

ENSAYO SOBRE LAS INSCRIPCIONES DE "CHIC" EN IZTA VIEJO

Por THOMAS S. BARTHEL

I. INTRODUCCION

La "Escuela hamburguesa" ha iniciado durante los últimos años el estudio de una serie de problemas actuales dentro de las investigaciones de escrituras mayas. En ellas fué, a sabiendas, limitado primeramente el campo de invetigaciones de la paleografía maya. Este campo especial abarca el análisis temático y formal de signos escritos pintados, como los que en primera línea se presentan en los códices recibidos. Los resultados de los amplios esfuerzos no se han publicado todavía en su mayor parte (1). Así, no se puede eludir el citar material manuscrito. En tales casos, los testimonios detallados serán traídos para ulteriores interpretaciones. Las escrituras manuscritas mayas establecen el punto de partida lógico para el avance en una mayor profundidad histórica. Por medio de conocimientos mejorados sobre el contenido de los códices se ha ganado una base, situada en tiempo anterior a la conquista, y para poder, a partir de ella, mejor poner al alcance de la vista las inscripciones del periodo clásico.

Primeramente se debía operar entre los mismos tesoros de forma. "Paleográfico", es decir, signos escritos pintados, hay ya en los frescos primitivos y muy a menudo en la cerámica polieromada. Pero como los esfuerzos en esta dirección no trajeron ningún resultado digno de mención, se interrumpió la busca de puntos de vista netamente formales. Como meta se propuso ahora comprobar la serie de dibujos de los monumentos clásicos en paralelas temáticas. Textos con contenido, que eran posible de abarcar por manuscritos, hicieron posible él introducirse inmediatamente en el dominio de las formas "epigráficas" (2).

Un caso ideal para el asalto al material epigráfico lo constituyen las inscripciones de los edificios de Chich'en Itzá Viejo, cuyo estudio ha sido facilitado por diversas circunstancias.

a) Las inscripciones proceden, aproximadamente, de la misma época, calculando con la correlación Goodmann-Martinez-Thompson, de la segunda mitad del noveno siglo de la Era Cristiana. Los textos investigados coinciden con el más sonoro del período clásico y con ello están al nivel, en época con ciertas tradiciones manuscritas del código Desdens.s.

b) Las inscripciones pertenecen a un centro de culto que se halla situado en medio del dominio idiomático del maya yucatecano. Las dificultades lingüísticas para el significado jeroglífico parecen menos complejas que en otras clásicas ciudades en ruinas, en las cuales no solamente la transformación interior del idioma hasta la fijación en las gramáticas y diccionarios primitivos, sino, sobre todo, deben ser consideradas las importantes desviaciones en dialectos poco conocidos.

c) En contraposición con los textos jeroglíficos de las regiones del sur, muestran estas inscripciones un pequeño número de "variaciones" de cabeza. Precisamente tales dibujos ofrecen la mayor resistencia a ser descifrados, porque su confusa tipología oculta el contenido. El porcentaje de formas contenido en el hallazgo peleográfico es mayor en el Chich'en Itzá que en cualquier otro.

d) Sobre el Yucatán del norte tenemos a disposición informes más detallados, de la época colonial, que sobre otras provincias de la antigua cultura maya, de modo que las primitivas fuentes de posibles temas inscritos pueden ser estimadas como prometedoras de éxito.

e) Hermann Beyer ha preparado ya sistemáticamente los textos a examinar y con ello ha llevado a cabo una conexión en la serie de jeroglíficos correspondientes. Sus dibujos forman una base segura (3). Para los métodos diferenciados de la nueva forma de descifrar, puede ser considerado Chich'en Itzá como un caso de texto. La investigación comenzó con la identificación de las mayúsculas y minúsculas epigráficas a la vista del contenido paleográfico. Además se determinan y ordenan para tales jeroglíficos las respectivas "categorías generales" (según el nombre, calidad, trato, etc.) y las formas particulares en la continuidad de textos. Por último podrán descubrirse verdaderos lugares paralelos en los códices y resaltar de ciertos manuscritos. La busca de la temática era el objetivo principal. Se tra-

taba de ganar posibilidades de ataque para las inscripciones en las que se dejaban ver con mayor precisión signos afines.

El puente aquí señalado entre la paleografía y la epigrafía es sólo fragmentario, hasta que la futura gran "Corpus Inscriptionum Mayorus" ayude a más amplias comparaciones.

2. DISCUSION TECNICA

Volvámonos primeramente a los jeroglíficos de nombres de deidades benéficas: en los textos se encuentran con la mayor frecuencia el conocido jeroglífico nominal para el dios "C", particularmente en el Templo de los 4 linteles, pero también en Yula y en la Casa de las Monjas (fig. 95, 96, 200-202 y 396-409). Por regla general, en las escrituras manuscritas el signo minúsculo se antepone 12 (5). Algunas formas con afijo 30 recuerdan a ciertos tipos de escritura en las inscripciones clásicas de la región sur. Característica es la relativa fijeza de los nombres frente a las series de signos próximos, una situación que corresponde a las especiales relaciones del manuscrito matritense, donde a menudo los signos siguen a expresiones verbales y representan un concepto general para "Deida" o "Idolo" (6). No se deja ver con seguridad si en los textos de Chich'en Itzá quiere expresar el dios celeste "C" o una deidad.

En segundo lugar, entre los jeroglíficos de nombre sigue el signo para el dios "K". La identificación de las formas inscritas se apoya, además de en el diseño general del signo principal, en el típico emblema de antorcha (una forma especial del afijo 38). Los restantes indicios no son conocidos paleográficamente, pero deducen, sin embargo, con mucho sentido de las formas clásicas. Para el conocimiento de los detalles accesorios se presta, además, preferentemente, el conocido "Dragón bicéfalo" de los manuscritos de Dresden, en cuya mitad izquierda se cree reconocer la forma de aparición de una ancestral deidad acuática de los maya. La posterior representación del dios "K" en los códices es frente a ésta sólo un débil eco. La cabeza izquierda del monstruo citado (en Dr. 4b) designa la región rica en agua del oeste y se cobija en su gáznate (como en una cueva) el dios "D", el creador de la vida, antiguo sacerdote mago y dios del nocturno cielo estrellado. Aquí parece encontrarse también la raíz para las variadas representaciones que en el viejo México se une en dirección oeste.

El jeroglífico nominal del dios de la lluvia "Chac" se deja de una manera notoria reconocer con toda seguridad en un solo

lugar (fi. 249). Probablemente se trata en el siguiente HG en la parte anterior del Lintel 3, en la Casa de las Monjas, de un sobrenombre especial del dios "B" (fig. 476).

El Lintel derecho, sobre la entrada este del Edificio de la Casa de las Monjas, aparece el nombre del dios negro "L" (fig. 373). Las demás relaciones del texto adjunto, que apoyan esta opinión, deben ser discutibles en la parte astronómica.

Raramente representados estos jeroglíficos nominales con carácter negativo: en la inscripción de la Casa Colorada aparece dos veces una cabeza con la cara pintada con rayas verticales, que es tan característico para el dios mexicano Xipe, es decir, cuyo contrario en el maya (dios "Q", fig. 376-377). Los textos de esta deidad de sacrificio se refieren a cultos que se tratarán posteriormente.

Otra deidad maléfica más, reconocida por el adorno frontal, es símbolo de la oscuridad (no fijada), aparece con 4 documentos (fig. 502-505). La equivalencia manuscrita pertenece a un grupo de figuras muertas e infernales y puede compararse, además, con la deidad de orientación en el calendario de Venus (Dr. 47 para la región de la estrella vespertina) con el dios Chich'an. Es dudoso si el mismo dios de la muerte "A" está representado por la figura 437-438. En la losa de la cámara mortuoria (placa 13a) está entre el conocido jeroglífico de la lluvia y la fecha 6 Kan 9 Haab, el signo minúsculo 1.347 con prefijo numerado "diez", así como un indeterminado sufijo. "Lahun Chan", en el que Thompson ve la primitiva deidad maya para el planeta Venus, es conocidamente representada dr.47 como dios de la estrella matutina disparando (7).

Si se observa la totalidad de los nombres de dioses identificables, llama la atención el predominio de los dos relacionados con cielo y agua, "C" y "K", y casi la total falta del "B". Esto hace sospechar que el dios Chac tomó relativamente tarde un papel importante en el panteón maya, que quizá resultó de una simple fusión con representaciones extrañas. Notorio me parece el caso que en los textos no se presente ninguna deidad con signos de edad. Ni el dios sacerdotal "D", ni el dios solar "G", silenciada la divinidad "N" conceptuada como "abuelo". Las personificaciones maléficas ocupan un espacio relativamente minúsculo.

Fuera de esto nos surgen algunos pájaros conocidos paleográficamente. El Quetzal se expresa en relación con el motivo maíz, en escritura naturalista (fig. 435) y fonética (fig. 604-605). También el nombre del buitre se representa tanto gráfica (figu-

nas 148-149-433-434) como fonéticamente (fig. 606). Su aparición está limitada al "Temple of the Hierglyphic Jamb's". Por fin se debe mencionar la lechuza Muan (fig. 426-432), cuya estrecha relación con el oscuro y nublado cielo lluvioso, de los fragmentos a, b, c, del observatorio de Caracol, es especialmente clara.

Los jeroglíficos nominales que aparecen en los textos de Chich'en Itzá Viejo no están, de ningún modo, agotados totalmente en relación con las formas correspondientes manuscritas. Yo me remito en esta relación al "Dios con la máscara animal" (fig. 117-118-372-374), del que se habla extensamente en el lado inferior del "Lintel of the Initial Series" y en la pequeña "Cabeza de Pájaro en gatzate de animal" (fig. 200-202-420-425).

Un grupo especialmente interesante lo forman por fin signos que deben corresponder a los regentes de Katum. En la cara anterior del "Lintel of the Initial Series", así como en el Lintel 1 en el templo de los 4 Lintel 1 de Yula, aparece un jeroglífico formado del prefijo "Nueve" signo minúsculo 72 y signo mayúsculo 1321 (fig. 47-49). Como lectura se ofrece una expresión "bolon ti..." Nombres propios en los que el coeficiente numérico es una parte importante, se encuentran frecuentemente en las fuentes postcolombianas. Cierta paralela en la construcción de signos se encuentra en el manuscrito de Dresden 33a y 35a, donde también se asocian el "nueve" con signo mayúsculo 1321, mientras el afijo 71 representa al elemento "ti" y parece tratarse de un nombre de "bolon yol ha" (8).

