado.

Por otro lado, los animales incinerados durante el ritual son traídos del monte. Cuando Hunahpú y Xbalanqué con sus artes mágicas talan el monte y preparan el terreno, se enfrentan con los animales silvestres quienes durante la noche hacen crecer de nuevo los árboles, impidiéndoles dedicarse al cultivo de la tierra: «Fueron todos los animales, grandes y pequeños, los que lo hicieron: el puma y el jaguar, el venado y el conejo, el zorro y el coyote, el coyamel y el pizote, las aves pequeñas y las aves grandes» (Christenson 2012, 213). El pasaje hace evidente que los animales poseen las fuerzas sagradas que permiten la reconstitución del entorno boscoso. Ellos mis-

mos representan el poder del monte, no es extraño por tanto que sean ellos los que deben ser sacrificados en la hoguera del corazón de la milpa.

El «incienso» que menciona Landa, en realidad es una resina vegetal, el copal, cuya combustión servía de ofrenda y medio de comunicación con los dioses; el humo del copal es purificador y vehículo a través del cual los dioses dispensan sus beneficios (Cuevas 2007, 24s). Ya se ha mencionado el pasaje del *Popol Vuh* en el cual se narra el uso de una resina vegetal para sustituir el corazón de Dama Sangre, tal y como en *tup k'ak'* sustituye los corazones de animales.

En el *Chilam Balam de Chumayel* el copal es equiparado con la placenta del cielo; la placenta, es entendida como la madre que alimenta —es la «mesa» en la que el feto se nutre— y como un altar —la «mesa» en la que consumen los dioses su alimento— (Morales 2011, 70s). Así, la quema de corazones de animales silvestres y la combustión de copal son una ofrenda que alimenta a las divinidades y la manifestación simbólica de la derrota del monte y del triunfo del cultivo.

Finalmente, la hoguera se eleva al cielo en forma de humo, el cual es propiciatorio de la lluvia por su asimilación a las nubes. En el *Ritual de los Bacabes*, el curandero, identificándose con los símbolos del Dios Creador dice «Soy el fuego de la tierra, soy el humo del cielo» (Arzápalo 1987, 410), frase con la cual se corrobora que el fuego es un símbolo de fertilidad que se expresa en la hoguera terrestre o la nube celeste.

7. LOS DIOS DE LA LLUVIA

El agua fluye, camina, se mueve, avanza por la tierra y por el cielo. El Sol evapora el agua de los mares y lagos para elevarla en forma de nubes; impulsadas por el viento éstas se enfrían y se precipitan sobre la tierra como lluvia. El agua fecunda los campos y los bosques, llena los conductos de las plantas o se escurre a través del terreno hasta depositarse en los mantos profundos, para luego manar de entre las rocas, formar los delicados arroyos que se irán uniendo en los ríos y desembocar, finalmente, en los lagos o en el mar. Los mayas fueron sensibles a este movimiento del agua, y así lo consigna Antonio de Fuentes y Guzmán, quien nos dice que los indios de Guatemala supieron que «el agua es un Dios que sabe muchos caminos y tiene mucha fuerza, pues se sube a el cielo para llover» (Fuentes y Guzmán 1881, 319)¹¹.

Preocupado por la vida diaria, el campesino maya era devoto ferviente del dios del agua. Es por ello que entre los yucatecos *Chaak* era la deidad más venerada, el hombre común buscaba constantemente su amistad que le aseguraría la cosecha, el alimento, el bienestar de su familia.

Siguiendo la clasificación de Schellhas (1904, 16ss), modificada por Sotelo (2002, 91), el dios B, *Chaak*, es la figura más representada en los códices mayas. El rostro de esta deidad es fácilmente reconocible por su pronunciada nariz sobre

¹¹ La referencia sirve para titular un artículo de M. de la Garza (1995, 38ss) que es clave para comprender el simbolismo de *Chaak*.

la cual se deja ver una voluta curvada hacia arriba; en la comisura de sus labios se pueden ver dos colmillos enrollados y en ocasiones frente a ellos se puede ver una lengua serpentina. Mercedes de la Garza (1984, 229-234) considera que la alargada nariz es una derivación formal de las fauces abiertas de las serpientes. Por lo demás los rasgos de *Chaak* se confunden con los del rostro de *Itzam Na*: el mentón se hunde como el de un anciano, el ojo cuadrangular está rodeado por una voluta con dos puntos en el borde, la frente es una placa que muestra muy pronunciado el arco superciliar; la faja anudada que utiliza preferentemente como tocado es semejante al que lleva la anciana diosa, el aspecto femenino y fecundo de *Itzam Na* (Morales 2002, 201).

