

UINICIL TE UINICIL TUN LA NATURALEZA HUMANA EN EL PENSAMIENTO MAYA

MANUEL ALBERTO MORALES DAMIÁN
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

aunque hay en el pensamiento religioso náhuatl y maya una diferenciación hombre-mundo, el uno no se explica *sin* el otro, más bien se explica *por* el otro y ambos por lo divino

MERCEDES DE LA GARZA
El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya

Imágenes simbólicas para explicar al hombre

Para la cultura maya prehispánica responder a la pregunta ¿quién es el hombre? implica explicar qué es el universo, De la Garza lo señala con toda precisión en su texto clásico sobre *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*:

Al preguntarse por su propio origen, el maya y el náhuatl relatan el origen del cosmos y expresan que el hombre es en el mundo y el mundo es para el hombre, por lo que podría hablarse de la cosmogonía de estos pueblos como de una explicación antropocéntrica del cosmos. Pero, al mismo tiempo, el hombre se explica por la ley dialéctica de lucha de contrarios y de muerte y renacimiento que rige al mundo, por lo que podríamos hablar de la antropogonía de estos pueblos como de una explicación cósmica del hombre.¹

La antropogonía implica la cosmogonía y por ello debe considerarse que la naturaleza del hombre es la naturaleza del mundo del que forma parte. No se concibe al hombre separado del medio ambiente y ambos —el hombre y el mundo— son considerados manifestaciones de lo sagrado. Tal consustancialidad se expresa en una serie de imágenes metafóricas acerca de la naturaleza del hombre, la más conocida de las cuales es la del “hombre de maíz”, pero también existen otras que lo consideran un árbol o una piedra o incluso que lo identifican con el bosque o las montañas y los valles.

¹ De la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, pp. 19-20.

En este contexto es significativo un difrasismo recurrente del *Ritual de los Bacabes*: *uinicil te uinicil tun*.² La doble imagen producida por la expresión ritual, la del hombre de madera y de piedra, en su uso reiterado a lo largo de todo el documento, debió ser un recurso propio del lenguaje religioso, que a través de esos símbolos explica la dimensión cósmica de la existencia humana.

El análisis que presento en este artículo se fundamenta en los documentos coloniales mayas y en el estudio del simbolismo religioso, recurriendo en ocasiones a la comparación con las creencias que aún se expresan en los mitos consignados en el siglo xx, así como a ciertas imágenes de la iconografía del Clásico y del Posclásico. El objetivo final es dilucidar los elementos claves de la concepción que se tiene acerca de lo que es el hombre desde la perspectiva del pensamiento religioso de los mayas.

Debo precisar que este trabajo descansa esencialmente en el enfoque fenomenológico de la ciencia de las religiones³ y que, por otro lado, considera que las creencias religiosas mayas tienen un proceso histórico de ritmo lento lo cual, en palabras de López Austin “permite al investigador recurrir a constantes comparaciones y proyecciones a lo largo de la tradición religiosa”.⁴

El cuerpo del hombre es el cuerpo del mundo

En el *Popol Vuh* se lee:

Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán.⁵

Debe destacarse lo que ha sido observado por los diversos traductores del texto: la creación del hombre es el objetivo final de la creación del cosmos.⁶ Así, cuando deciden que aparezca el hombre, disponen de inmediato el “crecimiento

² La primera vez que me enfrenté a esta expresión ritual fue al analizar este documento yucateco del siglo xvii buscando información para comprender a la deidad maya prehispánica, *Itzam Na* (Morales, *El dios supremo de los antiguos mayas. Un acercamiento*) y más recientemente al consultarlo dentro del proceso de investigación de mi tesis doctoral (Morales, *El simbolismo del árbol en la religión maya*.)

³ Con ello quiero decir que este trabajo se detiene en el análisis de la estructura y la significación de un conjunto de creencias religiosas; ello sin renunciar, claro está, a la especificidad del hecho religioso maya, es decir, a su historicidad.

⁴ López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, p. 482.

⁵ *Popol Vuh*, p. 13. Cuando no se haga otro señalamiento, se emplea la traducción de Recinos.

⁶ Cfr. el comentario de Recinos: “Con la concisión propia del idioma quiché, el autor refiere cómo nació claramente la idea en la mente de los Formadores, cómo se reveló la necesidad de crear al hombre, objeto último y supremo de la Creación, según las ideas finalistas de los quichés”. *Popol Vuh*, p. 13.

de los árboles y los bejucos”. Así ocurre de hecho en el texto, se crean las plantas y luego los dioses se preguntan “¿Sólo silencio e inmovilidad habrá bajo los árboles y los bejucos? Conviene que en lo sucesivo haya quien los guarde”.⁷ Eso lleva a la decisión de crear a los animales. En realidad la prefigurada creación del hombre sólo se realiza hasta que el espacio biogeográfico ha venido a la existencia por el poder de los dioses.

Ahora bien, el término para designar el mundo creado es *huyub tacah*, término cuyo significado literal es “montaña-valle”. Tedlock destaca que la expresión *huyub tacah* es utilizado como metáfora para el cuerpo humano en oraciones contemporáneas.⁸ El cuerpo humano es como el cuerpo del mundo. Así, en otra frase común a los quichés del siglo xx, “El que se hace enemigo de la Tierra se hace enemigo de su propio cuerpo”.⁹ La naturaleza del hombre es la naturaleza del mundo.

La tierra está cubierta de rocas y plantas que se gestan en su interior, de la misma manera el hombre nace de la tierra. En el *Chilam Balam de Chumayel* se dice que “salen de dentro de la tierra *pedras* y de dentro de la tierra *árboles* y se vuelven hombres para fundar pueblos”.¹⁰ El texto es claro: piedras y árboles proceden de la tierra, el hombre deviene de tales materiales, la comunidad se crea a partir de estos hombres que surgieron de los bosques y los pedregales. Por tanto, es evidente que se considera que el hombre es producto del espacio biogeográfico que habita y por ello, en otro pasaje del *Chumayel*, es llamado: “El hijo natural de la piedra, el hijo natural de la tierra”.¹¹

Uinicil te unicil tun

La asociación simbólica de las piedras y los árboles con el hombre aparece aún más patente en el *Ritual de los Bacabes*. Allí, como se ha dicho, se reitera la ex-

⁷ *Popol Vuh*, p. 14.

