

**ARTE Y RITUAL EN CHICHÉN ITZÁ:
LOS DIOS Y LOS HOMBRES**

Zuzana Marie Kosticová

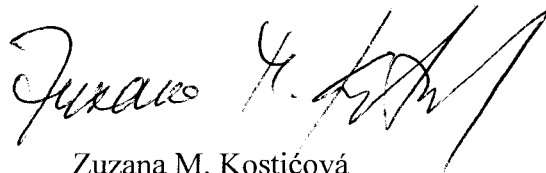
**Este trabajo de investigación fue realizado con una beca de la Secretaría de Relaciones
Exteriores otorgada por el Gobierno de México**

Tesis doctoral SIAS FF UK 2009

Asesora de la tesis: doc. Markéta Křížová, PhD.

*Studijní program: Historické vědy
školní obor: Iberoamerikanistika*

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury

A handwritten signature in black ink, written in a cursive style. The signature appears to read 'Zuzana M. Kosticová'.

Zuzana M. Kosticová

para mi querido esposo Karel Kostić

AGRADECIMIENTOS

Quiero principalmente expresar mis profundas gracias al Gobierno de México, concretamente al Departamento de intercambio académico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, a la embajada de México en la República Checa y a la gente de Akademická informační agentura por otorgarme la beca del intercambio cultural y por lo tanto darme la increíble oportunidad de viajar para diez meses a México y llevar a cabo aquí mi investigación. Sin esta posibilidad, este texto no podría haber surgido tal como está.

También quiero agradecer a la gente de SIAS FF UK su audaz decisión de aceptar una especialista de religiones comparadas como alumna de doctorado de un departamento básicamente histórico y lingüístico. En concreto quiero expresar mi profunda gratitud al director prof. dr. Josef Opatrný por su ayuda (especialmente en lo que toca a la beca mexicana), a dr. Simona Binková por sus consejos y especialmente y sobre todo a doc. dr. Markéta Křížová – le agradezco todo su apoyo y paciencia durante los largos años por los que trabajé bajo su supervisión y también sus reflexiones y comentarios, detallados como siempre, sobre el texto de la tesis.

Igualmente quiero dar gracias a todos los amigos de Morelia – a Dra. Silvia María Concepción Figueroa Zamudio, la rectora de la UMSNH, por ser tan amable de aceptar una becaria checa a su universidad; al mtro. José Napoleón Guzmán Ávila por su respaldo administrativo; a la arq. Guadalupe Lemarroy Silva y su familia por la forma más amable y cariñosa en la que nos aceptaron en su casa, y a la arq. Eugenia Azevedo por su ayuda. Sin embargo, sobre todo y especialmente quiero agradecer mucho a la mtra. Alexandra Šapovalová por su ayuda y apoyo indispensables a la hora de instalarme en la ciudad y pasar por todos los trámites de la universidad.

También quiero agradecer mucho su ayuda a la gente de la facultad de arquitectura de la UADY de Mérida, especialmente a José Manuel Campos y su esposa Rubielina, cuya amistad y ayuda nos facilitó tanto nuestro traslado de Michoacán a Yucatán.

Finalmente debo muchas gracias a mis amigos de los clubs de religiones comparadas del portal Nyx.cz por todas aquellas discusiones apasionadas, a menudo tan fructíferas. Sobre todo le agradezco a Jan Kozák Jr. su a menudo extremadamente severa crítica de mis ideas y mis textos; sus reflexiones me ayudaron muchísimo a refinar mi pensamiento y a mejor formulación de algunas de mis hipótesis y teorías.

Sin embargo, sobre todo quiero expresar mi profunda gratitud y amor a mi esposo cuya ayuda y soporte han sido indispensables para la creación de este texto. Le agradezco todas las horas de escuchar mis monólogos entusiastas o pesimistas sobre Chichén y todas sus reflexiones y críticas sumamente prácticas de mi pensamiento, a menudo demasiado concentrado en la religión. Le agradezco profundamente también todo su amor, apoyo y comprensión cuando a veces estaba totalmente desesperada con mi investigación.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	1
Como surgió este texto	1
La guerra de los discursos	3
PARTE I: SAGRADO Y PROFANO, ESTRUCTURAL Y LIMINAL	7
Las religiones comparadas y el concepto tradicional de lo sagrado	7
El triste problema de la “mitología aceptada”	7
La experiencia de lo sagrado: Rudolf Otto	11
El orden sagrado y las repeticiones rituales de “aquel tiempo”: Mircea Eliade	14
Lo liminal peligroso: Arnold Van Gennep y Victor Turner	16
La cuestión del nomos y del chaos	20
Los dos mundos	24
Los dos mundos: Una breve introducción en los paradigmas seculares de nuestra sociedad	24
La cuestión de la experiencia religiosa mesoamericana	30
La cuestión de lo profano: Los conceptos eliadinos	37
Lo sagrado y lo liminal	48
Sagrado/profano, liminal/estructural y los mayas	52
PARTE II: LA CIUDAD DE CHICHÉN ITZÁ Y SU CENTRO CEREMONIAL	55
Las cuestiones de Chichén	55
La cuestión de los “maya-toltecas” y los dos Chichenes	56
La cuestión de la ubicación de Chichén en un determinado período histórico	63
La cuestión de las élites y el sistema político	68
La ciudad	77
El nombre y el simbolismo	77
Los grupos principales de Chichén Itzá y su distribución en el espacio	81
La orientación y los puntos cardinales	82
El cenote sagrado	84
El cenote como una entrada al inframundo	84
Los discos del cenote, los pájaros y los sacrificios humanos	85
El templillo del cenote	89
La plaza principal	90
El Castillo	90
El Gran juego de pelota	94
Tzompantli	101
La Plataforma de Venus	102
La plataforma de las águilas y jaguares	107
El Templo de los guerreros	108

Templo de los tableros	111
Las Mil columnas	112
Las columnatas	112
El Palacio de las columnas esculpidas	114
El Mercado	114
Otras estructuras de las Mil columnas	115
El grupo del Osario	117
El Osario	117
La Plataforma de Venus	118
Otras plataformas del recinto del Osario	120
La Casa de las Mestizas y de los Metates	122
El cenote Xtoloc y su templo	122
La Casa del Venado, la Casa colorada y su juego de pelota	123
El Caracol	124
Las Monjas	126
El Templo de los retablos	126
Otros edificios del grupo del Osario	127
Los barrios de la periferie	129
El Grupo de la serie inicial	129
Otros grupos	130
Resumen y conclusiones acerca del espacio sagrado de Chichén	132
La plaza central y el cenote	132
Las Mil columnas	133
El grupo del Osario	134
Los “templos” y los “palacios”: Lo cívico y lo religioso en Chichén Itzá	135
PARTE III: UNA BREVE INTRODUCCIÓN A LOS JEROGLÍFICOS	137
La escritura de Chichén: Consideraciones generales	137
La escritura maya de Yucatán posclásico	137
Las inscripciones de Chichén	141
¿Qué dicen los jeroglíficos de Chichén?	143
Las fechas y los eventos	143
Los hombres	144
Los dioses	146
PARTE IV: LOS ESPECIALISTAS RELIGIOSOS	151
La cuestión de los especialistas religiosos mesoamericanos	151
Oficios sacerdotales en las religiones antiguas	151
La situación mesoamericana posclásica	156
Los mayas clásicos	160
Los mayas posclásicos	162
Reconstrucción de una posible “jerarquía religiosa” maya posclásica	168

La dimensión religiosa de la guerra: Guerreros como “sacerdotes”	173
Las autoridades políticas como especialistas religiosos	176
Los “reyes-chamanes” versus los “chamanes-reyes”	176
El rol religioso del rey maya clásico	178
Los rituales reales de Chichén Izá	180
El “Capitán disco solar” y el “Capitán serpiente”	183
Conclusión	189
PARTE V: LOS SERES “SOBRENATURALES”	191
<hr/>	
Los seres “sobrenaturales” de Chichén	198
Los dioses iconográficos	198
Los dioses físicos: Los ídolos	202
Los ancestros	203
La cuestión de Kukulcan-Quetzalcoatl-serpiente emplumada	206
Las serpientes de Chichén	208
¿Kukulcan en Chichén Itzá?	214
El misterioso “capitán mexicano”	218
Conclusiones	222
RESUMEN Y CONCLUSIÓN	223
<hr/>	
Lo sagrado/profano, religioso/civil, divino/humano	223
La religión maya en Chichén Itzá	227
BIBLIOGRAFÍA	231
<hr/>	

INTRODUCCIÓN

Como surgió este texto

La idea básica sobre la que se edificó esta tesis doctoral fu la siguiente: Escoger una ciudad maya posclásica (finalmente me decidí por Chichén Itzá) y explorar a fondo su vida religiosa, enfocándose sobre todo en la manera en la que el ritual y sus protagonistas encuadran en la ciudad como en un escenario público. A principios quería buscar sobre todo las huellas del sacrificio humano y su relación con la guerra y la vida política, dado que me dediqué a este tema durante los últimos años de maestría y en mi respectiva tesis. Sin embargo, mientras mi investigación procedía, al fin y al cabo me encontré fascinada más bien por los protagonistas de estos rituales – tanto los hombres (reyes, guerreros, especialistas religiosos) como las divinidades. En realidad, aunque se ha escrito mucho sobre el sacrificio y los festejos públicos mayas, a la atención siempre la recibían las técnicas particulares de los rituales y sus respectivos mitos explicativos, mientras que la gente que físicamente los llevaba a cabo más bien se quedaba en la sombra. Una gran excepción por supuesto son los soberanos, sobre todo los reyes clásicos – su papel central en las investigaciones sobre la religión maya es lógico, dado el carácter de las fuentes jeroglíficas que giran en torno a estos monarcas sagrados. En el caso de Chichén el rol del gobernante ya no es tan claro, pero por el contrario hay más información sobre los demás dignatarios y su rol en los rituales públicos.

Originalmente también quería enfocarme especialmente en el ámbito físico de la ciudad y explorar las diferentes teorías alternativas de como funcionaban los edificios y cual fue su relación con los mencionados rituales, o sea, de cual modo construían un “espacio sagrado” y qué requisitos tuvieron que cumplir para esto. Pero al empezar a reflexionar sobre

el tema, me di cuenta que la misma idea de lo “sagrado” es mucho más complicada de lo que parece. Así surgió el primer capítulo cuyo objetivo principal es profundizar un poco más en aquellos conceptos teóricos de “sagrado”, “profano”, “religión”, “liminal”, “civil”, “religioso” etcétera, unos conceptos que a menudo utilizamos en nuestros textos pero pocas veces estamos realmente conscientes de lo que significan, como surgieron y que tipo de prejuicios llevan consigo. Originalmente pensaba que bastarán unas diez páginas para dar una idea general y quería incorporarlas en esta introducción, sin más. Sin embargo poco a poco descubrí que la importancia del tema es tan grande que el problema de lo sagrado se merece un capítulo teórico entero – así surgió la parte primera, más bien un ensayo de religiones comparadas (bien sazonado con filosofía) que un texto típicamente mayista lleno de hechos y fechas.

Esta reflexión al fin y al cabo me llevó a las partes IV y V, o sea, a los principales capítulos analíticos. En las partes II y III intenté ofrecer un panorama general de los vestigios físicos de la religión de Chichén Itzá, principalmente la descripción de los diferentes edificios, relieves, pinturas murales y jeroglíficos; al fin y al cabo, mi intención fue escribir un gran análisis de Chichén, y esto no es posible sin discusión sobre sus edificios y hallazgos. Basándose en estos dos capítulos llenos de hechos arqueológicos, procedí a analizar los dos principales temas que me interesaban, o sea, la cuestión de los especialistas religiosos y las divinidades, ancestros y otros seres sagrados de Chichén Itzá. En la parte V además decidí dedicar mucho espacio a Kukulcan, esta divinidad enigmática que tanto se menciona hablando de Chichén, pero hay tan pocas pruebas de su existencia.

El tema del dios-símbolo-héroe Quetzalcoatl-serpiente emplumada me fascinaba desde mis primeros años de universidad y dediqué a él mi entera tesis de licenciatura. A principios tragué entusiásticamente todas las teorías etnohistóricas sobre un dios-rey o un rey-dios de Tollan e intentaba distinguir entre “Quetzalcoatl histórico” y “Quetzalcoatl mítico”. Pero ya al acabar esta primera tesis me di cuenta de una paradoja fundamental de este ciclo mítico, o sea, de las ambivalencias entre Quetzalcoatl pacífico y Quetzalcoatl guerrero, Quetzalcoatl destructivo y Quetzalcoatl creativo, y sobre todo entre aquel Quetzalcoatl misericordioso que prohíbe los sacrificios humanos, y aquel Kukulcan maya que llega y no sólo que practica los sacrificios, sino hasta los enseña a la gente local.

Esta paradoja no dejaba de fascinarme y quizás por esta razón decidí dedicar mi tesis de maestría a un intento de reconstruir la visión autóctona maya posclásica de los sacrificios humano. Los resultados fueron sorprendentes – creía que encontraría una fascinación por muerte y un cierto “sadismo cultural”, pero en realidad encontré temor y dominancia y unos

sacrificios humanos como instrumento de opresión política y humillación de los vencidos. Sin embargo, al mismo tiempo todos los mitos que hablaban de esta práctica subrayaban su carácter fundamental y la necesidad absoluta de practicarlos, como un cierto tributo a los dioses que exactamente por ellos han creado la humanidad. De esta manera se puede decir que los sacrificios fueron horribles para los hombres, pero benéficos a los dioses; por lo tanto, ¿qué realmente hizo Quetzalcoatl a la hora de prohibirlos? En la parte V ofrezco una hipótesis original que explica estos hechos de una manera a la que creo muy novedosa.

Sin embargo, aunque la esencia de esta tesis es ofrecer diferentes análisis de diferentes detalles de la vida religiosa de Chichén, vi como sumamente necesario explorar profundamente el pensamiento religioso maya posclásico (a veces incluyendo el maya clásico y el mesoamericano en general) e intentar establecer puntos focales para una interpretación correcta de la cosmovisión de esta cultura. Como veremos, gasté mucho espacio en análisis de prejuicios europeos, tanto los cristianos como los seculares actuales, e hice un esfuerzo grande para liberar la religión maya de ellos. Esto se refleja no solamente en todo el texto sobre los dioses y su relación con los hombres y los ancestros, sino especialmente en la parte IV y sus conclusiones sobre los especialistas religiosos y su radical rechazo de los conceptos de “sacerdote” o “iglesia” mayas.

Creo que en muchos momentos en esta tesis fui muy radical y critiqué severamente muchas teorías más antiguas. Sin embargo, creo que hoy día es un momento idóneo para este tipo de crítica, sobre todo en lo que toca a Chichén y el período posclásico en general – en los últimos años surgen muchas revisiones fundamentales de las teorías tradicionales, sobre todo en lo que toca a la supuesta “invasión tolteca”. Creo que sobre todo mi reinterpretación radical del ciclo quetzalcoatlano y del rol de Kukulcan en Chichén simplemente va un poco más allá e intenta desmontar otro de los “mitos arqueológicos” (en palabras de Susan Gillespie) o “mitología aceptada”, como la llamo en la parte I.

La guerra de los discursos

En los pasados más o menos cincuenta años, en los estudios mayas se puede observar una clara tendencia hacia lo particular. Con una verdadera explosión de desciframientos jeroglíficos y nuevas interpretaciones del arte maya, la mayística se convirtió en una disciplina compuesta básicamente por tres ciencias: La arqueología, la epigrafía y la iconografía. Aunque a veces parece que los descubrimientos de estas disciplinas son casi

incompatibles, en realidad hay una gran cooperación entre ellas, sus resultados se comparan entre sí y los especialistas de las tres comparten las mismas conferencias, mismos talleres y mismos simposios. Esta colaboración es sumamente benéfica para los estudios mayas, sin embargo las tres disciplinas son muy orientadas hacia lo concreto y hacia los detalles.

Creo que una de las razones por este hecho es un cierto menosprecio a las grandes teorías que se puede observar hoy día en los estudios mayas y una tendencia a rechazar a ellas y a amplios modelos explicativos y comparativos. Es de suponer que fue el fracaso de las grandes teorías mayistas de la primera mitad del siglo XX (como por ejemplo la teoría de la invasión tolteca y la llegada de Quetzalcoatl o las famosas interpretaciones equivocadas de los mayas como un pueblo pacífico gobernado por sacerdotes) que influyó en esta particularización de la disciplina. Al mismo tiempo la enorme cantidad de desciframientos, hallazgos arqueológicos e interpretaciones iconográficas tienden a empujar la mayística hacia lo material, concreto y detallado, olvidando a veces del hecho que todos estos descubrimientos pequeños son en realidad partes de un gran mosaico histórico que abarca no solamente los mayas, sino toda Mesoamérica, y hasta va más allá hacia los indígenas de Norteamérica, las culturas sudamericanas y, en fin, hacia todo el mundo antiguo. En otras palabras, sobre todo en arqueología en algunos casos se pierde la noción de que todas las excavaciones y análisis de patrón de asentamiento o de cerámica tienen el objetivo de presentar una visión coherente de la cultura maya o mesoamericana en total; de este modo se crea a veces hasta un cierto *l'art pour l'art*, una arqueología sólo para arqueólogos, cuyo objetivo es más o menos una simple descripción y todo intento de interpretar los hallazgos en contexto de otras disciplinas es mal visto o incluso rechazado.

Un ejemplo de ciencia de carácter claramente opuesto son las religiones comparadas – allí se puede observar una marcada tendencia hacia lo general. Éste hecho es bastante lógico ya que esta disciplina surgió básicamente del pensamiento positivista del siglo XIX y dado que su pregunta básica siempre fue, ¿se puede encontrar algo común en todas las religiones mundiales, establecer patrones, puntos focales y modelos evolutivos? A pesar de que hoy día está más en moda el relativismo y creció el respeto hacia lo particular en cada cultura y su religión, las preguntas básicas siguen siendo las mismas – lo que cambió son solamente las respuestas.

Este enfoque en patrones generales y fenómenos universales afecta profundamente cada especialista de esta disciplina. Claro, se supone que cada uno tiene que tener su especialidad principal, o sea, una cultura en concreto a la que conoce más profunda y

detalladamente; sin embargo el requisito principal es comparativo y cuantas más religiones uno conoce (aunque más bien superficialmente), mejor. Esto lleva a creación de un cierto ideal del especialista perfecto que conoce más o menos todas las religiones mundiales y cuyos libros y artículos utilizan ejemplos de muchísimos contextos, siempre claramente a favor de un modelo explicativo general. Y desde luego, exactamente a esta imagen ofrecen los especialistas más leídos en la disciplina – Mircea Eliade, Clifford Geertz, Roy Rappaport, Victor Turner, Mary Douglas y muchos otros.

Esto parece lógico, dado que en la terminología española la ciencia se llama “religiones comparadas”, o en inglés, “comparative religions”. Sin embargo, en el ambiente centroeuropeo (donde esta disciplina florece en una manera extrema) la *religionistika* checa o la *religionswissenschaft* alemana abarca también otras dimensiones más, por ejemplo la historia, antropología, psicología, sociología o filosofía de las religiones, en otras palabras, tenemos aquí un enfoque multidisciplinario que va más allá de la comparación. Además se suele poner gran énfasis en la lingüística – desde luego, entender la lengua de una cultura en particular significa acercarse muchísimo a su modo de pensar y de concebir el mundo. Pero a pesar de la participación de todas estas disciplinas con gran énfasis en detalle, el resultado tiene que ser el mismo – establecer patrones y crear “grandes teorías”, prescindiendo mucho de lo particular y enfocándose más bien en lo general.

Así que a la hora de estudiar la religión maya uno se encuentra en una situación sumamente esquizofrénica – tiene que satisfacer a la diosa práctica de la mayística (con su fascinación por los detalles y los hechos) y al mismo tiempo al dios-filósofo de las religiones comparadas que exige no perder de vista el objetivo principal y ofrecer una visión general y coherente de la religión maya (o de algún su aspecto) para que sea posible trabajar con ella y utilizarla como material de comparación. Por desgracia se trata de divinidades muy celosas y complaciendo a uno a menudo significa disgustar el otro; en otras palabras, el discurso en el que se mueve un *religionista* siempre es demasiado general para los estudios mayas, y contrariamente, los trabajos descriptivos llenos de detalles que encantan a la diosa de la mayística provocan menosprecio y criticismo del dios de la comparación.

Pero por otra parte, los antiguos griegos creyeron que la monolatría (o sea, la preferencia exclusiva de un solo dios en el ámbito politeísta) es un comportamiento absurdo y muy peligroso, ya que atrae mala suerte y siempre provoca venganzas crueles por parte de los dioses no venerados. Creo que hay que aceptar esta sabia conclusión griega y seguir rindiendo culto a las dos divinidades, por más incompatibles que parezcan. Porque si uno se queda sólo

con una de ellas, sus resultados serían a menudo o demasiado generales y a veces hasta poco fiables (como suele pasar con las grandes teorías comparatistas que pueden hasta distorsionar los hechos particulares en favor de su conclusión o ignorar gran parte del contexto local) – o tan enfocados en los detalles que sus textos son casi imposibles de entender (salvo para unos cuantos especialistas en el tema) y por lo tanto básicamente inútiles.

De este modo intentaré basar este texto en los hallazgos arqueológicos, desciframientos epigráficos y análisis iconográficas (dedico a ellos las partes II y III), pero al mismo tiempo estas disciplinas me servirán solamente como fundaciones sobre las que (en la parte IV y V) intentaré construir una visión integral de la vida religiosa de Chichén Itzá como una encarnación concreta de la religión maya: Una visión que se pueda utilizar más adelante como material de comparación no solamente con las demás ciudades mayas, sino con otras religiones mesoamericanas. Esto significa que no voy a entrar en demasiado detalle analizando cada diminuto relieve o cada inscripción corta – pero por el contrario en este texto no intentaré salir demasiado del contexto mesoamericano y crear teorías universales más allá del área cultural, aunque sí necesitaré en determinadas ocasiones algunas comparaciones con otras religiones politeístas y con el pensamiento actual para aclarar mejor el asunto.

En otras palabras, el objetivo de esta tesis sería única y simplemente un intento de reconstruir la vida religiosa de una ciudad maya y, por consiguiente, sacar conclusiones que aplican a todo el entorno maya posclásico y a veces mesoamericano en general.

PARTE I:
SAGRADO Y PROFANO, ESTRUCTURAL Y LIMINAL

LAS RELIGIONES COMPARADAS Y EL CONCEPTO TRADICIONAL DE LO SAGRADO

El triste problema de la “mitología aceptada”

A lo largo del tiempo, la ciudad de Chichén Itzá ha sido objeto de muchas especulaciones, teorías, hipótesis y controversias, tanto fructíferas e importantes como ridículas y absurdas. Desde los primeros exploradores, viajeros, científicos y charlatanes hasta la realidad presente dominada por científicos universitarios, estudiantes, periodistas, líderes espirituales (o miembros) de varios movimientos y por turistas, la ciudad atrae tanta atención como pocas otras en la región maya. Cada año miles de personas vienen a observar el famoso descenso de “Kukulcán” a la tierra por la escalera principal de El Castillo, miles de personas leen u oyen sobre las vírgenes mayas arrojadas al cenote por los antiguos sacerdotes y sobre los legendarios Toltecas, que convirtieron lo que una vez fue una ciudad maya culta y artística en un asentamiento militarista y cuyo interés principal fueron sangrientas batallas y sacrificios humanos. En otras palabras, la ciudad de Chichén Itzá está hundida en mitología que ni siquiera los más dedicados científicos pueden arrancar de la mente de la gente común. ¿A quién importa que la mayoría de los restos óseos encontrados en el cenote de sacrificios pertenezcan a niños o a jóvenes de ambos sexos, si es tan atractiva la imagen de una bella virgen condenada a muerte por un sacerdote pagano diabólico? Por tanto que queramos borrar

esta mitología nueva, esta sigue reproduciéndose, y cuando más obedece a los arquetipos del inconsciente colectivo y cuando menos objetiva es, tanto más persiste, precisamente por el mismo hecho de ser tan subjetiva y arquetípica.

Los científicos intentamos erradicar estas imágenes populares y reemplazarlas por nuevas, más “objetivas”, basadas en hechos históricos o hallazgos arqueológicos. Sin embargo, a veces no nos damos cuenta de que incluso la ciencia es un tipo de mitología, incluso si hablamos de las ciencias exactas o físico-naturales; y muchísimo más si se trata de las ciencias sociales, cuyo objetivo principal es básicamente crear cuentos, por más “científicos” que sean, unos cuentos cuyo objetivo es exactamente el mismo que el de la mitología: Presentar el pasado (o la actualidad) como si tuviera un sentido, convertirlo en una narrativa. En fin, tratarlo como a una especie de mosaico cuyas piedras pequeñas de por sí no tienen sentido alguno, pero combinadas por el artista según la idea, que este tiene en mente, de repente se convierten en una bella imagen.

Exactamente la misma cosa hace el científico con los hechos formando de ellos una teoría que los abarque a todos, o por lo menos la mayoría de ellos. Claude Lévi-Strauss una vez comparó la mitología a *bricolage* – la mente colectiva creadora del mito utiliza las herramientas que tiene y crea su producto en maneras limitadas.¹ Por otra parte, un científico se parece más a un ingeniero, que no solamente crea una máquina, pero también crea las herramientas que son necesarias para crearla.

Esta comparación un tanto superficial de todas maneras tiene un rasgo muy interesante: Con las herramientas avanzadas y flexibles que el técnico tiene a su disposición y con la capacidad de crear nuevas, si las viejas no responden a sus necesidades, el ingeniero mecánico tiene posibilidades infinitas y puede producir un sin fin de creaciones, dependiendo únicamente de la potencia de la idea que tiene en mente. Esto por supuesto presenta a la ciencia como a un método muy poderoso y peligroso - sin embargo lo único que garantiza es la *posibilidad*, no la capacidad actual del inventor a crear máquinas útiles: Simplemente, el resultado del proceso de invención (tanto de un científico occidental como en el caso de un sabio antiguo que vive plenamente en el entorno de mitología) depende sola y únicamente en el personaje y en su capacidad inventiva y creadora. Pero hay una gran diferencia: Dado que las “herramientas” de la mente mitológica son libremente accesibles a todos, entonces aunque el resto de la gente no tenga la capacidad creativa, todavía le queda la habilidad de distinguir los pensadores y sabios reales de los charlatanes, lunáticos y farsantes. La ciencia sin embargo

¹ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*, př. J. Pechar, Praha: Dauphin, 1996, s. 33-39.

requiere años de estudios y mucha dedicación a la materia antes de que una persona por lo menos empiece a tener ideas generales de que ideas son aceptables y cuáles no lo son: Por esta razón la gente se guía más bien por señales formales que un científico supuestamente tiene que tener, por ejemplo un lenguaje específico o un puesto académico de investigador o profesor. Y por otra parte, hay señales formales que un científico no debe de tener, por ejemplo no tiene que mencionar demasiado en sus teorías a los extraterrestres.

Como ya dije, lo que es más importante sigue siendo igual como en el caso del mundo mitológico – una idea fuerte o, si seguimos la comparación de Lévi-Strauss, una imagen hermosa, que es el producto del trabajo del científico. En el caso de las ciencias naturales y en la técnica, donde el producto final en la mayoría de los casos es una máquina o una cosa, el criterio de la validez y el poder de la idea con la que ha sido creada es simple – solo se trata de la cuestión si la máquina (el medicamento, la fórmula o lo que sea) funciona o no y cuál es su uso principal. Por otra parte, el producto de la idea principal de un científico social es la idea misma – él no produce nada físico, salvo por supuesto los libros o artículos que escribe; sus creaciones más valiosas son las ideas mismas. De este modo el científico se parece mucho a su contraparte antigua, un sabio o sacerdote, solo que, potencialmente, tiene muchas más posibilidades de creación, dado que sus herramientas son tan avanzadas y tan flexibles.

Pero si lo miramos del punto de vista de la gente común que no se dedica a leer tratados y monografías altamente especializadas, ¿qué en realidad es la diferencia entre un sabio y un científico y, por lo tanto, entre un científico y un charlatán? Y la respuesta que ya ofrecí: La única diferencia visible aquí es formal. Eso, por desgracia de todos nosotros que nos dedicamos a historia, arqueología, sociología, antropología etcétera, significa que la función de la ciencia para la gente común es exactamente igual a la función que tuvo la mitología en los pueblos antiguos. Sí es verdad que existe una tradición fuerte de distinción entre el “mito” y la “ciencia” – pero desde el punto de vista de la mayoría de la gente, el “mito” se define como algo que es evidentemente absurdo y únicamente se sigue contando por tradición, o sea, es un mito no aceptado; la “ciencia”, por otra parte, es un mito aceptado.

Y por mucho más que creemos ser una civilización alfabetizada, la fuente principal de este tipo de “mitos aceptados” sigue siendo la tradición oral, aunque ésta originalmente se basó en un libro o un artículo escrito. Por ejemplo veamos la teoría de la creación del hombre: Nuestra versión actual de lo que pasó se llama “la teoría de la evolución”. Si uno cuestiona cualquier niño europeo por el origen de la humanidad, el niño le contestaría describiendo la

evolución del mono hacia convertirse en el hombre; sin embargo ninguno de los niños leyó los artículos de Charles Darwin. ¿Qué diferencia hay entonces entre este tipo de mito y el mito de como Dios creó al mundo en siete días, a pesar de que hay muchos más niños que conocen a la Biblia que los que han leído a *El origen de las especies*?

Esto por supuesto explica el hecho de que las ideas fuertemente arraigadas en nuestras mentes es increíblemente difícil arrancar – y con mucho optimismo se puede decir que tardaría cien años más o menos antes de que las mejores de ellas reemplacen las actuales, viejas y pasadas. ¿O acaso no es la cultura popular de Europa central actual fuertemente influida por las ideas ateas de Ludwig Feuerbach y Friedrich Nietzsche (aunque distorsionadas y simplificadas), aunque ya pasaron más que cien años después de la muerte de sus creadores?

La “mitología aceptada” del hombre moderno crea dos capas sociales, una “iniciada” y la otra “no iniciada”, o sea, los científicos y la gente común. Aunque una persona con formación en ciencias sociales es más bien inmune a las creaciones de los charlatanes y simplificadores profesionales (o por lo menos en su propia disciplina), corre el mismo peligro que una persona común en respecto a la tendencia de la mitología a persistir: Mucha gente se ve siguiendo unas ideas científicas generalmente aceptadas solamente por el hecho de que sean modernas y prestigiosas. Y por otra parte, muchas ideas originales son refutadas solo por la razón de que la corriente no está de acuerdo con ellas o que la moda de la época favorece la teoría que dice lo contrario. El ejemplo más famoso en el entorno de los estudios mayas seguro es la historia del desciframiento de la escritura maya y los problemas que tuvo Yuri Knorozov debidos al hecho de que las teorías fonéticas estaban por varias razones “fuera de moda”. Lo que quiere decir lo siguiente: Aunque todos sinceramente intentemos ser lo más objetivos e imparciales posible, al fin y al cabo todo nuestro trabajo y sus detalles están dirigidos en gran parte por simpatía, hasta a veces llegar en tal punto, en que al oír una teoría nueva primero inmediatamente decidimos, si es “simpática” o “antipática”, y ya después buscamos razones y argumentos en pro o en contra y decidimos (o no) cambiar esta primera impresión prejuiciada.

Sin embargo, no quiero decir que este tipo de “instinto” científico sea malo. A veces es todo lo contrario – un instinto de un sicólogo que trabajó cuarenta años con sus enfermos puede ser mucho más valioso que un análisis de un estudiante de licenciatura, por más racional que sea. Lo que sí quiero decir es que la ciencia también es un tipo de mitología y los

científicos somos sus sacerdotes y profetas; la única diferencia es, como dijo Lévi-Strauss, en el tipo de herramientas que utilizaron los antiguos y los que utilizamos nosotros; y, claro, por el tipo de reglas que aceptamos.

Ahora bien, ¿qué tiene todo eso que ver con los mayas? Entendiendo que las ciencias sociales no hacen más que crear una especie de mitología muy complicada se nos hace menos difícil entender también el problema del surgimiento de los “mitos arqueológicos”, como los llama Susan Gillespie en su reciente artículo sobre la cuestión de la “invasión tolteca” en Chichén.² En el caso del “mito tolteca”, el error fue (según Gillespie) una interpretación cíclica en la que se entendían las fuentes arqueológicas desde la perspectiva de las fuentes escritas, y a la vez se explicaban las fuentes escritas con la óptica de los hallazgos arqueológicos, cuya interpretación sin embargo ya fue influida por las mismas fuentes. En esta sección quiero sacar a la luz del día otro mito, o mejor dicho otro concepto problemático que distorsiona mucho nuestra visión del pensamiento maya precolombino – la dualidad de sagrado y profano y todas las implicaciones y contextos de este concepto. La bipolaridad sagrado/profano se utiliza mucho y se convirtió en una verdadera favorita de muchos mayistas alrededor de todo el mundo, pero desgraciadamente hay muy pocos que saben cómo surgió y qué clase de pasado carga sobre su espalda.

La experiencia de lo sagrado: Rudolf Otto

La creación e introducción de este concepto sagrado/profano al pensamiento occidental se debe al teólogo alemán Rudolf Otto, cuya obra *Das Heilige*³ (1917) influyó generaciones de especialistas en religiones comparadas, filosofía, teología y otras ciencias sociales. Otto se basó especialmente en la noción de lo sagrado que aparece en el judaísmo y en el Viejo Testamento – una noción al mismo tiempo terrorífica y alucinante, que se produce en el momento de la experiencia personal que hombre tiene con lo sagrado. Otto la describió como una dualidad de “misterios”, que se producen al mismo tiempo: El *mysterium*

² SUSAN D. GILLESPIE, „Toltecs, Tula and Chichén Itzá: The Development of an Archaeological Myth“, in: JEFF KARL KOWALSKI, and CYNTHIA KRISTAN-GRAHAM (eds.), *Twin Tollans : Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2006, pp. 85-127.

³ RUDOLF OTTO, *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha: Vyšehrad 1998, 157 s.

tremendum,⁴ que hace que el hombre temble, aterrado, ante su Dios, y el *mysterium fascinans*,⁵ que al mismo momento da al hombre a sentir la gloria, magnificencia, y la increíble belleza de la presencia divina. Lo sagrado a menudo se compone de los dos momentos a la vez, creando una sensación muy fuerte e inolvidable: Otto incluso decía que una persona que nunca tuvo esta experiencia nunca podrá entender a su libro ni al fenómeno de la religión como tal.⁶ Además la ambigüedad del momento explica muy bien el hecho de que lo sagrado siempre es percibido como un “otro”, incomprensible y aterrador, algo que no viene de este mundo, sino de más allá, de un lugar a donde el hombre, mortal y limitado, nunca puede llegar, y que actúa según una lógica a la que un simple ser humano nunca puede entender.⁷

Hay que advertir aquí que estas teorías de Otto lógicamente se basaron en su propia visión de lo sagrado que provino del ambiente cristiano protestante y en su respectiva teología. Esto por supuesto es muy importante tener en cuenta cuando intentemos aplicar estos conceptos a diferentes culturas: Este tipo específico de ver lo sagrado es muy característico para las religiones a las que llamamos los grandes monoteísmos, o sea, a judaísmo, cristianismo e islam. Su manera característica de percibir el fenómeno de lo sagrado proviene de la específica posición de Dios en estos sistemas – es un ser único, trascendente y hay una diferencia máxima entre él y el hombre. Aunque hay otros seres a los que también se puede llamar sagrados (los demonios, ángeles, arcángeles, santos, etcétera), su sacralidad no es su característica inherente sino algo que proviene únicamente de Dios, y sólo en Dios alcanza su máxima pureza. Es cierto que Otto admite diferentes manifestaciones de lo sagrado en religiones a las que llama “primitivas”, pero en estos casos siempre habla de una intuición vaga e irracional de una mente poco evolucionada, con un *tremendum* muy exaltado que crea demonios y divinidades terroríficas.⁸ Estos ejemplos claramente sirven para Otto simplemente para ilustrar la evolución de este “sentimiento de lo sagrado”, de misma manera en la que explica por ejemplo los cambios en la percepción de la música que, por supuesto, culminan con la orquesta occidental como la cima de gusto musical. En el cristianismo finalmente estas intuiciones crudas se unen con el racionalismo para elevar al dios cristiano en la cumbre de lo absolutamente sagrado – sus manifestaciones en otras religiones, comparadas con él, se ven

⁴ OTTO, *Posvátno*, s. 26-31.

⁵ OTTO, *Posvátno*, s. 45-53.

⁶ OTTO, *Posvátno*, s. 23.

⁷ OTTO, *Posvátno*, s. 38.

⁸ OTTO, *Posvátno*, s. 77-79.

incompletas, primitivas y salvajes, igual como su música pierde impacto al ser comparada con una sinfonía occidental.⁹

Una de las características más peculiares de esta interpretación ottoniana de lo sagrado es la posición del hombre, un ser que pertenece totalmente al rumbo de lo profano y al que sólo le queda la opción de intentar entrar en cierto tipo de contacto con Dios (un contacto místico, ritual, intelectual u otros) para presenciar un poco de sagrado en su vida. Una de las características inherentes de la experiencia de lo sagrado es el hecho de que el hombre siente su dependencia, su poca importancia y su inferioridad total en comparación con Dios; Otto llama a este fenómeno “el sentimiento de profaneidad” o de “ser creado” (*Kreaturgefühl*).¹⁰ El momento de la inmanencia de lo sagrado es precisamente el momento en el que estos dos opuestos se acercan y en cierto modo parcialmente se borran, exaltándose totalmente al mismo tiempo – el hombre es alumbrado por la presencia divina que le hace participar en la sacralidad de Dios y por otra parte, Dios se acerca al hombre renunciando para este momento su absoluta transcendencia; al mismo tiempo Dios aparece como el sumamente sagrado y el hombre como el completamente profano e inferior, y todavía más rebajado y humillado dada la gloria divina a la que está presenciando. En las tres religiones monoteístas se pueden encontrar testimonios de estos tipos de acercamiento, ya que se trate de las visiones de Mahoma o la relación de Dios con Moisés o Abraham. El único momento de la unión verdadera de estos dos principios aparece en la persona de Jesucristo, hombre y Dios al mismo tiempo.

Como vamos a ver enseguida, estas teorías fuertemente cristianas de Otto se convirtieron en una corriente muy popular no solamente en las religiones comparadas, sino influyeron muchísimo en otras disciplinas como antropología, historia, sociología etcétera. Y su influencia en mayística, como vamos a ver, es enorme y por desgracia también muy poco reflexionada – los que utilizan los conceptos de sagrado y profano para describir el mundo maya a menudo no tienen idea de donde vienen estas ideas y no están conscientes de toda la implícita carga judeocristiana a la que llevan.

⁹ OTTO, *Posvátno*, s. 78-79, 128-132,

¹⁰ OTTO, *Posvátno*, s. 24, 31-34, 61-65.

El orden sagrado y las repeticiones rituales de “aquel tiempo” : Mircea Eliade

Otto no se dedicó mucho a explorar el concepto opuesto al sagrado, o sea lo profano (salvo al describir el *Kreaturgefühl*): para él, lo profano simplemente es la naturaleza del hombre, un cierto espejo en el que se refleja lo sagrado y el otro extremo de la escala, del que no hay que hablar mucho. Lo profano finalmente llega a tener cierta sustancia en las teorías de un famoso estudioso rumano, el fundador de las religiones comparadas: Mircea Eliade. Es sobre todo su libro *Lo sagrado y lo profano*¹¹ que profundizó muchísimo esta dualidad de opuestos y que la introdujo no solamente en el ambiente de la experiencia religiosa directa de Otto, pero en todo tipo de actitud religiosa y pensamiento religioso.

Hay una fuerte (y aparentemente también consciente)¹² influencia de Platón y la filosofía platónica en la idea de lo sagrado y profano de Eliade. En su obra *Timeo*,¹³ el filósofo griego describió al mundo como dividido en dos partes: La primera de ellas es la parte ordenada y en cierto modo sagrada, a la que llamó el mundo de las *ideas*, formas absolutas permanentes y eternas,¹⁴ y el caótico mundo de *αναγκη*, *necesidad*,¹⁵ basado en elementos (agua, aire, tierra y fuego), de cuyas partes infinitamente chiquitas está formado todo lo corporal, de acuerdo con los patrones ideales¹⁶ (un caballo es formado según la idea de un caballo perfecto, un cubo según la idea de un cubo perfecto, etcétera). Las pequeñas partes de los elementos están en un movimiento constante, adoptando formas y soltándolas, presentando así un tipo de caos parecido un tanto al agua, que adquiere la forma de su recipiente, pero una vez rota la vasija, regresa otra vez a su estado original, fluido y sin bordes.¹⁷

Más o menos en un modo parecido ve Eliade a los conceptos de lo sagrado y profano. Este mundo para él es lo profano – un sin fin de hombres y sucesos, que tienen su lugar en un espacio sin sentido y en un tiempo homogéneo. Estos sucesos no disponen de una realidad ni de un valor (estos se asignan a las cosas mediante ritual).¹⁸ Aquella interpretación

¹¹ MIRCEA ELIADE, *Posvátné a profánní*, Praha: OIKOYMENH 2006, 147 s.; MIRCEA ELIADE, , *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*, Praha: OIKOYMENH 1993, 102 s.

¹² ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 29.

¹³ PLATÓN, *Timaios; Kritias*, Praha: OIKOYMENH 1996, 2. vyd., 137 s.

¹⁴ *Tim* 27d4-29d2.

¹⁵ *Tim* 47e3-48b1.

¹⁶ *Tim* 48e2-61c3.

¹⁷ *Tim* 50c8-51b6.

¹⁸ ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 9.

iguala lo profano con un caos en el que, como dice Eliade, no se puede vivir, ya que el hombre necesita ordenar, asignar nombres y valores a las cosas y crear sistemas, para que se pueda orientar en su mundo.¹⁹

Lo sagrado (cuya suma encarnación según Eliade son los mitos y rituales) es precisamente este orden, estrechamente vinculado a los dioses o antepasados y a un tiempo remoto, al que Eliade llama *illud tempus*, “aquel tiempo”.²⁰ Se trata de una época mítica en la que sucedieron hechos como creación del mundo, creación del hombre, primera batalla, invención de la agricultura o las artesanías, etcétera. Los dioses, antepasados o héroes fueron los protagonistas de estos primeros hechos y la manera en las que los establecieron sirve como un modelo para los hombres de cómo orientarse y comportarse en aquel mundo fugaz y caótico, convirtiéndolo así (por lo menos parcialmente) en un mundo ordenado y sagrado.²¹ Utilizando estos especímenes divinos el sinsentido y caos de la naturaleza se convierte en *nomos*, el orden; y la anarquía desordenada del mundo en un *kosmos* ordenado según la voluntad de los dioses. Así, la fundación o renovación de una ciudad o una casa se asemejan a la creación del mundo, la actitud humana se guía por la moral de los protagonistas de mitos, el espacio se ordena según la cosmovisión mítica del *illud tempus* y las relaciones humanas tienen sus contrapartes en las relaciones de los dioses.²²

Ahora bien, igual como veremos en las teorías de Victor Turner, el mundo descrito por Eliade tiende a envejecer y el caos cada vez penetra más y más en el orden sagrado y lo va destrozando poco y poco. Para eso según Eliade surgió algo, a lo que él llama “eterno retorno”: La repetición de los mismos ritos cada día, cada año o cada otra determinada época, según haga la falta, que periódicamente rejuvenecen y resacralizan el espacio, el tiempo, la comunidad etcétera.²³ El ejemplo más ilustre son los ritos del año nuevo: En muchas sociedades durante estos festivos el mundo cae temporalmente en respectiva especie de un caos primordial, después se ejecutan ciertos rituales que evocan a la creación del mundo, y así el universo queda renovado y rejuvenecido para todo el año que viene.²⁴ Así se festejaban los principios de cuaresma en las sociedades cristianas de la Edad Moderna – con los famosos carnavales, en los que se desvanecieron temporalmente toda la jerarquía y orden social, los más humildes pasaron a ser los reyes de carnaval, lo que antes era prohibido ahora se

¹⁹ ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 13-14, 25.

²⁰ ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 21.

²¹ ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 29.

²² ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 23-25.

²³ ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 48-50.

²⁴ ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 38-64.

permitió, etcétera. Al pasar el carnaval llegó la cuaresma como la preparación para los ritos de pascuas – y durante la semana santa se repitieron unos hechos centrales sucedidos durante el *illud tempus* centrados en el sacrificio y resurrección de Jesucristo. De un modo similar las tribus germánicas antiguas festejaron su año nuevo con un peligroso caos y anarquía que duró todo el día, y del mismo modo celebra nuestra cultura su noche vieja embriagándose, disfrazándose, comiendo excesivamente y disfrutando muchas otras locuras que se consideran mal vistas o incluso prohibidas durante la mayoría del transcurso del año. En el fondo se trata de la misma táctica de renovación del mundo que motivaba los rituales antiguos del hombre arcaico.

En un breve resumen, Eliade se inspiró en las teorías de Rudolf Otto acerca de lo sagrado y profano²⁵ y las aplicó a otras culturas no judeocristianas, siguiendo el mismo esquema: Lo sagrado es eterno, trascendente y divino, lo profano es el sinsentido y lo humano. Sin embargo lo sagrado de Eliade se convierte en algo totalmente central para la vida de una sociedad (hasta dice que en las culturas arcaicas casi no existe una actitud profana),²⁶ especialmente comparándolo con el concepto de lo sagrado del teólogo alemán. Para Otto lo verdaderamente sagrado que un hombre puede experimentar sólo es la presencia divina y la misma experiencia mística de la cercanía de lo Absoluto; y el mismo Otto advierte en su libro que no todo el mundo tiene la suerte de vivir este tipo de inmanencia de lo sagrado.²⁷ Para Eliade, por el contrario, hay que buscar lo sagrado incansablemente en nuestras vidas, porque en el caos y la anarquía de lo profano no se puede vivir – así lo sagrado se convierte en algo permanentemente presente en el mundo y en algo que da sentido a las cosas.