Chaak, literalmente significa lluvia. Pero el dios de nombre *Chaak* es el agua en general (lluvia, río, cenote, lago, mar). En el glifo de su nombre lleva inserto el signo *Ik*, una especie de T que representa al viento, lo cual no es extraño si recordamos que en la zona tropical el viento corre siempre húmedo y que impulsa a las nubes para que se desaten sobre la tierra en forma de lluvia. Se cuenta que *Chaak* habita en las montañas y lleva unas vasijas o cuencos de calabaza; cuando llueve es que está vaciándolos sobre la tierra. Su insignia es un hacha o en ocasiones una antorcha, representando el trueno y el relámpago (Garza 1995, 38-43; Sotelo 2002, 91ss).

Uno y cuatro, *Chaak* es una deidad cuádruple y al mismo tiempo única. Es decir, existe una forma suya para cada uno de los rumbos del mundo. Entonces es: *Chak Chaak*, Lluvia Roja (Este); *Sak Chaak*, Lluvia Blanca (Norte); *Ek' Chaak*, Lluvia Negra (Oeste); *Kan Chaak*, Lluvia Amarilla (Sur) y *Yaxal Chaak*, Lluvia Azul-Verde, el único y central que se manifiesta en los anteriores.

En las páginas 30 y 31, sección C del *Códice Dresden* aparece en cuatro ocasiones la representación del dios B, en todas ellas sostiene un hacha con una de sus manos, en la primera columna lleva una bolsa de copal en la otra; en la tercera columna está pintado de negro y en la cuarta columna su cuerpo está descendente. En todos los casos la figura del dios se dispone sobre un esquematizado árbol. El texto glífico refuerza el sentido de la imagen. En cada columna se lee:

U yan wa Chaak chak'te ti lak'in, «Está Chaak en el árbol rojo en el oriente».

U yan wa Chaak sak tun xaman: «Está Chaak en la piedra blanca en el norte».

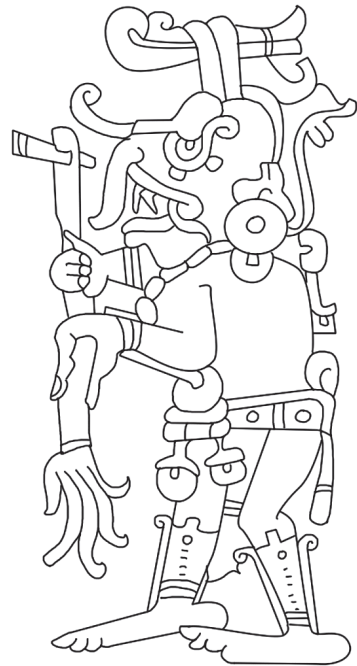


Figura 1. El dios B, Chaak, portando el hacha y la antorcha. Códice Madrid, página 6, sección a. T. Lee, *Los códices mayas*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1986. Dibujo de María Fernanda Urbina Durán.



Figura 2. Códice Dresden 30 c – 31 c. T. Lee, *Los códices mayas*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1986, Dibujo de María Fernanda Urbina Durán.

U yan wa Chaak ek'te chik'in: «Está Chaak en el árbol negro del poniente».

U yan wa Chaak ti kante nohol: «Está Chaak en el árbol amarillo del sur»¹².

El «dios cargador» del *katún* 13 *Ahau*¹³ en los textos proféticos del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (1985:140) es precisamente *Yaxal Chaak*. Para este mismo período se dice que el rostro del *katún* es *Itzam Na Itzam Tzab*. *Yaxal* deriva de *Ya'x*, verde o azul, sagrado. *Yaxal Chaak* se entendería entonces como *Chaak* sagrado y central, el encargado de soportar el rostro de *Itzam Na*. Digámoslo en forma más clara: *Yaxal Chaak* es el cuerpo, *Itzam Na* es el rostro. El dios del agua, *Chaak* es una de las formas de la deidad suprema celeste, *Itzam Na*. El dragón celeste es propiamente el depositario de las fuerzas generadoras de la lluvia pero ésta llega a los hombres por intermedio de *Chaak*.

