

ANIMALES Y ESENCIAS COMPARTIDAS EN LOS CÓDICES MAYAS PREHISPÁNICOS: EL SIGNIFICADO DEL JEROGLÍFICO T572

Merideth Paxton

University of New Mexico. Latin American and Iberian Institute. MSC02 1690, 1 University of New Mexico, Albuquerque, New Mexico 87131-0001, U.S.A.

*Correo: mpaxton@unm.edu

RESUMEN

Los intentos de comprender las conexiones espirituales de los mayas prehispánicos con los animales en sus entornos naturales han intrigado a los investigadores durante mucho tiempo, y han resultado en varios términos clasificatorios. Uno de ellos es la co-esencia, que en general se ha relacionado con el jeroglífico (T572) de los códices, pero no se ha estudiado en detalle. El propósito principal de la presente investigación es comprender mejor las percepciones de la naturaleza antes de la conquista, determinando con más precisión cómo funciona este glifo.

Mi método primero consistió en hallar los contextos de T572 en los tres códices prehispánicos sobrevivientes con textos jeroglíficos: *Códice Dresden*, *Códice Madrid (Códice Tro-Cortesianus)* y *Códice París*. En segundo lugar, estudié los textos e ilustraciones que acompañan, las definiciones de las palabras mayas yucatecas y los informes de antropólogos, historiadores del arte, biólogos, epigrafistas, etnobiólogos y etnógrafos. Hallé que el T572 solo aparece en las páginas 25-28 del *Códice Dresden*, en la sección sobre las ceremonias relacionadas con el reciclaje de los *haabs*. Dado que estos eventos se llevan a cabo durante los 5 días de *uayeb*, al final de los *haabs*, me centré en las zarigüeyas antropomorfas con vestidos muy elaborados, que les pertenecen. Mientras que los investigadores anteriores habían visto a las zarigüeyas del *Códice Dresde* solo como *bacab* / *pauhtuns* orientados direccionalmente, aquí se presenta la primera investigación detallada sobre el motivo de la asociación.

Llegué a la conclusión de que las criaturas ilustradas se parecen mucho a las zarigüeyas vivientes, y que tienen otras características apropiadas para simbolizar el *uayeb*. Además, estos organismos son participantes en un grupo de co-esencias con funciones compartidas en el año solar. Los textos jeroglíficos confirman que son principalmente aspectos del tiempo solar, y no son naguales. También, las zarigüeyas antropomórficas de *Dresden* derivan de similitudes físicas entre humanos y animales, en tanto, la evidencia en los diccionarios mayas yucatecos muestra que los humanos no siempre se distinguían claramente de los animales.

PALABRAS CLAVE: Zarigüeya de Virginia, *Didelphis virginiana*, Yucatán, religión maya, *Códice Dresde*, *uayeb*

ANIMALS AND CO-ESSENCES IN THE PRE-HISPANIC MAYA CODICES: THE SIGNIFICANCE OF THE HIEROGLYPH T572

ABSTRACT

Attempts to understand the spiritual connections of pre-Hispanic Mayans to the animals in their natural environments have long intrigued researchers, and various classificatory terms have resulted. One of these is co-essence,

which has been generally related to a hieroglyph (T572) in the codices, but not studied in detail there. The primary purpose of the present investigation is to better understand preconquest perceptions of nature by determining more precisely how this glyph functions.

My method first involved finding the contexts of T572 in the three surviving pre-Hispanic codices with hieroglyphic texts, *Codex Dresden*, *Codex Madrid (Codex Tro-Cortesiano)*, and *Codex Paris*. Secondly, I studied the accompanying texts and illustrations, definitions of Yucatec Mayan words, and reports by anthropologists, art historians, biologists, epigraphers, ethnobiologists, and ethnographers. I learned that T572 only occurs on pages 25-28 of the *Dresden Codex*, in the section on the ceremonies pertaining to the recycling of the *haabs*. Since these events were held during the 5-day *uayeb* at the ends of the *haabs*, I focused on the elaborately attired anthropomorphic opossums pertaining to them. Whereas previous researchers have seen the Dresden opossums only as directionally oriented *bacab/pauhtuns*, I have made the first detailed inquiry into the reason for the association.

I have concluded that the illustrated creatures bear a close resemblance to living opossums, which have other characteristics appropriate for symbolizing the *uayeb*. Additionally, the opossums are participants in a group of co-essences with shared functions in the solar year. The hieroglyphic texts confirm that they are primarily aspects of solar time, not *naguals*. Moreover, the anthropomorphic Dresden opossums could also derive from physical similarities between humans and the animals as well as evidence in Yucatec Mayan dictionaries that humans were not always sharply distinguished from animals.

KEY WORDS: Virginia opossum, *Didelphis virginiana*, Yucatan, mayan religion, *Codex Dresde*, *uayeb*

INTRODUCCIÓN

Entre las diversas manifestaciones del arte maya prehispánico destacan las relacionadas con animales y seres fantásticos. Así, las percepciones que han tenido los hombres sobre la fauna a su alrededor, han sido plasmadas en la arquitectura, la escultura, y la pintura, a lo largo de los siglos y en una amplia región. Tanto en los textos jeroglíficos como en las ilustraciones de los códices mayas del periodo Posclásico se puede apreciar un rango de actividades que involucra a personas, deidades, y a la fauna, hecho que claramente aumenta nuestra comprensión de los nexos. El enfoque de este estudio es la interpretación de dichos seres en los códices mayas de la época prehispánica según el concepto de co-esencia, el cual se registra para el jeroglífico T572. Ello conduce al análisis más detallado de los tlacuaches antropomorfos en la sección del *Códice Dresde* que trata de las ceremonias relacionadas al año nuevo.

El fondo conceptual de este tema se encuentra en las ideas de John Monaghan (1998) sobre la manera más apropiada de caracterizar las reacciones filosóficas que tenían los habitantes prehispánicos de Mesoamérica respecto a la naturaleza, mientras él consideraba el papel de los individuos en sus sociedades. Este autor ha señalado que, a principios del contacto con los españoles, los

misioneros descubrían confusiones al intentar explicar la Santa Trinidad y la responsabilidad que cada persona tenía por sus propios pecados. El problema era que los nuevos cristianos solamente se consideraban en términos de su participación en grupos. Además, Monaghan se dio cuenta que frecuentemente en los idiomas mayas la palabra *vinik* significa "persona" y, además, refiere al número veinte. Eso le inspiró a pensar en el enlace con una costumbre normal en Mesoamérica, la cual era darles nombres a los bebés de acuerdo a la fecha de su nacimiento en el *tzolkín*, el ciclo de 260 días (es decir la rotación de 13 números con los nombres de los 20 días). Esta circunstancia, al menos idealmente, tenía una fuerte influencia en el desarrollo del futuro benigno o maligno de los niños, y también se podía saber el oficio o inclinación laboral. De esa manera, cualquier persona era miembro del grupo con la misma fecha de nacimiento. El *haab* de 365 días, organizado en 18 periodos de 20 días con cinco días adicionales, también contribuía a la formación del niño. Al nacer en uno de los cinco días sin nombre, que se consideraban sumamente desdichados, tampoco tenía nombre ni destino, y le decían físicamente malformado.

La idea de que los individuos se consideraban solamente en términos de su participación en un grupo hizo pensar a John Monaghan en el término apropiado para referirse a esa condición. Así se dedicó a examinar las perspectivas

que se encuentran en la literatura profesional sobre entidades vinculadas, tal como los nexos entre humanos y animales. Por ejemplo, en su estudio fundamental, Foster (1944) había definido *tonal* como un destino o fortuna ligado a un animal compañero y nagual como resultado de un acto de hechicería. Monaghan también comprendió que las conexiones pueden incluir los fenómenos de la naturaleza, elementos como los rayos, las cometas, la lluvia, y las plantas. Comentó también que las primeras discusiones se hicieron en la tesis doctoral de María Esther Hermitte de 1964 (publicada 1970), ello le guió a adoptar el término co-esencia. En la investigación de Monaghan (1998: 142), la palabra significa un "link between what appear to be phenomenally distinct entities, caused (usually) by their having been born at or around the same time. One implication is that one's coessence is linked to one's destiny, and indeed one's destiny and coessence are often the same term. Another important implication is that humans and their coessence may share a consciousness". Las aportaciones de la versión inédita del estudio de Monaghan llamaron la atención de Stephen Houston y David Stuart para elaborar una nueva interpretación referente a las conexiones entre humanos y animales que indica un jeroglífico, el T539.

Antes de entrar en una discusión detallada de la elucidación de Houston y Stuart, es imprescindible comentar el sistema de clasificación compuesto de la letra T y algún número. La letra refiere al gran investigador J. Eric S. Thompson, y los números tratan de las agrupaciones de jeroglíficos con formas semejantes, desarrolladas en su libro de 1962. Sirva para esta investigación decir que los números desde T1 a T500 se reservaban para elementos suplementarios (afijos) y los de T501 a T999 para los glifos (signos) principales. Las relaciones visuales entre estos diseños se indican por periodos (cuando están a la derecha o a la izquierda) y dos puntos (cuando son superiores o inferiores). Por ejemplo, 1.16.60*.93:24:125 significa que los afijos 1 y 16 se encuentran a la izquierda del signo principal (*), con T1 a la izquierda extrema. T60 está arriba de signo principal. El afijo 93 está a su derecha, con el 24 debajo del signo principal y 125 más debajo (Thompson 1962: 32-33).

En su estudio del T539, Houston y Stuart (1989) se enfocaron en los textos del periodo Clásico en las tierras bajas sureñas de la región maya, incluyendo la función que tiene en el Dintel 15 de Yaxchilán (Figura 1). Ésta es una de las varias esculturas en la sede que ilustran miembros de la clase de los soberanos, junto con figuras que salen de las bocas de serpientes. En contra de las interpretaciones previas, Houston y Stuart comentaron que deben indicar seres sobrenaturales, los cuales son las co-esencias que

Monaghan había discutido, y que la manera de leer el T539 es *uay* (*way*). En dicha escultura de Yaxchilán, de acuerdo con el método normal para interpretar las secuencias que refieren a los dueños de los objetos, se puede entender que Na Chan es el *uay* del Dios K. Agregaron Houston y Stuart (1989: 8-11) que algunas veces el glifo T585, con sonido de *bi*, se combina con el T539, formando la palabra *uayeb* (*wayeb*). Ello ocurre, por ejemplo, en la Tableta del Palacio en Palenque (Figura 2), con el resultado de que se puede leer el nombre *Ek' wayab chaak*.

