

# EL CHIBIL KIN BAJO UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA. LAS DINÁMICAS DE DEPREDACIÓN Y DEVORACIÓN EN LOS ECLIPSES MAYAS

Daniel Grecco Pacheco<sup>1,\*</sup>

<sup>1</sup>Posgrado en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia  
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

**Recibido:** 15/agosto/2023

**Aceptado:** 9/noviembre/2023

DOI: <https://doi.org/10.5377/ce.v14i2.17069>

## RESUMEN

Este artículo discutirá el acto de devoración de los astros celestes ocurrido durante los eclipses entre los mayas de diferentes temporalidades. Serán enfocados y analizados los diferentes agentes protagonistas en estos actos de devoración, y desde una perspectiva de teorías antropológicas recientes sobre la depredación, el canibalismo y la devoración en diferentes partes de Abya Yala, incluida el área mesoamericana, realizaré una reflexión sobre el acto de devorar el Sol y la Luna. A partir de algunas cuestiones como: ¿Cuál serían las implicaciones ontológicas de este momento? ¿Cuál es el papel de los agentes no-humanos y la implicación que les causaría el acto de devorar el Sol o la Luna? Con esto, esta investigación presenta un primer acercamiento a este tema, a fin de contribuir para un mayor entendimiento sobre los eclipses en diferentes momentos de las historias de los pueblos mayas.

**Palabras clave:** eclipses, mayas, devoración.

## ABSTRACT

This article will discuss the act of devouring the celestial objects that occurred during eclipses among the Maya of different temporalities. The different leading agents in these acts of devouring will be focused and analyzed, and from the perspective of recent anthropological theories about predation, cannibalism and devouring in different parts of Abya Yala, including the Mesoamerican area, I will reflect on the act of devour the Sun and the Moon. Based on some questions such as: What would be the ontological implications of this moment? What is the role of non-human agents and the implication that the act of devouring the Sun or the Moon would cause them? With this, this research presents a first approach to this topic, in order to contribute to a better understanding of eclipses at different times in the histories of the Maya peoples.

**Keywords:** eclipses, maya, devouring.

---

\*[daniel\\_gpacheco@yahoo.com.br](mailto:daniel_gpacheco@yahoo.com.br)  <https://orcid.org/0000-0001-5184-675X>

## 1 Introducción

*O eclipse é um macro-fenômeno que coloca entre colchetes o dia a dia, instaurando um outro espaço-tempo em que as fronteiras entre os seres tornam-se permeáveis e as espécies naturais passam umas nas outras: o tatu vira arraia, os peixes viram cobra e assim por diante. Por isso, na escuridão, os antigos diziam para correr, para ir-se [...] se os itseke os encontrassem, morreriam [...] pois todos os itseke passeiam durante o eclipse<sup>1,2</sup> (Fausto, 2012: 69)*

Un momento de suspensión del tiempo, de la rutina diaria, de las actividades, de los seres. Un evento peligroso que impone miedo e incertidumbre, que puede causar problemas físicos y hasta llevar a una destrucción total de la humanidad. Un eclipse siempre es la interrupción de la regularidad celeste, y, por lo tanto, para muchas culturas, está vinculado a catástrofes naturales, epidemias, desgracias físicas en las personas, fenómenos atribuidos a un negativismo.

En diferentes culturas en distintas partes del mundo los eclipses son percibidos como momentos de miedo, de riesgos para todos los miembros de estas comunidades. Según Claude Lévi-Strauss, los eclipses representan una ruptura en una cadena de relaciones presente en un orden regular (Lévi-Strauss, 2021: 376). Para este autor, el charivari, la confusión, los gritos por ocasión de los eclipses tenían como objetivo asustar y hacer huir el animal, o el monstruo que se preparaba para comer los astros. Algo presente en comunidades de varias partes del mundo, como, China, India, África, Perú, y México.

Ya según Carlos Fausto, la asociación entre el eclipse, el acto de devorar y las enfermedades, así como las prácticas para evitarlas, son tan recurrentes y tan difundidas, que parecen ser una verdadera proto-idea humana, cuya resiliencia desafía el relativismo de las antropólogas y los antropólogos (Fausto, 2012: 65). En algunas culturas actuales de las tierras bajas sudamericanas están presentes narrativas de seres que actúan devorando los dos astros celestes durante los eclipses. En la Alta Amazonia, entre los Tikuna, Orión, asociada al clan jaguar, es la estrella devoradora de los astros (Nimuendajú, apud Lévi-Strauss, 1968: 71). Ya durante el período colonial, según Claude d'Abbeville, un misionero capuchino francés, los tupinambá de la isla do Maranhão, Brasil, decían jaguar a una estrella que perseguía a la Luna para devorarla. Cuando la Luna llena nacía roja los Tupinambá hacían un gran alboroto, temiendo que se la comiera el jaguar y que las enfermedades se extendieran por la tierra (Fausto, 2012: 64).

Entre diferentes pueblos mayas contemporáneos y de diferentes momentos de la historia están presentes estos mismos momentos de miedo e incertidumbre causados por problemas enfrentados por el Sol y la Luna. El riesgo que el orden cósmica y social sea roto y resulte en un final del mundo y de los seres. Todos estos estados de tensión reflejan algunas de las percepciones de los diferentes pueblos mayas en relación a los eclipses. En las ontologías mayas, así como en otras de Abya Yala<sup>3</sup>, el Sol y la Luna ejercen una gran

---

<sup>1</sup>Este artículo es parte del dossier resultado de la mesa Los ciclos calendáricos y los eclipses en la cultura maya, realizada en el XII Congreso Internacional de Mayistas, organizado por el Centro de Estudios Mayas, de la Universidad Nacional Autónoma de México, en junio de 2023.

<sup>2</sup>El eclipse es un macrofenómeno que pone entre paréntesis la vida cotidiana, estableciendo otro espacio-tiempo en el que las fronteras entre los seres se vuelven permeables y las especies naturales pasan unas a otras: el armadillo se convierte en mantarraya, el pez en serpiente, etc. Por eso, en la oscuridad, los antiguos decían que corrieran, que fueran [...] si los Itseke los encontraban, morirían [...] porque todos los Itseke caminan durante el eclipse. (Traducido por el autor).