¹² La lectura es mía, *cfr.* Vail y Hernández (2011). En el caso de la columna dos ellas leen *sak tun* como año blanco, porque *tun* es uno de los nombres que recibe el ciclo de 360 días, pero *tun* también tiene el sentido de piedra preciosa y es un pareado muy común de *te* (árbol) en los textos coloniales yucatecos, así que prefiero traducir piedra blanca, implicando el juego de palabras en todas las columnas que ha sido presentado así sólo por economía (*chak te chak tun*, árbol rojo-piedra roja; *sak te sak tun*, árbol blanco-piedra blanca, etc.). Sobre el pareado simbólico piedra-árbol *vid.* Morales (2007).

¹³ En la concepción maya del tiempo, cada lapso temporal (día, *k'in*, veintena, *winal*, año solar, *ha'ab*, veinte años, *katún*, etc.) es cargado por un dios en particular, el cual determina las cualidades del acontecer temporal.

Retornando a las ceremonias de *mak*, objeto de nuestro estudio, debemos recordar que están dedicadas, según Landa a los dioses de la lluvia y a *Itzam Na*. Es decir están dedicadas a esta deidad suprema celeste, patrona del agua que desde los cuatro extremos del cielo y desde su centro mismo, es responsable de proveer del precioso líquido sobre el que se sustenta una sociedad agraria. Asimismo, no podemos olvidar que Landa precisa que los sacerdotes se sientan en las esquinas «como solían para echar al demonio» (Landa 1978, 78), es decir, se trata de un ritual purificadorio (Tozzer 1941, 163) que prepara al que se realizará dos días más tarde¹⁴.

8. LA MONTAÑA DE LOS MANTENIMIENTOS

Landa (1978, 111), al describir los edificios mayas, llama «cerros de mampostería» a los basamentos piramidales; justamente, la intención de los arquitectos era reproducir la montaña. Benson plantea que la arquitectura mesoamericana en sí misma es metafórica y que cada uno de sus elementos refiere a símbolos religiosos y políticos, indicando que la forma piramidal está inspirada en la montaña (Benson 1983, 183ss); por su parte Rivera Dorado (2006, 104) no duda en afirmar que «la pirámide maya es una montaña sagrada». En efecto, la pirámide puede ser la montaña del tiempo (como en el Tajín con sus 365 nichos), la montaña de la serpiente en donde nace el Sol (como en el Templo Mayor de Tenochtitlan), la montaña del inframundo (como en el Templo de las Inscripciones de Palenque) y más comúnmente es el cerro de los mantenimientos, la montaña que guarda en su interior el agua y las semillas de la vida (como en el Templo de Quetzalcóatl de Teotihuacan). En todos los casos es un *axis mundi*, a través del cual se accede al cielo o se ingresa al inframundo.

De todos estos basamentos, uno –de menor tamaño pero de enorme importancia– era el pequeño montículo que ocupaba el centro de las plazas prehispánicas y que indicaba el centro del universo (Espinosa 2012, 10). Tal parece ser la función del montículo de piedras escalonado dispuesto al centro de la plaza del templo durante la segunda fase de la fiesta de *mak*.

Entre los mayas tzotziles los «dueños» de los cerros son señores del monte y los animales y también deidades pluviales quienes envían las nubes y la lluvia y custodian el «alma» de las plantas como el maíz y el frijol (Köhler 2007, 141). Es posible comprender que el montículo de *mak* refiere justamente a una montaña de los mantenimientos, si consideramos que es sacralizada a través de la aplicación de lodo y pigmento azul.

En la página 41, sección a, columna 2 del *Códice de Dresden* se representa justamente a *Chaak* sentado en la montaña de los mantenimientos. Nuevamente reencontramos la identificación de *Itzam Na* como una deidad acuática, ahora a través de la iconografía del posclásico. La etimología del nombre *Itzam* refiere al conocimiento de

¹⁴ Durante la festividad de *Pax*, se realiza nuevamente la ceremonia del fuego con el mismo carácter apotropaico (Landa 1978, 83).

lo secreto y al dominio sobre el *itz*, el líquido fecundante (leche, semen, rocío, lluvia) (Morales 2002, 204ss), en este caso aparece como la montaña misma, que resguarda los gérmenes de la vida y sirve de trono al Señor de la Montaña, *Chaak*.