Otra observación de Houston y Stuart (1989: 2) es que, con base en el *Códice Dresde*, Victoria Bricker (1986) había leído el T572 de la misma manera: *uay* (*way*). Aquellos dijeron que "We now believe that a relatively common hieroglyph, T539 (or T572 in the codial form deciphered by Bricker [1986: 90-91], is the sign for co-essence, and that its reading is *way*." Notaron que en ambos contextos los glifos principales tienen afijos que confirman esta pronunciación; la forma que señala *wa* viene antes y la de *ya* se ubica después.

La explicación del T572 de Bricker (1986:90-91) se basa en los dos ejemplos legibles, en las páginas 26 y 28 en el *Códice Dresde*, en la sección que trata del *uayeb* (Figura 3). Su transcripción y lectura en la página 26a (posición B2) es T109.130?:572.47 (*chac-[wa]way[ya]*), o *chac way*. En este contexto, la palabra *chac* significa rojo. En la página 28a (posición B2), la construcción es la misma con excepción del color (T95), que es negro. Ella dijo que las formas de la época colonial, las cuales están en la *Relación de las cosas de Yucatán* del fray Diego de Landa, difieren por el uso del pronombre personal, que es *u* (su), y el sufijo *-eyeb*, que ella no trató en detalle.

La explicación general de T539 de Houston y Stuart según el concepto de *uay*, el cual se encuentra en las esculturas mayas de las tierras bajas, del periodo Clásico en la región sureña, es ampliamente aceptada. Igualmente, se considera T572 como la versión para los códices de T539, de acuerdo al comentario de Houston y Stuart, y el sentido de "spirit companion, co-essence" es una norma (Macri y Vail, 2009). Grube (en Schele y Grube, 1997: 171-174) se refirió, sin explicación adicional, al glifo en la página 28a como "el Nawal Negro". Sheseña (2010), quién prefiere el término nagual, presenta un análisis de los vínculos entre personas y animales que se ilustran en la alfarería maya del periodo Clásico Tardío, que se describían como de "estilo códice". A su parecer (Sheseña, 2010), el nexo trata de "una especie de alter ego de una persona, por lo regular de forma animal, interno y externo a la vez". Esta confluencia de escenarios me atrajo a la posibilidad de profundizar la

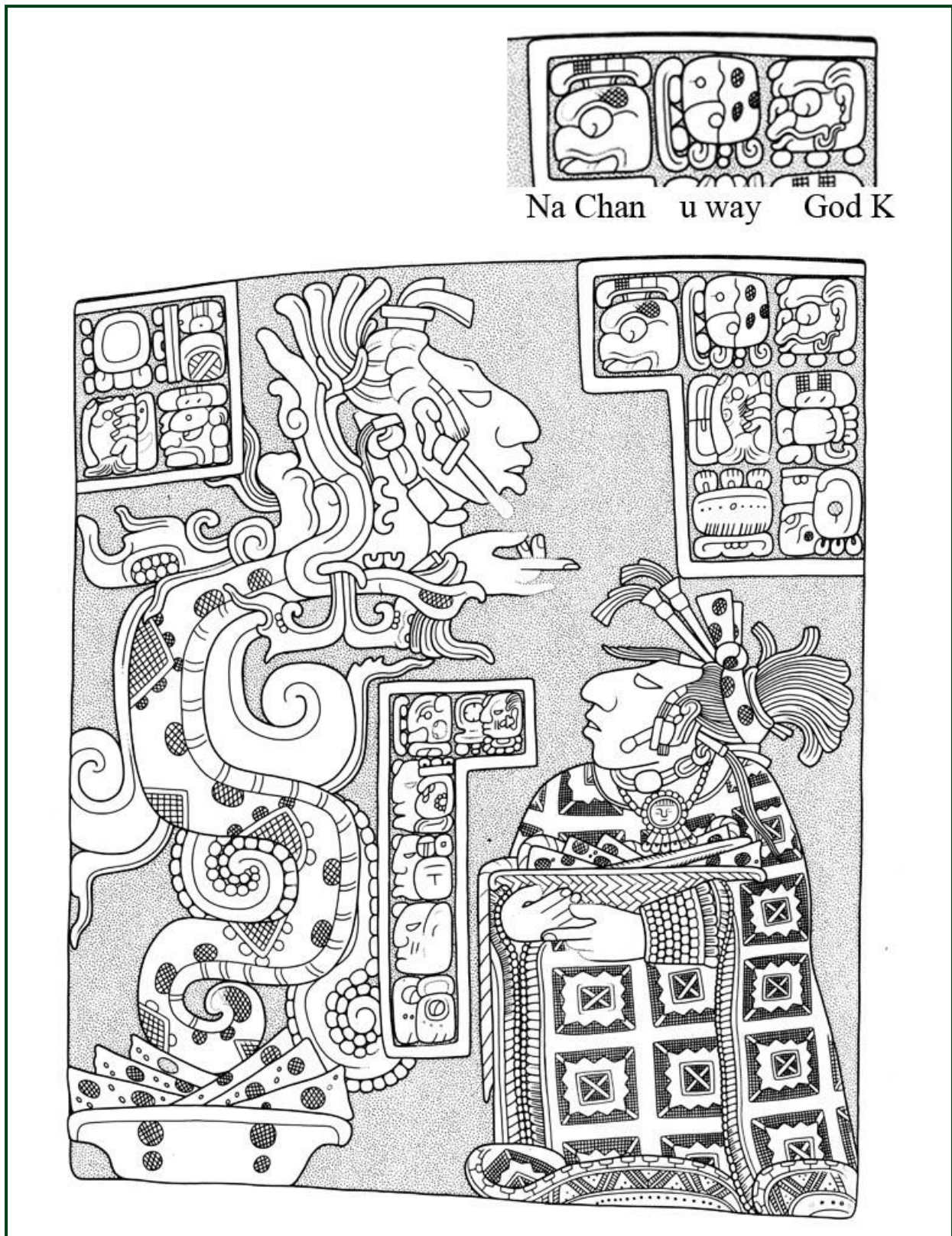


Figura 1. Yaxchilán, Dintel 15, con detalle de T539 (uay). Basada en Graham y von Euw 1977:39.

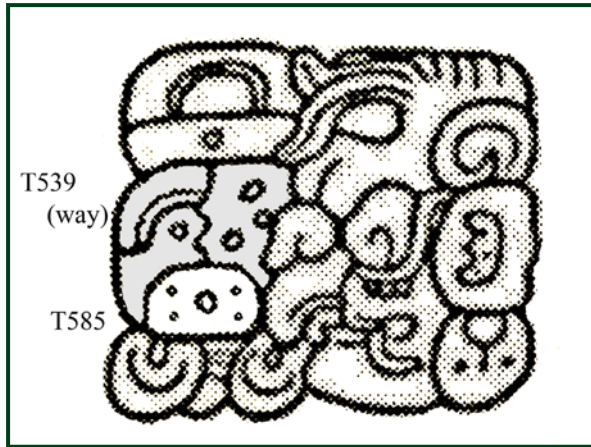


Figura 2. Palenque, Tableta del Palacio, glifo F12 (*uayeb*), de Houston and Stuart 1989:11, figure 8a. El glifo T585 está en el interior de T539.

investigación de co-esencias en los mismos códices de los mayas, mediante un análisis de todos los contextos de T572, con lectura de *uay*. El glifo T585, el cual cambia el significado de *uay* a *uayeb* en la Tableta del Palacio de Palenque, aparece en el *Códice Dresde* en otras secciones, pero no en las páginas con referencia al *uayeb*. Por eso, me pareció interesante investigar la posibilidad de que las construcciones jeroglíficas se refieran directamente a los tlacuaches, más que a los días del *uayeb*. Además, se observa que en la sección del *Códice Dresde* donde ya se sabe que el T572 aparece, existe un fuerte nexo con la imagen del tlacuache, y ello me sugirió preguntar porque existe la asociación con este animal en particular. Otro motivo, es estudiar cuál sería el significado de la co-esencia en este caso, y si sería mejor pensarlo desde otro término, tal como un nagual.

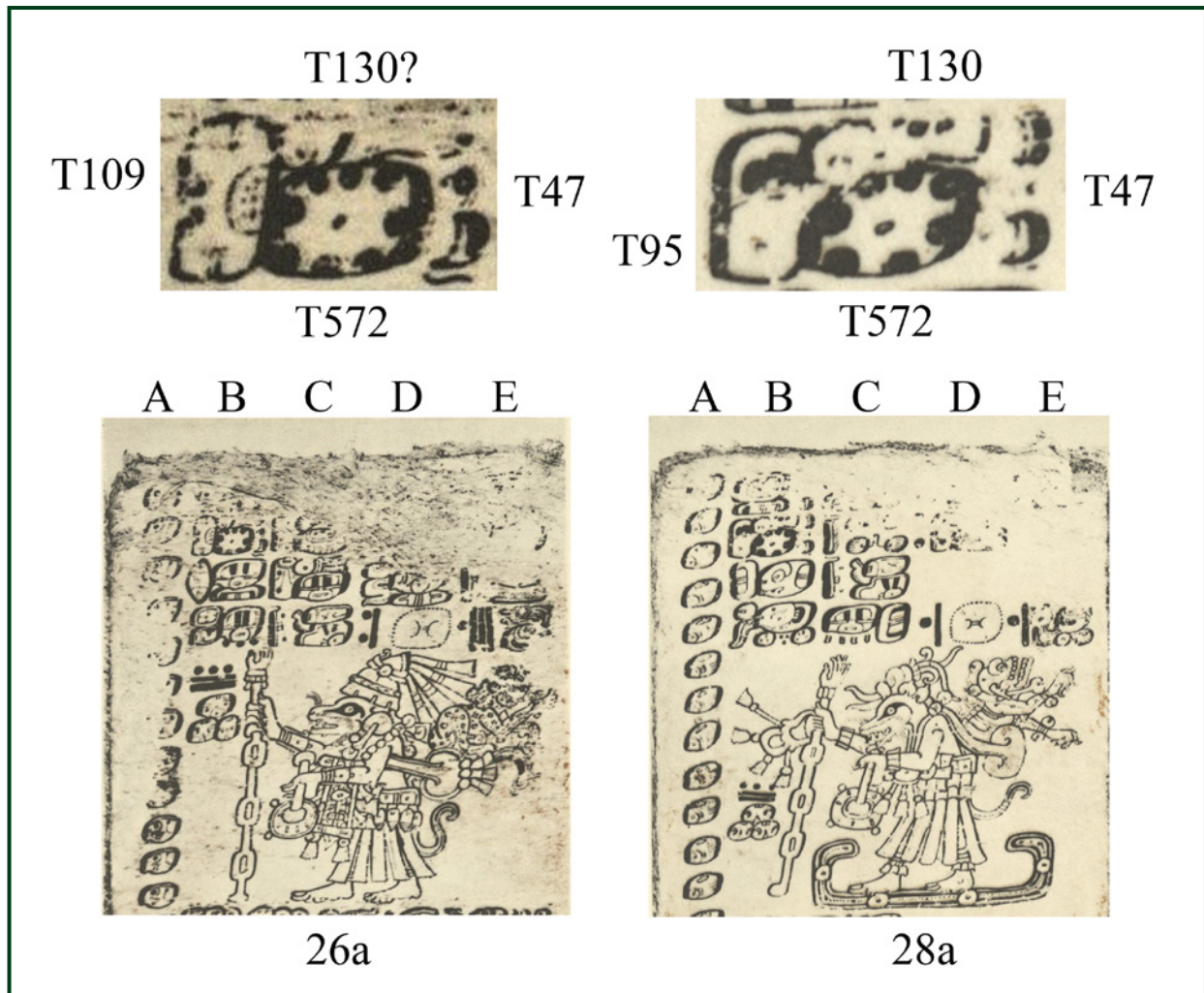


Figura 3. *Códice Dresde*, páginas 26a y 28a, el glifo *uay* (*way*). Fotos de las imágenes de Förstemann 1880 y 1892 (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