⁸ Tedlock, “Creation in the *Popol Vuh*: a hermeneutical approach”, 1986: 79.

⁹ *Popol Vuh*, trad. Tedlock, 1993: 16.

¹⁰ *Cursivas mías*. El texto en yucateco dice: *Ti ix u katabal u probail tiob ti yahaulil cahe, uama yohelobe. Ti ix u hokol ich luumil tunich y ich luumil che ti unic-chahal; ti tun yeyectal cahi*. El cual es traducido por Mediz Bolio como “Y se acabará por pedir que le prueben al Rey si no saben que salen de dentro de la tierra piedras y de dentro de la tierra árboles y se vuelven hombres para fundar pueblos” (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 126). Roys en cambio traduce el mismo pasaje diciendo: “Then the rulers of the towns shall be asked for their proofs and titles of ownership, if they know of them. Then they shall come forth from the forests and from among the rocks and live like men; then towns shall be established” (*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1933: 124-125). Tal como lo traduce Roys; “desde los bosques y entre las rocas” se pierde el sentido tónico de la expresión que insiste en que son piedras y árboles de la tierra, lo cual es rescatado por la traducción de Mediz Bolio. Ahora bien, el pareado *luumil tunich luumil che* es recurrente en el *Chilam Balam de Tizimín* y en este documento, de acuerdo con López Rosas, viene a ser un paralelismo que representa al medio ambiente, a la naturaleza misma (López Rosas, comunicación personal).

¹¹ *Chilam Balam de Chumayel*, p. 111.

presión *uinicel te unicol tun*, que Arzápalo traduce como “cuerpo de madera, cuerpo de piedra”, así como “madero humano, piedra humana”.¹²

Uin es una raíz que indica aquello asociado con la figura o presencia que tiene el hombre. *Uinic*, de acuerdo con el *Calepino de Motul*, es “hombre o mujer”, es decir indica humano; por su parte, *Uinicil* significa “humanidad del hombre”, es decir, que este término designa aquello que hace al hombre ser hombre, la esencia humana: “ser o naturaleza del hombre”.¹³ Esto lleva a concluir que el sentido de *uinicil te unicol tun* no refiere tanto a un cuerpo de madera o piedra sino a la naturaleza arbórea y pétreo del hombre.

Para explicar el uso del pareado *te'-tun*, se revisarán sus componentes por separado, para luego analizarlos en su uso en otras expresiones: *acante acantun* y *u te' tunil*.

Tun, el grano, la piedra y el tiempo

El grano de maíz como una piedra preciosa

Tun es un término maya cuyo campo semántico incluye tiempo, piedra y grano. Su polisemia se hace patente en el *Chilam Balam de Chumayel*, en el cual, en un lenguaje metafórico, se dice que el mundo deriva de *tun*, la piedra preciosa.¹⁴ El *Diccionario de Motul* precisa que esta piedra preciosa es el jade, acota también que es el “cuesco o hueso duro” de algunas frutas.¹⁵ En el mito maya *tun* oculta una esencia vegetal y se desdobra en una semilla de maíz: piedra primigenia y semilla sagrada.

El pasaje del *Chumayel* que se está revisando plantea que el Dios Creador “despierta” dentro de la primera y tres veces *k'an* —preciosa, amarilla—, “*Tun Gracia*” —el grano de maíz—.¹⁶ *Gracia* es una forma reverente de llamar al maíz.¹⁷

¹² *Ritual de los Bacabes*, en varios pasajes se puede encontrar este pareado, *cfr.*, por ejemplo, pp. 299 y 323, en donde Arzápalo traduce de manera diferente. Justamente la inconsistencia de su traducción me llevó a buscar en los diccionarios coloniales el sentido preciso que debiera tener el difrasismo.

¹³ *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*, 1995: 761.

¹⁴ El pasaje se refiere a la creación del mundo, se puede leer en la traducción de Mediz Bolio, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 97; un lúcido análisis de este pasaje del *Chilam Balam de Chumayel* ha sido realizado por Montoliú Villar, *Cuando los dioses despertaron*, capítulo 1. Además de evidenciar la estructura interna de lo que ella llama la “Teogonía”, logra deslindar los elementos europeos de los mayas prehispánicos. López Rosas hizo su propia traducción de esta sección del *Chumayel* y elaboró un ensayo que arroja más luces sobre las relaciones simbólicas entre piedra y grano de maíz: *Mito maya del origen del maíz*, inédito.

¹⁵ *Calepino de Motul, Diccionario maya-español*, p. 731. El texto colonial acota *jade*, en realidad se refiere a la jadeíta.

¹⁶ Véase la interpretación que hace del pasaje Montoliú, *op. cit.*, p. 25-26. Ella sugiere que el creador reposa en la gran piedra semilla como en una unión sexual que implica la complementariedad, también se refiere a las piedras como la simiente misma del dios creador.

¹⁷ López Rosas, *op. cit.*, p. 5, sintetiza las evidencias de la identificación del maíz con “gracia” aportadas por Roys en su propia traducción del *Chilam Balam de Chumayel*; Thompson en su análisis

Redfield comenta que *ixim* es el término común para designar al maíz que se vende en el mercado, en cambio *gracia* denota la esencia espiritual del grano ofrecido a los dioses.¹⁸ De esta manera *tun gracia* refiere a la esencia del grano como a una piedra preciosa.