El primer escalón era cubierto con «lodo del pozo» y el resto se pintaban con «betún azul». Pozo o *ch'en* es un tipo de los depósitos de agua característicos de la península de Yucatán, conocidos genéricamente como cenotes¹⁵. Los cenotes conservan un agua sagrada y virgen (*suhuy ha'*), a través de ellos se puede descender al inframundo y en ellos viven los dioses de la lluvia o una serpiente guardiana (Martos 2007, 66ss). La tierra enlodada por efecto del agua del cenote es por tanto un símbolo de la tierra sacralizada, de ahí que con este lodo se cubra el primer escalón del montículo: la base de la montaña simbólica es la tierra fecunda.

El «betún azul» o «cardenillo» es mencionado varias veces por Landa, se emplea para cubrir los cuerpos de las víctimas para el sacrificio, así como para aplicarlo a diversos objetos como los libros sagrados, las flechas de los cazadores, los aparejos para la pesca o los escalones del montículo en el caso del ritual objeto de este trabajo (Landa 1978, 50, 79, 92, 94). En el área maya el característico azul empleado en la pintura mural y sobre cerámica, es un colorante que se obtiene a partir de un pigmento orgánico, el añil, obtenido de las hojas de la *Indigofera tinctoria*, el cual es fijado al mezclarse con una arcilla laminar, la paligorskita (Magaloni 1998, 68).

En yucateco *ya'x* es el término para designar tanto el verde como el azul (Barrera 2001, 973); se trata de un color de enorme importancia simbólica pues se concibe que es el color del centro del cosmos. El cielo, las montañas, el agua de los ríos y lagos, así como las plantas poseen este color. El término implica la connotación de sagrado y central, como se ha señalado arriba al referir la quintuplicidad del dios celeste de la lluvia.

La sacralización del montículo de piedra con lodo del pozo y pigmento azul recuerda lo que afirma Rivera Dorado (2006, 105) sobre la montaña: «En su suelo están las puertas del reino de los muertos, y con frecuencia se admite que en su cima se consuman los esponsales entre el cielo y la tierra...».

En síntesis, la construcción de un basamento de piedra escalonado, cubierto de lodo del cenote en la base y pintado de azul, establece con claridad que se está cons-



Figura 3. El dios B, Chaak, sentado en un trono que simboliza al Dios D, Itzam Na y a la montaña de los mantenimientos, *witz*. Códice Dresden, página 41, sección a, columna 2. T. Lee, *Los códices mayas*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1986, Dibujo de María Fernanda Urbina Durán.

¹⁵ Existen diversos tipos de cenotes. El más característico es el de boca redonda y paredes verticales; luego está el *ch'en* cuya boca es más pequeña que las paredes y semeja a un pozo; están los que son grutas, conocidos como *aktun* y las aguadas, *akalche'* (Gallareta 2007).

tituyendo una montaña simbólica, revestida del poder de la fecundidad. El humo del copal y las invocaciones a los dioses de la lluvia y a *Itzam Na* refuerzan el significado de la ceremonia: se está solicitando el favor de los dioses para atraer la lluvia y con ella el alma de las plantas que deberán crecer en la milpa.

9. EL ARQUETIPO DE LA MILPA

Cuando la sequía amenazaba a la comunidad, los mayas de Yucatán recurrían al dios supremo. Llamándole *Ku Ah Tepale*, Sagrado Señor le ofrecían corazones y piedras preciosas «para que nos favorezcas en esta necesidad de hambre que tenemos» (Garza, Izquierdo, León y Figueroa 1983, II-323). En los libros de *Chilam Balam* se dice que «por el exceso de soles» vendrán los ruegos para que su majestad tenga compasión (Barrera y Rendón 1982, 112). Ante la cercanía de la hambruna los hombres invocan al dios creador, fecundador del mundo.

La agricultura supone una preocupación: la fertilidad. Para la perspectiva occidental capitalista el trabajo humano se orienta al dominio de la naturaleza para explotarla en su propio beneficio; el trabajo humano se entiende como productor de un espacio que hace de la naturaleza un campo de cultivo que satisfaga las necesidades del comercio y la industria. Lo que importa es la productividad. La mentalidad religiosa de los mayas, por el contrario, le da un valor sagrado al principio de fertilidad. En las *Relaciones históricas de Guatemala* se afirma que: «...lo que se puede entender y saber es que hacían sacrificios a los tiempos del año, de los inviernos y de los veranos y particulares para todo género de sementeras: de maíz, frijoles, algodón y otras legumbres y particular sacrificio al plantar y cultivar milpas de cacao» (Acuña 1982, 40).