MATERIAL Y MÉTODOS

Hay tres códices mayas prehispánicos, todos compuestos de fragmentos de los originales, que han sido estudiado por los especialistas a través de los años, estos son: el *Códice Dresde*, el *Códice Madrid (Tro-Cortesiano)*, y el *Códice París*. Hasta el momento, falta algún documento europeo que describa las circunstancias por las cuales los españoles obtuvieron y coleccionaron estos manuscritos, adquiriendo los nombres de las ciudades donde se conservan actualmente. Por esta situación, es necesario inferir sus orígenes, tanto por medio de los contenidos de sus ilustraciones y sus textos jeroglíficos, como de sus características físicas. La teoría única que se acepta universalmente, es que vienen de la península de Yucatán. Ya que la discusión de Monaghan de las co-esencias trata de ejemplos tomados de toda Mesoamérica, la primera tarea era verificar que es posible usar su sistema de ideas, al igual que el de Houston y Stuart, en Yucatán específicamente. Es cierto que, los diccionarios y relaciones de los españoles del virreinato incluyen perspectivas europeas, como lo hacen las fuentes mayas que preservan aspectos de los códices prehispánicos, como los llamados *Libros de Chilam Balam* de varios pueblos. No obstante, se puede apreciar que la cultura indígena de Yucatán es conservadora, y algunas de sus rituales contemporáneos claramente se encajan con los *Códices Dresde, Madrid, y París*. Para establecer que es apropiado iniciar la investigación de T572 en estos manuscritos, basándome en los conceptos de co-esencia y de *uay*, es necesario incluir información del periodo post-conquista, pero con intención de excluir los elementos europeos cuando sea posible identificarlos.

Segundo, revisé los textos de los tres códices, aprovechándome de varias ediciones facsimilares, para preparar una lista de los ejemplos de T572 y sus contextos. Como ya mencioné, sirve para la tercera fase, que es el estudio de sus significados. Por supuesto, esta parte del artículo también se apoya por consideración de la información post-conquista antes señalada, las relaciones etnográficas, y la literatura profesional de los antropólogos, los historiadores de arte, los biólogos, los etnobiólogos, y los epigrafistas.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Respecto al primer objetivo, el cual es verificar que el concepto de co-esencia de Monaghan tiene que ver con Yucatán, se puede decir que el término fundamental para su desarrollo, *vinik*, sí se encontraba. La ortografía de la palabra que se registra en la extensa compilación de los diccionarios coloniales, elaborado por equipos de

investigadores del siglo XX, como es el *Diccionario maya Cordemex* (Barrera Vásquez, *et al.*, 1980: 923) es *winik*. Basándose en varios diccionarios coloniales, relata que significa "hombre...mujer...individuo". La palabra *winikhal* refiere, de acuerdo a unos diccionarios de esta época, a "hacerse hombre y formarse la criatura...formarse cualquier animal racional o irracional...humanarse". Del mismo modo, la palabra *pixan* sostiene el concepto de co-esencia de Monaghan, como esencias compartidas entre humanos y animales. La definición colonial refiere a "alma que da vida al cuerpo del hombre" y (*ah*) *pixan* trata de "animal que tiene alma racional" (Barrera Vásquez, *et al.*, 1980: 659). Al argumentar que el T539 se refiere a las co-esencias de Monaghan y que se aceptaba en una región amplia, Houston y Stuart (1989: 5-6) citaron definiciones de *uay* en los diccionarios de los idiomas mayas. Notaron que el diccionario de Motul, Yucatán, citado en el *Diccionario Maya Cordemex* (Barrera Vásquez, *et al.*, 1980: 916) apunta que *uay (way)* quiere decir, "transfigurar por encantamiento" y *wayinbal*, "ser hecho brujo en figura de animal". No obstante, cabe mencionar que otro sentido de *uay* es "día y noche" y asimismo "día de 24 horas" (Barrera Vásquez, *et al.*, 1980: 915).

En cuanto a la conexión entre los caracteres de los humanos y sus fechas de nacimiento, que yo sepa, no está mencionado en los textos jeroglíficos de los fragmentos de los códices mayas que han sobrevivido. A pesar de eso, existen fundamentos de la práctica en los Libros de Chilam y otras descripciones coloniales, que parecen manifestar esta idea en su forma pre-conquista. El proceso de evaluar cuales son, es algo complejo, como los datos en el *Códice Pérez* ilustran. Este libro es una copia, dividida en tres partes, de unos antiguos documentos mayas que fue hecha por Juan Pío Pérez en el siglo XIX, sin que él los identificase por completo (Craine y Reindorp, 1979). Comento que ha sido necesario aprovecharme de esta edición, porque el texto original en que se basa no lo he tenido disponible, ni en forma impresa, ni electrónica.

Los investigadores están de acuerdo en que es factible la utilidad del *Códice Pérez* para el estudio de los mayas prehispánicos, pues Barrera Vásquez (1939: 75) determinó que, en la Segunda Parte, existe la frase: "*tin hokzah ti uooh*", la que él tradujo con el sentido de que el texto fue sacado de jeroglíficos. Unas páginas del *Códice Pérez* se consideran miembro del grupo de los Libros de Chilam Balam, ya que, al terminarse la copia de la Segunda Parte, Pío Pérez dijo: "Este es el fin del libro con título *Chilam Balam* que se conserva en el pueblo de Maní, guardado por el Maestro de Capilla, y escribo las notas de los acontecimientos que relata". Esta traducción de Craine y

Reindorp (1979: 140), que concuerda con Barrera Vásquez (1939: 76), es de la autora de este artículo.

La Primera Parte del *Códice Pérez* es del Siglo XVIII, hecho que se conoce por un dato en la última página. Pío Pérez notó "este almanaque es copiado de un cuaderno suelto del archivo de Maní; según su fecha parece que fue copiado en 12 de mayo de 1755" (Barrera Vásquez 1939: 75). En esta parte hay dos almanaques que correlacionan la secuencia de los 260 días del *tzolkin* con los meses del año europeo. La primera de éstas se caracteriza por incluir introducciones para cada mes, las cuales tienen la forma general de la de enero. Craine y Reindorp (1979: 19-38) mencionan que trata de la descripción de enero, como sigue:

"This month has thirty-one days, the moon thirty, daylight has eight hours, night sixteen. On the eleventh day the sun enters the sign called Aquarius, which governs everything below the trunk of the body. During the time of Aquarius, bleeding is good only for him who needs it, and medicines should not be given: but it is a time that is good for bathing and swimming, and an appetite for eating is evident. Men born on the days ruled by this sign are small, always sad, very fond of women, and noted for using great quantities of small chiles with their meals. In the days of the full moon raisins are harvested if they have begun to fall. It is also a good time to plant trees and transplant seedlings. People will not suffer from thirst within this month and will feel well during meals if they are not served water. Men born at this time will live fifty-eight years if their span is not cut short because of sinning with a woman at the time of the conjunction of the moon. Women will live fifty-six years and will have two illnesses: the first at the age of thirty-four years, the second perhaps at thirty-seven. The figure of this sign is a woman who carries in her hands a pitcher running over with water. An individual born during the hours in which this sign governs will die of drowning, either as a result of falling into a pool of water or because he strangled while drinking".

Aunque indica que las características físicas y mentales de los hombres se determinan al nacerse en el intervalo, el contexto de toda la discusión es el signo de Acuario en el zodiaco europeo. Incluso, refiere al arreglo de los astros que forma el signo como mujer que porta en las manos un cántaro que se derrama de agua, tal como aparece ilustrada en los reportorios del siglo XVI (Chaves 1572: 130). Castro Barrera (2011) ha comparado las interpretaciones mayas en el *Chilam Balam de Ixil* con las imágenes europeas originales de estos signos del zodiaco. La influencia de

la astrología en las vidas humanas era fundamental y de larga duración en España, como el reportorio de Chaves expresa (véase también Martínez Frías, 2017: 95-115). Por esas razones, es mejor buscar evidencias de asociaciones mayas entre las formaciones de personas y sus fechas de nacimiento en el segundo almanaque de la Primera Parte del *Códice Pérez* (Craine y Reindorp, 1979: 43-46).

Este otro almanaque empieza con una simple lista de la secuencia de los intervalos del *haab* y los meses correspondientes en el año europeo. Después vienen, según la rotación desde enero hasta diciembre, los días del *tzolkin*, juntos con sus connotaciones buenas o malas y sus predicciones. Hay varios hados relacionados con fechas de nacimientos. Por ejemplo, en el día 12 Ik (mal día), en el mes de mayo, "Contented men are born this day", mientras en junio, en el día 4 Cimi (buen día), "Gods are born". En 13 Imix (buen día en julio), "Wise men are born" y en 2 Men (mal día en septiembre) "Kings are born", (Craine y Reindorp, 1979). Además, los intervalos mayas del *haab* se registran en la lista. Aunque este no es un estudio detallado de todos los posibles casos donde podrían aparecer tales vínculos, sirve de razón para continuar la investigación principal.