Por otro lado, *tun* es pareada con *k'an*; el campo semántico de *k'an* incluye “amarillo, sazón, maduro de frutas o granos, cuezca, piedra preciosa”,¹⁹ de tal suerte que se refiere al color amarillo, el color del grano maduro, listo para servir de alimento; *k'an* es identificada también con semilla, “cuezca”. Las imágenes posclásicas del *Códice Madrid* presentan al glifo del cuarto día del calendario ritual, *kan*, como un grano de maíz, lo cual implica un juego de sonidos y palabras entre *kan* y *k'an*, entre cuatro y semilla; la identificación de *kan* en los códices con el grano de maíz es de Ernst Förstemann y Cyrus Thomas.²⁰ Ahora bien, el diccionario también identifica el término con una “piedra preciosa”. Es decir el juego semántico semilla-piedra es compartido por los términos *tun* y *k'an*.

Cabe añadir que la relación entre maíz y piedra se expresa en otros términos en los mitos consignados en el siglo xx, en los cuales se narra que el precioso grano se convierte en el alimento del hombre tras descubrirlo oculto en una roca o peña que tiene que ser rota por el poder celeste del rayo o del ave, o es burrada por un zompopo.²¹

La relación simbólica entre maíz y piedra preciosa parece tener sus antecedentes en el área nuclear olmeca: piezas petaloides de jadeíta eran enterradas ritualmente; estas piezas que los arqueólogos han denominado “hachas”, en realidad tienen la forma que recuerda al grano de maíz, e incluso algunos de los entierros votivos disponen a las hachuelas de manera que semejan el corte transversal de una mazorca.²²

En síntesis, *tun*, la piedra, es la jadeíta, cuyo color *ya'x*²³ se asocia con el agua, pero también puede identificarse con las hojas, especialmente con las que cubren la mazorca fresca.²⁴ El grano de maíz, el alimento por antonomasia en la cosmovisión mesoamericana, está oculto por una cáscara pétreo. El mineral, por su coloración, ha sido identificado simbólicamente con el agua preciosa de la vida y, a la vez, se ha considerado que la piedra es la semilla dura que tiene que ser rota por la fuerza fecundante que la anima para hacer brotar una planta.

de los mitos de la creación del maíz presentados en su *Historia y religión de los mayas*, p. 420, y Villa Rojas, *Estudios etnológicos*, pp. 176-177. Se trata de un préstamo del cristianismo, la “gracia” don gratuito de Dios, ha sido asimilada al grano de maíz.

¹⁸ Redfield, *The Folk*, 1942: 121.

¹⁹ Swadesh et al., *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*.

²⁰ Véase Pérez Suárez, “Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica”, 1997: 27.

²¹ Cruz Cortés, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, 1999: 63-75. Véase también Navarrete, “Los mitos del maíz entre los mayas de las Tierras Altas”, 1997: 59-60.

²² Pérez Suárez, *op. cit.*, pp. 32 y 51.

²³ Uso el término maya puesto que al identificar el color de *tun* como *yaax*, hay que referirnos al color que incluye las tonalidades que se encuentran entre el azul y el verde.

²⁴ Véase Garber et al., “Jade use in portions of Mexico and Central America”, 1993: 226.

En diversas concepciones religiosas la piedra, por su dureza y permanencia, representa lo duradero, lo eterno;²⁵ se cree también que las piedras se gestan y maduran en el interior de la tierra, siendo fuentes de fecundidad, generadoras de la vida humana.²⁶ Así la piedra se puede entender también como una semilla.

Hombres de maíz

La imagen simbólica del hombre de maíz procede de los mitos mayas, especialmente del *Popol Vuh*, y pervive aún en los relatos consignados en el siglo xx.²⁷ Para explicar esta metáfora, Thompson tomaba en cuenta que el elemento fundamental de la dieta era el maíz. El maíz es el principal sustento del hombre y la vida gira en torno a las vicisitudes de la milpa ¿qué hay de extraño en considerar que la sustancia que constituye al hombre sea justamente el maíz? ²⁸ Sin descartar esta explicación, casi fisiológica, el análisis cuidadoso del *Popol Vuh*, realizado por De la Garza, logra rebasarla. Ella hace notar que el hombre es esencialmente materia —sustancia, sustento: maíz—. Tal materia, añade, indica la posesión de una conciencia, la cual permite al ser humano cumplir con su misión cósmica: alimentar a los dioses. Otras sustancias resultaron deleznable y provocaron que los “hombres” creados a partir de ellas finalmente fuesen destruidos. Sólo los hombres de maíz supieron reverenciar a sus creadores.²⁹

La importancia del “hombre de maíz” en el pensamiento maya se expresa con claridad en la pervivencia de estas ideas en los mitos contemporáneos analizados por Cruz Cortés, quien hace notar que en ellos se ha sustituido la sustancia del hombre por el barro, pero el *ser* del hombre sigue constituyéndolo el maíz:

el hombre será de barro sólo en concepto, pero de maíz en esencia, o bien, el hombre, hecho de barro, adquirirá su verdadero ser al comer el maíz. Se adopta la idea de que el hombre está hecho de barro, como una forma de conciliar el cris-

²⁵ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 1979: 201.

²⁶ Eliade, “Terra mater, petra genitrix”, en *Herreros y alquimistas*, 1989: 42-50; en este texto Eliade hace notar que existe un conjunto de símbolos relacionados: Tierra = vientre de la madre, minas = matriz, minerales = embriones.

²⁷ Véase Cruz Cortés, *op. cit.*, capítulo 4, pp. 52-60.

