

III

El hombre prehispánico en sus monumentos

La idea del hombre en el arte clásico maya

Mercedes de la Garza
Centro de Estudios Mayas, Instituto de
Investigaciones Filológicas, UNAM

En el arte maya del periodo Clásico no sólo encontramos la historia particular de los gobernantes, sus actividades guerreras y su papel social, político y ritual, sino también un concepto que podríamos denominar filosófico-religioso del hombre, el cual coincide con el de los mitos mayas, especialmente en los cosmogónicos y en los cosmológicos,¹ que fueron trasladados a la escritura alfabética latina a principios de la época colonial. La expresión artística de esta idea del hombre en el periodo Clásico (que incluso se remonta al Preclásico) corrobora, además de su antigüedad, la persistencia de las creencias y los conceptos fundamentales de un pueblo a lo largo de los siglos.

La idea del hombre en el mito

El mito cosmogónico que compartieron muchos grupos mayas, y que expresaron de diversas formas, tiene como base la idea de que los dioses crearon el mundo para que residiera en él el hombre, y a éste para venerarlos y sustentarlos. En la versión del *Popol Vuh* la creación del cosmos se explica como un proceso generador en el que, a partir de un escenario estático de mar y cielo, aparecen sucesivamente la tierra, la vegetación y los animales, en tanto que la aparición del hombre se presenta como una evolución de distintos tipos de seres, cada vez mejores, que culmina en la presencia del hombre verdadero, el hombre formado con masa y atole de maíz: el ser necesitado por los dioses para subsistir. De este modo, en el *Popol Vuh* el hombre aparece como el factor determinante del proceso entero para la formación del cosmos, pues, en vez de hablar de eras cósmicas que son destruidas, se habla de tipos de hombre que son destruidos. Y ese

¹ Hemos de precisar que aquí no hablamos de cosmos como sinónimo de cielo, tal como lo entienden otros investigado-

res, sino en su significación griega original de orden del universo entero.

hombre verdadero nace con la misión de alimentar y venerar a los dioses, lo cual lo presenta como verdadero *axis mundi* y motor del cosmos, del que depende la existencia del universo entero.² Dice el texto:

No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado[...] el ser que nos venere y nos sustente.³

En los diferentes episodios de la creación y destrucción de los seres humanos van definiéndose las características del hombre. El texto afirma que los hombres de barro no tenían consistencia y se deshicieron con el agua. Los hombres de madera, si bien fueron capaces de reproducirse, no respondieron tampoco a la finalidad de los dioses, lo cual significa que no tuvieron las cualidades propiamente humanas, por lo que fueron aniquilados con un diluvio de resina ardiente. Al describir las carencias de esos hombres de madera (no tenían conciencia, sangre ni humedad y andaban a gatas), el mito nos da a conocer, por contraste, lo que los quichés consideraron las notas definitorias de la condición humana.

La apariencia humana, la existencia e incluso la multiplicación no bastan para ser hombre. Lo que hace humano al hombre es el espíritu, definido aquí como entendimiento y memoria; y el espíritu está radicalmente ligado al principio vital: la sangre. Así, para el maya la conciencia humana sólo puede radicar en un ser vivo, con sangre y humedad; en otros términos: *la materia que constituye el cuerpo es lo que determina la existencia del espíritu; pero también es esencial la forma, pues la posición erguida es otro de los condicionantes de la condición humana.*

En el relato de la creación de los cuatro primeros hombres, formados por los dioses con masa de maíz, encontramos también la idea de que el hombre es un ser que se define por su inteligencia, su conciencia (de sí mismo, del mundo y de lo sagrado) y por su capacidad de hablar y escuchar. Éstos sí son los hombres verdaderos, porque fueron formados con una sustancia divina, lo cual corrobora

2 La creación del hombre de maíz corresponde al Quinto Sol del pensamiento náhuatl, en el que habitará el hombre ver-

dadero que, formado con sangre del dios creador y huesos de los antepasados, come maíz.

3 *Popol Vuh*, p. 14.

que, para el maya, no es el espíritu el que infunde vida a la materia, como ocurre en otras cosmogonías, sino la materia la que condiciona el espíritu. El *Memorial de Sololá* añade que el *tiuh-tiuh*, o gavilán, trajo del mar la sangre de la danta y la serpiente, con la cual se amasó el maíz para formar al hombre.⁴ Ambos animales son epifanías divinas: la danta, de la deidad del agua: Chaac; y la serpiente es símbolo y encarnación de la sangre y el agua, es la energía sagrada de la deidad suprema. Este dato es fundamental, pues haber recibido sangre divina obliga al hombre a dar a los dioses su sangre en reciprocidad.

Los hombres de maíz “veían todo”, dice el *Popol Vuh*; la mirada simboliza aquí el conocimiento, que para los primeros hombres abarcaba todo lo existente; pero como el conocimiento absoluto sólo deben poseerlo los dioses, a los hombres se les limitó el suyo. Se expresa así, claramente, la idea maya de que el hombre “sólo alcanza lo que está cerca, sólo ve un poco la faz de la tierra”, pues es una criatura de los seres divinos, de quienes depende. La naturaleza humana se define como algo superior a la de los otros seres del cosmos; pero es contingente y limitada, a pesar de su semejanza con los dioses, pues si el hombre poseyera el conocimiento absoluto, no tendría ninguna necesidad: no procrearía, no se multiplicaría ni veneraría a los seres divinos, sería autosuficiente.

Pero los hombres pueden, por su propia acción, desarrollar su conocimiento; la sabiduría no se recibe, sino que se adquiere: el hombre se forma a sí mismo. Por eso los antiguos gobernantes, considerados como los hombres por excelencia, se describen en el texto como sabios con poderes sobrenaturales, obtenidos gracias a sus ritos iniciáticos (vigilia, ayuno, autosacrificio y abstinencia), es decir, son descritos como chamanes; y por eso también a los chamanes actuales se les denomina “los vivos”, “los que ven”, “los que tienen el cerebro abierto”. Así, la máxima sabiduría de los hombres es el conocimiento de lo sagrado, del que deriva cualquier otro saber.⁵

Los gobernantes-sabios del *Popol Vuh* son los hombres que no están preocupados por el poder sino por el bien de la comunidad. Dice el texto:

4 *Memorial de Sololá*, p. 116.