El resultado respecto al segundo objetivo de este artículo fue inesperado, ya que entendí que son escasos los ejemplos de T572 en la escritura maya. Tras una revisión del *Códice Dresde*, el *Códice Madrid*, y el *Códice París*, percibí que existe solo en la parte del *Códice Dresde* que trata del año nuevo, las páginas 25-28 (Figura 4). El catálogo de jeroglíficos mayas de Thompson (1962) está de acuerdo en ello, y registra solamente otros dos casos en el corpus: aparecen en la Estela J de Copán (lado oeste, glifo 16: T245? o 114?.572:87) y, en el dintel del Edificio de la Serie Inicial en Xcalumkín (T572.181:113). Es obvio que cualquier comparación con los ejemplos del *Códice Dresde* no sirve para ampliar nuestra comprensión de la sustitución del T572 por T539, porque los afijos son distintos. Es por eso que, este informe se concentra en las páginas del año nuevo.

Cada página se divide en tres partes horizontales, como se puede ver en la página 26 (Figura 5). Por el lado izquierdo, se incluye una lista de 13 repeticiones de los nombres de los días del *tzolkin* al final del *haab* previo y 13 repeticiones de los que empezaban el nuevo *haab*. Por la matemática del sistema, existía una rotación de cuatro nombres de días al final de un *haab* y los cuatro nombres adicionales al principio del siguiente. Las ubicaciones de los jeroglíficos señalan claramente que las unidades horizontales en las partes superiores refieren al último día del *uayeb* y las



Figura 4. Códice Dresde, páginas 25-28, las ceremonias del año nuevo. Fotos de las imágenes de Förstemann 1880 y 1892 (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

en las partes inferiores tratan del **haab** nuevo. Cuando se pintó el códice, los cuatro portadores del año nuevo eran **Akbal, Lamat, Ben, y Etnab**.

Por las contribuciones de varios investigadores a través de muchos años, se conoce que las actividades que se ven en las páginas 25-28 del *Códice Dresde* semejan las descripciones de los rituales del nuevo año de la "*Relación de las cosas de Yucatán*", un documento que se atribuye a fray Diego de Landa ("*Relación*", en adelante), quien la escribió en el siglo XVI. Aunque en aquella época los portadores del año habían cambiado por el grupo que se refiere a un día posterior: **Kan, Muluc, Ix, y Cauac**, las comparaciones directas obviamente existen, de modo que la forma básica de los rituales se repite, lo que sirve ahora para cotejar el texto de la *Relación* con la página 26 del manuscrito prehispánico. En una visión general de la rotación de los rituales del año nuevo, se puede entender que cada portador se asociaba con una de las cuatro direcciones perimétricas de los mayas y además con su color simbólico. Como Tozzer (1941: 136, n 635) lo explicó, el ritual para inaugurar el año nuevo solía ocurrir durante el **uayeb** del año que terminaba, junto con su espacio direccional. Por ejemplo, la ceremonia para empezar al año **Kan** sucedía en el **uayeb** del año **Cauac**,

cuya dirección era sur, con el color simbólico amarillo. Como nos informa la *Relación*:

"Entre la muchedumbre de dioses que esta gente adoraba, adoraban cuatro llamados Bacab cada uno de ellos. Estos, decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crió el mundo, a las cuatro partes de él sustentando al cielo (para que) no se cayese. Decían también de estos bacabes que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio. Ponen a cada uno de estos otros nombres y señálanle con ellos a la parte del mundo que dios le tenía puesto y (de)teniendo el cielo y aprópiante una de las cuatro letras dominicales a él y a la parte (en) que está; y tienen señaladas las miserias o felices sucesos que decían habían de suceder en el año de cada uno de éstos y las letras con ellos" (Landa, 1978: 62).

"Para celebrar la solemnidad del año nuevo, esta gente, con más regocijo y más dignidad tomaba los cinco días aciagos que ellos tenían por tales ante del día primero de su nuevo año y en ellos hacían muy grandes servicios a los bacabes citados arriba y al demonio que llamaban por cuatro nombres, a saber, **Kanuuayayab, Chacuuayayab, Zacuuayayab, Ekuuayayab**; y acabados estos servicios y fiestas comenzaban su año nuevo" (Landa, 1978: 63).

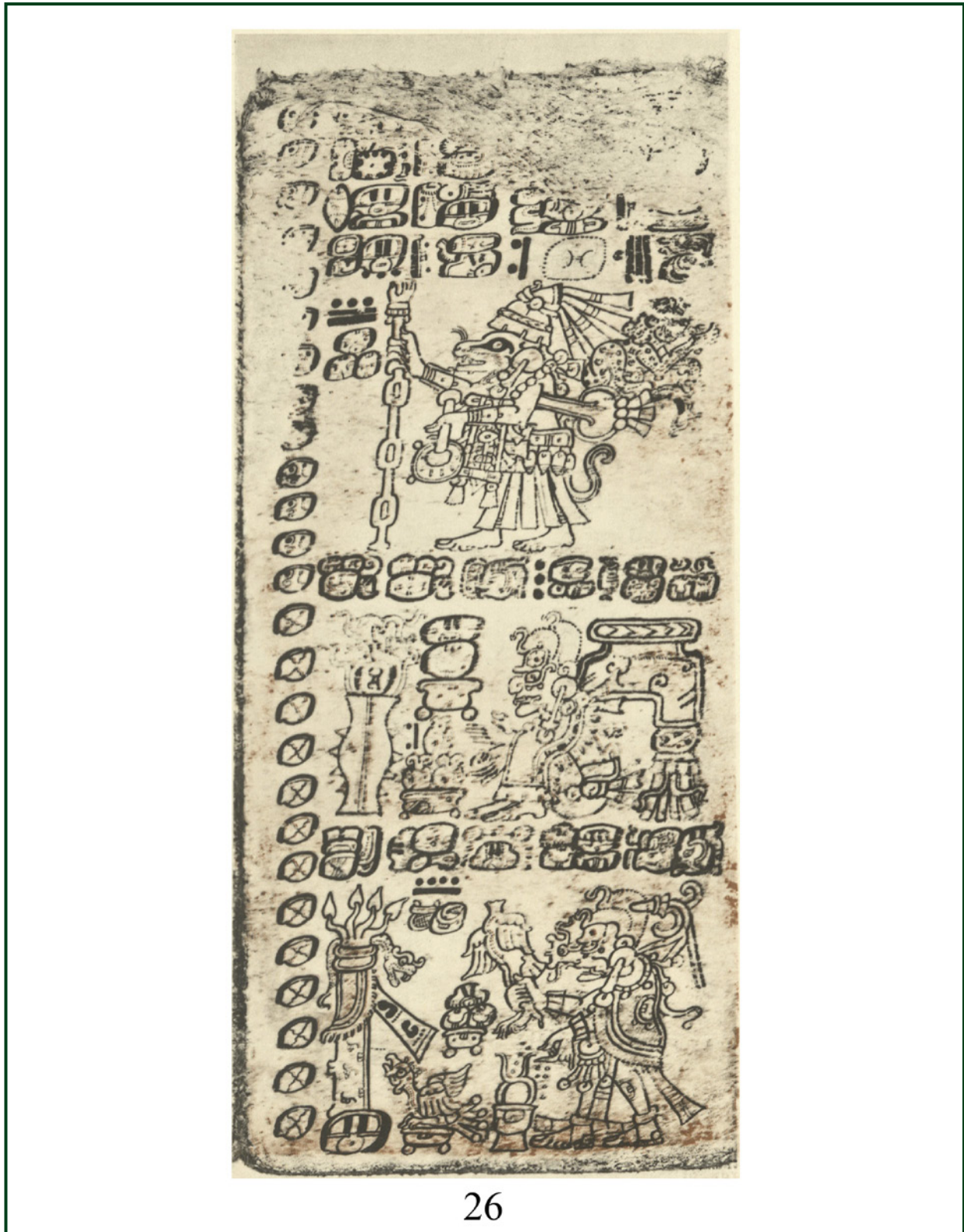


Figura 5. Códice Dresde, página 26, ritual para empezar un *haab* en el día *Etz'nab*. Fotos de las imágenes de Förstemann 1880 y 1892 (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

Para ilustrar las descripciones de cada una de las cuatro ceremonias para finalizar un año y comenzar el siguiente, se puede citar:

"En el año en que la letra dominical era Muluc hacían la imagen del demonio a la cual llamaban *Chacuuayayab*, y llevabanla a los montones de piedra de hacia la parte del oriente. Hacían una estatua del demonio llamado *Kinchahau* y poníanla en casa del principal, iban todos juntos con su acostumbrada devoción por la imagen del demonio *Chacuuayayab*. Llegados, la sahumaba el sacerdote con cincuenta granos de maíz molidos y con su incienso, a lo cual llaman *zacah*, y después degollábanle la gallina. Había muchos que derramaban sangre cortándose las orejas y untando con su sangre la piedra que allí tenían de un demonio que llamaban *Chacacantun*" (Landa, 1978: 65-66).

Hay varios elementos que reflejan las conexiones que existen, en términos generales, entre las descripciones de la *Relación* y las páginas del año nuevo en *Códice Dresde*. Como se mencionó en la primera parte de la investigación, Victoria Bricker ha leído el T109.130?:572.47 como *chac-[wa]way[ya]*, o *chac way*, y el T95.130?:572.47 corresponde a *ek way*. Ella apuntó que son variaciones de la forma en la *Relación* de *chacuuayayb* y *ekuuayayab*, las cuales ligan el *uayeb* con dos de las cuatro direcciones perimétricas del universo maya. Aunque actualmente no quedan restos completos por los deterioros en las páginas, por las repeticiones en las cuatro escenas, parece cierto que originalmente había en los glifos los cuatro miembros de la serie. Como se puede observar en la página 26, el dios que se ve en la parte inferior, el Dios K, tiene en la mano un pájaro degollado y, con la otra mano, dispersa granos de una sustancia probablemente incienso y quizá incluyendo maíz molido, en las llamas del incensario. Se puede leer la palabra *acantun* en los nombres de los diseños que construyen el glifo del *tun* y el árbol que crece de la forma.