<sup>3</sup>Abya Yala es una palabra que proviene del idioma guna, del pueblo Guna, ubicado en la región caribeña en Panamá y tiene el significado de "Tierra madura", "Tierra Viva", "Tierra de Sangre", siendo sinónimo de América y la forma como estos pueblos tratan este territorio (Keme, 2021: 25). Aunque cada uno de los diversos pueblos originarios que habitan el continente tenga diferentes nombres para designar el lugar donde viven o vivieron, el término Abya Yala es utilizado cada vez más como un sentimiento de unidad y pertenencia, pasando a ser parte de un proyecto indígena propio creado para elaborar sus propias propuestas civilizatorias (Del Valle Escalante, 2015: 16).

influencia e importancia sobre la vida en la tierra, cosmos y de los diferentes seres, adquiriendo papeles protagonistas en las rutinas cotidianas y prácticas religiosas.

La alineación de los dos astros celestes causada por el fenómeno del eclipse siempre ha resultado un constante estado de incertidumbre. Durante el período Posclásico (900-1525 EC) aparecen registros de otra percepción sobre este evento; mordidas o intentos de comer al Sol y la Luna conducidos por agentes animales o seres no-humanos. Algo presente también durante el período colonial y en la contemporaneidad en diferentes comunidades mayas. Este estado de temor a los eclipses entre los mayas fue discutido anteriormente por Martha Iliá Nájera Coronado, quien afirma que:

Imagínese la zozobra del hombre indígena al ver apagarse en pleno día al maravilloso astro solar del cual depende la vida sobre la tierra, el calor y la luz, el Sol que lucha contra las tinieblas nocturnas enemigas de la vida humana; el temor que surge al observar una penumbra inesperada, el descenso brusco de la temperatura, las parvadas de pájaros buscando sus nidos, el chillar de los grillos, el despertar de los murciélagos, el centelleo de las luciérnagas y el desconcierto general en toda la naturaleza; se vive una atmósfera irreal. O bien observar cómo desaparece Nuestra Madre la Luna, la luz nocturna, protectora de las aguas, la que brinda la energía fecundante, la fertilidad y protege el nacimiento. Los eclipses marcan una desaparición, una ocultación accidental de la luz, por ello se consideran dramáticos y peligrosos (Nájera Coronado, 1995: 319).

En este artículo será enfocado un evento específico presente en las percepciones sobre los eclipses; las narrativas que dan cuenta de actos de depredación y devoración del Sol y de la Luna durante estos momentos. A partir de una reflexión generada por discusiones en la antropología de otros contextos de Abya Yala, presentaré un primer acercamiento a este tema, al pensar; ¿Qué tipo de relaciones los agentes de los eclipses mayas mantenían con el Sol y la Luna al devorarlos?, o aún, si ¿es posible pensar el acto de devoración presente en los eclipses mayas como una manera de canibalismo, o como un acto de depredación?

Reflexiones sobre estas cuestiones irán estructurando el estudio presente en este artículo para buscar un mayor entendimiento sobre la devoración del Sol y de la Luna entre los mayas en diferentes temporalidades de sus historias. Además, este estudio busca colaborar con lo que (Iwaniszewski, 2021a: 152) afirma ser una de las principales funciones de la astronomía cultural; la de investigar como los humanos perciben y seleccionan ciertas cualidades y actuaciones de los astros celestes a fin de crear diferentes tipos de relaciones tejidas en un enmarañado, con la presencia de seres humanos y no-humanos. Algo que orienta y articula diferentes aspectos de las vidas sociales.

## 2 La depredación y el canibalismo desde la antropología amerindia

A partir de mi propuesta de entender a los eclipses mayas en términos de la depredación, conecto estas ideas a las reflexiones sobre los conceptos de depredación y antropofagia presentes en la antropología amerindia en las últimas décadas. Estudios que pasaron a pensar en tales prácticas como reglas de funcionamiento sociales, así como elementos importantes en la constitución de los seres y las personas. Pensadas dentro de una cadena de fenómenos sociales, la depredación y la antropofagia pasaron a ser pensadas como cuestiones fundamentales en la construcción de relaciones con las alteridades, con el otro, con el enemigo. Relaciones intrínsecas entre seres de diferentes orígenes y naturalezas.

Influenciadas también por las discusiones sobre el cuerpo y la formación de la persona, recuperadas por la antropología a partir de finales de los años 1990 (Gell, 1998; Strathern, 2006; Wagner, 2011), estas nuevas

propuestas para pensar la depredación y la antropofagia en las tierras bajas de América del Sur, poco a poco fueron se expandiendo a los estudios sobre estos temas en otras partes de Abya Yala.

Según Eduardo Viveiros de Castro, el canibalismo amazónico busca, sobre todo, incorporar el aspecto subjetivo del enemigo, que pasa a ser hiper-subjetivado (Viveiros de Castro, 2002: 392). Sería la máxima socialización de la violencia. Con eso, en estas sociedades, la enemistad, es tratada como una relación social tan definida como cualquier otra, una relación de alteridad, en la cual el matador adquiere, por medio del homicidio, un aspecto de la identidad de su víctima. Hay un punto de fusión y una dependencia recíproca entre depredador y presa, asesino y víctima, en la cual las dos partes distintas se convierten en una diferencia intensiva, inmanente a una singularidad dividida, según las palabras de Viveiros de Castro (2002: 293). Con eso, la relación de depredación se constituye en un modo de subjetivación, una reafirmación de la diferencia, que lleva a una reafirmación del “yo”. Una construcción identitaria que necesita de la presencia del otro, de un enemigo, de la alteridad que opera en la transformación del propio “yo”.

Todo eso se constituye como una poética de la alteridad, según Viveiros de Castro, una interiorización del otro, que es inseparable de la exteriorización del “yo”, a partir de una asimilación de los signos de la alteridad de la víctima (Viveiros de Castro, 2002: 290). Así, lo que se busca es la construcción de esta alteridad como un punto de vista o perspectiva sobre el “yo”, una relación, en la cual, lo que se devora del enemigo es su relación al grupo agresor, una ocupación del punto de vista del enemigo.

Esta lógica transformadora presente en las sociedades indígenas de Abya Yala, trata el enmarañamiento con la alteridad como un proceso fluido y transformativo de “volverse otro”, como algo que caracteriza las bases de estas ontologías. Con todo eso, se crea una naturaleza ambivalente del devenir otro, a partir de la necesidad de la presencia de la alteridad (González Gálvez *et al.*, 2022: 9). Un proceso también necesario para la reproducción misma del cosmos y de la vida. Algo que discutiré más adelante para pensar la incorporación de la alteridad en actos de depredación durante los eclipses mayas como un elemento necesario para la reproducción y manutención del cosmos durante momentos de incertidumbre.