5 Mercedes de la Garza, “El *ethos* del hombre en el *Popol Vuh*”.

He aquí sus peticiones a su dios, cuando oraban; y ésta era la súplica de sus corazones:

¡Oh tú, hermosura del día! ¡Tú Huracán; tú Corazón del Cielo y de la Tierra! ¡Tú dador de la riqueza, y dador de las hijas y de los hijos! Vuelve hacia acá tu gloria y tu riqueza; concédeles la vida y el desarrollo a mis hijos y vasallos; que se multipliquen y crezcan los que han de alimentarte y mantenerte; los que te invocan en los caminos, en los campos, a la orilla de los ríos, en los barrancos, bajo los árboles, bajo los bejucos[...] Dales sus hijas y sus hijos. Que no encuentren desgracia ni infortunio[...] Que no se caigan en la bajada ni en la subida del camino. Que no encuentren obstáculos ni detrás ni delante de ellos, ni cosa que los golpee. Concédeles buenos caminos, hermosos caminos planos[...]⁶

Por otra parte en el *Popol Vuh* hallamos la idea de que el hombre, por diferenciarse del resto de los que pueblan el mundo en virtud de una naturaleza *sui generis*, no se concibe como una realidad autónoma y desvinculada, sino que se explica por su fundamental relación con los dioses y el mundo; y este juego de interrelaciones es lo que permite la existencia y el equilibrio del cosmos. El hombre está integrado a la naturaleza porque contiene en su ser sustancias vegetales y animales divinas; pero es al mismo tiempo un ser distinto de los otros que puede conocer y manejar el cosmos espacio-temporal con su acción ritual. La idea de la interacción hombre-dioses y hombre-naturaleza es una concepción extraordinaria del ser como un sistema cíclico y cerrado de energía, que se manifiesta también en el ciclo de energía de vida y energía de muerte que rige el mundo.⁷

Los primeros hombres creados, aun cuando fueron los patriarcas de las tribus, representan la naturaleza humana en general, son los prototipos de hombre, pues, como guías de la comunidad, conducen a todos los demás al cumplimiento de su

6 *Popol Vuh*, pp. 94-95.

7 Véase De la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*.

figura 1
Vista general de la zona ceremonial de Palenque, Chiapas.



destino, determinado por los dioses al crear el cosmos, a la finalidad de la existencia del hombre en el mundo. Todos los hombres concretos, conducidos por el gobernante, veneran a los dioses, los alimentan y son conscientes de su sitio en el cosmos.

La idea del hombre en el arte

El hombre mesoamericano interpretó la creación artística como aquello que lo asemejaba a los dioses; por ello repitió la cosmogonía creando espacios sagrados en la tierra que imitaban el orden del universo (fig. 1). Los núcleos ceremoniales de las grandes ciudades fueron construidos como microcosmos: los templos se orientaban según las direcciones astrales, fundamentalmente los equinoccios y los solsticios, y se colocaban sobre basamentos piramidales que representaban tanto las montañas sagradas como los espacios celeste e infraterrestre, a los que sólo podían penetrar los sacerdotes y los iniciados, en tanto que las plazas, donde se concentraba la población durante las ceremonias religiosas, fueron claramente símbolos del nivel terrestre.

La idea del hombre en el arte clásico maya

figura 2
Vaso de Motul de San José.



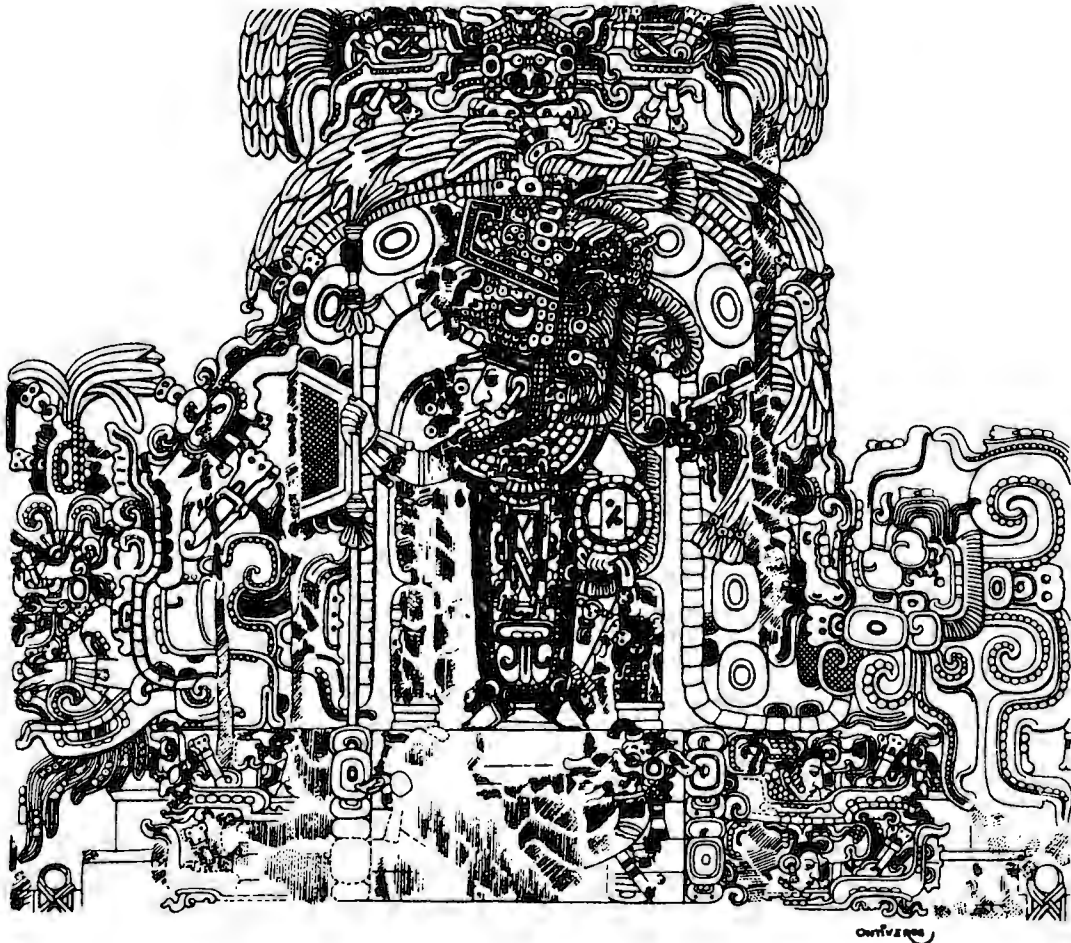
figura 3
Dintel 24 de Yaxchilán, Chiapas.



figura 4
Dintel 25 de Yaxchilán, Chiapas.



figura 5
Dintel 3 del templo IV de Tikal, Guatemala.



Asimismo, los arcos y los caminos pavimentados que comunican los distintos espacios sagrados tuvieron una significación religiosa astral: los *sacbeob* son caminos rituales y réplicas de la Vía Láctea, que a su vez es el cuerpo de la gran serpiente celeste bicéfala, dios supremo, y los arcos son los umbrales de acceso a los espacios sagrados, como se manifiesta en Kabah, Labná, Uxmal y Ek' Balam, entre otras ciudades.⁸

⁸ Véase De la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, pp. 71-80.

figura 6

Incensario de Palenque, Chiapas.



figura 7

Friso de la Casa de los Cuatro Reyes de Balamkú, Campeche.