En el contexto iconográfico del T572, que se encuentra en todas las unidades superiores de las páginas que tratan el año nuevo, destaca la figura antropomorfa del tlacuache. Siempre se ve de pie, como se nota en los detalles tomados de las páginas 26 y 28 (ver figura 3), y los elementos principales de la invención constan del cuerpo humano, con su atavío complejo, mezclado con la cabeza del tlacuache y una cola prensil. En el manuscrito y en la naturaleza, la cabeza se distingue por su forma de ovalo, con orejas pequeñas, el hocico angosto que termina en punta, los dientes triangulares, y la marca negra en los ojos (Figura 6). El animal se caracteriza por unas peculiaridades que

son ideales para simbolizar el *uayeb*. Tiene la habilidad de fingir la muerte ante el peligro, como se ilustra en la figura 6, para engañar a su predador, y después resucitarse y escapar con vida. Así, con el *uayeb*, el viejo *haab* parece morir para reanimarse. Además, refiriéndose a la zarigüeya de Virginia (*Didelphis virginiana*) (Krause y Krause, 2006) que es con el organismo que yo la identificaría, se sabe que se reproducen de manera prolífica, para compensar su corta longevidad, y los cambios súbitos de población (Sternberg Museum of Natural History, 2017). Así, el *uayeb* es de corta duración, y al terminarse, los 365 días del *haab* nuevo nacen de nuevo. Sin embargo, no está de más mencionar que en la Península de Yucatán y otras áreas de México, se registra también la zarigüeya común (*D. marsupialis*), con diferencias sutiles para la mirada de quién no es especialista, pero, lo importante es la asociación con la zarigüeya.

Thompson (1970: 276-277; 1972: 90; 1988: 219) opinó que las cuatro zarigüeyas representan a los cuatro *bacabes*, y otros investigadores están de acuerdo (Taube 1988: 229-233; López Austin, 1993: 222-223; 1999: 54; 2012: 70-71). A pesar de eso, como se comenta con detalle más adelante, los textos jeroglíficos que acompañan las escenas no incluyen referencias directas a los *bacabes*. No obstante, por las razones que siguen, parece que no es necesario escoger entre la interpretación del simbolismo de la figura como el *uayeb* o los *bacabes* porque ambos encajan en un sistema de elementos cosmológicos que se asocian con el ritual del año nuevo. Thompson formó la conclusión que las zarigüeyas en las páginas 25-28 son *bacabes* principalmente por la descripción en la *Relación* de las ceremonias del año nuevo, donde igualmente se conservan las otras entidades que obviamente se relacionan al mismo diseño. El texto ya mencionado, el que cita Thompson, dice que:

"adoraban cuatro llamados *Bacab* cada uno de ellos. Estos decían cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crió el mundo, a las cuatro partes del sustentando el cielo (para que) no se cayese. Ponen a cada uno de estos otros nombres y señálanle con ellos a la parte del mundo que dios le tenía puesto (de)teniendo el cielo y aprópiante una de las cuatro letras dominicales a él y a la parte (en) que está; y tienen señaladas las miserias o felices sucesos que decían de suceder en el año".

Los otros elementos conectados siguen esta introducción, en repeticiones diciendo:

"La primera, pues, de las letras dominicales es *Kan*. El año que esta letra servía era el agüero del *Bacab* que por otros

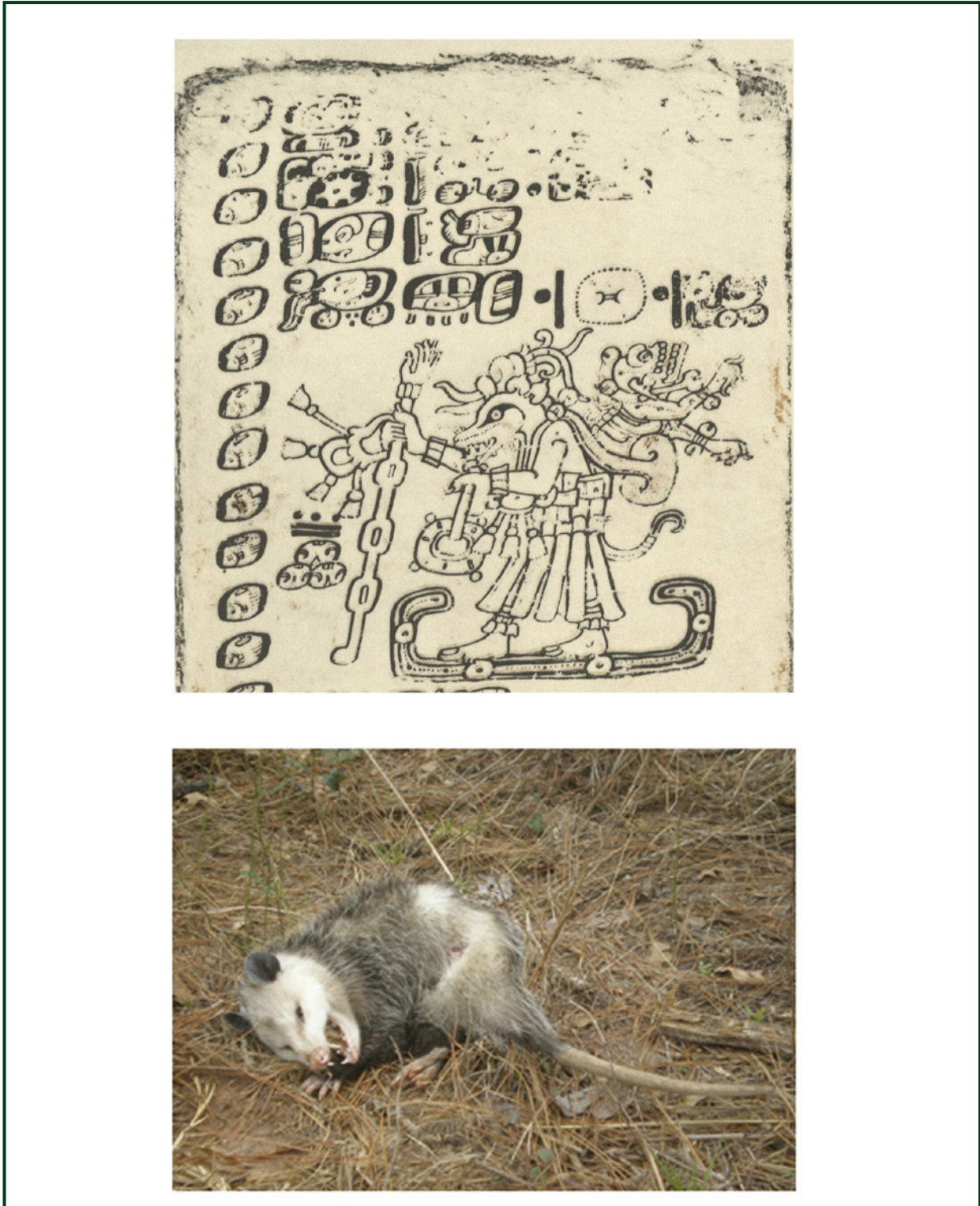


Figura 6. Comparaciones entre las zarigüeyas en el *Códice Dresde* y la naturaleza. a. *Códice Dresde*, página 28a, criatura compuesta de rasgos humanos y los del tlacuache. Foto de la imagen de Förstemann 1880 y 1892 (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]). b. Zarigüeya de Virginia (*Didelphis virginiana*), en el acto de fingir la muerte. Foto tomada de <https://www.waltonoutdoors.com/scared-to-death-opossums-play-possum/> publicada con la autorización del fotógrafo, Tom Young.

nombres llamaban *Hobnil*, *Kanalbacab*, *Kanpauhtun*, *Kanxibchac*. A este le señalaban a la de medio día" (Landa, 1978: 62). El relato continua para cumplir la serie, con las listas asociadas a las otras tres direcciones perimétricas restantes. Para comprender la utilidad que la *Relación* tiene para explicar el manuscrito, es importante considerar más a fondo las ideas sobre su origen. Como ya se mencionó, ha sido necesario inferir las procedencias de los tres códices mayas, los cuales tienen textos jeroglíficos, y por sus características internas—tanto sus aspectos físicos y sus contenidos—hacen factible que sean de Yucatán. Basándose en el texto y los indicios de la arqueología, Thompson (1972: 16, 113) concluyó que el *Códice Dresde* fue pintado en Chichén Itzá u otro lugar en la vecindad, y que fue elaborado entre 1200 d. C. y 1250, más o menos. Al considerar la misma información, y unos datos publicados después del comentario de Thompson, llegué a una conclusión diferente. El manuscrito probablemente se pintó en una época más reciente, en el Posclásico Tardío (1250 d. C. hasta la llegada de los españoles), y su origen debe pertenecer a un área de Yucatán más amplia (Paxton, 1986; 1991). Entre las evidencias que sostienen esta asociación, está el nexo entre los collares que cubren los pechos de las criaturas tlacuaches en las páginas sobre el año nuevo y los que aparecen en los atavíos de las figuras efímeras en la llamada cerámica modelada *Chen Mul*. Estos incensarios siempre se encuentran en las superficies de las sedes, o cerca de este nivel. Así, se puede apreciar que la conexión entre la *Relación* y el *Códice Dresde* es confiable porque es relativamente directa.

El ambiente en el cual vivían las deidades, en la *Relación*, es el cosmos de las cinco direcciones, que se ve en las páginas 76-75 del *Códice Madrid* (Figura 7). Yo diría que representa la creación de las direcciones, por las huellas de pie del dios solar, que también se ve en la imagen. Ilustra el movimiento aparente del sol a través del *haab* (Paxton, 1997; 2001). El sector inicial para el desarrollo es la posición central del observador, y los límites de las unidades trapezoidales en el este y el oeste se establecen según los lugares de los amaneceres y las puestas del sol en los horizontes, de acuerdo a las fechas de los solsticios. El norte y el sur constan de los segmentos de los horizontes, no incluidos en este y oeste. Éstas son las "partes del mundo" que se refieren en la *Relación*. También aparecen los glifos del este, el norte, el oeste, y el sur en áreas que constituyen, más o menos, a los puntos cardinales, y evidentemente los mayas conocían ambos conceptos. En mi opinión, los *bacabes* y los otros dioses en la descripción tomada de la *Relación*, que se asocian con las direcciones, se ubicaban en las esquinas solsticiales. La interpretación parece evidente, por las

deidades de la lluvia en la página 31a del *Códice Madrid*, las cuales coinciden con este aspecto del diagrama, en las páginas 75-76, y con las descripciones etnográficas de rituales para atraer a las lluvias. En el manuscrito, el arreglo consiste en el dios *Chac*, que está en el centro, y cuatro ranas en las esquinas; se ve que el agua fluye entre todos. Los glifos de las cuatro direcciones perimétricas igualmente aparecen en las esquinas. En las ceremonias, los participantes tenían la responsabilidad de hacer ruidos con propósito de invitar a las lluvias. En un ejemplo, por lo menos, había debajo del altar y en el centro, el representante de una rana grande. En este caso y por lo común, solían ser niños quienes croaban para llamar a las lluvias en las esquinas de los altares (varias descripciones resumidas en Paxton, 2001: 104-105).