Conectando estas ideas al contexto mesoamericano, Stan Declercq identifica una lógica semejante en algunas prácticas sociales en la Mesoamérica; una dinámica cosmológica de depredación (Declercq, 2023). La tradición mesoamericana es marcada por un mundo animado y depredador que se extiende a humanos y a no-humanos, paisajes, astros y objetos todos con la capacidad de devorar (Declercq, 2023: 28). Esta idea ya había sido discutida anteriormente por David Carrasco (Carrasco, 1995) que afirma la existencia de un mundo caníbal mesoamericano. Al analizar específicamente el caso mexica, Carrasco identifica una religión de consumo por parte de este grupo, formada por un mundo en el cual dioses mexicas, eran presentados como seres hambrientos que necesitaban ser alimentados por los humanos, a través del sacrificio. Además, esta lógica también puede ser extendida al paisaje mesoamericano que presenta capacidades de morder, con la tierra siendo una entidad hambrienta. Para Carrasco, la devoración estaría relacionada a una idea de recomposición, de un poder cosmológico regenerativo, generando una dinámica de consumo que tenía el objetivo de adquirir un poder cosmomágico.

Ya Stan Declercq amplía y problematiza un poco las ideas iniciales de Carrasco, enfocándose en el carácter relacional de la antropofagia y del acto de devoración presente en Mesoamérica, específicamente entre los mexicas. Según este investigador, el canibalismo puede ser entendido como una forma de crear relaciones, de conectar a dos mundos, presente en una dinámica del consumo considerada como una multitud de canibalismos que fungen como vehículos de las fronteras cósmicas (Declercq, 2023: 31).

Al estudiar las guerras floridas mexicas, *xochiyaoyotl*, Declercq afirma que el enemigo, al ser clasificado como un ser menos humano, participaba en la fabricación de un parentesco cosmopolítico, como una forma de depredación recíproca entre vecinos emparentados con el fin de integrar al enemigo en la comunidad propia (Declercq, 2020: 99). Todo eso se daba a partir de prácticas de un canibalismo que implicaba metamorfosis y un proceso de convertirse en ese otro.

Estas ideas de la presencia de los enemigos para la conformación de la identidad mexicana también son corroboradas por Guilhem Olivier, que discute la presencia de estos como una parte esencial no solamente de la conformación de la identidad mexicana, sino también la de sus dioses tutelares (Olivier, 2015).

Por fin, es necesario recalcar la presencia de actividades de cacería, depredación y captura en relación a las entidades anímicas mesoamericanas, tal como fue discutido por Declercq e Iwaniszewski (Declercq, 2019; Iwaniszewski, 2021a). Algo que también está presente en la actualidad entre diferentes pueblos mesoamericanos, con las presencias de espíritus y potencias que atacan las personas y otros seres bajo la forma de enfermedades y se apoderan y capturan las almas o las entidades anímicas. En la parte final de este estudio iré conectando estas ideas con mi propuesta de interpretación sobre los agentes de los eclipses mayas.

### 3 Los eclipses entre los mayas en diferentes temporalidades

El tema de los eclipses entre los mayas ha sido trabajado por diferentes investigadores e investigadoras (Teepie, 1931; Thompson, 1935; Closs, 1989; Pincemin, 1992; Davoust, 1994; Nájera Coronado, 1995; Milbrath, 1999; Prager, 2006; Bricker y Bricker, 2011; Vail y Hernández, 2013; Justeson, 2017; Love, 2018; Milbrath, 2020; Iwaniszewski, 2020, 2021a,c, 2022) que buscaron comprender sus mecanismos de observación, uso social, representación gráfica y epigráfica, además de sus cambios a lo largo de la historia. Entre todos estos diferentes temas, lo que discutiré en este estudio son los actos de depredación sufridos por los dos astros celestes, el Sol y la Luna, durante los eclipses, algo que según Susan Milbrath (1999: 113), y Jaime Echeverría García (2014), estaba presente en muchas de las narrativas de los pueblos mesoamericanos sobre estos fenómenos.

Antes de ingresarnos en esta discusión de una manera más detallada quisiera presentar una inquietud que fue parte de mis investigaciones sobre los eclipses. Si es posible encontrar informaciones detalladas sobre la previsión de la ocurrencia de estos fenómenos celestes, como las que están en las tablas del Códice de Dresde del período Posclásico Temprano (900/1000-1250 E.C.), ¿por qué estaba presente el miedo, y la preocupación de que el Sol y la Luna pudieran ser comidos y desaparecer, dejando un caos en el mundo y en el cosmos? Stanislaw Iwaniszewski sugiere la existencia de una diferenciación de entendimiento de los eclipses por parte de la gente común, que entendía este momento como un acto de depredación en contra los astros celestes, en contrapartida que las elites, podrían predecir y esperar la desaparición de estos astros (comunicación personal). Algo que también fue discutido por Martha Ilía Nájera Coronado (1995). Esta hipótesis explicaría la diferencia de reacción por parte de los dos grupos sociales distintos en relación a los eclipses.

Además, es necesario mencionar los diferentes tipos de registros sobre eclipses presentes en el Códice de Dresde, específicamente dos tipos; los almanaques y las tablas. Los primeros servían para tratar los eclipses como señales meteorológicas, mientras las tablas eran herramientas para rastrear las posibilidades de eclipses (Iwaniszewski, 2021c). Otra cuestión importante que es necesario citar es el uso social y político de los eclipses por los *ajaw* del período prehispánico. Los gobernantes y las elites mayas emplearon una



amplia variedad de ciclos de calendario, con las predicciones de eclipses, para conectarse con las acciones de las deidades patronas mitológicas, ancestros importantes, y, de esta manera, afirmar sus poderes para gobernar (Iwaniszewski, 2020: 357).