Lo liminal peligroso: Arnold Van Gennep y Victor Turner

Una interesante teoría contrastante encontramos en la obra de Victor Turner, un pensador que a la vez fue influido por un célebre antropólogo francés llamado Arnold van Gennep y su libro extremadamente influyente, *Los ritos de pasaje*.²⁸ Van Gennep se dedicó allí a explorar la naturaleza de rituales de cambio de estatus, ya que se tratase de cambio espacial (por ejemplo cruzar la frontera entre reinos o partes de la ciudad), temporal (como el

²⁵ ELIADE, *Posvátne a profánní*, s. 11-12.

²⁶ ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 25.

²⁷ OTTO, *Posvátno*, s. 23.

²⁸ ARNOLD VAN GENNEP, *Přechodové rituály*, Praha: NLN 1997, 201 s.

cambio entre día y noche o de una época a otra) o social (como un ascenso al trono o un rito de la pubertad). Van Gennep observó que todos estos rituales tienen en común tres estadios – primero, el abandono de una fase, segundo, el momento intermedio (*liminal*) y finalmente, la llegada a la segunda fase.

Esto más bien se ve en los rituales iniciáticos de ciertas tribus nativas africanas o americanas, concretamente, en los rituales en los que un niño se convierte en un hombre adulto o una niña en una mujer. El neófito aquí tiene que abandonar la primera fase de su vida, que es la niñez, y llegar a la otra, que es el estatus adulto. Sin embargo este cambio de estatus requiere pasar por una fase liminal peligrosa – porque cuando se le quita al niño su estatus, pasa por unos momentos (pueden ser de unos minutos hasta días o semanas) a carecer estatus alguno, hasta que mediante esta iniciación se convierte en un adulto. Lo liminal en este sentido significa carencia de forma o característica fundamental de un ser humano, que lo hace parte de la sociedad: En cierto modo el niño abandona en este período la sociedad como tal y no solo que él corre mucho peligro, sino él mismo puede ser percibido como peligroso por el resto de la sociedad. Esto típicamente se ve en algunas tribus africanas – cuando a una niña le llega la primera menstruación, se le suele encerrar para una semana o más en una cabaña sin ventanas con puerta cerrada, de donde no puede salir hasta que su primer período acabe y se le prohíbe relacionarse con el resto de la tribu, salvo una mujer mayor, que le lleva comida y bebida. Esto se debe al hecho de que la chica que ya no es niña pero todavía no es mujer (el estatus de mujer se le da cuando por fin puede salir de la cabaña) carece de un estatus social, lo que le hace muy vulnerable a los ataques de los espíritus o brujos agresivos (el temor a estos espíritus o a la brujería es un rasgo típico de las religiones africanas). Otro ejemplo puede ser el famoso ritual de *cuvade* – cuando una señora está dando luz a un niño, tiene que mantenerse quieta y apartada, mientras su marido finge estar pariendo y mucha gente cuida de él. Esto se debe a las mismas razones – tanto la madre como el hijo están experimentando un rito de pasaje (sobre todo el bebé, que pasa de ser parte de su madre a formar parte de la sociedad) y esto les hace especialmente vulnerables a la ira de los espíritus o los brujos malevolentes.²⁹ Por lo tanto, el ritual intenta desviar el interés de estos espíritus de la madre y atraerlo sobre otras personas.

Ya vimos que para Eliade lo sagrado se puede describir mejor como un orden sagrado – el poder emana de una serie de hechos originales que sirven para los hombres como modelos de actitud ritual. O sea, lo sagrado es el *nomos*. Eliade por supuesto reconoce el rol

²⁹ JAMES GEORGE FRAZER, *Zlatá ratolest*, Praha: Mladá fronta 1994, 632 s.

del caos en los rituales, sobre todo en cuanto a la celebración del año nuevo, pero al fin y al cabo lo realmente sagrado y refrescante es el ritual entero, incluyendo sus fases que repiten la fundación del mundo.

Como contraparte de Eliade se puede poner aquí el famoso antropólogo británico Victor Turner,³⁰ quién ve las cosas de una manera muy opuesta: Como veremos, para él, es lo liminal que lleva toda la carga de lo “sagrado” y su contraparte, el orden, es lo impotente y profano. En sus estudios rituales, Victor Turner se enfoca sobre todo en el concepto de lo liminal y en su relación con el sistema, sobre todo en el caso de las personas con un estatus liminal. Su idea básica de este estatus no difiere mucho de las ideas originales de Van Gennep:

The attributes of liminality or of liminal *personae* (“threshold people”) are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial. As such, their ambiguous and indeterminate attributes are expressed by rich variety of symbols in the many societies that ritualize social and cultural transitions. Thus, liminality is frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to the wilderness, and to an eclipse of the sun or moon.³¹

Según Turner, brevemente dicho, las reglas de sociedad y todo el sistema que crean las culturas llevan al hecho de que la sociedad y su religión poco a poco están secándose por dentro y los hombres que las forman pierden sus emociones y experiencias reales con lo sagrado en favor de acciones normativas e prescritas que pueden acabar como formas vacías sin contenido alguno. Según Turner, en este momento suele llegar otra vez una experiencia caótica liminal que ayuda a renovar el sistema muerto y traer nuevas experiencias y nuevas emociones para los participantes.

Un buen ejemplo de este sistema sería la emergencia continua de nuevas órdenes religiosas cristianas durante la Edad Media y especialmente el surgimiento de las órdenes mendigantes (como reacción al carácter altamente formal y político de la vida monástica, que finalmente dejó que tener algo que ver con los ideales con los que las comunidades

³⁰ VICTOR TURNER, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura*, Brno: Computer Press 2004; VICTOR TURNER, *The Forests of Symbols*, Ithaca, London: Cornell University Press 1967; RADEK CHLUP, “Struktura a antistruktura: Pojetí rituálu Victora Turnera I.,” *Religio* 13 (1, 2005):3-28; RADEK CHLUP, “Struktura a antistruktura: Pojetí rituálu Victora Turnera II.,” *Religio* 13 (2, 2005):179-197.

³¹ VICTOR TURNER, *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Chicago: Aldine Publishing Co. 1995, p. 95.

originalmente se fundaron). A este tipo de encarnación social de lo liminal lo llama Turner *communitas*, o sea, una comunidad con reglas mínimas y poca jerarquía basada en experiencias auténticas del individuo.³² Unos ejemplos contemporáneos serían el movimiento *hippie* de los años sesenta³³ o el *freetekno* actual – en los dos se produjo mucha igualdad entre los hombres, pocos rituales rígidamente definidos y mucho énfasis en las experiencias personales de lo sagrado y las emociones auténticas, ya sea mediante drogas, música, baile u otras cosas.

Según Turner, la idea básica de este sagrado liminal caótico y la *communitas* como su producto no es romper por completo con el sistema antiguo sino refrescarlo y traer nuevas corrientes:

Communitas breaks in through the interstices of structure, in liminality; at the edges of structure, in marginality; and from beneath structure, in inferiority. It is almost everywhere held to be sacred or “holy,” possibly because it transgresses or dissolves the norms that govern structured and institutionalized relationships and is accompanied by experiences of unprecedented potency.

El sistema por su lado reacciona renunciando fuertemente estos intentos y al mismo momento los va devorando poco a poco: La *communitas* antigua experimenta cambios, ritualización, jerarquización – y al fin y al cabo todo el movimiento nuevo pasa a ser una corriente entre otras y más o menos se seca por dentro. Esto por supuesto es un momento idóneo para que lo liminal se manifieste en la sociedad otra vez en una nueva forma. Se produce así un ciclo de constante renovación que mantiene el sistema fresco y en movimiento – y a la vez resiste a una destrucción total y anarquía que llegaría si lo liminal se apoderaría de todo y ganaría la batalla con el sistema:

There is a dialectic here, for the immediacy of communitas gives way to the mediacy of structure, while, in *rites de passage*, men are released from structure into communitas only to return to structure revitalized by their experience of communitas. What is certain is that no society can function adequately without this dialectic. Exaggeration of structure may well lead to pathological manifestations of communitas outside or against “the law”. Exaggeration of communitas, in certain religious or political movements of the leveling type, may be speedily followed by despotism, overbureaucratization, or other modes of structural rigidification.³⁴

³² TURNER, *Průběh rituálu*, s. 97-98.

³³ TURNER, *Průběh rituálu*, s. 111.

³⁴ TURNER, *Ritual Process*, p. 129.

La cuestión del nomos y del chaos

Resumiendo, los cuatro mencionados teóricos postulan una bipolaridad básica que yace en el fondo de las religiones del mundo: Para unos se trata de los opuestos sagrado-profano, para otros el sistema y la liminalidad. Sin embargo, creo que la diferencia principal aquí es la posición desde la que estos opuestos se concibieron: La posición de Eliade y Otto se enfoca más bien en los mitos, la cosmología y, en el caso de Otto, en la experiencia personal (de una cierta índole mística) con lo sagrado; y como tanto Turner como van Gennep fueron especialistas en ritual, éste es el enfoque desde el cual establecieron la distinción entre lo liminal y lo ordinario. A diferencia del teólogo alemán y del especialista en religiones comparadas rumano, Turner y van Gennep fueron antropólogos con experiencia del trabajo de campo y creo que precisamente este hecho formó su visión específica de las religiones.

Ahora bien: ¿Es posible establecer una plataforma común para estos cuatro personajes? En otras palabras, en qué modo lo sagrado equivale a lo liminal y lo profano a lo ordinario o al sistema turneriano?

La célebre antropóloga inglesa Mary Douglas³⁵ formuló la posición turneriana desde la perspectiva de la estructura y la antiestructura, o más bien dicho, desde la perspectiva del orden (el sistema) y del caos (lo liminal). Creo que está bien claro que la dualidad eliadina en este sentido puede describirse en los mismos términos – lo sagrado es el orden, lo profano el caos. Contrariamente, lo liminal turneriano es antriestructural o caótico, mientras que el sistema por supuesto equivale al orden. Sin embargo, si preguntamos cuál es el énfasis de estos autores, encontramos que Eliade se enfoca en lo sagrado y Turner en lo liminal, y los dos del mismo modo.

Especialmente interesante es ver las similitudes entre Turner y Otto. Aunque sus formaciones son tan diferentes, sus conceptos se parecen mucho. En cierto modo es posible decir que lo *sagrado* de Otto tiene mucho que ver con lo *liminal* de Turner, ya que en los dos casos se trata de una experiencia fuera de lo ordinario y una fuente viva de la religiosidad que despierta sentimientos fuertes y de cierto modo temporalmente aniquila el estado normal (profano u ordenado) en el que se encuentra el hombre. Aunque por supuesto Otto probablemente no estaría dispuesto a aceptar la dimensión caótica de lo liminal turneriano (ya que este concepto es muy ajeno a las ideas cristianas protestantes de Dios), sí reconoce una

³⁵ MARY DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London, New York: Routledge, 2002, 2nd ed., 188 pp.

gran dimensión “irracional” en el concepto de lo sagrado; sólo que para él esta “irracionalidad” es más bien un atributo de la experiencia con lo sagrado.³⁶ El hecho que a veces la actuación de Iahveh del Viejo Testamento es ininteligible e incomprensible para nosotros no significa que Dios sea caótico – simplemente la diferencia de la cualidad de lo sagrado y de lo profano es tal que un hombre no puede atreverse a juzgar los hechos de Dios ya que su naturaleza limitada nunca le admitiría entenderlos (véase el libro de Job).³⁷ Y no sólo que Dios sigue un plan al que el hombre no puede conocer y entender (este tipo de interpretaciones Otto critica como demasiado racionalistas), sino todas las obras divinas son un *mysterion* al que un hombre nunca puede penetrar.³⁸

Creo que estas similitudes, aunque no fueran absolutas, señalan la base común de estas dos teorías – en cierto modo, lo liminal de Turner equivale a lo sagrado ottoniano (sobre todo en su dimensión irracional). Las teorías eliadinamente hacen el opósito – adoran el sistema como divino y el caos desordenado como algo profano, en lo que no se puede vivir. Sin embargo incluso Eliade reconoce el carácter poderoso y peligroso de lo sagrado (lo que es central para van Gennepe especialmente) y hablando concretamente de *illud tempus* y de los modelos divinos de la actitud ritual, reconoce también su cierto carácter liminal. Esto se muestra muy bien en los casos de algunos dioses llamados *tricksters*, como por ejemplo Loki germánico u otros: Aunque también establecen a veces modelos míticos para actitud humana, su conducta es plenamente caótica y liminal en todo el sentido turneriano (e irracional en el sentido ottoniano), sobre todo cuando se trata de la carencia de normas.

En fin, las dos teorías yacen en el mismo sustrato: Reconociendo lo nomádico y lo caótico por un lado y lo sagrado y lo profano por el otro lado; su diferencia se basa únicamente en la combinación concreta de estos principios. Lo *sagrado* eliadino es sagrado y nomádico, lo *liminal* turneriano es sagrado y caótico. En cierto modo se trata de teorías opuestas, aunque creo haber demostrado que son muy compatibles parcialmente.

Aquí llegamos por fin a los mayas y la aplicación de estas bipolaridades en su entorno: Las ideas de lo sagrado y lo profano pasaron a ser la “mitología aceptada” y se jugó mucho con estos términos en la literatura tanto más vieja como la actual; sin embargo, muy pocos especialistas se molestaron a preguntarse qué exactamente significan estos conceptos en

³⁶ OTTO, *Posvátno*, s. 20-22.

³⁷ OTTO, *Posvátno*, s. 81-85.

³⁸ OTTO, *Posvátno*, s. 80.

el entorno de religiones mesoamericanas y si en realidad, aunque estemos utilizando la terminología eliadina, no estamos en realidad pensando en términos turnerianos.

Uno de los pocos intentos de aclarar las cosas fue el libro de Kay Almere Read³⁹ sobre el sacrificio humano mexica: La investigadora estadounidense criticó fuertemente las ideas de Mircea Eliade acerca de lo sagrado y profano e intentó demostrar que no hubo nada parecido en la cosmovisión de los aztecas. Según ella, la distinción entre lo *sagrado* (constante, eterno y permanente) y lo *profano* (que muestra un cambio y movimiento constante) no existió entre los mexica, porque no sólo el mundo de los hombres, sino también el mundo de los dioses experimenta unos cambios constantes, como por ejemplo de lo benéfico a lo maléfico y *vice versa*; cambia el camino del sol y otros fenómenos astronómicos, cambian las épocas y hasta los soles en un gran batalla cósmica entre Tezcatlipoca y Quetzalcoatl. Según Read, los aztecas vivieron en un mundo muy extraño, a la vez sagrado y profano, en el que no existía gran diferencia entre los dioses y los hombres.

Creo que ya está claro que esta crítica es en gran parte el resultado de la visión estrictamente eliadina de la dualidad de sagrado/profano (incluida la gran carga cristiana dada por el concepto original de Otto) y de la omisión de otras posibilidades como interpretar la noción azteca de lo sagrado. En otras palabras, el libro no demuestra que los aztecas no tuvieron un concepto propio de lo sagrado, sino solamente descubre algunos de los problemas que aparecen al aplicar las teorías de Eliade sobre las religiones mesoamericanas.

Sería fácil concluir ahora que a los aztecas se aplica mejor la visión turneriana de lo “sagrado” caótico peligroso y cerrar el tema; pero aquí hay que tener mucho cuidado. Es aparente que la mente occidental tiende a crear bipolaridades y a la vez, especialmente en el caso de la dualidad sagrado/profano, asemejarlas a los opuestos de orden y caos. Esto puede servir parcialmente para explicar algunos fenómenos de las religiones mesoamericanas, por ejemplo el modelo de Eliade ayuda muy bien a entender los ritos del año nuevo mayas o las celebraciones mexicas de *xiuhmolpilli* o *panquetzaliztli*, y el modelo turneriano sirve bien para destacar la naturaleza caótica y peligrosa del mundo de los dioses. Sin embargo, lo que siempre tenemos que preguntar es, cómo reaccionaría un maya o un azteca ante una teoría como ésta. ¿Le parecería completamente errónea? ¿Le gustaría? ¿O acaso encontraría un modelo mejor? Es cierto que una crítica autóctona no invalidaría una teoría tan interesante e influyente como las de Eliade o Turner, pero por otra parte, una mirada a las religiones

³⁹ KAY ALMERE READ, *Time and Sacrifice in Aztec Cosmos*, Bloomington: Indiana University Press 1998, 308 pp.

mesoamericanas conscientemente apartada de todas estas ideas preconcebidas podría ayudar mucho no solo a entender las ideas nativas sobre el mundo y sus habitantes, sino también refrescar nuestras visiones de otras religiones, que suelen ser demasiado influidas por lo que se ha escrito sobre el viejo continente.

Así que podemos centrarnos en los siguientes problemas: ¿Existió el concepto de cosmos/caos en el contexto mesoamericano o se trata solamente de una herramienta occidental para entender estas religiones? ¿En qué realmente se basó la distinción entre los hombres y dioses y cuán profunda fue? ¿Y, finalmente, es posible determinar un concepto local de lo sagrado y lo profano?

Dado que el tema central de esta tesis son los hombres y dioses por un lado y la distinción entre el poder secular y el poder religioso por el otro, necesitaríamos centrarnos en las siguientes cuestiones básicas. Primero, hay que retomar el origen del concepto de sagrado/profano en la teoría de Otto y preguntar por la experiencia religiosa arcaica (y mesoamericana en concreto) y los puntos en los que difiere de la experiencia monoteísta descrita por Otto. Esto nos daría una pista para entender mejor el concepto de la experiencia de sagrado/profano y de la relación entre los hombres y los seres sobrenaturales como dioses.

Segundo, hay que examinar las teorías de Eliade, refiriéndome sobre todo a la cuestión de un orden sagrado, y los momentos en los que estas teorías sirven para entender mejor el pensamiento religioso maya. Por otro lado, ya que la influencia de Eliade en la mayística es tan grande y aceptada de un modo tan poco consciente (convirtiéndose más bien en “mitología aceptada” que en seria teoría científica), hay que demostrar algunos casos en los que las visiones eliadinias del mundo arcaico oscurecen la situación en vez de aclararla, concretamente hablando del concepto de *axis mundi*.

En el tercer punto entraremos en la bipolaridad del nomos/caos y la cuestión de su aplicación en el entorno mesoamericano. Esto nos llevaría a considerar las consecuencias de la aplicación de las teorías de van Gennep y Turner en las religiones mesoamericanas y a ver la compatibilidad o mutua exclusividad con el concepto eliadino de lo sagrado.

El resultado de estos análisis sería un profundo fundamento teórico que después nos ayudará a entender las relaciones entre hombres y dioses, especialistas religiosos y poder secular e historia y mito en el contexto concreto de la ciudad de Chichén Itzá.

LOS DOS MUNDOS

Los dos mundos: Una breve introducción en los paradigmas seculares de nuestra sociedad

Antes de que entremos en las ideas mesoamericanas y su posible reconstrucción, creo que es necesario mirar un poquito al modo en que percibimos estos conceptos nosotros mismos, aquí y ahora. No intento sacar aquí un profundo análisis de la religión de nuestra sociedad, simplemente quiero identificar, aunque superficialmente, las ideas preconcebidas que pueden influir nuestra objetividad a la hora de trabajar con las religiones mesoamericanas. Dado que cada cultura tiene sus propios rasgos específicos y no es lo mismo hablar de México, Estados Unidos o de los países europeos, intentaré sacar sobre todo algunos conceptos muy generales que se pueden deducir de las películas, libros o videojuegos actuales que veo como comunes de la cultura global actual. En gran parte voy a prescindir de las bases cristianas de nuestra cultura, ya que estos prejuicios fueron muy enfatizados ya desde hace años y son generalmente bien identificados hasta por los propios teóricos que los cargan. Por el contrario, lo que me va a interesar es el sustrato cultural secular, tan influido por las mitologías antiguas y religiones orientales que hoy día están tan de moda.

Empiezo por el simple hecho de que la percepción popular actual de la dualidad sagrado/profano es la siguiente: Lo profano generalmente es concebido como lo seguro, aburrido, impotente e incluso malo – por el contrario, lo sagrado resulta ser lo potente, poderoso, peligroso y creativo. Creo que esta distinción se debe fuertemente a la influencia del psicoanálisis, sobre todo a las teorías de Carl Gustav Jung⁴⁰ y sus ideas del inconsciente colectivo.

Freud⁴¹ originalmente inventó el concepto del *subconsciente* como un cierto almacén de experiencias y memorias de las que nuestro ser consciente quiere deshacerse para siempre – y desde el que estos contenidos reprimidos a veces surgen en forma de neurosis o sueños desconcertantes; sin embargo, su discípulo suizo cambió este simple y un tanto menospreciante concepto por uno mucho más grandioso – el del *inconsciente*. Jung no se deshizo por completo de la idea previa, pero este subconsciente freudiano en su sistema equivale más o menos al concepto del inconsciente personal que alberga nuestras viejas

⁴⁰ CARL GUSTAV JUNG, *Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1997, 437 s.

⁴¹ SIGMUND FREUD, *Vybrané spisy I., II.*, Praha: SZdN 1969, 498 s.

memorias personales de las que hemos olvidado por una u otra razón. Pero al mismo tiempo Jung creó el concepto del inconsciente colectivo y de los arquetipos, unas formas psicológicas comunes para toda la humanidad. Ahora ya no se trata de un sótano repugnante lleno de cosas feas y vergonzosas (como en la visión freudiana): Por el contrario, aquí surge un nuevo mundo entero lleno de símbolos, un mundo mágico extraordinario con sus propias reglas y con inmenso poder, un mundo inmensamente rico que en comparación con nuestro ego consciente hace que el segundo parezca pequeño, débil, frágil y poco importante. Además por su carácter general y eterno parece más un enorme universo de por sí que un pequeño y viejo almacén cerrado, como en el caso freudiano.

Estas ideas influyeron muchísimo en la cultura popular y son responsables de la creación de la idea de dos mundos, uno real, el mundo de aquí y ahora, y su opuesto, el mundo de sueños y fantasías.

Creo que la secularización occidental y un cierto “abandono” de las religiones (sobre todo del cristianismo) primero fueron un tanto extáticos e inspirantes, como atestiguan los primeros filósofos ateos como Sartre, Feuerbach o Nietzsche, pero poco a poco dieron paso a algo a lo que Marcel Gauchet⁴² llama “el desencantamiento del mundo”. Muy simplemente dicho, este mundo perdió su “segunda dimensión”, la magia y símbolos de la antigüedad se convirtieron en supersticiones y cuentos de hadas en los que nadie cree; en fin, se perdió una cierta noción de lo sagrado en el sentido ottoniano (un Otro absoluto y transcendente) – y al mismo tiempo en el sentido turneriano (lo liminal, caótico, fuente de la creatividad y de las emociones verdaderas). Lo que quedó fue simplemente este mundo, plano y superficial, vacío, en el que lo único que vale es el placer y el poder, ya que los valores del mundo viejo perdieron en gran parte su legitimidad.

Aquí también entran en el juego las teorías marxistas reinterpretadas, o sea, el neomarxismo popular. Sin penetrar demasiado en la fundación filosófica de esta corriente, basta decir que el hombre que hasta ahora se entendió a sí mismo como al supremo señor de la tierra, ya no es tan seguro de su puesto y su importancia. Con la industrialización se creó la clase de los obreros, cuyas condiciones de vida fueron tan criticadas por Marx, y aunque las cosas han cambiado mucho en los pasados cien años, una cosa se conservó: El hecho de que existe aquí un sistema sin un dueño visible responsable (como antes fue el rey en el plano terrestre o Dios en el plano celeste) que se parece más a un hormiguero lleno de trabajadores ciegos y obedientes que a una sociedad de hombres con dignidad propia. Y regresando al

⁴² MARCEL GAUCHET, *Odkouzlení světa: Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Brno: CDK 2004, 259 s.

desencantamiento del mundo, no hay salida de este mundo y la única recompensa por este trabajo incesable es el placer y el poder.

Esta idea del mundo-hormiguero alcanzó su más fuerte formulación popular en la película de *Matrix*. Su mensaje central habla sobre como el hombre dejó de trabajar para sí mismo y empezó a ser esclavo de las máquinas y de un sistema ciego y sin sentido alguno. Y la única redención que hay, la única forma de abandonar esta esclavitud, significa abandonar mentalmente el sistema y regresar a sí mismo, al individuo que hay dentro, y olvidarse de los placeres y poderes de este mundo irreal, que lo único que hacen es encadenar al hombre de una forma tan suave como horrenda.

Esto crea la mencionada visión popular de dos mundos: Uno exterior, industrial, innatural, horrible, en el que el hombre no es más que un esclavo y no vale más que una máquina (o hasta llega a valer menos). Y el otro, mágico y simbólico, en el que se reconoce de nuevo que el hombre tiene una dignidad propia – y hasta que tiene un destino o un alma. Este otro mundo puede ser percibido desde el punto de vista psicoanalítico como el mundo interior de pensamiento, sueños etcétera, o como un mundo exterior, que a menudo equivale a la naturaleza. Tanto como el primer mundo es industrial, metálico, feo y gris, el otro mundo es natural, abundante, de muchos colores, olores y materias. Esta dualidad más o menos expresa la experiencia diaria de un hombre actual – todos los días está obligado a trabajar en la oficina, sirviendo a las máquinas (generalmente a su computadora), solo en los fines de semana y las vacaciones está libre para abandonar este mundillo artificial de trabajo incesable y restablecer su libertad regresando en cierto modo a la naturaleza, ya yendo al mar, a la montaña o aprovechando su tiempo para viajar por el mundo como un nómada primitivo, libre y sin deberes. Y esta dualidad no habla solo de estilo de vida, sino también de emociones a las que hay que reprimir durante la semana y que se pueden desencadenar durante el tiempo libre, ya se trate de descarga de emociones fuertes (como en caso de los deportes de adrenalina, que ayudan a soltar el miedo o la agresión), placer físico (sol y mar o comida, alcohol y sexo) o de un simple deseo de un descanso totalmente pasivo con un sentimiento de alivio y paz, a los que tampoco se puede experimentar durante la vida normal. Este “otro mundo” ayuda a uno recuperar sus fuerzas, estimula su creatividad y libera su personalidad; en fin, sustituyó el viejo paraíso y las experiencias religiosas cristianas.

Esta visión de dos mundos es fuertemente presente en la cultura popular, ya se trate de literatura o películas. Sin embargo, más fuerte se presenta en los videojuegos o comics, donde es permitido ser mucho más explícito que en el resto de las formas artísticas. Entre los

ejemplos perfectos de esta dualidad de mundos se encuentra el viejo juego de *Thief* en el que se presentan dos movimientos religiosos, uno normativo (que alegóricamente representa al cristianismo) que se centra en una obediencia total, moral rígida y trabajo duro de metales y madera, y otro pagano con mucha simbólica de la naturaleza, del que surgen poderosos magos peligrosos y monstruos extraños y el mundo llega a ser muy distorsionado e imprevisto, lleno de sorpresas. Estos dos mundos o movimientos luchan constantemente uno con otro y un tercer movimiento, el de los guardianes (*keepers*), ayuda a mantener el equilibrio entre ellos.

Otro ejemplo perfecto sería el juego de *The Longest Journey*, en el que la presencia de estos dos mundos se hace incluso más explícita. Ya no se trata de dos movimientos en un mundo común, sino de dos mundos completamente distintos, el de “Stark” (un mundo feo industrial, lleno de máquinas, metal y computadoras, gobernado por los ricos sin escrúpulos) y el de “Arcadia” (un mundo de una naturaleza virgen y ciudades encantadoras, en el que reina la magia y unos sacerdotes sabios; un mundo de criaturas mágicas, animales parlantes y dragones míticos). El pleito comienza en un momento en el que se quiebra el equilibrio de los dos mundos y el mundo de Arcadia empieza a invadir el mundo de Stark mediante sueños vivos, visiones y apariencias, y al mismo tiempo el mundo de Stark entra Arcadia con sus máquinas y deseos de dominar y gobernar el mundo.

En estos dos juegos es muy aparente que no hay “mundo malo” y “mundo bueno”, tal como antes existió el mundo del bien (Dios) y el mundo del mal (demonio). Los dos mundos son importantes y hacen falta los dos para una vida sana y libre de un ser humano actual. Stark sin Arcadia sería un sitio seco, impotente y depresivo, y en Arcadia sin Stark uno se perdería en sus sueños e ilusiones caóticos y a menudo agresivos, sin poder hacerlos realidad.

Aquí se hace incluso mucho más visible el tercer elemento de nuestra “mitología” y cosmovisión actual, o sea, el concepto del *equilibrio*. El mundo “real” (o sea, el mundo en el que vivimos) tiende a dominar todas las dimensiones de la vida de un hombre (véase *Matrix*), mientras el mundo irracional de los sueños y la magia lo penetra desde los oscuros rincones de la mente humana. Si llega a reinar el mundo de orden y obediencia, nos convertimos en esclavos o máquinas ciegas sin voluntad propia. Y si llega a dominar el mundo desenfrenado de emociones fuertes y sueños, uno corre el peligro de salir completamente de la sociedad y encerrarse en sueños o narrativas (en el caso mejor) o en sus alucinaciones formadas por enfermedades psíquicas o adicciones (en el peor).

La idea del equilibrio es algo muy nuevo dado el contexto cristiano del que originalmente surgieron estas ideas. La solución cristiana del dualismo Dios-demonio sería desprestigiar lo malo y hasta privarlo de su existencia y decir que se trata solo de la ausencia del bien, como la oscuridad es solo la ausencia de la luz (como postula la filosofía de San Agustín). La revisión de este concepto ya es presente en la filosofía de Nietzsche quien dice que existen situaciones en las que hace falta ser bueno y situaciones en las que hay que ser malo. La relativización nietzscheana del bien y del mal convierte esta dualidad más bien en opuestos de lo eficaz y lo inefectivo, o sea, en una conducta creativa, poderosa y recomendable en el momento y otra que no sirve para nada. Esto por primera vez establece cierto “equilibrio” entre la conducta “buena” y la “mala” – según Nietzsche ser siempre “bueno” es una señal de mediocridad, debilidad, impotencia e hipocresía, y lo “malo” es esencialmente creativo y fuerte y por lo tanto necesario e importante; el estado ideal se encuentra fuera de esta dualidad, destruyéndola y unificando las dos oposiciones.⁴³

El concepto de equilibrio llegó a su cima en los movimientos ecologistas actuales (que a su vez pueden entenderse como una encarnación del deseo de privar “este mundo” de su poder excesivo y volver al “otro mundo” de la naturaleza). El equilibrio del ecosistema funciona en cierto modo como una divinidad, en una manera bastante parecida a la forma en la que los griegos alabaron el “destino” (concebido incluso como más importante que sus dioses) o los indios antiguos el “dharma”. Los vestigios de este concepto se encuentran virtualmente en toda la visión actual de un “sistema”, ya que se trate del cuerpo humano y su homeóstasis, la mente humana y su equilibrio entre lo normal y lo anormal o por ejemplo del mercado libre que, según muchas teorías, se mantiene en equilibrio de por sí y las intervenciones de los gobiernos solamente hace que se quiebre este equilibrio y el sistema entra en problemas.

Los ejemplos de esta visión actual dual y relativista (en el sentido de que no postula valores absolutos, sino solo un equilibrio entre opuestos) podemos ver tanto en la vida social como en el arte. Por ejemplo, en la política occidental suelen haber dos partidos más importantes y lo ideal no es que desvanezca uno de ellos sino que se mantenga cierto equilibrio entre ellos. En cuanto a la visión de los dos mundos y la posibilidad de entrar el “otro mundo”, hay infinitos ejemplos, sobre todo en psicología (en la que el hombre “entra” su propia mente con la ayuda del terapeuta) y en la literatura fantástica actual y el cine. Sobre

⁴³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Radostná věda*, Praha: Aurora 2001, s. 34-35, 185-186, 230-232; FRIEDRICH NIETZSCHE, *Mimo dobro a zlo*, Praha: Aurora 2003, 199 s.; FRIEDRICH NIETZSCHE, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995, s. 18-19, 171-175.

todo se ve esto bien en las obras ya clásicas de fantasía – *Alicia en el país de las maravillas* de Lewis Carroll o los libros de la serie de Narnia de C. S. Lewis; el mejor ejemplo actual desde luego es la serie de *Harry Potter*. Escojamos como ejemplo el libro del *El león, la bruja y el ropero* – los niños, igual como Alicia en la obra de Carroll, claramente abandonan un mundo “normal” y entran en un mundo nuevo, fantástico y mágico, sin embargo al fin del libro tienen que regresar a su mundo original, lo que implícitamente hace hincapié en el equilibrio necesario entre estos dos mundos (y la conclusión de que nadie debe perderse en sus fantasías para siempre). Los comics clásicos como por ejemplo *Superman*, *Hulk*, *Los cuatro fantásticos* o *Hombre araña* muestran la misma dualidad de opuestos, sobre todo en el hecho de que los héroes tienen que vivir una vida dual, al mismo tiempo ser unos peones poco importantes y hasta oprimidos de las grandes compañías en las que trabajan y al mismo tiempo se pueden convertir en seres superpoderosos y fantásticos. Pero no se les permite abandonar ninguna de las dos vidas – siempre hay que mantener el equilibrio.

Desde el punto de vista psicológico, recordando a Jung, parece aparente que esta visión se basa en las experiencias diarias del hombre y toda esta “mitología” ayuda a mantener el equilibrio necesario para la salud mental. Desde el punto de vista de religiones comparadas, sin embargo, esto ya pasó de ser simplemente una alegoría de la mente humana (dividida entre un trabajo diario necesario y una libertad perdida y tan ansiosamente anhelada) y se convirtió en una cosmología entera que marca virtualmente toda nuestra experiencia.

Ahora bien, volviendo a la discusión inicial de lo sagrado y lo profano, esta visión es aparentemente profundamente turneriana – el sistema (“este mundo”) es lo seco e impotente, lo liminal (el “otro mundo”) es lo creativo, poderoso, lo que da vida – pero también lo que puede ser infinitamente peligroso y no puede ni debe persistir demasiado tiempo. No es mi intención analizar aquí la cuestión de que si la situación del hombre actual fue la inspiración de Turner para crear sus teorías o si más bien el pensamiento turneriano influyó tanto en la cultura actual; simplemente quiero reconocer la existencia de este vínculo aparentemente tan fuerte.

Entonces, ¿en qué ayuda este breve ensayo a un historiador a entender mejor la cultura mesoamericana? Quería decir con todo esto que hay que tener sumo cuidado al analizar el mundo religioso maya. Tanto como los viejos misioneros cristianos etiquetaron cada ser sobrenatural como “dios” y cada especialista religioso como “sacerdote” (aunque en muchos casos no se trataba de dioses ni sacerdotes para nada, como veremos en las partes siguientes), nosotros podemos muy fácilmente caer en la tentación de buscar “otros mundos”

y “equilibrios” en la religión maya (del mismo modo del que se habla de la lucha eterna cósmica de Quetzalcoatl y Tezcatlipoca en el entorno azteca y del equilibrio entre estos dos principios, sin respetar la polarización de valores y pensamiento específico de su sociedad). Sería igual a la manera en la que nuestro concepto de la sociedad democrática y meritócrata ayudó a crear el concepto de *multepal*, interpretándolo casi como una sociedad mayormente abierta a competencia, en vez de entender de que incluso del caso documentado de Mayapán se trataba más bien de una oligarquía restringida a los pocos linajes más poderosos del país, y un gobierno de los líderes de estos linajes.

La cuestión de la experiencia religiosa mesoamericana

Según mi punto de vista, el primer paso sería en este caso revisar las ideas originales de Otto que son muy respetadas e inspirativas en el contexto judeocristiano y quizás islámico, pero así como están formuladas no ayudan mucho en el contexto de las religiones politeístas antiguas. Primero, no hay aquí un único Dios que sea la fuente y cumbre de la sacralidad para todo el mundo: En vez de él, hay no sólo varios dioses, sino también otros seres sagrados como antepasados, animales, montañas y hasta reyes o sacerdotes – y decir con Otto que su carácter sagrado es solo una noción o intuición primitiva que al fin y al cabo llevaría al descubrimiento del dios judeocristiano significaría aceptar una posición etnocéntrica y simplificadora. Y, hablando de los mayas, hay que ir incluso más allá y cuestionar el carácter o incluso la misma existencia de los dioses mayas. ¿Cómo tenemos que percibirles? ¿En qué modo entender a las palabras “los dioses mayas”?

Esta cuestión no es tan simple como parece. Últimamente se ha cuestionado muchísimo la misma existencia de los dioses mayas tal y como han sido descritos en las fuentes coloniales. Sobre todo se puso en duda la existencia de los dioses clásicos, o sea, se ha dicho que no se trata de más que símbolos y elementos que por mucho que sean representados en la iconografía, de por sí no justifican la conclusión rápida de que se trata de seres divinos. Sobre todo Claude Baudez⁴⁴ insistió que básicamente no hay fundamento alguno para apoyar la idea de que en el período clásico había dioses, salvo quizá el caso del dios del maíz, que sí aparece en la iconografía en forma consistente desde ya la época preclásica. Y hay incluso intentos de poner en duda la existencia de los dioses posclásicos mismos, o por lo menos el

⁴⁴ CLAUDE-FRANÇOIS BAUDEZ, *Una historia de la religión de los antiguos Mayas*, México: UNAM, CEMCA, CCCAC 2004, pp. 60-62.

modo en el que los hemos interpretado hasta ahora – Gabrielle Vail⁴⁵ en su reciente artículo sostiene que no se trataba de personajes divinos de por sí sino de principios y encarnaciones de elementos y ciertos caracteres concretos. Por el contrario, Karl Taube (entre otros) reafirma en sus obras la idea de que no sólo existían unos seres divinos posclásicos, sino que es posible identificar en el arte clásico sus antecedentes.

Esta cuestión es difícil de resolver dado el carácter de las fuentes escritas clásicas. En los capítulos siguientes me ocuparé de este problema y de la forma como se puede solucionar eso analizando cuidadosamente las fuentes iconográficas y escritas de una ciudad. Ahora más bien quiero centrarme en las teorías de antropología y religiones comparadas a ver si pueden ayudar a aclarar un poco el asunto.

Primero, igual como en el capítulo anterior, hay que ver un poco nuestros propios prejuicios culturales y nuestra propia cosmología, para que los tengamos en cuenta a la hora de evaluar el papel de los seres sobrenaturales en la cultura maya. Otra vez, no quiero centrarme tanto en la religión cristiana, dado que sus prejuicios han sido analizados profundamente por muchos estudiosos. Basta simplemente repetir que el carácter especial del dios monoteísta, al que ya mencioné en el contexto de las teorías de Otto, contribuyó mucho a una interpretación a veces un poco forzosa de seres sobrenaturales como “dioses” y los especialistas religiosos como “sacerdotes”, con todas las implicaciones que llevan estas dos palabras en el contexto cristiano. Claro que insistir en la visión de la religión autóctona que nos dejaron los antiguos misioneros y cronistas y creerlos palabra por palabra no hace más que complicar las cosas: Pero por otra parte tampoco podemos prescindir totalmente de ellos y elaborar una visión completamente nueva, por más atractiva que sea para nuestra propia cosmología secular.

El problema principal es el hecho de que nosotros vivimos en un mundo totalmente y completamente ajeno al mundo de los mayas. Creo que para entender mejor estas diferencias hay que recurrir sobre todo a las teorías de Mary Douglas sobre la relación entre el sistema social y la cosmología – según ella las fundaciones de la cosmovisión de una cultura tienen que ver muchísimo con su modelo político y la forma en la que se desarrollan los vínculos sociales (además de su entorno natural, como añadiría Claude Lévi-Strauss). Las dos cosas se influyen mutuamente – cambios en la cosmovisión pueden provocar crisis de la legitimidad

⁴⁵ GABRIELLE VAIL, „Pre-Hispanic Maya religion: conceptions of divinity in the Postclassic Maya codices“, *Ancient Mesoamerica* 11 (1, 2000):123-147.

política y al revés, un cambio político puede poco a poco alterar la visión del mundo, sus seres sobrenaturales, rituales y la moral.⁴⁶

Nuestra sociedad⁴⁷ ha sufrido durante los pasados ciento cincuenta años un cambio tremendo, tanto político como religioso. La sociología habla sobre todo de tres mayores cambios – urbanización, industrialización y secularización. Empezando por el patrón de asentamiento, la mayoría de nuestra sociedad vive en las grandes ciudades y los que viven en campo sin embargo a menudo frecuentan la ciudad, ya por trabajo, compras o por diversión. Y la mayoría de la gente trabaja en servicios, que quiere decir, en oficinas cerradas. Contrariamente, la sociedad maya fue profundamente basada en la agricultura y en el campo, incluso hasta tal modo que las ciudades fueron por parte inhabitadas por agricultores y a la diferencia de las nuestras había mucho espacio allí dedicado al cultivo. Esto significa mayor cercanía a la naturaleza y por lo tanto mayor percepción de los fenómenos climáticos y naturales.

Continuando con el sistema político (al que creo ser crucial para entender las diferencias básicas entre nuestra sociedad y la maya), las diferencias son enormes. El sistema maya se asemejaba más a la monarquía medieval y moderna que a la democracia actual, en la que no hay reyes y no hay “dueños” del sistema. Mientras en nuestra sociedad el poder supuestamente yace en las manos del pueblo, los mayas elaboraron una monarquía sagrada en la que el rey es la cima y la cumbre de toda la vida social y religiosa. Aunque el poder económico del rey maya quizás se puede comparar con el poder de los ricos de nuestra cultura (o sea sobre todo de los propietarios de empresas internacionales), no hay equivalente suyo en nuestro entorno político, ya que el poder no pertenece inherentemente a una persona en particular, sino sigue siendo prestado por el pueblo y su voluntad. Un presidente puede ser legalmente destituido; el poder real legítimo, aunque sea abusado, se quita solo con violencia ilegal.

Por otra parte, aunque sí existen personajes influyentes y poderosos en nuestra cultura, el carácter global del mundo actual impide en la mayoría de los casos un encuentro

⁴⁶ MARY DOUGLAS, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London, New York: Routledge, 1996, 2ª ed., 226 pp.

⁴⁷ Esto significa aquí sobre todo la sociedad europea. Algunas últimas teorías sociológicas pusieron en duda la existencia del proceso de la secularización en Estados Unidos y creo que casi no tiene sentido hablar de este fenómeno en el entorno popular de América Latina. Sin embargo, la cultura secular que surgió originalmente en Europa tiende a extenderse por medio de arte y cosmovisión popular a gran parte del resto del mundo y afecta sobre todo a los intelectuales, ya que está fuertemente apoyada por las bases seculares y estrictamente agnósticas de la ciencia moderna. Entonces, aunque grandes partes del mundo no experimentaron el movimiento de la secularización tal como ha sido descrito para Europa, sí vale la pena demostrar los prejuicios implícitos de esta serie de creencias seculares, ya que pueden afectar hasta la gente más religiosa del mundo actual.

actual físico con estas élites. Aunque todos conocemos los rostros de nuestros líderes, no es porque los hemos visto pasear por la calle ni hablar en público – los conocemos como fotografías en periódicos, imágenes en la televisión o voz en la radio. Y, en el caso de los grandes empresarios, a veces ni siquiera así. Por el contrario, dado el carácter de ciudad-estado del sistema político maya y los complicados ritos públicos, el rey sagrado siguió siendo una figura de carne y hueso, aunque, por supuesto, inaccesible, elevada y distante. En otras palabras, el sistema tuvo un dueño visible (o varios, si tenemos en cuenta el caso de *multepal* de Mayapán o por ejemplo los linajes nobles influyentes de Yaxchilán). Contrariamente, como ya he mencionado, nuestro sistema (desde el punto de vista de un hombre ordinario) más se asemeja a una máquina de la que sí algunos sacan gran provecho (poder, placer, riqueza), pero incluso aquellos pocos afortunados siguen formando parte de ella y trabajando para ella, si no quieren perder su posición; en otras palabras, un sistema al que nadie controla completamente.

¿Qué es lo que significa esto para nuestra cosmovisión? El rasgo más importante es que no hay un dios central, y si en algunas veces todavía lo hay, se parece más bien al personaje de El Arquitecto de *Matrix II*, un programa central que diseña los otros programas pero que sigue siendo parte del sistema. Para aclarar mejor el asunto, comparemos esta cosmología con la cristiana: Aquí hay Dios, el personaje central de todo el universo, todo gira alrededor de él; él también es creador y sostenedor del universo, pero ya no forma parte de él. Si el sistema desaparece, El Arquitecto deja de existir también. Contrariamente, si desaparece el cosmos cristiano, Dios permanece allí con la plena libertad y poder de crear y destruir tantos mundos cuantos él quiera.

Además de esto, el “arquitecto” de nuestro sistema es percibido como impersonal. A veces todavía conserva rasgos de su predecesor, Dios cristiano, pero muchas más veces se convierte en principios, reglas y leyes ciegas. Ya mencioné uno de ellos, que es el *equilibrio*, el estado ideal del sistema. También pueden mencionarse las “*leyes de la naturaleza*” y las fundaciones físico-químico-biológicas de este mundo – estas no solo juegan el papel de un “dios” impersonal y ciego, pero también sirven como bases de cosmogonía y antropogonía, o sea, los relatos del origen del mundo y del hombre. Un ejemplo más de estos “dioses” impersonales actuales sería el *mercado libre* que también en cierto modo adquiere una existencia independiente y hasta es tratado como divinidad por algunos economistas, igual como la “naturaleza” emerge como diosa impersonal por ejemplo en ciertos movimientos ecologistas o neopaganos.