Sin embargo, estos espacios sagrados no fueron sólo una representación simbólica de la estructura del cosmos, sino que su construcción tuvo la finalidad principal de lograr la comunicación de los hombres con las energías divinas por medio del ritual, de propiciar el descendimiento o el ascenso de los dioses al nivel terrestre, y el descenso o ascenso de algunos hombres sacralizados, los chamanes, al inframundo y al cielo. Igualmente, así como los espacios sagrados fueron réplicas del centro del mundo, así también sirvieron sin duda para revivir periódicamente el momento divino de la creación, gracias a lo cual revitalizaban el cosmos. Los seres humanos que vemos en las obras artísticas de estos espacios sagrados, sobre todo del periodo Clásico, son principalmente los gobernantes, acompañados de sus esposas, funcionarios, prisioneros, bufones y esclavos (fig. 2); pero en

ellos se manifiesta algo más que los personajes concretos: la idea general del hombre y su sitio en el cosmos, algo contenido en los mitos cosmogónicos que están en la base de su religión, gracias a lo cual podemos entender ésta a partir de aquéllos y no sólo desde nuestra perspectiva occidental.

El mandatario se representa, primeramente, como venerador de los dioses, es decir, como el hombre de maíz del *Popol Vuh*, cumpliendo la misión para la que fue creado (fig. 3). Múltiples fueron las prácticas rituales de los antiguos mayas, y las fuentes escritas nos hablan de una compleja jerarquía de oficiantes de los ritos; pero en el periodo Clásico la responsabilidad religiosa central parece haber estado en manos del *ahau*, que se representó en el arte realizando los principales ritos para alimentar a las deidades.⁹ Mediante las fuentes escritas, que siempre iluminan las obras artísticas, sabemos que los gobernantes debían pasar por un estricto ritual de iniciación, seguramente para tener acceso al trono, y que además realizaban prácticas ascéticas constantes:

Grandes señores y hombres prodigiosos eran los reyes portentosos Gucumatz y Cotuhá —señala el *Popol Vuh*— y los reyes portentosos Quicab y Cavizimah[...] todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos. Sabían bien que había donde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado *Popol Vuh*.

Pero no sólo de esa manera era grande la condición de los Señores. Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses[...] Cumplían con sus grandes preceptos, y así demostraban su condición de Señores[...] Tampoco tenían mujeres con quienes dormir, sino que se mantenían solos ayunando. Estaban en la casa del dios, estaban todo el día en oración quemando incienso y haciendo sacrificios. Así permanecían del anochecer a la madrugada, gimiendo en sus corazones y en su pecho y pidiendo por la felicidad y la vida de sus hijos y vasallos y asimismo por su reino.¹⁰

9 Véase Schele y Miller, *The Blood of Kings...*, *passim*.

10 *Popol Vuh*, p. 94.

En varios dinteles de Yaxchilán vemos también al gobernante, junto a los objetos destinados al autosacrificio, en el último momento de su iniciación, cuando emerge de las fauces de una gran serpiente (fig. 4); esta imagen concuerda notablemente con antiguos ritos iniciáticos mencionados en las fuentes coloniales¹¹ y practicados hasta hoy por algunos grupos mayas, como los mopanes, los ixiles y los k'ekchís,¹² en los que el neófito debe ser tragado por una gran serpiente para resurgir transfigurado en un hombre con poderes sobrenaturales.¹³ Se trata, además, de un rito que tiene equivalentes en muchas religiones antiguas, uno de cuyos ejemplos más conocidos es el de Jonás y la ballena. Esta condición de los señores se manifiesta también en algunos textos indígenas, como el *Popol Vuh*, el *Memorial de Sololá* y el *Título de Totonicapán*, donde se describe a los dirigentes como hombres portentosos, capaces de transformarse en animales y fuerzas naturales, es decir, como chamanes.

El *Memorial de Sololá* relata que el patriarca Gagavitz penetró en el volcán Gagxanul para traer el fuego a su pueblo:

Gagavitz permaneció mucho tiempo en el volcán[...] En verdad su aspecto causaba miedo cuando salió del monte llamado Gagxanul. Todos los guerreros de las siete tribus exclamaron “En verdad causan espanto su poder mágico, su grandeza y majestad; ha destruido y hecho cautivo [al fuego]”.¹⁴

Y, más adelante, el texto relata el paso del grupo a través de un lago y la fundación de un poblado, y añade:

En seguida se marchó Gagavitz; fue realmente terrible cuando lo vieron arrojarse al agua y convertirse en la Serpiente emplumada. Al instante se oscurecieron las aguas, luego se levantó un viento norte y se formó un remolino en el agua que acabó de agitar la superficie del lago.¹⁵

11 Véase Francisco Núñez de la Vega, p. 133.

12 Thompson, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, pp. 68-69.

13 Obviamente, no compartimos la idea de que las serpientes

representadas en los dinteles de Yaxchilán y otras obras sean una “visión”.

14 *Memorial de Sololá*, p. 131.

15 *Ibid.* p. 134.

Además, el *ahau* se representó en el arte como un *axis mundi*, lo que se muestra muy claramente en escenas cosmológicas, es decir, cuando aparece colocado entre símbolos de la tierra o del inframundo y símbolos del cielo, como verdadero centro del universo, como el ser que controla las fuerzas cósmicas y del cual depende la existencia del universo, idea que concuerda asimismo con aquella otra sobre el hombre del mito cosmogónico.

Por su parte, el centro del mundo no es un punto sino un eje que une el inframundo, la tierra y el cielo; el verdadero centro, el punto primordial en cuyo alrededor gira el cosmos estaría en el centro de la tierra; y ahí, precisamente, está situado el hombre, que es el centro del mundo humano: el *ahau*. Aquí lo vemos rodeado por la gran serpiente celeste emplumada bicéfala, de pie en el centro del mundo (fig. 5).

La concepción del gobernante como ser sagrado o como encarnación de la deidad suprema se encuentra en casi todas las culturas antiguas. Como representante de la deidad en la tierra, es el mediador entre dioses y hombres; es a causa de ese papel que está situado en el centro del mundo, en el eje cósmico, el sitio donde puede reunir en él mismo la totalidad de las energías divinas para esparcirlas sobre el universo entero.¹⁶ Es el motor del mundo, puesto que su influencia irradia desde el centro, simbolizado por su trono (entre otras cosas), hacia las cuatro direcciones, y esta función de regulador del universo se extiende del dominio cósmico al dominio social. Sin embargo, entre los mayas el gobernante es, además, el prototipo del ser humano, del ser que se distingue de los otros por su conciencia y por su misión de sostener y nutrir a los dioses.

Debido a ese sitio central, en muchos pueblos, y muy claramente entre los mayas, el gobernante se consideró como manifestación humana del Sol, como personificación del orden cósmico.¹⁷ Extraordinarias representaciones del *ahau* como *axis mundi* que confirman su identificación con el Sol son los incensarios de Palenque, que por lo general llevan el pájaro-serpiente en lo alto, con las alas abiertas y formadas por cabezas de serpiente, como símbolo del cielo; el masca-

¹⁶ Gerard de Champeaux y Dom Sebastien Sterckx, p. 449.