A partir de la percepción de la importancia y de una presencia de larga duración de reflexiones sobre los eclipses a lo largo de la historia de los pueblos mayas, empiezo ahora a discutir de manera más detallada este fenómeno celeste. Empezando por la lingüística maya tenemos que entre los yucatecos hay una serie de expresiones para referirse a los eclipses como siendo actos de devoración; chí'bil k'in, significa "eclipsarse el Sol", y está relacionado a la señal que dejan los dientes en las mordidas o bocados quitados (Barrera Vásquez, 1980: 33;93;824). Ya para referirse al eclipse Lunar es usada la expresión chí'bil u, "eclipsarse la Luna, estar mordiendo la Luna". Ya la frase tupul u wich k'in, significa "eclipsado está el Sol, o escondió su rostro el Sol." Una estructura igual a esta es utilizada para la Luna, tupul u wich u, "eclipsarse la Luna, escondió su rostro la Luna" (Closs, 1989; Nájera Coronado, 1995: 322).

Otra expresión para estos eventos es; bala'an u wich k'in, "eclipsado está el Sol". Para los eclipses Solares totales, los mayas yucatecos usan: tupa'an "apagar la llama" y tupa'an u wich k'in o tupul u wich k'in, que significa "cegar o borrar el Sol" (Milbrath, 1999). Todas estas ideas de los yucatecos que tratan de los eclipses como actos de mordeduras de seres a los astros están presentes desde el período colonial en los libros Chilam Balam, como en el Chilam Balam de Chumayel, que menciona esta percepción por parte de los habitantes de la península (Mediz Bolio, 1986).

Una acción de depredación y devoración también está presente entre los ch'oles de Chiapas, México, con la expresión, woli k'uxbahlum, "el jaguar se lo está comiendo". Para los tojolabales, también de Chiapas, el eclipse Solar es mencionado con el término cha' k'ab'u, refiriéndose al final del Sol, lo que implica su muerte. Ya los poqom de Tukurú, Alta Verapaz, Guatemala, definen el eclipse como un momento en el cual "el Sol o la Luna se están bañando", yo chi atink li saq'e (para el caso del Sol), y yo chi atink li po (para el caso de la Luna) (comunicación personal Ramón Cun).

Regresando al período prehispánico, entre los mayas del Clásico (250-900 EC) y del Posclásico es posible encontrar el glifo Nam, que Christian M. Prager (2006) propone que /na-mu/ representa una interpretación fonética del glifo T326, muy probablemente NA:M. Esta raíz está atestiguada en varias fuentes yucatecas y ch'ortíes y en la mayoría de los casos está asociada con fenómenos celestes. Es un glifo que aparece en las referencias a los eclipses presentes en el Códice de Dresde.

Hay pocos registros de eclipses en el período Clásico, pero estudios recientes han identificado algunos ejemplos previamente no reconocidos, y al menos un texto del Preclásico (2000 AEC a 250 EC) registra un eclipse Solar en el año 143 E.C., con la inscripción de una "Luna que come el Sol" en un texto epi-olmeca de La Mojarra, Veracruz (Justeson, 2015: 305). La Estela 3 de Santa Elena Poco Uinic, México, tiene el ejemplo conocido de un glifo de eclipse, que está presente también durante el período Posclásico (Iwaniszewski, 2021c).

Ya en Xultun, Guatemala, fue encontrada una tabla astronómica pintada en las paredes de una estructura del siglo IX. La tabla registra una serie de "semestres" Lunares de 6 meses (177 o 178 días) en una tabla que muestra 162 meses sinodales Lunares, agrupados en 27 columnas (27 x 6 meses), abarcando unos 13 años (4.784 días). Según Susan Milbrath, el texto sería una posible inscripción de Serie Inicial reconstruida como una fecha de Cuenta Larga (9.15.10.0.6) equivalente al 30 de junio de 741 EC en el calendario juliano o al 4 de julio de 741 EC en el calendario gregoriano (Milbrath, 2020). Las tablas Lunares de Xultun parecen estar estrechamente relacionadas con los textos del Códice de Dresde.

La predicción de eclipses fue especialmente importante en el período Posclásico Temprano (900/1000-1250 EC), pero es posible que este conocimiento se haya perdido para los períodos Posclásico Tardío y Colonial. En el Códice de Dresde el eclipse aparece representado como el momento en el cual una serpiente del cielo, interpretada como Venus, come el glifo k'in, del Sol (Velásquez García, 2016: 82).

Pasando a las fuentes etnohistóricas, podemos identificar algunos relatos sobre eclipses, como en los escritos de Alonso Dávila, enviado por Francisco de Montejo a buscar minas de oro cerca de Chetumal en 1531. El explorador relata la ocurrencia de un eclipse como un momento de miedo e incertidumbre. Menciona guerreros mayas haciendo muchos ruidos para defender a la Luna en contra una mordedura. Ya Pedro Sánchez de Aguilar en 1639, en Yucatán, narra un eclipse con la Luna muriendo y siendo comida, por un tipo de hormiga llamada xubab (sic) (Closs, 1989). También en el Popol Vuh, los eclipses están presentes, cuando los héroes gemelos que representan los futuros Sol y Luna tienen las cabezas cortadas en ciertos puntos de la narración, como en la escena en que Hunahpú decapita a Xbalanque, que sugiere un eclipse Lunar (Milbrath, 1999: 130-131).

Las fuentes etnográficas presentan una serie de datos importantes para mi análisis e interpretación de los eclipses mayas como actos de devoración y depredación. Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas (Redfield y Villa Rojas, 1934) en su clásico estudio sobre el pueblo de Chan Kom, Yucatán, presentan narrativas de que periódicamente un animal malo intenta devorar a los astros celestes, y los eclipses serían un gran peligro para la humanidad. Muchos no pueden especificar el animal que quiere comer el Sol o la Luna, dicen apenas que es uno muy malo, como ciertas hormigas o tigres. Para la gente de Chan Kom, el eclipse es un momento de calamidad, en el cual la Luna y el Sol pueden fallar en reaparecer. Con ello, todos los objetos y las cosas humanas se llenarían de seres malévolos que intentarían devorar a las cosas vivas. Así sería necesario espantar al animal que devora a los astros haciendo lo máximo de ruido posible.

Alfonso Villa Rojas en sus estudios en X-Cacal, Yucatán, menciona que la población de este poblado interpretaba los eclipses cuando animales malos, como la hormiga xulab, intentan comer el Sol o la Luna (Villa Rojas, 1945). Así, el eclipse ocurre porque la superficie de la Luna estaría cubierta por estas hormigas rojas, que tienen un piquete doloroso y destruyen con facilidad árboles y plantas. También para la gente de X-Cacal los eclipses son momentos peligrosos y de tensión, pues la desaparición del Sol y de la Luna puede hacer con que los instrumentos domésticos sean transformados en criaturas vivas y maten a sus dueños.