²⁸ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 343: “Los mayas aprendían en las rodillas de su padre que después de fracasar con otros materiales, los dioses habían conseguido hacer hombres de maíz. Hay en ello más verdad de lo que parece, porque el maíz forma la increíble cifra del 75% de la ingestión diaria del yucateco actual [...] Por depender de este único cultivo y por sus interminables combates para protegerlo de sus enemigos naturales, la relación del campesino maya con el maíz es tan íntima que a nosotros, que casi sólo lo conocemos en la forma de hojuelas empacadas, sancochado o en atole, nos resulta difícil de comprender. Hay una relación mística entre el hombre y su milpa, y quienquiera haya vivido en una aldea maya no tiene más remedio que haberla advertido”

²⁹ De la Garza, *op. cit.*, pp. 46 y 50-51.

tianismo y la tradición prehispánica, pero se cuestiona y se modifica; si bien la sustancia inicial es la tierra y el agua, el hombre maya actual es incompleto, el barro no es suficiente —aunque sea mejor que las creaciones anteriores—, deberá buscar la sustancia que mantenga la carne y nutra sus músculos³⁰

En realidad sigue vigente la estructura prehispánica: el maíz es una sustancia divina —algunos mitos claramente indican que el maíz es un trozo de carne de Nuestro Padre— y además produce el entendimiento.³¹

Para los mayas no existe oposición materia-espíritu tal como ocurre en el pensamiento occidental,³² de tal suerte que el grano de maíz es la sustancia material que constituye al hombre en tanto que es un grano *sagrado* cuyas cualidades otorgan *conciencia*. En los términos del *Popol Vuh*, analizados por De la Garza, sólo el hombre de maíz puede “reverenciar” a los dioses, es decir, está capacitado para comprender su papel en el cosmos.

Sustancia de la vida que brota de la muerte

En el tablero de la Cruz Foliada de Palenque el maíz ha sido intencionalmente equiparado con un *axis mundi* cuyas mazorcas no son otra cosa que cabezas humanas (figura 1).³³ La caña de maíz es como un cuerpo humano al que debe decapitarse para reproducir la vida.³⁴ En *Dresde 34a* la mazorca se sustituye por la cabeza humana del llamado dios E, deidad patrona del maíz, lo cual es considerado por Nájera como “una alegoría de la mazorca del maíz cortada de la planta, vinculada además con la tierra como la proveedora de la vida.”³⁵

La planta es decapitada y los granos entonces pueden ser considerados “muertos”. Los atitecos llaman *muk*, “el enterrado” y *jolooma* “calaveritas” a los granos de maíz. En chol *bük* es interior, *semilla* y espíritu.³⁶ El “enterrado” fructificará en planta como la muerte es la condición previa para el surgimiento de la vida. La semilla de maíz se convierte en caña de maíz cuyas mazorcas maduras son las cabezas decapitadas de las que se obtendrán nuevas “calaveritas” que convertidas en “enterrados” brotarán como nuevas cañas de maíz.

³⁰ Cruz Cortés, *op. cit.*, p. 57.

³¹ *Ibidem*, p. 59-60.

³² Considero que entre los grupos mayances contemporáneos se percibe, en ocasiones, esta oposición debido a la influencia del cristianismo.

³³ El árbol cruciforme de la lápida que cubre el sarcófago del Templo de las Inscripciones de Palenque también tiene un carácter axial, y dentro del contexto funerario en que se encuentra remite también al proceso muerte-vida. De acuerdo con Freidel, Schele y Parker (*El cosmos maya*, 2000: 49-50) el Wakan Chan, “árbol del cielo elevado” es equivalente al Na-Te'-K'an, “Primer árbol precioso”, la planta del maíz.

³⁴ En este sentido es equiparable al árbol de jícaras del *Popol Vuh*.

³⁵ Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, 1987: 183-184.

³⁶ Freidel, Schele y Parker, *El cosmos maya*, 2000: 281.



FIGURA 1. CRUZ FOLIADA, PALENQUE, CHIAPAS
Dibujo de Liliana González Austria, en Maudslay

Esta relación simbólica entre el grano y la muerte es patente en las páginas del *Códice Madrid*: Sotelo hace notar que en 7b, 29b, 29c y 91b el dios A —la deidad de la muerte— aparece a horcajadas llevando en sus manos al maíz, significando la germinación de la planta tras haber sido enterrada la semilla. Con las piernas abiertas y llevando en sus manos y pies representaciones del dios E o granos de maíz, el dios A asume una de las posturas del parto en Mesoamérica: morir es parir (figura 2).³⁷



FIGURA 2. MADRID 29c. Detalle
Dibujo de Liliana González Austria

³⁷ Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*, 2002: 79.

De esta suerte *Uinicil tun* hace referencia al hombre de maíz: hecho de la misma sustancia de la que se alimenta, materia sagrada que le otorga conciencia y con la que comparte una existencia cíclica puesto que, como ella, está sujeto a la alternancia de la vida y la muerte.

La piedra preciosa como origen del fuego, el tiempo y el cosmos

Otro aspecto que permite comprender el carácter “creativo” de la piedra es identificarla con el origen del fuego y por tanto de la existencia. López Rosas hace notar que en el pasaje del *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, al que se ha hecho referencia previamente, a la *Tun Gracia* se le califica de *Ox amay*, cuya traducción literal sería tres esquinas, apuntando que se trata de tres piedras preciosas formando un triángulo como en el hogar.³⁸ De hecho en el *Chumayel* se aclara que cuando se abrió la piedra nació el fuego.³⁹ Es clara la imagen producida por estas expresiones: entre las tres piedras se depositan los leños que han de encenderse para dar comienzo al mundo. El pensamiento mesoamericano concibe la división cuatripartita de la tierra como si fuese una flor en cuyo centro aparece una horadada piedra preciosa —verde— en la que habita el anciano señor del fuego, padre y madre de los dioses.⁴⁰

Una perspectiva semejante puede encontrarse en un texto del período Clásico. Schele lee en la Estela C de Quiriguá un pasaje que ubica el lugar de la creación en *Yax Ox Tun nal*, “Primer lugar de las Tres Piedras”; de acuerdo con la interpretación de esta autora en la estela se dice:

En la División de la Tierra, la piedra trono de serpiente, Itzamna puso la piedra en la piedra trono del lirio acuático, lo cual ocurrió en el Cielo Acostado, Primer lugar de las tres piedras, cuando se terminaron 13 baktunes y la acción fue realizada por el Señor del Cielo Elevado: utiy kab ¿?? / “piedra trono de serpiente” / iw'al utiy / Na Itzamhi / “piedra de trono de lirio acuático” / utiy ch'a-chan / Yax Ox Tun nal / se completaron 13 baktunes / esa fue su acción / Wak Chan Ahaw.⁴¹

A partir de la fragmentaria lectura es poco lo que se puede beneficiar nuestro análisis, pero sí es posible suponer la importancia que tiene *Yax Tun*, la Sagrada Piedra Preciosa, en el momento en que concluye un ciclo temporal.⁴² Es de no-

³⁸ López Rosas, *op. cit.*, p. 5.