¹⁷ Ra, el dios supremo egipcio; el inca como la imagen del dios solar Inty, e incluso el Rey Sol, Luis XIV.

rón de la deidad en el tocado, la cara del gobernante en el centro, y, en la parte inferior, el mascarón del dragón terrestre (fig. 6). Pero la mayoría de ellos tiene el rostro del dios solar como elemento principal, lo que revela la identificación del gobernante con aquél.

El *halach uinic* es un iniciado y por eso, como el Sol, muere y renace; de este modo, lo vemos emerger de las mandíbulas del dragón terrestre, como en el zoomorfo P de Quiriguá, y de las fauces de grandes lagartos en el friso de los cuatro reyes de Balamkú (fig. 7). Estas imágenes concuerdan, así, de manera simbólica, con las representaciones del *ahau* en su rito iniciático: saliendo de la boca de enormes serpientes ctónicas en los dinteles de Yaxchilán.

La idea cosmológica de los tres niveles y los cinco rumbos del universo proviene del movimiento del Sol, tanto del ciclo diario como del anual, que determina los puntos cardinales y las estaciones. Por eso considero que el Sol fue el dios supremo del panteón maya, idea reforzada por el hecho de que en muchos contextos se identifica con el dragón celeste, al que los mayas yucatecos llamaron Itzamná, como en el símbolo cuatripartita que identifica al dragón, en el que se integra el glifo solar.¹⁸ De esta forma, el Sol es Itzamná Kinich Ahau, “Señor dragón del ojo solar”, que representa el Sol en el cenit cuando toca el extremo superior del *axis mundi*, y su opuesto en el mundo inferior es el Sol jaguar, o el Sol muerto, cuyo punto extremo es el nadir, el fondo del inframundo. Por eso el gobernante, que es el Sol del mundo humano, se representa con diversos símbolos del astro, entre ellos el dragón celeste, al que sostiene en los brazos y que aparece en todos sus atavíos, así como con el jaguar, que también se ve en su vestimenta, sus tronos e insignias de poder; incluso el gobernante mismo se representa transmutado en jaguar, como en el templo posterior del *Codz Pop* de Kabah. Linda Schele advirtió además que las imágenes de los gobernantes eran símbolos del *axis mundi*, pero llegó a esta interpretación por otro camino: observó que las flores de la ceiba eran iguales a algunas orejeras de los gobernantes, de lo cual dedu-

18 Respecto de la identificación del dragón celeste con la deidad llamada Itzamná, queremos recordar que el *Diccionario*

Maya Cordemex define a Itzamná “como un monstruo anfibio, una especie de cocodrilo”, pero asegura que no es el

jo, con su peculiar y profunda capacidad de comprensión, que los reyes encarnaban el árbol eje del mundo: la ceiba, según el *Chilam Balam de Chumayel*.¹⁹

Entre las obras más antiguas donde se halla esa idea maya del hombre hay varias provenientes de Izapa. Mucho se ha discutido si Izapa es maya o no; no obstante, desde nuestra perspectiva, eso no es esencial sino el hecho de que en el arte de ese y varios otros sitios del área maya, que pueden enmarcarse dentro del llamado “estilo de Izapa”, se hallan los ejemplos más antiguos de los principales símbolos y conceptos religiosos de los mayas: el pájaro-serpiente, el dragón terrestre, el dios de la lluvia, el *axis mundi* y el hombre como mantenedor de los dioses, situado en el Centro del Mundo a causa de ello. En la estela 2 de Izapa (fig. 8) vemos el nivel celeste representado como un hombre-dragón descendente y el nivel terrestre como un lagarto-serpiente; sobre éste se levanta el árbol eje del mundo, a cuyos lados se encuentran dos figuras humanas rindiendo veneración a la deidad celeste. Una representación cosmológica excepcional es la conocida estela 25 del mismo sitio (fig. 9): el dragón terrestre en forma de cocodrilo tiene la cabeza abajo, y su cuerpo elevado verticalmente se transforma en un árbol, sobre el cual se posa un pájaro, símbolo universal de eje del mundo. En el lado derecho de la estela hay un hombre mirando hacia arriba de pie sobre un rectángulo —tal vez representación de la superficie terrestre— que sostiene un mástil o poste ritual, símbolo también del *axis mundi*, sobre el que se halla posado el pájaro celeste. El mástil se apoya en una vasija de ofrenda, y una serpiente, imagen de la sangre (entre otras cosas), cuya cabeza está sobre esta vasija, se eleva hacia el cielo rodeando el cuerpo del árbol-cocodrilo y pasando bajo la mano del hombre. Como en el mito cosmogónico la representación expresa que el hombre, en el

nombre de un animal real, sino de un animal simbólico; por eso, según Ramón Arzápalo (comunicación personal), se le puede traducir como El Dragón. Su aspecto antropomorfo es el dios D de los Códices (Schellhas) y su contraparte femenina Itzam Cab Ain, ceiba cocodrilo terrestre. Ambas deidades tienen cualidades acuáticas: Itzamná es el “rocío o sustancia del cielo” (Lizana), y lo vemos produciendo lluvia, como en la página 74 del *Códice Dresde*; Itzam Cab Ain encarna la fecundidad de la tierra. Así, no hay duda de que Itzamná es

un dragón, y por múltiples símbolos se lo puede identificar con los dragones celestes (llamados también Monstruos Celestes) representados en el arte del periodo Clásico, cuya simbolización de agua fecundante del cielo es evidente; un ejemplo que corrobora la identificación es el altar 41 de Copán, que representa al dragón bicéfalo; una de sus cabezas es de serpiente y la otra, la del dios D.

19 David Freidel y Linda Schele, *Maya Cosmos*, Afterword.

figura 8
Estela 2 de Izapa, Chiapas.



figura 9
Estela 25 de Izapa, Chiapas.



centro del mundo, es el ser que sostiene su eje, alimenta a la deidad suprema con su propia sangre y es el lazo vital de unión entre hombres y dioses.