Ya entre los lacandones de Chiapas, Didier Boremansé (1981) menciona que los eclipses son resultado de una captura de la Luna y del Sol, con el riesgo de que los astros pudieran ser devorados por jaguares, o por iguanas celestiales. Además, el dios creador, Hachak'yum, también es un posible agente de ataque a la Luna, lo que provocaría un eclipse Lunar. Para los ch'oles de Tumbalá, en la década de los 50s, cuando ocurría el eclipse un tigre estaría devorando la madre sagrada, la Luna. Tigre, llamado de ch'ay bajlum, que después también iría a la tierra a devorar a toda la población (Whittaker y Warkentin, 1965: 71). Los ch'orties temían que la entidad Ah Kilis, asociado al Sol, iría comerlo cuando tuviera hambre, lo que resultaría en un eclipse. Esta deidad también puede comer a la Luna. Ya para los tsotsiles de Zinacantán, México, el eclipse es causado por acciones predatorias de la estrella muk'ta k'anal, Venus, que irá matar a la Luna (García de León, 1973: 307). También para este grupo, los diferentes seres malignos que suelen atacar a los astros se originan desde cada uno de los puntos cardinales del cielo, siendo vinculados también con los colores (Nájera Coronado, 1995: 323).

Los poqom de Tukurú, Alta Verapaz, Guatemala interpretan el eclipse como un momento en el cual son necesarios algunos cuidados, sobre todo, por parte de las mujeres embarazadas que deben evitar salir

durante este fenómeno por el peligro de que sus hijos nazcan con algún problema físico. Además, para este grupo maya del norte de Guatemala, hay la necesidad de defenderse del mal de ojo causado por el eclipse.

Analizando los relatos etnográficos sobre los eclipses en diferentes partes del área maya es posible identificar algunas acciones relacionadas, como; la depredación, devoración, mordeduras, además de peleas entre el Sol y la Luna, relaciones sexuales entre los astros, y enfermedades de los dos, así como el mal de ojo. Sin embargo, uno de los temas principales de los relatos etnográficos es la devoración del Sol y la Luna. Con todo eso, es importante mencionar que los eclipses no son eventos naturales, sino causados por la agencia de un actante específico (Latour, 2015). Son eventos culturales. Además, en diferentes momentos de las historias de los pueblos mayas es posible identificar algunos tipos de destrucción de la humanidad, resultadas por los eclipses, como; objetos domésticos sustituidos por demonios o bestias que irán devorar a todos los seres vivos, animales que entran a la casa para comerse a sus amos, jaguares celestiales que irán descender del cielo y devorar a la gente, y muertos que son revividos (Closs, 1989). Para eso, fueron pensados y creados diferentes dispositivos de defensas en relación a los eclipses en diferentes momentos de la historia, desde la realización de sacrificios humanos, autosacrificios, cantos floridos en los templos, durante el periodo prehispánico, así como la producción de ruido y gritos por la población, a fin de evitar el regreso al tiempo primigenio, presentes durante el periodo colonial y contemporáneo.

## 4 Los agentes causantes de los eclipses mayas

Algo central en mi reflexión sobre los actos de depredación y devoración sufridos por el Sol y la Luna durante los eclipses es la actuación de lo que podemos llamar de agentes de los eclipses, los seres que suelen atacar los astros durante la ocurrencia de estos fenómenos. Yo recalcaré los principales actantes que aparecen en las narrativas etnográficas y también en fuentes del período Posclásico y colonial.

En los relatos aparecen principalmente agentes como: jaguares, tigres, las hormigas *xulab*, iguanas celestiales, lagartos, escorpiones, la entidad *Ah kilis*, el diablo (Nájera Coronado, 1995), Venus, Kukulcán, serpientes que tragan los astros, seres que descenden del cielo para comer la población, que podemos encontrar paralelos con en *Popol Vuh* y el final de la humanidad de madera, así como entre los mexicas con las *tzitzimine*.

En estudios anteriores, Michael Closs planteó que muchos de todos estos actantes derivan de un único agente; Venus (Closs, 1989). Este autor ha recalcado las relaciones entre la hormiga *xulab* y Venus, el jaguar como un aspecto de Venus, que también es descrito como jaguar celeste, serpiente celeste, o el señor del Inframundo. Según Closs, Venus actuaría como un agente cosmológico del eclipse, tal como aparece en los códices de Dresde y Madrid, y sería algo derivado de una antigua tradición del periodo Clásico (Closs, 1989). En las páginas 56 y 57 del Códice de Dresde está presente una serpiente asociada a Venus, comiendo el Sol, que lleva dos punzones de hueso (Velásquez García, 2016: 83).

Aunque muchos de estos agentes puedan ser relacionados de alguna manera a Venus, en las informaciones etnográficas, aparecen una mayor complejidad de agentes devoradores del Sol y de la Luna. Venus sería apenas uno agente más en la lista. Me parece equivocado atribuir todas estas acciones de los eclipses a un único personaje. Eso será retomado en la siguiente sesión del texto.



## 5 Una propuesta de interpretación y reflexiones finales

A lo largo de este estudio mi intención fue la de mostrar casos en que los eclipses mayas son entendidos en términos de depredación de los astros celestes como una condición de la reproducción social. Una amenaza que es al mismo tiempo una manera de seguir la vida, seguir el flujo y el ciclo de vida de las sociedades mayas. La actuación de estos animales y agentes de los eclipses constituyen relaciones que son una condición para la manutención del equilibrio cósmico.

Según Stanislaw Iwaniszewski, el cielo siempre está en constante movimiento, lo que nos llevaría a pensarlo de manera relacional (Iwaniszewski, 2021b). Así, cada vez que los cuerpos celestes aparecen en el cielo, se encuentran con agentes humanos y no-humanos que se dedican a diferentes actividades. Apoyándose en las discusiones teóricas de Tim Ingold (Ingold, 2000), sobre el paisaje, y el concepto de *skyscape* discutido por Fabio Silva, que propone que el cielo es el fenómeno natural que está transformado en *skyscape* cultural mediante la agencia humana (Silva, 2015), Iwaniszewski propone la existencia de un celaje celeste, un espacio compuesto por una serie de relaciones entre seres de diferentes naturalezas y tipos (Iwaniszewski comunicación personal). Mediante esta propuesta, podemos pensar el paisaje del cielo no como algo natural, sino como una construcción cultural, pues son los humanos quienes conceptualizan el cielo, atribuyen los significados a los objetos y fenómenos celestes, sincronizan los movimientos de estos objetos con varios aspectos de la vida social.