Acerca de los dioses señalados en la descripción, ya citada, de las ceremonias del año de *Kan*, se entiende que la letra dominical era el agüero "del *Bacab* que por otros nombres llamaban *Hobnil*, *Kanalbacab*, *Kanpauhtun*, *Kanxibchac*". Con respecto al ritual del año *Kan*, Tozzer (1941: 135-136, n 632) opinó que: "It is impossible to place the *Bacabs*, the *Chacs*, the *Pauahs* and the *Uayebes*, each in a distinct and special category". Taube (1992) ha concluido lo mismo. Ya se había observado, por la información publicada en la *Historia de Yucatán* de Diego López Cogolludo (1957: [1688], 1: 197), que además de sostener el cielo, los *bacabes* eran deidades de la lluvia y el viento. Al continuar, por el texto de López Cogolludo, se

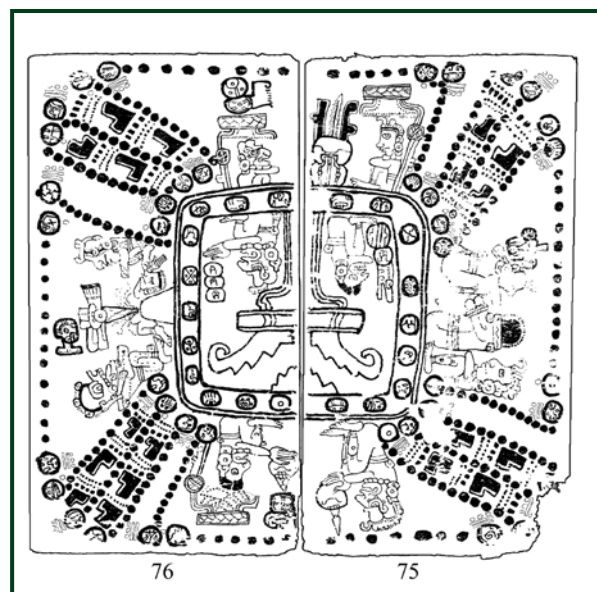


Figura 7. *Códice Madrid*, páginas 76-75, diagrama de las direcciones del universo maya en Yucatán. Redibujado por la autora con base en *Los Códices Mayas* (1985). El sector del este está en la parte superior, y la rotación continua en sentido contrario a las manecillas del reloj.

puede agregar que *Chac* era el inventor de la agricultura y dios de los panes, truenos, y relámpagos. Por las amplias asociaciones ilustradas en los códices mayas, ya se sabe que igualmente era dios de las lluvias. En cuanto a los *pauhunes*, Tozzer (1941: 137, n 638) los relacionó con los vientos por una descripción de 1813 de la llamada misa milpera, recopilada en Yaxcabá, Yucatán, por el obispo Bartolomé José Granado Baeza (1845: 170)). Al traducir y analizar el *Libro de Chilam Balam* de *Chumayel*, Ralph L. Roys (1967: 171-172) concluyó que los cuatro *pauhunes* eran igual a los los espíritus de los vientos, o que están estrechamente relacionados a ellos. También podría ser que sostenían las cuatro direcciones en el nivel celeste, mientras los *bacabes* lo hacían en el reino terrestre.

La *Historia* de López Cogolludo incluye una descripción del ritual del *uayeb* la cual es complementaria a la *Relación* de Landa y además apoya la interpretación del papel de T572 en las páginas del año nuevo. La segunda información es muy breve, ya que López Cogolludo (1957: [1688], 1: 197) solo comentó que:

"A tiempos, y ocasiones no más adoraban vn Idolo: tenían vn madero, que vestían à modo de Domingullo, y puesto en un banquillo sobre vn petate, le ofrecían cosas de comer, y otros dones en una fiesta, que llamaban *Vayeyab*, y acabada la fiesta, le desnudaban, y arrojaban el palo por el suelo, sin cuidar más de reverenciarle, y, à este llamaban *Mam*: aguero [abuelo], mientras duraba la ofrenda, y fiesta".

Al empezar la sección, Landa (1978: 63) dijo que "antes del día primero de su nuevo año y en ellos hacían muy grandes servicios a los bacabes (...) y al demonio que llamaban por otros cuatro nombres (...) *Kanuuyayab*, *Chacuuyayab*, *Zacuuyayab*, *Ekuyayab* (...)" y después, "(...) hacían una imagen o figura hueca de barro del demonio que llamaban *Kanuuyayab*". Entonces, aunque había una de madera y una de barro, concuerdan los dos autores en que las representaciones del *uayeb* eran ídolos. El simbolismo direccional queda obvio en la *Relación* por la rotación de los colores, y se intuye por la mención de Domingullo en la *Historia*. En la misa milpera, estaba la serie de santos católicos que señalan las direcciones, y Santo Domingo se refiere al este y al color rojo (Baeza 1845: 170). En cuanto al *mam*, la *Historia* relata que se consideraba abuelo, una definición que existe en varias fuentes listadas en el *Diccionario Cordemex*. Otro sentido de la palabra, recopilado en el siglo XX, es, "temida deidad de mal entre los mayas, quien sale de su morada bajo la superficie de la tierra únicamente en determinados días de crisis (*wayeb*), al final de éstos se le suspende toda reverencia y es rudamente expulsado o desterrado" (Barrera

Vásquez, *et al.*, 1980: 491). Bien podría ser una descripción de las zarigüeyas en las páginas 25-28 del *Códice Dresde*.

Las definiciones de *uay (way)* las cuales se conocen en Yucatán y que Houston y Stuart (1989: 5) citaron en su explicación de T539 y T572, son, "transfigurar por encantamiento" y "familiar que tienen los nigrománticos, bruxos, o hechiceros, que es algún animal". Eso plantea la idea de que los tlacuaches antropomorfos que aparecen en los rituales del año nuevo en el manuscrito representan sacerdotes humanos, quienes, por ser resultados de hechizos, parecen más naguales que las co-esencias de Monaghan. Las anteriores definiciones indican que por lo menos en el virreinato, los naguales existían. Otro apoyo para la conclusión es el informe de Baeza (1845, de 1813), en que dijo:

"(...) un viejo, en artículo de muerte, me declaró que por arte diabólica tenía sus transformaciones; y en aquella misma jurisdicción, una muchacha como de diez o doce años, me dijo que llevada por algunos brujos, la transformaron en pájaro, y la llevaban a sus paseos nocturnos, y que una noche hizo asiento con ellos sobre el techo de la casa cural en donde yo vivía (...)"

No obstante, las descripciones en la *Relación* de Landa y la *Historia* de López Cogolludo nos informan que los *uayebes* en las ceremonias eran ídolos y no personificaciones por humanos. Los enlaces entre las figuras de las zarigüeyas y el *uayeb* se muestran obviamente, y ya se estableció que T572, con lectura de *uay (way)* puede igualmente significar el día de 24 horas. Ello sostiene que son co-esencias en el sentido que John Monaghan propuso. A pesar de eso, antes de excluir el concepto de nagual en la interpretación de las criaturas, es importante considerar del contexto jeroglífico de T572.

En la explicación de los glifos que tratan del año nuevo, J. Eric S. Thompson se aprovechó de sus vínculos con las imágenes, una unión que de la misma manera ha sido de gran apoyo para la comprensión de la escritura maya en general. Aunque, su opinión que los glifos en la cercanía de T572 señalan sus asociaciones y especifican elementos rituales es correcta, las interpretaciones de Thompson respecto a los signos individuales merecen más discusión, porque solo algunas todavía se aceptan. Un aspecto básico de la investigación actual es demostrar que la secuencia para indicar posesión en el código es consistente con la norma previamente mencionada, que aparece en el Dintel 15 de Yaxchilán. Ello se puede ver en la página 17c, donde la diosa lunar porta a una figura muerta cuyo retrato está en el primer glifo (Figura 8). A la derecha aparecen los

elementos (T1.528:87.601) que significan *u cuch*, o sea "su carga" (Bricker, 1986: 117). En la fila inferior está el retrato de la diosa lunar y T15.736:140, *ah-camal(la)*, que se lee *ah-cimil* (persona muerte) (Bricker, 1986: 101-102), y en párrafos previos indica que la lectura sigue la manera normal de expresar posesión. La sintaxis es que la diosa lunar, su carga, es el nombre de lo que se supone es un dios de la muerte, o aquel es la carga de ésta. Agrega que el último glifo (T15.736:140) es un epíteto que refiere a los atributos de la entidad en el primer glifo.

La organización del texto en la página 28a, el cual incluye T572, semeja a la de la página 17c, aunque es más compleja (Figura 9). Basándome en Bricker (1986), opino que el glifo C4, que incluye el signo principal T548 con afijo T24, refiere al *tun* o el *haab*. Por el contexto que proveen las páginas del nuevo año, el sentido de *haab* parece más probable. En este caso T24 es sufijo al sustantivo *haab*, cuya posible lectura es *il*. En C2 está la combinación T1.74:74, que Bricker (1986: 91) transcribe como T25.74:74. Ella comenta que, dado que la pronunciación de T74 es *ma*,