Resumiendo los párrafos previos: Hemos rechazado el concepto de dioses personales debido básicamente a su incredulidad. A un cristiano medieval sería fácil imaginar a Dios como al poderoso padre de la familia (Dios Padre todopoderoso) o a su duque o rey (Cristo Rey), pero en nuestra situación, dado el sistema en el que nos movemos, ¿qué ejemplos buscaríamos? Evidentemente, creer en un Dios Empresario o Dios Presidente es demasiado absurdo para que se le ocurra a alguien a crear estos conceptos. Ya no hay reyes y ya no hay padres de familia – en fin, ya no hay autoridades incuestionables, solo un sistema ciego que parece sustentarse por sí mismo (como el equilibrio del ecosistema o del mercado libre) y que presenta ciertas leyes y principios, como las “leyes de la naturaleza”. Hasta el propio Dios cristiano tuvo que cambiar un poco para sobrevivir en este entorno – lo que por ejemplo significa más énfasis en el amor de Dios (y consecuentemente el imperativo del amor al prójimo) y menos énfasis en los castigos divinos que caen sobre uno cuando se comporta mal.

Regresando a la cuestión de la experiencia maya de lo sagrado, hay que preguntarse, si su mundo también fue reinado por principios ciegos e impersonales – o si al contrario se trataba de un sistema profundamente personal. Centrándose sobre todo en el período posclásico, creo que está bastante claro que era un sistema personal con creencias en seres sobrenaturales personales – la existencia de los ancestros, animales sagrados (tanto reales como míticos) y montañas sagradas, entre otros, demuestra la tendencia hacia lo concreto en la religiosidad maya. El argumento más convincente es la existencia de los ídolos, o sea, las estatuas sagradas que representaban a los dioses. Esto no es solo una demostración de que los mayas creían firmemente en una posibilidad de hierofanía personal, sino también una muestra de preferencia de lo visible y tangible. En otras palabras, los dioses mayas son inherentemente inmanentes, físicamente presentes en este mundo.

Precisamente este hecho hace reflexionar una vez más sobre la relevancia de las teorías de Rudolf Otto en el entorno maya. La experiencia religiosa, en la que fundamentalmente se basa su concepto de lo *sagrado*, trabaja con un dios absoluto, un dios transcendente que asumió la forma corporal solamente una vez, en el milagro de la concepción de Jesucristo. Aparte de eso, Dios nunca regresó a este mundo para revelarse en forma de un ser o de una cosa, solo como una visión de éxtasis mística o un sueño. Incluso Jesucristo, después de ascender, no regresó nunca más a este mundo en una forma corporal; y si un día llega a hacerlo otra vez, significaría que llegó el fin del mundo. Hablando en

términos eliadinos, en *illud tempus* Dios fue dispuesto a aceptar la forma corporal; en este tiempo no lo es.

Popol Vuh nos presenta una visión exactamente opuesta: Antes de amanecer, los dioses quichés Tohil, Awilix y Hacavitz hablaron, caminaron y actuaron en forma directa; después de la salida del sol sin embargo se convirtieron en ídolos, estatuas de barro sin movimiento propio y a las que hubo que cargar.⁴⁸ Igualmente como en el caso judeocristiano (de acuerdo con Eliade), esto significa cierta disminución de la presencia divina en este mundo. Pero el resultado es totalmente opuesto – de repente la hierofanía se limita a los ídolos y las cosas corporales, contrariando el concepto cristiano; los objetos (o seres vivos) pasan a ser los únicos medios por el que se realiza el contacto con lo sagrado.

Esto no quiere decir que los mayas no tuvieron la experiencia con lo sagrado en el modo ottoniano – pero evidentemente esta experiencia se podía realizar a través de seres vivos y cosas que serían profanos para Otto (o representaciones de la intuición de lo sagrado más primitiva e involucionada). O sea, podemos conservar la parte de *mysterium tremendum et fascinans* de la experiencia pero hay que tener sumo cuidado al presumir el carácter primariamente trascendente de lo sagrado ottoniano: Muy por el contrario, tenemos que tener siempre en cuenta la preferencia de la forma divina inmanente y corporal de los dioses mayas.

En cuanto a la cuestión de la personalidad particular de estos dioses, es difícil de reconocer hasta qué punto se trataba de seres independientes entre sí (a la manera griega o germánica, por ejemplo) y hasta qué punto los mayas reconocían que unos dioses podían ser más bien una representación específica de los otros (igual como por ejemplo India trata a los avatares de Visnú). Este caso hay que considerarlo con más cuidado aún, ya que tendemos a etiquetar diferentes deidades como sola una, o sea, diferentes “aspectos” de la misma. Este fenómeno es en cierto modo legítimo, especialmente en lugares donde es respaldado por la teología local que dice lo mismo. Pero aún así el asunto no es tan claro. La comparación india ayuda a clarificar mucho en este sentido – aunque se supone en algunas corrientes hindús que Rama, Krisna y hasta Buda son simplemente los avatares del dios Visnú, o sea, sus hipostasis o aspectos, otras religiones o movimientos particulares lo conciben al revés o niegan completamente el asunto. Tal como el budismo niega que su fundador fuese una forma de Visnú o como algunos movimientos krisnaistas entienden a Visnú como un simple aspecto o avatar de Krisna.

⁴⁸ *Popol Vuh a výbor z letopisů Cakchiquelů a z knih Chilama Balama čili Proroka Jaguára na Yucatánu*, ed. IVAN SLAVÍK, Praha: Odeon 1976, s. 88-89.

Igualmente pasaba con otros dioses de panteones politeístas, en los que este tipo de “aspectación” no es respaldado por ningunas interpretaciones locales conocidas, como es el caso de muchos antiguos panteones de Europa. Es habitual hablar de Ζεύς como de un dios pan-griego, sin embargo hubo diferencias entre los distintos lugares de culto – en algunos sitios rindieron culto al ícono habitual, sin embargo por ejemplo el santuario de Ζεύς de Dódona fue edificado alrededor de la manifestación del dios en forma de un enorme árbol anciano. Para nosotros, ya influidos mucho por los movimientos iconoclastas europeos (incluyendo al protestantismo), la diferencia no nos parece muy grande, pero si tenemos en cuenta de que la misma palabra ζεύς es simplemente una forma ancestral de θεός (“dios”), el asunto se aclara un poquito. Claro que los griegos educados de la época terminal entendieron a todos estos dioses como a uno, pero esto no supone que fue así en épocas anteriores ni que la gente local entendía que su árbol sagrado es la manifestación del mismo dios que la famosa estatua de Ζεύς en su templo de Olimpia. En fin, no se puede subestimar el fenómeno de cultos de dioses locales y de *genii loci* que por más que tengan algo en común y por más que se llamen igual, no se pueden identificar así de fácil como un solo dios en manifestaciones diferentes. Sería más o menos igual de absurdo como decir que San Francisco de Asís y San Francisco Javier son sólo dos diferentes aspectos de un San Francisco general, únicamente por el hecho de que se llamen igual.

Y finalmente, también las “funciones” de los dioses merecen una mención breve. Esta tendencia tradicional a asignar a dioses de panteones politeístas unos segmentos concretos para que se ocupen de ellos es la herencia de la teología de Roma pre-cristiana y de su tendencia para categorizar rigurosamente. Aunque en algunos ejemplos destacados fuese claramente así (por ejemplo en caso del dios de maíz o de Chak o Tlaloc, cuyo vínculo con lluvia y tormentas es innegable), en muchos otros casos (como son por ejemplo los héroes gemelos o Tezcatlipoca) no es posible encontrar un “oficio” para la divinidad – y buscarlas a todo costo más bien oscurecería el asunto.

Entonces para concluir, creo que hay bastante fundamento para un argumento de que los mayas no creyeron en principios o elementos impersonales, como sugiere Claude Baudez o Gabrielle Vail y como nos puede hacer pensar nuestra propia forma de percibir el mundo, sino en una serie de divinidades que por lo menos en el período posclásico fueron muy bien distinguibles una de la otra y que adoptaron formas corporales como por ejemplo estatuas o figurillas. Al mismo tiempo el hecho de que existieron formas locales atadas a un lugar (como

36

la tríada de Palenque) o a un grupo social específico (como a un linaje o una familia) matiza un poquito las fronteras entre los dioses, los ancestros y los *genii loci* (incluyendo los árboles o las montañas sagradas).

Creo que el hecho de que estas representaciones sean corporales sugiere un entendimiento de la dualidad sagrado/profano bastante diferente del nuestro (y mucho más parecido, por ejemplo, al griego antiguo), tan influido por el dualismo cuerpo/espíritu cristiano (en el que el espíritu, sobre todo como Espíritu Santo, equivale a lo sagrado y el cuerpo a lo más profano, bajo y despreciable). Admito que las religiones mesoamericanas, o por lo menos la teología azteca, probablemente entendían los ídolos más bien como íconos y no como dioses *per se*; sin embargo no se puede aplicar a ellas esta visión estrictamente cristiana e iconoclasta de materia indigna y cuerpo vergonzoso. Lo que quiere decir, la experiencia con lo sagrado pudo haber sido muy a menudo materializada no en una visión espiritual y mística como la describe Otto, sino en un acto concreto, físico y localizado en este mundo, como por ejemplo un encuentro inesperado con un animal simbólico o un ritual cuidadosamente y detalladamente diseñado para complacer a las estatuas divinas.

La cuestión de lo profano: Los conceptos eliadinos

El modelo eliadino de lo sagrado ha sido utilizado muchísimo en los pasados años para explicar la religión antigua maya. Sobre todo en el entorno mexicano y en los escritos de Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera Coronado reina Eliade como el pensador más influyente,⁴⁹ pero sus teorías aparecen muchísimo también sobre todo en las obras de Linda Schele y sus colegas.⁵⁰ Lo que más se utiliza son sus conceptos de espacio y tiempo sagrado, tanto como algunos conceptos concretos, sobre todo el *axis mundi*, que ha sido citado muchísimas veces como modelo explicativo para las ceibas mundiales del posclásico o para los árboles de los relieves clásicos palencanos del Grupo de la Cruz o de la tumba de Pacal.⁵¹

⁴⁹ Véase por ejemplo: MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1987, p. 15-22; MERCEDES DE LA GARZA, "Origen, estructura y temporalidad del cosmos", in: MERCEDES DE LA GARZA CAMINO y MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO (eds.), *Religión maya*, Madrid: Editorial Trotta 2002, pp. 53-81.

⁵⁰ LINDA SCHELE, DAVID FREIDEL and JOY PARKER, *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York: Quill William Morrow 1993, 543 pp.

⁵¹ DE LA GARZA, "Origen, estructura y temporalidad...", p. 74.

Tanto el concepto de tiempo sagrado como de espacio sagrado se basa en la idea del orden sagrado, o sea, de un tiempo antiguo, *illud tempus*, en el que los dioses dieron los primeros pasos en el mundo. No es necesario buscar un “aquel tiempo” original – dada la naturaleza cíclica del tiempo mesoamericano, podemos referirnos igual al *illud tempus* primordial o simplemente al período sin tiempo que precede la última creación. En este sentido Popol Vuh habla de distintas fases de *illud tempus*, primero, sobre la creación del mundo, segundo, sobre las aventuras de los héroes gemelos, y tercero, sobre el origen de las tribus del altiplano guatemalteco. Aunque se trate de tres diferentes “épocas”, todas pertenecen a aquel “tiempo sin tiempo” que precede a la creación del último sol.

El modelo eliádico del eterno retorno corresponde muy bien a los ciclos temporales de Mesoamérica antigua y a las distintas creaciones que preceden estos soles, tanto como a los cataclismos con los que terminan. Los rituales de los hombres revocan estos hechos fundamentales, tanto en los momentos decisivos de terminación de épocas (como en la fiesta azteca de *xiuhmolpilli*) como en casos más concretos, por ejemplo en las fiestas de los dioses. Así, la ceremonia de *panquetzaliztli* recuerda a los famosos hechos de Huitzilopochtli, sobre todo a su nacimiento en la montaña de Coatepec y la gran batalla con sus hermanos. Según Eliade, este tipo de repetición tiene mucho que ver con renovación y refrescamiento del mundo y de los hombres; recurriendo al tiempo sagrado se renueva todo tipo de cosas – el tiempo, el espacio, la comunidad etcétera.

Podemos apreciar la utilidad de este modelo en el caso maya sobre todo hablando de la creación del mundo y su relación con las fundaciones de la choza maya o de la milpa. La casa se funda sobre todo estableciendo el fogón de tres piedras, igual como el mundo fue creado depositando las tres sagradas piedras de creación en el *nah ho chan*. E igual como la siembra de la primera planta de maíz en el centro de la milpa crea el espacio del campo de cultivo, tanto el dios de maíz crece como la primera planta en el centro del universo, saliendo de la cáscara de una tortuga. En los dos casos se revoca algo que sucedió en el origen, en el *illud tempus*, y la repetición de estos actos sirve para delimitar un espacio, crear lo de nuevo, cambiando la selva homogénea sin sentido en un lugar de un uso determinado y definido.

Sin embargo, lo más influyente de todas las teorías de Eliade es el concepto de *axis mundi* que en los estudios mesoamericanos casi empezó a vivir una vida propia, independiente de su creador. Esta idea se basa en la descripción general de la cosmovisión arcaica, en la que hay por lo menos tres capas del mundo – se trata, simplificando y

generalizándolo mucho, del cielo, la tierra y el inframundo. Según Eliade en estos modelos cosmológicos suele existir la posibilidad de viajar a través de estos mundos, ya que se trate de un viaje chamanístico extático, de un ritual elaborado o solamente de un mito. Este viaje se puede efectuar sin más, pero a menudo se utiliza como ayuda un palo, una cuerda u otro tipo de objeto vertical, que sirve simbólicamente como el *axis mundi*, el eje del mundo, algo que penetra los tres (o más) estratos de mundo y por lo tanto puede ayudar a subir o bajar, según el deseo del chamán. Según Eliade, dada la importancia simbólica de este eje, el objeto que lo representa se convierte en cierto modo en el centro del mundo, igualmente como el hogar maya es conceptualmente el centro de la choza maya o como el altar resulta ser el centro de una iglesia cristiana, aunque ninguno de ellos se encuentre en el centro geométrico del respectivo edificio.

El concepto de *axis mundi* es sumamente útil en el caso maya sobre todo, ya que en su religión antigua aparecen claros ejemplos de este tipo. Linda Schele⁵² cita un mito colonial maya sobre una cuerda con la que fue conectado el cielo y la tierra durante los tiempos antiguos y los reyes, dioses y ancestros pudieron subir y bajar según les dio la gana; según el mito, cuando llegaron los españoles, esta cuerda se rompió y se convirtió en una serpiente que se puso a dormir por debajo del gran juego de pelota en Chichén Itzá. Cuando llega otra vez un rey maya, dice el mito, la serpiente se erguiría de nuevo y conectaría otra vez el mundo de los hombres con el mundo de los dioses.

Esta profecía no es solamente un claro ejemplo de un *axis mundi* maya, sino también de un *illud tempus* – aunque no se trata de un recuerdo sobre las épocas míticas sino de un tiempo histórico, muestra el mismo concepto como los mitos de creación y sobre todo el ya citado mito de la transformación de los dioses en Tulán, como descrito en Popol Vuh. Aquí el tiempo precolombino es tratado como una época en la que los dioses, ancestros y hombres fueron íntimamente ligados, un tiempo que acabó con una catástrofe (la conquista española) que desconectó los dos mundos y en cierto sentido “desencantó” el mundo (hablando en términos de Marcel Gauchet). Este tipo de caída con la que acaba el *illud tempus* es algo también muy característico para las teorías eliadinias y el ejemplo más famoso de este concepto es, por supuesto, el pecado de Adán y Eva y su consiguiente expulsión del paraíso.

Regresando al concepto de *axis mundi*, hay dos casos más que confirman la utilidad de las teorías eliadinias en el entorno maya. Se trata de los árboles mundiales de Chilam Balam de Chumayel y de los relieves de Palenque. El libro yucateco colonial habla de cuatro árboles

⁵² SCHELE, *Maya Cosmos*, pp. 105-106.

de cuatro colores diferentes erguidos en cuatro rumbos del mundo, hechos para sostener el cielo y separarlo de la tierra. Además de estos cuatro existe también un quinto árbol en el centro del mundo, una ceiba verde: Aquí otra vez se nota claramente la centralidad como una característica inherente del *axis*. En cuanto a los árboles de Palenque, estos han sido muchas veces identificados con esta *yaxche* ' colonial y casi todos los autores los etiquetan como el eje del mundo maya.

Ahora bien: Aunque las teorías eliadinan resultan ser muy útiles para explicar los conceptos mayas, lo que no se puede olvidar ni para un segundo es el hecho de que se trata de un modelo teórico actual, o sea, de un concepto *etic*, aplicado a la cultura autóctona desde fuera. Aunque nos ayuda a entender el tipo de concepto que estamos tratando ahora, no nos ayuda para nada a descubrir qué es lo que representó una u otra cosa para los antiguos mayas mismos y como ellos mismos lo concibieron. Y no solamente este caso resulta ser problemático, sino hay que tener en mente esta precaución en todas las teorías eliadinan y sus aplicaciones en diversas culturas. Para Eliade esto no representa problema alguno – en el prólogo de *El universo de Quetzalcoatl* de Laurette Séjourné,⁵³ Eliade deja bien clara su opinión de que aunque las culturas concernientes mismas nieguen que este concepto de *axis mundi* o de eterna renovación aplica en su caso, no tenemos que tener en cuenta su opinión ya que si el fenómeno cumple con ciertos rasgos, se trata de *axis mundi* aunque la cultura autóctona diga lo que diga.

Claro que esto es un problema general de ciencias como antropología o religiones comparadas (o sea, hasta qué punto hay que respetar la visión *emic*, o sea, la auto-explicación de la cultura misma) y es a la vez un problema demasiado complicado para tratarlo aquí. Aunque el desacuerdo de los miembros de la cultura misma por supuesto no invalida automáticamente la veracidad ni la utilidad de la teoría, hay que tener mucho cuidado con los conceptos que así obtenemos. En otras palabras, hay que tener siempre en cuenta de que se trata de una teoría o un modelo explicativo y en la mayoría de los casos *no se trata de la visión autóctona del fenómeno*. Las obras de Eliade son muy convincentes, pero muchas veces deliberadamente se deshacen del contexto local en favor de la identificación de un fenómeno universal. Como ya mencioné en la introducción, este efecto se puede observar en las religiones comparadas en general (dado que desde el principio el objetivo de esta ciencia fue

⁵³ MIRCEA ELIADE, „Introducción“, in: SÉJOURNÉ, LAURETTE, *El universo de Quetzalcoatl*, México, Buenos Aires: FCE 1962, 205 pp.

buscar lo común en las religiones), lo que en algunas veces puede llevar hasta el extremo de que algunos especialistas (como Eliade) tienden a prescindir de lo particular e individual en cada una de ellas en favor de la confirmación de sus teorías.

¿Qué significa esto en el caso maya, y concretamente, por ejemplo, en el caso de los árboles de Palenque? Creo que lo más importante aquí es ser consciente de que cuando estoy diciendo que “el árbol del Templo de la Cruz es un *axis mundi*”, no estoy citando a los mayas clásicos sino a un pensador europeo del siglo XX. Por más que esto parezca automático, no fue así en muchas obras de la mayística – el caso más llamativo es el hecho de que la propia Linda Schele no cita ninguna de las obras de Eliade en su libro de *Maya Cosmos*, aunque claramente utiliza sus conceptos para explicar los mencionados árboles, tanto como por ejemplo en el caso de su descripción de la vía láctea o las cruces de San Juan Chamula; y este modo de tratar las teorías eliadinias sin siquiera saber quién es su autor aparece igualmente en muchas obras de los discípulos de Linda Schele.⁵⁴ Por otra parte, las especialistas mexicanas como Mercedes de la Garza o Martha Ilia Nájera, aunque claramente conocen el contexto y el origen del concepto de *axis mundi*, siguen trabajando con él no como con un modelo explicativo que tiene sus pros y contras, sino más bien como con un concepto maya autóctono que no necesita ser cuestionado ni rebasado con argumentos, sólo basta afirmarlo.⁵⁵

El efecto concreto de todo esto es que muchas veces sacamos conclusiones prematuras y no profundizamos más, dado que nos parece que ya entendemos al fenómeno lo

⁵⁴ Por ejemplo en las obras de Carolyn Tate. „On these Yaxchilán Period-Ending stelae, images of the royal ancestors and the heavenly bodies appear above the ruler and the sacred territory appears below the ruler. The ruler and his blood are the axis that connects the ancestral heavens and the underworld. The form of the stela is a symbol of the axis mundi, and the ruler is its personification.“ CAROLYN E. TATE, „The Period-Ending Stelae of Yaxchilán“, in: VIRGINIA M. FIELDS (ed.), *Sixth Palenque Round Table*, Norman: University of Oklahoma Press 1991, p. 108.

⁵⁵ „Además de expresar cielo, tierra y fertilidad, la serpiente también encarna el principio de unidad del mundo, pues aparece representada como cuerda o lazo de unión entre el hombre y la naturaleza.“ MERCEDES DE LA GARZA, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1984, p. 151. „Además, por magia simpatética, el lugar sagrado se crea como una imagen reducida y concentrada del mundo, como un microcosmos. Los ámbitos ceremoniales son así *axis mundi* y reproducciones del cosmos, al mismo tiempo que réplicas de los lugares primigenios donde se llevó a cabo la creación del mundo, porque generalmente se piensa que ese primer acontecimiento ocurrió en el centro del mundo.“ DE LA GARZA, „Origen, estructura y temporalidad...“, p. 55. „Hay también imágenes de la cuadruplicidad cósmica en los códices, como la muy conocida de las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid* que representan los cuatro sectores cósmicos y, en el centro, un templo que funge como *axis mundi* y bajo el cual está sentado el dios supremo Itzamná, en su aspecto antropomorfo, con su pareja femenina.“ DE LA GARZA, „Origen, estructura y temporalidad...“, p. 70. „La pirámide celeste de Palenque es el Templo de la Cruz, ya que, además de ser un basamento de trece niveles, tiene en la cúspide, en el treceavo nivel, un recinto donde se representa a los gobernantes rindiendo veneración al dios celeste supremo, representado como una serpiente bicéfala, formando una cruz que delimita los cuatro sectores cósmicos, y como Pájaro-serpiente, posado en lo alto de dicha cruz. Esta imagen del dragón como *axis mundi* se puede equiparar a la del dios Itzamná antropomorfizado en el centro del mundo de las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid*, que hemos mencionado antes. DE LA GARZA, „Origen, estructura y temporalidad...“, p. 74.

suficiente. En el caso de los árboles de Palenque, muchos especialistas se enfocaron, a la manera eliadina, en el modo de como los árboles representan a las distintas capas del mundo – la parte más baja a la montaña sagrada o a la tierra, la parte central a nuestro mundo y el pájaro posado en la cima al cielo.⁵⁶ Aunque, como ya he advertido varias veces, esto puede ayudar mucho a entender todo el simbolismo del árbol, no hay que dejar por eso a preguntar más cosas sobre él, y desde puntos de vista distintos. ¿Existieron realmente estos árboles o simplemente se trata de un símbolo? ¿Si existieron, se trataba de árboles verdaderos o de unos palos simbólicos? ¿En qué tipo de lugar o de edificio se encontraban? ¿Qué tipo de ritual estamos presenciando en el caso del Grupo de la Cruz y en el caso de la lápida de la tumba de Pacal – y porqué están los árboles presentes allí? Y muchas otras preguntas, a las que la simple conclusión de que se trata de *axis mundi* no puede responder.⁵⁷

El modelo de *sagrado/profano* de Eliade presenta los mismos problemas. Creo que fue sobre todo la influencia de Otto que le llevó a distinguir estos dos conceptos como dos extremos incompatibles – una cosa para Eliade sólo es sagrada o sólo es profana, *tertium non datur*. Personalmente creo que esto es el efecto del contexto cristiano de las teorías de Otto, quién, como ya mencioné varias veces, fue un teólogo protestante del siglo XIX. Para él, Dios es sagrado y hombre es profano, y punto, no hay seres medio divinos medio humanos (con la

⁵⁶ DE LA GARZA, *El universo sagrado...*, 144-153, 176-178, 201-206; DE LA GARZA, „Origen, estructura y temporalidad...“, p. 74; SCHELE, *Maya cosmos*, 543 pp.; LINDA SCHELE, and KHRISTAAN D. VILLELA, „Creation, Cosmos, and the Imagery of Palenque and Copán,“ in: MARTHA J. MACRI and JAN MCHARGUE (eds.), *Eighth Palenque Round Table*, San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute 1996, pp. 31-44.

⁵⁷ Un enfoque muy parecido al mío encontré últimamente (casi ya al entregar la tesis doctoral acabada) en la tesis de maestría de Carl Calloway de University of Texas at Austin (CARL DOUGLAS CALLAWAY, *The Maya Cross at Palenque: A Reappraisal*, M.A. thesis, University of Texas at Austin 2006, 228 pp.). El autor comparte mi escepticismo en cuanto a la interpretación de las cruces de Palenque simplemente y sin más como ejemplos de *axis mundi* e intenta profundizar más y buscar otras explicaciones e interpretaciones (aunque no se basa en religiones comparadas sino en análisis iconográficas y epigráficas y evidentemente, igual como Linda Schele, no conoce a Eliade ya que tampoco aparece en su bibliografía). Y concluye: “The Maya cross is not entirely a mythological construct or stellar figure of the night sky. The physical evidence from archaeological contexts shows that it functioned as an artifact--a man-made jade object of veneration – and was used by the elite, in part, as a cache offering in building dedications. (...) Those who participated in Pakal’s final tomb ceremony left a sizeable cache offering of jade atop the carved cross on the sarcophagus lid. They made a last act of reverence to the cross, and to the king himself, by physically dressing the tree with jewelry – including a life-sized jade necklace with four pendants and nine jade celts. They decorated the tree’s trunk and branches with the verdant stone in recognition of its jade essence. The offering is even more appropriate if one interprets the image on the TI lid as Pakal sprouting into a jade tree. This sprouting event exactly parallels the ancestral orchard carved around the sides of the sarcophagus lid. Like Pakal, his ancestors (all dressed in a rich array of jewelry) are flowering out of the earth as bejeweled fruit trees. Therefore the physical evidence found at Palenque compels one to reevaluate the Maya cross as a material object that was venerated as a literal jade tree rather than a mythical construct of the mind.” (CALLAWAY, *The Maya Cross at Palenque*, pp. 86-87). Esto perfectamente comprueba mi conclusión que la interpretación de la cruz como *axis mundi* a menudo más bien oscurece el asunto, en vez de aclararlo.

excepción de Jesucristo, pero su carácter dual vale sólo para *illud tempus*, ya que con su muerte y la consecuente ascensión abandonó su cuerpo humano profano y pasó definitivamente al reino de lo divino y sagrado). En la teología protestante, lo sagrado se queda arriba en el cielo y la tierra es el dominio de lo profano, los dos mundos no tienen básicamente nada que ver. Además, la bipolaridad sagrado/profano es muy bien reflexionada en la teología cristiana (tan influida por el concepto previo de lo sagrado en la religión judía) y en los monoteísmos en general, lo que no se puede decir de otras religiones, sobre todo de los antiguos politeísmos.

Esta reflexión sobre sí es sumamente importante. Dado el carácter misionero de la cristiandad, la religión, sobre todo ya en el siglo XIX cuando surgen las teorías de Otto, ya no se percibe a sí misma como algo natural. Creo que desde los principios del cristianismo esta religión continuamente se encontraba con otras de las que se distinguía forzosamente, ya que se trate del politeísmo romano, el mithraísmo u otros cultos helénicos, el judaísmo como su origen o el islam como el paganismo por excelencia y su principal enemigo. El hecho de sentirse “diferentes” (un rasgo en realidad un tanto judío) y de que la *fe* cristiana desde los tiempos de Lutero es un acto consciente y voluntario y no un estado natural de la mente – todo eso es muy importante para la teología cristiana (y Otto desde luego fue un teólogo). Sin embargo, los politeísmos mesoamericanos, tanto como otros politeísmos antiguos, tienen un rasgo muy importante: Se trata de religiones autóctonas que no tienen este sabor de exclusividad como el cristianismo y no se trata de religiones misioneras. En otras palabras, se trata de religiones que no se perciben ni reflejan a sí mismas en el modo de que lo hace la cristiandad.

En este contexto hay que tener en cuenta el carácter específico del politeísmo en general: A la diferencia de las religiones monoteístas, el politeísmo es *inclusivo*, o sea, por su naturaleza nunca llega a ser tan competitivo como cristianismo, judaísmo o islam. El hecho de que alguien cree que “hay un solo dios” le impide aceptar la existencia de otro dios (u otros dioses). Por el contrario, un politeísta no tiene problemas en incluir más divinidades en su panteón. Esto significa que no hay una frontera fuertemente defendida entre “nosotros” y “el otro” que se base en la religión – dado que muchos dioses politeístas están ligados a un lugar concreto o a un linaje concreto, sí pueden servir a la definición étnica de un grupo, pero no se excluyen mutuamente entre sí.

Por todas estas razones hay que tener cuidado hablando de las “religiones” autóctonas. Otra vez, tenemos que tener en cuenta nuestros propios prejuicios que surgen de nuestro entorno cambiante y nuestra cultura secular, influida por la ciencia agnóstica. La forma exclusiva, en la que el cristianismo se entiende a sí mismo, y la secularización llevaron a un concepto de “la religión” altamente reflexionado y distinguido del resto de la cultura. O sea, se pueden distinguir rasgos culturales “religiosos” (como los rituales y los dioses) y los “no-religiosos” como por ejemplo las relaciones entre los géneros o el patrón del asentamiento. Esto se refleja en la dualidad otto-eliadina de lo *sagrado/profano* – como se dice en la Biblia, “dad al César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios”.⁵⁸

Esto también es fruto de otro proceso importante y muy exclusivamente europeo, o sea, de la separación política de la Iglesia y el estado. Esta visión cristiana de lo divino (sagrado) y de lo humano (profano) se reflejó en la división de los poderes entre el poder sagrado y el poder secular, creando así dos dominios paralelos que no tienen nada que ver uno con otro (aunque desde el punto de vista de legitimidad el poder secular es dependiente del poder espiritual). Creo que no es necesario entrar demasiado en el hecho de que en otras culturas mundiales no existió tanta separación entre estos dos poderes y dos conceptos – incluso en las dos restantes religiones monoteístas no se llegó hasta tal punto, véase por ejemplo el modo en el que está entrelazado lo religioso y lo político en los estados musulmanes.

Ahora bien, hay que tener en cuenta de que esto es algo sumamente ajeno a las culturas politeístas – aquí generalmente el soberano es al mismo tiempo el sumo sacerdote o incluso un dios, como lo podemos ver sobre todo en el caso egipcio. Igualmente, el rey maya aparece en las inscripciones jeroglíficas no solamente como un soberano político y líder del ejército, sino también como el protagonista de innumerables rituales religiosos y hasta la encarnación de varios dioses, sobre todo del dios del maíz.

La sociología clásica nos dice que las *instituciones que realmente funcionan son invisibles*, o sea, la cultura en general no es consciente de sus propios paradigmas. Esto quiere decir que en el momento en que se empieza a reflexionar demasiado sobre las bases de la cultura cuestionándolas, la cultura ya está en su camino para perderse: Y precisamente este proceso experimentó la civilización europea en el siglo XIX. Aunque todavía la mayoría de la población fue cristiana, las ciencias naturales ya estuvieron en pleno proceso de discusión con

⁵⁸ Mt 22:21.

la Biblia en cuanto a la cosmología y la cosmogonía. Además precisamente en este tiempo surgieron los primeros antecesores de religiones comparadas que reflexionaron sobre el cristianismo en un modo completamente nuevo – no sólo distinguiéndolo de las religiones “paganas”, sino, sobre todo, encontrando rasgos y fenómenos que la religión de Cristo *comparte* con las otras. Este tipo de reflexión (que al fin y al cabo desembocó en la creación del ateísmo, la cultura secular y la ciencia agnóstica) muestra sobre todo la pérdida de legitimidad de las explicaciones y conceptos cristianos. Lo antiguo fue “religioso”, lo actual es “científico” – adquiriendo el primer término el sabor de “equivocado” o “prejuiciado”, el otro de “objetivo” y “verosímil”. La ciencia se convirtió en nuestra nueva institución invisible, dejando el cristianismo desnudo y descubierto a los ojos de los intelectuales (y en algunos países más ateos, como es por ejemplo la República checa, también del público en general).

Lo que quiero decir con esto es que el propio término de “religión” está cargado con significados implícitos a los que hay que tener en cuenta. Los problemas a la hora de intentar definir *qué es la religión* muestran cuán extraño este concepto en realidad es: Hasta ahora no surgió en el ámbito de religiones comparadas ninguna definición de la “religión” que sea universalmente aceptada – en realidad estos intentos de definir el objeto de la investigación de nuestra ciencia fracasaron casi totalmente, ya que básicamente siempre es casi exclusivamente el creador de la definición que cree en ella y que la utiliza. El problema llegó hasta tal punto, que la mayoría de los especialistas se rindió y dejó de intentar crear una definición precisa, simplemente constatando que de algún modo todos estamos de acuerdo con la idea de que hay algo que llamamos “religión” – y más o menos nos entendemos cuando hablamos de ello.

Creo que esto se debe a dos razones. Primero, la carga cristiana implícita que lleva la palabra (o sea que “religión” significa que hay dios, hay ciertas creencias que se pueden encontrar en un libro sagrado, hay ciertas bases de moral, ciertas fiestas anuales, etcétera), y segundo, la carga atea. Claro que los especialistas de religiones comparadas son conscientes (o por lo menos en la mayoría de los casos) de que la palabra “religión” hoy se utiliza más bien desde el punto de vista secular para “todo lo que no somos nosotros”, o sea, para los paradigmas y modelos explicativos no-científicos. Lógicamente es muy difícil de definir en un modo exacto un concepto tan vago, porque los diferentes modelos “que no son nuestros” comparten una característica única, que es solamente el hecho de que “no son nuestros”; y aparte de eso pueden mostrar rasgos totalmente diferentes, hasta opuestos entre sí (puede haber dioses, puede no haber dioses; puede haber dogmas, puede no haber dogmas, etcétera).

Lo que quiero decir con todo eso es que toda la reflexión sobre “religión” o “religiones” que se puede ver en la literatura actual es el fruto de a) la manera en la que el cristianismo se entendió a sí mismo como una religión única y exclusiva, y b) de la manera en la que la cultura secular y su ciencia relativizan los modelos explicativos “religiosos” a favor de los paradigmas suyos, conscientemente agnósticos en el mejor caso (e inconscientemente fundamentalmente ateos en el peor). La razón porque el ateísmo o la secularidad no se entiende a sí misma como “religión” es doble – primero, desde su punto de vista, las religiones son definidas como equivocadas y como “lo que no es nuestro”; y segundo, porque no encuentra en sí nada parecido a la *fe* cristiana, igualando inconscientemente la “religión” con la “fe”.

Resumiendo todo este capítulo quiero decir lo siguiente: No sólo la dualidad *sagrado/profano* sino todo el concepto de “religión” lleva una carga cristiana fuerte, además ya distorsionada por el punto de vista secular en la que entendemos estas palabras. Lo que es bien aplicable para el cristianismo o para la cultura secular, generalmente no nos vale para nada en el ambiente politeísta.

Por otro lado, nuestra experiencia con las instituciones invisibles bien nos puede ayudar a aproximarnos un poquito al modo en el que un maya concebía su mundo. Hay que dejar atrás todas las ideas de la auto-reflexión cristiana y de la teología elaborada; según lo que sabemos, en el ámbito mesoamericano no existía nada de eso (salvo un tipo de sabiduría o filosofía incipiente a la que bien identificó Miguel León Portilla⁵⁹). En otras palabras, los antiguos no *creyeron*, sino *supieron*. O sea, no existió allí una “fe” a la manera cristiana protestante (o sea, una actitud consciente voluntaria) sino una *certeza*. Y como mostré en el capítulo previo, lo sagrado y lo profano ocuparon los mismos lugares en este mundo.

En fin, creo que en realidad no existe en las religiones antiguas esta fuerte distinción entre lo *sagrado* y lo *profano*, como la sugiere Eliade. Más bien se trata de diferentes extremos de una misma escala – la misma cosa puede ser sagrada en un contexto y profana en el otro, además aunque sea sagrada, puede ser tratada sin gran reverencia, y al revés. Esto se debe a la manera cierta y automática en la que se maneja lo sagrado en la vida cotidiana de la gente antigua: En el contexto cristiano protestante, ya que lo sagrado es tan trascendente y absoluto, cada su aparición en este mundo supuestamente produce el efecto de *mysterium*

⁵⁹ MIGUEL LEÓN PORTILLA, *Aztécká filosofie: Myšlení Nahuů na základě původních pramenů*, Praha: Argo 2002, 404 s.; MIGUEL LEÓN PORTILLA, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México: Fondo de cultura económica 1986, 213 pp.

tremendum et fascinans. Sin embargo esto ya no es cierto en el contexto católico u ortodoxo, y ni muchísimo menos en el contexto de religiones politeístas.

Además, en la misma cultura puede haber conceptos diferentes debido a la capa social en la que nos movemos. Generalmente los especialistas religiosos y/o las capas sociales más altas suelen tener sus conceptos mucho más elaborados, reflexionados y sistematizados, mientras que las capas bajas se orientan más bien por costumbre, intuición y conceptos simplificados mucho más vagos y mucho menos ordenados. Bien lo expresó R. Stirrat:

Part of the problem here is that anthropologists themselves are intellectuals and that despite their protestations to the contrary they are drawn towards those members of a society who can produce the most logically coherent and rigorous versions of a religious tradition. After all, anthropologists work with the assumption that somewhere there is order in social facts. Thus despite the stated stress on “practical religion”, they are not surprisingly drawn towards those self-consciously logical systems of thought which are available in the societies they are examining, and these systems are generally those produced by the religious elite.⁶⁰

En suma, lo sagrado y lo profano no están tan separados entre sí como parece en las obras de Otto y Eliade, sino están fuertemente vinculados. Aunque existan delimitaciones y definiciones precisas del tiempo y espacio sagrado, algunos tiempos o espacios son más sagrados que otros y algunas personas menos que otras. Todo esto, sagrado y profano, humano y divino, se une íntimamente en la vida de un miembro de la cultura autóctona y allí coexiste pacíficamente y, para la mayoría de la gente, inconscientemente. O sea, contrariamente que en el cristianismo, la diferencia entre los dioses, ancestros y hombres es solamente una diferencia de escala que puede cambiar de acuerdo con las circunstancias. Un hombre al morir se convierte en un ancestro y un ancestro poderoso (por ejemplo un fundador de un linaje real) se convierte casi en dios. Contrariamente, un dios puede asumir la forma corporal y entrar en este mundo, incluso a base diaria, y hasta se casar con una mujer humana.

Y todo esto pasa diariamente sin ser reflexionado, sin que la gente pare para cuestionar cómo esto es posible.

⁶⁰ R. L. STIRRAT, “Sacred Models”, *Man*, New Series 19 (2, June 1984):206.

Lo sagrado y lo liminal

Un panorama totalmente diferente nos ofrece la perspectiva turneriana. Aunque parece fácil concluir que lo liminal turneriano equivale a lo sagrado eliadino (y el sistema a lo profano), creo que esta conclusión sería errónea. Turner maneja lo liminal a la manera de van Gennep – se trata más bien de algo caótico, salvaje y peligroso, algo fuera del sistema que al mismo tiempo puede ser una enorme fuente del poder. Ya advertí que este concepto tiene muchísimo que ver con nuestra propia tendencia actual a concebir el mundo, dividiéndolo en dos (el mundo “real” y el mundo “fantástico”). En estos términos se trata de un concepto fuertemente prejuiciado. Por otra parte, creo que es muy aplicable a la religión maya y nos puede ayudar muchísimo a entender sus conceptos del mundo.

Para entender mejor la diferencia entre estructural/liminal y sagrado/profano voy a recurrir nuevamente a las teorías de Mary Douglas, en este caso, al concepto de *suciedad* y tabú que trata en su ya mencionado libro *Purity and Danger*. Según ella, el concepto de lo sucio, prohibido o tabú tiene que ver con su posición fuera del sistema – su definición o descripción de suciedad es *the matter out of place*, “la materia fuera de su lugar”:

If we can abstract pathogenicity and hygiene from our notion of dirt, we are left with the old definition of dirt as matter out of place. This is a very suggestive approach. It implies two conditions: a set of ordered relations and a contravention of that order. Dirt then, is never a unique, isolated event. Where there is dirt there is system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements. This idea of dirt takes us straight into the field of symbolism and promises a link-up with more obviously symbolic systems of purity.⁶¹

Douglas desarrolla este concepto sobre todo para explicar varios rasgos extraños de diferentes culturas mundiales, sobre todo las restricciones alimenticias judías; pero se pueden encontrar casos muy simples incluso en nuestra cultura. Un ejemplo puede ser una salchicha fresca que cayó en el suelo de una calle. Aunque no hay lodo u otra suciedad visible que manche la salchicha, ésta ya pasa de ser un objeto comestible a ser *suciedad*, o sea, una materia fuera de su lugar. En otras palabras, para que una comida siga siendo comida, hay que tratarla de un modo específico, y si no es tratada como tal, deja de ser comida y se convierte en una cosa repugnante o sucia. Igual pasa sobre todo con los líquidos corporales, cuya

⁶¹ DOUGLAS, *Purity and Danger*, p. 44.

producción es sumamente controlada, ya que se trate de la orina, excremento, saliva, sangre o semen. Su derramo fuera de lugar es un ejemplo casi arquetípico de la suciedad y nos ayuda mucho a entender cómo funciona el concepto de tabú en diferentes culturas.

Otra vez quiero detenerme aquí un rato para hablar sobre nuestros prejuicios actuales. Nuestro entendimiento de algo prohibido se relaciona muchísimo con nuestra forma de percibir la sexualidad – una forma un tanto esquizofrénica. Por un lado el sexo y el cuerpo sexualmente atractivo es una de las cosas más alabadas de nuestra cultura, tanto en la dimensión individual como en la más general. Basta mirar atentamente a la publicidad, a las películas o a los libros para descubrir que la sexualidad penetra casi todas las diferentes capas de nuestra vida. Por otro lado se sigue hablando de ella como de algo “prohibido” o de un “tabú”, aunque no es así ni muchísimo menos. Los que utilizan estos adjetivos conscientemente juegan con la visión antigua cristiana de la sexualidad que sin embargo hoy ya no vale.

Entonces a la hora de hablar de tabú, uno a menudo inconscientemente adopta este concepto de “viejo tabú que hay que romper” y asume que en caso de las cosas prohibidas básicamente toda cultura secretamente rompe esta prohibición o inconscientemente anhela a hacerlo. Sin embargo, como muestra Mary Douglas, lo sucio o prohibido es algo fuera del sistema, algo generalmente repulsivo, peligroso y temido. Tanto la sexualidad incontrolada en el entorno cristiano (un pecado por excelencia) como la salchicha en el suelo (fuente de microorganismos y enfermedades) son ejemplos de este tipo. Mientras el tabú sigue funcionando en la cultura (invisiblemente, como todas las instituciones), muy poca gente se atreve a romperlo, teniendo en cuenta todos los riesgos que este hecho llevaría consigo. Utilizar la materia “sucia” como si no lo fuera no solo provoca culpabilidad (ya que se rompió una prohibición), sino en alguna forma transmite la suciedad a la persona que cometió el hecho – por lo tanto, esta persona en la mayoría de los casos debe ser “limpiada” de algún modo. Así, un cristiano católico que comete adulterio tiene que expiarse y una persona que levanta la salchicha del suelo para tirarla tiene que lavarse las manos después de hacerlo.

Ahora bien, aunque una cosa es considerada liminal en este sentido (o sea, fuera de lugar), esto no impide cierta manipulación con ella en determinados contextos. El ejemplo de la sexualidad cristiana es muy ilustrativo – por más pecaminoso que fuese el acto, su ejecución estuvo permitida, sin embargo sólo en el contexto del matrimonio cristiano, además sólo con el fin de procrear. Igualmente, es permitido levantar la salchicha del suelo con el fin de tirarla, pero sería horrendo para la mayoría de la gente sacar la comida así ensuciada y

comérsela. No sólo esto provoca sentimientos de disgusto y culpa (especialmente si alguien nos ha visto), sino uno corre el riesgo de contraer alguna enfermedad. En otras palabras, lo liminal (“lo fuera del lugar”) en este caso es considerado sumamente peligroso.

Sin embargo, al mismo tiempo, este contacto con lo liminal también representa una fuente del poder, tanto en las teorías de Victor Turner como de Mary Douglas. Hay religiones en las que se utiliza el contacto con la suciedad y el miasma conscientemente, con el fin de ganar grandes poderes sobrenaturales o para acercarse a las divinidades, como sucede por ejemplo en el tantrismo hindú; típicamente, este contacto con lo prohibido es permitido solamente en el contexto ritual. Mary Douglas resume esta idea básica turneriana del siguiente modo:

Granted that disorder spoils pattern, it also provides the material of pattern. Order implies restriction; from all possible materials, a limited selection has been made and from all possible relations a limited set has been used. So disorder by implication is unlimited, no pattern has been realised in it, but its potential for patterning is indefinite. This is why, though we seek to create order, we do not simply condemn disorder. We recognise that it is destructive to existing patterns; also that it has potentiality. It symbolises both danger and power.⁶²

Brevemente resumido, un tabú se puede romper, aunque sola y únicamente en un contexto definido (generalmente mediante un ritual; a veces además sólo por una persona concreta) y tomando todas las precauciones prescritas. Este hecho es peligroso para él quien rompe el tabú, sin embargo al mismo tiempo puede traerle grandes poderes que no son accesibles de otro modo.