La idea de un cielo relacional conectado en una malla con la tierra y a diferentes seres fue algo discutido anteriormente por Hans Martz de la Vega, que, en sus estudios sobre el sitio maya de Malpasito, México, analizó las orientaciones y sus relaciones con el paisaje, el cielo y el cosmos creando una relación entre estos diferentes elementos, como un elemento fundamental en el establecimiento de estas relaciones (Martz de la Vega, 2023). Con eso, Martz de la Vega, sugiere la existencia de un paisaje de malla y de un paisaje de pliegue, un *foldscape*. El constante contacto y relación entre los seres que habitan el espacio y su entorno es la base de la propuesta de la existencia de un paisaje general (*meshworkscape*), pero también definir un paisaje particular (*foldscape*) en Malpasito (Martz de la Vega, 2023: 15). Estas constantes relaciones y contactos entre diferentes tipos de seres, hacen que Martz de la Vega piense la existencia de una amplia malla de relaciones entre los seres, el paisaje celeste y terrestre y las manifestaciones humanas en el paisaje terrestre.

Reflexionando sobre el mundo celeste y las interacciones presentes en este espacio ontológico, y específicamente los actos de devoración en contra el Sol y la Luna durante los eclipses, mi propuesta es pensar los astros celestes como seres con alta concentración de *tonalli* (fuerza Solar, calor, valentía, entidad anímica relacionada a la personalidad, individualidad de cada persona (López Austin, 1980), seres con un importante “potencial” para ser devorados. En el caso maya del período Clásico, esta entidad anímica era conocida como *b'aahis*, también asociado a los linajes y ancestros (Velásquez García, 2011: 243).

Al pensar el espacio nocturno o el momento en que la tierra se oscurece durante un eclipse, como una antítesis del mundo Solar maya, en el cual están actuando una infinidad de seres monstruosos, *wahyis*, alteridades, que roban almas, podemos interpretar el acto de depredación sufrido por el Sol y la Luna, como un momento de cacería. Los *wahyis* son criaturas nocturnas, relacionadas a la depredación, que habitan espacios oscuros, y pueden establecer relaciones sociales con otras entidades en diferentes planos del universo. Están conectados al acto de dormir y soñar, con el vocablo *way* (Velásquez García, 2011), y pueden ser considerados la contraparte maya de los nahuales del Centro de México (Iwaniszewski, 2021a: 157). Según Sebastian Matteo y Asier Rodríguez Manjavacas (Matteo y Rodríguez Manjavacas, 2009: 21) un *way* es un animal compañero que ciertas personas pueden utilizar para hacer daño a otras. También es

importante recalcar que, por su naturaleza animal, estos seres frecuentemente son llamados de animales compañeros. Los *wahyis* afectan directamente los sueños, la energía vital y la muerte, y poseen una serie de características diversas enumeradas por los adjetivos que llevan en sus nombres (Sheseña, 2010).

David Stuart destacó el aspecto siempre maléfico y sanguinario de estos seres, supuestas coesencias, que aparecen representados en la cerámica maya del período Clásico (Stuart, 2005). Los *wahyis* serían representaciones de las fuerzas oscuras animadas ejercidas por los hechiceros mayas del período Clásico en sus intentos de influir en otras personas, y quizás en otros gobernantes, siendo manifestados también por medio de enfermedades. Para Stuart, estos seres fueron componentes importantes del gobierno maya del período Clásico y de su ideología (Stuart, 2005). Ya en la actualidad, los *wahyis* aparecen en diferentes pueblos y etnias mayas. Entre los tseltales de Cancuc, México, por ejemplo, son asociados a los lab, aunque según Pedro Pitarch, son seres que poseen diferentes denominaciones entre los distintos pueblos mayas contemporáneos (Pitarch, 1996: 116). Otra cuestión importante es la capacidad de los *wahyis* en entrar en conflictos, luchas, con otras entidades no-humanas, además de tener la capacidad de robar almas, y otras entidades anímicas durante el sueño, la noche, o en momentos de oscuridad. Para Alfonso Villa Rojas, entre los tseltales de Oxchuc, estos seres también ejercen una función de un control social, haciendo posible el apego continuo a la costumbre tradicional y el código moral del grupo (Villa Rojas, 1947).

Apoyándome en la propuesta de Stanislaw Iwaniszewski (2021a: 158), de que el acto de morder realizado por los animales nocturnos en el cielo estaría relacionado a un momento de agencia y animacidad de las constelaciones celestes, amplío este acto para el caso de las actuaciones del Sol y la Luna durante un eclipse. Para Iwaniszewski, la mordedura, caracterizada por el termino yucateco *ch'ibal*, denota “morder” y “dolor”, un “dolor punzante” (Barrera Vásquez, 1980: 92), la llaga y el escozor que parece morder, o también una mordedura de una serpiente, un dolor ardiente o mordaz (Iwaniszewski, 2021a: 156). Estos términos son los mismos utilizados y causados por los *wahyis*, identificados por Iwaniszewski en los Chilam Balam, y en las constelaciones del Códice Paris, que serían manifestaciones de estos tipos de seres peligrosos y maléficos.

En el momento de la devoración el *b'aahtis* de los astros pasarían a los agentes del eclipse, lo que resultaría en que estos seres pasaran a estar impregnados de su “enemigo”, o su víctima (Declercq, 2020). Llevando a un proceso de “enimización”, según Aparecida Vilaça (2002), la lógica de adquirir la alteridad del otro hasta cierto punto. Siguiendo la propuesta de Stan Declercq, del acto de consumo como un devenir otro (Deleuze y Guattari, 2017), podemos pensar la devoración del Sol y de la Luna, como posibles momentos de transformación de estos seres. Un devenir, un eterno proceso de cambio, transformación de tornarse algo nuevo.