³⁹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 100.

⁴⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 1980: 65-67.

⁴¹ Freidel *et al.*, *op. cit.*, pp. 61-67. Me parece que *Yax Ox Tun nal* no sólo se puede traducir como el Primer Lugar de las Tres Piedras, sino podría aludirse al verde de la jadeíta o al centro del hogar, desde el que se levanta el fuego. Sotelo, comunicación personal, sugiere “El lugar de las tres piedras primordiales.”

⁴² Es de suponer que las *tunoob* mencionadas también puedan referirse a las estelas mismas.

tar que el texto, como un episodio mítico, tiene una estructura poética dentro de la cual *tun* es motivo de un juego de significados.

En tanto que “semilla”, la piedra es el origen de la existencia y, en este sentido lo es igualmente del tiempo. El término *tun* sirve también para designar al ciclo anual del sol, el año y, en sentido lato, el tiempo. De esta manera la germinación de la semilla-piedra alude al comienzo del tiempo, es decir al inicio de la creación del cosmos.

En el *Chilam Balam de Chumayel* se indica que de la *Tun Gracia* nacen los *tunoob* y *katunoob*, los años y los períodos de 20 años. Integrando el simbolismo vegetal con el temporal se aclara que el *katun* tiene guedejas, como la mazorca de maíz. El pasaje juega constantemente con las palabras: del *tun* surge el *katún*, así como de la *Tun Gracia* surgen incontables *gracias*. De un grano de maíz se obtiene una planta y de ella muchos otros granos que alimentan al hombre y multiplican las plantas. De un año nacen 20 años. Así como la planta fructifica y tiene una existencia cíclica, así también lo hace el tiempo.

En síntesis, *uinicil tun* refiere a que la vida humana es como la de una piedra preciosa, permanente y sagrada; dicha permanencia implica estar sujeta a los ciclos temporales. Dicho de otra manera, la condición humana es la del grano de maíz: sagrado —consciente— y sujeto a una regeneración continua.

T'e, origen y eje del cosmos

Árbol, padre y madre

Ti tie ti tixel, “padre y madre” es el nombre con el que se refieren los atitecos a un tocón que otrora fuese un gran árbol del que surgieron las plantas, los animales e incluso los fragmentos del tiempo.⁴³ Los lacandones, por su parte, refieren que las mujeres antiguamente acudían a las raíces de una ceiba para recoger a sus hijos, más adelante lo hicieron en las raíces del papayo; ese tiempo mítico concluyó cuando las mujeres comenzaron a parir con dolor.⁴⁴ Avendaño y Loyola informa que los itzaes de Tayasal creían que los hombres habían nacido del “*yaax chel cab*, el primer árbol del mundo”⁴⁵ y Francisco Núñez de la Vega constata igualmente que en las raíces de la ceiba estaba el origen del hombre.⁴⁶

La *yaax chel cab* de los itzáes corresponde a la ceiba que en los textos yucatecos de *Chilam Balam* es denominada *yax imix che*, aludiendo con claridad al carácter materno de este árbol sagrado, si atendemos a que la etimología de *imix* refiere al pecho femenino.⁴⁷

⁴³ Carlsen y Prechtel “The flowering of the dead”, 1991: 27.

⁴⁴ Marion, *Los hombres de la selva*, 1991: 250.

⁴⁵ Avendaño y Loyola, *Relación de las dos entradas que hice a Petén Itzá*, 1917: 136.

⁴⁶ Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, 1988: 275.

⁴⁷ Barrera Vásquez, “La ceiba-cocodrilo”, 1974: 187-188.

Debe recordarse, por otro lado, que la savia del árbol, *itz*, en yucateco se identifica con la leche materna pero también con el semen, y por eufemismo *che* es pene. En este sentido el árbol es la madre, el seno materno y, a la vez, el padre, el falo engendrador.⁴⁸

Árbol axis mundi

En tzeltal el clasificador numeral para los miembros de la clase de las plantas es *tehk*,⁴⁹ en chol es *k'e* o *tej* (cuando se precisan árboles o matas).⁵⁰ Refiero a estos clasificadores porque su raíz se relaciona con la de *t'e* o de su cognada *che*: árbol. En la clasificación de las plantas tanto en tzeltal *te?* como en yucateco *che'* refieren a las plantas erectas con tallos leñosos ascendentes. Cabe aclarar que esto incluye no sólo a plantas como el cedro o la ceiba sino también a la caña de maíz, *ixim che'* en yucateco, literalmente: "árbol de maíz". Es evidente que el sentido del término implica el tallo erecto, la verticalidad de la planta.

Tal verticalidad es uno de los elementos fundamentales que permiten asociar al árbol con un eje. El *Chilam Balam de Chumayel* refiere a las ceibas de las cuatro esquinas: a cada una de ellas corresponde un color y una dirección específica.⁵¹ Su contraparte iconográfica se encuentra en *Dresde* 30-31c, en donde los textos glíficos señalan con precisión los nombres de los árboles representados identificados con los colores direccionales: rojo, blanco, negro y amarillo.⁵²

Evidentemente a las ceibas de las cuatro esquinas corresponde una central: "Y se levantó la Gran Madre Ceiba (*Yaax Imix Che*, 'Ceiba Verde'), en medio del recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecho y alzó su copa pidiendo hojas eternas. Y con sus ramas y sus raíces llamaba a su Señor".⁵³

El árbol delimita el espacio horizontal pero también indica los diversos planos cósmicos: las raíces del árbol refieren simbólicamente al inframundo, el agua y la tierra: el depósito de la muerte que proporciona la vida, el centro cósmico desde el que se genera la existencia; la copa, por su parte, manifiesta la trascendencia, sabiduría y poder genésico del cielo.⁵⁴

⁴⁸ Véase Nájera, *El umbral hacia la vida*, 2000: 39-40.