Aunque es claro que el concepto turneriano de lo *liminal* es mucho más amplio que el concepto de *suciedad* de Mary Douglas, todo eso ilustra muy bien la relación entre los conceptos de lo sagrado y lo liminal. Por un lado, la sexualidad en el contexto cristiano es en la mayoría de los casos un acto liminal; por el otro lado, no se trata de un acto sagrado para nada. Al contrario, una iglesia católica es un espacio sagrado pero no liminal.

Lo más interesante aquí es la cuestión del poder. Eliade afirma que el poder reside en el orden divino y en el concepto de lo sagrado, Turner por el contrario atribuye el poder a lo liminal y ve la estructura como algo impotente y estéril. Creo que la diferencia aquí se debe a dos conceptos diferentes del poder: Para Eliade se trata de un poder sumamente creativo, Turner por el contrario entiende a lo liminal como a una fuerza caótica y destructiva que

⁶² DOUGLAS, *Purity and Danger*, p. 117.

solamente al chocar con el sistema puede crear algo nuevo y fresco, pero nunca lo hace de por sí. Para Eliade, lo sagrado es básicamente una serie de modelos que al ser aplicados o utilizados contienen un potencial para crear o cambiar las cosas, en fin, consagrarlas. Por el contrario, para Turner lo liminal lleva consigo la cancelación de todos modelos y todas restricciones y prescripciones, un *mar abierto de posibilidades*, en palabras de Nietzsche. En el momento de la entrada de lo liminal en este mundo, todo puede pasar, desde la destrucción total hasta la creación de algo nuevo. El modo restrictivo de tratar lo liminal ayuda a eliminar el peligro de un cambio hasta algo inesperado, un cambio al que no se puede dirigir ni controlar.

Ya vimos que el modelo eliadino bien aplica a la religión maya – sobre todo en el caso de repetición de la creación del mundo a la hora de delimitar un nuevo espacio, ya que se trate de la casa maya o de una milpa. Ahora bien, igual de perfecto ayuda el modelo de Turner a explicar otras cosas, por ejemplo una serie de rituales posclásicos que se ejecutaba a la hora de crear nuevos ídolos, como lo describe Diego de Landa. Aparentemente, para tratar con algo tan peligroso y liminal como son las estatuas de dioses inacabadas, los artesanos y los sacerdotes tuvieron que pasar la noche despiertos y varios días ayunando y sin relaciones sexuales⁶³ – esto es un ejemplo claro de creación de un contexto en el que es permitido a tratar algo liminal. En otras palabras, el momento de la entrada de algo sagrado en este mundo se considera como un momento sumamente liminal (exactamente a la manera de cómo lo describió Arnold van Gennep) y por lo tanto tiene que ser sometido a restricciones y tratado con mucho cuidado, para que no provoque efectos inesperados. Creo que a razones más o menos iguales se deben los rituales de terminación que se aplicaron a la hora de cerrar una estructura o desvestir una obra de arte de su poder sagrado. Mientras un templo u otro edificio sagrado se encuentra en un pleno uso, se trata de algo sagrado, pero no liminal – sus posibles poderes liminales son canalizados y controlados, igual como la sexualidad cristiana en la pareja casada. Sin embargo, a la hora de construir una superestructura o abandonar el sitio, el poder se quedaría allí libre y suelto, sin control alguno, y cualquier cosa podría pasar.

Esto es muy diferente comparándolo con la consagración de una iglesia católica. El poder que contiene el edificio no surge de su determinada forma, como probablemente fue el caso de los templos mayas, sino del acto que lleva a cabo el sacerdote. Además, el estado sagrado de una iglesia se puede romper fácilmente – por ejemplo, cometiendo dentro de ella un pecado grave como un adulterio o un asesinato – en este caso, hay que repetir el acto de

⁶³ DIEGO DE LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid: Dastin 2002, p. 158.

fundación. O sea, se trata de claro ejemplo de un poder *sagrado* eliadino que emana de un cierto orden o acto establecido *in illo tempore*. Por el contrario, dada la forma arquitectónica, la decoración determinada y la relación con el entorno espacio-temporal sagrado (su orientación astronómica y la relación con los rumbos cardinales) de un edificio maya ya de por sí convierte un simple montón de piedra en un templo sagrado piramidal; a este poder hay que canalizarlo mediante determinados rituales y otras actitudes. Entonces se trata de un poder *liminal* turneriano que es caótico por naturaleza y por lo tanto mucho más peligroso, mucho menos frágil y vulnerable y mucho menos fácil de controlar que el poder *sagrado* de un iglesia católica.

Sagrado/profano, liminal/estructural y los mayas

A la hora de combinar el sistema de Eliade con el turneriano surgen conceptos muy interesantes. Insisto que aunque desde cierto punto de vista lo *sagrado* y lo *liminal* pueden actuar como opuestos, tienen mucho en común, sobre todo el hecho de que se trata de una fuente importante de poder.

Sobre todo al fusionarlos nos encontramos con una sorprendente e interesante interpretación del concepto de lo *sagrado* original de Otto. Creo que su idea de *mysterium tremendum et fascinans* y todo el énfasis en una experiencia trascendente y absoluta es el resultado de que en lo *sagrado* de Otto se combinan tanto los rasgos de lo *sagrado* eliadino como lo *liminal* turneriano. El resultado es increíble – poderoso, caótico, irracional y peligroso (*tremendum*) pero al mismo tiempo ideal, racionalizado, alucinante y magnífico (*fascinans*).

Creo que un efecto parecido pudo tener en el entorno maya por ejemplo una de las famosas visiones de la reina Ix K'ab'al Xook de Yaxchilán. En este ritual, según lo que sabemos de las fuentes, hubo probablemente que pasar por diferentes actitudes (ayuno, falta de sueño, restricciones sexuales y hasta quizás intoxicación) culminando con un sacrificio de propia sangre de la reina, acompañado seguramente por mucho dolor. El ritual de la evocación del antepasado que sale de las fauces de una enorme serpiente mítica (personificación de la alucinación o quizás de un humo que sale del recipiente con papel manchado por la sangre real) tiene fuertes rasgos de lo sagrado eliadino, sobre todo un retorno al *illud tempus*, en el que los dioses y los ancestros vivieron físicamente sobre la tierra. Pero

por otra parte, el contexto cuidadosamente controlado y todas las actitudes purificadoras y extáticas de Ix K'ab'al Xook sugieren que al mismo tiempo se trata de una experiencia liminal, ya que se rompen para un momento las fronteras entre los dos mundos (igualmente como a la hora de elaborar las nuevas estatuas de dioses posclásicos en el rito del mes de Muluc) y, como dice van Gennep, la transición siempre es peligrosa y hay que efectuarla sólo en un contexto definido. Creo que si podemos encontrar un ejemplo de la noción de lo sagrado estrictamente ottoniana entre los mayas (claro que con todo el cuidado y toda la consciencia de que se trata de un concepto sumamente cristiano), sería esta escena.

Para resumir y concluir, creo que al hablar de los mayas (y de las religiones mesoamericanas en general) sobre todo hay que distinguir los conceptos de sagrado/profano y estructural/liminal y ser consciente del contexto en el que surgieron, tanto como aplicarlos en el contexto de las teorías originales; si se utilizan con un sentido diferente, entonces hay que especificar primero que es lo que se entiende sobre todo por la palabra *sagrado*, últimamente tan frecuentemente utilizada en todos rumbos de los estudios mayas. Además, hay que ser consciente de nuestros prejuicios occidentales – y no sólo de los cristianos, a los que la mayoría de nosotros sabe identificar muy bien, sino también de los nuevos prejuicios seculares, a menudo tan invisibles como las instituciones que los crean.

Como advertí en el respectivo capítulo, lo sagrado y lo profano se ve fuertemente entrelazado en el mundo politeísta (y el maya en concreto), a la diferencia de las religiones monoteístas que los diferencian y separan estrictamente. No se trata de dos conceptos opuestos sino más bien de dos extremos de una única escala – y los objetos, personas y seres sobrenaturales se pueden posar en cualquier momento de toda la escala, creando no sólo la categoría de “sagrado” y “profano”, sino también relaciones de “más/menos sagrado” y “más/menos profano”. Además, el hecho de ser sagrado no es una participación, como lo es en el caso cristiano protestante (en el que los seres y objetos profanos simplemente participan en la sacralidad de Dios), sino es una característica propia, una característica inherente del ser que la posee – puede ser manipulada, levantada u otorgada, pero es propia y se trata como tal.

El caso de lo liminal/estructural es parecido. Hay cosas plenamente liminales y cosas plenamente estructurales, pero igualmente se trata de una escala más bien que de dos polaridades. Aunque a veces se produce una entrada de lo liminal y caótico en el mundo y logra quebrar el orden de la estructura estabilizada, poco a poco la estructura va consumiendo este fenómeno o movimiento nuevo hasta adaptarlo a sí misma; así lo que surgió como liminal

al fin y al cabo se convierte en lo estructural, sobre todo en caso de los movimientos liminales o la *communitas*, como los llama Turner. Además, las restricciones aplicadas a lo liminal y las condiciones en las que está permitido tratarlo de por sí ya introducen lo liminal como una parte inherente de la estructura, la parte más poderosa y más peligrosa, pero sumamente importante para la vida religiosa y política de la sociedad maya.

PARTE II:
LA CIUDAD DE CHICHÉN ITZÁ Y SU CENTRO CEREMONIAL

LAS CUESTIONES DE CHICHÉN

Esta parte tiene como su principal objetivo hacer una introducción general a la ciudad de Chichén Itzá y sus edificios y enfatizar su posible función “religiosa” (o sea, imaginarlos como escena de rituales y fiestas religiosas). Además quiero hacer un recorrido por las distintas opiniones de diferentes arqueólogos sobre la ciudad, ya que Chichén es una de las ciudades precolombinas mesoamericanas más estudiadas y el material sobre ella abunda en una manera extrema. Creo que resultaría muy útil hacer una compilación general de lo que últimamente se ha escrito sobre Chichén y generar así un “guía turístico-religioso” profundo enfocándose sobre todo en los diversos grupos de edificios y su contexto ritual, ya que en realidad no existe una monografía introductoria sobre los edificios de Chichén Itzá y su función y simbolismo, a pesar de *Chichén Itzá: La ciudad de los brujos del agua* de Román Piña Chan,¹ que sin embargo en muchos aspectos ya está pasada. Este resumen introductorio además ayudaría muchísimo a la hora de analizar el rol de los hombres y los dioses en la ciudad.

¹ ROMÁN PIÑA CHAN, *Chichén Itzá: La ciudad de los brujos del agua*, México: FCE 1980, 156 pp.

Por supuesto, hay ciertas limitaciones que no fue posible sobrepasar. Se trata especialmente de las investigaciones recientes de Peter Schmidt y otros en el Grupo de la Serie inicial – dado que sus resultados no fueron publicados todavía, salvo un breve resumen en el libro de *Twin Tollans*² y algunos artículos cortos en *Arqueología mexicana* u otras revistas más bien populares, no me puedo dedicar a este grupo tan profundamente como me gustaría. De todos modos el enfoque de este texto más bien es el centro cívico-ceremonial de Chichén Itzá – los grupos periféricos serán mencionados sólo brevemente.

La cuestión de los “maya-toltecas” y los dos Chichenes

Tradicionalmente, la ciudad de Chichén Itzá se dividía en dos partes llamadas “Chichén viejo” y “Chichén nuevo”, comprendiendo como Chichén nuevo los tres principales grupos (el Grupo principal, el Grupo de las Mil columnas y el Grupo del Osario) y como Chichén viejo los grupos restantes. Esta división originó en los escritos de Désiré Charnay y se solía basar sobre todo en las obras de Alfred Tozzer³ y Sylvanus Morley⁴ y sus consecuentes teorías de la invasión tolteca y la sumisión de la supuestamente pacífica y teocrática cultura maya.⁵ Esta idea también dejaba claro que “Chichén nuevo” es un producto militarista y decadente de un estilo nuevo maya-tolteca, mientras “Chichén viejo”, la parte antigua de la ciudad, todavía corresponde al estilo Puuk, un estilo puramente maya, y ha sido edificada antes de la llegada de los toltecas.⁶ Y por supuesto, una parte importante de este corpus teórico fue formada por el personaje de Kukulcan-Quetzalcoatl, el presunto líder de esta invasión.⁷

Un cierto corregimiento supuso la obra de Eric Thompson y su hipótesis de los Putunes:⁸

² PETER J. SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao: New Excavations at Chichén Itzá, Yucatán“, in: JEFF KARL KOWALSKI, and CYNTHIA KRISTAN-GRAHAM (eds.), *Twin Tollans : Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2006, pp. 150-203.

³ ALFRED TOZZER, "Toltec Architect of Chichen Itza," in: E. W. C. PARSONS (ed.), *American Indian Life*, New York: B. W. Huebsch 1922, pp. 265-271.

⁴ SYLVANUS GRISWOLD MORLEY, *Mayové*, Praha: Orbis 1977, 270 s.

⁵ MORLEY, *Mayové*, s. 45.

⁶ MORLEY, *Mayové*, s. 164-167.

⁷ NIGEL DAVIES, *The Toltecs: Until the fall of Tula*, Norman: University of Oklahoma Press 1977, pp. 180-227.

⁸ JOHN ERIC SIDNEY THOMPSON, *Maya History and Religion*, Norman: University of Oklahoma Press 1970, pp. 3-47.

1. The Putun, also called Chontal Maya, were a thrusting group, strongly affected by Mexican speaking neighbors, whose home was in southern Campeche and in the huge delta of the Usumacinta and Grijalva rivers of Tabasco. Their home was peripheral to the great development of the Maya Classic period, and there is little evidence that they were abreast of the great advances in art, architecture, and astronomy of their neighbors east and northeast of them.

2. Because the Putun, as the seamen and the sea traders of Middle America, controlled the sea routes around the Peninsula of Yucatan, a branch of them, called in Yucatan the Itza, established themselves in the island of Cozumel on the opposite side of the peninsula and, crossing the channel, acquired a beachhead at Polé on the mainland. Thence they penetrated inland, conquering a number of centers including Chichen Itza (A. D. 918).

3. Having established themselves at Chichen Itza and opened overland communications with their homeland in southern Campeche, and being almost bilingual and deeply under a Mexican influence, they were ready to receive Quetzalcoatl-Kukulcan fleeing from his enemies in Tula (probably A. D. 987). This second group, entering from the west, brought stronger Mexican influences, with those of Tula dominant.⁹

Aunque esta teoría famosa vio la supuesta intrusión tolteca como más complicada y menos sencilla que Tozzer, sin embargo no rechazó la idea en sí. La influencia de Thompson también ayudó a difundir la teoría de la “invasión tolteca” hasta tal grado, que se daba por hecha y si se discutía, se trataba de cuestiones de diminutos detalles más bien que de sus fundamentos.

La primera gran crítica de este concepto provino de George Kubler, un especialista estadounidense de la historia del arte. Su famoso artículo¹⁰ en *Estudios de cultura maya* de 1961 argumentó que aunque el estilo de Tula y de Chichén se pareció muchísimo, en Tula están completamente ausentes las fases tempranas de este arte novedoso, mientras en Chichén sí se las puede encontrar. Kubler también buscó otras influencias en Chichén Itzá que hasta la fecha han sido ignoradas – se trataba sobre todo rasgos oaxaqueños. En la conclusión de su artículo resumió sus posiciones en la siguiente manera:

En resumen, la tesis de la influencia tolteca de Tula en la arquitectura de Yucatán, se debilita cuando examinamos la lista de rasgos de los elementos existentes solamente en Tula antes de la intromisión tolteca en Chichén-Itzá. Tenemos como posibles contribuciones mexicanas a las formas arquitectónicas mayas, los templos redondos como el de Calixtlahuaca y las secciones de la base talud como en Mitla. Las entradas con columnas de tipo atlante y soportes efigies se han

⁹ THOMPSON, *Maya History and Religion*, pp. 3-4.

¹⁰ GEORGE KUBLER, „Chichen Itza y Tula“, *Estudios de cultura maya* 1 (1961):47-80.

atribuido comúnmente a la influencia tolteca, pero hay abundante precedente de ellos en la arquitectura maya clásica. En lo que se refiere a interiores con columnas, el ejemplo de clásico tardío en Mitla es probablemente más importante que las columnatas de Tula, de las cuales es difícil probar una fecha antigua. Hemos notado en la arquitectura del período tolteca de Chichén-Itzá, fuertes semejanzas a los cuerpos con tableros de Monte Albán (pirámide del Castillo) y de Teotihuacán. La arquitectura maya-tolteca aparece ahora mucho más cosmopolita y ecléctica que lo que permitía la comparación tradicional únicamente con Tula.¹¹

Las conclusiones de Kubler han sido fuertemente criticadas, sobre todo su parte relacionada al rol prominente de Chichén en la creación de este estilo nuevo y su consiguiente difusión en Tula. El principal oponente de Kubler en esta famosa discusión fue el célebre arqueólogo Mexicano Alberto Ruz, quien contestó a los argumentos de Kubler en el próximo número de *Estudios de cultura maya* del año 1962.¹² Aunque aceptó algunas conclusiones, sobre todo en cuanto a lo que tocaba a la visión “más cosmopolita y ecléctica” de Chichén, Ruz apoyó la visión tradicional sobre la invasión tolteca y se basó sobre todo en todo el simbolismo de Quetzalcoatl supuestamente presente en la ciudad maya (en las que especialmente destacó las columnas serpentina y el Caracol). Además de eso hizo hincapié en las fuentes primarias escritas, es decir, en los textos coloniales aztecas y yucatecos, y argumentó que la conclusión de Kubler simplemente no es posible, dado que según las fuentes los toltecas abandonaron Tula con toda la probabilidad en el siglo X, así que si se supone que anduvieron a Chichén y después regresaron en alguna manera al centro de México, sus traslados no podrían llevar el estilo nuevo a Tula antes que en el siglo XII – y sin embargo en este siglo el estilo posclásico de Tula ya experimentó su pleno florecimiento.¹³

A pesar de las conclusiones de Ruz que en la época tuvieron que resultar fuertemente convincentes,¹⁴ la semilla de la duda que fue creciendo poco a poco, sobre todo entre los especialistas estadounidenses, de los cuales muchos fueron discípulos directos o indirectos de Kubler. El cuestionamiento moderado original¹⁵ se convirtió sobre todo durante los últimos años en una feroz crítica de la teoría de la “invasión tolteca” por parte de casi todos

¹¹ KUBLER, „Chichen Itza y Tula“, pp. 76-77.

¹² ALBERTO RUZ LHUILLIER, „Chichen-Itza y Tula: comentarios a un ensayo“, *Estudios de cultura maya* 2 (1962): 205-223.

¹³ RUZ, „Chichen-Itza y Tula“, p. 220.

¹⁴ „To sum up, I cannot on the one hand go so far as to agree that from the spiritual or historical point of view Toltec Chichén, or Modified Florescent, represents the true continuation of the Classic Maya tradition. I do not see Chichén as a true creator, since it first absorbs the spirit of a new age conceived elsewhere and introduced by the Toltecs, in their turn influenced by notions and styles from previous eras.“ DAVIES, *The Toltecs*, pp. 216-217.

¹⁵ Esta versión moderada de la crítica de las teorías de la „invasión tolteca“ aparece por ejemplo en las obras de Linda Schele.

especialistas en Chichén y en el ámbito científico, hasta tal grado, que hoy no queda literalmente nadie quien todavía crea en esta famosa teoría de la intrusión tolteca.

La visión general actual es que en Chichén, al mismo tiempo que en otras ciudades del preclásico temprano (como Tula, El Tajín, Cacaxtla o Xochicalco, por ejemplo) creció un llamado “estilo internacional del posclásico temprano” que mostraba tanto rasgos mexicanos (tan visibles en Chichén) como también los rasgos mayas (como atestiguan las pinturas murales de Cacaxtla).¹⁶ Al mismo tiempo se dejó de enfatizar tan fuertemente la influencia “tolteca” y se recorrió también a otras fuentes de esta corriente, sobre todo a Teotihuacan, cuya importancia se vio (según mi punto de vista) más bien subestimada en las épocas previas. Y además, hoy se ve a Chichén Itzá, cualesquiera sean las influencias extranjeras en su arte, como un protagonista cuya manera de innovación ecléctica ayudó a crear un nuevo estilo, contrariamente a las teorías más antiguas, en las que jugó más bien el papel de un receptor pasivo. Por ejemplo, Karl Taube, siguiendo las teorías de Andrea Stone, concluye en su artículo sobre el arte de Chichén:

In her study of the warrior motif at Late Classic Piedras Negras, Andrea Stone¹⁷ argues that the Maya lords consciously identified themselves as Teotihuacan warriors. According to Stone, this identification of local Maya with foreign Mexicans was also widespread in Yucatan during the Terminal Classic and Postclassic periods: „*claims* of foreign affiliation were a favored form of propping up elite hierarchies in Yucatan from at least the terminal Classic. “ Like Stone, I believe that both the Classic and Postclassic Maya elites aggressively adopted Central Mexican military costume and ideology. In my opinion, Toltec Chichen is the most developed example of this phenomenon known in Ancient Mesoamerica. To the Maya, the Toltec imagery was the iconography of power: military strength legitimized by religious ideology.¹⁸

Y Wren y Schmidt ubican este fenómeno en el contexto internacional del posclásico temprano:

The culture of Chichen Itza was the creation of elite groups drawn from Maya polities throughout the northern lowlands and the central Mexican highlands. This culture represented neither a conscious rejection of the habits and practices of the

¹⁶ LINDSAY JONES, The Hermeneutics of Sacred Architecture: A Reassessment of the Similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Yucatan, Part II, *History of Religions*, 32:4 (1993:May) :315-344.

¹⁷ ANDREA STONE, „Disconnection, foreign insignia, and political expansion: Teotihuacan and the warrior stelae of Piedras Negras“, In: RICHARD A. DIEHL and JANET C. BERLO (eds.), *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan, A.D. 700-900*, Washington 1989, pp. 153-172.

¹⁸ KARL TAUBE, „The Iconography of Toltec period Chichén Itzá“, In: HANNS J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Acta Mesoamericana 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, p. 244.

northern Maya lowland cultures not an uncompromising superimposition of Mexican concepts. Rather it was a reformulation of Maya society in accordance with the changing economic, social and political pressures of the Terminal Classic Period. The Mexican and Maya inhabitants of Chichen Itza developed an artistic style that responded to dual imperatives: the first, to speak to the native culture by absorbing its underlying structures and by utilizing the visual forms that gave them expression; the second, to utilize these forms in an original manner that conveyed the distinctiveness of the multi-ethnic polity. Because the task of the artists at Chichen Itza to address a multi-ethnic, multi-lingual, multi-cultural elite class was much more complex than the requirements faced by artist at Tula, the artistic vocabulary at Chichen Itza was enlarged and enriched until its themes were richly expressed in a multiplicity of images.¹⁹

Sin embargo, no bastó solamente con la revisión de las teorías de la invasión tolteca, ya que hoy a menudo aparecen artículos que juzgan muy severamente los métodos científicos de los principales protagonistas de las teorías antiguas. Sobre todo las obras de Lindsay Jones y Susan Gillespie resaltan en este contexto, analizando profundamente las fuentes secundarias del final del siglo XIX y principios de siglo XX, descubriendo todos los malentendidos y prejuicios contenidos en los conceptos “tolteca”, “maya-tolteca” y “maya” aplicados al posclásico temprano. Susan Gillespie²⁰ hasta habla de un “mito arqueológico”, basado generalmente en razonamiento cíclico e interpretaciones muy poco escépticas de las fuentes escritas primarias. Según ella, los hallazgos arqueológicos fueron interpretados en la luz de estas fuentes, y a su vez, este resultado por su parte sirvió como el respaldo para las mismas fuentes arqueológicas:

Putting the two sources of documentation together not only explained the archeological similarities but also linked the archaeological record to the historical one, extending the historical era deep into the pre-Conquest past. Quetzalcoatl and the Toltecs dispersal were fitted into nascent archaeological and documentary reconstructions of Mesoamerican history, ultimately achieving the status of „orthodoxy“.²¹

Gillespie además advierte que en realidad hay que hacer este trabajo al revés – ser lo más escéptico posible en cuanto a las fuentes escritas y para describir los acontecimientos puramente históricos recurrir principalmente a la arqueología. Y, sobre todo, no permitirse a ser seducido por la comodidad de los “mitos arqueológicos” de la época:

¹⁹ LINNEA WREN and PETER SCHMIDT, „Elite Interaction During the Terminal Classic Period: New Evidence from Chichen Itza“, in PATRICK T. CULBERT (ed.), *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, Cambridge: Cambridge University Press 1991, pp. 224-225.

²⁰ GILLESPIE, „Toltecs, Tula and Chichen Itzá“, pp. 85-127.

²¹ GILLESPIE, „Toltecs, Tula and Chichen Itzá“, p. 86.

Nevertheless, the notion that two independent sources of information were correlated to create a mutually confirming and self-correcting scenario of the past has become an essential component of the modern „archaeological myth“ of the Toltecs. Over time, as contradictions arose between the two sources of information, the story underwent revision. However, these inconsistencies rarely provoked questions of doubt concerning the underlying assumption that historical traditions, which once promoted a state ideology and were written down centuries after the facts they purport to relate, contain a historical „core“ or „kernel“ – a „core of fact“ – that can be utilized in a straightforward manner to serve the purposes of Western chronologically based narrative interpretations of archaeological evidence. Virtually all archaeologists were typically reluctant to interpret that evidence without making some reference to the information contained in the post-Conquest native traditions as analyzed by ethnohistorians.²²

La base de la argumentación de Gillespie es que el error principal de los historiadores y arqueólogos protagonistas de las teorías “toltecas” fue atribuir a los mayas un concepto de “historia” parecido al nuestro, un concepto más bien positivista que distingue claramente el mito, las leyendas, los relatos probables y los relatos confirmados. En otras palabras, un concepto que diferencia el discurso científico del discurso religioso. Sin embargo, este concepto del “pensamiento histórico maya” es una construcción occidental – como vimos en la parte I, los mayas no diferenciaron lo “religioso” y lo “secular”, o por lo menos no lo hicieron en tal grado como lo hacemos nosotros ahora. Más bien es de suponer, como en el caso del resto de las culturas mesoamericanas y las culturas de la antigüedad en general, que lo “histórico” se vio fuertemente mezclado con lo mítico y legendario, lo que por ejemplo significa que a una hierofanía divina se le podría atribuir el mismo valor “histórico” que a una batalla ganada, aunque desde nuestro punto de vista a la historia pertenecía solamente el segundo acontecimiento, mientras el primer clasificaríamos como “mítico” o “religioso”.

Creo que una de las razones por las que surgió esta confusión fue la obsesión de los mayas por los números exactos y la ubicación precisa de acontecimientos en el tiempo. Esto no se puede apreciar sólo en los libros coloniales de Chilam Balam y sus descripciones de los sucesos de los katunes, sino sobre todo en las inscripciones clásicas y sus dataciones exactas de rituales, batallas, nacimientos, accesiones y muertes de los reyes. Los mayas se parecen mucho en este rasgo a la historia positivista de nuestra era, sin embargo esto no significa que el resto de la información sea tan exacto como la fecha – en esta clase de fuente nunca se puede olvidar del *cui bono*, o sea, de la razón por la que se erigió la respectiva estela o construyó la concerniente escalera jeroglífica. Es de suponer sobre todo que gran parte de las

²² GILLESPIE, „Toltecs, Tula and Chichen Itzá“, pp. 87-88.

inscripciones, aunque fueran históricamente más o menos exactas, lleva la carga de la propaganda política maya. Igual como en los libros de Chilam Balam, donde por ejemplo se pueden observar animosidades entre los diferentes linajes nobles de Yucatán, sobre todo entre los Xiu y los Itzá.

A la vez, Lindsay Jones²³ demostró que en la calificación de la influencia “maya” y “tolteca” en Chichén Itzá jugaron un papel decisivo también otros prejuicios actuales, sobre todo en el caso de Morley. Este famoso mayista, muy brevemente dicho, concibió los mayas como los “buenos”, una civilización pacífica y civilizada que vivió en la armonía con la naturaleza. Por el contrario, a los toltecas los percibía como a los “malos”, una cultura militarista y decadente, en fin, como unos invasores brutales parecidos a los famosos “bárbaros que destruyeron Roma”: Un concepto en el que la cultura inferior, brutal y militarista pone fin a una civilización superior, culta y refinada. La caída de la civilización clásica maya así fue entendida como un acontecimiento profundamente triste y los toltecas como los principales villanos y los culpables de la pérdida de aquel mundo paradisiaco. Esta división se parece en algún modo a los tradicionales prejuicios colonialistas europeos sobre los “salvajes nobles” y los “salvajes brutales, solo disfrazados de una teoría científica.

Hay que constar que aunque en el ámbito de la mayística estas teorías fueron aceptadas generalmente con cuidado, la influencia de Morley afectó también otros autores como sobre todo a Thompson. Y en cierto modo sigue influyendo hasta ahora, ya que sobre todo afectó muchísimo la percepción popular de Chichén que persiste hoy día en muchas guías turísticas u otras publicaciones y por lo tanto también se convirtió en una cierta “mitología aceptada”, igual como la “invasión tolteca”.

Al liberar las fuentes arqueológicas de toda aquella pesada carga prejuiciada, para la sorpresa de muchos se confirmó que no hubo nada parecido a la “invasión tolteca”. Entonces en cuanto a esta cuestión, hoy día basta afirmar, como lo hacen Kurjack y Robertson, que

...studies of pottery and building methods show that the occupation of Chichén Itzá was an unbroken continuum without a major population influx.²⁴

²³ LINDSAY JONES, „Conquests of the Imagination: Maya-Mexican Polarity and the Story of Chichén Itzá“, *American Anthropologist* (1997): 291-305.

²⁴ EDWARD KURJACK and MERLE GREENE ROBERTSON, "Politics and Art at Chichén Itzá", in: MERLE GREENE ROBERTSON and VIRGINIA M. FIELDS (eds.), *Seventh Palenque Round Table, 1989*, San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute 1994, p. 19.

Todo esto hay que tenerlo en cuenta a la hora de evaluar los distintos estilos arquitectónicos en los que han sido construidos los diversos grupos de Chichén Itzá. En vez de dividirlo en la parte “tolteca” y la parte “maya” es más bien de suponer que se trata de una división más ligada a las estructuras sociales que a la división étnica de la sociedad. Por ejemplo, Charles Lincoln²⁵ sugirió que la diferencia probablemente yació en un contexto social y funcional diferente, y Linnéa Wren²⁶ añade que ni siquiera la diferencia en atavíos (que tradicionalmente sirvió como argumento para demostrar la existencia de diferentes etnias) prueba algo, ya que no está claro si los mayas utilizaron diferentes vestidos como indicadores de diferentes etnias, como lo hicieron por ejemplo los griegos o los romanos.

Creo que en el caso de los “dos Chichenes” resulta muy útil la comparación con los aztecas – según lo que sabemos, los distintos *calpulli* de Tenochtitlan tenían sus respectivos centros pequeños con una plaza central y varios edificios públicos, como por ejemplo los centros administrativos, el *telpochcalli* o los templos de los patronos locales.²⁷ Creo que es muy razonable la suposición de que también las ciudades mayas funcionaron más o menos al mismo modo – con un centro administrativo y religioso lleno de arquitectura monumental prestigiosa (que serían los tres grupos principales de Chichén), y a su alrededor varios barrios de menor importancia con sus respectivos templos y casas de los nobles y autoridades políticas locales. Sería lógico suponer que mientras que el centro de la ciudad seguiría las últimas tendencias arquitectónicas del “estilo internacional”, los barrios locales serían más tradicionales en la elección del estilo de sus edificios públicos, sea por sus gustos más conservadores o por sus recursos económicos más limitados.

La cuestión de la ubicación de Chichén en un determinado período histórico

Otro problema que hay que mencionar brevemente es toda la cuestión, muy discutida últimamente, de que si Chichén pertenece al período clásico o posclásico.

²⁵ CHARLES E. LINCOLN, „Chronology of Chichén Itzá: a review of the literature“, In: JEREMY A. SABLOFF and E. WYLLYS ANDREWS V (eds.), *The Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1986, pp. 141-196.

²⁶ LINNÉA WREN, „Commemoration, Celebration and Replication: Function and Persuasion in the Art of Chichen Itza“, In: HANNS J. PREM (ed.), *Escondido en la selva: arqueología en el norte de Yucatan: arqueología en el norte de Yucatan*, Bonn; México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Bonn 2003, pp. 65-78.

²⁷ JOSÉ ALCINA FRANCH, *Los Aztecas*, Madrid: Historia 16 1989, pp. 111-121.

Resumiendo el período de apogeo de Chichén según Andrews, Andrews y Robles,²⁸ durante el siglo IX se formó la ciudad de Chichén como un sujeto político importante del centro de Yucatán y su florecimiento más grande se extiende del siglo X hasta más o menos la mitad del siglo XI – aunque las últimas construcciones monumentales se erigieron a principios del siglo XI, se supone que la hegemonía de Chichén duró unas decenas más. En siglo XII ya surge Mayapán como la nueva urbe dominante de las tierras bajas del norte – así que en este período la importancia de Chichén claramente disminuyó. Que pasaba en la ciudad durante las últimas décadas del siglo XI no está claro, pero aparentemente su poder político ya decaía rápidamente.

Ahora bien: Hablando en términos tradicionales, esto ya es plena época posclásica. Las ciudades clásicas de las tierras bajas del sur se hundieron poco a poco durante un período que abarca unos más o menos ciento cincuenta años, desde los finales del siglo VIII hasta principios del siglo X. Por ejemplo, Palenque erige su última estela en el año 799, Yaxchilán en 809, Copán en 822, Caracol en 859 y Tikal en 869. La última estela que se considera clásica se erigió en Toniná y lleva la fecha 10.4.0.0.0., que es el año 909.²⁹ Lo que sigue generalmente se suele llamar el período posclásico – empieza más o menos a mediados del siglo IX y acaba con la llegada de los españoles a principios del siglo XVI.

El fenómeno de la transición cultural maya del período clásico al posclásico ha sido profundamente estudiado sobre todo en las tierras bajas del sur, ya que aquí el colapso clásico, cualesquiera fueran sus razones, fue más devastador de todo el área maya – muchas sus partes, como por ejemplo la cuenca de El Mirador o los alrededores de Calakmul, quedaron básicamente despobladas.³⁰ Sin embargo, un fenómeno parecido se puede observar en todas las tierras mayas, incluyendo Yucatán.

Por mucho tiempo se habló sobre Yucatán básicamente sólo en conexión con el período posclásico, pero últimamente se han descubierto muchos hallazgos que confirman el hecho de que la península fue poblada desde tiempos muy remotos – no sólo se encontró hace unos meses en Tulum el esqueleto femenino más antiguo del Nuevo Mundo (bautizado como

²⁸ ANTHONY P. ANDREWS, E. WYLLYS ANDREWS and FERNANDO ROBLES CASTELLANOS, „The Northern Maya Collapse and its Aftermath“, *Ancient Mesoamerica* 14 (2003):151-156.

²⁹ SIMON MARTIN, and NIKOLAI GRUBE, *The Chronicle of Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, London: Thames and Hudson 2000, 240 pp.

³⁰ NICHOLAS P. DUNNING, „¿Lento declive o nuevo comienzo? El cambio de la civilización maya clásica en la región del Puuc“, in: NIKOLAI GRUBE (ed.), *Los mayas: Una civilización milenaria*, Köln: Könemann 2000, pp. 323-337.

“Eva de Naharon”),³¹ sino las excavaciones en la gruta de Loltún mostraron una presencia humana continua desde el período arcaico.³² Se encontraron en Yucatán asentamientos preclásicos y hay también muchas ciudades clásicas, como sobre todo Oxkintok, Ek Balam u otras. Se supone que la más importante de ellas en el período clásico tardío fue Ek Balam,³³ cuyos reyes incluso utilizaron el título *xaman kalomte*.

Según las investigaciones actuales la península experimentó también la transición dolorosa del clásico al posclásico, aunque no tan devastadora como la que sufrieron las tierras bajas del sur – se trató sobre todo de disminución de las actividades de las élites y de gran caída demográfica. Sobre todo algunas ciudades como Cobá, Yaxuná o Dzibilchaltún aparentemente experimentaron una crisis enorme.³⁴ Es probable que una de las razones de estos problemas fueron grandes migraciones provocadas originalmente por la caída de Teotihuacán y los grandes estados mayas del sur y que precisamente a estas migraciones se debió una cierta inestabilidad dinástica del posclásico temprano.³⁵ El cambio en la producción cerámica (y la introducción de la cerámica Sotuta) atestigua que se trataba más bien del período 750/800-1050 AD: En Chichén Itzá corresponden a esta época sobre todo los edificios de El Osario, las Monjas, Templo de la serie inicial, el Templo de chacmool y la subestructura de El Castillo, por lo tanto se trata con toda probabilidad de las construcciones más antiguas de la ciudad, edificadas entre los años 750 y 900 AD.³⁶

Mientras las ciudades del clásico terminal lucharon para mantener su equilibrio social y político, Chichén aparentemente se benefició por las turbulencias de la transición. Andrews y Robles³⁷ creen que esto se debía al hecho de que Chichén controlaba gran parte de los recursos marítimos de Yucatán y por lo tanto su posición económica fue más o menos segura. Lo que es cierto es que durante esta época inicial Chichén logra a dominar ciudades

³¹ LETICIA SÁNCHEZ, „De Tulum, la mujer más antigua del continente americano“ [online], *Milenio*, 18. 11. 2008 [cit. 16. 2. 2009], accesible online <<http://impreso.milenio.com/node/8090751>>.

³² RICHARD E. W. ADAMS, and MURDO J. MCLEOD (eds.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, vol. II. – *Mesoamerica*, Part I., Cambridge: Cambridge University Press 2000, pp. 45-122.

³³ NIKOLAI GRUBE and RUTH KROCHOCK, „Reading Between the Lines: Hieroglyphic Texts from Chichén Itzá and Its Neighbors“, in: JEFF KARL KOWALSKI, and CYNTHIA KRISTAN-GRAHAM (eds.), *Twin Tollans : Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2006, pp. 205-249.

³⁴ ANDREWS, ANDREWS and ROBLES, „The Northern Maya Collapse and its Aftermath“, pp. 151-156.

³⁵ JOHN W. FOX , "On the Rise and Fall of Tuláns and Maya Segmentary States", *American Anthropologist New Series*, 91 (3, September 1989):656-681.

³⁶ RAFAEL COBOS PALMA, „Chichen Itza: Settlement and hegemony during the Terminal Classic period“, in: ARTHUR A. DEMAREST, PRUDENCE M. RICE, and DON S. RICE, (eds.), *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Collapse, Transition, and Transformation*, Boulder: University Press of Colorado 2004, pp. 517-544.

³⁷ ANDREWS, ANTHONY P., and FERNANDO ROBLES C., “Chichen Itza and Coba: An Itza-Maya Standoff in Early Postclassic Yucatan, in: ARLEN F. CHASE and PRUDENCE M. RICE (eds.), *The Lowland Maya Postclassic*, Austin: University of Texas Press 1985, pp. 62-72.

sumamente importantes como Cobá o Ek Balam en el este y Uxmal en el suroeste.³⁸ Después de más o menos ciento cincuenta años de hegemonía (que se acaba alrededor de 1050 AD), sucede algo que causa la caída de Chichén y el vacío del poder, que pronto ocupó Mayapán como el nuevo centro político de la península. La interpretación tradicional basada en los libros de Chilam Balam (y la “historia” que aparece allí) habla de la “traición de Hunac Ceel” y una guerra entre Chichén y Mayapán, cuya fecha ha sido reconstruida como 1221 AD – supuestamente Chichén perdió y por consiguiente la ciudad fue quemada.³⁹ Dado que hoy día no se considera a los Chilames como una fuente histórica fiable, esta interpretación sigue en cuestión. Por otra parte, hay teorías basadas puramente en las fuentes arqueológicas, como por ejemplo la de Andrews:

Robles and I have argued elsewhere that the Itzá's inability to establish a northern lowland empire lay in their failure to adapt to changing times in northern Yucatán. The creation of a new political order focused on the state rather than individual rulers was probably the key to their initial success, but this alone could not guarantee continued stability. The new focus on the state rather than individuals may have been a response to a multiethnic elite constituency and foreign ties, but this adjustment to a new „international“ order failed to address the local needs. Conditions called for a restructuring of the social and economic order of the region, which the Itzá were unwilling or unable to carry out. Despite all the evidence of external influence at Chichen Itza, and historic suggestions that the Itzá themselves were outside intruders, their capital was by and large a Maya metropolis, and their rule sought to build on the socioeconomic traditions of the past. However, the past could no longer be sustained, and the Itzá failed to make a break with it, thus becoming the new „Masters of the Old Order“. To put it simply, they were bad managers and were destroyed by the past.⁴⁰

Para resumir, los datos radiocarbónicos, las cronologías cerámicas y estilísticas y las fechas reconstruidas de las inscripciones jeroglíficas parecen confirmar que el apogeo de la ciudad de Chichén Itzá duró más o menos doscientos años, desde mediados de siglo IX hasta la mitad del siglo XI, o sea, la datación está clara. Pero sorprendentemente, muchos autores están en un tremendo desacuerdo en cuanto a la periodización.

³⁸ RAFAEL COBOS PALMA, „Katún y ahau: fechando el fin de Chichén Itzá“, en: MARÍA CECILIA LARA CEBADA (comp.), *Identidades Sociales en Yucatán*, Mérida: UADY 1997, p. 29.

³⁹ RALPH L. ROYS, "Literary Sources for the History of Mayapan", in H. E. D. POLLOCK et al., *Mayapan, Yucatan, Mexico*, Washington, D.C.: Carnegie institution of Washington 1962, pp. 25-86.

⁴⁰ ANTHONY P. ANDREWS, „Fall of Chichen Itza: a preliminary hypothesis“, *Latin American Antiquity* 1(3, 1990):258-267.

Las teorías tradicionales consideraban a Chichén como la ciudad principal del período posclásico temprano – y esta idea está más o menos de acuerdo con las fechas.⁴¹ Sin embargo, hay autores que lo niegan, como lo hizo por ejemplo Rafael Cobos:

Las fechas de Carbono 14, las fechas de la cuenta larga, los datos sobre la cerámica, la evidencia de arquitectura monumental y formal en grupos de edificios comunicados con el centro del sitio por medio de sacbeob, la relación regional de Chichén Itzá con sitios menores, el análisis de la obsidiana y los datos lingüísticos han sido utilizados para apoyar la propuesta de que el fin de Chichén Itzá como un sitio del período Clásico Terminal implica reconocer que participó de los eventos sociales, políticos, económicos e ideológicos de Mesoamérica durante el lapso comprendido entre 800 dC y 1000 dC.⁴²

Cuando se habla de Chichén “clásico”, se suelen utilizar los términos “clásico terminal”, “epiclásico” o “clásico tardío”. Las razones para el rechazo de la palabra “posclásico” las resumieron muy bien Andrews, Andrews y Robles⁴³ – según ellos es aparente que nunca se produjo aquel cambio profundo de cultura maya como se solía suponer antes (véase la discusión sobre la supuesta “invasión tolteca”). Por lo tanto el término “posclásico temprano” perdió su sentido y hay que dejar de utilizarlo, cambiándolo por “clásico tardío”.

Otros especialistas no aceptaron esta solución, pero tampoco optaron por la clasificación “posclásico”. Éstos generalmente aceptan una cronología de Andrews⁴⁴ en la que se establece un período *flouescent*, creado especialmente para Uxmal y Chichén: El arte de Uxmal recibe la etiqueta de *pure flouescent* y el de Chichén de *modified flouescent*. Entre los que utilizan esta periodización figura por ejemplo Nigel Davies,⁴⁵ Linnéa Wren y Peter Schmidt⁴⁶ o Charles Lincoln.⁴⁷

Personalmente creo que toda esta confusión se debe otra vez a la carga de prejuicios a la que lleva el término “posclásico” y al hecho de que los especialistas están bien conscientes de ella. Tradicionalmente se supuso que lo más “bueno” y más importante pasó en Mesoamérica durante el período clásico (sobre todo en cuanto a los mayas) y el posclásico fue básicamente un período de decadencia.⁴⁸ Dado que últimamente Chichén fue recuperado de este juzgamiento tradicional y considerado como una ciudad con estilo propio y sumamente

⁴¹ DAVIES, *The Toltecs*, p. 194.

⁴² COBOS, „Katún y ahau“, p. 29.

⁴³ ANDREWS, ANDREWS and ROBLES, „The Northern Maya Collapse and its Aftermath“, pp. 151-156.

⁴⁴ LINCOLN, „Chichen Itzá: ¿clásico terminal o posclásico temprano?“, pp. 3-29.

⁴⁵ DAVIES, *The Toltecs*, pp. 180-227.

⁴⁶ WREN a SCHMIDT, „Elite interaction...“, pp. 224-5.

⁴⁷ LINCOLN, „Chronology of Chichén Itzá: a review of the literature“, pp. 187-191.

⁴⁸ MORLEY, *Mayové*, s. 45.

interesante, lógicamente hay quienes se quejan a la hora de atribuirle el epíteto un tanto despectivo de “posclásico”. Por otra parte, no estoy convencida de que Chichén cabe en la misma categoría que otras ciudades a las que tradicionalmente se han considerado “clásicas tardías” (como por ejemplo Bonampak o determinados períodos artísticos de Calakmul, Toniná, Yaxchilán o Tikal). Por el contrario, creo que mucho mejor encaja en la parte de historia mesoamericana a la que generalmente se considera “posclásica temprana” y a la que pertenecen ciudades como Tula, Cacaxtla, Xochicalco o El Tajín, que muestran muchos rasgos similares a Chichén. Según mi punto de vista, lo que hay que hacer es redefinir el concepto del “período posclásico” y recuperar su dignidad, en vez de ampliar el período clásico de tal modo que al fin y al cabo abarque casi un milenio entero, mientras que el período posclásico se vea reducido a los últimos dos o tres siglos antes de la conquista que más o menos igualan a la hegemonía de Mayapán.