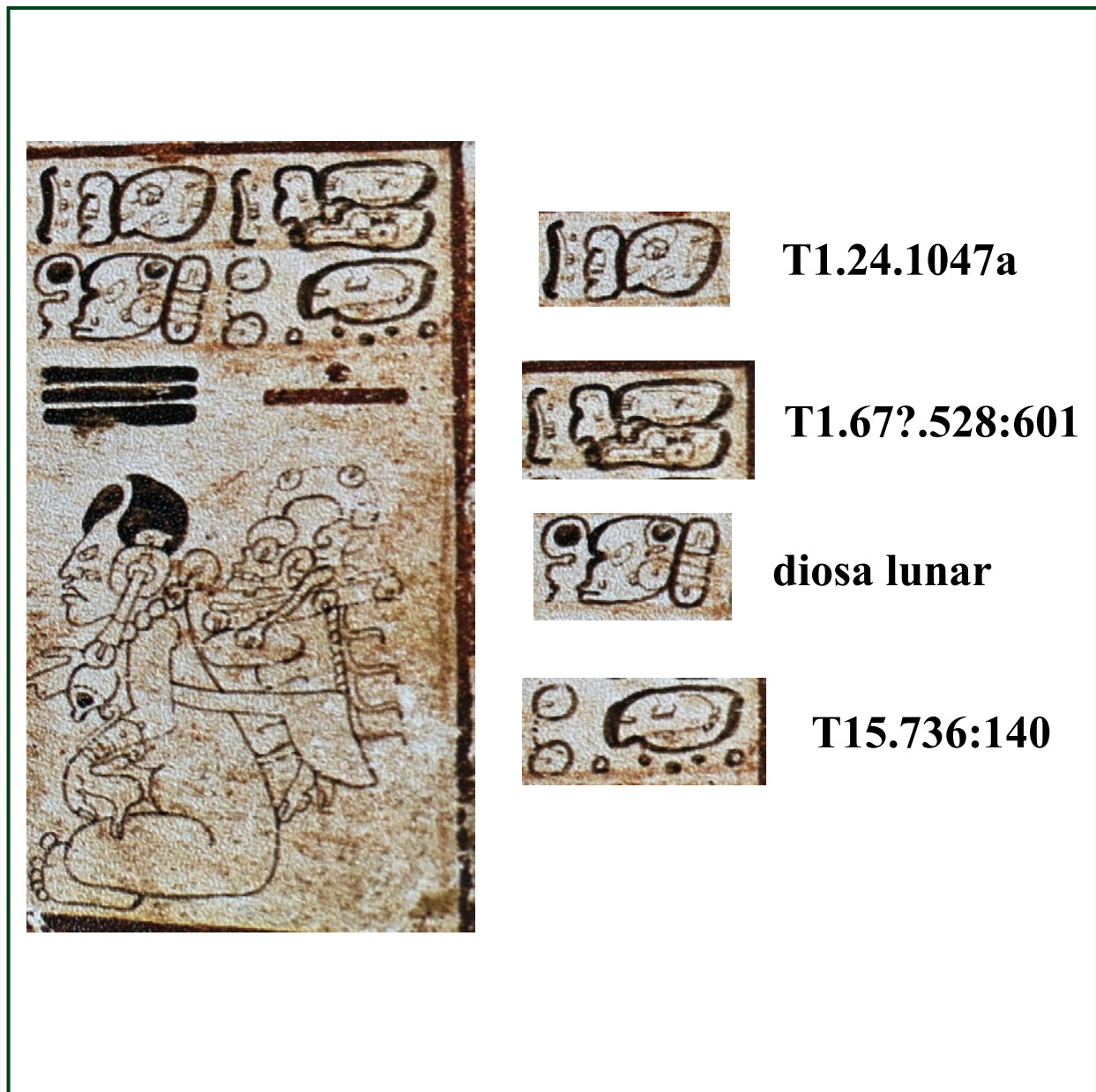


Figura 8. Códice Dresde, página 17c, la carga de la diosa lunar. Basada en *Codex Dresdensis, Sächsische Landesbibliothek Dresden (Mscr. Fresd. R 310)* (1975).

la lectura silábica de T74:74 es *ma-m(a)*, que significa *mam* ("abuelo"). En cuanto a las diferencias en las transcripciones, es porque la forma es ambigua. El trazo básico es lo mismo que tiene T1, el pronombre que significa "su", y T25, que refiere a "nuestro" se caracteriza por un trazo diferente. No obstante, T25 incluye una serie de líneas paralelas, lo cual se observa en el glifo la página 28a. Primero, Thompson (1962: 47) identificó el afijo como T25, y eventualmente lo vio como T1 (Thompson, 1972: 92 [1988: 224]). Prefiero T1 porque los textos en las cuatro páginas son similares; no existen otros ejemplos de T25 y hay construcciones que incluyen T1. Lo más importante respecto a la investigación actual es que, con base en la previamente mencionada cita de López Cogolludo, Bricker leyó B2 y C2 como el nombre completo del tlacuache. Sin más análisis, ella comentó que es *ek way ca-mam*. Por la diferencia en los pronombres, yo diría que este sentido es *ek way u-mam*.

A mi parecer, al seguir la lectura normal de las frases de posesión, hay dos cláusulas paralelas, ambas tienen que ver con el dueño, el *haab*. La primera de éstas es la que

ya se discutió referente a la página 17c, y la segunda trata del *mam*. La versión literal de la construcción es: el *haab* (C4) su carga (C3) el dios de la muerte (B3), con atributo de persona muerta (B4), su *ek way mam*. En forma libre, es que este *mam* y el dios de la muerte, que además constituye una influencia de muerte, pertenecen al *haab*. Esta interpretación concuerda tanto con la imagen de la zarigüeya que porta la figura de la muerte, como, en términos generales, con lo que Thompson (1972: 93 [1988: 226]) comprendió. Yo agregaría que la palabra *uay (way)* parece tener doble sentido, refiriéndose al *uayeb* de cinco días y de igual manera a sus nexos espirituales con los demás participantes en las ceremonias del año nuevo según la descripción en la *Relación de las cosas de Yucatán*, los *bacabes*, los *pahuahtunes*, y los *xibchaces*. Evidentemente, por falta de tal información relacionada a la época prehispánica, no son *naguales*, sino co-esencias que conforman a la idea que Monaghan desarrolló. Las escenas y textos del *uayeb* en las otras tres páginas refieren a elementos de las ceremonias pertenecientes al intervalo y no a otro tipo de nexo entre los participantes.

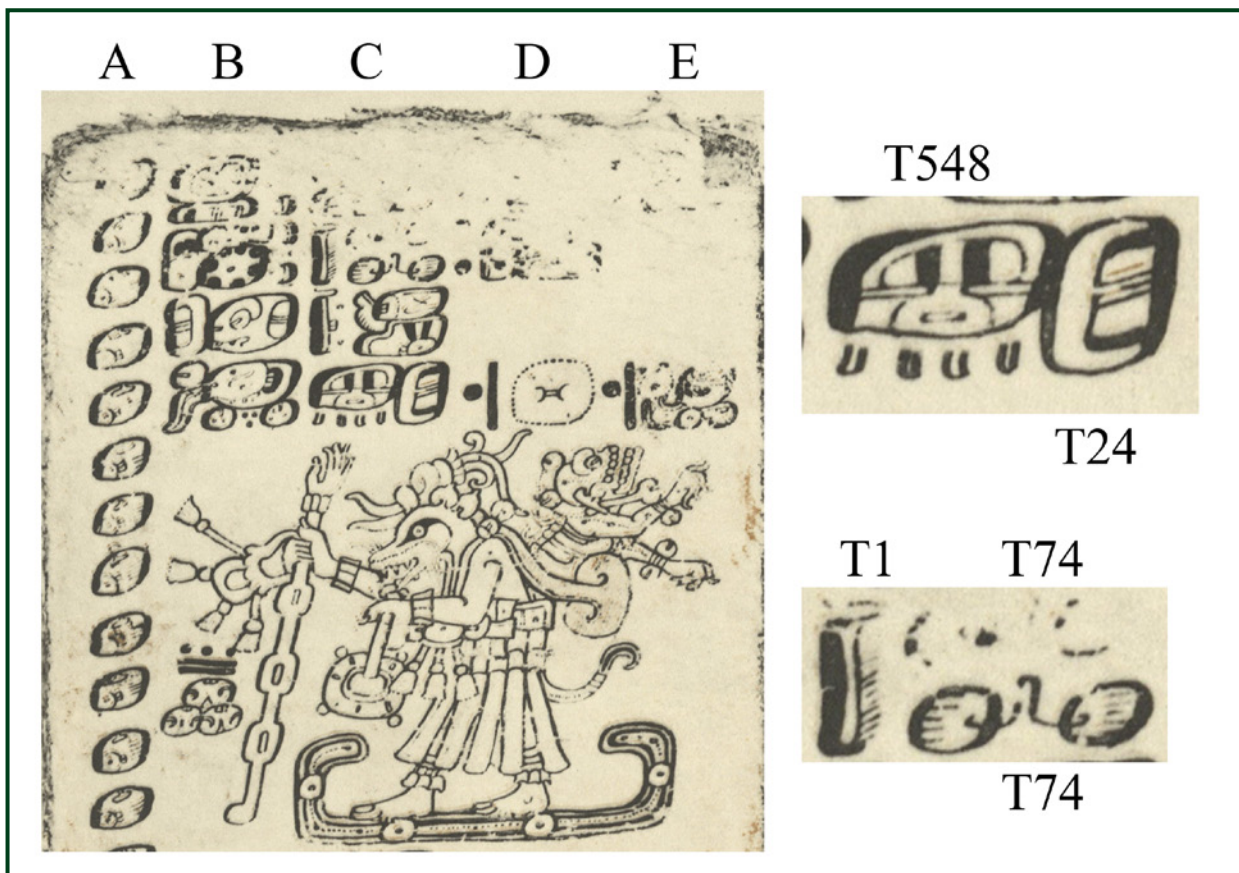


Figura 9. Códice Dresde, página 28a, contexto jeroglífico de T572. Basada en las imágenes de Förstemann 1880 y 1892 (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]) y Thompson (1962).

El hecho que las conexiones existen entre los dioses por sus funciones calendáricas, sin encajar a personas, conduce a una duda. La pregunta sería, ¿cómo se explican los obvios elementos humanos que se mezclan con los del tlacuache? Yo diría que hay por lo menos tres razones. La primera y más fundamental es que en la gran mayoría de los casos en los códices mayas, los cuerpos de las deidades se basan en los de los humanos. Sus actividades proyectan las vidas del mundo normal al sacro nivel de la religión. Por ejemplo, en la página 43c del *Códice Dresde*, el dios **Chac** aparece con su cabeza típica y cuerpo de hombre, mientras conduce su bote. En segundo lugar, hay semejanzas obvias entre hombres y zarigüeyas. Las patas delanteras de éstas tienen lo que casi parece ser dedos, hasta con "uñas" largas. Las traseras son parecidas, con excepción del "dedo pulgar", que es oponible. En estos animales todas las superficies tienen la capacidad de formar impresiones dactilares similares a los de los humanos, y sus pisadas nos recuerdan fuertemente las huellas de manos humanas (Krause y Krause, 2006: 13-15; con ilustraciones). La tercera razón es que, por las arriba mencionadas palabras recopiladas en los diccionarios coloniales, queda algo dudoso que la cultura maya solía distinguir entre humanos y animales. Retomando el término básico a la co-esencia de Monaghan, **vinik (winik)**, refiere a "hombre...mujer...individuo", y **winikhal** es "hacerse hombre y formarse la criatura...formarse cualquier animal racional o irracional...humanarse". Estos datos sostienen la conclusión que los mayas prehispánicos, a diferencia de la mente europea, se enfocaban en nexos y similitudes, no en clasificaciones basadas en las diferencias.