⁴⁹ Berlin et al., *Principles of Tzeltal Plant Classification*, 1974: 30

⁵⁰ Schumman, *La lengua chol de Tila*, 1973: 95.

⁵¹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 41.

⁵² Véase Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde*, 1993: 247-248 y Kelley, *Deciphering the Maya Script*, 1977: 126. Arellano, comunicación personal, me hizo notar que deberían leerse *Chac eche'*, *zactun*, *ekche'* y *kanche'*, es decir, árbol rojo, *piedra blanca*, árbol negro y árbol amarillo. Debe considerarse que el segundo árbol es nombrado *tun* en lugar de *che'*, lo cual refiere nuevamente al complejo simbólico en el cual la piedra y el árbol parecen complementarse.

⁵³ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 89.

⁵⁴ No pretendo abundar en el carácter simbólico de los planos cósmicos representados en el árbol, sólo enumero que a la copa se asocian aves sagradas y los monos; en las raíces se encuentran glifos de la tierra, vasijas, lagartos y de nuevo la deidad acuática. Habría que añadir que el

De todas las plantas, y después del maíz que constituye la misma sustancia humana, el árbol es el que se identifica más de cerca con el hombre, cada una de sus partes se describen como las equivalentes a una persona: “Las raíces son los pies; las ramas son los brazos; las frutas son los ojos; los hongos son las orejas; el árbol tiene corazón *ol* o centro; en el caso del árbol del hule, por ejemplo, la resina se describe como *kik* ‘sangre’ ”.⁵⁵

Para los pueblos mayanses las plantas sienten y son capaces de comunicarse con el hombre. Son, como todos los elementos que componen el mundo, seres vivos que comparten con el hombre la misma condición de la existencia. El estudio de Breedlove y Laughlin se detiene especialmente en este rasgo de la etnobotánica zinacanteca:

El reconocimiento zinacanteco de las similitudes físicas ha generado una clasificación científica de las plantas —una taxonomía de las plantas. Pero esta misma perceptividad y atención a las formas y colores, sonidos y aromas, texturas y movimientos compartidos crea también una asociación poética entre la flora y el hombre, entre la flora y el cosmos.⁵⁶

Como se ha podido constatar, el simbolismo del árbol refiere al origen del mundo y del hombre, así como a la estructura del cosmos organizada en cuatro direcciones horizontales y tres niveles verticales, todos ellos ordenados en torno a un tronco erecto equivalente al hombre de pie.

Uinicil te por tanto refiere a que la condición humana es equivalente a la de las plantas: morir y nacer, pero también alude al carácter axial del hombre, *axis mundi* y copartícipe de la naturaleza sagrada del origen del cosmos.

Árboles y piedras: postes del mundo y estelas

El valor simbólico del árbol como eje cósmico y origen del mundo se encuentra claramente en la expresión *acante acantun* y en el término *u te'tunil*, que se utiliza para llamar a las estelas en los textos del período Clásico. Ambas fórmulas lingüísticas, semejantes estructuralmente a la de *unicil te unicil tun*, auxilian en la comprensión del sentido que tiene la existencia humana dentro del pensamiento maya.

dios acuático y diversas advocaciones solares aparecen en los diversos planos del árbol: tronco, copa y raíz. Véase Morales, *El simbolismo del árbol en la religión maya*, pp. 96-126.

⁵⁵ Álvarez, *Diccionario etnolingüístico del maya yucateco colonial*, p. 58.

⁵⁶ Breedlove y Laughlin, *The Flowering of Man*, 1993: 101: “The Zinacantecs recognition of physical similarities has generated a scientific classification of plants—a plant taxonomy. But this same perceptivity and attention to shared shapes and colors, sounds and smells, textures and movements also creates a poetic association between the flora and man, between the flora and the cosmos”.

Acante acantun

En la versión de Roys del *Ritual de los Bacabes*, *Acante Acantun* es traducido como “Piedra erigida, árbol erigido”, mientras que la versión de Arzápalo lo hace como “Piedra parlante, árbol parlante”.⁵⁷ Se trata, evidentemente, de los acantunes mencionados por Landa “que ponían a las cuatro partes del mundo”, que se identifican con los colores direccionales, y que eran venerados durante las ceremonias de año nuevo.⁵⁸

En el *Códice Dresde* (pp. 25-28c) (figura 3) aparecen estos postes ceremoniales como un tronco con el símbolo para madera en su borde; además está decorado con signos de *cauac*; lleva puesto un manto reticulado y es visible el extremo de las bragas con huellas de pies descalzos que indican camino o viaje; una serpiente se enrosca en la parte superior y de ella surgen cuatro ramas con hojas acorazonadas. La composición descansa sobre el signo del año *tun*.

Eric Thompson interpretó la imagen como un juego de palabras gráfico: *acan*, es una pequeña planta de hojas cordiformes, *can* es serpiente, *t'e* es árbol, *tun* es piedra y año, así que puede entenderse pictóricamente: *Acante acantun*. El mismo Thompson argumenta que el glifo *cauac* tiene como uno de sus significados



FIGURA 3. *DRESDE* 26c. Detalle.
Dibujo de Liliana González Austria

⁵⁷ Cfr. *Ritual of the Bacabs*, trad. Roys, 1965: XIV-XV con *Ritual de los Bacabes*, trad. Arzápalo Marín, 1987: 557.