La cuestión de las élites y el sistema político

Otra de las cuestiones más frecuentes sobre Chichén es: ¿Quiénes fueron los gobernantes de la ciudad y cuál fue su sistema político? Igual como en el caso de la reconstrucción histórica, tradicionalmente se recurrió para esta respuesta a los libros de Chilam Balam.

Ya en el nombre de la ciudad se oye el apellido crucial de las élites de Chichén: Los *Itzá*, cuyo nombre ha sido más frecuentemente traducido como los “brujos del agua” (de *itz*, brujo, y *ja*, agua).⁴⁹ Los libros de Chilam Balam frecuentemente los mencionan y se refieren a ellos como a extranjeros que vinieron a Chichén desde lejos y ni siquiera hablaban bien el maya-yucateco.⁵⁰

Este hecho provocó innumerables teorías y según la mayoría de ellas los Itzá fueron en algún modo emparentados con el centro de México – o se trataba de los mismos toltecas (una teoría no muy frecuente)⁵¹ o de un grupo mexicanizado que trajo las influencias toltecas a las tierras mayas (seguido en algunas interpretaciones por otra ola de migración, esta vez puramente tolteca⁵²). El más famoso protagonista de estas últimas teorías seguro es J. Eric S.

⁴⁹ Esta traducción hasta apareció como título del libro de Román Piña Chan *Chichén Itzá: La ciudad de los brujos del agua*.

⁵⁰ DAVIES, *The Toltecs*, p. 186; *Chilam Balam de Chumayel*, trad. por MIGUEL RIVERA DORADO, Madrid: Dastin 2002, p. 60.

⁵¹ MORLEY, *Mayové*, s. 45.

⁵² DAVIES, *The Toltecs*, p. 185.

Thompson – según él, los Itzá fueron en realidad un grupo de habla maya-chontal o putun, una etnia que se ocupaba especialmente del comercio marítimo y tuvo muchos contactos con el centro de México y otras partes (como la costa del Golfo), así que a su cultura maya original se añadieron muchos elementos extranjeros; este grupo mexicanizado logró dominar Chichén Itzá y establecerse allí como el grupo gobernante.⁵³ Después de la caída de Chichén una parte de los Itzá se trasladó a Guatemala y en las orillas del lago Petén Itzá fundó la ciudad de Tayasal.

Un breve resumen de estas ideas de Thompson ofrece Lindsay Jones:

According to Thompson's amended script, during the Early Classic period, the Putun Itzá lived modestly on the Gulf Coast of Tabasco, deeply involved with their Mexican-speaking neighbors but only peripherally participants in the great advances in art, architecture, and astronomy in the Southern Maya Lowlands. In the Late Classic (850–950 C.E.), however, they parlayed their fortuitous "between" position on the coast and their supereminence as sea-traders into dominance of an immense commercial network that encompassed all sides of the Yucatán Peninsula as well as the Usumacinta and Grijalva riverways. Besides their maritime triumphs, Thompson considers that the Putun Itzá penetrated inland from a beachhead at Pole, across from the island of Cozumel (one more supposed correlate to the "Great Descent" of tradition), and conquered a number of Yucatecan centers, preeminently Chichén Itzá (918 C.E.). Under Putun Itzá domination — the Tula Toltecs still had not entered the Yucatecan scene according to this rendition — Chichén Itzá became a distinguished regional capital that apparently shared power with Chakanputun and, perhaps, Potonchan, both on the Gulf Coast, as the preeminent foci of the giant Putun empire.⁵⁴

Una parte extremadamente importante de este movimiento migratorio Itzá es su asociación con los héroes culturales, tanto Itzamná (o Zamna) como (y especialmente) Kukulcan. El ciclo mítico mexicana de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl parece coincidir aquí con los mitos autóctonos mayas sobre el personaje de Kukulcan – Thompson hizo un gran esfuerzo de combinar los dos grupos de fuentes y crear así una “etnohistoria” con fechas exactas.⁵⁵

Muchos especialistas intentaron averiguar el lugar exacto desde donde surgieron los Itzá. Por ejemplo, según J. W. Fox⁵⁶ se trataba de la antigua dinastía gobernante de Seibal;

⁵³ THOMPSON, *Maya History and Religion*, pp. 22-25.

⁵⁴ LINDSAY JONES, *Twin City Tales: A Hermeneutical Reassessment of Tula and Chichen Itza*, Niwot: University Press of Colorado 1995, p. 71.

⁵⁵ THOMPSON, *Maya History and Religion*, pp. 3-47.

⁵⁶ FOX, "On the Rise and Fall of Tuláns", pp. 483-509.

según Schele y Freidel⁵⁷ primero gobernaron un puerto importante en Isla Cerritos, después conquistaron Yaxuná y al final se convirtieron en élites de Chichén. De todos modos según la mayoría de los autores, los Itzá se establecen firmemente en Yucatán y se convierten en uno de los linajes nobles principales, igual como los Cocom, los Xiu, los Ah Canul etcétera.

Ahora bien: Ya mencioné el hecho de que la arqueología de Chichén Itzá muestra una continuidad ininterrumpida de cerámica, lo que pone en serias dudas el primer grupo de teorías, según el que los Itzá fueron unos extranjeros que trajeron la influencia mexicana al área maya, ya que en forma de una invasión militar o, en la versión revisada, en forma de una asimilación pacífica. Pero hay otros hechos importantes. Primero, a los Itzá se los menciona siempre como un grupo y nunca se atribuye este apellido a una persona en concreto, a diferencia de los varios miembros de otras dinastías que aparecen directamente en los libros de Chilam Balam. Y segundo, no queda el más mínimo vestigio del nombre Itzá en las inscripciones jeroglíficas, a diferencia por ejemplo del linaje Cocom, cuya existencia (como veremos más adelante) queda confirmada en los relieves de Akab Dzib y Casa Colorada de Chichén.⁵⁸ Puede que esto no tenga importancia, pero creo que más bien todos estos hechos indican que no se trata de un determinado grupo o linaje político, sino de una denominación mucho más vaga, quizás a veces incluso calificativa, ya que a menudo se los menciona en un contexto negativo.⁵⁹

Además, lo que a mí me parece especialmente importante y que a menudo queda omiso en las diferentes teorías acerca del origen de los Itzá: La palabra *itza* no significa solamente un grupo mencionado por los Chilames, sino también una lengua propia que pertenece al ramo yucateco de las lenguas mayas (junto con el *lacandon*, *mopan* y el propio *yucateco*) y que hasta ahora tiene un importante grupo de hablantes en Guatemala. Creo que este hecho puede explicar perfectamente porque se refiere a los Itzá como a unos extranjeros que hablaban de un modo corrupto y extraño, y no hay necesidad de buscar los orígenes extranjeros de los Itzá ni especular sobre su vínculo con la cultura mexicana.

Por otra parte, el mismo origen “extranjero” de los Itzá se puede poner en seria duda. Sobre todo, es cierto que el adjetivo de “extranjero” no necesariamente significa “él que viene desde lejos” – la calidad “extranjera” puede ser otorgada a un grupo por razones muy

⁵⁷ DAVID FREIDEL and LINDA SCHELE, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, New York: Quill William Morrow 1990, p. 351.

⁵⁸ RUTH KROCHOCK, „Women in the hieroglyphic inscriptions of Chichén Itzá“, in: TRACI ARDREN (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek: Altamira Press 2002, p. 161.

⁵⁹ MUNRO S. EDMONSON, *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin: University of Texas Press 1982, pp. 33, 35, 56, 79-80, 82, 84, 94, etc.

diferentes (por ejemplo, como mencioné, a causa de un habla diferente). Además hay una cierta tendencia de las élites de Mesoamérica a autodenominarse “extranjeros” y referirse a un lugar remoto del que provienen. Un caso especialmente ilustrativo son los aztecas – su autoconsciencia “extranjera”, el lugar mítico de Aztlan y toda la mitología de la peregrinación (que aparece por ejemplo en el Códice Boturini) ayudó a crear muchas teorías sobre la migración de determinados grupos nahuas al valle de México e incluso a buscar a Aztlan y tratar de identificarlo con un sitio concreto, generalmente en el norte de México o el sur de los EEUU actuales.⁶⁰ Sin embargo, como mostró Karl Taube,⁶¹ es posible que la lengua de nahuatl fuera presente en el centro de México ya desde el período clásico, lo que pone en duda toda la idea de la migración posclásica temprana de los grupos nahuas (incluyendo los Aztecas).

En fin, aunque las fuentes primarias indiquen que un grupo sea extranjero, esto de por sí no significa que en realidad fue así. Hay ejemplos de diferentes partes del mundo en los que se puede observar este fenómeno más detalladamente: El caso probablemente más famoso es el supuesto origen extranjero del culto griego de Dionisos – según los propios griegos este dios y todo su culto extático, tan extraño en el entorno moderado griego, proviene de Asia. Sin embargo, las fuentes arqueológicas muestran la presencia del culto en Grecia desde tiempos muy antiguos, lo que significa que con toda probabilidad se trata de un movimiento genuino griego.⁶² O sea, de un movimiento interpretado por su propia cultura como “extranjero” precisamente por el hecho de ser muy diferente de la corriente general griega (cuyo representante por excelencia sería el culto de Apolo). Es posible que en el caso de los Itzá pasara algo parecido – ya que se trate de la propia forma de los Itzá de autodenominarse (que tendría razones tanto míticas como políticas, igual que el relato de la migración de los mexica) o, por el contrario, una forma despectiva en la que se refirieron a ellos sus enemigos. En un modo parecido a esta última posibilidad interpreta el asunto David Kelley – según él, a los Itzá se les llama “extranjeros” sobre todo en las fuentes provenientes de la esfera política de los Xiu (que se supone que fueron sus principales enemigos) – y la razón por hablar de su forma corrupta puede basarse más bien en la influencia mexicana sobre el propio grupo de los Xiu (o Tutul Xiu, “los Xiu toltecas”, como también se los denominaba – véase los nombres

⁶⁰ ALCINA, *Los Aztecas*, p. 23.

⁶¹ KARL TAUBE, „Writing System of Ancient Teotihuacan“, in: MARIA E. RUIZ GALLUT (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, México: UNAM 1999, pp. 331-370.

⁶² WALTER BURKERT, *Greek religion*, Cambridge: Harvard University Press 1985, p. 162.

Xiu en nahuatl en Chilam Balam de Tizimin⁶³), que por lo tanto no entendieron muy bien a la lengua maya pura de los Itzá.⁶⁴

De todos modos, dada la ausencia completa del apellido Itzá de las inscripciones jeroglíficas, es posible que la palabra contenga un concepto más bien vago y mítico, parecido a la palabra nahua *toltecatl* que básicamente (simplificando un poco) significa “los ancestros de alta cultura”. El modo en el que se usa en los libros de Chilam Balam alude a diferentes contenidos como “los ancestros”,⁶⁵ “los (malos) gobernantes”⁶⁶ o simplemente “los desgraciados”.⁶⁷

Paradójicamente, esta visión de los Itzá ya aparece en las teorías tradicionales, pero allí se suele aceptar como historia pura y dura, en vez de reconocer su gran contenido mítico. Por ejemplo, según Jakeman⁶⁸ los Itzá fueron a la vez extranjeros y gobernantes que llegaron a Yucatán desde Tabasco (liderados por el rey-sacerdote y héroe cultural mítico Itzamna) y que gobernaron las tierras bajas del norte por lo menos desde el período clásico.

Un breve resumen de las teorías de este tipo ofrece David Kelley:

This „conventional“ view has probably rested mainly upon the facts that the most impressive materials from Chichen Itza are those of the Toltec period, that the name of Chichen Itza is so intimately connected with the Itza, and that the Itzas are referred to as speaking brokenly. It is also often based on chronological reinterpretations of the Mayan chronicles.⁶⁹

O sea, toda esta gran discusión sobre los Itzá se basa claramente en las fuentes primarias coloniales – y ya he advertido lo peligroso que es confiar en el carácter histórico de estos escritos. Precisamente por esta razón, al intentar averiguar algo acerca del linaje gobernante y el sistema político de Chichén Itzá, hoy día más bien se recurre a las fuentes jeroglíficas y su contenido. Este intento se ve complicado por la naturaleza especial de las inscripciones posclásicas, a la que trataré más detalladamente en la siguiente parte; sin embargo sí es posible encontrar algunos vestigios de los linajes dominantes.

Sobre todo, como ya mencioné, en las inscripciones de Chichén ya aparece el título de *k'uhul kokom*, “el Cocom sagrado”, atribuido a un personaje cuyo nombre no ha sido

⁶³ EDMONSON, *The Ancient Future of the Itza*, pp. 8-9.

⁶⁴ DAVID H. KELLEY, „Kakupacal and the Itzas“, *Estudios de cultura maya* 7 (1968):255-268.

⁶⁵ *Chilam Balam de Chumayel*, pp. 71, 104.; EDMONSON, *The Ancient Future of the Itza*, pp. 56, 82, etc.

⁶⁶ *Chilam Balam de Chumayel*, p. 76.; EDMONSON, *The Ancient Future of the Itza*, pp. 84, 94, 95, 100, etc.

⁶⁷ *Chilam Balam de Chumayel*, pp. 151-52.; EDMONSON, *The Ancient Future of the Itza*, pp. 33, 35, 80 etc.

⁶⁸ M. WELLS JAKEMAN, *The Origins and History of the Maya*, cit. in. DAVID KELLEY, „Kakupacal and the Itzas“, *Estudios de cultura maya* 7 (1968):260.

⁶⁹ KELLEY, „Kakupacal and the Itzas“, p. 261.

descifrado y al que (por la forma visual de su nombre) generalmente se apoda *Yajaw* “Jawbone Fan” (“Señor Mandíbula Abanico”).⁷⁰ Este hecho es importante, ya que corrobora la presencia de los Cocom en Chichén, una presencia que ha sido mencionada también en las fuentes coloniales – según ellas, los Cocom de Mayapán se entendieron como los antiguos soberanos de Chichén Itzá.⁷¹ Por desgracia, las inscripciones de Chichén no se refieren a ellos como a reyes, aunque sí aparecen allí como personajes importantes, ya que se denomina a Jun Pik Tok de Ek Balam como al vasallo de el *k’uhul kokom Yajaw* “Jawbone Fan”.⁷²

En cuanto a la realeza verdadera de Chichén, el asunto es sumamente misterioso. Las inscripciones mencionan sobre todo dos señores, el de K’ak’ U Pakal K’awiil y el de Kinil Kopol, dos hermanos cuyos nombres aparecen junto con el de Jawbone Fan sobre todo en las inscripciones de Casa Colorada.⁷³ Desafortunadamente, no sabemos nada exacto sobre su posición social, aunque esta tuvo que ser muy elevada, ya que protagonizan una serie de rituales importantes centrados con el fuego. Se supone que el más importante de estos tres fue K’ak’ U Pakal, ya que las dos ciudades satélite de Chichén, Yula y Halakal, se refieren a él como a su soberano.⁷⁴

Razón por la que no se puede demostrar con certeza quién fue el rey de Chichén, yace en la manera muy específica en la que las inscripciones posclásicas tratan los soberanos. Las inscripciones clásicas muestran sin duda alguna la existencia de una monarquía, un orden político cuyo centro y cumbre fue el personaje sagrado del rey maya. Todas las inscripciones jeroglíficas y toda la iconografía giran alrededor de él, su linaje, su ciclo vital y sus hazañas. Sin embargo, después de la transición la situación experimenta un cambio total – la mayoría de las inscripciones de Chichén habla de dedicaciones y rituales enigmáticos, mencionando muchos nombres a la vez sin hacer hincapié en su jerarquía política.⁷⁵

Este hecho llevó a algunos autores hasta a creer que la monarquía sagrada clásica se desmontó hasta tal modo, que el gobierno pasó de manos de una persona a manos de varias.

⁷⁰ RUTH KROCHOCK, „Akab Dzib“, in: MARTHA J. MACRI (ed.), *Maya Hieroglyphic database* [online], [cit. 22.2.2009], available online at *Mesoweb.com*, <http://www.mesoweb.com/chichen/resources/media/CHN_Akab_Dzib.pdf>.

⁷¹ FREIDEL and SCHELE, *Forest of Kings*, pp. 361-362.

⁷² „K’inich Junpik Tok“, *Mesoweb Encyclopedia* [online], [cit. 22.9.2009], available online at <<http://www.mesoweb.com/encyc/view.asp?act=viewdata&i=24&s=chichen&ext=n&sit=8&id=30&expert=y&sAND=&sANDNOT=&searchterm=glyph>>.

⁷³ GRUBE and KROCHOCK, „Reading between the lines“, pp. 214-216.

⁷⁴ GRUBE and KROCHOCK, „Reading Between the Lines“, pp. 220-221.

⁷⁵ NIKOLAI GRUBE, „Hieroglyphic Sources for the History of Northwest Yucatan“, in: HANNIS J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Acta Mesoamericana 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, pp. 316-357.

Estas teorías originan en las obras de Ruth Krochock⁷⁶ y han sido especialmente difundidas por Linda Schele, David Freidel,⁷⁷ Linnéa Wren⁷⁸ y Nikolai Grube⁷⁹ – su inspiración ha sido el gobierno de *multepal* de Mayapán, una presunta oligarquía de los linajes más importantes locales, entre los que figuraron sobre todo los Cocom y los Xiu. La idea de *multepal* de Chichén (sobre todo como aparece en las obras de Linda Schele) evidentemente se inspira en nuestra propia cultura meritócrata – Schele sostuvo que el cambio posclásico liberó un poco el ambiente concentrado en la membrecía de linajes principales y que se produjo una énfasis en los hechos y carisma de el individuo que reemplazó en gran parte la herencia como la fuente previa de legitimidad.⁸⁰

Como base para este argumento sirvió precisamente el hecho de que en Chichén, en vez de un soberano central, aparecen varios hombres y que algunos de ellos llevan el título *yitah* al que Linda Schele solía traducir como “hermano” – por lo tanto se suponía que se trata de la oligarquía gobernante.⁸¹ Además desaparece por completo la forma clásica del glifo emblema – los soberanos ya no son titulados como *k’uhul XX ajaw*, sino hay simplemente una serie de personas con el título de *yajaw* o *ajaw*, “señor”. Se ha encontrado un glifo que parece ejercer la función del antiguo glifo emblema (traducido como *k’ul aj ton le waj*, “él del sagrado linaje del pene”, por Ruth Krochock⁸²) – pero este sorprendentemente se otorga a varias personas a la vez.

Un rasgo muy interesante es el carácter matrilineal de las relaciones familiares que se pueden reconstruir en estas inscripciones – a menudo aparece el título de “el hijo de la madre”, además de repetir frecuentemente los nombres de las señoras Ton Multun (madre de Jawbone Fan), K’ayam o K’ayam K’uk’ (la madre de K’ak’ U Pakal y K’inil Kopol) y Ton Ajaw (su abuela) asociados con el “glifo emblema” de la ciudad y resaltando su parentesco a los nobles de Chichén.⁸³ Al mismo tiempo, a los antepasados masculinos de K’ak’ U Pakal y K’inil Kopol no se los menciona ni una sola vez (aunque existen intentos de identificar

⁷⁶ RUTH KROCHOCK, *The Hieroglyphic Inscriptions and Iconography of the Temple of the Four Lintels and Related Monuments*, Unpublished M.A. thesis, Austin: University of Texas 1988.

⁷⁷ FREIDEL and SCHELE, *Forest of Kings*, p. 548.

⁷⁸ LINNEA WREN, “The Great Ball Court Stone at Chichén Iztá”, in: MERLE GREENE ROBERTSON and VIRGINIA M. FIELDS (eds.), *Sixth Palenque Round Table, 1986*, Norman: University of Oklahoma Press 1990, pp. 51-58.

⁷⁹ GRUBE, „Hieroglyphic sources“, p. 331.

⁸⁰ SCHELE and FREIDEL, *Forest of Kings*, p. 348.

⁸¹ SCHELE and FREIDEL, *Forest of Kings*, p. 360. Hoy día la palabra *yitah* se interpreta como variante posclásica de expresiones clásicas *yichnal* (lo que más o menos significa „en su presencia“; DAVID STUART, información personal 2005) o *ye’etel* – „y“, „y también“ (GRUBE and KROCHOCK, „Reading between the lines“, p. 220).

⁸² KROCHOCK, „Women...“, p. 164.

⁸³ KROCHOCK, „Women...“, pp. 157-159.

algunos personajes mencionados en los linteles de Monjas como los cónyuges de las señoras K'ayam y Ton Ajaw).⁸⁴

A este extraño hincapié en la procedencia matrilineal (que contrasta fuertemente con la descendencia casi exclusivamente patrilineal de los reyes mayas clásicos) explica Ruth Krochock del siguiente modo:

Why is this penis or *ton* lineage primarily represented by women instead of men at Chichén Itzá? I believe that the answer lies in the foreign origin of the ruling Itzá elite at the site. Recent work by various scholars, notably Linda Schele, Erik Boot, and Nikolai Grube, suggests that at least one group of people calling themselves the Itzá first originated in central Peten (or possibly the eastern Peten around Lake Peten Itzá) and then reestablished itself at Chichén Itzá in Terminal Classic times, perhaps as a refugee elite from the Peten wars. Other people known as the Itzá may have been Chontal-speaking Maya who occupied the area at the base of the southwestern end of the Yucatán Peninsula in eastern Tabasco and southwestern Campeche.⁸⁵

En los últimos años, sobre todo al profundizar más en los estudios de los jeroglíficos y la iconografía, la teoría de *multepal* pierde poco a poco sus defensores. Aunque la posibilidad del carácter matrilineal de la herencia en Chichén sigue siendo en juego, la misma idea de un gobierno de múltiples nobles ya no tiene tanto crédito como antes. Por ejemplo Nikolai Grube en el año 1994 todavía seguía hablando del modelo político de Chichén en términos de *multepal*⁸⁶ – sin embargo ya nueve años después publica un artículo en el que efectivamente abandona esta teoría y regresa a las ideas tradicionales de que a Chichén le gobernó un monarca único,⁸⁷ y hasta la misma Ruth Krochock parece reevaluar un poco su propia teoría.⁸⁸ Otros especialistas como por ejemplo Claude Baudez⁸⁹ nunca abandonaron las ideas tradicionales y siguieron y siguen apoyando la teoría de la monarquía sagrada, parecida a la clásica.

Otra variante es un cierto tipo de diarquía o un gobierno dual, una teoría que presentó Charles Lincoln.⁹⁰ Basándose sobre todo en la iconografía de los llamados “capitán disco

⁸⁴ KROCHOCK, „Women...“, pp. 159-160.

⁸⁵ KROCHOCK, „Women...“, pp. 164.

⁸⁶ GRUBE, „Hieroglyphic Sources...“, pp. 316-357.

⁸⁷ NIKOLAI GRUBE, „Hieroglyphic Inscriptions from Northwest Yucatán: An Update of Redent Research“, in: HANNS J. PREM (ed.), *Escondido en la selva: arqueología en el norte de Yucatan: arqueología en el norte de Yucatan*, Bonn; México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Bonn 2003, pp. 339-370.

⁸⁸ GRUBE y KROCHOCK, „Reading between the lines“, pp. 205-249.

⁸⁹ BAUDEZ, *Una historia...*, pp. 251-292.

⁹⁰ CHARLES E. LINCOLN, *Ethnicity and Social Organization at Chichen Itza, Yucatan, Mexico*, Unpublished PhD. dissertation, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge 1990; CHARLES E. LINCOLN,

solar” (Captain Sun disk) y capitán serpiente (Captain Serpent) identificados por Arthur Miller,⁹¹ Lincoln básicamente sostiene que en Chichén existieron dos reyes con los títulos de “K’ak’ U Pakal” y “K’uk’ulkan” con funciones diferentes – el primer orientado más bien al gobierno político y la guerra, el segundo al servicio religioso, la agricultura y el sacrificio de sangre.

La única conclusión de este capítulo que se puede ofrecer es que no hay una idea clara y generalmente aceptada de cómo fue el sistema político y cuáles fueron las élites de Chichén. Hay muchísimas teorías diferentes que se han acumulado desde hace muchísimos años, pero muy pocas parecen dar respuestas definitivas. No sabemos quiénes fueron los Itzá y ni siquiera si se trata de un grupo histórico o solamente de un mito o una (auto)denominación vaga. No sabemos qué dinastía gobernó a Chichén, aunque parece que el linaje noble de los Cocom jugó un papel importante. Ni conocemos el modo de la sucesión dinástica, aunque parece que por lo menos en cierto período más importante fue la descendencia matrilineal. Y tampoco estamos seguros del tipo de gobierno, aunque a mí me parece más convincente la idea de la monarquía tradicional (aunque no sea igual a su contraparte clásica, tan centrada en el personaje del rey) que las teorías de multepal o una diarquía Kukulcan/K’ak’ U Pakal.

„Structural and philological evidence for divine kingship at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico“, In: HANNS J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Acta Mesoamericana 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, pp. 164-196.

⁹¹ ARTHUR MILLER, „Captains of the Itzá: Unpublished mural evidence from Chichén Itzá“, in: NORMAN HAMMOND (ed.), *Social Process in Maya Prehistory: Studies in honour of Sir Eric Thompson*, London, New York, San Francisco: Academic Press 1977, pp. 197-225.

LA CIUDAD

El nombre y el simbolismo

La interpretación del nombre “Chichén Itzá” depende muchísimo de la forma en la que entendemos la palabra “Itzá”: Probablemente la traducción más corriente del topónimo sería “en la orilla del pozo de los Itzá”, o “la orilla del pozo de los brujos del agua”. Sin embargo, esto solamente es una de las posibilidades, como advierte Charles Lincoln:

As embodied in the title of Román Piña Chan’s book, scholarly consensus reads the name as „The City at the Edge of the Well of the Water Witches“. This name, though exotic, would not appear to have any but an historical particularistic importance. According to the hypothesis just advanced, *chi-chen-its-a* should mean „the mouth of the well of sustenance [and] water“, „the mouth of the well of sap-water“, or more liberally, but also more meaningfully, interpreted – *the well of life-giving water*.⁹²

Otra cuestión sumamente interesante es la especulación de si se trata del nombre original de la ciudad o si durante su período de apogeo se llamaba de una manera diferente. Una posibilidad de reconstruir su nombre original sería recurrir a las fuentes jeroglíficas, sin embargo aquí nos enfrentamos con dos problemas principales. Primero, ya mencioné que no existe un determinado glifo emblema al estilo clásico de Chichén Itzá.⁹³ Y segundo, aunque existe una cierta forma de título relacionada con los nobles de Chichén (que lleva el glifo *ton*, “pene”⁹⁴), no está claro si éste se refiere a una unidad territorial o más bien a una dinastía. O sea, más o menos se trata de el mismo problema como en el caso de los glifos emblema clásicos, en los que tampoco sabemos que exactamente expresan. Por ejemplo, el glifo emblema de Palenque se lee *bak’* o *bak’al*, aunque sabemos que los nombres antiguos de las partes principales de esta ciudad fueron *Lakam ja’* y *Tok tan*.⁹⁵ O sea, la expresión de *k’uhul bak’ ajaw* se puede referir al “sagrado señor de la ciudad de Bak’” o al “sagrado señor del linaje de Bak’”. En el caso de Chichén el asunto está un poco más oscurecido por el título

⁹² LINCOLN, „Structural and philological...“, pp. 164-196.

⁹³ DANIEL GRAÑA-BEHRENS, „Emblem Glyphs and Political Organization in Northwestern Yucatan in the Classic Period (A.D. 300-1000)“, *Ancient Mesoamerica* 17 (2006): 105-123.

⁹⁴ SCHELE and FREIDEL, *Forest of Kings*, p. 366.

⁹⁵ HARRI KETTUNEN, y CHRISTOPHE HELMKE, *Introducción a los jeroglíficos mayas: Manual para el Taller de Escritura, VIII. Conferencia Maya Europea, Madrid, 25- 30 de noviembre de 2003*; Sociedad de Estudios Mayas y Wayeb 2003, pp. 35-36, 71; „Palenque“, in: *Mesoweb Encyclopedia* [online], cit. 5. 3. 2009, available online at <<http://www.mesoweb.com/encyc/index.asp>>.

k'uhul kokom que aparece junto al nombre de Jawbone Fan – o sea, tenemos aquí dos candidatos al glifo emblema (*ton* y *k'uhul kokom*) y los dos parecen aludir más bien a procedencia dinástica que a un determinado territorio. Dado el estado de la investigación, hay que esperar que se aclare el carácter de los glifos emblema clásicos – después podríamos sacar conclusiones en cuanto a estos títulos de Chichén.

Otra variante para comprobar si “Chichén Itzá” fue el nombre original de la ciudad o no nos ofrecen las fuentes coloniales. Como escribe John Carlson:

The name *Chichén Itzá* in Yucatec means „the mouth (*chi*) of the well (*ch'en*) of the Itzá“, referring to the Cenote of Sacrifice and the Maya foreigners who came to occupy the city during one period of its life. However, it is recorded in the colonial-period *Books of Chilam Balam* that one ancient name was *Uuc Yabnal* which carries a meaning of *Seven Yabnal*. Different interpretations have been offered for the meaning of *Yabnal*. I have proposed a new reading for this old name based on Chollan Maya rootas for *ojo de agua* (water hole), namely *aban* carrying the additional meanings *poza* (pool), *ciénaga* (march), or *laguna*. In other words, the *Seven Water Holes Place*“ reading for the *Uuc Yabnal* implies that the old name had essentially the same meaning as Chichén Itzá. (The Y-prefix in *Yabnal* likely functions as the possessive pronoun; the *nal* is locative, „place of“). I have suggested that this „Seven Wells Place“ is a Maya equivalent of the famous highland Mexican „Chicomoztoc“ or „Seven Caves Place“ – the legendary place of origin of many Mesoamerican peoples such as the Toltecs and later, the Aztecs. In this interpretation, Chichén Itzá was always a watery „Chicomoztoc“, a destination of long-distance pilgrimage to a primary place of ancestral emergence where sacrifices and offerings were made to the personified forces controlling Maize, Water, Rain and Fertility.⁹⁶

Esto nos lleva al simbolismo de la ciudad, tan entrelazada con el simbolismo de la ciudad mesoamericana en general, o sea, a los conceptos de Chicomoztoc, Coatepec y Tollan, de los cuales el último es desde luego el más importante.

El mito de Tollan (“El lugar de los juncos”, de nahuatl *tolli* – junco, *tlan* – sufijo locativo) se basa en los mitos del ciclo de Quetzalcoatl y describe una ciudad ideal, el hogar de los toltecas, a la que gobernó un soberano sabio y sagrado. Igual como en el caso ya mencionado de Aztlan, Tollan ha sido objeto de muchas investigaciones que intentaron buscar la ciudad “original” según la que surgió el concepto. Hay tres opiniones básicas – a) la tradicional, según la que el Tollan original es Tula de Allende, Hidalgo y a la que sostiene por ejemplo Nigel Davies;⁹⁷ b) que se trata de la ciudad clásica de Teotihuacan, según por

⁹⁶ JOHN B. CARLSON, „Pilgrimage and the equinox Serpent of Light and Shadow phenomenon at the Castillo, Chichén Itzá, Yucatán“, *Archaeoastronomy* 14(1, 1999):140.

⁹⁷ DAVIES, *The Toltecs*, pp.22-23.

ejemplo Laurette Séjourné,⁹⁸ y c) que aunque se pueda nombrar una o varias ciudades concretas, de todos modos más bien se trata de un mito.⁹⁹ Lo que desde luego está claro es que aunque se pueda encontrar un Tollan “original”, el mito de esta ciudad traspasa totalmente las fronteras de una narrativa “histórica” y convierte la supuesta ciudad “física” en un concepto ideal de metrópoli culta y civilizada. En este sentido también la palabra nahuatl *tolteca* (que simplemente significa “los de Tollan”) adquiere un sentido más bien de “metropolitana”, “gente culta”, “los civilizados” (como opuesto de la palabra *chichimeca* que se puede traducir como “los bárbaros”).¹⁰⁰ Además de esto, el concepto de la ciudad se convierte en un estadio de cultura, como por ejemplo en la obra de David Carrasco – este autor cree que Tollan no fue únicamente el centro del mundo, sino una ciudad poderosa arquetípica y una fuente de poder y civilización.¹⁰¹

Este concepto de Tollan juega desde el punto de vista de algunos autores un papel especial sobre todo en el período preclásico temprano. Sobre todo Alfredo López Austin y Leonardo López Luján escriben en su famoso libro *Mito y realidad de Zuyuá*¹⁰² que el mito de Tollan y su rey Quetzalcoatl funda las bases de una legitimación político-religiosa, en las que el soberano de una ciudad es entendido como hombre-dios, una divinidad y al mismo tiempo un sacerdote de esta divinidad. Los López prefieren hablar de Zuyuá en vez de Tollan, para diferenciar el concepto abstracto de una ciudad concreta; además definen un concepto de “política zuyuana” expansionista cuyos núcleos fueron los “Tollanes” posclásicos tempranos como Tula, Tenochtitlán, Cholula, Xochicalco, Cacaxtla, Seibal y Chichén Itzá. Los López advierten que este sistema político tenía más bien la forma de una propaganda que una expansión militar – el culto exploraba las religiones locales y se fusionaba con ellas, creando así diferentes sistemas basados en una cosmología y un ciclo mítico común.¹⁰³ Esto explica muy bien las similitudes entre por ejemplo Tula y Chichén, que anteriormente han sido explicadas como influencia de uno en el otro – según este nuevo punto de vista, las dos ciudades utilizaron los mismos conceptos, no sólo míticos, sino también urbanísticos, que surgieron de una ideología común.

⁹⁸ SÉJOURNÉ, *El universo de Quetzalcoatl*, 205 pp.

⁹⁹ DAVID CARRASCO, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: myths and prophecies in the Aztec tradition*, Chicago: University of Chicago Press 1992, 233 pp.

¹⁰⁰ LEÓN PORTILLA, *Aztécká filosofie*, s. 141.

¹⁰¹ CARRASCO, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire*, p. 105.

¹⁰² ALFREDO LÓPEZ AUSTIN y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN, *Mito y realidad de Zuyuá: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México: El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE 1999, 168 pp.

¹⁰³ LÓPEZ y LÓPEZ, *Mito y realidad de Zuyuá*, p. 47.

Algo similar aparece en las obras de William Ringle. En su artículo original que escribió junto con Tomás Gallareta y Georges Bey III en el año 1998,¹⁰⁴ Ringle desarrolla una teoría sobre un “culto de Quetzalcoatl”, cuyos núcleos se encontraron en las ciudades de Cholula, Tula o Chichén, y que tuvo rasgos monolátricos o incluso monoteístas – todos los dioses de los panteones originales fueron interpretados como aspectos de Quetzalcoatl. Este culto tuvo rasgos agresivos militaristas y expansionistas – no sólo sus fieles conquistaban una ciudad tras otra y las convertían al culto, sino también fundaban ciudades nuevas. Ringle vio como expresión de este culto por ejemplo las conquistas de 12 Viento en el código mixteco Nuttall o la frecuente presencia de las columnas en forma de serpiente emplumada, tan características para Chichén o para Tula. Los rasgos religiosos de esta religión agresiva serían el militarismo, el culto de Venus, los sacrificios humanos etcétera.

En una manera muy interesante, Ringle llega a una revisión de su propia teoría en otro artículo publicado en el año 2004¹⁰⁵ – claramente, esta nueva visión suya se debe a la publicación del *Mito y realidad de Zuyúá* de los López. Ringle abandona su idea original (de un culto expansionista que conquista o funda ciudades y las convierte en núcleos del culto de un dios concreto) en favor de una interpretación más abierta que está de acuerdo con la visión ideológica de los López. Sin embargo, el centro de esta ideología sigue siendo el culto de Quetzalcoatl como la base de la legitimación política y la idea de la soberanía:

...what we and others have termed a „cult of Quetzalcoatl“ is more properly viewed as a set of imagery, beliefs and practices associated with an ideology of leadership.¹⁰⁶

Esto en su punto de vista es muy importante en Chichén Itzá, en cuyos relieves a menudo aparecen escenas de investidura y accesión real ligada fuertemente al culto de Quetzalcoatl. En este sentido Ringle además acepta la teoría de la soberanía dual de Lincoln como una de las bases de este sistema político – uno de los ejemplos de este hecho serían las famosas representaciones del “Capitán Serpiente” y “Capitán Disco solar” de Chichén.

En su propio resumen de su teoría, Ringle escribe:

¹⁰⁴ WILLIAM M. RINGLE, TOMÁS GALLARETA NEGRÓN and GEORGE J. BEY III, „The Return of Quetzalcoatl: Evidence for the Spread of a World Religion During the Epiclassic Period“, *Ancient Mesoamerica* 9 (1998):183-232.

¹⁰⁵ WILLIAM M. RINGLE, „On the Political Organization of Chichen Itza“, *Ancient Mesoamerica* 15 (2004):167-218.

¹⁰⁶ RINGLE, „On the Political Organization of Chichen Itza“, p. 167.

Three broad themes have been treated in this paper. First, the widespread worship of Quetzalcoatl owed its importance to a long-lived and widespread tradition of Mesoamerican leadership, one symbolized by the feathered serpent and his avatars and rooted in various recentered Tollans. The second point, in support of an overall argument concerning Quetzalcoatl cult centers outlined earlier, is that the ceremonial cores of certain large cult centers functioned in part as arenas for the investiture of leaders wishing to attach themselves to the cult. In the cases that have come down to us, such rituals appear to have followed similar scripts, and they chiefly concern military leaders. Thus, investiture became a means of forging a loose but extensive network of political alliances expressed through religious hegemony. Such networks were not exclusive to the Quetzalcoatl network, but clearly that network was much more extensive and long-lived. Quetzalcoatl cannot simply be identified as a dynastic patron, however, since my third concern has been to demonstrate that rulership of cult centers was often subdivided in fairly consistent ways, often involving some permutation of dual rulership, either of the polity as a whole or just of the priesthood. In the case of priesthood, another secular branch might be added, although it, too, was often somehow incorporated within the cult.¹⁰⁷

O sea, de algún modo estos especialistas (los López y Ringle con sus coautores) entienden Chichén como uno de los Tollanes posclásicos tempranos que compartieron una misma ideología. Este tipo de explicación logra deshacerse de la “invasión tolteca” mítica en favor de una influencia más general entre las metrópolis posclásicas a las que los López llaman “Zuyuá”. Este tipo de interpretación además deja bastante espacio para los rasgos específicos locales, o sea en el caso de Chichén, no prescinden de la base profundamente maya de la que surgió la ciudad.

Voy a tratar estas teorías más profundamente en uno de los capítulos siguientes – ahora simplemente basta esta breve introducción para que nos ayude a la hora de hablar sobre los edificios y grupos de edificios de Chichén.

Los grupos principales de Chichén Itzá y su distribución en el espacio

En total se pueden identificar once grupos de Chichén y ocho más en su alrededor. En la ciudad como tal se trata del grupo de noroeste, el grupo de la plaza principal, las Mil columnas, el grupo del Osario, el grupo de la Serie inicial (también conocida como el grupo de la fecha), el grupo principal del suroeste, el grupo de la cornisa de los pájaros, el Templo de la Tortuga, el Templo de las jambas jeroglíficas, el Templo de las jambas esculpidas, y los templos de uno, tres y cuatro dinteles. Fuera del área de Chichén además se encuentran los

¹⁰⁷ RINGLE, „On the Political Organization of Chichen Itza“, p. 213.

grupos satélites de Casa redonda, grupo del este, grupo lejano del este, grupo del chultun, Halakal, Holtun, Yula y el Templo y la tumba de la bóveda pintada. En una distancia más grande de Chichén se encuentran otras ciudades y pueblos como Kanuum, Pisté, Ramon, San Francisco Ceme, Xnaba, Yuyche y Balanku; mucha importancia tiene también la cercanía de la gruta de Balankanché, una cueva que pudo haber jugado un papel importante en las ceremonias religiosas de la ciudad.¹⁰⁸

Aunque me voy a centrar aquí estrictamente en los edificios de la ciudad de Chichén, es importante tener en cuenta de que no se trataba ni muchísimo menos de un asentamiento aislado y que por ejemplo algunas de las fuentes importantes sobre la historia de Chichén vienen de estas pequeñas satélites (como por ejemplo el lintel de Halakal).

Por desgracia, la mayoría de los grupos de Chichén no han sido explorados arqueológicamente y su conocimiento se basa más bien en las observaciones de Karl Ruppert y Peter Schmidt efectuadas durante sus respectivas estancias en el yacimiento. Los grupos más conocidos son el grupo de la plaza grande, las Mil columnas y el grupo del Osario. Como ya mencioné, en los últimos quince años se produjeron excavaciones continuas también en el grupo de la Serie inicial, sin embargo los resultados todavía no han sido publicados (excepto por algunos artículos generalmente más bien populares de Peter Schmidt) y la zona todavía sigue cerrada para el público. Por estas razones tendré que conformarme en esta tesis casi exclusivamente con las fuentes de los tres grupos principales y por esta razón me voy a centrar aquí en la introducción de sus respectivas estructuras y edificios.

La orientación y los puntos cardinales

El eje principal de la ciudad es claramente del norte al sur – los grupos ceremoniales y administrativos más importantes se encuentran al norte de la ciudad, mientras el sur, como veremos, supuestamente ejerció más bien una función residencial. Antes se pensaba que el “Chichén viejo” no tuvo mucha importancia, pero las excavaciones recientes en el Grupo de la serie inicial comprueban que aunque las construcciones de este sitio no alcanzan el esplendor de la plaza central y del grupo del Osario (además de jugar con un repertorio

¹⁰⁸ KARL RUPPERT, *Chichén Itzá: Architectural Notes and Plans*, Washington: Carnegie Institution of Washington 1952, 169 pp.

totalmente diferente de motivos iconográficos), muestran un poder aparente de los líderes locales.¹⁰⁹

En otras palabras, la importancia sagrada de los edificios de Chichén se ve disminuyendo desde el norte hacia el sur, pasando de una entrada hacia el inframundo (que, como veremos, es el cenote sagrado) por el centro cívico-ceremonial y militar (los grupos de la plaza central, las Mil columnas y el grupo del Osario) hacia las áreas residenciales periféricas.

La orientación de la ciudad se ve desviada un poco del norte hacia el este – este tipo de desviación es muy común en todo al área de Mesoamérica y tiene que ver con los dos solsticios. En otras palabras, mientras que nuestros puntos cardinales se definen por los dos polos magnéticos (del norte y del sur) del planeta, los mayas probablemente definieron los suyos según la salida y la puesta del sol durante los solsticios, o sea, no a base del norte y el sur como nosotros, sino a base del eje este-oeste, siguiendo el movimiento del sol (lo que es lógico dado que el maya fue un calendario observacional).¹¹⁰

Según Marvin Cohodas, como veremos en los párrafos dedicados al Gran juego de pelota, los puntos cardinales en Chichén probablemente tuvieron su simbolismo específico, relacionando el oeste con el fuego, la guerra y el sacrificio, el este con el poder real y el norte con las bases de los linajes y con los ancestros.¹¹¹

¹⁰⁹ SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, pp. 150-203.

¹¹⁰ JAMES J. AIMERS and PRUDENCE M. RICE, „Astronomy, Ritual and the Interpretation of Maya „E-Group“ Architectural Assemblages“, *Ancient Mesoamerica* 17 (2006):79-97.

¹¹¹ MARVIN COHODAS, *The Great Ball Court at Chichen Itza*, Yucatan, Mexico, New York, London: Garland Publishing 1978, p. 255.

EL CENOTE SAGRADO

El cenote como una entrada al inframundo

El famoso fenómeno del *cenote* es un rasgo típico yucateco. La península está formada por un gran masivo de la piedra caliza con muchos ríos subterráneos y fuentes de agua dulce – esta combinación lleva al hecho de que básicamente toda la parte subterránea de Yucatán está llena de grutas y cuevas. Un cenote (*tsonot*, un pozo natural) en realidad es una cueva llena del agua cuyo techo colapsó y conectó así la gruta con la superficie. En la mayoría de los casos no se trata de cuevas aisladas sino solamente de parte de un largo complejo subterráneo.

El culto del cenote es estrechamente relacionado con las ideas mayas del inframundo y su topografía y se vincula muchísimo con el simbolismo de la cueva. Aunque los vestigios de la presencia humana atestiguan que el uso y el culto de las grutas empezaron ya en el período lítico,¹¹² en el pensamiento maya la cueva se concibió como un sitio no civilizado que formaba parte de la selva y no de los asentamientos humanos, un sitio peligroso y ambivalente que a su vez jugaba el papel de la entrada al inframundo y del inframundo mismo.¹¹³

Según Claude Baudez¹¹⁴ hubo dos tipos de cuevas, las secas y las húmedas, a las que pertenecieron los cenotes. La imagen maya del inframundo contenía simbolismo acuático, dado que Popol Vuh describe los ríos subterráneos que forman parte del cenote. En la iconografía maya clásica este fenómeno aparece como el “underwaterworld” (“el mundo subacuático”) representado por peces y moluscos por un lado y seres sobrenaturales por el otro;¹¹⁵ los mayas creían que los dioses del agua residen en este reservorio de las aguas subterráneas y los cenotes representaban el acceso a ellos.¹¹⁶

Mientras que en las cuevas secas los mayas entraban regularmente y llevaban a cabo diversas formas de rituales (como atestiguan los hallazgos en las cuevas – sepulturas, edificios, esculturas, ofrendas, sacrificios etcétera), el culto a los cenotes básicamente consistía en arrojar ofrendas en su interior y probablemente también en una serie de rituales

¹¹² ADAMS and MCLEOD (eds.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, vol. II. – *Mesoamerica*, Part I., pp. 45-122.

¹¹³ ANDREA J. STONE, *Images From the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting*, Austin: University of Texas Press 1995, pp. 21-23.

¹¹⁴ BAUDEZ, *Una historia...*, pp. 64-68.