En lugares del documento los signos "ben-ich ahau" señalan el aspecto o regentes del citado Katum. En realidad, se trata en los tres monumentos del mismo final de Katum "1 Ahau", que Thompson, con base conveniente, señala en 10.3.0.0.0.

En la citada viga del templo de los 4 Lintel (fig. 134) continúa, además, como ulterior señal para los regentes Katum, un jeroglífico compuesto con signos mayúsculo 706, afijos 74 y 24, así como un símbolo anudado. El nombre cuyo comienzo se lee como "ah yax..." se repite varias veces en el texto (figura 131-136) (9).

En la Casa de las Monjas se pone repetidamente antes de "ben ich ahau" el jeroglífico 1339.74:62 (fig. 39-42). Yo acepto aquí una forma de lectura "haab-ah" y llamo la atención hacia la expresión "haab caan" de Motul (mirar al cielo). Si se traducen esos trozos con "mirar a la faz (regente) de Katum", se tropieza con imágenes sobre una naturaleza astronómica de

las divinidades Katum, para lo que se encuentran repetidamente puntos de apoyo (10),

La mención de regentes Katum deja suponer que se harán aún otras declaraciones sobre los aspectos y suerte de los trozos de calendario de veinte años. Con esto queda la investigación ante la difícil interrogante de cuántas veces aparecen en las inscripciones jeroglíficas atributivos. Para el dominio de la paleografía maya es verdad que tenemos estudios claros y sistemáticos de Thompson y Zimmermann; sin embargo, una versión al campo epigráfico solamente es posible en algunos casos. Además, las profecías de Katum son notoriamente más variadas que las más o menos calificadas declaraciones sobre el calendario ritual manuscrito y comprenden un mayor número de motivos.

Puntos de apoyo para la determinación de jeroglíficos atributivos inscritos son ciertos signos que acompañan a "ben-ich ahau".

En algunos textos aparecen en posición determinada los tipos constructivos 33.1324:63 y 1321:82 (fig. 78-81). El valor aclaratorio de este complejo se limita con ayuda de una paralela en el manuscrito matritense. Allí se muestra en el trozo para las ceremonias del cambio de año en la figura M. 37b un recipiente lleno de maíz, que es tocado en el lado derecho por la garra de un jaguar y en el izquierdo por el filo de un hacha de piedra. Esta curiosa figura debería representar una analogía con los escritos en Chich'en Itzá. El trozo dudoso del manuscrito matritense se refiere a los años "Ix", de los que por Landa sabemos que son infaustos porque en ellos se espera mala cosecha, hambre y guerra (11). La unión de "hacha" o "abundancia de maíz" y "garra de jaguar" debe contener según eso un concepto negativo. Probablemente se trata de un recuento de influencias nefastas sobre las provisiones de cosecha. El hacha de piedra (bát) puede interpretarse o como símbolo de lucha (bateel-pelear o guerrear) o como jeroglífico para el granizo (bat-granizo); la garra de fiera aparece como afijo 5 en los atributos negativos de los jeroglíficos. Yo opino por eso que al conjunto se le puede dar un contenido de "lucha por el alimento", porque tal concepto iría muy bien a las profecías de los años de "IX".

Los textos de Chich'en Itzá sustituyen el recipiente lleno de maíz por 1324:63 ("mucho maíz"). El prefijo 33 corresponde al hacha de piedra, mientras que la íntima relación entre 1321:82 y la garra del jaguar no es reconocida en principio.

Por fin Thompson ha mostrado en una extensa discusión del jeroglífico Imix que este símbolo de plenitud y de agua en su forma se deriva de un nenúfar (water-lyly) (12). Si se elige como una posible forma de lectura de signos principales 1321 la expresión "nab" para el nenúfar (13), así se obtiene por adición del afijo 82 (te) como nuevo concepto "nabte" (14).

"Venablo" o "Lanza" debe ser simbólicamente parecido a "garra de jaguar"; ambos son armas y con ello abarcan el símbolo de la lucha. Con hacha de piedra y lanza se lucha por la propiedad de la cosecha de maíz, así se llega a la sospecha de que la guerra suscitada por escasez de alimento domina la suerte de Katum "1 Ahau".

Un trozo del texto del 4 Lintel en el "Templo de los 4 lin- teles" se muestra como fructífero para investigaciones ulterio- res: fig. 82 señala gráficamente con un recipiente volcado, el proceso del "derramar o verter". Antes aparece una variante del jeroglífico "cuchillo de piedra brillante" (fig. 1740). La ex- presión de "derramar-cuchillo de piedra brillante", se compren- de, cuando se observa de cerca en el templo de los cuatro lin- teles (pl. 7a) y en Yula (pl. 11a) el pájaro mitológico allí re- presentado. Este lleva en lugar de plumas en sus alas adorna- das con el símbolo del sol, cuchillos de piedra, que Beyer inter- preta muy acertadamente como "rayos de sol" (15).

Con el cuchillo de piedra brillante deben entenderse los rayos abrasadores que el poco piadoso sol tropical arroja hacia la tierra. En el manuscrito de Dresden se deja comprobar por dos veces una interpretación negativa del jeroglífico 49:31, Dr. 23b presenta el cuchillo de piedra brillante como un don a la divinidad enemiga Chicchan, Dr. 58, aparece como predicción desfavorable sobre los planetas Marte y Saturno.

El cuchillo de piedra brillante se usa a menudo en nuestros textos como símbolo del calor ardiente (fig. 171-178). Casi siem- pre es interpretable con Katun y en todo caso se refiere a mo- numentos de la misma época. Para Katun "1 Ahau" se han ci- tado también señales negativas. La constante repetición de los jeroglíficos de brillante cuchillo facilita la comprensión de las predicciones desfavorables. El ardiente calor del sol lleva naturalmente a la sequía y a la destrucción de las cosechas y de ello resultan consecuencias funestas y confusiones sociales.

Entre los atributos negativos de los jeroglíficos de los ma- nuscritos toma la relación 43:731 un lugar interesante. El por- tador del sentido es en ellos el superfiijo, que consiste en una cabeza de murciélago, un ojo de muerto y signos minúsculos 81.

Zimmermann hizo resaltar ya mucho antes, con razón, el contraste entre un jeroglífico atributivo positivo, que utiliza el mismo signo mayúsculo 42 (ben-yo). Esta forma aparece ya en las inscripciones clásicas, mientras que en Chich'en Itzá el signo mayúsculo 731 ó 731a la falta por completo. Como principal significado para él, puede tomarse "alimento" (16). Su contrario, el jeroglífico negativo, ofrece el concepto opuesto, "hambre", que en los textos que nos interesan se resalta por la fig 150-162. Allí está combinada la cabeza de murciélago con el signo mayúsculo 1354 ("gouged eye" de Beyer), que, por su parte, contiene más que el símbolo de ojo de muerto y el signo minúsculo 81, que son ya conocidos por el afijo 43 paleográfico. Los afijos sintácticos l (u) y 79 (al) completan el verdadero portador de sentido y enlazan el concepto con la forma 147:61.

El valor del signo lunar se deja fijar por su empleo cronológico por "veinte" como "kal" (17). Desde aquí en adelante se dan posibilidades al escrito Rebus el que ya había hecho notar Cyrus Thomas para el manuscrito matritense 96c, donde enjuiciando los dibujos debe tratarse de estar "encerrado". En qué sentido en los textos Chich'en Itzá se debe leer la raíz "kal" solamente puede resolverse en cada caso por el sentido. La fórmula jerogl. 1.722-1354:79 147:61 aparece excepcionalmente en fechas calendarias o en otros datos de fecha específicos e inicia pasajes que después se refieren a asuntos culturales por ventilar. La exactitud del pensamiento "estar encerrado" se hace más clara cuando se lleva al círculo de observación los códices mexicanos: allí es aceptado el concepto de "estar encerrado" (en casa o cajas) para los ayunos (18). Señaladamente existe también en la zona del lenguaje una relación entre el "estar encerrado" y el ayuno (19). Sobre este particular va bien una lectura provisional de la serie de signos mayúsculos 722-1354 "Ayuno" con el concepto sumario "hambre" de la forma paleográfica. Situados en término fijo, como compás de temática ritual, parece despertar confianza la interpretación de "ayuno", porque precisamente en Centroamérica esta práctica era habitual en la preparación de determinadas fiestas.

En este lugar quisiera yo introducir algunas observaciones sobre el jeroglífico "murciélago" (signo mayúsculo 722). En algunos textos Chich'en Itzá se nota un intercambio de afijos del paleográfico con otros signos conocidos. Se trata del cambio del signo minúsculo 73 (fig. 382-383) y 75 (fig. 146-147). En los manuscritos se transforma el cambio de signos minúscu-

los al signo mayúsculo 1362, de concepto positivo o negativo (20.) Yo he relacionado ya antes el concepto de "tierra de la lluvia y de la niebla" con el de las nubes llenas de agua (21). Si se toma a causa del notable paralelo de afixos entre este símbolo y el jeroglífico "murciélago" una relación íntima puede tomarse también al signo mayúsculo 722 como "región del dios de la lluvia". En realidad, hay en ciertos idiomas mayas de Guatemala un "murciélago" (zotz') que casi es homónimo de la voz "nubes" (22). Si se acepta este significado, según el cual la cabeza de murciélago en el sistema Rebus se entiende como "nube", se aclaran otras muchas situaciones. Thompson ha hecho notar la posible falta de relación entre el nombre del mes "Zotz'" y su patrono. La probable contradicción se aclara si se compara la estrecha unión entre los regentes del mes de los Xoc-Piscis mitológicos con el agua, que por su parte pertenece a la misma familia de símbolos que las nubes.

En las inscripciones clásicas desempeñan un determinado papel la cabeza de murciélago con el afixo 12, 42 y (facultativamente) 76 (24). La estructura interna de este jeroglífico se aclara si se sustituye el concepto "nube" por el signo mayúsculo. Una traducción sensata diría entonces así: "la nube que enviaba lluvia excesiva".