Pero un proceso que nunca termina, así como ambos los astros nunca desaparecen por completo definitivamente, son devorados temporalmente, transformando la tierra en un local peligroso y de la presencia de un caos pasajero, pero que al final no se completa. Durante un eclipse Lunar, por ejemplo, la Luna sufre una transformación, pero no desaparece por completo. A medida que avanza el eclipse, la apariencia de la Luna se transforma de Luna llena a Luna creciente, hasta que se queda completamente cubierta por una sombra que hace con que se parezca a un disco de color rojo. La Luna se presenta en un devenir.

El Sol y la Luna retoman su forma anterior, o se transforman en una nueva forma, pero vuelven a existir. Mucho también en función de la acción de la gente de la comunidad que actúa activamente para defender sus padres, sus astros queridos, de los peligros del otro, de los agentes devoradores. Se crea entonces, un gran ensamblaje entre los diferentes actores involucrados en los eclipses que, por fin, crean relaciones transformadoras entre ellos, pero que terminan promoviendo la manutención de la vida, el mundo y el cosmos (Figura 1).

## Ensamblaje entre los diferentes actantes involucrados en los eclipses.



Figura 1: Dibujo del ensamblaje presente durante los eclipses mayas. Un enmarañado de relaciones que implican el Sol y la Luna, los seres que van a comer estos astros, y la acción de las personas en la tierra para defenderlos (diseño hecho por el autor).

Dialogando con las ideas de [Martz de la Vega \(2023\)](#) sobre la existencia de un *foldscape*, propongo pensar la presencia de un gran ensamblaje entre los diferentes actantes involucrados en los eclipses mayas. Un entretejido de relaciones que empiezan por los astros celestes, el Sol o la Luna que son amenazados por seres no-humanos que buscan devorarlos para robar su *b'aahis*. Este acto es realizado por estas entidades que habitan el cielo maya, como los *wahyis*, por ejemplo, que desde el período Clásico empleaban batallas y conflictos con otros seres en el cielo durante las noches. Otro actante de este ensamblaje es la propia tierra, que establece relaciones con el cielo en la conformación de un paisaje más amplio. Por fin, están las personas de las comunidades mayas que deben actuar durante los eclipses a fin de ahuyentar los seres devoradores de la Luna y del Sol, con la realización de ruidos, rezas y actos para defender los dos astros celestes durante estos momentos de peligro y amenaza, dado el papel fundamental, y el poder calorífico y energético del Sol y de la Luna en las actividades cotidianas, como la cosecha, por ejemplo.

Los eclipses como actos de captura y devoración del Sol y de la Luna pueden ser entendidos a partir de la lógica de la captura como un devenir otro, un convertirse en otro, tal como plantea Viveiros de Castro ([Viveiros de Castro, 2002](#)). Una transformación incompleta en su enemigo poderoso, un proceso de indiferenciación, una captura del *tonalli*, o del *b'aahis*, de la fuerza vital de estos astros-seres, realizada por los diferentes seres que habitan los cosmos de las diferentes comunidades mayas. Cada una de ellas, con un "agente del eclipse" diferente, seres que emprendían jornadas para la caza y el consumo del Sol y de la Luna durante los eclipses. Y que, al morderlos, consumirlos estarían buscando convertirse en ellos, capturar su poder y fuerza calorífica.

Un movimiento de depredación y consumo que permitía la creación de una serie de relaciones entre diferentes seres humanos y no-humanos, pero, que al final contribuía para el ejercicio de una renovación cósmica durante el acto del eclipse, con el nacimiento de un nuevo Sol o una nueva Luna, transformados

en otros seres, pero que seguían actuando para la protección y el funcionamiento de la vida en el cosmos y en la tierra.

## 6 Agradecimientos

Quisiera agradecer al doctor Stanislaw Iwaniszewski por la invitación para participar de la mesa “Los ciclos calendáricos y los eclipses en la cultura maya”, durante el 12° Congreso Internacional de Mayistas, organizado por el Centro de Estudios Mayas, de la Universidad Nacional Autónoma de México, realizado en julio de 2023, que generó la publicación de este artículo.

## 7 Referencias

- Barrera Vásquez, A. (1980). *Diccionario Maya Cordemex. Maya-español. Español-maya*. Mérida: Ediciones Cordemex.
- Boremansé, D. (1981). Southern Lacandon Maya account of the Moon eclipse. *Latin American Indian Literature*, 5:1–6.
- Bricker, H. y Bricker, V. (2011). *Astronomy in the Maya Codices*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Carrasco, D. (1995). Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us. *Journal of the American Academy of Religion*, LXIII(3):429–463.
- Closs, M. (1989). Cognitive aspects of ancient Maya eclipse theory. En Aveni, A., (Ed.), *World Archaeoastronomy*. Oxford.
- Davoust, M. (1994). Sangue de lua: reflexões sobre espíritos e eclipses. *Journal de la Société des Américanistes*, 98(1):63–80.
- Declercq, D. (2019). La captura de los dioses y “otras” entidades anímicas. *Noticonquista*, 59:1–3.
- Declercq, D. (2020). “Siempre peleaban sin razón”. La guerra florida como construcción social indígena. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 59:97–130.
- Declercq, D. (2023). Depredación y canibalismo. Una breve introducción. *Revista de Arqueología Mexicana*, 180:28–33.
- Del Valle Escalante, E. (2015). *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*. Raleigh: Editorial A Contra Corriente.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2017). *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34.
- Echeverría García, J. (2014). “El Sol es comida”: representaciones, prácticas y simbolismos del eclipse Solar entre los antiguos nahuas y otros grupos mesoamericanos. *Revista Española de Antropología Americana*, 44(2):367–391.
- Fausto, C. (2012). Sangue de lua: reflexões sobre espíritos e eclipses. *Journal de la Société des Américanistes*, 98(1):63–80.