¹¹⁵ NICHOLAS M. HELLMUTH, *Monster und Menschen in der Maya-Kunst*, Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt 1987, pp. 160-164.

¹¹⁶ JAMES E. BRADY, „Los oscuros secretos de los mayas: La exploración arqueológica de las cuevas, in: NIKOLAI GUBE (ed.), *Los mayas: Una civilización milenaria*, Köln: Könemann 2000, pp. 293-307.

acompañantes efectuados en su orilla.¹¹⁷ Es probable que estas ofrendas fueron destinadas a los dioses o espíritus de la lluvia o del agua – sin embargo hay que considerar la posibilidad de que se trataba de un culto a los cenotes mismos, igual como el culto de las montañas se puede asociar tanto con los dioses que con los *genii loci*, o sea con las montañas mismas. Esto se debe probablemente al hecho de que los cenotes (tanto como las montañas o el monte en general) fueron considerados peligrosos – tanto por su carácter liminal como por el hecho de que residen allí animales peligrosos, especialmente los murciélagos y los búhos, unos seres asociados fuertemente con el inframundo y los dioses de la muerte (véase sobre todo el murciélago *Camazotz* de Popol Vuh).

O sea, como vimos en la parte I, el carácter liminal del cenote le proporciona un poder salvaje que es sumamente peligroso – pero tratado en un contexto determinado y bajo unas circunstancias definidas puede resultar muy benefactor para la comunidad humana.

Los dos principales cenotes de Chichén Itzá son el Cenote sagrado al norte de la plaza central y el cenote Xtoloc al este del grupo del Osario. El más importante es el primero, dado que hay vestigios de unas prácticas rituales llevadas a cabo en la orilla de este cenote por lo menos desde el siglo IX de nuestra era – sobre todo se trataba de arrojar objetos y personas al cenote. Según Clemency Coggins¹¹⁸ se pueden distinguir tres fases del culto – la fase temprana (800-1150, o sea básicamente el período de la hegemonía de Chichén) dividida entre la fase temprana I (siglo IX) y la fase temprana II (siglos X y XI); y la fase tardía (1250-1539). Entre los objetos figuran sobre todo jade, textil, copal, caucho, metales preciosos, cerámica y objetos de madera, hueso y concha; en la fase temprana se solían destruir los objetos antes de arrojarlos al cenote, más tarde esta práctica se abandonó. En cuanto a las personas (contrariamente de la creencia popular de que se trataba de mujeres vírgenes), la mayoría de los huesos que se encontró perteneció a niños y jóvenes de los dos sexos.¹¹⁹

Los discos del cenote, los pájaros y los sacrificios humanos

Los objetos más importantes son probablemente los dieciséis discos de oro con relieves que en gran parte representan al rostro de una deidad, escenas de batallas y de

¹¹⁷ BAUDEZ, *Una historia...*, pp. 64-68.

¹¹⁸ CLEMENCY COGGINS and ORRIN C. SHARE III. (eds.), *Cenote of Sacrifice: Maya Treasures from the Sacred Well at Chichén Itzá*, Austin: University of Texas Press 1984, 176 pp.

¹¹⁹ BAUDEZ, *Una historia...*, p. 282.

sacrificio humano.¹²⁰ En cuanto a la deidad, generalmente se le interpreta como un dios del sol¹²¹ (y juzgando por su forma tlaloquiiana es posible que se trata del dios del agua), sin embargo William Ringle ofreció una posibilidad diferente. Basándose en su idea del culto de Quetzalcoatl/Kukulcan en la ciudad de Chichén, identificó a esta divinidad como Quetzalcoatl y afirma que aparece en otros lugares en la ciudad, como por ejemplo en el Templo inferior de los jaguares – allí se trata de un sacerdote que encarna la divinidad:

Wavy rays or flames emanate from his body, and he is clothed like the ballplayers lining the alley friezes. His face has feathered-serpent eyebrows and Tlaloc „goggles“, linking him to Quetzalcoatl as well as to Tlaloc, features better seen in a gold facial mask from the Sacred Cenote. The effigy has also two large golden disks on his head. Seler identified this figure as an „idol“, „mummy“, or „puppet“ (at least in translation), and I believe that it is in fact some sort of effigy – or, at least, a deity impersonator – since the Temple of the Warriors, Chichen Itza, structure 2D8 (TW) mural seems to show it actively participating in a sacrificial scene. The fact that a painted version of this effigy, also emitting wavy rays (ad arrows), occupied the center of the UTJ [Upper Temple of Jaguars] mural indicates it was a figure of primary importance at Chichen.¹²²

Sin embargo, los discos más famosos son aquellos en los que aparecen las escenas bélicas. En concreto, estas escenas ofrecen una visión muy importante del sacrificio humano maya por extracción del corazón, mostrando el contexto inmediato de este rito. Según la iconografía de estos discos existe una estrecha relación entre este tipo de sacrificio humano y la guerra, una relación tan íntima, que hasta se puede especular que el sacrificio por extracción del corazón se efectuaba en el mismo campo de la batalla y justo después de ella. Los discos muestran que el sacrificador siempre es el mismo, un guerrero “tolteca” (según los criterios de Tozzer¹²³) vestido de un modo que alude a la iconografía del centro de México, y siempre se trata de un “caballero águila”, o sea, el hombre lleva el atavío que le claramente identifica simbólicamente como una ave rapaz. Además, en los discos aparece una serie de seres sobrenaturales, destacando sobre todo el monstruo del disco L que se encuentra por debajo de la escena (o sea en el registro “subterráneo”) abriendo su enorme boca probablemente para recibir la sangre del sacrificado. Este ser es sumamente interesante, dado que aparece también en otros sitios en Chichén, sobre todo en las dos Plataformas de Venus

¹²⁰ SAMUEL KIRKLAND LOTHROP, „Battle Scenes from Chichen Itza“, in: ROBERT F. HEIZER, *The Archaeologist at Work: A Source Book in Archaeological Method and Interpretation*, Westport: Greenwood Press 1959, pp. 489-499.

¹²¹ COHODAS, *The Great Ballcourt...*, p. 251.

¹²² RINGLE, „On the Political Organization of Chichen Itza“, pp. 182-183.

¹²³ KURJACK and ROBERTSON, "Politics and Art at Chichén Itzá", pp. 19-24.

(2D4 y 3C3) y por debajo de las figuras en las columnas de la columnata noroeste¹²⁴ y del Templo de los guerreros (3D1 y 2D8).

El guerrero-ave es uno de los ejemplos más importantes del simbolismo del altiplano mexicano entre los mayas del posclásico. Alude a las famosas órdenes militares de los “caballeros águila” y “caballeros jaguar” aztecas, la élite de los soldados mexicas. Interesantemente, los “caballeros jaguar” no aparecen explícitamente en Chichén Itzá, salvo simbólicamente en el Templo de los guerreros o en la Plataforma de águilas y jaguares en su iconografía de bestias (águilas y jaguares) devorando corazones humanos. Este hecho llevó a algunos autores a pensar que quizás los caballeros jaguar no existieron en Chichén, o quizás su importancia fue menor que de los águilas.¹²⁵ Por el contrario, Claude Baudez¹²⁶ cree que la importancia de los caballeros jaguar fue elevada hasta tal punto, que se identificaron con el soberano supremo de la ciudad cual aparece en la iconografía como el llamado “Capitán disco solar”.

Este énfasis en los caballeros águila posiblemente se debe al simbolismo previo maya del hombre-pájaro. Ya desde los tiempos olmecas aparecen estas representaciones (probablemente) de un soberano vestido de ave llevando a cabo una danza que con toda probabilidad se relaciona con el cielo y la lluvia. Estas asociaciones preclásicas se pueden apreciar en el relieve de Oxtotitlan, en Izapa o en La Mojarra; en el área maya hay ejemplos celebres sobre todo en la tumba II de Kaminaljuyú de la estructura E-III-3, la estela 11 de la misma ciudad o incluso en la danza del dios de maíz en la famosa pintura mural de San Bartolo. David Stuart¹²⁷ propuso una hipótesis de que se trata de una forma ancestral de los famosos rituales totonacos del “volador” en los que cuatro hombres vestidos de pájaro descienden simbólicamente del cielo.

Este panorama preclásico probablemente no tiene todavía nada que ver con la guerra; sin embargo aparentemente la situación cambia durante el clásico, dado que en las pinturas murales de Bonampak del clásico terminal el simbolismo acuático y celestial se ve reemplazado por un claro contexto bélico, sin embargo el danzante sigue siendo el soberano, concretamente Chan Muwaan de Bonampak y (probablemente) Itzamnaaj B’alam III de

¹²⁴ „Columnata noroeste“ en el texto de Kurjack y Greene, a la que Ruppert la incluye en el Templo de los Guerreros. Se trata de la columnata adyacente al Templo de los Guerreros.

¹²⁵ COGGINS and SHARE III., *Cenote of Sacrifice*, p. 95.

¹²⁶ BAUDEZ, *Una historia...*, pp. 254-265.

¹²⁷ DAVID STUART, „The Great Bird's Descent: Tracing the Legacy and Meaning of a Foundational Myth in Maya and Mesoamerican Religion“, paper presented at *11th European Maya Conference*, Malmö 2006.

Yaxchilán, acompañados por un noble de alto rango.¹²⁸ Creo que aunque la influencia del ánuhuac se ve clara en Chichén, los mayas posclásicos probablemente vincularon este simbolismo militar con la más antigua visión de los hombres-pájaros relacionados con el poder, la fertilidad, la lluvia y el cielo, inspirándose probablemente también por la figura de “principal bird deity”. El sacrificio humano efectuado por el caballero águila pudo haber sido reinterpretado – conservando la simbología centromexicana de una ave rapaz devorando a su presa, pero a la vez añadiendo la idea antigua de un pájaro celestial descendiendo a la tierra trayendo consigo la lluvia (a la que quizás encarnaba el chorro de sangre que salía del corazón extraído y del pecho de la víctima).

La comparación con Bonampak es especialmente interesante en Chichén, dado que tanto en la mural de batalla de esta ciudad como en las escenas bélicas de Cacaxtla, los ganadores muestran atavíos con claro simbolismo de jaguares, mientras que los vencidos visten plumas y otros atributos de pájaros. Mary Ellen Miller explica esta distribución de valores (jaguar-vencedor, pájaro-vencido) en intenciones de la batalla eterna entre Tezcatlipoca (jaguar) y Quetzalcoatl (ave) en la que siempre vence el primero.¹²⁹ Sin embargo, la situación en Chichén es diferente – como ya señalé, sólo los caballeros águila que aparecen como triunfadores en el campo de batalla y los jaguares son completamente ausentes.

Hay dos posibilidades como explicar este hecho. La variante primera sería, siguiendo a William Ringle¹³⁰ y a Clemency Coggins,¹³¹ que los jaguares no existieron en Chichén Itzá, lo que en el contexto de la teoría de Miller significaría que la veneración de “Tezcatlipoca” se vería muy disminuida y la ciudad fue dominada por el culto de su adversor, Quetzalcoatl-Kukulcan. Sin embargo, personalmente creo que más bien tiene razón Claude Baudez¹³² y que la presencia del “Capitán disco solar” en cuya figura se ve una apoteosis inmensa del simbolismo de jaguar claramente niega esta posibilidad. O sea, aunque los caballeros águila y el simbolismo del pájaro aparentemente juegan un papel sumamente importante en Chichén, son más bien asociados con el triunfo militar y el sacrificio humano, mientras que el simbolismo del jaguar alude a la soberanía, al poder real y la magnificencia del soberano. En

¹²⁸ MARY ELLEN MILLER, *The Murals of Bonampak*, Princeton Univ. Press 1986, pp. 67-68.

¹²⁹ MILLER, *The Murals*, pp. 101-102.

¹³⁰ RINGLE, „On the Political Organization of Chichen Itza“, p. 195.

¹³¹ CLEMENCY C. COGGINS, „New fire at Chichen Itza“, In: MERCEDES DE LA GARZA, et al. (eds.), *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas: 5-10 de agosto de 1985*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas 1987, pp. 427-484.

¹³² BAUDEZ, *La historia...*, p. 259.

otras palabras, aparece aquí una dualidad muy parecida a la pareja Kukulcan-K'ak'upakal de Charles Lincoln, unos opuestos de soberanía-poder y guerra-sacrificio representados en este caso por la dualidad pájaro/jaguar.

Sin embargo hay que advertir que la oposición principal de Chichén probablemente no fue pájaro/jaguar como en el caso de los mexica, sino más bien el papel central jugaba la dualidad jaguar/serpiente. El ofidio se ve claramente presente en las escenas sacrificadoras en los discos F y H del cenote, ondulando por encima de los guerreros; ha sido interpretado en maneras diferentes, sobre todo como Quetzalcoatl-Kukulcan.¹³³ Su simbolismo en cuanto al sacrificio humano es de sumo interés, dado que aparece también en las dos demás escenas explícitas de la extracción del corazón en Chichén que aparecen en el Templo superior de los jaguares. Aunque por lo menos en uno de estos casos el sacrificador lleva un tocado de plumas que lo identifica como el caballero águila con los rasgos “toltecas”, la énfasis aquí se pone claramente no en el pájaro, sino en la gran serpiente que presencia estos sacrificios. El cuerpo del ofidio en estos dos casos ondula directamente en el centro de la escena, atravesando el cuerpo del sacrificado en una forma que recuerda mucho a las escenas de autosacrificio de la reina Ix K'ab'al Xook de Yaxchilán. La presencia de la sierpe en el contexto del sacrificio se confirma por ejemplo también en el cuchillo sacrificador encontrado en el cenote, cuyo mango tiene una forma de dos serpientes entrelazadas.

El templillo del cenote

En una manera muy interesante, Landa atestigua la presencia de las estatuas de dioses en el templo del cenote sagrado:

...tiene [el cenote] encima de él, junto a la boca, un edificio pequeño donde hallé ídolos hechos a honra de todos los dioses principales de la tierra, casi como el Patheón de Roma. No sé si era esta invención antigua o de los modernos para toparse con sus ídolos cuando fuesen con ofrendas a aquel pozo.¹³⁴

Esto por supuesto muestra la suma importancia del cenote como lugar de culto a las divinidades mayas.

¹³³ RINGLE, GALLARETA and BEY III, „The Return of Quetzalcoatl“, pp. 183-232.

¹³⁴ LANDA, *Relación...*, p. 171.

LA PLAZA PRINCIPAL

Las construcciones más importantes de la plaza central son las siguientes: El Gran juego de pelota (2D1), un templo piramidal llamado El Castillo (2D5), el Templo de los guerreros (2D8) con su columnata, el Templo de los retablos (2D7) y tres plataformas en el centro de la plaza – la Plataforma de Venus (2D4), la Plataforma de las águilas y jaguares (2D3) y el Tzompantli (2D2). Detrás del Templo de los guerreros se encuentra un juego de pelota más (2D9) y al lado del Templo de los retablos yace otra construcción, hoy día en estado de ruina (2D6).

El Castillo

La pirámide principal de Chichén Itzá ha sido objeto de varias investigaciones y hay mucha discusión acerca de su simbolismo. Se trata de una pirámide simétrica con cuatro escalinatas (una de cada lado), la principal de cuales es la escalinata del norte. Se ha escrito muchísimo sobre el simbolismo solar del edificio – su orientación respeta la salida del sol durante los solsticios y cada lado de la pirámide tiene 91 escalones, los que junto con la plataforma en su cima da unos 365 en total, un número que corresponde con el número de los días del año solar (*haab*). Este hecho es muy famoso, sin embargo hay que advertir que originalmente quizá esto no fue así:

La primera actividad [de la exploración del Castillo de 1927] consistió en corregir la escalera poniente del basamento, la cual, según noticias, había sido intervenida previamente por un tal subinspector Bolio, quien no tomó en cuenta la información que aporta Diego de Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán* respecto al número de peldaños en cada una de las cuatro escalinatas, que deberían ser 91 en cada costado, para sumar 364, a lo que se añade la base sobre la que desplanta el templo superior, y, así, alcanzar los 365, correspondientes al año solar. El problema en cuanto al número de escalones creó cierta polémica acerca del valor del basamento piramidal como símbolo calendárico y en la actualidad algunos investigadores han sugerido que las coincidencias se deben más bien a la mano del restaurador que a la intención del constructor maya.¹³⁵

Otro hecho famoso es la serpiente de luz que ocurre cada equinoccio – unos triángulos formados por la bajada del sol que al pie de la pirámide se unen con una de las cabezas

¹³⁵ AGUSTÍN PEÑA CASTILLO, „El Castillo de Chichén Itzá: exploración y restauración“, *Arqueología Mexicana* V (30, 1998):38.

serpentina esculpida al fondo de la escalinata. Este evento famoso ha sido interpretado de un modo diverso, por ejemplo como la bajada del dios Kukulcan del cielo a la tierra (lo que es la interpretación más común y más popular), o por ejemplo como una serpiente que baja del cielo para sumergirse en las aguas del cenote sagrado.¹³⁶

Hay una discusión importante sobre el simbolismo de “Coatepec” de El Castillo – este mito azteca de “la montaña de los serpientes” (de nahuatl *coatl*, “serpiente”, *tepetl*, “montaña”, y -c, un sufijo locativo) tiene que ver con el nacimiento de los dioses, primera salida del sol y la primera batalla entre el sol y los astros de la noche. Aunque este mito concreto es posclásico tardío, es probable que el concepto de la montaña sagrada de Coatepec existiera mucho antes y hasta quizás en el período preclásico mesoamericano.¹³⁷ En las mismas intenciones, Linda Schele¹³⁸ interpreta a El Castillo como la montaña de la creación, lo que en cierto modo concuerda con la hipótesis de Coatepec.

En cuanto a las famosas serpientes, creo que mejor aclara su función un mito actual yucateco al que menciona Alfred Tozzer. Según esta narrativa, la *sakbe* entre Chichén Itzá y Uxmal tenía su contraparte en el cielo, una cuerda umbilical (*kuxan suum*, en maya yucateco “la cuerda viva”) en cuyo dentro corría la sangre y que servía a los antiguos reyes mayas como sustento.¹³⁹ Schele añade que este concepto de una cuerda umbilical pudo haber sido visualizado como una serpiente:

He [David Freidel] also remembered a riddle in the Book of Chilam Balam of Chumayel in which the heart of heaven is described as a cordage, *k'aan*, a near homophone of *k'an*, as in the Na-Te'-K'an. He suggested that the cords in these zodiac scenes are related to heavenly umbilical cords and to the rebirth of First Father as the Maize Lord at the *k'an* marked place, where the ecliptic crosses the Milky Way close to the zenith position in the sky.¹⁴⁰

Y en una variante más actual, este *kuxan suum* se extendía del cielo a la tierra en forma de una serpiente enorme. Sin embargo, después de la conquista esta comunicación se cortó y la serpiente se escondió por debajo de la tierra en el centro del Gran juego de pelota de Chichén Itzá.¹⁴¹

¹³⁶ COHODAS, *The Great Ballcourt...*

¹³⁷ JULIA GUERNSEY, información personal, 2005.

¹³³ FREIDEL, *Maya Cosmos*, pp. 155-160.

¹³⁹ ALFRED TOZZER, *A comparative Study of the Maya and the Lacandonones*, New York: The Archeological Institute of America, The Macmillan co. 1907, pp. 153-134, cit. in. FREIDEL, *Maya Cosmos*, pp. 105-106.

¹⁴⁰ FREIDEL, *Maya Cosmos*, p. 101.

¹⁴¹ JULIA GUERNSEY, comunicación personal, 2005.

O sea, es posible que las columnas serpentiformes de El Castillo fueran una especie de evocación o de citación de este tipo de comunicación entre distintos estratos del mundo. Es bastante fácil identificar este ser mitológico como un tipo de *axis mundi* maya, pero como vimos en la primera parte, esto no ayuda mucho a aclarar el asunto: ¿Acaso existió realmente una representación tangible de esta serpiente – o se trataba simplemente de un mito?

Para entender mejor el simbolismo de El Castillo puede recurrirse a su subestructura, supuestamente una de las construcciones más tempranas de la ciudad. Este edificio debajo del templo piramidal ha sido descubierto por el equipo arqueológico de José Erosa Peniche en los años cuarenta del siglo XX. El edificio fue más chico que su variante posterior, tuvo solamente una escalinata (la del norte) y un templo en su cima. Dentro de las dos recámaras del templo se encontró un trono en forma de jaguar rojo y un chacmool, las paredes fueron decoradas por jaguares y serpientes. Sobre el trono se encontró un disco de turquesa y jade con tres jades esculpidos encima; el estado dañado del disco sugiere que la subestructura fue ritualmente “terminada”; tanto el trono como el chacmool fueron cuidadosamente cubiertos por tierra.¹⁴²

Mary Ellen Miller interpreta los hallazgos dentro de la subestructura en términos de creación del mundo y de Coatepec:

„This may explain the stone vessels with turquoise offerings interred in the north stairwell, and the assemblage of three jades laid out atop a turquoise mirror back in the „fossil“ Castillo building, for both offerings are associated with foundations and creation beliefs. One of the oldest of the radial buildings, E-VII-sub of Uaxactún, shares the iconography of snake mountain, a concept that may be more ancient than Maya culture itself.“¹⁴³

El famoso Grupo E de Uaxactún es así según ella el prototipo de la montaña de serpientes posterior. Su opinión comparten también otros autores, como por ejemplo Michael Carrasco¹⁴⁴ o George Kubler.¹⁴⁵

La relación entre Coatepec y los “Grupos E” mayas es especialmente interesante por la dimensión astronómica que se atribuye a los grupos E – no sólo que fueron edificadas cuidadosamente con la relación de fenómenos astronómicos sino según Anthony Aveni

¹⁴² JOSE A. EROSA PENICHE, *La subestructura del Castillo de Chichen Itza*, Mérida: Imp. Guerra 1946, 24 pp.

¹⁴³ MARY ELLEN MILLER, *Maya art and architecture*, London: Thames and Hudson 1999, p. 65.

¹⁴⁴ MICHAEL CARRASCO, *The Mask Flange Iconographical Complex*, Doctoral dissertation, University of Texas at Austin 2005

¹⁴⁵ KUBLER, „Chichen Itza y Tula“, p. 100.

incluso se utilizaron como observatorios.¹⁴⁶ Si esto sería cierto, el relato del nacimiento del sol (Huiztilopochtli) sobre Coatepec adquiriría una cierta importancia astronómica; sin embargo hay autores que relativizan muchísimo el rol de los grupos E en cuanto a su utilización como observatorios:

We suggest that E-groups played the same role in the Preclassic period and Classic-period lowlands as did twin-pyramid groups in the Late Classic in the Tikal region of central Peten: They served as theaters in which calendrical rituals – especially katun celebrations – were enacted, as well as dramatic displays of ruler’s agency within a divinely directed cosmos. Their presence throughout the Maya area testifies to the power of the ideology shared by the participating communities. Sites constructing these complexes and erecting period-ending stelae had formal politico-ritual roles as seats of the katun for 20-year periods.¹⁴⁷

En cuanto a los argumentos iconográficos, son sobre todo las serpientes esculpidas sobre la pirámide que llevan los autores a especular de la relación de El Castillo con Coatepec (las de la escalinata tanto como las famosas columnas en forma de serpientes descendientes que sujetan el lintel en la entrada al templo en la cima de la pirámide).¹⁴⁸ Otros utilizan el mismo motivo para comprobar la relación con el dios Kukulcan que Diego de Landa atribuye al edificio – estas mismas serpientes emplumadas son vistas como el símbolo del dios Serpiente emplumada, o sea, el Quetzalcoatl azteca en su disfraz maya posclásico.¹⁴⁹ Landa explícitamente se refiere a El Castillo como a un templo de Kukulcan en su Relación de las cosas de Yucatán:

Que es opinión entre los indios que con los *Yzaes* que poblaron Chichenizá, reino un gran señor llamado *Cuculcán*, y que muestra ser esto verdad el edificio principal que se llama *Cuculcán*...¹⁵⁰

Estas dos interpretaciones (de Castillo como un templo de Kukulcan y como Coatepec) no necesariamente se contradicen entre sí, sin embargo lo que de todos modos hay que aclarar mucho acerca de la figura mítica de Kukulcan; de todo eso me voy a ocupar en el último capítulo.

¹⁴⁶ ANTHONY F. AVENI, *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin, London: University of Texas Press 1980, 423

pp.

¹⁴⁷ AIMERS and RICE, „Astronomy, Ritual...“, p. 93.

¹⁴⁸ MILLER, *Maya art and architecture*, p. 65.

¹⁴⁹ DAVIES, *The Toltecs*, p. 206; RUZ, „Chichén Itzá y Tula“, pp. 205-223.

¹⁵⁰ LANDA, *Relación...*, p. 54.

El Gran juego de pelota

Se trata no solamente del juego de pelota más importante de Chichén, sino también es el más grande de toda Mesoamérica (con sus dimensiones gigantescas de 168 x 70 m). A pesar de este hecho (o precisamente *por* este hecho) cabe la posibilidad de que nunca se utilizó realmente para los juegos¹⁵¹ y que se trataba simplemente de un escenario reservado para rituales particulares. Y aunque sí sirviera en realidad para el juego, no sería necesariamente la única actividad religiosa llevada a cabo en el edificio:

Perhaps surprisingly, ballplaying is not a major action associated with courts or texts. We have made a case for the correlation of fire drilling and fire titles in the texts and the depiction of a fire-drilled censer on the Mercado Ballcourt panels. The other actions shown on the ballcourt panels, decapitation sacrifice, captive display, procession, are commensurate with the general ritual interests of the lords as conveyed on other kinds of buildings. Ballcourts are loci integral to public political action during both text-using and text-free phases of Chichén Itzá.¹⁵²

Sus dos lados están delimitados por dos tribunas, cada una 95 m larga y de 8 m de altura; en su parte inferior se encuentran los bancos con sus famosos relieves de procesión de jugadores de pelota.

Originalmente el juego consistía simplemente de estas construcciones más el espacio reservado para el juego en sí; sin embargo más tarde se añadieron cuatro construcciones más llamadas “templos” – el Templo del sur, Templo del norte, y los templos Superior e Inferior de los jaguares.¹⁵³ Además de esto en el centro de la cancha se encontró una piedra esculpida semicircular que al parecer originalmente sirvió para decapitaciones llevadas a cabo en el área del juego de pelota.¹⁵⁴

Además de esto en el centro de las dos paredes que delimitan la cancha se encuentran dos círculos perforados de piedra que supuestamente sirvieron de un modo parecido como el cesto en el juego de baloncesto; sin embargo, dado que los dos se encuentran en la altura de

¹⁵¹ MERLE GREENE ROBERTSON, „A Selection of Rubbings“, part II., *PARI Journal* VI (4, Spring 2006):10.

¹⁵² RUTH KROCHOCK and DAVID A. FREIDEL, „Ballcourts and the evolution of political rhetoric at Chichén Itzá“, In: HANNS J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Acta Mesoamericana 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, p 373.

¹⁵³ PIÑA CHAN, *Chichén Itzá...*, 156 pp.

¹⁵⁴ WREN, "The Great Ball Court Stone...", pp. 51-58.

seis metros, hay autores que niegan esta posibilidad de que fueron actualmente utilizados durante el juego y los ven simplemente como un elemento decorativo.¹⁵⁵

En cuanto al tipo de juego que probablemente se llevaba a cabo en este edificio, con toda probabilidad no se trataba del mismo tipo al que jugaban los mayas clásicos. Según Marvin Cohodas¹⁵⁶ se pueden distinguir tres o cuatro distintos tipos de juegos de pelota mayas y la forma en la que se jugaba en Chichén según él formaba el cuarto tipo, influido por los rituales mexicas. Específicamente, los jugadores de este tipo utilizaban el atavío típico (las palmas, hachas y cinturones) y además este tipo se ve asociado frecuentemente con los sacrificios humanos. Según Cohodas, este tipo de juego de pelota es conocido desde los tiempos preclásicos hacia al posclásico, mientras la variante clásica del juego de pelota maya (caracterizado sobre todo por representaciones con un solo jugador, casi exclusivamente el rey, y pelotas enormes) se jugaba solamente entre los años 400 y 900 de nuestra era.

The form, decoration, placement, and symbolism of the ballcourt differ among these two varieties. While the Maya court is commonly furnished with a line of three markers set into the playing field, the Mexican court may feature a seven-part sculptural set, with six tenoned heads or relief panels (three on each side) and a central altar or relief, as at Chichén Itzá, Toniná and El Tajín. The use of rings tenoned into the playing wall is also most consistent in the Mexican courts. While the playing field of the Maya court is open ended, the Mexican court often has enclosed end zones to create a capital I shape, and several are sunken below the plaza surface to further demarcate interior space.¹⁵⁷

Además de eso, las canchas del juego de pelota de este tipo a menudo se encontraban en la parte oriental u occidental de la plaza, lo que sugiere según Cohodas una relación con el movimiento del sol:

Taken together, the axial orientation, absence of end zones, and line of three markers in the Classic Maya court emphasize architectural symbolism of the world axis which demarcates a cosmological passage through the earth's surface and into the Underworld; while the eastern or western placement, enclosed end zones, and seven-part sculptural scheme of the Mexican court symbolize the surface of the earth itself. The four-color scheme used to decorate the playing

¹⁵⁵ GREENE, „A Selection of Rubbings, p. 10.

¹⁵⁶ MARVIN COHODAS, “Ballgame imagery of the Maya Lowlands: History and Iconography”, in: VERNON L. SCARBOROUGH and DAVID R. WILCOX (eds.), *The Mesoamerican Ballgame*, Tucson: University of Arizona Press 1991, pp. 251-288.

¹⁵⁷ COHODAS, “Ballgame imagery...”, p. 254.

field in I-shaped ballcourts represented in Postclassic and Postconquest codices supports this latter interpretation.¹⁵⁸

Según Linda Schele¹⁵⁹ el simbolismo del juego de pelota tiene mucho que ver con la creación del mundo y la frontera entre el mundo de los dioses y los hombres. La cancha equivale a la hendidura en la superficie de la tierra, una hendidura que acuerda mucho a la montaña sagrada del sustento mesoamericana. Según algunos mitos mayas posclásicos, el maíz se descubrió cuando el dios Chak golpeó con un rayo una montaña, cuya cima se abrió y dentro había un montón de semillas de diversas plantas comestibles, como las cuatro principales especies del maíz, el frijol, la calabaza etcétera. Según Karen Bassie¹⁶⁰ el juego de pelota es equiparado en Popol Vuh con una cueva o una hendidura en la montaña y fuertemente asociado con el maíz. Bassie describe un ritual Kekchi contemporáneo que prepara su campo de cultivo para sembrar: Durante esta ceremonia que se lleva a cabo antes de amanecer, el agricultor abre la tierra en el centro de la milpa con un palo y echa las semillas dentro, reza a los dioses y después repite el acto en las cuatro esquinas del campo. En la mitología de Popol Vuh, la primera esposa de Hun Hunahpú después de morir es enterrada en un juego de pelota, igual como se entierra la semilla en el campo; y durante la creación del mundo, a estos restos de la “Primera Madre” los saca su marido resurgido (el dios del maíz o el Primer Padre) y los lleva a sembrar al centro de la tierra (Na Hoh Chan).¹⁶¹

Por otra parte, la asociación entre los huesos muertos, la semilla y las plantas comestibles se puede mostrar claramente en Popol Vuh cuando muere Hun Hunahpú – su cuerpo es enterrado en el juego de pelota y crece allí como una planta comestible, probablemente maíz o calabaza, que al mismo tiempo es un fruto delicioso y al mismo tiempo la calavera del muerto.¹⁶² Esta calavera además echa su semilla en Ix Kik, la hija de uno de los dioses de la muerte, que así queda embarazada de los futuros héroes gemelos, Hunahpú e Ixbalanqué.¹⁶³

En otras palabras, el juego de pelota aparece en estas interpretaciones como un sitio donde está íntimamente ligada la muerte con el renacimiento y la fertilidad agricultora. Es probable que este simbolismo no fue exclusivo sólo para los mayas sino aparecía en otras

¹⁵⁸ COHODAS, “Ballgame imagery...”, p. 254.

¹⁵⁹ FREIDEL, *Maya Cosmos*, p. 337-391.

¹⁶⁰ KAREN BASSIE-SWEET, „Corn Deities and the Complementary Male/Female Principle“, Paper presented at *La Tercera Mesa Redonda de Palenque*, July, 1999, revised September 2000, 19 pp.

¹⁶¹ BASSIE, „Corn Deities...“, pp. 6, 9-11.

¹⁶² *Popol Vuh...*, s. 46-47.

¹⁶³ *Popol Vuh...*, s. 47-48.

culturas posclásicas: Algunos índices de su presencia vemos por ejemplo en los famosos relieves del juego de pelota del sur de Tajín, donde aparece un ser extraño, medio planta, medio esqueleto, y en los mitos aztecas sobre Coatepec.¹⁶⁴ Según el relato de la peregrinación mexicana, al pie de la “montaña de los serpientes” se encontraba un juego de pelota en cuyo centro Huitzilopochtli creó una fuente de agua dulce en forma de *itzompan*, calavera, y que alimentaba a los aztecas mientras su dios renacía en la cima de la montaña y luchaba su famosa batalla con su hermana y cuatrocientos hermanos.¹⁶⁵

Esta versión azteca además hace un hincapié interesante en la dualidad de la montaña sagrada y el juego de pelota – esta bipolaridad en Chichén se ve manifestada por la cercanía de El Castillo (Coatepec) y el Gran juego de pelota. O sea puede sugerirse una interpretación que estos dos edificios a su vez jugaron el papel de *axis mundi* para los mayas posclásicos, El Castillo como el lugar de donde descienden los dioses en forma de las serpientes emplumadas (y/o como *kuxaan sum*, “la cuerda viva”) y el Juego de pelota como un sitio de transformación mediante un determinado tipo de muerte y al mismo tiempo una fuente de la fertilidad agricultora. Es significativo que la serpiente mítica de aquel relato maya actual descansa ahora por debajo de la tierra en el Juego de pelota, dado que el Juego esté tan estrechamente vinculado con la dualidad fertilidad-muerte. Así, estos dos edificios formarían parte de una topografía sagrada (encarnada en las estructuras de la plaza grande de Chichén Itzá y sus estructuras) cuya variante posclásica conocemos de Popol Vuh, los mitos aztecas y otras fuentes iconográficas del posclásico temprano.

En una interpretación de William Folan se hace hincapié en el papel que jugaba en esta topografía sagrada el cenote de sacrificios:

Aunque este relato [de Popol Vuh] parece estar asociado con los Quichés y su región de Guatemala, también parece ser que tiene una relación con los Itzá según el texto. Basándose sobre este y otras posibilidades ofrezco la siguiente interpretación de esta parte de Popol Vuh y del Cenote Sagrado de Chichén Itzá. El primer lugar creo yo que los hermanos gemelos Hun Hunahpu y Vucub Hunahpu o dos gemelos parecidos podrían estar jugando en el Gran juego de Pelota en Chichén Itzá, cuando fueron llamados por Señores de Xibalbá por medio de mensajeros en forma de murciélagos. Después de esta llamada, se fueron los gemelos a la casa de su madre en Chichén Itzá y a de allá a la orilla del Cenote Sagrado donde habitan un sin fin de murciélagos que salen diariamente a

¹⁶⁴ JOHN LOUIS MACHADO, *Structure I Murals of El Tajín: Standing at the edge of the Underworld*, Unpublished M.A. thesis, University of Texas at Austin 2000, pp. 43-47.

¹⁶⁵ DAVID CARRASCO, „Myth, Cosmic Terror, and Templo Mayor“, in: JOHANNA BRODA, DAVID CARRASCO and EDUARDO MATOS MOCTEZUMA, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1987, pp. 132-138.

más o menos las seis de la tarde y algunos búhos grandes que viven en los lados del Cenote. Así como los Lacandones consideran que la entrada a Xibalbá es un Cenote y creo yo que este Cenote (entre otros) es el Cenote Sagrado de Chichén Itzá. Llegando a la orilla del Cenote, los gemelos bajaron por medio de una soga, o, tal vez, de un bejuco a las aguas del Cenote que a veces parecen rojas como se relata de uno de los ríos de Popol Vuh. Después pasaron al río subterráneo que muchas personas han dicho que corre entre el Cenote Sagrado y el Cenote de Xtoloc, al sur, pasando por abajo del Castillo de Kukulcán que tiene cuatro entradas dando a las cuatro direcciones del mundo. Llegando a un punto abajo del Castillo, los gemelos tomaron el camino negro, al Oeste del Castillo, hacia Xibalbá en la dirección del Juego de Pelota de Chichén Itzá y allí perdieron un desafío por no estar ritualmente preparados para su encuentro con los Señores, como perdieron varios otros encuentros incluyendo el de la Casa de los Tigres y de los Murciélagos, dos animales fuertemente relacionados con Xibalbá y con el Cenote Sagrado.¹⁶⁶

Si estas especulaciones sobre una topografía sagrada serían ciertas, esto explicaría el modo extraño en el que tanto se parecen Tula, Hidalgo, y Chichén Itzá.

Otra manera de interpretar al juego sería mediante el simbolismo solar – y el más importante protagonista de este tipo de teorías sería Marvin Cohodas. En su magnífica obra dedicada al Gran juego de pelota de Chichén Itzá,¹⁶⁷ Cohodas sugiere que no sólo las construcciones del Juego de pelota sino de toda la plaza central de Chichén respetan un simbolismo basado en el movimiento del sol. Cada uno de sus templos encarna según este autor un rumbo cardinal – el Templo del norte al norte, el Templo del sur a sur, el Templo inferior de los jaguares al este y el Templo superior de los jaguares al oeste. A su vez, el Gran juego de pelota como un conjunto representaría el sol poniente, dado que se encuentra en el lado oeste de la plaza, y llevaría así el mismo simbolismo como el Templo superior de los jaguares. Sin embargo, también los otros edificios muestran un vínculo con el culto solar – por ejemplo, en El Castillo el sol baja del cielo en la forma de una serpiente emplumada (tanto en sus columnas serpentiformes como en la forma del ofidio formado por la luz cada equinoccio) y al bajar se hunde en el cenote, un cuyas profundidades entra al inframundo.¹⁶⁸

El Templo del norte así simbolizaría el rumbo cardinal del norte y sus respectivas asociaciones, sobre todo según Cohodas la legitimación dinástica, el culto a los ancestros y las bases del linaje gobernante. Los relieves de este templo muestran sobre todo procesiones (que

¹⁶⁶ WILLIAM J. FOLAN, „Chichén Itzá, el Cenote Sagrado y Xibalbá: una ueva visión“, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 8 (44, 1980):73-74.

¹⁶⁷ COHODAS, *The Great Ball Court...*, p. 255.

¹⁶⁸ COHODAS, *The Great Ballcourt...*, p. 255.

tradicionalmente han sido interpretadas como culto de Quetzalcoatl¹⁶⁹), sin embargo hay también escenas con un culto fálico cuya interpretación no está muy clara. Según Linnea Wren¹⁷⁰ todos los relieves del Templo del norte aluden a una serie de visitas y ceremonias que hizo el rey de Chichén Itzá en determinados lugares sagrados en Chichén o cerca de él; Wren ve como dominante en esas escenas reales el autosacrificio de sangre que se manifiesta por ejemplo junto al falo gigante; también aparecen escenas de sacrificio humano y un ritual enigmático probablemente relacionado con la fertilidad del agua. A pesar de este ciclo de rituales reales también aparecen escenas de batallas, sacrificios y coronación.

En el Templo del sur no se conservó bastante decoración para analizar su contenido – sólo unos relieves de guerreros. Por el contrario, el Templo superior de los jaguares muestra abundante material relacionado sobre todo con guerras, incluyendo una escena de sacrificio humano por extracción del corazón. Según Cohodas el templo encarna el simbolismo del sol poniente y del oeste – sobre todo se trata de violencia, tanto militar como ritual (batallas, agresión y conquistas, sacrificio humano y el juego de pelota), con un fuerte contenido de la muerte, el fuego y el triunfo militar. El hecho de que dentro del templo se encontraba un chacmool puede corroborar esta hipótesis, dado que esta escultura comúnmente se interpreta como una representación de un cautivo y una especie de altar en el que se sacrificaba o donde se presentaban ofrendas. Cohodas ve una relación estrecha de las escenas de sacrificio en este templo con los discos dorados encontrados en el cenote de sacrificios:

Disk H (...) shows the eagle warrior excising the heart of a sacrificial victim in a composition that closely parallels the UTOJ sacrifice scene (...). In disks H and L (...) the eagle warrior is shown descending upon a reclining victim. Most of the other disks, especially A through F (...) show the battle in which the victim is captured. Three other gold objects recovered from the cenote compose the eye and mouth rings of the descending sun deity as he is represented in the Great Ball Court complex.¹⁷¹

Por el contrario, el Templo inferior de los jaguares (que según Piña Chan es anterior al Templo superior, construido después) muestra el simbolismo del sol naciente y del este; Cohodas interpreta a este rumbo cardinal como relacionado con el poder real. Su decoración muestra mayormente procesiones con incensarios y representaciones de personajes diferentes,

¹⁶⁹ PIÑA CHAN, *Chichén Itzá*, 156 pp.

¹⁷⁰ LINNEA WREN, "Ceremonialism in the Reliefs of the Northern Temple, Chichén Itzá", in: MERLE GREENE ROBERTSON and VIRGINIA M. FIELDS (eds.), *Seventh Palenque Round Table, 1989*, San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute 1994, pp. 25-32.

¹⁷¹ COHODAS, *The Great Ballcourt*, p. 251.

incluyendo columnas serpentiformes. En frente del templo se encontró un trono de jaguar, lo que parece confirmar la asociación de este edificio con el poder y el esplendor del soberano de Chichén Itzá.

En una manera muy interesante aparece aquí una dualidad que ya hemos visto en la subestructura de El Castillo – o sea, la bipolaridad chacmool y trono de jaguar. Mientras el primer tipo de escultura alude a los sacrificios y la humillación de los vencidos y los cautivos, el otro recuerda el poder real y su magnificencia. En las representaciones de “Capitán disco solar”, este está sentado sobre el trono del jaguar y rodeado por un disco solar enorme que parece emitir rayos. Por el contrario, el “Capitán serpiente” se ve rodeado por una sierpe enorme parecida mucho a los ofidios que surgen de los cuerpos muertos que yacen por debajo de las procesiones en el Templo del Norte y el Templo inferior de los jaguares y al mismo tiempo a las serpientes que ondulan alrededor de las escenas de sacrificio del Templo superior de los jaguares. O sea, creo que estamos presenciando aquí una dualidad de sacrificio-fertilidad y soberanía-magnificencia que se parece mucho a las interpretaciones que hace Lincoln de “Kukulcan” y “K’ak’ U Pakal”.

Sin embargo, lo que me parece mucho más interesante es el hecho de que esta dualidad también se acerca mucho a la manera azteca de edificar sus templos gemelos – el Templo mayor de Tenochtitlan muestra precisamente esta bipolaridad entre fertilidad-sacrificio y poder-triunfo. Por un lado tenemos aquí el culto a Tlaloc, una deidad acuática asociada con lluvias y agricultura, en cuya parte del Templo Mayor también aparece un chacmool. Y por otro lado la segunda parte está dedicada a Huitzilopochtli, la suma representación azteca del poder real y soberanía.¹⁷² Creo que sería bien posible de que la dualidad chacmool-trono de Juego de pelota y de la subestructura de El Castillo de Chichén Itzá pueda aludir al mismo concepto dual.

Uno de los relieves más discutidos son los paneles centrales de los bancos del juego que representan a una procesión de jugadores de pelota y una escena de decapitación en su centro que posiblemente representa el sacrificio que se llevaba a cabo después del partido. Otra vez hay dos tipos de interpretaciones, una “fértil” y otra “solar”. La primera hace hincapié en el hecho de que del cuello decapitado de la víctima surge no solamente la sangre sino también una planta ondulada, probablemente calabaza; así el jugador sacrificado y su

¹⁷² CARRASCO, „Myth, Cosmic Terror, and Templo Mayor“, pp. 132-138.

sangre ayuda a las plantas a crecer y fertilizan el suelo. Por el contrario, Cohodas insiste en su teoría solar interpretando los dos grupos de jugadores como representaciones opuestas de las fuerzas del inframundo y el sol. Dado que los triunfadores en un panel son los vencidos del otro, Cohodas interpreta las escenas como los dos equinoccios, en los que respectivamente ganan las fuerzas del sol (en el equinoccio de primavera) y de la muerte (en el equinoccio de otoño).¹⁷³

Otro rasgo interesante en estas representaciones son los pectorales con el símbolo de Venus ale que siempre llevan los ganadores. Este símbolo ha sido a menudo interpretado como una alusión al culto de Quetzalcoatl; Susan Milbrath¹⁷⁴ sin embargo más bien ve en ellos el hecho de los triunfadores tuvieron de su lado las fuerzas de Venus, un astro al que no solamente los mayas asociaron con guerra y le evocaron a la hora de salir a la batalla (como demuestran por ejemplo los trajes reales mayas clásicos relacionados con la “guerra de Tlaloc y Venus”).¹⁷⁵

Una iconografía muy similar aparece también en la piedra semicircular que se encontró en el museo de antropología en Mérida y que según la mayoría de los autores originalmente perteneció al centro del Gran juego de pelota.¹⁷⁶ A pesar de las escenas de procesiones de jugadores de pelota también la piedra contiene una inscripción jeroglífica que cita el nombre de K’ak’ U Pakal.

Tzompantli

Cerca del Gran juego de pelota se encuentra la plataforma de *tzompantli* en forma de T cubierto por decoración en forma de calaveras. Casi seguramente la plataforma sirvió para exhibir las cabezas cortadas humanas, ya de los desafortunados jugadores de pelota o de cautivos. La presencia de *tzompantli* en Chichén es una de las mejores muestras de la influencia del centro de México sobre la ciudad, dado que no se ha encontrado ningún ejemplo clásico maya de este tipo de edificio. De todos modos, igual como el Gran juego de pelota, el *tzompantli* de Chichén es el *tzompantli* más grande mesoamericano que se ha

¹⁷³ COHODAS, “Ballgame imagery...”, pp. 251-288.