En éste —jeroglífico de atributo positivo si se quiere— se pueden fijar una serie de relaciones de signos (25). Especialmente interesante es la exposición del "cleft sky" (26); del cielo repleto mana la misma bendición que de las nubes; se trata, por tanto, de una distinta exposición del mismo concepto.

El grupo abundantísimo de símbolo de agua (27) da a las inscripciones clásicas una notable característica y muestra claramente en qué forma llenaba el pensamiento sacerdotal el culto y la magia de la lluvia. Al fin se reflejan en la temática jeroglífica las penalidades y las consecuencias que las lluvias traían a la economía.

En los textos Chich'en Itzá (fig. 378-381) hay otra desviación característica del signo murciélago, del tipo 74:79. Los afixos se completan de "ah" y "al" en "ahal" (28); todo el jeroglífico significa entonces "ahal zotz'", pero no me atrevo a enjuiciar lo que significa "nacimiento" (o creación) del murciélago (o nube u otros homónimos).

Aclarativos para otros temas son los correspondientes al signo paleográfico 1369, cuyo significado "horadar" existe desde Scler (29). Bayer fija la forma de concha de Spondylus y hace notar que hay descubrimientos arqueológicos de esta concha,

que se muestra en el centro de 3 orificios que según él significan los 3 puntos del interior del jeroglífico (30). Con esto desaparece la sospecha de que los 3 puntos agrupados sean un símbolo de las 3 piedras lares (31).

Históricamente, este ejemplo es de mucha importancia, pues hace factible la serie de descubrimientos de inscripciones manuscritas. Deseamos hacer hincapié en la sucesión de ideas que fueron importantes para la elección o nombramiento de un signo: no el objeto representado (Spondylus), sino una especial propiedad del mismo; en nuestro caso, el estado de obra "horadada" fué la razón para el valor nominal resultante. En los 3 puntos horadados está la idea ("Hax") gráficamente corporizada.

"Taladro de fuefo" epigráficamente así como en los manuscritos, se expresa por calificadas adiciones al signo 1369. En la Casa Colorada nos sale al paso la "cabeza de perro" como símbolo del fuego (fig. 592-593), una combinación conocida desde Dr. 5b-6b.

Las inscripciones de otros edificios utilizan en lugar de eso el signo minúsculo 38, es decir, "llamas" para la representación gráfica del "arder" (fig. 72-73, 588-590). Otras construcciones paleográficas emplean el afijo 85, quizá para "humo" o "chispas" el tema "taladro de fuego" puede ser puesto por lo menos 7 veces en los textos Chic'en Iztá, a menudo con afijos secundarios que se refieren a otras uniones transversas de naturaleza sintáctica. Entre ellos especialmente importante uno aparecido entre las líneas inscritas de la Casa Colorada.

Allí sucede "taladro de fuego" (Block 38)

una suposición verbal HG de dos manos 166-166 (Block 39)

y la nominal HG de dios "Q" (Block 40)

En esta sucesión hay una exacta relación estructural para los textos de ceremonias de fuego inicial en los manuscritos de Dresden. Sobre la representación del último dios que taladra con fuego esas líneas están

como signos adjuntos "taladro de fuego" (Dr. 6b5)

una suposición verbal HG de dos manos 160-160 (Dr. 6b6)

y la nominal HG del dios "Q" (Dr. 6b7)

No parece, sin embargo, descartada una relación entre 1318-1358 (Block 41a) y los atributos negativos jeroglífico 43: 731 (Dr. 6b8). Según mi parecer, se trata aquí del demostrado paralelo y del punto de contacto entre el material paleográfico y epigráfico.

También para otras combinaciones con el signo "horadar"

(fig. 582-587) existe la correspondiente paleografía en el manuscrito de Dresden. Para Dr. 8b-9b deduce Thompson la lectura "horadadas de piedra verde" (32). Tal vez se pueda interpretar la variante Muluc también como forma simbólica del "xoc".

La fig. 591 muestra el afijo sobre signo mayúsculo 1369, mientras no se reconoce con seguridad el sufijo. Aquí se aplan el concepto "leña" y "taladro". En este texto destaca una rara variante del "ben-ich-ahau", en la que el ojo es horadado con un puñal de hueso (33). Ya que se trata de una relación "madera-taladro" se piensa involuntariamente en la conocida interpretación de los manuscritos matritenses 98c, 99d y 101 b, donde son perforados los ojos de los ídolos de madera. El motivo es seguramente de interpretación metafórica; en el antiguo México se representaba gráficamente la mortificación por una "perforación de ojo".

En la expresión "madera-perforación" nos aparece por fin un ya conocido jeroglífico verbal (fig. 231). Su elemento reconocedor, el "hand-corpse-head" de Beyer aparece muy a menudo en Chich'en Itzá y en las inscripciones clásicas anteriores. Thompson ha propuesto varias equivalentes para la forma mano 166 (34), de las que yo aceptaría el significado "et". El duplicado 166-166 (fig. 23, 221, 231) parece una forma de actuar característica y corresponde por eso a la construcción manuscrita 160-160 (35).

Junto al signo mayúsculo 1321 aparece la forma mano relacionadas en los textos con citas de fechas de diferentes clases (fig. 232-236).

La sufijación del signo minúsculo 75 amplía la radical verbal a "etma" (fig. 28-30), la cual está citada varias veces en los códices.

Es interesante el enlace con el afijo 38 de forma de llama. Yo propongo leer la unión de los valores "et" (-166) y "el" (-38) en "etel", es decir, la conocida preposición yakatekana "yeetl" (fig. 15-22-24-25-237-246) (36). La construcción del jeroglífico "(y)etel" muestra claramente la importancia suma del valor significativo de cada partícula. Una simple adición del valor simbólico de "mantener" y "arder" no lleva en una tal construcción muy adelante. Precisamente la frecuencia de cambios de tipos hace muy dificultosa la interpretación de los jeroglíficos mayas y produce muchas contradicciones allí, donde los elementos son tomados tan pronto como símbolos, como por partículas fonéticas.

Para los grupos jeroglíficos estereotipados del Chich'en Itzá (fig. 1-14) es un paralelo paleográfico rico en conclusiones: el manuscrito matritense 96 b comienza el texto con 1.300-166 84a:1302, mientras que la forma epigráfica dice 166 84a:1302a. 1303.81:63. El signo mayúsculo 1302. se diferencia del 1302a. claramente por la falta de sombreado de la superficie interior. Como en los escritos mayas un espacio sombreado y un campo rayado tienen el mismo valor (37), parece asegurada la identidad. Según este principio parece poderse enfrentar el signo mayúsculo inscrito 1303. La modificación diferencial del pensamiento base (paleografía por ajiño 1, epigr. por 81 y 63) se puede aclarar por las diferentes sucesiones de las partes componentes de la frase. Conocemos la relación 84a: 1302 del alfabeto Landa (38), que iguala al valor fonético "KU". Parece plausible la sospecha de que sea la representación de un nido (ku- nido de ave) en el que el superfijo indica el contenido "huevos".

La figura M.96b representa dos dioses en figura de ramas y hojas. Yo interpreto el extraño símbolo en "retoño de árbol" como símbolo para "hijos descendientes", porque la misma palabra oculta ambos conceptos (39). Efectivamente, pertenecen ambas características figuras "H" y "E" a la más joven generación de dioses. De todas formas no creo que el jeroglífico "ku" represente en el texto adjunto el sonido "kuk" y sólo se han servido de un parecido fonético para la expresión, sino que creo que ese valor fonético para la expresión con "ku" no debe significar "nido", sino "dios", apareciendo un verdadero sistema Rebus.

La fórmula de inscripción puede leerse entonces en su primera parte como "et ku". La restante afirmación 1303.81:63 es todavía desconocida, sin embargo, parece posible una solución posterior de figura 32-42. Digna de mencionar es cierta relación interior de nuestra frase jeroglífico con el arcaico dios del agua ("K") y con ciertas ofrendas.

El jeroglífico "ku" y otro elemento no reconocido aún están unidos con un concepto nominal (fig. 141-142), que puede ser leído como "señor de la piedra verde" o como "ah yax xoc" (40). En la figura 143-144 es sustituido el símbolo "muluc" por otra expresión. Como en los textos anejos aparece el signo para dios "K", ese concepto nominal puede interpretarse como dios del agua.

Un buen ejemplo para la transformación lenta de un signo mayúsculo lo procuran las figuras 439-441: muestran con signo

minúsculo 60 y 74 una cabeza que gira a 90 grados. Su precursor en las inscripciones clásicas de la provincia Usamacinta fué una cabeza de anfibio igualmente tornada (41), a la que Thompson trae como variante "D" en su serie lunar relacionada con la desaparición de la luna (42).

La aparición en otros trozos calendáricos coincide con los ejemplos de Chinch'en Itzá. Paleográficamente, continúa esta línea solamente en los manuscritos matritenses, donde la cabeza de animal que mira hacia arriba se reconoce por su nariz especial y "akbal-adorno fronal" (43). En M.83b, se encuentran un par de dibujos paralelos que resultan de la aparición del jeroglífico para el dios "C" para un trozo del texto del 2.º dintel en "Temple of the four Lintels". La magnificencia de la relación temática (M.20c, 92c, 102b y 111c) habla de todas formas de una expresión muy significativa (44).

Las figuras 576-578 de la Casa de las Monjas muestran el signo mayúsculo 1304 con diversos afijos, entre los que permanece constante el 21. Por su parecido con el dibujo de caparazón de tortuga habla Beyer de un trozo de carey. De las imágenes del manuscrito de Dresden 2d., se destaca que 1304 tiene que referirse a un producto textil, que se representa abierto o en paquete. Nos encontramos confirmados en esta opinión por el adicional uso del afijo 21 en los textos Chich'en Itzá: "zac" puede ser interpretado junto a su fundamental significado "blanco", en el sistema Rebus por "etejr" (45). Más clara aún aparece la expresión de la figura 576, donde la adición de los afijos 21 (zac) y 62 (tab) "zactab" da "lo tejido" (46). Sería prematuro aferrarse a que el signo mayúsculo 1304 represente cierto traje o vestimenta (algo como "buc" o "nok") (47). En el texto del 3 Lintel de la Casa de las Monjas son relacionados los "trajes tejidos" con el contrario dios del infierno Chac, el Lintel 4 contiene la frase "...kanil tu zactab (buk? nok?)" entre un tema de sacrificio, ofreciendo un interesante motivo.