En las obras del periodo Clásico, en los códices y en los textos coloniales hay diversas imágenes donde hallamos varios símbolos del *axis mundi* relacionados con el hombre: la pirámide (símbolo de la montaña sagrada y a la vez del cielo); el templo, como en las páginas 75-76 del *Códice Madrid*, donde vemos a Itzamná en su aspecto humanizado; el poste ritual (*acanté*); la escalera y la ceiba, mencionadas ambas en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. No obstante, uno de los símbolos más notables de la cuadruplicidad cósmica y del *axis mundi* entre los mayas es la cruz, que, al llevar en lo alto un pájaro divino, puede identificarse con la ceiba de los mitos. En los dinteles 2 y 5 de Yaxchilán (fig. 10) los *ahauoob* tienen como cetos cruces *axis mundi* con su quetzal en lo alto, los cuales revelan su sitio en el cosmos. En los extremos de estas cruces hay flores, que tal vez sean de la

ceiba, por cuanto en San Juan Chamula Schele advirtió que en las cruces de madera había flores, lo que las hacía verse como árboles, y las relacionó con la ceiba cósmica en flor, que ella llama Wakah-Chan, Árbol del Mundo.²⁰

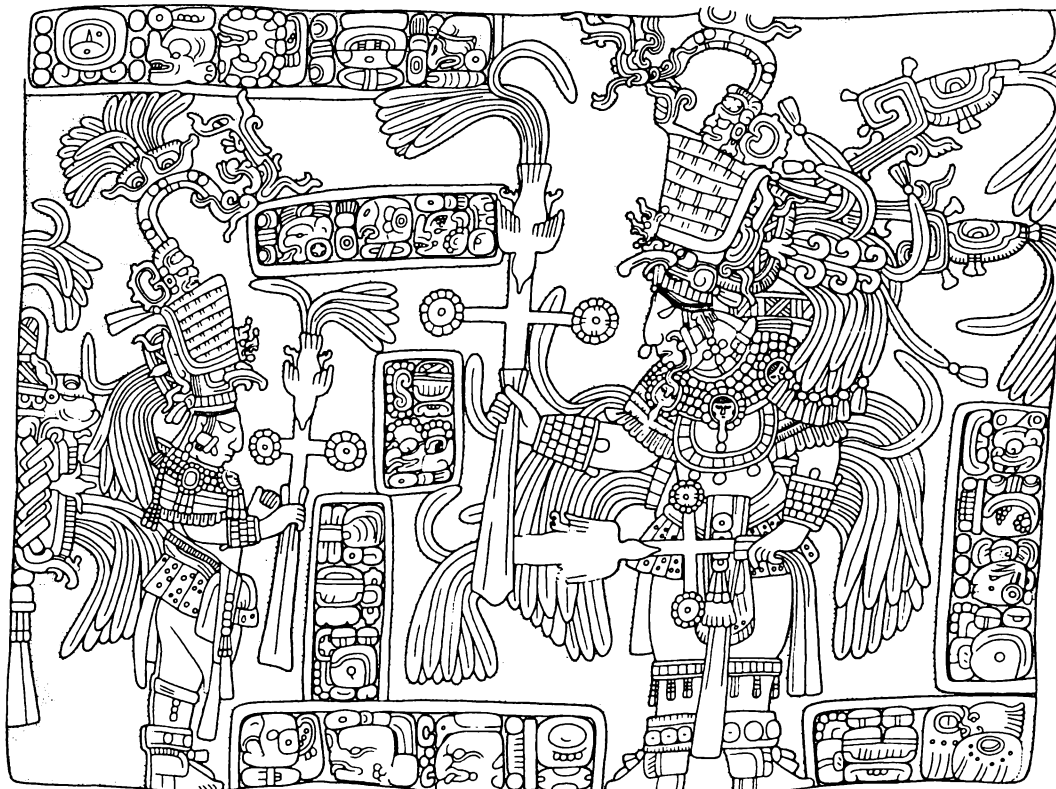
Entre las obras más destacadas donde el eje del mundo se muestra en forma de cruz, están las lápidas de los templos de la Cruz, la Cruz Foliada y el Sol, así como la de la tumba de Pacal, en Palenque. En ellas vemos cruces formadas por serpientes bicéfalas en las lápidas de los templos de las Inscripciones y de la Cruz, y por una planta de maíz en la lápida del templo de la Cruz Foliada. Las tres cruces llevan el pájaro-serpiente posado en lo alto, así como símbolos del inframundo en la parte inferior, por lo que expresan simultáneamente los cuatro rumbos, los tres niveles cósmicos y el *axis mundi* con ese pájaro encima, como en la estela 25 de Izapa. La cruz del tablero del Templo de la Cruz (fig. 11), como la que se encuentra en la lápida de Pacal, se forma con el cuerpo del dragón celeste bicéfalo, que concuerda simbólicamente con el dios Itzamná, creador del mundo y energía vital del cielo, como lo hemos destacado antes;²¹ en este caso, el inframundo también se representa como el dragón: con cara descarnada y la banda astral a los lados. Y el pájaro-serpiente, que es otro aspecto de la deidad celeste, como está situado en el extremo superior del *axis mundi*, parece simbolizar el Sol en el cenit, por lo que correspondería al Itzamná Kinich Ahau (fusión del dios celeste y el solar), mencionado por las fuentes escritas, quizá el Sol de la época actual. Así, la representación cosmológica alude también a la creación de la época actual del cosmos. Esta idea se confirma con la lectura epigráfica del tablero, pues, según ella, la inscripción relata una parte del mito cosmogónico: el nacimiento del Primer Padre (16 de junio de 3122 a.C.), que se elevó al centro del cielo desde el árbol eje del mundo; el nacimiento de la Primera Madre (7 de diciembre de 3121 a.C.), y la creación del mundo actual en 4 Ahau, 8 Cumkú (13 de agosto de

20 *Ibidem*.

21 El *Popol Vuh* confirma la identificación cuando dice, después de mencionar los distintos nombres de la pareja creadora, Padre y Madre, que todos ellos eran Gucumatz, Serpiente-quetzal, equivalente quiché de Itzamná. Todo lo anterior

concuere, además, con el hecho de que la deidad esculpida en el lado norte de la estela C de Quiriguá, que también tiene la fecha del inicio del mundo actual, es Itzamná en su aspecto antropomorfo.

figura 10
Dintel 2 de Yaxchilán, Chiapas.