La fiesta de *mak*, se inicia con un ayuno previo a la ceremonia de *tup k'ak'* y concluye dos días después tras la invocación a los dioses de la lluvia, con un banquete ritual. Da comienzo con la privación de alimento y concluye con la abundancia de éste. La ceremonia de *tup k'ak'*, afirma Landa (1978, 78s), se hacía «...para alcanzar con ello y la siguiente fiesta, buen año de agua para sus panes» y añade, que al concluir ambas ceremonias «...quedaban confiados del buen año con sus servicios e invocaciones».

En la página 26 sección d, columna 1 del *Códice Madrid* se puede reconocer la representación iconográfica del cumplimiento de los dioses. El texto epigráfico no ha sido leído íntegramente, pero pueden reconocerse con claridad las expresiones *kan nal* y *kan k'u*, maíz amarillo o maduro, dios amarillo o maduro (Vail y Hernández 2011). La viñeta por su parte nos muestra al dios D sentado sobre sus piernas cruzadas, con pintura corporal azul, sostiene un cántaro con la boca hacia abajo de la que descienden líneas azules indicando que se está vertiendo agua sobre el glifo T506, el cual representa al grano de maíz que está germinando en una planta, es el sagrado maíz maduro¹⁶.

¹⁶ Se trata del glifo correspondiente al cuarto día, *k'an*, y que se ha leído logográficamente como *waah*, tortilla y *ool*, corazón (Macri y Vail 2009, 144). *K'an* en yucateco significa amarillo, fruta madura, piedra preciosa y semilla (Barrera 2001, 374).

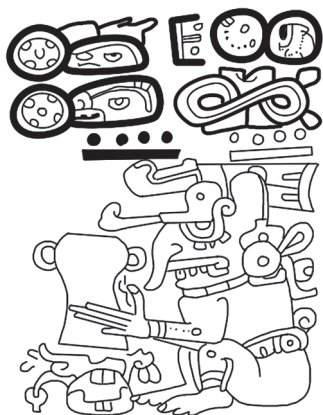


Figura 4. Códice Madrid 26 d, columna 1. El dios B, Chaak, vierte su cántaro de agua sobre el grano-piedra preciosa, que está floreciendo.

Debe destacarse la importancia del banquete ritual como cierre de la fiesta, pues su carácter comunitario refuerza la solidaridad, renueva las obligaciones al interior del grupo social y así, consolida la unidad entre los miembros y de éstos con sus dioses (Fournier y Wiesheu 2007, 11).

La productividad de la milpa adquiere, en la mentalidad religiosa de los mayas, significados que rebasan lo puramente económico. La fertilidad se descubre en la procreación humana y animal, en la lluvia, la vegetación, la tierra, el cielo, las nubes. Se forman diversas relaciones simbólicas, analogías que permiten al miembro de esta sociedad comprender su realidad y le determinan sus actitudes frente al mundo que le rodea. Cielo, tierra, agua y fuego se integran en el mundo de las fuerzas sagradas como los poseedores del don más importante para una sociedad agrícola: la fecundidad.

10. CONSIDERACIONES FINALES

El sistema de significados de la fiesta de *mak* se nos muestra con todo su poder explicativo y su fuerza social. Da comienzo en la precariedad, en el hambre, en la necesidad del hombre de sobrevivir, el sacerdote entonces establece la fecha precisa dentro de la veintena de *mak*, calculando la cercanía de las lluvias para que coincida con el inicio del proceso agrícola de roza, tumba, quema. Cuatro sacerdotes, personificando a los dioses de la lluvia, delimitan el espacio cuadrangular de la milpa y encienden una hoguera en el corazón de la misma; los ancianos acuden entonces con sus ofrendas de corazones de copal y de animales silvestres, que el sacerdote lanza al fuego. Están garantizando, por un lado que la naturaleza pueda quedar bajo el control del hombre y sea posible tomar del bosque una parte para convertirla en milpa y por el otro están invocando a las fuerzas fecundantes de la tierra y del cielo, es por ello que el primer rito concluye cuando los sacerdotes que juegan el papel de dioses de la lluvia vierten el agua de sus cántaros sobre la hoguera: están consumando la hierogamia de la tierra y el cielo. Dos días más tarde erigen la montaña de los mantenimientos fundada sobre la tierra lodosa y ascendiendo a los cielos desde el centro del mundo, para que con copal e invocaciones establezcan una comunicación directa con los dioses celestes de la lluvia (los *Chaak'o'ob* e *Itzam Na*) y garanticen que acudirán sin falta a su cita con la comunidad para hacer crecer las milpas. Así, la fiesta concluye con la abundancia y la confianza; se ha reproducido simbólicamente el proceso de intercambio entre la naturaleza y el hombre y se ha logrado fortalecer los vínculos comunitarios de una sociedad que vive del cultivo de la tierra.