En fig. 179 b se encuentran en el signo mayúsculo 1339 dos objetos que Beyer con razón identifica con un par de husos. Uno se inclina a pensar en una temática femenina, porque el huso desempeña un gran papel en la iconografía mexoamericana como adorno frontal de diosas lunares y terrestres (48). Para esta sospecha existe otro detalle más. La cabeza humana se caracteriza entre los signos Cauac por un círculo en la mejilla. Este círculo de mejilla lo lleva Xochiquetzal como símbolo de la desfloración (49). La figura 179a consiste en un jero-

glífico de sacrificio a tratar más adelante. Que "husos" está en conexión con la temática de sacrificio, se puede ver en el Codex Borgia 59, donde aparece una copa con dos husos como accesorios de una escena de sacrificio y penitencia. Quizá consigan ulteriores investigaciones acoplar esta disjecta membra.

Digno de notar es que en otros dos textos de la Casa de las Monjas sirven para la construcción de jeroglífico dos pares de husos que están relacionados con las predicciones funestas sobre Katum "Lucha por la provisión". La figura 616 se completa por el verbo ritual 230, mientras que la figura 620 parece estar enlazada a los siguientes jeroglíficos, con los afijos sintácticos 1 (u) y 79 (al), ¿quiere decir aquí huso (pech) como Rebus rezn (pech). Los reznos, en sentido figurado como vampiros y plagas, se dejarían interpretar en el texto con pensamientos negativos; este supuesto tiene por ahora un carácter meramente transitorio.

La discusión técnica hasta el momento se refiere más o menos a interpretaciones jeroglíficas diseminadas en las inscripciones. Yo quisiera plantear resultados para un círculo temático que la investigación ha abandonado a menudo. Para ello han de ser interpretados primeramente trozos de texto independientes que no sean de naturaleza calendaria. La más importante introducción a la temática inscrita la da el símbolo que Beyer bautizó "gouged-eye", desde el cual se puede llegar a una sistemática determinación de los signos próximos.

La nueva revisión de los textos anejos al cap. Venus del manuscrito de Dresden da al signo mayúsculo 1354 el significado "sacrificio". Sobre el valor mexicano del "ojo perforado" trato yo anteriormente. En el almanaque de la lluvia, Dr. 34a, se muestra la imagen opuesta al jeroglífico 1.1354 ("su sacrificio") en el altar escalonado que se erigió en honor de Yax Chac. En el jeroglífico nominal del perro 1355-1354 especifica "sacrificio" la raíz "sol" (50). El signo compuesto parece encerrar la típica calidad del sacrificio del perro en mexoamérica (51). Especialmente rico en conclusiones es el jeroglífico nominal 1.1354:91 para la diosa de orientación Venus A del Codex Dresdensis, en el que el símbolo "ofrenda" está relacionado con el signo "pájaro" (52). Para el motivo fundamental creado "sacrificio-pájaro" aparece el signo minúsculo "u" con su valor fonético. Entonces era el pájaro característico de sacrificio, en mexoamérica, la codorniz, cuyo nombre maya suena "bech" o "ubech". Yo tomo el afijo 1 en ese caso como un complemento fonético que ofrece el sonido vocal para la composición de ideas

y aclara de qué clase de pájaro se trata; es decir, de la codorniz "ubech". Selser ha llamado durante muchos años la atención sobre un probable paralelo entre las veinte deidades del capítulo Venus en el lugar correspondiente en el Codex Borgia 22-24 que contiene también un pájaro (como vestimenta del Quetzalcóatl).

Por otra parte, se trata también de un "pájaro-ofrenda" en un jeroglífico del lado interior del tercer dintel en el "Temple of the Four Lintels" (fig. 608). Ahí aparece una cabeza humana, signo con "kin" en el adorno frontal, que Beyer interpreta como dios del sol (53). Este significado aparece algo dudoso, porque falta el limado de los colmillos, tan típico en las inscripciones del dios del sol. En el texto de la tabla del crepúsculo del manuscrito de Dresden 53b aparece asimismo una cabeza con signo "ikn" como adorno frontal, al que precede afijo 74 que propongo sea traducido por "ah kin" ("sacerdote"). También debe tratarse de Ah Kin en el documento Chich'en Itzá. La unión funcional entre "sacerdote" y "ofrenda de pájaro" está ya en la naturaleza del asunto.

Por fin encontramos en el cap. Venus del manuscrito de Dresden 47, entre un texto negativo, la relación entre el signo mayúsculo 1354 y signo minúsculo 30, lo que sirve de reconocimiento para Chich'en Itzá. El afijo 30 está constituido generalmente por dos líneas de puntos paralelos y pertenece, así como el afijo 12, a la familia de símbolos acuáticos. Thompson ha indicado la representación de "falling water" (54). Yo quisiera traducir el afijo como algo general con "regar, verter" (55). El acoplamiento de 1354 con 30 da así la idea de "ofrenda-regar". Nuestro jeroglífico posee en los textos Chich'en Itzá una frecuencia poco común; conocemos por lo menos dos docenas de documentos (fig. 86-94, 115-6, 163-4, 1166-7, 169-170, 1868-, 179, 221, 371 y 610). Los textos en ambos Linteles de Yula se muestran además por tener agregado un símbolo de piedra verde y así aparece el concepto de "joya". El concepto ampliado (fig. 92-163, 170, 186-7) parece entonces decir "ofrenda del costoso líquido", lo que no es otra cosa que el sacrificio de su propia sangre. El concepto sacerdotal de la antigua Mesoamérica parece ser en tales cuestiones un culto extrañamente unificado. El concepto epigráfico en Chich'en Itzá recuerda en todo el empleo del signo "chalchiuhtl" para sangre en México, donde "agua preciosa" servirá como metáfora a la sangre derramada en mortificaciones y sacrificios.

Partiendo del motivo Derramar-ofrenda es posible una in-

vestigación de los jeroglíficos próximos. La transformación del pensamiento fundamental que estos textos u. a., en los que parece tratarse de mortificaciones sacerdotales, se llega a una serie de preguntas: ¿a qué partes del cuerpo se les hacía derramar sangre? ¿De qué medios se servía uno en la mortificación? ¿Para qué se utilizaba la sangre derramada? ¿A qué épocas iban unidas tales sacrificios? La marcha de la investigación no debe suceder en un severo esquema, sino moverse primeramente desde un punto de apoyo.

Con relación al jeroglífico "ofrenda-verter" nos sale al encuentro en la figura 86-92 la inscripción contraria a la forma paleográfica 756.84. Beyer habla de una "bivalve-shell with its animal", o en general, del molusco, mientras Zimmermann da para el signo mayúsculo 756 la definición "cola de animal". Una comparación despreocupada nos muestra que se trata de una débilmente estilizada representación del falo (56). En la figura 89, el signo fálico se representa por infijo 23, como "valioso". La figura 86 muestra, con ayuda de los 3 puntos agrupados en un triángulo, una perforación del miembro (57). Todavía resalta más en la figura 594: Los signos "perforación", "falo" y "cantidad" (1369) 756.84-13201) nos dicen del dolorosísimo "muy-el-miembro-perforación" (58). Este interesante documento procede de la casa Colorada y pertenece al texto del dios "Q" (fig. 376), junto a un verbo ritual (fig. 223). En conjunto, forman el Block 30, 31 y 32 una frase jeroglífica limitada por datos "7 Akbal 1 Ch'en" y "Fin del primer Tun en un Katun 1 Ahau" (59). La ceremonia debe haber tenido lugar entre 10.2.0.15.3 y 10.2.1.0.0 (60). A este texto se le encuentra cierto paralelo en el manuscrito de Dresden 6b-7b. El tema del calendario ritual está señalado por el signo fálico y otro verbo parecido, como en la Casa Colorada. En las representaciones correspondientes no está naturalizada la ceremonia del sacrificio de los diversos dioses, sino simbolizados por un colibrí de largo pico cuyo valor simbólico para la mortificación señala Seler (61). Digna de mencionar es la construcción paleográfica 756-1354 al final del calendario de Venus, Dr. 50, que se interpreta como "Pene-ofrenda" (62). Conocemos de una época posterior de Chich'en Itzá una representación gráfica de una tal ceremonia en el templo nórdico del juego de pelota (63).

Muy original es un pasaje de la cara anterior del ter Lintel de la Casa de las Monjas (fig. 97). Allí aparece poco antes del signo fálico un afijo de la forma 74-79-80:80, que por adición de la cualidad silábica da a "ahal ilil". Sobre "ahal" hemos

insistido ya antes; y "lil" se señala en los diccionarios como "vicio, cosa mala o pésima, abominable, perversa, vedada", de modo que este trozo puede ser traducido por "surgir del pecado", "nacimiento del vicio". ¡Qué impresionante es el trozo de texto en su casi bíblico lenguaje! También ese formulismo lapidario pertenece a las profecías de Katun "1 Ahau".

Introducido entre jeroglífico "ofrenda-verter" y "falo" (atravesado) indica Beyer "skull-teethfelement" (fig. 86-92). El afijo representa un equivalente a la cabeza de tortuga (64). La cabeza de tortuga (aac), por su parte, idéntica con la primer "a" del alfabeto Landa (65). En nuestra relación de textos no se indica la tortuga, sino el sonido equivalente "hierba". También aquí nos sale al encuentro la documentada escritura Rebus, por la que las señales gráficas toman otro significado por su calidad fonética y que solamente se comprenden en los contextos. Etnobotánicamente, hierba "ac" es el andropogon antillarum (66), cuyos tallos servían como tejados (67) y se atravesaban por aberturas, que los sacerdotes se introducían en las mortificaciones en las partes sensibles del cuerpo. Landa hace extensas demostraciones de ello (68), su descripción corresponde exactamente al texto Chich'en Itzá. El jeroglífico "ac" es la representación específica para el derramamiento de sacrificio por la hierba que atraviesa el pene. La fonética de tortura (aac) corresponde al signo minúsculo formal y simbólico con la hierba utilizada para la mortificación (69).