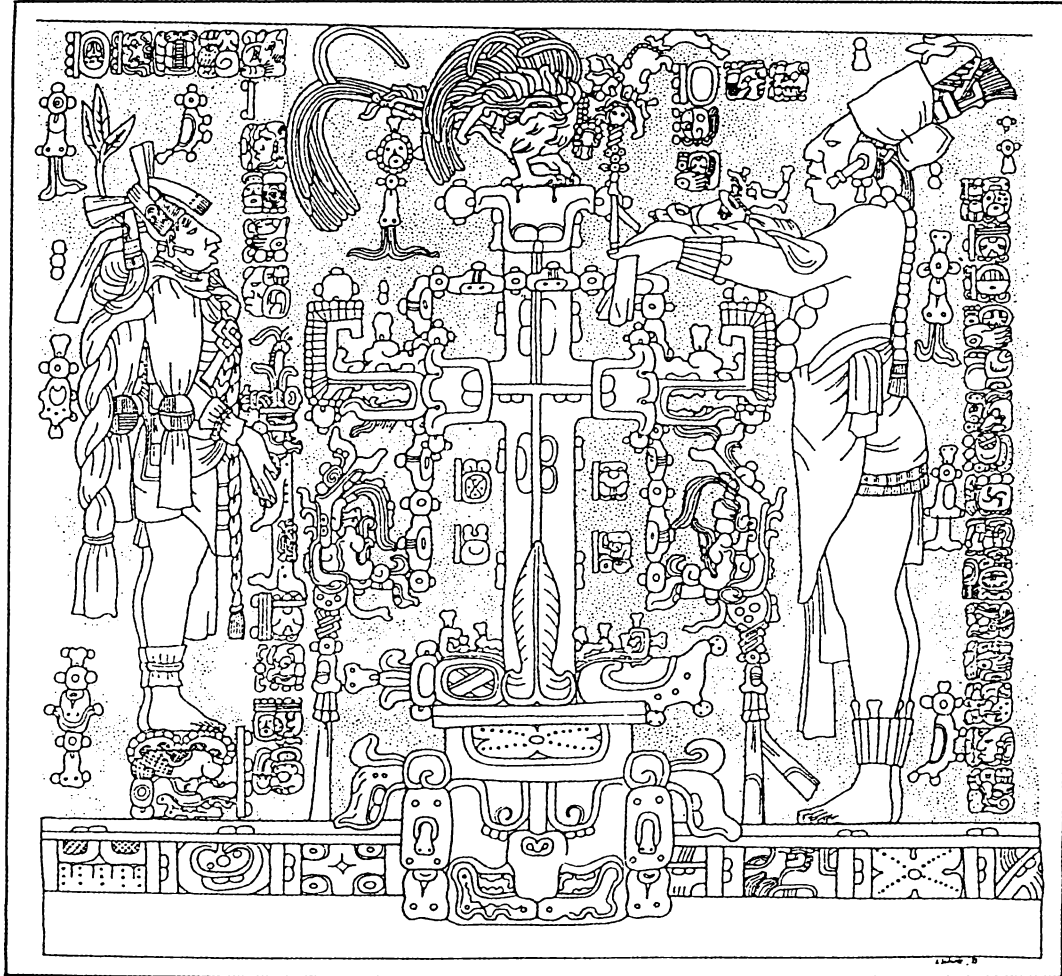


3114 a.C.). Pero, precisamente por eso, no coincidimos con la idea de que el pájaro-serpiente de ese relieve sea el Vucub Caquix del *Popol Vuh*, el falso Sol de la época anterior a la actual, destruido por los héroes que se convertirían en el Sol y la Luna de la época actual, pues, ¿por qué habría de estar ese falso Sol de la era anterior coronando el *axis mundi* de la época actual?²² Ahí aparecen asimismo los gobernantes, al lado del centro del mundo, cumpliendo con la misión del hombre: alimentar a los dioses mediante el ritual, como los vemos en la estela 2 de Izapa.

Múltiples símbolos del Templo de las Inscripciones nos hablan del concepto maya del hombre. En primer lugar, muestran las ideas sobre el destino del ser

22 Freidel y Schele, *op. cit.*, siguiendo a Karl Taube.

figura 11
Tablero del Templo de la Cruz, Palenque, Chiapas.



humano después de la muerte, pues esta pirámide obviamente representa el inframundo, sitio al que iba la mayoría de los espíritus de hombres y mujeres. El basamento de nueve niveles, al igual que el inframundo, tiene en su interior la sepultura de Pacal, ubicada en el punto central más bajo, el cual representa el Xibalbá, residencia del dios de la muerte y extremo inferior del *axis mundi*. El acceso del hombre al inframundo después de su muerte, según los mitos, se hacía recorriendo desde el nivel terrestre los nueve estratos; por eso la entrada en la tumba está en

figura 12

Lápida de la tumba del Templo de las Inscripciones, Palenque, Chiapas.



figura 13

Templo-dragón de la acrópolis de Ek' Balam, Yucatán.



el piso del templo, que corresponde aquí a la superficie de la tierra. Así, el rito de enterramiento de Pacal simbolizó su descenso al Xibalbá a través de los nueve niveles del inframundo. Un hecho que confirma esta interpretación es la hierofanía de sombra que se produce el día del solsticio de invierno: visto desde el Palacio, el Sol se pone sobre el Templo de las Inscripciones para penetrar a través de él en el inframundo.²³ Así lo hizo Pacal al morir; porque el gobernante, a causa de su posición axial en el universo, es el Sol del mundo humano. En la lápida de la tumba de Pacal (fig. 12) hallamos igualmente una imagen cosmológica, puesto que representa símbolos de los tres niveles y de los cuatro rumbos del universo. Beatriz de la Fuente ha dicho al respecto: “El contenido de la losa del sarcófago es una síntesis simbólica de la visión cósmica y existencial de los mayas de Palenque.”²⁴ El gran señor fue representado en el centro como el símbolo del nivel terrestre y

23 Descubierta por Linda Schele, según Hartung, 1992.

24 Beatriz de la Fuente, *La escultura de Palenque*, p. 124.

del *axis mundi*; como demiurgo, “porque es el lazo entre las fuerzas naturales de los fenómenos terrestres y las fuerzas sobrenaturales de los fenómenos celestes”, agrega Beatriz de la Fuente.²⁵ Sobre él se levanta una cruz formada por serpientes bicéfalas (el dragón Itzamná), que remata en el pájaro-serpiente, el Sol en el cenit; así, esta cruz también simboliza el *axis mundi* y delimita los cuatro rumbos. Debajo se representó la región infraterrestre con el esqueleto de una serpiente bicéfala, réplica de la serpiente bicípita celeste, de cuyas mandíbulas superiores emergen huesos que rodean al personaje; éste descansa sobre el mascarón descarnado del dragón terrestre, que a su vez simboliza el Sol muerto; ello se corrobora con el glifo solar que lleva sobre la frente y que es la base del símbolo triádico que identifica al dragón en múltiples obras. En este símbolo vemos el glifo de la muerte, en tanto que en otros contextos, como en la lápida del Templo de la Cruz, se encuentra en su lugar el glifo de bandas cruzadas, que alude al cielo. La escena cosmológica tiene a los lados dos bandas con signos astronómicos, el *sacbé* del cielo, la Vía Láctea o cuerpo del dragón celeste, que muestra la preeminencia del principio vital del cielo, el carácter temporal del universo y la unidad cósmica. Además, el esqueleto de Pacal llevaba una esfera de jade en una mano y un dado en la otra, los dos símbolos cosmológicos fundamentales del cielo y la tierra, el tiempo y el espacio. Ello expresa que ese hombre fue consciente de su universo, fue capaz de controlar las fuerzas sagradas y vivió en armonía con ellas. Este excepcional relieve, del cual podríamos destacar otros contenidos, corrobora además que el símbolo principal del gobernante es, efectivamente, el dragón que representa al dios Itzamná, quien le otorga el poder para gobernar porque el dios supremo es el Sol, el eje del cosmos, el “Corazón del Cielo”, como le llama el *Popol Vuh*.