¹⁷⁴ SUSAN MILBRATH, „Representación y orientación astronómica en la arquitectura de Chichen Itza“, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 15 (89, 1988):36.

¹⁷⁵ FREIDEL and SCHELE, *A Forest of Kings*, p. 148.

¹⁷⁶ WREN, “The Great Ball Court Stone...”, pp. 51-58.

descubierto. Es posible que antes contuviera una especie de construcción de madera o palos en las que se exhibían las cabezas a la manera azteca, pero este hecho no es confirmado.

La Plataforma de Venus

Hay dos plataformas del mismo nombre y de básicamente la misma decoración en Chichén – una que se encuentra en frente de El Castillo en la plaza central y otra en proximidad inmediata de El Osario; las dos tienen la misma forma, o sea, un edificio bajo cuadrangular con cuatro escalinatas (cada una en un lado) y muestran una decoración casi igual, o sea, unos relieves de un enorme monstruo con garras decorado por plumas de cuyo hocico surge una cabeza humana. Este ser a menudo ha sido interpretado como una representación del llamado “hombre-pájaro-serpiente” y por lo tanto igualado con Quetzalcoatl.¹⁷⁷

Por este simbolismo astral hay quienes la interpretan como una conmemoración de un ritual del fin del período:

It is postulated, for reasons that will become clear, that cyclic completion dates were important factor in the foundation of Chichen Itza, and that the outer Castillo, a radial (four stairway) pyramid, was built to commemorate the completion of a period of time, specifically the Maya Long Count Baktun nine, 10.0.0.0.0. in A.D. 830, which occurred in the same year with the heliacal rise of Venus. The Caracol was probably partly constructed earlier than the Castillo for purposes of astronomical observation, whereas the Venus Platform was probably dedicated two 52 year cycles (One Old Age) later than the nearby [sic] Castillo for a combined jubilee celebration that included the heliacal rising of Venus in A.D. 934.¹⁷⁸

De todos modos, el énfasis en el planeta Venus que generalmente se atribuye a esta plataforma merece un comentario más amplio. Sobre todo, hay que señalar que aunque se trate verdaderamente de una representación de este astro, la parte que simboliza a Venus es solamente la cabeza humana en el hocico del monstruo.

En realidad, el relieve está compuesto por varias partes. El registro superior contiene una serpiente emplumada que flota claramente en un entorno acuático, como atestiguan las peces que aparecen alrededor de su cuerpo; esta escena recuerda fuertemente la pirámide de la

¹⁷⁷ GARZA, *Universo sagrado...*, pp. 182-184.

¹⁷⁸ COGGINS, „New fire at Chichen Itza“, p. 427.

Serpiente emplumada de Teotihuacan¹⁷⁹ y confirma la gran importancia de la iconografía teotihuacana (aunque probablemente muy reinterpretada) en Chichén Itzá. Por debajo de este mundo acuoso encontramos cuatro secciones donde aparecen los signos de Pop (estera o petate, un símbolo maya clásico de poder real) a la izquierda y el signo del año mexicano acompañado por un cuadrifolio a la derecha.

Entre ellos se encuentra la parte más grande y más prominente donde aparece un dragón con la cabeza humana entre sus fauces. El animal combina rasgos de jaguar (la nariz, ojos y cara), un saurio o un cocodrilo (el hocico y las patas), una serpiente (la lengua) y un ave rapaz (las garras) y su cuerpo está ricamente adornado con plumas. Su rasgo más destacado es su enorme hocico en forma de cuadrifolio, rodeado por colmillos, del que surge una cabeza humana parcialmente visible adornada con aretes y probablemente un tocado o un yelmo, del que se ve solamente una pequeña parte.

Ya mencioné que la apariencia de este monstruo no se limita simplemente a las dos plataformas de Venus. Su carácter terrestre o ctónico confirma su posición en los registros inferiores de las columnas del Templo de los guerreros y la columnata noroeste, por debajo de los guerreros – los monstruos aparecen aquí con un tocado de plumas e igualmente con una cabeza humana entre las fauces.¹⁸⁰ Y una presencia prominente de este ser extraño aparece en el disco L encontrado en el cenote sagrado – otra vez en el registro inferior, sin embargo esta vez el dragón está invertido, carece de plumas y también la cabeza humana está ausente. Por el contrario, lo más prominente aquí es la cara del animal y su enorme boca llena de dientes que parece esperar impacientemente a que se hunda el cuchillo sacrificador en el pecho de la víctima y salga la sangre, chorreando directamente en su boca.

El hocico cuadrifolio de este jaguar-saurio alude muchísimo a la forma tradicional mesoamericana de representar las cuevas y en general la entrada al inframundo y el espacio subterráneo.¹⁸¹ Ya desde el preclásico aparecen monstruos con boca abierta cuadrifolia – a los ejemplos más famosos pertenecían los monumentos 1 y 9 de Chalcatzingo. Mejor ejemplo aún de este ser presentan los templos mayas en forma de una boca enorme, característicos sobre todo para el estilo Chenes y cuyos ejemplos destacados se encuentran en Ek Balam,

¹⁷⁹ Hay quienes bautizan este edificio como la „Pirámide de Quetzalcoatl“: Yo prefiero prescindir de este nombre concreto dado que se trata de un dios azteca posclásico y no de una divinidad clásica y que no existen pruebas claras de que hubo un culto suyo en Teotihuacan.

¹⁸⁰ MERLE GREENE ROBERTSON, „Iconography of isolated art styles, that are group supported and individual supported occurring at Chichén Itzá and Uxmal“, In: HANNS J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Acta Mesoamericana, 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, p. 202.

¹⁸¹ STONE, *Images From the Underworld*, p. 22.

Chicanná, Uxmal y otros sitios: Claude Baudez habla de “templos teriomorfos” que se asocian fuertemente con el conocido monstruo *witz* o *kawak*, una forma iconográfica de expresar la idea de una montaña.¹⁸² La boca equivale a una abertura en la superficie de la tierra que comunica a estos dos mundos – tanto la tierra con el subterráneo como el mundo de los hombres con el inframundo.¹⁸³ La cualidad “sobrenatural” de esta abertura cuadrifolia se ve claramente por ejemplo en los cartuchos clásicos en los que aparecen los ancestros – aunque Linda Schele los solía interpretar como el signo *k'in*, sol,¹⁸⁴ sin embargo McAnany¹⁸⁵ or Baudez prefiere interpretarlos como un símbolo de que los ancestros están por debajo de la tierra, en otras palabras, en una cueva.¹⁸⁶ Y Miguel Rivera¹⁸⁷ claramente señala el vínculo entre este tipo de estructuras y un monstruo – y la identidad simbólica entre ellos, o sea, entrando a un edificio se accede a las entrañas de un dragón y esta entrada liminal a la vez juega el papel iniciático de una muerte simbólica.¹⁸⁸

Andrea Stone resume en el simbolismo de esta creatura del siguiente modo:

Cave entrances are also pictured as the open mouth of some wild beast, such as a serpent, saurian, or jaguar, a device also favored in architectural renditions of caves. Animals selected to represent the cave were metonyms signifying „wilderness“; that is, a jaguar or serpent could stand in a general way for „forest space“, and their open mouth alluded to the penetration of this sacred zone. Indeed, the open maw of a beast, a common motif in Mesoamerican art, essentially represented a portal into a sacred space. For the Maya the mouth-doorway analogy also has a linguistic correlate in that any opening, whether a mouth or doorway, could be expressed by the same term or a closely related one. In Yucatan today the Maya of Yalcoba still view the cave entrance as the open mouth of a wild beast.¹⁸⁹

Entonces creo que el caso está bastante claro – la Plataforma de Venus dispone de una representación que sin duda se puede identificar como un monstruo de la tierra cuyo hocico actúa como un portal. Una versión azteca de este ser sobrenatural ctónico sería el famoso Tlaltecuhltli, cuya boca cuadrupartita recuerda muchísimo a lo que vemos en Chichén, y quizás

¹⁸² BAUDEZ, *Una historia...*, pp. 68-84.

¹⁸³ STONE, *Images From the Underworld*, p. 23.

¹⁸⁴ SCHELE, *Maya Cosmos*, pp. 140-141.

¹⁸⁵ PATRICIA MCANANY, „Ancestors and the Classic Maya Built Environment“, in. STEPHEN D. HOUSTON (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1998, pp. 271-298.

¹⁸⁶ BAUDEZ, *Una historia...*, pp. 194-195.

¹⁸⁷ MIGUEL RIVERA DORADO, *Laberintos de la antigüedad*, Madrid: Alianza Editorial 1995, 292 pp.

¹⁸⁸ Este vínculo será explorado un poco más en la siguiente parte.

¹⁸⁹ STONE, *Images From the Underworld*, p. 23.

estas dos representaciones (la mexicana y la de Chichén) tienen un origen común en el “monstruo con garras y colmillos” teotihuacano.¹⁹⁰

Lo que es crucial para la identificación de este relieve con el planeta Venus (o su dios) es el énfasis puesto en la cabeza humana dentro de las fauces de la tierra y la suposición de que en este caso el hombre está *saliendo* del portal, o sea, viene *desde* el mundo de más allá *al* mundo de los hombres. Un gran argumento en este caso serían las representaciones de Tlahuizcalpantecuhtli aztecas en las que el dios del lucero del alba sale de las fauces de una serpiente; al mismo tiempo en el arte maya clásico generalmente son dioses los que salen de las fauces de los monstruos (como el monstruo bicéfalo).

Sin embargo, esta interpretación no es la única plausible, como indica el disco L del cenote sagrado. Allí el monstruo de la tierra está preparado para devorar la víctima, o sea, el movimiento entre los dos mundos viene desde este mundo al más allá, y no al contrario. Según lo que sabemos no es imposible entonces que la cabeza humana represente una víctima de un sacrificio humano o un ancestro muerto con el que se comunica mediante un ritual. A esta interpretación la pueden reforzar los relieves de Yaxchilán en los que un ancestro de la dinastía real, Yopaat B’ahlam, sale de las fauces de la “serpiente de la visión” para comunicarse con la reina Ix K’ab’al Xook.¹⁹¹

De todas maneras, la identificación del monstruo de la tierra está bastante cierta – lo que no es seguro es sólo la identidad de la cabeza humana. Y personalmente creo que aquí cabe preguntar sobre todo si tal identificación sería posible. A lo mejor este concepto de cabeza-humana-entre-las-fauces-de-un-monstruo fue tan familiar para los mayas que no hacía falta añadir más detalles para que el ser sería reconocible, como opina por ejemplo Merle Greene en su análisis de la iconografía de la columnata noroeste:

The lower register always contains the Quetzalcoatl-Kukulcan monster, a composite of human, serpent and bird. It is worth noting that these two upper and lower registers were carved by different sculptors than carved the center figure. It is especially notable on the lower Quetzalcoatl-Kukulcan register.

Of the 236 depictions of this monster on the Northwest Colonnade there are numerous ways in which this creature has been shown although all contain basic qualities necessary to identify the figure. It is as though everyone knew what this creature looked like and so neophyte sculptors were assigned to take this task and

¹⁹⁰ ZOLTÁN PAULINYI, „The „Great Goddess“ of Teotihuacan: Fiction or Reality?“, *Ancient Mesoamerica* 17 (2006):10-11.

¹⁹¹ FREIDEL, *Maya Cosmos*, pp. 184-185.

they all had their own way of carving it, just as if each of us were told to draw a house or bird, the pictures would all be different and yet they would be just that, a house or bird.¹⁹²

Sin embargo, puede tratarse simplemente de un detalle entre otros que pertenecen iconográficamente al monstruo de la tierra de Chichén. En otras palabras, quizás lo importante no es la cabeza y el ser al que representa (porque en realidad, juzgando por el poco detalle que muestra, se puede tratar básicamente de cualquier cosa), sino el monstruo como tal y su rol de portal por el que se pueden transferir hombres, dioses y ancestros a la vez, y en el que caen las víctimas de sacrificio.

Si aceptamos esta hipótesis, podemos quizás especular que en el caso de la estructura de la Plataforma de Venus no se trata de un edificio con simbolismo calendárico, como propuso Coggins, sino de una plataforma principalmente sacrificial que encarna al inframundo y cuya iconografía enfatiza la entrada de un sacrificado al interior de la tierra; o al contrario, advierte la presencia de los dioses en el acto del sacrificio. En otras palabras, los relieves muestran la capa inferior mundial con un río o un reservorio acuático, terrestre o subterráneo (representado por la serpiente emplumada y las peces) y un monstruo ctónico quizás como encarnación del inframundo o de una tierra “viva y sagrada”, en palabras de Andrea Stone.¹⁹³

Esto de por sí no niega un vínculo con Venus como un contexto simbólico más – desde luego la representación de la cabeza en el hocico del monstruo se parece mucho a los símbolos aztecas de este astro, y además, ya señalé ya la estrecha relación del sacrificio con la guerra (y el planeta Venus es un símbolo bélico maya por excelencia). Sin embargo, y resumiendo, dada la forma de la Plataforma de Venus y su simbología, creo que mucho más probablemente se trata de una plataforma ritual destinada a ritos de sacrificio y/u otras actuaciones públicas que de un monumento conmemorativo calendárico.

El mismo Landa atestigua su uso para rituales públicos:

Tenía delante la escalera del norte [del Castillo], algo aparte, dos teatros de cantería, pequeños, de cuatro escaleras, endosados por arriba, en que dicen representaban las farsas y comedias para solaz del pueblo.¹⁹⁴

¹⁹² GREENE, „Iconography of isolated art styles...“, p. 202.

¹⁹³ STONE, *Images of the Underworld*, p. 22.

¹⁹⁴ LANDA, *Relación...*, p. 170.

La plataforma de las águilas y jaguares

Igual como la Plataforma de Venus, esta construcción tiene una forma cuadrangular simétrica, con una escalinata en cada lado (cuatro en total). Lincoln¹⁹⁵ advierte en una manera muy interesante que la pirámide de El Castillo en realidad es solamente una variante enorme de estas pequeñas plataformas escalonadas, que según él probablemente fueron altares.

La decoración de esta plataforma particular consiste en representaciones de águilas y jaguares comiendo los corazones humanos, además de relieves de guerreros armados rodeados por llamas extrañas. Este repertorio militarista ha sido a menudo utilizado como ejemplos de la presencia “tolteca” en Chichén y su influencia sobre la cultura maya que desde luego pocas veces recurría a un simbolismo tan claro y abierto de violencia.

En el análisis previo de la Plataforma de Venus mostré que posiblemente ésta se utilizó como plataforma sacrificial y creo que se puede deducir una función similar para la Plataforma de águilas y jaguares; pero sobre todo, no creo que Lincoln tenga razón y que se trate de altares. Desde luego, el concepto del “altar” es algo sumamente europeo y cristiano y es muy discutible en el entorno de las religiones mesoamericanas. Claro que hizo falta un sitio en el que presentar ofrendas, pero lo más importante aquí no es *dónde* se presentan, sino *a qué/quién*. Tendríamos un caso lógico en los altares mayas clásicos que se asocian con estelas – se podría interpretar su presencia allí como un testimonio de un culto a los ancestros encarnados en los relieves y a su gloria descrita en las inscripciones jeroglíficas. Pero hay que preguntar, ¿qué sería venerado en el caso de las plataformas de Chichén? La respuesta obvia, o sea de que las estatuas de los dioses se exhibían allí, es según mi punto de vista bastante improbable, dado que los ídolos a menudo fueron construidos de o adornados por materiales sensibles como madera, plumas o conchas, y se pintaban de colores. Así que si tenemos en cuenta las fuertes lluvias tropicales de Yucatán y hasta huracanes, un ídolo con su decoración elaborada no sobreviviría durante la estancia de lluvias más que unos días. Además Landa describe claramente el hecho de que las estatuas se guardaban dentro de casas o templos.¹⁹⁶ Y si no fueron dioses quienes se veneraban allí, ¿qué fue?

Por el contrario es mucho más probable que el uso de estas plataformas tenía que ver más bien con danzas, sacrificios u otras actividades públicas. Otra vez, si tenemos en cuenta las lluvias, sería muy incómodo llevarlas a cabo en el suelo, dado que si llueve, la tierra

¹⁹⁵ CHARLES E. LINCOLN, „Proyecto arqueológico Chichen Itza“, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 15 (86, 1987):4.

¹⁹⁶ LANDA, *Relación...*, pp. 115-124, 171.

pronto se convierte en lodo y barro lleno de charcos en el que no se puede mover muy seguramente ni caminando, y muchísimo menos bailando; una plataforma así tendría una función sumamente práctica, o sea, evitar este problema y asegurar un movimiento libre y cómodo para los danzantes o los sacrificadores. Por otra parte, estas construcciones son tan bajas que se puede ver perfectamente lo que pasa sobre su superficie, contrariamente a las partes altas por ejemplo de El Castillo u otras pirámides que por lo tanto probablemente servían para una audiencia más restricta, mientras que una plataforma baja sería un lugar idóneo para presentaciones públicas. Y, finalmente, el género de la plataforma cuadrangular con cuatro escalinatas es conocida en Mesoamérica desde tiempos remotos y formaba parte central de varios grupos de edificios por ejemplo en tales ciudades como Teotihuacan, Tula, Palenque etcétera. Esto indica una función importante – y dado que en el contexto maya clásico carece por completo de inscripciones dedicatorias o conmemorativas, es poco probable que su función fuese recordar eventos astronómicos.

Creo que la función de la Plataforma de águilas y jaguares fue más bien militar, juzgando por su iconografía explícitamente bélica y violenta, con calaveras descarnadas, aves rapaces y guerreros armados. A lo mejor sirvió para danzas públicas u otras presentaciones del ejército o quizás se llevaba a cabo allí algo parecido al sacrificio gladiatorio mexica, o sea, combates rituales y/o sacrificio humano. Y si tenemos en cuenta el hecho de que el motivo prominente en esta estructura tiene que ver con águilas devorando corazones humanos, no creo que sería exagerado concluir que fue probablemente el sacrificio por extracción del corazón al cual esta plataforma fue destinada.

El Templo de los guerreros

El Templo de los guerreros a menudo sirve como uno de los ejemplos más típicos de la relación entre Chichén y Tula, lo que se debe a la gran semejanza entre este edificio y la pirámide B (llamada a veces “Templo de Tlahuizcalpantecuhtli”) de Tula, Hidalgo.¹⁹⁷ La cima de la pirámide de Tula tanto como del Templo de los Guerreros contiene figuras de soldados en un marcado estilo “tolteca” – con los espejos en su espalda, pectorales en forma de mariposas, yelmos específicos, lanzas etcétera. Estas estatuas sirvieron a su vez como atlantes que soportaban el techo de la superestructura cuya entrada tripartita fue marcada por columnas serpentiformes, bastante parecidas a las que encontramos en El Castillo.

¹⁹⁷ DAVIES, *The Toltecs*, 202-217.

Esto son los rasgos a los que estas dos estructuras tienen en común – pero hay también diferencias, concretamente detalles que se encuentran solamente en el Templo de los Guerreros de Chichén. Sobre todo se trata de la estatua de chacmool mirando al oeste hacia el Castillo, un banco (o altar) al fondo de la superestructura y relieves con simbolismo claramente militar parecido a la Plataforma de águilas y jaguares – especialmente con bestias devorando corazones humanos, hombres con rasgos de Tlaloc sosteniendo antorchas, etcétera. Los dos edificios, tanto el de Tula como el de Chichén, se ven rodeados por inmensas columnatas, de las que las de Chichén muestran relieves de guerreros y dignatarios. Ya me referí al registro inferior de la columnata noroeste de Chichén Itzá y su monstruo terrestre; en el registro opuesto se encuentran representaciones simbólicas de los astros en forma de un llamado “dios descendiente”, figura humana cabeza abajo que parece bajar del cielo.¹⁹⁸

En las paredes exteriores además se encuentran otras representaciones del monstruo ctónico con una cabeza humana entre sus fauces y muchos “mascarones de Chak”, unos elementos típicamente mayas con muchas interpretaciones diferentes. Ya hace años se descartó la hipótesis original de que se trata de narices de la divinidad posclásica del agua – sobre todo por el hecho de que el único momento en el que se parece la nariz arquitectónica a la trompa de Chak es el hecho de que es grande. David Stuart¹⁹⁹ propuso en su ponencia en la VIII European Maya Conference de Malmö en 2006 que se trata de máscaras del llamado pájaro Wak’, un ser mítico asociado con la “principal bird deity” de la iconografía clásica y también quizás con el pájaro solar Vucub Caquix de Popol Vuh. Por el contrario, Marc Zender²⁰⁰ recientemente argumentó en la Mesa Redonda de Palenque 2008 que se trata de máscaras del monstruo *witz* o *kawak*, la famosa encarnación maya clásica del concepto de montaña. La hipótesis bien respaldada de Zender me parece muy convincente; las “máscaras de Chak” son muy frecuentes en Chichén, sobre todo en el Grupo del Osario, y en la perspectiva de dicha teoría podríamos decir que aunque no encontramos en la ciudad ejemplos del templo-montaña teriomorfo con fauces abiertas, los mayas posclásicos siguieron asociando a sus estructuras con montañas sagradas y quizás con cuevas también.

¹⁹⁸ GREENE, „Iconography of isolated art styles...“, p. 202.

¹⁹⁹ STUART, „The Great Bird’s Descent“

²⁰⁰ MARC U. ZENDER, „Jeroglíficos e historia en el noroeste de Yucatán“, ponencia presentada en la VI Mesa redonda de Palenque, Palenque, Chiapas, México 2008.

En frente de la escalinata del Templo se encontró una piedra sacrificial y un altar, los dos decorados por relieves de serpientes ondulantes y procesión de guerreros.²⁰¹

Por debajo del Templo de los guerreros se encontró una subestructura a la que se llamó el Templo de chacmool debido al hecho de que se encontró otra estatua de chacmool dentro. Este edificio es probablemente uno de los más viejos de Chichén Itzá y pertenece al mismo tiempo que por ejemplo la subestructura de El Castillo o el edificio este de Las Monjas.²⁰² Dentro de su subestructura se hallaron columnas serpentiformes con monocromía conservada – sorprendentemente se trataba de un pigmento rojo.²⁰³

La forma arquitectónica del Templo de los guerreros no es única para este edificio – a este tipo arquitectónico le llama Claude Baudez²⁰⁴ “templo piramidal con columnatas” (aunque la columnata se puede ver reducida al mínimo). Según Baudez este tipo de edificio se repite varias veces en Chichén (por ejemplo 3C16, 5B21, 3D8 o 3D9) y sirvió básicamente para reuniones de guerreros y culto marcial. Una de las posibilidades más concretas de interpretar este edificio parte de la comparación con la institución azteca de *telpochcalli*, o sea, básicamente una escuela militar.²⁰⁵

Otra interpretación famosa de este tipo arquitectónico lo interpreta como *popol nah*, “la casa del consejo”²⁰⁶ – su autora Linda Schele equipara a este edificio con la estructura 22^a de Copán y en sus procesiones de guerreros y dignatarios ve la representación de los miembros del consejo o bailarines que asistían a las ceremonias que se efectuaban en estos sitios. Aunque esta interpretación se basa en gran parte en el sistema de *multepal* propuesto como la forma en la que Chichén se gobernaba, todavía tiene sus partidarios – por ejemplo George Bey III²⁰⁷ entiende a todas las columnatas como un tipo de *popol nah* dedicado a reuniones de consejos.

En una manera muy interesante, detrás del Templo de los guerreros se encuentra un pequeño juego de pelota cuyas tribunas fueron originalmente decoradas con relieves, probablemente del mismo tema que las tribunas del Gran juego de pelota – ahora ya se

²⁰¹ CLAUDE-FRANCOIS BAUDEZ, „Arquitectura y culto marcial en Chichén-Itzá“, in SILVIA TREJO (ed.), *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas: memoria de la segunda mesa redonda de Palenque*, México: INAH 2000, pp. 177-194.

²⁰² COBOS, „Chichen Itza: Settlement and hegemony...“, pp. 517-544.

²⁰³ COGGINS, „New fire at Chichén Itzá“, p. 444.

²⁰⁴ BAUDEZ, „Arquitectura y culto marcial...“, pp. 177-194.

²⁰⁵ BAUDEZ, „Arquitectura y culto marcial...“, pp. 177-186.

²⁰⁶ SCHELE, *Maya Cosmos*, pp. 155-160.

²⁰⁷ WILLIAM RINGLE y GEORGE BEY III, „Ek' Balam en retrospectiva“, ponencia presentada en la *VI Mesa Redonda de Palenque*, Palenque, Chiapas, México 2008.

pueden reconstruir solo vestigios de tocados de plumas. Además de esto lo único que queda son dos círculos de piedra.²⁰⁸

Templo de los tableros

Tanto su posición en la plaza como su decoración y tipo arquitectónico lo asocian al Templo de los guerreros. Peter Schmidt escribe acerca de esta estructura:

Apart from the broad table-like altars supported by short atlantean figures for which the structure is named, the Temple of the Big Tables had a temple with pillars and jambs that carried reliefs of warriors or political leaders much in the style of the Temple of the Warriors. Depictions of Pawahtuns appear in the small panels at the base and on top of many of the pillars or jambs. Serpent columns were placed at the temple entrance, while bands of polychrome relief ran around the entire upper façade. The first group depicts jaguars and is probably to be separated into two rows whose position relative to each other and to another row featuring serpents cannot be determined anymore. They are walking in tandem, interrupted by an occasional tree, visible down to the root system. Groups of four to five upward-pointed spear-like weapons appear in the same row. In the third, single, row, undulating feathered serpents with hissing tongues approach each other and face tripod vessels containing balls of offering material, most likely zacate (known as „zacatapayolli“ among the Aztecs) used to receive blood from self-sacrifice.²⁰⁹

²⁰⁸ RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 25.

²⁰⁹ SCHMIDT „Birds, Ceramics and Cacao“, pp. 150-203.

LAS MIL COLUMNAS

Este grupo forma una plaza pequeña cerrada por tres lados, adyacente a la plaza mayor y se ha interpretado básicamente de dos modos: Como una base militar o como un mercado. La segunda de estas dos opciones famosamente se debe a Karl Ruppert²¹⁰ quién se basó en sus análisis en el hecho de que hay una gran cantidad de estructuras misceláneas en el espacio de la plaza, supuestamente restos de tiendas; Ruppert además llamó la estructura más notable de la plaza “El Mercado” y supuso que se trataba de la sede del jefe responsable del área.²¹¹

Por otra parte, el grupo de las Mil columnas debe su nombre al hecho que está básicamente rodeado por columnatas a menudo decoradas por procesiones y figuras, en su gran mayoría de guerreros. Se encuentran aquí cuatro columnatas (3D1, 2D10, 3D10 y 3E1) más el Templo de Thompson (3D9), el llamado Mercado (3D11), Palacio de columnas esculpidas (3D7), templo 3D8 (Temple of the Little Tables), edificio 3D5/6, un temazcal (3E3) y dos juegos de pelota (3D4 y 3E2), entre otros.

Las columnatas

En total se trata de las siguientes estructuras: Columnata oeste (edificio 3D1 que quizás más bien pertenece al grupo de la plaza mayor), columnata norte (2D10), columnata sureste (3D10), columnata noreste (3E1) y el llamado Templo de Thompson (3D9).

La columnata oeste es básicamente una prolongación de la columnata noroeste (o sea, la columnata esculpida en la pie del Templo de los guerreros), sus columnas son redondas y sin decoración. En el extremo sur de la estructura se encuentra el edificio 3D2 que por desgracia está en tal mal estado que la expedición arqueológica de Ruppert ni siquiera fue capaz de reconocer su plano original.²¹²

La columnata norte va a lo largo del lado norte de la Plaza de las Mil columnas; su muro trasero sirve para definir el límite sur del espacio chico detrás del Templo de los guerreros y a la vez se encuentran allí dos puertas que permiten el acceso directo de las Mil columnas a este pequeño recinto. Dentro de la columnata hay bancos esculpidos y un altar decorados con relieves de procesiones de hombres con incensarios. Las asociaciones militares

²¹⁰ KARL RUPPERT, , *The Mercado, Chichén Itzá, Yucatán*, Contributions to American Anthropology and History no. 43, Washington: Carnegie Institution of Washington 1943, p. 230.

²¹¹ RUPPERT, , *The Mercado...*, pp. 230-231.

²¹² RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 59.

de esta columnata se deben al relieve de la parte baja de sus muros donde otra vez se repite el motivo de las bestias comiendo corazones humanos.²¹³

La columnata sureste originalmente tenía un aspecto parecido a las demás, sin embargo después se construyeron unos muros en sus extremos, convirtiéndola así básicamente en un edificio corriente que comunicaba el espacio abierto de las Mil columnas con el espacio pequeño en el este donde se encontraba un temazcal.²¹⁴

La columnata noreste es probablemente en el peor estado de las cuatro, dado que una excavación arqueológica de los años 20 del siglo XX, bastante mal hecha, confundió con toda probabilidad los restos de esta columnata con pedazos de la fachada del edificio 3D5 o incluso de 3D6 (concretamente de pedazos de “mascarones de Chak”, o sea, del monstruo *witz* según la teoría de Zender), así que es bastante difícil intentar reconstruir ahora su decoración original. Se encuentran aquí jaguares (con glifos K’awiil y Ajaw en sus cuerpos) y cabezas de jaguar estilizadas.²¹⁵

Últimamente, el Templo de Thompson, originalmente una columnata, después se convirtió en un edificio con superestructura, adoptando así más o menos la forma arquitectónica del Templo de los guerreros.²¹⁶

De todos modos, el simbolismo de las columnatas (en donde alguna es posible determinar algún simbolismo) más bien indica su uso asociado a diferentes ceremonias de soldados, destacando procesiones, ritos con incienso y quizás sacrificio humano (juzgando por la presencia de los jaguares y águilas devorando corazones humanos). Por otra parte, dado que los rituales más importantes públicos seguro se llevaban a cabo en la plaza central, los espacios abiertos de las Mil columnas o servían para ritos reservados para ciertas capas sociales (como por ejemplo para el ejército en común, dado que los guerreros élite con toda probabilidad usaban en Templo de los guerreros y también quizás la Plataforma de las águilas y jaguares) o para eventos de menor importancia.

²¹³ PETER J. SCHMIDT, „Siete años entre los itzá: Nuevas excavaciones en Chichén Itzá y sus resultados“, in: HANNS J. PREM (ed.), *Escondido en la selva: arqueología en el norte de Yucatán*, 2º simposio Teoberto Maler 2000, Bonn: Universidad de Bonn 2003, pp. 53-63.

²¹⁴ RUPPERT, *Chichén Itzá*, pp. 70-71.

²¹⁵ SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, p. 165.

²¹⁶ RUPPERT, *Chichén Itzá*, pp. 68-69.

El Palacio de las columnas esculpidas

Aunque no se trata de una columnata, este edificio está lleno de columnas decoradas con relieves (en los que se hallaron huellas de pigmento), en total se trata de 44 individuales en las jambas y las columnas – sus nombres están indicados por jeroglíficos no-mayas.²¹⁷

Dentro de la estructura se encontraba un recinto reservado que pudo haber sido cerrado para el público – Peter Schmidt lo interpreta como un sitio donde el dueño del edificio podía recibir visitas sin ser molestado por el público.²¹⁸ Por otra parte, el hallazgo de un chacmool dentro del edificio²¹⁹ indica su uso más bien ritual y menos civil – en este contexto me parece muy tentadora una hipótesis según la que este recinto interior podría equivaler a la *cella* o *sancta sanctorum* romana, o sea, una recámara dentro de los templos de antigüedad, donde se guardaban los ídolos.

Ya mencioné la poca probabilidad de que las estatuas de los dioses se expusieran en un lugar abierto; y dado la suma importancia de la hierofanía física de lo sagrado en Mesoamérica precolombina,²²⁰ en Chichén, igual que en otras ciudades importantes, tuvo que haber una gran cantidad de íconos divinos. Esto por supuesto lleva a la pregunta donde estos íconos se encontraban: Aunque hay muchos edificios en Chichén denominados “templos”, no creo que todos se destinaban a la veneración de ídolos *sensu stricto*. Supongo que este lugar es uno de los mejores candidatos para servir como *cella*; y retomaré esta discusión en el capítulo dedicado a las divinidades de Chichén.

El Mercado

La estructura más conocida del grupo de las Mil columnas es seguro el llamado Mercado, un edificio excavado por el equipo de Ruppert;²²¹ consiste básicamente en una amplia columnata detrás la que se encuentra un edificio cuadrangular con unas columnas enormemente altas que delimitan un patio central hundido y que probablemente sostuvieron un techo que se extendía entre las columnas y las paredes del edificio, dejando el patio abierto (lo que se deduce del hecho de que este contenía canales para el desagüe). La función

²¹⁷ SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, pp. 166-7.

²¹⁸ SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, pp. 166-7.

²¹⁹ SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, pp. 166-7.

²²⁰ Véase la parte II y la discusión acerca de los ídolos mesoamericanos (*La cuestión de la experiencia religiosa mesoamericana*).

²²¹ RUPPERT, *The Mercado*, pp. 225-259.

tradicional atribuida a este edificio fue la oficina del jefe del mercado,²²² pero por ejemplo Linda Schele cree que se trataba básicamente de estructura residencial.²²³

A este tipo de edificio se generalmente llama “peristilo con patio hundido” (“patio quad structure” en inglés) y Claude Baudez²²⁴ cree que funcionalmente se trata de un análogo del tipo arquitectónico del Templo de los guerreros y otra se pueden identificar más edificios de este tipo en Chichén (entre otros 2D6, 5B19, 5B17 y 6E3), de los cuales el Mercado es el más grande. Al mismo tiempo no se encontraron edificios de este tipo fuera de Chichén (quizás con excepción de Mitla).²²⁵ Según el mismo autor, el rasgo más importante de este tipo de estructuras es la oposición entre el techo elevado del Mercado – Baudez cree que esto expresa la oposición entre el sacrificio por extracción de corazón y la decapitación, siguiendo así a Michel Graulich²²⁶ y su teoría acerca de esta bipolaridad en el entorno azteca.

El Mercado originalmente fue pintado por completo en tonos vivos y llamativos, sus paredes cubiertas por escenas. En la mitad de la pared este se encontró un cubo de masonería bajo, probablemente un altar, cubierto por relieves de alta calidad representando una procesión. Las columnas dentro del edificio fueron decoradas simplemente por pintura, mientras que las de la columnata llevan un relieve en forma de figuras. Dentro del patio se encontraron tres bases para estandartes y por debajo del suelo un depósito conteniendo piezas de jade y conchas.²²⁷

En otras palabras, la decoración del Mercado es consistente con los relieves de las otras estructuras de las Mil columnas y por lo tanto posiblemente con la función de la plaza en total.

Otras estructuras de las Mil columnas

El templo 3D8 (Temple of the Little Tables) es una estructura con dos cuartos decorados por columnas con relieves de figuras humanas – y, en una manera interesante, la entrada está marcada por dos columnas serpentiniformes; además, en la plataforma se encontró

²²² RUPPERT, *The Mercado*, pp. 225-259.

²²³ FREIDEL, *Maya Cosmos*, pp. 155-160.

²²⁴ BAUDEZ, „Arquitectura y culto marcial...“, p. 187.

²²⁵ RUPPERT, *The Mercado*, p. 231.

²²⁶ MICHEL GRAULICH, „Double Immolations in Aciént Mexican Sacrificial Ritual“, *History of Religions* 27:4 (May 1988), pp. 297-322.

²²⁷ RUPPERT, *The Mercado*, pp. 256-257.

un chacmool. Su forma y decoración alude al Templo de los guerreros y se considera ser uno de los ejemplos de este tipo arquitectónico en Chichén.²²⁸

Los dos juegos de pelota que se encuentran en este grupo son bastante pequeños. La cancha del este lleva restos de columnas con figuras humanas y una figura serpentina, mientras la cancha del sur, en muy mal estado, muestra restos de relieve con una procesión.²²⁹

Finalmente, el temazcal se encuentra en un recinto este detrás de las columnatas noreste y sureste y el Templo de Thompson, en una proximidad del juego de pelota este.²³⁰

²²⁸ BAUDEZ, „Arquitectura y culto marcial en Chichén-Itzá“, p. 186.

²²⁹ RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 79; KROCHOCK, and FREIDEL, „Ballcourts and the evolution of political rhetoric at Chichén Itzá“, pp. 359-375.

²³⁰ RUPPERT, *Chichén Itzá*, pp. 82-83.

EL GRUPO DEL OSARIO

Este es probablemente el segundo grupo más importante de Chichén Itzá; aparece aquí tanto el estilo mixto maya-mexicano de la plaza grande y las Mil columnas como unos rasgos más conservadores que aluden a la arquitectura y escultura Puuk del clásico terminal. En este grupo se encuentra también el segundo pozo sagrado de Chichén, el cenote Xtoloc, con su respectivo templo (3D13). El nombre de este grupo se debe a la estructura de El Osario (3C1), un templo piramidal con varias estructuras asociadas, sobre todo las tres plataformas (la Circular, 3C2, la de las Tumbas, 3C4, y la de Venus, 3C3) y las casas de Las Mestizas (3C6) y de los Metates (3C5). Más adelante se encuentra la Casa del Venado (3C7) y la Casa Colorada (3C9) con su respectivo juego de pelota (3C10). Y al extremo sur del grupo se hallan las construcciones del Caracol (3C15), las Monjas (4C1) y el Templo de los retablos (3C16); y al lado, unos cientos metros del Caracol, también la estructura de Akab Dzib (4D1). Además de esto este grupo abunda de edificios en ruina.

El Osario

La pirámide del Osario (también conocida como High Priest's Grave) recuerda mucho a El Castillo de la plaza principal. Se hallan aquí muchos relieves diversos y originalmente además fue cubierta por una capa de estuco de colores vivos. Los motivos que se encuentran en la iconografía del Osario consisten sobre todo en diversas serpientes, tanto emplumadas como de las nubes (que se suelen denominar como *mimixcoa*, sg. *mixcoatl*), máscaras con nariz larga (o sea, de acuerdo con Marc Zender, representaciones del monstruo *witz*), columnas serpentiformes, pájaros mitológicos y sobre todo unos hombres disfrazados de pájaros, probablemente efectuando la danza, a la que ya me referí.²³¹

A diferencia de El Castillo, por debajo del Osario se encuentra un túnel que lleva a una gruta natural, aparentemente utilizada como un espacio cívico y funerario:

A carefully constructed vertical shaft, discovered and excavated by [Edward] Thompson about 100 years ago, connects the sanctuary with a bottle-shaped cave in the bedrock beneath the pyramid temple. This shaft had been filled up and contained about a dozen superimposed Middle and Late Postclassic burials. A reexamination revealed that the supposed vault of an earlier building behind its

²³¹ PETER SCHMIDT, „Chichén Itzá: resultados y proyectos nuevos (1992-1999)“, *Arqueología mexicana* VII (37, 1999):32-39.

east wall, reported in the 1938 publication, is more likely a small offering chamber containing the remains of a child sacrifice, similar to a roughly vaulted chamber that was found under the 11th step of the main stairway. Apparently the sloping rood of this small offering chamber does not continue to form a full-size vault.²³²

Esto es sumamente interesante en la óptica de la interpretación de El Castillo a la que ofrecí en el respectivo capítulo. Si bien las serpientes descendientes de esta pirámide (tanto las columnas como el efecto de luz producido cada equinoccio) marcan al templo como un sitio que comunica al cielo y la tierra, la cueva del Osario añade también la tercera dimensión de este movimiento, o sea, la comunicación entre la tierra y el inframundo. Esto claramente marca a la estructura como un poderoso *axis mundi*, un eje de ascensión y descenso y por lo tanto un edificio sumamente importante desde el punto de vista religioso. Sólo para recordar lo que ya advertí en la parte I, esto no necesariamente lleva a la conclusión de que se realmente efectuaban aquí unos rituales de viajes chamanísticos o visiones, simplemente quiere decir que la pirámide fue construida simbólicamente en una manera que facilitaba mucho el movimiento entre las capas, siendo así un sitio idóneo para culto de los dioses o de los ancestros difuntos.

Además, a la vez probablemente se repite aquí el simbolismo de montaña sagrada o de Coatepec, lo que encaja muy bien con esta visión más bien eliadina del Osario como un conducto que conecta los tres mundos. Como un paralelo maya clásico se puede mencionar al Templo de las inscripciones de Palenque que también contiene un espacio subterráneo, convirtiéndose así en un símbolo característico mesoamericano de la montaña-cueva, a la vez acceso al cielo y portal al inframundo.²³³

La Plataforma de Venus

Igual como en la plaza mayor, en una cercanía inmediata se encuentran tres plataformas bajas – la Plataforma de Venus, la Plataforma de tumbas y una plataforma circular.

La primera de ellas, como ya ha sido mencionado, guarda una similitud extraordinaria con otra plataforma del mismo nombre, a la que ya dediqué bastante espacio en el respectivo capítulo. Su forma es igual y la decoración es casi la misma, difiriendo únicamente en el

²³² SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, p. 170.

²³³ SCHELE, *Maya Cosmos*, pp. 144-146.

plano superior, donde la serpiente no es emplumada sino de las nubes y no se mueve en un ambiente acuático lleno de peces sino evidentemente ondula por un cielo nocturno marcado con jeroglíficos *ek'*. Peter Schmidt describe la plataforma en la siguiente manera:

The next feature to the west, the Venus Platform of the Osario Group (Str. 3C3) is a square platform with stairways on each side that lead up to a flat surface. It probably never carried a building and corresponds in nearly every detail to the Venus Platform of the plaza in front of the Castillo. The tableros on its upper edges show the bodies of serpents undulating around Maya glyphs for the planet Venus and connect them to heads projecting above the wide balustrades. It is interesting to note that the serpents in this case are not feathered and not moving among fishes, as on the Venus Platform in the North Terrace, but are characterized by hooks or scrolls on their bodies and their back (related to cloud serpents or Mixcoatl of Mexico?). The next lower fields of the frieze covering the upper part of the platform's façade show the well-known human-bird-serpent-jaguar monster in front view, the Mexican pictorial symbol for star or more especially Venus, the bundle under the intertwined A and O (sometimes called the Mixtec Year Symbol, but also a prominent Teotihuacan icon), and, very clearly, blue and yellow plaited bands that form the „pop“ motif, a symbol of dominance or political authority.²³⁴

Hay que indicar dos cosas. Primero, la asociación del monstruo de la tierra con una cabeza en sus fauces no necesariamente tiene que ser equivalente al planeta Venus, aunque en este caso la identificación se podría ver corroborada por la presencia de los jeroglíficos. Sin embargo (y segundo), creo que Peter Schmidt aquí se equivoca en su identificación. El glifo *ek'* no significa “Venus”, sino “estrella”, siendo Venus expresada en los códices preferiblemente como *chak ek'*, “estrella roja”.²³⁵ Es cierto que hay casos en los que las expresiones *ek'* aluden claramente a Venus sin llevar necesariamente el adjetivo *chak*, por ejemplo como es el caso del famoso logograma no descifrado (pero evidentemente asociado con guerra fatal y destructiva) llamado “star-over-earth” que contiene el glifo *ek'* como su principal motivo y que con toda probabilidad expresa los efectos dañinos y peligrosos de los rayos de Venus y el hecho de que su presencia en el cielo significaba para los mayas la llegada de la época de las batallas.²³⁶ Sin embargo en este edificio personalmente optaría por la interpretación genérica y simple de “estrella”, dado que el glifo se repite en la fachada muchas veces (igual como las peces en 2D4 que tampoco representan a un pez concreto) – y la naturaleza de Venus, por el contrario, es única. Creo que aquí simplemente el relieve quiere indicar que la serpiente se mueve en un ambiente estrellado, o sea, el cielo, como también se

²³⁴ SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, p. 172.

²³⁵ JOHN ERIC SIDNEY THOMPSON, *Un comentario al código de Dresde*, México: FCE 1988, 310 pp.

²³⁶ DAVID STUART, información personal, 2005.

puede deducir de su forma de *mixcoatl*. La plataforma así establece dos capas mundiales, el inframundo (representado por el monstruo de la tierra) y el cielo nocturno.

Dada su casi igualdad a la Plataforma de Venus de la plaza mayor, es extremadamente probable que su función fuese también la misma, o sea, una plataforma destinada a actuaciones públicas, ya se trate de danzas, combates o sacrificios. Su asociación íntima con el Osario es de sumo interés, ya que su contraparte 2D4 también se ve estrechamente relacionada con un templo piramidal (El Castillo en este caso). Mientras la iconografía de esta pareja de edificios en la plaza mayor alude sobre todo a serpientes emplumadas, en el caso del grupo del Osario a su presencia se añaden además las serpientes de las nubes, lo que indica mayor enfoque en el simbolismo celestial. Sería interesante especular a qué se debe esta diferencia – ¿quizás fue la proximidad del cenote sagrado (y por lo tanto la entrada al inframundo) que llevó los diseñadores de Chichén a utilizar un juego de símbolos más acuático y menos uránico en la plaza central? Por otra parte, la plataforma 3D3 se encuentra al lado de una sakbe que conecta el Osario con el cenote Xtoloc, así que quizás la presencia del pozo no jugaba ningún papel.

Otras plataformas del recinto del Osario

Igual como en la plaza central, también aquí se encuentran cerca del Osario tres plataformas en total. Sin embargo, la única correspondencia aquí se ve entre las dos Plataformas de Venus (2D4 y 3C3), el resto difiere mucho entre sí. Mientras que en la plaza central hallamos el *tzompantli* y la Plataforma de las águilas y jaguares, aquí hay dos construcciones de función más bien enigmática – la Plataforma de las tumbas y la Plataforma circular.