En la descripción de la ceremonia de ofrenda sigue en el texto un grupo paleolítico conocido con diferentes transformaciones. Signo mayúsculo 1324 ("kan") con el afijo 76 (ak) y 78 (buul) (fig. 88C, 89 C?) es uno de los dones con el codex Dresdensis y significa "primer maíz" y primera haba"; mientras que en la Casa de las Monjas los primeros frutos del campo se nombra simultáneamente, en otros monumentos están diferenciados. En el Templo de los 3 ó 4 Linteles se habla sólo del maíz verde (fig. 86C 87C) en la Casa Colorada y en Yula, por el contrario, sólo de habas (fig. 90C-92C).

La clase de relación entre "pene-sacrificio" y "primeros frutos del campo" se expresan por un jeroglífico cuya nota principal es un número de ganchos en forma de U, característicos lo mismo de copos de algodón, grumo de tierra o plumas sueltas. Seler llega por eso a la conclusión de que este signo es general, a partes diseminadas, entre ellas también a sangre salpicada (71).

Con el significado "gotas" se introduce el jeroglífico muy

bien en nuestros textos y representa la conexión entre parte del cuerpo a la que se hace derramar sangre y las primicias de los principales elementos que deben serle proporcionados. La figura 103A muestra la cabeza de un ofrendante de cuya boca surge una banda con ganchitos en forma de u. Esta representación gráfica de una corriente sanguínea sirve de documento cierto para nuestras interpretaciones.

En la figura 93 el signo fálico es sustituido por otro elemento torcido, en el que aparecen varias gotas (sangre). Según el sentido del texto debe tratarse también de alguna parte del cuerpo. Probablemente es la lengua con la punta doblada hacia atrás. El paralelo (fig. 94) está desgraciadamente estropeado y no procura aclaración complementaria (72). Sin embargo, tenemos otro punto de apoyo en la comparación con figuras 99 A 2 y 103 A. Mientras en ambos casos el objeto (signo mayúsculo 1352 o solamente una variante del 1351?) está rodeado de la misma banda de ganchitos, el texto de la Casa de las Monjas pone en lugar de la cabeza del ofrendante el signo minúsculo 76. Su valor fonético "ak" significa u. a., pero también "lengua"; es decir, esa parte del cuerpo que está muy a menudo afectada en las mortificaciones sacerdotales. Las figuras 99B2-103B2 contienen además el ajiño "aac" y el signo mayúsculo 1343 ("greenstone-disc."). La relación "hierba" y "joya" (?) significa quizá los tallos empapados en sangre.

Las figuras 163 y 164 colocan también el ajiño (ak) por "lengua" como declaración para "ofrenda-verter". A continuación la imagen de un caparazón de tortuga vacío con signo minúsculo 78. Conocemos una cualidad negativa de estos jeroglíficos por el manuscrito de Dresden D. 67b; especifica el maíz fresco (ak nal) como don nefasto de una esfera celeste; Dr. 73b señala el año (tun) ante los signos 4-77:1317 4-1337:64 (los campos son achicharrados por el sol?) "malo". Además, al lado de "ac" hoy otro nombre yucatecano para tortuga "coc ac" (73). La misma raíz "coc" nos aparece en Quiche como ("animal acorazado") (74). Si se interpreta el signo como "coc" u. a., puede constituir también un concepto negativo "miserable, escaso, exiguo" (75). Ambos documentos paleográficos se dejan interpretar bastante bien como "joven maíz miserable" (Dr. 67b) y "año mezquino" (Dr. 73b). En nuestros textos inscritos sustituye ese jeroglífico "coc" el signo de tallos de hierba y lo reconoce con otros accesorios. En el Maya lleva una punta de espina de pescado para atravesar la piel el nombre de "cocan" (76). Sospecho que este utensilio no era solamente para el cui-

dado de enfermos, sino que se utilizaba también para fines de culto y que en ese caso el jeroglífico "caparazón de tortuga" nombra el objeto para atravesar la lengua. Schultze-Jena relaciona la palabra Chiche "coe" que aparece en un texto ofrenda de Popol Vuh, a la delgada capa de sangre derramada (77). De la figura 168 se deduce que en Ch.ch'en Itzá se refiere al instrumento para la mortificación. Allí aparece "coe" algunas veces con signo mayúsculo 1369 o 1350, ante signo minúsculo 76. Una de las posibles traducciones diría según el sentido "horadar con aguja, unir la lengua (o atravesar cruzando)". El siguiente texto jeroglífico IX: 62.1339 (fig. 708) puede ser interpretado calendariamente ("año noveno") o cualitativamente ("año grande y limpio"). Todos los elementos gráficos tratados, del 4.º Lintel en el "Temple of the Four Lintels" se dejan reproducir fonéticamente como "ccc hax kat coe ak bolon haat". Esta misma serie sin adiciones sintácticas descubre algo del ritmo de los cánticos religiosos (78).

Las figuras 166-7 muestran el jeroglífico "aguja" en una expresión algo lejana. Ante "lengua" (g) aparece el signo minúsculo 81 (f), al que quisiera dar yo el valor "cal" (79). En el texto se recomienda una posible traducción "orificio", es decir, "hacer orificio" (80), de forma que los elementos e-g dan el sentido "hacer un orificio con la aguja en la lengua". Una transcripción de la frase es (fig. 168) del mismo templo. La figura 758 contiene los afijos 81 (cal), 79 (al) transversos y otra vez 81. El diccionario Motul coloca "calalcal" igual que "calacal", "hacer muchos orificios", "pinchar mucho" (81). La contrapartida paleográfica 81:81.76 ayuda a la interpretación. Este jeroglífico indica en el manuscrito matritense 95 a, el sangrar de la oreja con ayuda de un punzón esp.roso. Precisamente la oreja se pinchaba y cortaba a menudo en las mortificaciones. En Chich'en Itzá nos aparece la mortificación de la oreja en la parte inferior del "Lintel of the Initial Series" en el texto sobre el dios con la máscara animal.

Las inscripciones contienen, además, signos para las demás partes del día, en las que tenían lugar las funciones sacerdotales. Amanecer se señala con el conocido jeroglífico "Hatze-caab" (fig. 337-345, 649-650), crepúsculo por el símbolo "oeste" (fig. 353-358). De la distribución de estos datos horarios, parece desprenderse que esos sacrificios comenzaban al alba o terminaban al crepúsculo.

En el texto Yula las ceremonias de sacrificios se refieren al planeta Venus. En las figuras 186-7, sigue al "sacrificio del

costoso líquido" (30.1308b-1354) un signo dudoso de Venus sobre un haz de leña (1328b?-1357) (8). Sobre ceremonias de sacrificio para la estrella matutina he indicado ya algo en trabajos anteriores (83). La fecha no redondeada en el Lintel 1 de Yula (fig. 663) puede ser tomada como punto de cálculo para las siguientes terminaciones Katun (84):

10. 3. 0. 0. 0.	(1 Ahau)
10. 2. 4. 8. 4.	3 Kan 2 Pop
Diferencia	5596 días

Si se transporta este intervalo a la esquemática articulación de los períodos Venus en los manuscritos de Dresden, resulta el desdoblamiento en 9 x 584 y 340 días. Pero 340 días son igual a la suma de invisibilidad durante la conjunción superior (90d) y duración de la estrella vespertina (250d). En tales cálculos pudo valorar el sacerdote maya la fecha no redondeada (portador de años?) como puesta heliaca de la estrella matutina, el fin de Katun (fecha base en el calendario Venus) como el de la estrella vespertina (85).

El tema dominante en todo el ala oriental de la Casa de las Monjas es el planeta Venus. Seler ha descubierto los principales paralelos entre 13 constelaciones, que están representadas en conjunción con Venus y el "signo de Zodíaco maya" del manuscrito de París 24-23 (86). Otra concordancia ha quedado hasta ahora sin analizar. En el lado derecho del dintel de la puerta este del anejo de la Casa de las Monjas aparecen u. a. los siguientes jeroglíficos (87):

A2 Cabeza del dios negro "L" (fig. 375).

B3 Signo del día "IK" (fig. 288).

B4 Símbolo de Venus (fig. 368).

En la tabla de Venus del manuscrito de Dresden 50 encontramos de nuevo al mismo dios bajo la columna (única) del mismo signo del día "IK".

Como deidad de orientación R pertenece la figura al oeste y rige sobre el período de las conjunciones superiores. Creo probable que el cráneo (fig. 436) ante el signo de Venus representa al planeta en una prolongada invisibilidad como "tot" (8). Es digna de mencionar la coincidencia con la tradición del código de Dresden.

3. RESULTADO

la investigación de las inscripciones de Chich'en Itzá Viejo

desde la perspectiva de la paleografía, tiene, en principio, importancia para la misma escritura manuscrita. Según el principio de aclaración mutua deben enriquecer también los resultados obtenidos nuestros conocimientos sobre los códices. Si se consideran los puntos de contacto descubiertos se muestra un adelanto palpable en diversas secciones. Los puntos de enlace estriban principalmente en el ritual sacerdotal, en proporción más exigua dentro de la astronomía y esporádicamente en el almanaque pluvial.

El manuscrito de Dresden es el más próximo a las inscripciones Chich'en Itzá, lo cual se aclara por la menguada distancia de época de ambas fuentes. El manuscrito matritense, que por su parte está en relación por ciertas paralelas con el códice de Dresden, pertenece a época ulterior, pero descubre en ocasiones algunas analogías.

El manuscrito parisino, por fin, aclaró muy escasas relaciones; sin embargo, puede ser debida la falta de contacto a la escasa extensión de fragmentos de códice. Todas las escrituras mayas poseen de todas formas en cierta medida algunas notas características, desde las cuales se puede proyectar hacia el centro del culto yucatecano. Volvamos a las observaciones detalladas: El llamado "capítulo de los dioses" del manuscrito de Dresden se muestra al mismo tiempo como un cerrado compendio de las ceremonias de culto. La generalmente acostumbrada ordenación de los folios produce fácilmente una imagen falsa, porque completa la verdadera dirección de lectura y sucesión del calendario ritual en líneas horizontales sobre grandes párrafos del abierto libro. Es fácil pensar que la agrupación del calendario ritual escrito represente una sucesión de ritos a efectuar. Para la línea media DR. 4b-14b parece darse por ejemplo, el siguiente modelo:

- 1 — Observación de casas lunares.
- 2 — Perforación del fuego nuevo.
- 3 — Mortificación del falo.
- 4 — Arrojar?
- 5 — Mortificación de las orejas.
- 6 — Ahumar?
- 7 — Ofrenda de los primeros frutos del campo (89).