⁵⁸ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 1987: 101.

el de *k'u*, dios o divino, que combinado con el signo que nos indica madera, *che'*, nos permite entender que este poste es *k'uche'*, árbol sagrado, el cedro que sirve para esculpir las imágenes de los dioses.⁵⁹ Complementariamente *cauac* es el glifo distintivo de los dragones que se reconocen en la iconografía clásica y de esta suerte este árbol se hace equivalente al cuerpo del dragón.⁶⁰ El jeroglífico con el que se denomina este poste puede interpretarse como *Ya'x Itzam Che* o *Ya'x Che Itzam*.⁶¹

Acante Acantun es pues el árbol que brota de la semilla sagrada y piedra preciosa *tun*. Es el árbol sagrado del tiempo que delimita el espacio, establece el tiempo y mantiene la vida. Es el *axis mundi*, el lugar en donde se lleva a cabo la creación, el comienzo del tiempo.

Te' tun

Schele y Stuart identificaron el glifo para “estela” compuesto por T767, que sirve para indicar árbol y T528:116, cuyo significado es piedra, de tal suerte que estela se entendería literalmente como *te'-tun*, árbol de piedra (figura 4).⁶² Bassie-Sweet señala que, de acuerdo con esa lectura, *tun* funcionaría como adjetivo, sin embargo aclara que en la formación de compuestos nominales mayas el adjetivo no sigue al nombre sino que lo precede, por lo cual, para esta autora, la traducción correcta debería ser “el árbol de la piedra”.⁶³ Alfonso Arellano, por su parte, afirma que la lectura precisa del conjunto glífico debiera ser *u te' tunil*, el árbol pétreo.⁶⁴ Sin olvidar que existen algunas estelas narrativas, en conjunto las estelas implicaron la representación del gobernante como eje y en ocasiones asociado al árbol. En palabras de Schele y Freidel: “El rey era aquel eje y pivote encarnado. Él era el Árbol de la Vida”.⁶⁵

⁵⁹ Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde*, 1993: 200-221. El cedro (*Cedrela mexicana* y *Cedrela odorata*) tiene una madera fragante y de características favorables al tallado, resiste mucho a pudrirse debido a que tiene un aceite volátil que le da su aroma distintivo y aleja a los insectos. Miranda, *La vegetación de Chiapas*, p. 216. El reverente nombre que le otorgaban al cedro remite a que de tal madera se fabricaban las imágenes de las deidades. Sin embargo, en el caso de los árboles de las ceremonias de año nuevo del *Códice Dresde* no debe pensarse que se trata específicamente de cedros sino seguramente del “árbol sagrado”, entendido en su acepción más general.

⁶⁰ Este asunto fue estudiado ampliamente por Barrera Vásquez, “La ceiba-cocodrilo”, 1974: 187-200.

⁶¹ Está compuesto por el prefijo *yaax* (T68), el signo principal es T1009 (utilizado en el glifo nominal del dios D, identificado con *Itzam Na*) y lleva el sufijo *che* (T87). En la identificación de los grifos me auxilió Alfonso Arellano, la interpretación fue propuesta inicialmente en Morales, *El dios supremo de los antiguos mayas*, pp. 151-152.

⁶² Schele y Stuart, “*Te' tun* as the glyph for ‘Stela’”, *Copan Note*, 1, p. 3.

⁶³ Bassie-Sweet, *From the Mouth of the Dark Cave*, p. 122.

⁶⁴ Arellano, comunicación personal.

⁶⁵ Schele y Freidel, *Una selva de reyes*, pp. 98-99.



FIGURA 4. *TE' TUN*, 'ESTELA'. Estela C. Copán
Dibujo de Linda Schele y David Stuart, 1985

Hombres de madera y piedra

Se ha aceptado la convención de que en las creencias mayances el maíz es la sustancia del hombre, es así que la naturaleza del hombre es vegetal. Este artículo refrenda esta postura y pretende matizar algunos aspectos.

La expresión *uinicil te uinicil tun* se refiere a la esencia del hombre de grano de maíz, expresado como planta y como piedra preciosa; aunque con ella también se señala el carácter arbóreo de la naturaleza humana. En este último sentido se subraya el carácter vertical de la condición propia del hombre: se puede identificar con un eje ya que el hombre, como el árbol, hunde sus pies en la tierra y su cabeza toca el cielo. Asimismo se expresa que el hombre posee una naturaleza sagrada expresada en términos de conciencia: la que le permite reverenciar a los dioses, ser un canal entre los diversos planos cósmicos y, a fin de cuentas, responsable de la existencia misma del universo.

El carácter humano se define en tanto nacido de la madre tierra y por ello se elabora la imagen de que el hombre se constituye de la misma sustancia que los árboles y las piedras, el cuerpo humano se identifica con el monte y, en sentido amplio, con la misma tierra.

Al ser de piedra y de madera, de jadeíta y de grano de maíz, la naturaleza humana implica la permanencia y la regeneración. Dicho en otras palabras, la condición humana, la "humanidad del hombre" es *Uinicil te uinicil tun*, piedra y madera: la piedra revela al hombre religioso lo que subsiste igual a sí mismo y el árbol manifiesta la vida en continua regeneración. Es decir, el hombre asimilándose a la piedra y el árbol concibe su propio ser permanente y, a la vez, sujeto al tiempo, al acaecer cósmico.

Así como el tiempo y el espacio se delimitan con los *acante acantunoob*, los postes de piedra y madera, los árboles-columnas del año, el hombre es un sostén del universo, especialmente el soberano, tal y como lo expresa la iconografía de *u te' tunil*, la estela.

En fin, hombres y mundo se pueden considerar, entre otras cosas, como de naturaleza pétrea y arbórea: la materia que les constituye se destruye y se regenera periódicamente de tal suerte que a fin de cuentas viene a ser una sustancia siempre fecunda, ya sea en el acto mismo de morir o de nacer; el privilegio del hombre es el de ser consciente de su propia condición y de su deber de mantener el ciclo de la existencia cósmica.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Cristina

1980 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, 3 vols.

Avendaño y Loyola, Andrés de

1917 "Relación de las dos entradas que hice a Petén Itzá", *History of the Spanish Conquest of Yucatán and of the Itzas*, Philip Ainsworth (ed.). Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology (Papers of the Peabody, VII).

Barrera Vásquez, Alfredo

1974 "La ceiba-cocodrilo", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 7ª. época, tomo V: 187-208. México: INAH.