CONCLUSIONES

La meta principal de este estudio ha sido considerar cómo funciona el glifo T572 en los códices prehispánicos de los mayas, si conforme con el concepto de co-esencia desarrollado por John Monaghan y en este caso, cuáles son los matices del sentido. Stephen Houston y David Stuart utilizaron el fondo establecido por Monaghan para interpretar el jeroglífico T539, encontrado en las esculturas mayas de las tierras bajas del área sureña y del periodo Clásico Tardío. Ellos comentaron que se lee "**uay (way)**", y que T572 es la versión de T539 de los códices mayas. El énfasis respecto a la lectura de T572 originalmente fue por su papel en las ceremonias del año nuevo que aparecen en las páginas 25-28 del *Códice Dresde*, y actualmente es la interpretación como **uay (way)** con significado de co-esencia, no el intervalo del **uayeb**, que predomina. Yo agregaría que el sentido también puede ser doble.

El enfoque de esta investigación se ha centrado en las páginas del año nuevo del *Códice Dresde*, porque al revisar los facsímiles de los tres códices mayas que tienen textos jeroglíficos, observé que los únicos ejemplos de T572 aparecen en esa sección. Previamente, las figuras de los tlacuaches que se ven en las partes superiores de las páginas se han considerado **naguales**. Con base en este estudio, yo diría que, por falta de conexiones firmes entre el concepto y el manuscrito, no lo son. Igualmente, las zarigüeyas se han considerado como los **bacabes/pauhtunes**, sin un análisis detallado para explicar las razones que sostienen dicha conexión. He concluido en este estudio que ésta no es su identidad más importante. Son en primer lugar símbolos del **uayeb**, con papel secundario de **bacab/pauhtun**. He mostrado que algunas características físicas del animal son sumamente apropiadas para este propósito. Tanto las imágenes del tlacuache en el código, como las descripciones de los rituales del año nuevo que se recopilaron en el siglo XVI dicen que, las direcciones del mundo eran un aspecto imprescindible, y es ampliamente conocido, que este concepto refiere al movimiento aparente del sol a través del año. Las direcciones se definen, con respecto al observador, en el sector central, por las posiciones del amanecer y la puesta del sol en las fechas de los solsticios, y el **haab** de 365 días se aproxima el año trópico de 365.2422 días. En los solsticios, la rotación de las direcciones cambia y el sol parece moverse lentamente. Por eso es apropiado simbolizarlo con el atributo de viejez. Los tlacuaches y los **bacabes/pauhtunes** se consideran viejos, y opino que su unión es resultado de sus participaciones en las ceremonias con base a las direcciones, las cuales tratan del **haab**. Los textos jeroglíficos que acompañan las ilustraciones de las zarigüeyas igualmente las asocian con el **haab**, no con otros dueños, hecho que apoya la conclusión que son las co-esencias de Monaghan.

Otro grupo de conclusiones trata de los elementos humanos que se mezclan con aquellos de los tlacuaches, una combinación que el concepto de co-esencias, basadas en intervalos del calendario, no explica. Yo diría que los entes sobrenaturales de la religión prehispánica que aparecen en los códices mayas, normalmente tienen sus orígenes, y por eso sus formas, en la mentalidad humana. Además, destacan rasgos físicos que humanos y zarigüeyas comparten, y aparte de ello, no es cierto que los mayas siempre distinguían entre animales y humanos. De lo contrario, hay evidencias las cuales indican que el panorama filosófico de este pueblo los impulsaba a buscar conexiones, no diferencias, entre las entidades que encontraban en su ambiente natural.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo tiene su origen en el simposio, "Las muchas caras de las relaciones entre los humanos y los animales: los registros importantes de la zooarqueología y de la etnozología en las Américas", coordinado por Albérico Nogueira de Queiroz y Eduardo Corona-M. Fue parte del 56 Congreso Internacional de Americanistas, que tomó lugar en Salamanca, España entre el 15-20 de julio de 2018. Les agradezco mucho a estos colegas la oportunidad de participar. Asimismo, siempre es un placer agradecer al Center for Southwest Research, que es un departamento del sistema de bibliotecas de la University of New Mexico por aprovecharme de sus estimables recursos, y por la autorización de publicar las imágenes de las páginas 25-28 del *Códice Dresde*, las cuales son las fotos de Ernst Förstemann, publicadas en 1880 y 1892. El amable apoyo de Nancy Brown Martínez me ha ayudado en este aspecto de la investigación, y Liz Cooper y Cindy Picard, bibliotecarias de la Zimmerman Library, que es otro departamento del sistema de la UNM, igualmente me ayudaron conseguir materiales.

LITERATURA CITADA

- Baeza, B. 1845. Los Indios de Yucatan. *Registro Yucateco*, 1: 165-178, Disponible en <https://babel.hathitrust.org/>. Consultado el 24 de mayo de 2018.
- Barrera Vásquez, A. 1939. El Códice Pérez. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 3: 69-83.
- Barrera Vásquez, A. 1980. *Diccionario Maya Cordemex. Maya - Español, Español Maya*. J. R. Bastarrachea Manzano y W. Brito Sansores (editores), con la colaboración de R. Vermont Salas, D. Dzul Góngora, y D. Dzul Poot. Ediciones Cordemex, Mérida, Yucatán.
- Bricker, V. R. 1986. *A Grammar of Mayan Hieroglyphs*. Middle American Research Institute, Pub. 56. Tulane University, New Orleans.
- Caso Barrera, L., (coord.). 2011. *Chilam Balam de Ixil. Facsimilar y estudio de un libro maya inédito*. Artes de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, y CONACULTA (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), México.
- Chaves, H. 1572. *Chronographia o repertorio de los tiempos, el más copioso preciso que hasta ahora ha salido a luz*. Casa de Alonso Escrivano. Sevilla.
- Codex Dresdensis*. 1975. *Sächsische Landesbibliothek Dresden (Mscr. Fred. R 310)*. Commentary by Helmut Deckert and Ferdinand Anders. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. Graz, Austria.
- Codex Dresdensis*. 1962. *Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden*, Presentación por Eva Lips. Akademie-Verlag. Berlin.
- Craine, E. R. y R. C. Reindorp (eds.). 1979. *The Codex Perez and The Book of Chilam Balam of Maní*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Förstemann, E. (ed.). 1880. *Die Maya-Handschrift der königlichen Bibliothek zu Dresden*. Verlag der Naumann'schen Lichtdruckerei, Leipzig.
- Förstemann, E. (ed.). 1892. *Die Maya-Handschrift der königlichen Bibliothek zu Dresden*. Bertling, Dresden.
- Foster, G. 1944. Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana* 2, 1-2: 85-103.
- Graham, I. and E. von Euw. 1977. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 3, pt. 1. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- Hermitte, M. E. 1970. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.
- Houston, S. y D. Stuart. 1989. *The Way Glyph: Evidence for "Co-essences" Among the Classic Maya*. Research Reports on Ancient Maya Writing, Núm. 30, Center for Maya Research, Washington, D. C.
- Krause, W. J. y W. A. Krause. 2006. *The Opossum: Its Amazing Story*. University of Missouri, School of Medicine, Department of Pathology and Anatomical Sciences, Columbia Missouri. Disponible en: https://web.missouri.edu/~krausew/Histology/Home_files/opossum.pdf.
- Landa, D. de. 1978 *Relacion de las cosas de Yucatan* (introducción por Ángel M^a Garibay K.) Editorial Porrúa, S.A. México, D. F.
- Lee Jr., T. A. (Ed.). 1985. *Los códices mayas*. Edición conmemorativa. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.
- López Austin, A. 1993. *The Myths of the Opossum: Pathways of Mesoamerican Mythology*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- López Austin, A. 1999. Los animales como personajes del mito. *Arqueología Mexicana*, 6(35): 48-55.
- López Austin, A. 2012 La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación). En A. López Austin y L. Millones (compiladores) *Animales de Dios*. Fondo Editorial de la Asamblea de Rectores, Lima, Perú.
- López Cogolludo, D. 1957 [1688]. *Historia de Yucatan*, (prologo y notas de J. I. Rubio Mañe). Quinta edición, 2 vols. Editorial Academia Literaria, México.
- Macri, M. J. and G. Vail. 2009. *The New Catalog of Maya Hieroglyphs. Volume 2: The Codical Texts*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Martínez Frías, J. M. 2017. *El cielo de Salamanca*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca.

- Monaghan, J. 1998. The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica. *RES: Anthropology and Aesthetics* 33: 137-146.
- Paxton, M. 1986. *Codex Dresden: Stylistic and Iconographic Analysis of a Maya Manuscript*. 3 vols., Ph. D. Thesis. University of New Mexico, Albuquerque.
- Paxton, M. 1991. Codex Dresden: Late Postclassic Ceramic Depictions and the Problems of Provenience and Date of Painting. En M. G. Robertson (Editora de la serie) y V. M. Fields (Editora del volumen), *Sixth Palenque Round Table, 1986*. University of Oklahoma Press, Norman and London.
- Paxton, M. 1997. Códice Madrid: análisis de las páginas 75-76. En S. Rueda Smithers, C. Vega Sosa, y R. Martínez Baracs (coords.), *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio*. Vol. 1. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones., México, D.F.
- Paxton, M. 2001. *The Cosmos of the Yucatec Maya: Cycles and Steps from the Madrid Codex*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Roys, R. L. 1967. *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Schele, L. and N. Grube. 1997. *The Proceedings of the Maya Hieroglyphic Workshop. The Dresden Codex*. Transcripción y edición de P. Wanyerka. Maya Workshop Foundation, Inc., Austin.
- Sheseña, A. 2010. Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya: Religión y lingüística a través de la onomástica. *Journal of Mesoamerican Languages and Linguistics* 2(1): 1-30.
- Sternberg Museum of Natural History. 2019. *Kansas Mammal Atlas. Didelphis virginiana Kerr, 1792*. Disponible en: <http://webapps.fhsu.edu/ksmammal/account.aspx?o=38&t=198> (verificado 31 de julio 2019).
- Taube, K. A. 1992. *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Number Thirty-two. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.
- Taube, K. A. 1988. The Ancient Yucatec New Year Festival: the Liminal Period in Maya Ritual and Cosmology. Ph. D. Thesis. Yale University, Yale.
- Thompson J. E. S. 1962 *A Catalog of Maya Hieroglyphs*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Thompson J. E. S. 1970 *Maya History and Religion*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Thompson J. E. S. 1972. *A Commentary on the Dresden Codex*. Philadelphia: American Philosophical society.
- Tozzer, A. M. 1941. *Landa's Relación de las Cosas de Yucatan, a Translation*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnohistory, Harvard University. Published by the Museum, Cambridge, Massachusetts.