Los tres primeros folios del manuscrito tratan directamente de los sacrificios humanos; además, hay que contar con la confección de vestiduras para el culto. El calendario de Venus

muestra tanto con respecto a las debilidades como a su sistema de fechas y las ceremonias correspondientes, muchos puntos de contacto. Menos dependiente es la representación del calendario fluvial, donde únicamente dejan ver la unidad, algunos detalles esporádicos (90). Tabla de la oscuridad, cambio de año y la cantidad de textos agrarios y meteorológicos no son apenas tratados prácticamente en los manuscritos de Chich'en Itzá (91).

El manuscrito de París opera precisamente con la única serie Katun notablemente falta de relación frente a determinados trozos de texto de Chich'en Itzá. Los regentes Katun y sus correspondientes aspectos se diferencian también de los tradicionales de Chilam Balam y señalan a un todavía no conocido centro de procedencia. La correspondencia del "zodiaco-maya" con la fachada de la Casa de las Monjas, parece afectar a que las representaciones de la alta sabiduría sacerdotal, en este caso un eminentemente importante símbolo astronómico fundamental, parece ser menos explicativo que la tradición históricopolítica.

El manuscrito matritense toma un lugar intermedio. Los contactos se refieren a algunas ceremonias de culto y a ciertas figuras (92). Sin ninguna duda, son las relaciones con el manuscrito de Dresden mucho más estrechas que con las inscripciones de Chich'en Itzá.

Los tres manuscritos mayas recibidos forman una mínima parte de la antigua literatura. Si se fomentase se sacarían demasiadas consecuencias de las conocidas relaciones transversales. La orientación de los lugares es solamente posible en esquema y en el desnudo conocimiento de la realidad de cuantos lazos de unión se han perdido e hipotéticamente no pueden volver a anudarse.

Mayor necesitan los resultados que pueden presentarse para las inscripciones. Se dejan separar en los que poseen realmente un núcleo histórico y otros de interés históricoreligioso.

El siempre repetido modelo calendario de Chich'en Itzá Viejo es un Katun (1 Ahau), sobre el texto de los diversos edificios que narran las mismas cosas. Allí se habla del abrasante calor solar, de la lucha por la cosecha de maíz y de la decadencia de las costumbres. La dependencia de las cosechas secas y miserables, que se lee tan claramente en los libros Chilam Balam, nos sale al encuentro ya aquí con los mismos rasgos inexorables. Las predicciones desfavorables para las terminaciones 10.3. 0.0.0., espacio de tiempo de 20 años que con gran probabilidad debe referirse a los años 869-998 de Cristo. No es

fácil distinguir si las inscripciones investigadas tienen el carácter de crónicas o de profecías; en las fuentes postcolombianas están documentadas ambas formas, con lo cual juega un papel importante la creencia de la repetición de los mismos acontecimientos en los mismos períodos de tiempo. Tradición y acontecimientos actuales parecen estar fundidos a menudo; y las experiencias transmitidas dan marco a proféticas esperas (93).

Los textos Chich'en Itzá Viejo pertenecen al "period of abandonment", durante la regencia Itzá de Chakanputun y tal vez de la dinastía Xiu del vecino Uxmal. Las inscripciones son por eso de enorme valor para nosotros, porque fueron hechas antes de la llegada de los Tula-Tolteken y nos enlazan al mundo relativamente cerrado de la cultura clásica maya. Con ellos llega a su fin el período de la serie inicial; en aquel tiempo surge el Kontinum en los territorios meridionales. Sería prematuro deducir de situaciones locales de único centro de culto, conclusiones y causas de situación periférica y motivos de la ruina de la estructura social jerárquica. Sin embargo, debemos considerar como un factor del nexo sequía, miseria y guerra civil.

De significada importancia para una imagen viva de los clásicos seres de culto son en las inscripciones Chich'en Itzá los últimamente descubiertos textos de ofrenda. El interpretado sacrificio sanguíneo "ofrenda-verter" u "ofrenda del costoso líquido" sucede en primer lugar por el sacrificio del falo y luego de la lengua y oído. Para perforar se servían de un pincho de espina de pescado, se atravesaban las heridas abiertas con tallos. Con la sangre que manaba se regaban los primeros frutos del campo, maíz y habas (94).

Está claro que de las crónicas postcolombianas de más allá de la época de los manuscritos se desprende una tradición de mortificación sacerdotal propia hasta el noveno siglo. Sin embargo, no estamos en el punto de partida de esa línea: la conocida representación de una perforación de lengua en el dintel 24 de Yaschanan procede del siglo VIII (95); en otras inscripciones clásicas surge todavía antes el jeroglífico "ofrenda" y muestra que no solamente en la provincia Usumacinta (96), sino también en la lejana provincia sudoeste (97) se trata de esta materia.

Para ulteriores investigaciones se ha abierto una brecha en el silencio de los jeroglíficos no calendarios de los monumentos clásicos. Su ampliación parece rica en posibilidades y

parece facilitar el descubrimiento del enlace de aquel círculo temático en toda su amplitud, o por lo menos, una agrupación de la "categoría-ofrenda".

El ofrecimiento de la propia sangre forma el motivo standard de México; existe tal plenitud de datos de la época colonial, códices y representaciones arqueológicas, que ahorra un más detenido examen (98).

Para el juicio actual sobre el carácter de los jeroglíficos maya, ofrecen los textos examinados ejemplos gráficos. La estilización de formas naturalistas, los diversos simbolismos con composiciones de ideas y el amplio uso de elementos fonéticos no se destacan en Chich'en Itzá de los principios constructivos que se reconocen dentro de la paleografía. El sistema Rebus como factor formativo de sonido aclara en qué grado la lingüística debe contribuir a una interpretación exacta. A este respecto se ofrece como muy reducida la limitada base yucatecana del autor. Mientras se soporte una filología maya comparativa, deben quedar muchas tradiciones provisoriamente y en el marco de un cuidadoso límite de conceptos. Con ayuda de un número limitado de signos sintáticos será facilitada en breve la coordinación de textos en grupos de jeroglíficos. Al mismo tiempo, subsistirá como característica la alineación de una especie de "conceptos núcleo". El raro repetirse de algunos signos en ciertos intervalos debe aludir a un ritmo primitivo de las así fijadas tradiciones. Sea relegando el que, para algunos textos en los códices se sospeche que las repeticiones sean elementos rítmicos de estrofas de cánticos, podemos sospechar, pero no asegurar, que los jeroglíficos mayas no corporicen más que un extracto de la transmisión y que tales conceptos núcleo sean completados por enseñanzas vocales y siempre nuevas doctrinas de los alumnos sacerdotales. Con esto no está dicho, de ningún modo, que se trate de un mero sistema nemotécnico; para ellos existen numerosos testimonios de una escritura simbólica y altamente desarrollada. La estrechez conservativa de los jeroglíficos mayas en una limitada riqueza idiomática y su escasa fuerza expansiva son sólo dos aspectos del mismo estado: la escritura estaba ligada indisolublemente al espíritu y a la forma del lenguaje, al pensar representado y a la alegría del juego con Homo y Homoiophonon, que hasta hoy cunde en el amor a los problemas Rebus (99).

La verdadera dificultad para la investigación comienza cuando un texto es separado en sus partes constitutivas y "traducido" extrínsecamente. Aparte de las muchas ambigüedades del

valor fonético en el sistema Rebus, que sólo son fijadas por el sentido, y a los casos que trae consigo el trueque de tipos constructivos, estamos ante el deber de "comprender" verdaderamente lo "traducido". Una futura interpretación de inscripciones jeroglíficas necesitaría extensos comentarios y dejaría aún más huecos libres que lo que piden los oscuros parajes de los textos de los libros de Chilam Balam. Para nosotros se han hundido muchas alusiones, relaciones del doble sentido metafórico e interpretativo, desde que se ha extinguido el secreto saber de tales grupos de sabios sacerdotales con el aniquilamiento de sus portadores y la destrucción de sus transmisiones comentadas. Donde falta la verdadera comprensión de su cultura pueden colocarse solamente pálidas hipótesis. Aunque hemos dejado atrás la desesperanza de los últimos decenios, necesita la probidad intelectual un informe.

Un amanecer ocasional, en la noche de una cultura desaparecida, parece ser el límite de nuestros esfuerzos.

NOTAS Y BIBLIOGRAFIA

(1) Los trabajos de G. Zimmermann sirven para la sismática de formas y conceptos, así como el Codex Tro-Cortesianus.

El autor prepara junto a un nuevo comentario del Codex Dresdensis un estudio sobre la estructura y función de los afijos, que después se publicará en forma de libro, bajo el título de "Maya-Paleographik".

(2) Entre epigrafía cuento yo también aquellos casos donde los signos (como en Tikal) fueron grabados en madera. Otro subgrupo lo forman los "incised glyphs" a causa de su escritura cursiva.

(3) H. Beyer "Studies on tre Inscriptions of Chiche Itza", Contribution to American Archeology n.º 21, CIW 483 p. 29-175, Washington 1937. En la discusión técnica cito yo los grabados de esta obra como "Figurra n". Con las fotografías se completan muchos huecos. Más grabados se encuentran en Maudslay "Biología Centrali-Americana, Archeology", Londres 1889-1902; Selser "Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach-und Alterthumskunde" Bd. V. Berlín 1914; Gann "In an unknown land", Londres 1924 y Willard "The city of the Sacred Well" New York 1926.

Según participación epistolar de Thompson (20.4.1954). Fueron descubiertas el año pasado dos piezas de fragmentos de inscripciones, que, sin embargo, no influyen en el cuadro general.

(4) Desde hace varios años trabaja E. Thompson en el marco de la Carnegie Institution en la formación de un catálogo de jeroglíficos para todas las inscripciones mayas.