- García de León, A. (1973). Breves notas sobre la lengua Tzotzil: literatura oral y clasificadores numerales. *Estudios de Cultura Maya*, 9:303–312.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon.
- González Gálvez, M., Di Giminiani, P., y Bacchiddu, G. (2022). Introduction. En González Gálvez, M., Di Giminiani, P., y Bacchiddu, G., (Eds.), *Theorizing Relations in Indigenous South America.*, pp. 1–25. Nueva York/Oxford: Berghahn.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*. Londres: Routledge.
- Iwaniszewski, S. (2020). The use of the Palenque ratio in the Lunar Series as a means to perform long-time calculations linking the ruling dynasty with its patron deities. En *Harmony and Symmetry. Celestial regularities shaping human culture. Actas de la conferencia de la SEAC 2018 en Graz.*, pp. 356–362. SEAC: Graz, Austria.
- Iwaniszewski, S. (2021a). Ah ch'ibal canob: rethinking celestial animals in the Paris Codex 23-24. *Estudios Latinoamericanos*, 41:147–164.
- Iwaniszewski, S. (2021b). Archaeoastronomical sites as fields of relationship. En González-García, A., Frank, R. M., Sims, L., Rappenglück, M., Zotti, G., Belmonte, J., y Šprajc, I., (Eds.), *Beyond Paradigms in Cultural Astronomy: Proceedings of the 27th SEAC conference held together with the EAA.*, pp. 73–80. Oxford: British Archaeological Reports.
- Iwaniszewski, S. (2021c). Remarks on the Lunar Series and Eclipse Cycles in Late Classic Maya Records. En Efrosyni BoutsikasStephen, E., McCluskey, S. C., y Steele, J., (Eds.), *Advancing Cultural Astronomy: Studies In Honour of Clive Ruggles.*, pp. 237–249. Springer.
- Iwaniszewski, S. (2022). La teoría Lunar maya. En Lizano, S. y Rodríguez Jorge, L. F., (Eds.), *La astronomía en México antes y después de la Conquista.*, pp. 57–84. Ciudad de México: El Colegio Nacional.
- Justeson, J. (2015). Modeling indigenous mesoamerican eclipse theory. En Dowd, A. S. y Milbrath, S., (Eds.), *Cosmology, calendars, and horizon-based astronomy in Ancient Mesoamerica.*, pp. 301–349. Boulder: University Press of Colorado.
- Justeson, J. (2017). A cyclical-time model for eclipse prediction in mesoamerica and the structure of the eclipse table in the dresden codex. *Ancient Mesoamerica*, 28(2):507–541.
- Keme, E. (2021). *Indigeneidad y descolonización. Diálogos trans-hemisféricos*. Buenos Aires: Editorial del Signo.
- Latour, B. (2015). *Reagregando o social. Uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA; Bauru, São Paulo: EDUSC. Traducción de Gilson César Cardoso de Sousa.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mythologiques. III. L'origine des manières de table*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (2021). *Mitológicas 1: O Cru e o Cozido*. São Paulo: Zahar.
- López Austin, A. (1980). *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.



- Love, B. (2018). The “eclipse glyph” in maya text and iconography: A century of misinterpretation. *Ancient Mesoamerica*, 29(1):219–244.
- Martz de la Vega, H. (2023). From the base to the top: Walking through the ritual circuit of the foldscape in malpasito, tabasco, mexico. *Global Journal of Archaeology & Anthropology*, 12(5):1–17.
- Matteo, S. y Rodríguez Manjavacas, A. (2009). La instrumentalización del way según las escenas de los vasos pintados. *Península*, 4(1):17–31.
- Mediz Bolio, A. (1986). *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública.
- Milbrath, S. (1999). *Star Gods of the Maya: Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*. Austin: University of Texas Press.
- Milbrath, S. (2020). *The Moon in Meso-America*. xford Research Encyclopedia of Planetary Science.
- Nájera Coronado, M. I. (1995). El temor a los eclipses entre comunidades mayas contemporáneas. En Varela Torrecilla, C., Bonor Villarejo, J., y Fernández Marquínez, M. Y., (Eds.), *Religión y sociedad en el área maya*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Olivier, G. (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, “Serpiente de nube”*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Pincemin, D. S. (1992). *Los antiguos mayas y los eclipses*. San Cristóbal de Las Casas: Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Pitarch, P. (1996). *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Prager, C. (2006). Is T326 a logograph for NA:M “hide, to go out of sight”? Notes on Ancient Maya Writing. Documento electrónico, no publicado: [https://www.academia.edu/8219716/Is\\_T326\\_a\\_Logograph\\_for\\_NA\\_M\\_hide\\_to\\_go\\_out\\_of\\_sight\\_](https://www.academia.edu/8219716/Is_T326_a_Logograph_for_NA_M_hide_to_go_out_of_sight_).
- Redfield, R. y Villa Rojas, A. (1934). *Chan Kom: A Maya Village*. Washington: Carnegie Institution.
- Sheseña, A. (2010). Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya: Religión y lingüística a través de la onomástica. *ournal of Mesoamerican Languages and Linguistics*, 2(1):1–30.
- Silva, F. (2015). The role and importance of the sky in archaeology: an introduction. En Silva, F. y Campion, N., (Eds.), *Skyscapes: The Role and Importance of the Sky in Archaeology.*, pp. 1–8. Oxford: Oxbow Books.
- Strathern, M. (2006). *O Género da Dádiva. Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Stuart, D. (2005). The way beings. En *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyphic Forum, The Maya Meetings UT Austin*, pp. 160–165, Austia, TX. Austin: University of Texas at Austin.
- Teeple, J. E. (1931). Maya astronomy. *Contributions to American Archaeology*, 2:29–115.
- Thompson, J. E. S. (1935). *Maya chronology. The correlation question*. Carnegie Institution of Washington, Publications, 456.

- Vail, G. y Hernández, C. (2013). *Re-creating primordial time. Foundation rituals and mythology in the postclassic Maya codices*. Boulder: University Press of Colorado.
- Velásquez García, E. (2011). Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica. En Martínez de Velasco, A. y Vega, M., (Eds.), *Los mayas, voces de piedra.*, pp. 235–254. Ciudad de México: Ámbar Diseño.
- Velásquez García, E. (2016). Códice de dresde. parte 1. edición facsimilar. *Revista de Arqueología Mexicana*, Edición especial 67.
- Vilaça, A. (2002). Making kin out of others in amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute.*, 8(2):347–365.
- Villa Rojas, A. (1945). *The Maya of East Central Quintana Roo*. Washington: Carnegie Institution.
- Villa Rojas, A. (1947). Kinship and nagualism in a tzeltal community, southeastern Mexico. *American Anthropologist.*, 49:578–587.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Wagner, R. (2011). A pessoa fractal. *Ponto Urbe*, 8 [online]. <http://journals.openedition.org/pontourbe/173>.
- Whittaker, A. y Warkentin, V. (1965). *Chol Texts on the Supernatural*. Número 13 en Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics and Related Fields. Norman: University of Oklahoma Press.