En los rituales que hemos estudiado se manifiestan las creencias religiosas de los mayas yucatecos sistemáticamente organizadas: su concepción de la estructura del cosmos, el ámbito de acción de sus dioses, el poder sagrado de diversos aspectos de la naturaleza (la tierra, el cielo, el fuego, la lluvia, los animales, las plantas). También en ellos se expresan los sentimientos y preocupaciones de los participantes: el hambre, el miedo, la precariedad de la vida del campesino, la confianza en las dioses y en la eficacia del ritual. Pero, sobre todo, se hace patente el poder normativo de la religión, estableciendo un modelo sagrado para la actividad económica y ofreciendo a los miembros del grupo social un dispositivo para su reproducción biológica, psicológica y simbólica.

11. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- R. Acuña (edit.), *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Guatemala*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.
- R. Arzápalo Marín (edit.), *El Ritual de los Bacabes*, Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987.
- A. Barrera Vázquez (Director) *Diccionario maya. Maya Español. Español-maya*, Porrúa, México, 2001.
- A. Barrera y S. Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- E. Benson, «Architecture as Metaphor» en M. Greene Robertson (edit.), *Fifth Palenque Round Table*, vol. VIII. Precolumbian Art Research Institute, San Francisco, 1983.
- D. Bolles, «The Mayan Calendar, the Solar – Agricultural Year and Correlation Questions» en *Mexicon*, núm. 12, Septiembre 1990. Disponible en línea: <http://www.famsi.org/research/bolles/calendar/MayaCalendar.pdf> [Acceso: 10.02.2014].
- A. J. Christenson, *Popol Vuh. Traducción del quiché al inglés, notas e introducción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- A. de Ciudad Real, *Calepino maya de Motul*, edición de René Acuña, Plaza y Valdéz, México, 2001 [c. 1584-1610].
- M. Craveri, *Contadores de historias, arquitectos del cosmo. El simbolismo del Popol Vuh como estructuración de un mundo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012.
- M. Cuevas García, *Los incensarios efigie de Palenque. Deidades y rituales mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.
- El libro de Chilam Balam de Chumayel*, Trad. A. Mediz Bolio, Intr. y notas M. de la Garza, Secretaría de Educación Pública, México, 1985.
- M. Eliade, «Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso» en M. Eliade y J. Kitagawa, comps. *Metodología de la historia de las religiones* (trad. ingl.), Paidós, Barcelona, 1986 [1965].

- G. Espinosa Pineda, «El espacio en Mesoamérica: una entidad viva» en *Cuicuilco*, vol. 8, núm. 21, enero-abril, 2001.
- G. Espinosa Pineda, *Una lectura prehispánica de la arquitectura conventual*, Versodestierro, México, 2012.
- P. Fournier y W. Wiesheu, *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones II*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.
- D. Freidel, L. Schele y J. Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- A. de Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala o Recordación florida*, Luis Navarro Editor, Madrid, 1881.
- M. Gabriel, «Ritualidad y cosmovisión: las ceremonias agrarias de los campesinos mayas en Yucatán» en F. Fernández Repetto (editor) *Estampas etnográficas de Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2010.
- M. Gabriel, «Las ceremonias agrícolas de los campesinos mayas – representaciones de su cosmovisión» en A. Barrera Rubio y R. Gubler (editores), *Los Mayas de Ayer y Hoy. Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Yucatán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2012.
- M. Gabriel, «A los cuatro ángulos de la tierra, a los cuatro ángulos del cielo y de las nubes. Las deidades direccionales mayas» en A. Sheseña (coord.), *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México, 2013.
- T. Gallareta «Cenotes y asentamientos humanos en Yucatán» en *Arqueología Mexicana*, Vol. XIV, núm. 83, Raíces, México, 2007.
- M. de la Garza, «Chaac. El dios que sabe muchos caminos» en *Arqueología Mexicana*, vol. II, núm. 11, enero-febrero, Raíces, México, 1995.
- M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.
- M. de la Garza, A. L. Izquierdo, M. León y T. Figueroa (edits.), *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.
- C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (trad. ingl.), Gedisa, Barcelona, 2000 [1970].
- U. Köhler, «Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico» en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXX, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.
- D. de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1978 [c. 1560].
- E. Lara, L. Caso y M. Aliphath, «El sistema milpa roza, tumba, quema de los Maya Itzá de San Andrés y San José, Petén, Guatemala» en *Ra Ximhai*, vol. 8, núm. 2, mayo-agosto, 2012.
- M. León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- S. Limón Olvera, «El dios del fuego y la regeneración del mundo» en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