Queremos concluir esta selección de ejemplos clásicos de la idea maya del hombre con las extraordinarias esculturas de gobernantes, sumamente expresivas de esa idea, que se representaron en el templo-dragón de la acrópolis de Ek’ Balam (fig. 13).²⁶ La fachada de este templo representa, como muchas otras de las regiones Chenes y Puuc e incluso de Copán y Palenque, la cara del dragón iniciá-

25 *Ibid.* p. 125.

26 De la Garza, “El Templo-dragón de la acrópolis de Ek’ Balam”.

tico, y presenta atributos tanto celestes como terrestres, acuáticos e infraterrestres. El templo tiene, así, un claro significado cosmológico, como el templo 22 de Copán y como los relieves en los que se representan los símbolos de los tres grandes niveles del cosmos. En el friso, encima y a los lados de la mandíbula superior del dragón, vemos los ojos, grandes rectángulos hundidos bajo los cuales está la cruz celeste encuadrada por una banda. En vez de pupilas en forma de voluta, como se aprecia en otros templos-dragón, en estos rectángulos hay dos esculturas humanas diferentes, de bulto redondo, que rompen la simetría del templo y le dan una gran originalidad. La situada a la derecha es un personaje sentado en posición oriental que carece de cabeza. Lleva collar, pectoral formado con un escudo y tres colgantes, cinturón y *ex*. La figura del ojo izquierdo (fig. 14) está montada sobre el párpado inferior en una postura dinámica: se inclina ligeramente hacia adelante, tiene el brazo izquierdo estirado y la mano apoyada sobre la rodilla; el brazo derecho está flexionado y la mano colocada sobre el brazo izquierdo, los labios entreabiertos, su mirada es profunda y expresiva. Lleva faldilla, un ancho cinturón con cuadretes, pendientes, ajorcas y brazaletes, orejeras, collar y un pequeño tocado de círculos de jade. Otras cuatro figuras humanas de bulto se ubican en el friso, que representa el nivel celeste. La principal parece ser la del centro (fig. 15), en primer lugar por su posición axial, pero también porque está sentada en un trono circular, el cual tiene esculpido un rostro de deidad de larga mandíbula y banda sobre la frente, y porque se ubica precisamente sobre la fauce superior del gran dragón. Así, podría tratarse de Ukit Kan Le'k Tok', el constructor de la acrópolis y principal gobernante de la ciudad.²⁷ Tiene las piernas ligeramente abiertas; viste faldilla y ancho cinturón con bandas cruzadas, que se asemeja a los llevados por los jugadores de pelota; sostiene, además, una prominente cabecita trofeo con tocado de plumas, protectores de pantorrillas y sandalias con talonera. Le faltan el brazo izquierdo y la cabeza; su torso está desnudo y detrás de la espalda tiene un elemento cuadrangular de esquinas redondeadas con largas plumas colgantes, realizado en relieve sobre el muro. Frente a sus pies

hay un caracol cortado o una gran voluta de bulto. De su espalda cuelga una especie de capa dividida en dos partes que se doblan hacia abajo semejando alas. A su lado hay unas bandas cruzadas que indican su carácter celeste. A ambos lados de la figura central del friso se observan dos figuras de pie. La del lado derecho del templo carece de brazos y cabeza. Lleva faldilla de piel de jaguar, cinturón y cabecita trofeo en forma de calavera, de la que pende un adorno, al parecer de tela. También iba adornado de plumas en la espalda, esculpidas en relieve sobre el muro. La figura de pie del lado izquierdo (fig. 16) lleva asimismo faldilla de piel de jaguar con cabecita trofeo de calavera y colgante de tela, ancho cinturón con bandas cruzadas, collar de cuentas, pectoral formado por un elemento rectangular o tubular, ajorcas, brazaletes y sandalias. Luce en la cabeza, con deformación tabular oblicua, una banda ajustada sobre la frente, hecha con cuentas de jade. La cabeza está ligeramente levantada y vuelta hacia su derecha, los labios entreabiertos; su expresión es profunda y espiritual. Las manos, con singular movimiento, parecen haber sostenido algo. En la espalda se advierte un elemento cuadrangular del que brotan largas plumas que parecen alas. Finalmente, el personaje de la esquina izquierda mira de frente desde ese ángulo (fig. 17). Está de pie, con los brazos flexionados y viste igualmente faldilla, ancho cinturón con cruz Caan y cabecita trofeo, ajorcas, sandalias y brazaletes. Lleva asimismo una capa corta, un pectoral circular con cuentas alrededor, del que cuelgan dos tiras de cuentas de jade, orejeras en forma de flor y un gran tocado con un mascarón, signo *pop*, plumas y otros elementos a los lados. En la espalda se observa el elemento cuadrangular de esquinas redondeadas, que podría ser de madera o de piel y del que salen largas plumas hacia los lados con apariencia de alas. Otros dos elementos iguales se superponen hacia arriba sobre el muro del templo, detrás de su cabeza. Los brazos están doblados y las manos tienen una postura peculiar: una con la palma hacia el frente y otra sosteniendo algo con el puño cerrado. Posiblemente en la otra esquina hubo un personaje similar. En otras ciudades mayas, como Yaxchilán, existen representaciones de personajes con un elemento de plumas semejante en la espalda, que podrían tener un simbolismo parecido al de éstos.

figura 14

Figura del ojo izquierdo del Templo-dragón de Ek' Balam, Yucatán.



figura 15

Figura central del friso del Templo-dragón de Ek' Balam.



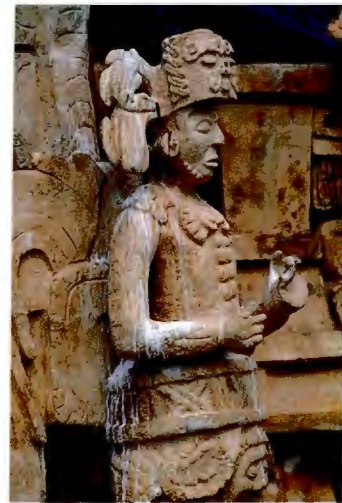
figura 16

Figura de pie del lado izquierdo del Templo-dragón de Ek' Balam.



figura 17

Figura de la esquina izquierda del friso del Templo-dragón de Ek' Balam.