Bassie-Sweet, Karen

1991 *From the Mouth of the Dark Cave. Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*. Norman: University of Oklahoma Press.

Berlin, Brent, Dennis E. Breedlove y Peter H. Raven

1974 *Principles of tzeltal classification. An introduction to the botanical ethnography of a Mayan-speaking people of Highland Chiapas*. Londres: Academic Press, Harcourt Brace Jovanovich Publishers.

Breedlove, Dennis E. y Robert M-Laughling

1993 *The Flowering of Man. A Tzotzil Botany of Zinacantán*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2 vols.

Carlsen, Robert y Martin Prechtel

1991 "The flowering of the dead: an interpretation of highland Maya culture", *Man*, 26: 23-42. Tulane: Tulane University, Middle American Research Institute.

Calepino de Motul. *Diccionario maya-español*.

1995 Edición Ramón Arzápalo Marín. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 3 vols.

- Cruz Cortés, Noemí
 1999 "Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos". Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM, FFyL, División de Estudios de Posgrado.
- Eliade, Mircea
 1979 *Tratado de historia de las religiones*, trad. Tomás Segovia, 3ª. ed. México: Era.
 1989 *Herreros y alquimistas*, trad. E. T., 2ª. ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker
 2000 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, trad. Jorge Ferreiro Santana, 1ª. reimp. México: FCE.
- Garber, James F. *et al.*
 1993 "Jade use in portions of Mexico and Central America. Olmec, Maya, Costa Rica and Honduras. A summary", *Precolumbian Jade. New Geological and Cultural Interpretations*, pp. 211-229, Frederick W. Lange (ed.). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Garza Camino, Mercedes de la
 1990 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.
- Kelley, David Humiston
 1977 *Deciphering the Maya Script*. Austin y Londres: University of Texas Press.
- Landa, Diego de
 1987 *Relación de las cosas de Yucatán*, intr. Ángel Ma. Garibay, 11ª. ed. México: Editorial Porrúa. (Biblioteca Porrúa, 13).
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*
 1985 Traducción Antonio Mediz Bolio, prólogo, introducción y notas Mercedes de la Garza. México: SEP (Cien de México).
- Literatura maya*
 1992 Compilación y prólogo Mercedes de la Garza, cronología Miguel León-Portilla, 2ª. ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- López Austin, Alfredo
 1980 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2 vols.
 1990 *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- López Rosas, María Isabel
Mito maya del origen del maíz [1998], inédito.

- Marion Singer, Marie Odile
 1991 *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en medio selvático.* México: INAH.
- Maudslay, Alfred Percival
 1889-1902 *Biología Centralli-Americana or Contributions to the Aknowledge of the Fauna and Flora of Mexico and Central America.* Londres: Porter and Dulau, 4 vols.
- Miranda, Faustino
 1975 *La vegetación de Chiapas*, 2ª. ed. Tuxtla Gutiérrez: Ediciones del Gobierno del Estado de Chiapas, 2 vols.
- Montoliú Villar, María
 1989 *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel.* México: UNAM.
- Morales Damián, Manuel Alberto
 1991 “El dios supremo de los antiguos mayas. Un acercamiento”. Tesis de licenciatura en Historia. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
 2002 “El simbolismo del árbol en la religión maya”. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM, FFyL, Dirección de Estudios de Posgrado.
- Nájera Coronado, Martha Iliá
 1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas.* México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.
 2000 *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos.* México: UNAM, FFyL, IIFL.
- Núñez de la Vega, Francisco
 1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa.* Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.). México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6)
- Navarrete, Carlos
 1997 “Los mitos del maíz entre los mayas de las Tierras Altas”, *Arqueología Mexicana*, vol. 5 (28): 56-61. México: Editorial Raíces.
- Pérez Suárez, Tomás
 1997 “Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica”, *De hombres y dioses*, pp. 17-58, Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.). México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense.
- Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes.*
 1993 Traducción del maya al inglés e introducción Dennis Tedlock, traducción al español Debra Nagao y Luis Estrada de Artola. México: Diana.

- Redfield, Robert
1942 *The Folk Culture of Yucatán*, 2a. reimp. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ritual de los Bacabs*
1987 Traducción y notas Ramón Arzápalo Marín. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 5).
- Ritual of the Bacabs*
1965 Traducción y edición Ralph Roys. Norman: University of Oklahoma Press.
- Schele, Linda y David Stuart
1985 "Te' tun as the glyph for 'Stela'", *Copan Note* 1 (junio). Copán: Copán Mo-saics Project e Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Schele, Linda y David Freidel
2000 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, trad. Jorge Ferreiro, 1ª. reimp. México: FCE.
- Schumman Gálvez, Otto
1973 *La lengua chol de Tila (Chiapas)*. México: UNAM, Centro de Estudios Mayas. (Cuadernos, 8).
- Sotelo Santos, Laura Elena
2002 *Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomor-fas de un libro sagrado maya*. México: UNAM.
- Swadesh, Mauricio, Ma. Cristina Álvarez y Juan R. Bastarrachea,
1991 *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos, 3).
- Tedlock, Dennis
1986 "Creation in the *Popol Vuh*. A hermeneutical approach", *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas, Studies on Culture and Society*, pp. 77-82, Gary Gossen (ed.). Albany: Institute for Mesoame-rican Studies, The University at Albany, State University of New York.
- The Ancient Future of Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*
1982 Traducción y notas Munro S. Edmonson. Austin: University of Texas. (The Texas Panamerican Series).
- The Book of Chilam Balam of Chumayel*
1933 Traducción Ralph Roys. Washington: Carnegie Institution of Washington.
- Thompson, John Eric
1982 *Historia y religión de los mayas*, trad. Félix Blanco, 5ª ed. México: Siglo XXI.

Thompson, John Eric

1993 *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*, trad. Jorge Ferreira Santana, 1ª reimp. México: FCE.

Villa Rojas, Alfonso

1985 *Estudios etnológicos: los mayas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.