(5) Para la nomenclatura véase Zimmermann "Formen und Begriffsanalyse...", Diss. Phil. Fak. Univ. Hamburg 1951; ders. "Kurze Formen und Begriffssystematik der Hieroglyphen der Mayahandschriften", Beitrage zur mittelamerikanischen Voelkerkunde I, Hamburg 1953; ders. "Ns. zur spanischen Fassung 1954. Gewisse Abweichungen hierzu bezueglich der Affixe Barthel "Maya-Paleographik", Ms. 1954.

(6) Barthel "Der Morgensterkult in den Darstellungen der Dresdener Mayahandschrift", Ethnos XVII Stockholm 1952, p. 92/95 relativas al rango o título e interpretaciones de Gates y Thompson.

(7) E. Thompson "Maya Hieroglyphic Writing, Introduction", CIW 589. Washington 1950, p. 218-219, así como Fig. 14, 1, 2 y 4.

(8) Para la interpretación de Affix 71, véase Barthel 1954 Ms.

(9) Para la interpretación de Affix 74, véase Barthel 1954 Ms.

(10) Para la aparición de los regentes de Katun en el cielo, véase Roys "The book of Chilam Balam 'of Chumayel" CIW 438, Washington, 1935; pág. 151, nota 3, pág. 158, nota 11; Formación de los regentes de Katun en los tronos celestiales en el manuscrito parisino; para la relación entre casas de la luna y regentes de Katun, véase Barthel "Maya Astronomie: Lunare Inschriften aus dem Suedreich", ZfE 76, Braunschweig, 1951, p. 232-233.

(11) Tozzer, "Landa's relación de las cosas de Yucatan", Pap. Peabody Mus. Vol. 18, Cambridge, 1941, p. 146.

- (12) Thompson, 1950, p. 70-72.
- (13) Pío Pérez, "Diccionario de la lengua Maya", Mérida 1866-77, p. 233, ninfea acuática.
- (14) *Ibid.* nuble-asta de lanza, lanza, dardo. El jeroglífico "nabte" aparece en los lugares 18 y 20 del Yaxchilan en relación con los signos de Katun. ¿Representará la gran figura de pie con la lanza al regente de Katun con su típico atributo?
- (15) Beyer, 1937, pág. 116. Scler, "Das Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung". Berlin, 1900, p. 5, identifica "Feuersteimesser" con los ardientes rayos del sol.
- (16) Para el posible "oeh" de Lesart, véase Barthel, 1954 Ms.
- (17) Como valor diferencial en los calendarios rituales manuscritos y por su papel "E" y "A" en las fases de la luna.
- (18) Scler, Ges. Abh. I, 862.
- (19) Martínez Hernández, "Diccionario de Motul", Mérida, 1929, p. 490, kalaan zukin, tiempo de ayuno, tiempo de quaresma; kalaan u tñan u chibal bak, tiempo de quaresma, que no se come carne.
- (20) Jeroglíficos atributivos 22 y 19; excepción M. 94a: minúscula 75 prefijada al jeroglífico atributivo 22, resalta su contenido favorable para el conjunto.
- (21) Barthel, "Regionen des Regengottes", Ethnos XVIII, Stockholm, 1953, p. 91.
- (22) Ixil "Zutz", Quiché "Zutz" o "tzutz". Schultze-Jena, "Popol Vuh", Quellewerke... 2, Berlin, 1944, p. 256; su ts mayul, Nubes y niebla, es una unión que se repite en los textos de Quiché.
- (23) Thompson, 1950, p. 108.
- (24) *Ibid.* p. 276-7, fig. 43, 9-16.
- (25) *Ibid.* fig. 43, 17-32.
- (26) *Ibid.* fig. 43, 17-23.
- (27) *Ibid.* p. 274.
- (28) Para interpretación del Affix 79, véase Barthel, "Some remarks on the affix", Proc. 29th ICA Cambridge, 1952 (en prensa).
- (29) Thompson, 1954, pág. 294, erróneamente cuenta el "drilling-glyph" entre su grupo, por primera vez, jeroglíficos descifrados.
- (30) Beyer, 1937, p. 120.
- (31) Thompson, 1950, p. 265.
- (32) *Ibid.*
- (33) *Ibid.* p. 201-2, respecto a "Augenausbohren", en el cambio de Katun.
- (34) *Ibid.* p. 266.
- (35) Paleográficamente, sólo está la duplicidad en el manuscrito de París, 18b.
- (36) Como única paralela manuscrita es aquí digna de mencionar la aparición en el almanaque de lluvias Dr. 67a.
- (37) Véase variaciones similares en los afijos 25, 35 y 41.
- (38) Tozzen, 1941, p. 170.
- (39) Motul 526: kuk, renuevo, tallo o pimpollo de árbol o bretón de barea. De aquí se toma por los hijos y descendientes que uno dexa.
- (40) Véase Thompson, 1950, p. 162, con respecto a Xoc-Fisch.
- (41) Thompson, 1950, fig. 11, 44-46, como comprobante para igual afijo.
- (42) *Ibid.* p. 239, jeroglífico Teeples Neumond.
- (43) Mayúscula 730a, véase Zimmermann Ms., 1954.

(44) Caso de que la mayúscula 730a se quiera presentar "po" quizá merezca tenerse en consideración el tronco "poc" y el ceremonial "pocam", limpieza en el mes UO.

(45) Thompson, "The moon goddess in Middle America", Contributions to American Anthropology and History 29, CIW 509, Washington, 1939, pág. 132; minúscula 21 como prefijo de mayúscula 109 para la diosa lunar, como patrona del tejido; véase también la parte componente de su adorno de cabeza Dr. 18a, 20c.

(46) Motul: zactabal, ser tejido; zactabil, cosa que se teje o es tejida en telar. Sirve también para fig. 578.

(47) Se trataría, tal vez, de una muestra hasta del signo principal en una representación de cáñamo sisal (en lugar de algodón). Para la relación entre trajes rituales de Henequen y Tlazalteotl-Toci, véase Durán, "Historia de las Indias", Méjico, 1867-1880, capítulo 93, así como Beyer, "Shell ornaments from the Huasteca", *Mars* 5, p. 153-215, New Orleans, 1934, p. 177, y observaciones. Para el parecido entre la mayúscula 1304 y el caparazón de tortuga, ver exposición en el Codex Laud 9, donde una diosa del Agave mejicana está sentada sobre una tortuga.

(48) Véase el mamalacaquetzalli como símbolo de Tlazalteotl-Toci (Codex Borgia, 14, 55; Codex Vaticanus, B 22; Dr. 16a, M. 30a). En las figuras bisexuales Dr. 9c, M. 30b, 32b, aparece el huso como adorno de cabeza.

(49) Thompson, 1939, p. 136, según Seler. De lo que depende el cambio de cabeza, fig. 180-1 permanece abierto.

(50) Véase Thompson, 1950, p. 78-9 y 113; más sobre el papel del signo principal 1355, como parte común del jeroglífico nominal perro y pavo, con la misma raíz en las representaciones aztecas de ambos animales, también Guatir Tibon, "Le nom Mexicain du Dindon et ses rapports avec la mythologie Nahuatl", 28 I. C. A., París, 1947, p. 529-547. Los jeroglíficos mayas para "pavo" (1339-1355) deben estar relacionados con la idea de "lluvia".

(51) No es una construcción fonética ("tzon", "tzul") como ha sido propuesto en varias ocasiones por otras partes.

(52) Para interpretación del afijo 91, véase Barthel, 1954 Ms.

(53) Beyer, 1937, p. 122.

(54) Thompson, 1950, p. 276.

(55) Barthel, 1954, Ms.

(56) La limitada punta anterior del dibujo representa la abertura de la uretra claramente trazada. Las formas manuscritas contraponen el afijo 84 para ambos testículos. En Chich'en Itzá son los contornos más generales y en proporción a la figura exterior del exeroto (hasta fig. 88). Antes nos encontramos en la discusión del afijo 84, como "nido" con el significado "huevos". El uso en el texto es de tan drástica claridad, que habla, sin motivo a equivocarse, de documento fonético, véase Pérez, yeel (he) huevo; ton, miembro sexual del hombre; "Vocabulario de Mayathan" (Ms. Viena); testículo del hombre o animal, yeelton; miembro viril, ach, xep, ton. M22b es sustituido por afijo 35 por 84, que en su significado de "saco" debe reemplazar a exeroto, véase Barthel, 1954 Ms. El motivo fálico y su equivalente en chicauaztli, el instrumento mágico para la producción de fertilidad, es evidente. Véase a este respecto el Codex Borbonicus 30. Dr. 37b, muestra al dios de la lluvia portador de antorcha con miembro abierto en la mano izquierda, de la que brota una banda

de forma o con bordes ganchudos y que termina en una indefinida cabeza de pájaro.

(57) Gann "The Maya Indians of Southern Yucatan and Northern British Honduras B A E Bull 64, Washington, 1918, representa (p. 62, fig. 17) un falo, de arcilla de Santa Rita, con tres cortadas.

(58) Del mismo Santa Rita Mound proceden unas figuras sacerdotales de arcilla pintada, sentadas en banquillos bajitos, que se atraviesan el pene con un objeto puntiagudo. Sobre todo véase el Pl. 9 a la izquierda. Véase también el Bökelman "Clay Phalli of Honduras Shell, Heaps and their possible Use", Maya Research II, p. 167-173, 1935. Bökelman dice que los atravesados falo de arcilla de Honduras del Norte eran amuletos de fecundidad para las mujeres. En vista de la extensión de la mortificación del pene de Nicaragua hasta Panamá, habrá que tomar aquí el mismo motivo de sacrificio. De la mutilación del pene en Chol, Mopan y Chorotega, véase Tozzer, 1940, p. 114, nota 522. Landa describe además un sacrificio llevado a cabo por todo un grupo: "At other times performed an obscene and painful sacrifice, those who were to make it gathered in the temple wherafter they were placed in a row. Holes were made in the virile member of each one obliquely from side to side and through the holes which they had thus made, they passed the greatest quantity of thread that they that yhey could, and all of them being thus fastened and strung together, they anointed the idol with the blood which flowed from all these parts; and he who did this the most was considered as the bravest; and their sons from the earliest age began to practice it, and it is a horrible thing to see how inclined they were to this ceremony". Sobre esto hay un exacto paralelo en el Guaymí, Tozzer, 1941, nota 525. Para la interpretación de la misma escena en el manuscrito matritense 19, abajo, véase Zimmermann Ms. Komentar.