La presencia de las plumas, o de las alas, indica el carácter celeste o la elevación de los personajes por encima del plano natural de la existencia. Por eso se hallan en el friso. De acuerdo con la significación universal de las plumas, podemos señalar que, como peculiaridad de las aves, siempre simbolizan el espacio celeste donde se ubican las principales deidades en la mayoría de las religiones. En muchos pueblos del mundo las plumas están ligadas a los rituales de ascensión celeste o vuelo chamánico y, por lo tanto, de clarividencia y adivinación. Las plumas se usan en diversos ritos y también son símbolo de poder: el tocado de plumas de los gobernantes representa la corona de rayos solares, y alude a ritos de identificación del rey con el Sol,²⁸ que se encuentra en muchos contextos simbólicos entre los mayas. Como hemos señalado arriba, el gobernante, identificado con el Sol, es un *axis mundi*. Por su parte las alas tienen un simbolismo asociado obviamente al vuelo y se relacionan con el elemento aire, sutil por excelencia. Implican, así, la noción de ligereza y elevación de la tierra al cielo. La acción de alzar el vuelo se aplica universalmente al espíritu en su aspiración a un estado superior. Las alas expresan, de esta manera, un impulso hacia la trascendencia de la condición humana, la cual constituye también el sentido de las iniciaciones.²⁹

En síntesis: por sus rasgos completamente humanos y por los diversos atuendos y símbolos que los acompañan, los personajes “alados” de Ek’ Balam no son deidades, sino miembros de la elite gobernante. Los voluminosos cinturones, semejantes a los usados por los jugadores de pelota, llevan las cruces celestes como los de otros gobernantes, por ejemplo, los de Copán, Naranjo y otros sitios. Tal vez aludan también al juego, que fue una de las prácticas rituales de los mandatarios con sentido iniciático. Las cabecitas trofeo indican el aspecto guerrero del personaje. Y su carácter de hombres sacralizados, o de chamanes que han adquirido poderes sobrenaturales por medio de sus prácticas iniciáticas, se manifiesta

28 Chevalier y Gheerbrant, “Pluma”.

29 Las alas implican también la facultad cognoscitiva; así, las realidades y símbolos espirituales, como los ángeles (seres intermediarios entre los dioses y los hombres que aparecen en varias culturas), son alados. La representación de personajes humanos con alas no es peculiaridad de los ángeles de

la tradición judeo-cristiana, ya que hay antiguas esculturas orientales de figuras humanas aladas como personificaciones de genios y de seres sobrenaturales (Asiria, la Nike griega, etc.); estas representaciones influyeron en la representación cristiana de los ángeles (*ibid.* “Alas”).

justamente en las plumas, que fueron utilizadas por todos los gobernantes; se manifiesta asimismo en que están ubicados en la parte superior del templo (que representa el nivel celeste) y en que el propio templo tiene carácter iniciático, por cuanto simboliza al dragón que traga al neófito. Las dos figuras sin alas que se encuentran en los ojos pueden expresar el momento previo a la iniciación. En cuanto a los personajes de pie con faldillas de piel de jaguar, calavera como cabeza trofeo y colgante de tela, aunque también exhiben plumas en la espalda, se relacionan claramente con la muerte, la noche y el inframundo, con el Sol nocturno, cuya epifanía es el jaguar, por lo que posiblemente representen a mandatarios muertos o bien el sentido de muerte y resurrección que implica la iniciación.

Con base en todo lo señalado, pensamos que el templo-dragón de la acrópolis de Ek' Balam, al igual que los otros templos-dragón del área maya, debe de haber operado como recinto para las iniciaciones y los ritos ulteriores de los gobernantes de la ciudad que, como todos los demás del área maya, eran grandes chamanes que habían pasado por diversos ritos iniciáticos. Además, en el recinto posterior del templo está enterrado el gobernante principal de la ciudad, lo que expresa que ese templo simbolizó también la entrada en el inframundo, el sitio de la muerte, y, como el acto final de una iniciación es morir para renacer sacralizado, ello confirma el carácter iniciático del templo. Así, podemos concluir que las obras artísticas del periodo Clásico y los mitos que los propios mayas reescribieron después de la conquista se conjugan para mostrarnos una idea del hombre y su sitio en el cosmos que trascendió la existencia concreta de los hombres sobre la tierra y fundamentó, sin duda, sus grandes creaciones.

Bibliografía

- Baudez, Claude-François
1996 “La Casa de los Cuatro Reyes de Balamkú”, *Arqueología Mexicana*, núm. 18, vol. III, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Editorial Raíces, marzo-abril.
- Barrera Vásquez, Alfredo et al.
1980 *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, México, Cordemex.
- Champeaux, Gerard de y Dom Sebastien Sterckx
1989 *Introducción a los símbolos*, Madrid, Encuentro.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant
1988 *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.
- Freidel, David y Linda Schele
1993 *Maya Cosmos, Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Nueva York, William Morrow and Company.
- Fuente, Beatriz de la
1965 *La escultura de Palenque*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Garza, Mercedes de la
1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós/UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- s.a. “El *ethos* del hombre en el *Popol Vuh*”, en *El ethos del filósofo y de la filosofía, Antología crítica*, Juliana González y Lizbeth Sagols (coords.), [en prensa].
- s.a. “El Templo-dragón de la acrópolis de Ek' Balam”, *Estudios mesoamericanos*, Revista del Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, [en prensa].
- Graham, Ian y Eric von Euw
1977 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 3, Part 1, *Yaxchilán*, Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Green, Merle
1985 *The Sculpture of Palenque*, 3 vols., vol. I, 1983, vols. II y III, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Hartung, Horst
1992 “Investigaciones sobre el urbanismo mesoamericano y la arqueoastronomía en las últimas décadas (1960-1990)”, *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, núm. 19, México, UNAM, Facultad de Arquitectura.
- Lizana, fray Bernardo de
1893 *Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista espiritual*, 2ª ed., México, Imprenta del Museo Nacional.

Maudslay, Alfred P.

1974 *Biologia Centrali-Americana. Contributions to the Knowledge of the Fauna and Flora of Mexico and Central America*, 2 vols., Londres, 1889-1902. Ed. facsimilar preparada por Francis Robicsek, Nueva York, Melipatron.

1980 *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles* (trad. Adrián Recinos), en Mercedes de la Garza (comp. y prólogo), *Literatura maya*, Caracas, Biblioteca Ayacucho/Barcelona, Galaxis.

Núñez de la Vega, Francisco

1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas (1702)*, Ma. del Carmen León y Mario Humberto Ruz (eds.) México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, (Serie Fuentes para el estudio de la cultura maya, 6).

1980 *Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché*, en Mercedes de la Garza (comp. y prólogo), *Literatura maya*, Caracas, Biblioteca Ayacucho/Barcelona, Galaxis.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller

1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York, George Braziller/Fort Worth, Kimbell Art Museum.

Schellhas, Paul

1904 *Representation of Deities of the Maya Manuscripts*, Cambridge, Harvard University Press, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.

Thompson, Eric

1930 *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, núm. 2. vol. XVII, Chicago, Field Museum of Natural History, Publication 274, Anthropological Series.

Vargas de la Peña, Leticia y Víctor R. Castillo Borges

2001 "La pintura mural prehispánica en Ek' Balam, Yucatán", en *La pintura mural prehispánica en México*, II: Área maya, tomo IV: *Estudios*, Beatriz de la Fuente, directora del proyecto, Leticia Staines Cicero, coord., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.