- M. Macri y G. Vail, *The New Catalog of Maya Hieroglyphs. The Codical Texts*, University of Oklahoma Press, Norman, 2009.
- D. Magaloni «El arte en el hacer: técnica pictórica y color en las pinturas de Bonampak» en B. De la Fuente (dir.) y L. Staines, (coord.) *La Pintura Mural Prehispánica en México. Área Maya. Bonampak. Tomo II. Estudios*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.
- M. O. Marion Singer, *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en medio selvático*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1991.
- M. O. Marion Singer, *Fiestas de los pueblos indígenas. Identidad y ritualidad entre los mayas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994.
- L. A. Martos López, «Los cenotes en la actualidad. Entre la veneración y la explotación» en *Arqueología Mexicana*, Vol. XIV, núm. 83, Raíces, México, 2007.
- M. Montoliú, «Reflexiones sobre el concepto de la forma del universo entre los mayas» en *Anales de Antropología*, Vol. XX, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.
- A. Morales Damián «Unicil te unicil tun. La naturaleza humana en el pensamiento maya» en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXIX, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.
- A. Morales Damián «Unidad y dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos» en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXII, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.
- A. Morales Damián, «Espacios temporales: dinámica del espacio en las ceremonias de año nuevo del Códice de Dresden» en A. Sheseña, coord., *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México, 2013.
- A. Morales, *Palabras que se arremolinan. Lenguaje simbólico en el Libro de Chilam Balam de Chumayel*, Plaza y Valdés, México, 2011.
- M. I. Nájera, «Rituales y hombres religiosos» en M. Garza Camino y M. I. Nájera, coords. *Religión Maya*, Trotta, Madrid, 2002.
- R. Redfield y A. Villa Rojas. *Chan Kom. A Maya Village*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1967 [1934].
- M. Rivera Dorado, *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*, Trotta, Madrid, 2006.
- P. Schellhas, «Representation of Deities of the Maya Manuscripts» en *Papers Peabody Museum*, vol. 4, núm. 1. Harvard University, 1904.
- L. Sotelo, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.
- L. Sotelo, *Los dioses del códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.
- S. Terán y C. Rasmussen. *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán*. Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Oriente, Mérida, 2009.

- V. Toledo, N. Barrera-Bassols, E. García-Frapolli y P. Alarcón-Chaires «Uso múltiple y biodiversidad entre los mayas yucatecos (México)» en *Interciencia*, v. 33, n. 5, mayo 2008.
- A. Tozzer, *Landas's Relación de las cosas de Yucatán. A translation edited with notes*, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, 1941.
- V. Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu* (trad. ingl.), Siglo XXI, Madrid, 2005 [1967].
- G. Vail y C. Hernández, *The Maya Codices Database*, Version 4.0, 2011. Sitio web y base de datos disponible en línea: <http://www.mayacodices.org> [Acceso:27.04.2014].
- C. Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- L. Varguez Pasos, *La milpa entre los mayas de Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1981.
- A. Villa Rojas, «Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos» Apéndice 1 en M. León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- D. Zizumbo y P. Sima, «Las prácticas de roza-tumba-quema en la agricultura maya yucateca y su papel en la regeneración de la selva» en R. Uribe (comp.) *Medio ambiente y comunidades indígenas del sureste. Prácticas tradicionales de producción, rituales y manejo de recursos*. UNESCO-Gobierno de Tabasco, Villahermosa, México, 1988.