(59) Interpretaciones a la fig. 637 en Thompson, 1950, p. 199.

(60) La terminación tun está en 4041 x 360, después de la cifra 0, lo que redondea 3983 años tropicales. Según el cálculo con corral 11.16, tuvo lugar la ofrenda-pene en el verano del año 870, durante el decisivo período de crecimiento y madurez entre los meses junio y agosto.

(61) Seler Ges. Abh. IV 573-4. Véase también M. 10b, donde la representación del colibri "el cruzamiento" (1350:80) del "... falo (9:756.84) aparece en el texto. Otro verbo parecido (52:1301-1350) es usado en M. 100c.

(62) El siguiente jeroglífico "chikin" debe determinar aquí el momento, es decir, "la puesta del sol". Son conocidos parecidos acoplamientos en Chich'en Itzá.

(63) Marquina, "Arquitectura Prehispánica", México, 1951, fig. 440 y p. 869.

(64) Véase como ejemplo fig. 102 con fig. 103 y fig. 176 con fig. 178.

(65) Tozzer, 1941, nota 893.

(66) *Ibid.* nota 784.

(67) Motul: es una yerba con que cubren las casas y hacen trojes. Perez: zacate o gramínea de tallo alto, hoja ancha, que se cría en las sabanas y suele usarse para cubrir casas.

(68) Tozzer, 1941, p. 113, "... they pierced their tongues in a slanting direction from side to side and passed bits of strow throug the holes with horrible suffering"; p. 155, "... other pierced their ears and others their tongues, and passed through the holes seven rather wide blades of a kind of grass called ac."

(69) Véase también Beyer, 1937, p. 151, sobre origen del "skull(ceh-
element" de la primitiva cabeza de tortuga.

(70) Véase, por ejemplo, Codex Vaticanus B 93, en el pecho de Chal-
chiutotolin.

(71) Seler Ges. Abh. III, 245.

(72) Véase formas parecidas M. 36, con signo mayúsculo 731; con
prefijo 25 y signo mayúsculo 1348 en el lintel 35 de Yaxchilan Thompson,
1950, fig. 31-68.

(73) Tozzer, 1941, p. 192, nota 1016.

(74) Schultze Jena, 1944.

(75) Motul: coc, escaso, corto, lacerado, mezquino y miserable. El
mismo coccach. Una profecía para "Il ahau Katun en Chumayel dice "coc
ix bien u Katunil; coc ix bin u chac (a) job". lo que traduce Roys, 1933,
p. 148, por: "nigga rd is the katun; scanty are its rains".

(76) Pérez: cocan, hueso de pescado en forma de aguja áspera que
usan los indios para atravesar la piel que levantan en las partes enfer-
mas de su cuerpo para curarlas.

(77) Schultze Jena, 1944, p. 195.

(78) Véase Thompson, pensamientos sobre el contenido poético de
las inscripciones mayas, 1950, p. 6-63.

(79) Para la interpretación del afijo 81 véase Barthel 1954 Ms. Argu-
mentos contrarios en Thompson, 1950, p. 146.

(80) En Motul se indica "cal" otras formas como variadas abertu-
ras. Calbecah-agujerear, hacer muchos agujeros. Calmaneil-cosa muy
agujereada, véase también "cal" como cifra numérica en Pérez.

(81) Motul: calacal-cosa muy agujereada como ropa, seto. Calacal
cunah-agujerear haciendo muchos agujeros. Pérez: calacal-cosa de mu-
chos agujeros.

(82) La fig. 369 muestra un bonito signo de Venus con 1348, en la
piedra redonda del observatorio Caracol. Como en Yula contiene el texto
anejo pronósticos desfavorables: "ofrenda" (fig. 445) y un atributo ne-
gativo del jerogl. (fig. 442) que recuerda la construcción del manuscrito
de París.

(83) Barthel, 1952, p. 107-111.

(84) Lesart Thompson, 1950, p. 199.

(85) Un cálculo con la correlación del 11.16 en las fechas julianas,
por R. Weber, dió como resultado, que no se trataba abiertamente de
una auténtica, sino sólo de un crepúsculo u ocaso cíclico heliaco.

(86) Seler Ges. Abh. V 229-232.

(87) *Ibid.*, p. Abb. 40; Maudslay. Vol. III, Pl. 13C.

(88) En A3 se contiene quizá la expresión numérica 8.2.0., el cono-
cido valor de 2.920 días (la igualdad de cinco ciclos esquemáticos de
Venus con ocho años calendarios), sobre el que se edifica todo el calen-
dario de Venus del manuscrito de Dresden.

(89) Especialmente llamativos son los motivos paralelos Dr. 5b-9b y
Casa colorada: taladro de fuego, véase Block 13 38; sacrificio-pene, véase
Block 24, 32, lanzamiento (?), véase Block 41b. En México se verificaba
el taladro del fuego nuevo al comienzo de cada gran festividad. Para
ofrenda de las primicias del campo, véase Redfield & Alfonso Villa
"Chan Kom, una ciudad maya", CIW 448, Washington 1934, p. 143-144.

(90) Signo mayúsculo 167, 1.312, 1.351, 1.57/82, véase región Dr. 33c.
Ofrenda 1.324. 76:78.

(91) Digna de mencionar es la forma paleográfica 86:1.306a.60, que en Codex Dresdensis, como jerog. cronológico en relación con la dirección numérica ("dirección a") aparece. Esta, en su construcción, exactamente en el centro entre "mat-compound" de Chich' en Itzá y la conocida forma de Palenque 86:1.333a.60. Como por otros motivos se puede deducir el origen de los manuscritos entre el Yucatán del Norte y la provincia Usumacinta se agrega el indicio de la tesis de localización.

(92) Centro de gravedad de estos tratados de culto M. 95a, 96b-c. Aparición del 730a, del dios del averno y del título nominal de "C" que está limitado aproximadamente a tres líneas continuas del manuscrito.

(93) Quizá merezca la pena de comprobar en su aspecto el Ahau-Katun de 8, 17.0.0.0. y 9.10.0.0.0. De todas formar parece dudosa hasta donde, la continuidad de transmisión de cultura de una provincia inferior a la clásica maya, puede estar supeditada. De la época colonial poseemos sobre el Katun "I Ahau" (1640-1660) una gran cantidad de señales negativas. Véase Roys, 1933, p. 155-158, p. 164.

(94) Véase Tozzer, 1941, p. 113-114 para el informe de Lande sobre mortificaciones. Para el culto fálico: Spindel "A study of Maya Art", mem Peabody Mus. VI. Cambridge, 1913, p. 200. Indicación del "Temple of the Phall"; Labna und, Chacnultun. Además Uxmal (Seler "Die Ruinen von Uxmal", Berlin, 1917, p. 154; und Tafel XXXV, 2). Allgemein: Preuss "Phallische Fruchtbarkeitsdaeoonen als Traeger des altnexikantische Dramas", Arch. f. Anthr. N. F. Bd. I, Braunschweig 1903, p. 129-188. Sobre la creación del hombre por derramamiento de sangre del falo divino, véase Seler, Ges. Abh. V, p. 185. Sobre la relación de las ofrendas de sangre sobre la magia de la fertilidad, véase Codex Borgia 53. Phauluskult en el Huasteca, véase Sahagun. En Chich'en Itzá Viejo llevan las inscripciones de los siguientes edificios, ofrenda de sangre 1. Medios-tallo de hierba, parte del cuerpo-Falo, gotear sobre el primer maíz o primeras habas o ambos reunidos, en la Casa de las monjas, Casa colorada, templo de los 3 linteos y Temple of the four Lintels y Yula. 2-Medios-punzón de hueso, parte corporal, lengua en el templo de los cuatro linteos y Yula. 3. Medios-tallo de hierba, parte corporal-lengua, gotear en 1351 ó 1352, en la Casa de las monjas y Casa colorada. 4. Mortificación de la oreja en el templo de las series iniciales. Problemático: Akab Tzib. Observa Casa colorada 30, donde el dios "Q" lleva el superfiijo "bual" con el objeto de "muy-el pene-agujerear".

(95) 9. 14. 15. 0. 0.-726 d. Cr. Obsérvese en el texto adjunto los jerog. "ofrenda-derramar" y la forma 167; 80, que aparece en la mortificación de la lengua del antiguo dios sacerdotal M. 96. b.

(96) Pruebas al azar de Maudslay. Para Yaxchilan, véase: Vol. II, Pl. 80, 82, 84, 86, 88 y 96; para Palenque, véase Vol. IV. Pl. 61, 62, 77, 82 y 89.

(97) Maudslay para Copan, véase Vol. L, Pl. 8, 61, 65, 92, 94, 96, y 98.

(98) Véase particularmente Seler, Ges. Abt. II 717 ff., y Celia Nuttall "A Penitential Rite of the Ancient Mexicans", Papers Peabody Mus. Vol. I Tezozomoc. En el antiguo México se atacaban, sobre todo, las partes del cuerpo, en particular las orejas y después la lengua y el falo; además tenían lugar derramamientos de sangre en los párpados, dedos, brazos, pecho, muslos, libia, pantorrilla y tobillo. Como instrumentos de mortificación servían el cuchillo de Obsidiana, las puntas de hoja de agave, pañales de cañas afiladas, huesos de jaguar, puma o águila. Por las aberturas se introducían palos de madera o de caña o tallos de diversos grosores. Los objetos empapados con la sangre sacrificada (ma-

deras, espinas o papeles) se guardaban o se quemaban. Aunque a menudo se describe a Quetzalcoatl como descubridor de la propia mortificación, esta ceremonia debe ser mucho más antigua porque se le atribuye a los dioses de la creación. Para los símbolos mexicanos de ofrenda y mortificación, véase Noguera, "Los Altares de Sacrificio de Tizatlan, Tlascala, México, 1927.

(99) Interesante para la continuidad del pensamiento Rebus la descripción de la ceremonia Hetzmek de Alfonso Vila "The Maya of Eas Central Quintana Roo", CIW 559, Wáshington, 1945, p. 145.