La primera de ellas es una elevación baja (sin una escalera de acceso) en cuya superficie se encuentran columnas que quizás originalmente sostuvieron un techo. Durante las excavaciones de Edward Thompson (que más bien dañaron la estructura en vez de reconstruirla) probablemente se hallaron aquí dos esqueletos; debido a la naturaleza de documentación de Thompson no está claro si se trataba de ofrendas, tumbas u otra cosa.²³⁷ El espacio entre las columnas fue después llenado por masonería y en la cámara que así surgió se

²³⁷ RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 37.

encontraron tres tumbas que dieron nombre a la plataforma. Peter Schmidt cree que se trataba de cámaras reusables para entierros secundarios.²³⁸

La segunda plataforma tiene una forma circular y no lleva ninguna decoración. Peter Schmidt escribe acerca de ella:

The next platform, 3C2, is circular and only two steps high. It has steps at all four cardinal points and retains no decoration. It may have been a place for sacrificial representations like the dances mentioned by Landa at the North Plaza, or for burning incense. A more tentative possibility is that low and round platforms in front of high temples, like 3C2, may have had a function as stages for the well-known Mesoamerican ceremony of the „palo del volador“ (...). This ceremony was apparently widespread exactly during the time horizon we are examining at Chichén Itzá. From the Huasteca in the northeast to Western Nicaragua, passing through Central Mexico and highland Guatemala, the Terminal Classic/Early Postclassic presents traits related to what has been called „Toltec“ at Chichén Itzá. In all those regions there have been survivals of the „palo del volador“. At Chichén Itzá we have no direct evidence for its existence, but the profusion of figures in bird costumes may be a hint. Unfortunately, the center of the platform 3C2 was too destroyed to determine if there had been a hole or a special base for a post. Interestingly enough, though, is the fact that the offering box (already empty), was on the central E-W axis, but off the real center of the platform, so as to leave space for something else there.²³⁹

Siguiendo con nuestra comparación con la plaza central, es quizás posible comparar vagamente el *tzompantli* (una plataforma que servía para exponer cabezas muertas) con la Plataforma de las tumbas con sus restos de esqueletos, pero la diferencia entre la Plataforma de águilas y jaguares y la plataforma 3C2 ya no puede ser mayor. En la primera (que es cuadrangular) se encuentra una abundante iconografía de guerreros y jaguares y se ve rodeada por serpientes emplumadas, mientras que la segunda es circular, simple y carece decoración.²⁴⁰

De todos modos, aunque tuvieron funciones diferentes, la presencia de tres plataformas asociadas a un templo piramidal por una parte y un cenote por otra parte es una indicación de la gran importancia de estos lugares para ritos y presentaciones públicas. Juzgando sobre todo por la iconografía, los ritos de la plaza mayor tuvieron una gran dimensión militar y violenta, mientras que el recinto de El Osario se asocia fuertemente con simbología del cielo (serpientes de nubes, pájaros mitológicos, danzantes disfrazados de aves y quizá hasta una ceremonia de “voladores”). Cabe preguntar qué significa este enfoque desde

²³⁸ SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, p. 170.

²³⁹ SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, pp. 172-3.

²⁴⁰ RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 35; SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, pp. 172-3.

el punto de vista funcional – ¿quizás un mayor énfasis en el culto a los dioses de lluvia o el cielo? De todos modos este tipo de iconografía guarda una interesante similitud temática con el arte maya del clásico y muestra lo que ya señalé en la parte introductoria – una manera mucho más conservadora de la que se manejan las cosas en el grupo del Osario.

La Casa de las Mestizas y de los Metates

Las dos estructuras (originalmente conectadas entre sí) se asocian íntimamente al Osario. Mientras que la primera no está bien conservada y no se puede deducir bien su función (con excepción del hecho de que un hallazgo de puntas de flechas más bien indica una presencia militar en el edificio), la segunda probablemente fue de uso residencial. Esto muestra no sólo el hecho de que durante su excavación se encontraron algunos metates que dieron nombre al edificio sino también vestigios de cerámica. Por otra parte también se hallaron aquí restos de armas, por lo que Ruppert deduce que se trataba de una casa donde vivían miembros de la élite o especialistas religiosos encargados de los rituales en el Osario y por ejemplo también de la preparación de la comida para tales eventos.²⁴¹

El cenote Xtoloc y su templo

Se trata del cenote segundo más grande de Chichén y es sumamente probable que su importancia fue más bien religiosa y que no se utilizaba como fuente del agua potable. El culto al cenote atestigua un pequeño templo a su orilla decorado por relieves de guerreros y dignatarios – en su interior se encontraban tres recámaras y en la central se halló un altar decorado con motivos vegetales, pájaros y “escenas mitológicas”.²⁴²

El templo está directamente conectado con el Osario por una sakbe que se encontró durante las excavaciones de Petes Schmidt en Chichén.²⁴³ Junto a la sakbe cerca de Xtoloc se encuentra además una pequeña cueva en la cual hoy día habita una colonia de murciélagos. Esto claramente refuerza el simbolismo de la muerte y el inframundo del sitio.

²⁴¹ RUPPERT, *Chichén Itzá*, pp. 38-39.

²⁴² SCHMIDT, „Siete años entre los itzá“, pp. 53-63.

²⁴³ SCHMIDT, „Siete años entre los itzá“, pp. 53-63.

La Casa del Venado, la Casa colorada y su juego de pelota

La primera de estas estructuras debe su nombre al hecho de que un tal Bernardino Tun del pueblo de Pisté afirmaba que como niño vio una pintura mural de un venado en la pared trasera del edificio. Se trata de una construcción de tres recámaras, originalmente ricamente adornada con estuco.²⁴⁴

Al lado de la Casa del Venado se encuentra la Casa colorada cuyo nombre se debe a una original monocromía roja a la que lucía la fachada. Su decoración consiste básicamente en grecas y otros ornamentos abstractos; la importancia enorme de este edificio para la reconstrucción de la historia de Chichén Itzá sin embargo se debe a las inscripciones jeroglíficas que se hallaron dentro y de cuales me voy a ocupar extensamente en la próxima parte.

Finalmente, junto a la Casa colorada se encuentra un pequeño juego de pelota en gran descomposición; se hallaron aquí restos de paneles esculpidos con la misma escena de procesión de jugadores que muestra el Gran juego de pelota.²⁴⁵ Según Ruth Krochock y David Freidel el juego está íntimamente ligado con el edificio de Casa colorada:

It is part of an integral architectural design of conjoined court and outward-facing temple recalled in the Great Ballcourt's relation to the Lower temple of the Jaguars. The complex includes a colonnaded superstructure on top of the western range, playing-surface, building. This superstructure, accessed by a stairway on the back side, may have served as a rewieving stand.²⁴⁶

Durante las excavaciones de Peter Schmidt, se halló entre la Casa Colorada y la Casa del Venado la única estela del formato tradicional de Chichén. Originalmente se le llamó estela 1 pero hoy generalmente se suele referir a ella como a la estela 2, para diferenciarla de la estela 1 de Caracol; su iconografía muestra un ave grande y una larga inscripción.²⁴⁷

²⁴⁴ RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 41.

²⁴⁵ KROCHOCK and FREIDEL, „Ballcourts...“, pp. 365-366; RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 49.

²⁴⁶ KROCHOCK and FREIDEL, „Ballcourts...“, p. 366.

²⁴⁷ DANIEL GRAÑA-BEHRENS, „Some Remarks on Chichén Itzá Stela 2“ [online], *Mesoweb.org* [cit. 25.6.2008], available online at <<http://www.mesoweb.com/chichen/features/St2/remarks.html>>.

El Caracol

Uno de los más famosos edificios de Chichén es seguramente El Caracol, llamado así por la forma circular de su torre; fue excavado por Karl Ruppert en los años 30 del siglo XX. Se compone de dos plataformas rectangulares a las que llevan dos escaleras decoradas por serpientes esculpidas; dentro de la masa de las plataformas se encontraron entierros y depósitos, sobre la superficie de la plataforma superior además se hallaron restos de casi sesenta incensarios. Sobre esta plataforma se erige la famosa torre de Caracol compuesta de tres capas de muros creando así dos espacios interiores circulares. La parte inferior de su fachada carece de decoración, mientras que en la segunda planta se encontraron restos de unos elaborados relieves con mascarones, jeroglíficos y personajes sentados. Por debajo de la torre se encontró una piedra circular y una “estela”, las dos cubiertas por jeroglíficos.²⁴⁸

Salvo el edificio principal del Caracol hay aquí además restos de un edificio pequeño en la plataforma baja y dos estructuras llamadas “anexos”. El anexo del oeste consiste en resto de un edificio con dos cuartos probablemente abovedados y una escalera que lleva al techo; la decoración de esta estructura muestra sobre todo motivos de figuras humanas sedentes y serpientes emplumadas.²⁴⁹ El anexo sur es un poco más amplio, se trata de un edificio con un altar, un pequeño patio y un estanque de agua.²⁵⁰

Las interpretaciones tradicionales atribuyen al Caracol una función de observatorio astronómico y creen que se relacionaba con el culto de Quetzalcoatl.²⁵¹ Una de las razones para atribuir este edificio a Kukulcan se encuentra en *Relación de las cosas de Yucatán*, donde Landa escribe acerca de los edificios de Mayapán, en íntima asociación con la llegada de Kukulcan:

...en el medio de esta cerca hicieron sus templos; y que el mayor, que es como el de Chichénizá, llamaron Cuculcán; y que hicieron otro [edificio] redondo con cuatro puertas, diferente a cuantos hay en aquella tierra, y otros muchos a la redonda...²⁵²

²⁴⁸ KARL RUPPERT, *The Caracol at Chichen Itza, Mexico, Yucatan*, Washington: Carnegie Institution of Washington 1935, 294 pp.

²⁴⁹ RUPPERT, *The Caracol...*, 294 pp.

²⁵⁰ RUPPERT, *Chichén Itzá*, pp. 55-57.

²⁵¹ JEFF KARL KOWALSKI, „Collaboration and conflict: an interpretation of the relationship between Uxmal and Chichen Itza during the terminal Classic/Early Postclassic periods“, In: HANNS J. PREM (ed.) *Escondido en la selva: arqueología en el norte de Yucatan*, Bonn, Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Bonn 2003, pp. 251-2.

²⁵² LANDA, *Relación...*, p. 55.

Personalmente creo que estas dos ideas (del observatorio y del templo de Kukulcan) se deben comúnmente al mismo hecho, o sea, a la forma redonda del Caracol, a la que atribuye su orientación. Jeff Kowalski resume este tipo de teorías en la siguiente manera:

„The best known example of a round temple in the Maya area is the Caracol (Structure 3C15) at Chichén Itzá. Hieroglyphic dates from the Caracol suggest that it is of Terminal Classic date²⁵³ with its earlier phases of construction probably dating to the early to mid 9th century, the construction of the circular Caracol temple itself dating to around 900 AD (approximately coeval with the major construction during Lord Chaak's reign at Uxmal), and certain later construction phases (e. g. the Southwest Annex) dating sometime thereafter. The building's association with the Quetzalcóatl cult is seemingly confirmed by the fact that several of its architectural alignments can be correlated with significant rise-set positions for the planet Venus,²⁵⁴ which in its morning star appearance Venus was considered to be the deity Tlahuizcalpantecuhtli, a manifestation of the god Quetzalcoatl.²⁵⁵

George Kubler señala que la forma redonda de la torre de Caracol recuerda a una concha que es uno de los atributos de Quetzalcoatl;²⁵⁶ por otra parte la misma forma hace creer a Cohodas que se trata de un edificio con simbolismo solar.²⁵⁷ Y en una manera muy sorprendentemente sincera, Anthony Aveni admite que una de las razones porque se ha interpretado a Caracol como un observatorio consiste en la similitud entre este edificio y los observatorios convencionales europeos.²⁵⁸

Es cierto que la orientación astronómica del edificio es innegable, incluso hasta tal punto que su relación con fenómenos celestiales se ve más importante que su simetría arquitectónica:

Llegamos a esta conclusión [que Caracol es un observatorio] cuando descubrimos que un cierto número de eventos importantes descritos en el registro calendárico maya podían relacionarse específicamente a elementos básicos arquitectónicos del edificio, por ejemplo, el punto extremo de la puesta de la planeta Venus marcado a través de la gran ventana y en la base de la estructura puede usarse para determinar con gran exactitud el „año de Venus“ de 584 días y el ciclo de 8 años tabulado en el Códice Dresden.²⁵⁹

²⁵³ DAVID H. KELLEY, „Notes in Puuc inscriptions and History“, in LAWRENCE MILLS (ed.), *The Puuc: New Perspectives*, Pella, Iowa: Central College 1982.

²⁵⁴ AVENI, *Skywatchers of Ancient Mexico*, pp. 260-266.

²⁵⁵ KOWALSKI, „Collaboration and conflict“, pp. 251-2.

²⁵⁶ KUBLER, „Chichen Itza y Tula“, pp. 47-80.

²⁵⁷ COHODAS, *Great Ballcourt*, p. 255.

²⁵⁸ ANTHONY F. AVENI y HORST HARTUNG, „Los observatorios astronómicos en Chichén Itzá, Mayapán y Paalmul“, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 6 (32, 1978):4.

²⁵⁹ AVENI Y HARTUNG, „Los observatorios astronómicos...“, p. 4.

Por otra parte, hay también interpretaciones novedosas que relacionan a Caracol con ritos iniciáticos reales,²⁶⁰ de un modo parecido a la función supuesta del edificio Satunsat en Oxkintok.²⁶¹ El rey hacía así un recorrido ritual por un microcosmos que en Caracol se ve representado por la torre, la escalera arriba al techo en el anexo oeste y el pozo en el anexo sur. Además, según Suhler et al., el edificio a su vez funcionaba como un cierto axis mundi, entendiendo el canal central en el interior de la torre como un “psicoducto” parecido al que se encuentra en el Templo de las inscripciones de Palenque.²⁶²

Las Monjas

El mayor complejo arquitectónico del grupo del Osario seguro son Las Monjas. Su estructura más dominante es una pirámide con una majestuosa escalinata, sin embargo con toda probabilidad no se trataba de un templo sino de un edificio de función administrativa; su relación con el poder real y quizás su importancia para ritos del soberano atestigua la presencia original de un trono-jaguar y un altar en frente de la escalera. Algunos opinan que se trata de un complejo residencial,²⁶³ sin embargo hay otros que no están de acuerdo:

In his analysis of the architectural types represented in Chichen Itza, Charles Lincoln doubts that the Monjas were ever used as a residential building, though it falls into the type of range or „Maya Palace“ structures. He interprets the Monjas as a building for mass-display which may have been used for public purposes. While it seems unlikely that the Monjas were occupied by members of all the families represented in the glyphic texts, it is more likely that the Monjas served political-administrative functions. Perhaps the Monjas building represents more than any other building at the site the non-monarchical political structure of Chichen Itza, because leaders of various lineages and families used the building for communal and administrative purposes.²⁶⁴

²⁶⁰ CHARLES K. SUHLER, DAVID A. FREIDEL and TRACI ARDREN, „Northern Maya Architecture, Ritual and Cosmology“, in ANDRÉS CIUDAD RUIZ, YOLANDA FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, JOSÉ MIGUEL GARCÍA CAMPILLO et al., *Anatomía de una civilización: Aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas 1998, s. 253-273.

²⁶¹ MIGUEL RIVERA DORADO *La ciudad maya: un escenario sagrado*, Madrid: Editorial Complutense 2000, p. 117; RIVERA, *Laberintos de la antigüedad*, pp. 61-83.

²⁶² SUHLER et al., „Northern Maya Architecture...“, p. 268.

²⁶³ JOHN BOLLES, *Las Monjas: A Major Pre-Mexican Architectural Complex at Chichén Itzá*, Norman: University of Oklahoma Press 1977, 304 pp.

²⁶⁴ GRUBE, „Hieroglyphic sources...“, p. 329.

Esta teoría se basa sin embargo en la hipótesis, ya básicamente pasada, de que en Chichén reinó un gobierno colectivo *multepal*. De cualquier modo, el carácter residencial-político-dinástico de Monjas se ve confirmado por las fuentes jeroglíficas, como veremos en la siguiente parte.

A pesar de la pirámide mayor Las Monjas consisten en una serie de edificios no elevados formando dos patios, varias tumbas y hasta un juego de pelota justo detrás del edificio mayor, que sin embargo durante las remodelaciones posteriores del complejo fue desmontado y cubierto por tierra y parcialmente por nuevos edificios.²⁶⁵ Todo el complejo está ricamente decorado en el estilo Puuk con motivos geométricos, grecas, mascarones y personajes humanos sentados – el edificio más ricamente adornado es probablemente la llamada Iglesia, un edificio rectangular con una enorme fachada alta cubierta por mascarones narigudos, Bacabes y grecas.

El Templo de los retablos

El Templo de los Retablos es otro ejemplo del tipo arquitectónico del Templo de los Guerreros que encontramos en Chichén Itzá. Se trata de un templo en alta plataforma decorado por paneles esculpidos y rodeado por una columnata. En los motivos de los relieves podemos ver animales y plantas, pero también aquellas dos enigmáticas figuras de “Capitán disco solar” y “Capitán serpiente”.²⁶⁶ En la parte superior del edificio aparentemente se llevaban a cabo rituales con fuego, probablemente parecidos a los que se efectuaban en la Casa colorada.²⁶⁷

Otros edificios del grupo del Osario

El edificio de Akab Dzib se encuentra un poco alejado de la plaza entre Monjas y Caracol y su función fue con toda probabilidad residencial. Se trata de tres edificios construidos alrededor de un patio central; la recámaras dentro están abovedadas y bien

²⁶⁵ KROCHOCK and FREIDEL, „Ballcourts and the Evolution...“, p. 369.

²⁶⁶ BAUDEZ, „Arquitectura y culto marcial...“, pp. 177-194.

²⁶⁷ JOSÉ MIGUEL GARCÍA CAMPILLO, „Implicaciones de un aniversario de doce años túnicos en las inscripciones de Chichén Itzá“, *Revista española de antropología americana* 29 (1999):131-157.

ventiladas. El edificio es más conocido por sus dos paneles jeroglíficos que se encontraron aquí y que dieron al edificio su nombre (*ak'ab ts'iib* = “escritura oscura”).²⁶⁸

Además se encuentran en el grupo muchos edificios caídos, notablemente las estructuras 3C11, 3C12 y 3C13 (cuyo mal estado no permite especular acerca de su función),²⁶⁹ y otras construcciones misceláneas, en ruina.

²⁶⁸ RUPPERT, *Chichén Itzá*, 92-94.

²⁶⁹ RUPPERT, *Chichén Itzá*, 50-54.

LOS BARRIOS DE LA PERIFERIE

El Grupo de la serie inicial

Este conjunto de edificios también es conocido como Grupo de la fecha; los dos nombres se deben al hallazgo de un lintel con inscripciones, el único monumento de Chichén Itzá que lleva el formato maya clásico de la fecha, o sea, la cuenta larga. A este grupo le excavó un equipo arqueológico dirigido por Peter Schmidt desde el año 1999, sin embargo, como ya mencioné muchas veces, los resultados todavía no han sido sistemáticamente publicados, salvo varios artículos de Schmidt generalmente en *Arqueología mexicana*. Sin embargo, para que este texto esté actual, creo que hay que mencionar por lo menos algunos resultados ya conocidos para que la imagen de la religión Chichén sea más amplia y con todo el contexto posible.

Sobre todo, Schmidt confirma la función predominantemente residencial de la periferia de Chichén y la función de estos varios grupos como centros ceremoniales y administrativo de estos barrios:

Las evidencias encontradas hasta ahora permiten sugerir que los núcleos secundarios mayores funcionaron como centros residenciales en los que, además, se realizaban actividades cívicas y rituales para grupos numerosos de población, unidos por una mitología e iconografía comunes. Posiblemente la existencia de esos grupos se debía a lazos más profundos como los del parentesco y la pertenencia a uno de los grandes linajes que se sabe existían en Yucatán, en el Posclásico y en la época de la conquista. En los últimos años, gracias a los estudios glíficos se ha comprobado la presencia de algunos de estos linajes en Chichén Itzá, y el registro detallado de los relieves y los signos nominales tiende a incrementar la evidencia al respecto.²⁷⁰

El edificio más importante es el Templo de la serie inicial (5C4), un edificio con claros rasgos “toltecas” – un hecho que según Schmidt confirma la idea de que este estilo, antes entendido como un producto de colonización del centro de México, es en realidad propio de Chichén, ya que se encuentra en un edificio de Chichén viejo.²⁷¹ Otro rasgo “tolteca” serían las columnatas – su representante en este grupo sería el edificio 5C2.²⁷²

²⁷⁰ PETER J. SCHMIDT, „Nuevos hallazgos en Chichén Itzá“, *Arqueología mexicana* XIII (76, 2006): 49.

²⁷¹ SCHMIDT, „Chichén Itzá“, pp. 32-39.

²⁷² RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 118.

Además de esto las cuatro estructuras a las que Schmidt más se dedica en sus artículos son el Templo de los búhos, Templo de los falos, Templo de los caracoles y Templo de los monos. La iconografía abunda en árboles de cacao, animales (búhos, monos, pájaros), seres mitológicos (Bacabes, Pawahtuunes) figuras humanas (danzantes disfrazados de aves, señores nobles) y objetos (como por ejemplo falos en el respectivo templo, quizás una alusión al supuesto glifo emblema de Chichén,²⁷³ esteras *pop* etcétera).²⁷⁴ Toda la iconografía difiere en un modo muy interesante de la simbología violenta y bélica del centro ceremonial (sobre todo de la plaza central).

En cuanto a la función de los edificios de este grupo, Peter Schmidt especula:

Si aventuramos una explicación sobre la función de los edificios centrales, podemos decir que el Templo de la Serie Inicial y el Templo de los Búhos estuvieron destinados al culto, en el caso de este último a alguna deidad protectora del cacao, cultivo por excelencia ligado a los señores. El Complejo de los Falos sería el centro de administración y en él se realizaban ritos relacionados con los ancestros del grupo, y la Casa de los Caracoles sería una especie de casa del consejo. La planta baja del Templo de los Falos tal vez fuera el „palacio“ de los dirigentes más altos y el edificio del acceso restringido del segundo piso era el lugar en que se realizaban las ceremonias de investidura de los dirigentes, ya que constituye un magnífico escenario para presentar el recién declarado *ahau* a una multitud reunida en plaza. Además, así estaría de acuerdo con la temática de sus relieves, que muestran una colección completa de adornos y símbolos relacionados con el poder.²⁷⁵

Otros grupos

En la inmediata vecindad de la plaza central se encuentra un pequeño grupo de noroeste, unos metros la oeste desde el Gran juego de pelota (conectado con la plaza por una *sakbe*). Este grupo (no excavado, si no contamos los trabajos rudimentales y parciales de Teobert Maler de finales del siglo XIX) comprende cinco edificios (1C1, 2C1, 2C3, 2C4 y 2C5) en muy mal estado, casi todos en ruinas.²⁷⁶

El grupo de la Cornisa de los pájaros contiene cinco edificios identificados por Ruppert pero no excavados; se pueden distinguir restos de por lo menos tres columnatas y una pirámide (5B1).²⁷⁷ Cerca de este grupo se encuentra el recinto del llamado Templo de la

²⁷³ SCHMIDT, „Chichén Itzá: resultados y proyectos nuevos...“, p. 38.

²⁷⁴ SCHMIDT, „Birds, Ceramics and Cacao“, pp. 150-203.

²⁷⁵ SCHMIDT, „Nuevos hallazgos...“, pp. 54-55.

²⁷⁶ RUPPERT, *Chichén Itzá*, pp. 6, 13-16.

²⁷⁷ RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 98.

tortuga – un edificio rodeado por columnatas cuya decoración originalmente probablemente llevaba tortugas.²⁷⁸ Detrás de una muralla se encuentra el Templo de las jambas esculpidas (4B1), edificio en una alta plataforma de más que cinco metros; los relieves según los que fue nombrada son generalmente representaciones de figuras humanas. Se encontró aquí mucha iconografía de serpientes y hasta un altar circular.²⁷⁹

El Principal grupo suroeste es muy extenso y aunque no ha sido excavado, puede determinarse su relativa importancia. Los dos edificios más notables aquí son 5B18 (llamado “El Castillo del Chichén Viejo”), una pirámide en altísima plataforma o quizás con cuatro escalones decorada por relieves de figuras humanas, águilas y serpientes, entre otros.²⁸⁰ Otra estructura importante es 5B21 (“Temple of jaguar atlantean columns”), otro ejemplo del tipo arquitectónico de Templo de los guerreros – un edificio rodeado por columnatas y columnas en la cima – se trata de cuatro atlantes con máscaras de jaguar.²⁸¹

El Templo de jambas jeroglíficas (6E3) es famoso sobre todo por sus inscripciones (de las que me voy a ocupar en la siguiente parte) y pertenece al tipo arquitectónico del Mercado, o sea, al peristilo-patio (patio quad structure).²⁸²

Los templos de uno, tres y cuatro dinteles igualmente atrajeron atención ya desde hace muchos años por sus dinteles con inscripciones jeroglíficas. Los tres son ejemplos clásicos del estilo Puuk y como únicos edificios que menciono en esta sección han sido excavados y reconstruidos;²⁸³ su forma muy tradicional fue precisamente la razón porque se empezó a distinguir entre un Chichén nuevo “tolteca” y Chichén viejo “maya”.²⁸⁴

Además de los grupos ya citados se encuentran en el área de Chichén pequeños grupitos y edificios misceláneos. Y como ya advertí, hay más estructuras fuera de la ciudad (como Halakal, Holtun o Yula) que seguro mantuvieron un contacto permanente con Chichén; sin embargo estos pueblos y ciudades satélites ya están fuera del área de interés de este texto.

²⁷⁸ RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 99.

²⁷⁹ RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 88.

²⁸⁰ RUPPERT, *Chichén Itzá*, p. 111.

²⁸¹ RUPPERT, *Chichén Itzá*, pp. 112-113.

²⁸² BAUDEZ, „Arquitectura y culto marcial...“, pp. 177-194.

²⁸³ RUPPERT, *Chichén Itzá*, pp. 144, 146-147.

²⁸⁴ KROCHOCK, *The Hieroglyphic Inscriptions and Iconography of the Temple of the Four Lintels...*

RESUMEN Y CONCLUSIONES ACERCA DEL ESPACIO SAGRADO DE CHICHÉN

Entonces, las cuestiones que hay que preguntarse después de esta amplia exposición del centro cívico-ceremonial de Chichén Itzá son las siguientes: ¿Qué rituales se llevaban a cabo en esta ciudad? ¿Qué simbolismo se puede reconocer allí? ¿Qué patrones se pueden reconocer en la topografía de Chichén Itzá? Y finalmente, ¿qué significa aquí la palabra “templo”, a qué estructuras se puede atribuir y a qué usos fue destinado?

La plaza central y el cenote

La plaza central se desarrolla en torno a tres edificios principales que son El Castillo con su simbolismo de la montaña sagrada y sus alusiones astronómicas, el Gran juego de pelota marcado con la dualidad de fertilidad-muerte y el Templo de los guerreros con sus asociaciones militares. A estos tres principales grupos de símbolos fuertes hay que añadir el cenote sagrado con su contexto de muerte e inframundo que desde cierto punto de vista se puede ver como opuesto a la tríada de edificios principales, en la manera que vería las construcciones de la plaza como *cultura* mientras que el cenote equivaldría a *natura* en el sentido de “no-civilizado”, “salvaje”, “caótico” y liminal en el sentido turneriano, como vimos en la primera parte (y al mismo tiempo se trataba de un lugar sumamente sagrado, dada la presencia de tantas estatuas divinas de la que habla Landa).

Dado que la naturaleza de un símbolo permite diferentes interpretaciones desde diferentes enfoques, esto no excluye ni las interpretaciones solares de Cohodas ni por ejemplo asociaciones astronómicas, etcétera. Sin embargo, creo que estos cuatro puntos crean una topografía sagrada que contiene a) el “Coatepec” (El Castillo) como puerta de entrada y salida de los dioses y otros seres celestes; b) un juego de pelota con sus respectivos símbolos de fuente de fertilidad y renacimiento en cierto sentido más bien vegetativo (lo que se muestra sobre todo en la equiparación de las calaveras y las plantas) y solar-astral al mismo tiempo; c) una casa de los guerreros dedicada al culto marcial y finalmente d) un acceso temido y venerado a las tinieblas de un inframundo acuático. De un cierto modo quizás el mismo patrón se puede encontrar en una versión reducida en el Gran juego de pelota, como mostró Cohodas. En resumen, la plaza grande se presenta así como un conjunto de alta importancia simbólica y como un cosmograma, un *imago mundi*, enfatizando el poder real/divino, la guerra, la fertilidad y la muerte/inframundo.

Además de estos puntos focales, en el centro de la plaza se encuentran las tres plataformas de Venus, Águilas y jaguares y el *tzompantli*; las tres fueron con toda probabilidad destinadas a algún tipo de exposición o actuación pública, las tres probablemente íntimamente vinculadas con la violencia ritual. El amplio espacio de la plaza grande atestigua el gran número de espectadores que probablemente presenciaban estos ritos.

Por otra parte, el simbolismo y uso religioso de la gran plaza no excluye en ningún modo su simultáneo uso cívico y administrativo. La presencia de los tronos-jaguar indica la importancia del poder real y su simbolismo y hay que advertir que los grandes rituales de Chichén fueron a la vez acontecimientos religiosos y actos políticos. El hecho de que es improbable que alguno de estos edificios sirva como la residencia del rey no significa que este espacio sagrado no contaba con la presencia del soberano, tanto física como simbólica.

Las Mil columnas

Los rasgos principales de las Mil columnas son los siguientes: Uso de columnatas extensas, decoración consistente principalmente en procesiones y jaguares, espacio abierto y múltiples ejemplos del tipo arquitectónico del Templo de los guerreros, así como presencia de la estatua de chacmool y ningún vestigio de los tronos de jaguar. Creo que de todo eso se puede deducir que en la dualidad chacmool (con su significado del sacrificio y la guerra) y trono-jaguar (con su énfasis de poder político y esplendor real) las Mil columnas pertenecen al primer ciclo simbólico, relacionado con violencia, tanto bélica como ritual, y el triunfo en el campo de batalla. Supongo que este tipo de razonamiento nos lleva a la conclusión que este grupo fue utilizado como barracas de los guerreros o como un espacio destinado para actividades militares y rituales relacionados con la guerra. Dada la existencia del Templo de los guerreros en la plaza central, caben dos posibilidades como interpretar esta duplicación de funciones. Primero, el recinto de las Mil columnas fue de uso exclusivo de los soldados y cerrado para la gente común, mientras que las ceremonias militares destinadas al público se llevaban a cabo en la plaza mayor. Y segundo, el Templo de los guerreros fue un espacio de los guerreros élite (los caballeros águila y, si existieron, también los caballeros jaguar) mientras que las Mil columnas servían al resto del ejército. Y desde mi punto de vista, estas dos variantes no se excluyen entre sí.

Creo que la presencia del chacmool en los espacios militares hace alusión al sacrificio humano, aunque por supuesto no se puede estar completamente seguro de que todos estos

chacmooles realmente se utilizaban y con qué frecuencia. Esto se relaciona con una pregunta ya clásica de la mayística, o sea, ¿cuánta gente se sacrificaba en las ciudades mayas? Y, al mismo tiempo, ¿fueron estos sacrificios humanos siempre públicos y dirigidos por el estado – o hubo sacrificios en parte o completamente privados? Estoy fuertemente inclinada a pensar que se trataba en una ceremonia sumamente oficial y si tuvo variantes privadas, las podían llevar a cabo sólo las élites cívico-religiosas mayas. Sin embargo, en cuanto a los números, creo que por desgracia no hay posibilidad alguna como establecerlos.

El grupo del Osario

Hay algunos rasgos que distinguen este grupo de los previos. Primero, no hay columnatas, y segundo, se encuentra aquí solamente un edificio del tipo arquitectónico de Templo de los guerreros. Esto no significa la ausencia de los guerreros en este grupo, sin embargo seguro este hecho indica que su importancia simbólica aquí fue mínima, o sea, no se trataba de un grupo destinado primariamente al alojamiento o entrenamiento del ejército (contrariamente por ejemplo que las Mil columnas). Por otra parte, hay aquí por lo menos algunos edificios con función residencial – los mejores candidatos son Casa de las Mestizas y de los Metates, Akab Dzib y Monjas. Y dado la forma neutral de los edificios, es mucho más probable que sirvieron a la administrativa que al culto de los dioses. Claro que hay excepciones notables – el Caracol con sus claras asociaciones astronómicas, la Casa colorada con su juego de pelota etcétera. Pero sobre todo el conjunto de Las Monjas respondería bien a las necesidades de una corte real y sus sirvientes, tanto para ejercer el gobierno como para alojamiento y hasta culto privado a los dioses y ancestros.

La iconografía de este grupo, sobre todo del recinto del Osario y sus construcciones asociadas, muestra un interés elevado en el simbolismo celestial y menos énfasis en guerra, triunfo y violencia ritual, tan presentes en la plaza mayor. Creo que una de las razones de este hecho es la dimensión propagandística del arte público de Chichén: Si suponemos que durante las grandes fiestas los peregrinos frecuentaban a la ciudad a asistir a los ritos llevados a cabo en la gran plaza, es lógico que la exhibición más impactante del poder y fuerza militar debieron concentrarse precisamente allí, para maravillar, intimidar y asustar.

Esto también habla un poco sobre la relación entre los grupos entre sí y el centro y la periferia en Chichén. Los tres grupos principales serían desde este punto de vista la sede ceremonial, militar y administrativa de la ciudad, el resto de la ciudad probablemente más se

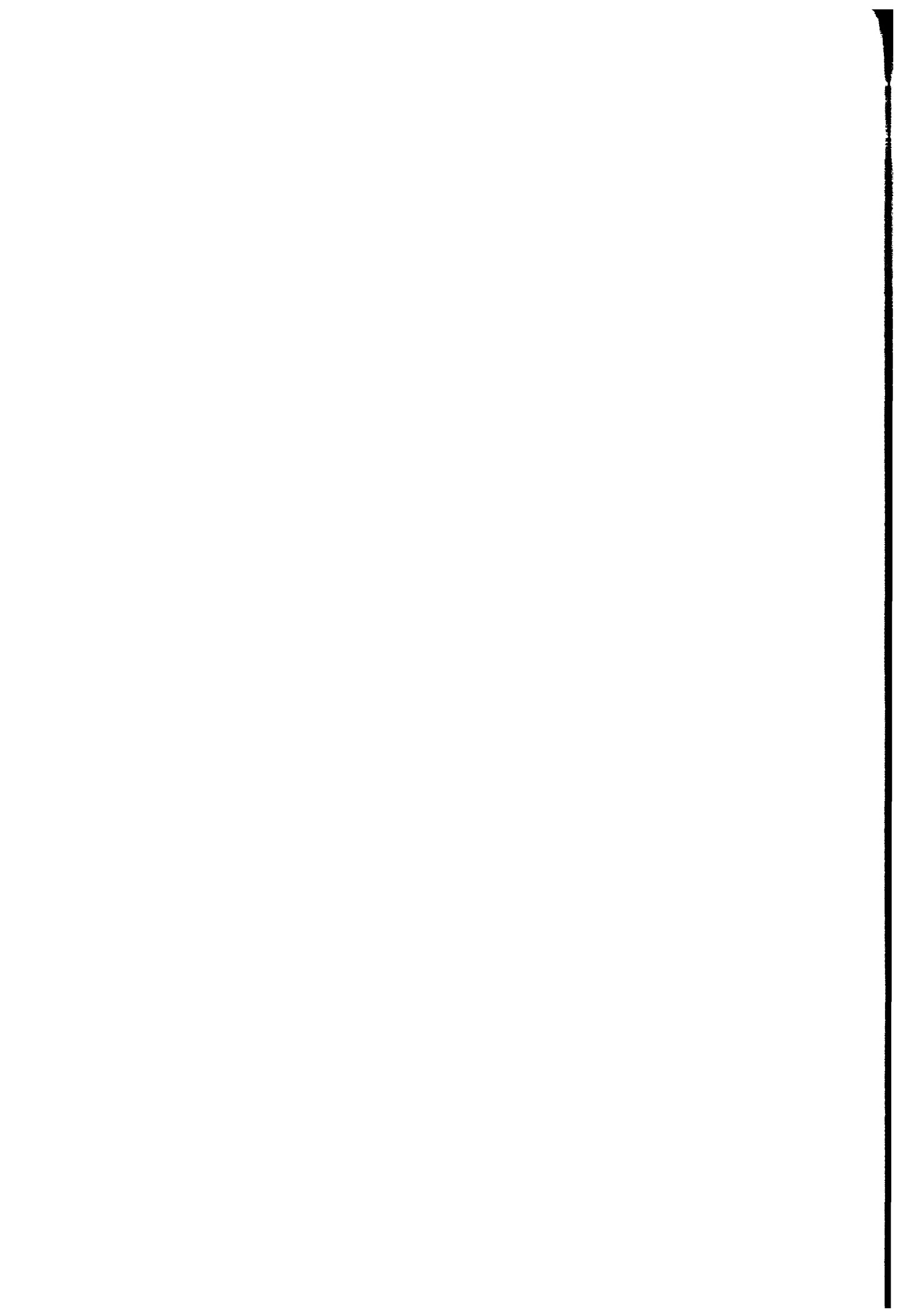
componía de campesinos, artesanos, comerciantes y probablemente también de linajes nobles de menor importancia. Como muestra el caso del Grupo de la serie inicial, estos conjuntos podían contar con un pequeño centro local alrededor de una plaza central del barrio en el que se llevaban a cabo acciones asociadas con el gobierno, el culto y probablemente también la educación local, en un modo muy parecido a los *calpulli* de Tenochtitlan.

Los “templos” y los “palacios”: Lo cívico y lo religioso en Chichén Itzá

Las especulaciones sobre la función de diversos edificios no sólo de Chichén Itzá sino de la mayoría de las ciudades mayas siguen siendo en gran parte sólo hipótesis. Pero aunque no podemos establecer con certeza, como y para qué se utilizaron las estructuras mayas, es posible reconocer diferentes patrones y tipos arquitectónicos con un uso probable – por ejemplo los templos piramidales seguro no sirvieron para fines residenciales.

De todos modos estas dificultades a la hora de definir el uso de los edificios nos habla de un hecho muy importante: Que no existió una distinción clara y exacta entre el espacio privado y el espacio público, el espacio sagrado y el espacio profano. Como ya advertí en la parte previa, los mayas no conocieron nuestra división entre lo “religioso” y lo “cívico” – y por lo tanto probablemente la mayoría de los edificios compartía las dos funciones. Claro que hay excepciones, como por ejemplo el mencionado El Castillo, sin embargo, juzgando por la comparación con los aztecas, es posible que el especialista religioso encargado de este templo piramidal tuviera que dormir allí, permanente o ocasionalmente, y al mismo tiempo hasta las chozas mayas más humildes y profanas tienen su pequeño espacio dedicado al culto. Y esto no sólo se refiere a los dioses sino también y sobre todo a los ancestros – desde luego hay que recordar que los mayas no conocieron lugares reservados para los difuntos y los muertos y los vivos ocuparon el mismo espacio de una ciudad o una casa.

Entonces, aunque me concentré en esta parte sobre todo en el uso cultico y ritual de los edificios de Chichén, no quiero decir con eso que no tuvieron al mismo tiempo funciones cívicas, administrativas y residenciales; e igualmente, los complejos como Monjas con toda probabilidad tuvieron una dimensión religiosa importante, de la que no se puede prescindir.



PARTE III:
UNA BREVE INTRODUCCIÓN A LOS JEROGLÍFICOS

LA ESCRITURA DE CHICHÉN: CONSIDERACIONES GENERALES

La escritura maya de Yucatán posclásico

Uno de los cambios cruciales que marcan la transición entre el clásico y el posclásico es el cambio en la naturaleza de la escritura maya, tanto en cuanto al formato de la fecha (se trata de la famosa pérdida de la cuenta larga) como en cuanto a la forma y contenido de las inscripciones. Mientras que los mayas clásicos construyeron monumentos inscritos cada período determinado y se obsesionaron sobre todo con hechos dinásticos y ciclo de vida de los soberanos (guerras; nacimientos, iniciación, accesión, muerte y otros ritos de pasaje; rituales públicos etcétera), la escritura jeroglífica sufre un profundo cambio durante el colapso clásico – de repente desaparece casi por completo y la cuenta larga tradicional se ve reemplazada por los llamados *ajaw katunes* y las fechas *tun ajaw*, además de cambiar la imagen de la política posclásica que ofrecen:

Somehow, the great tradition of public writing was no longer sustaining the political process but rather was attached to its failure. Schele and Freidel suggest that writing was linked too closely with the institution of the high kingship to survive its demise. Whatever the ultimate resolution, Chichén Itzá did indeed survive this catastrophe to become the home of a uniquely mute Maya government. The lack of reliance on texts, ironically, may well have spurred Chichén Itzá's presumably literate artisans to spectacularly ambitious

pictorial expressions of the ancient politics of the Maya and the revolutionary transformations of those politics that their patrons continued to pursue.¹

Este fenómeno no se relaciona únicamente con Chichén, sino con todo el entorno maya clásico. Ya en Ek Balam empiezan a disminuir las inscripciones jeroglíficas hasta que desaparecen por completo en Mayapán. Las teorías tradicionales sostuvieron que este fenómeno se debe a la presencia de los invasores toltecas analfabetos y su influencia en la cultura maya;² más recientemente, los defensores de la teoría de *multepal* insistieron en que la escritura se perdió junto con el hundimiento de la forma tradicional maya de monarquía sagrada en cuyo servicio estuvo empleada durante el período clásico;³ así concluye por ejemplo Nikolai Grube en uno de sus textos de la pasada década:

While the hieroglyphic inscriptions in the cities of the Peten or the Usumacinta focus on divine kinship and important events in the biography of members of the royal court, such as birth, heir-designation, accession, marriage, war, capture, death and accompanying ritual events, Chichen Itza's hieroglyphic texts pertain to a completely different governmental organization whose characteristic features were the distribution of power among close comrades. The verbal glyphs in Chichen Itza texts therefore do not record personal events but collectively executed rituals, especially fire-ceremonies and rites related to the dedication of architecture and artifacts, by which these material manifestations of political power received their spiritual energy.⁴

Sin embargo, según las investigaciones recientes, quizá todo este problema de la “pérdida” de la escritura más bien se relaciona con diferente tipo de materia en la que se escribía. Nikolai Grube en sus textos más recientes⁵ y también David Stuart⁶ afirman que toda la tradición jeroglífica de Yucatán muestra una gran preferencia de escritura pintada (contrariamente que las tierras bajas del sur que claramente preferían la esculpida) y por lo tanto con gran probabilidad la escasez de inscripciones se debe más bien al hecho de que estaban pintadas sobre superficies de materiales perecederos, especialmente el estuco: Grube⁷

¹ KROCHOCK and FREIDEL, „Ballcourts...“, p. 375.

² DAVIES, *The Toltecs*; THOMPSON, *Maya History and Religion*.

³ KROCHOCK y FREIDEL, „Ballcourts...“, p. 375.

⁴ GRUBE, „Hieroglyphic Sources...“, pp. 316-357.

⁵ GRUBE, „Hieroglyphic Inscriptions ...“, p. 341.

⁶ DAVID STUART, "The Fire Enters His House: Architecture and Ritual in Classic Maya Texts", in STEPHEN D. HOUSTON (ed.), *Function and Meaning in Classic May Architecture*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1998, 373-425.

⁷ GRUBE, „Hieroglyphic inscriptions“, pp. 341-2.

y García Campillo⁸ hablan sobre todo de bóvedas pintadas como un género típico maya posclásico de escritura. De todos modos no es posible sostener la idea de la pérdida de la escritura maya – su existencia hasta el período posclásico afirman los tres códices mayas que se han conservado hasta ahora. Sin embargo, lo que sí es llamativo es la enorme ausencia del género de la estela, tan preferido durante el clásico; en Yucatán estas piedras esculpidas son casi inexistentes – en Chichén en concreto se encontraron solamente dos, estela 1 de Caracol y estela 1 (también llamada estela 2) hallada entre la Casa colorada y la Casa del Venado.

Una de las diferencias más notables entre la escritura clásica y posclásica es el papel que juegan allí los llamados glifos emblema. Mientras que las inscripciones clásicas muestran gran interés por este tipo de título real, en el período posclásico éstos desaparecen casi por completo. Uno de las destacadas excepciones (junto con Jaina y Dzibilchaltún) es la ciudad yucateca de Ek Balam que utilizaba su propio glifo emblema,⁹ pero aún aquí hay muchos ejemplos de jeroglíficos pintados (tanto como modelados en estuco y tallados de madera), lo que corrobora la idea de Grube y de Stuart de diferencia en tipos de materiales sobre los que se escribía.¹⁰ Quizás estas diferencias además no se deben a la transición entre clásico y posclásico sino más bien a una especialidad yucateca local.¹¹ En vez de los glifos emblema se utilizaban antiguos topónimos – lo que quizás indica que la forma tradicional de los emblemas no se refería a un territorio sino más bien a una dinastía: Como ya mencioné en la parte previa y como veremos más adelante, un soporte a esta teoría podría ser el título *k'uhul kokom* que aparece en las inscripciones de Chichén.

En cuanto a la relación de este tipo de glifos con el supuesto cambio político, Graña-Behrens escribe:

However, we can speculate that the adoption of full emblem-glyph form, originally designed in the central and southern lowlands perhaps to reflect limitations of the ruler's authority, does not mean that the power of rulers on northwestern Yucatan was declining or became competitive, as it was in the central and southern lowlands. To the contrary, their position within their society and the political landscape might have even been stronger, not really requiring such wordy rhetoric, leaving precious space for other forms of text and literacy, even the preference to paint rather than carve texts. This suggests

⁸ JOSÉ MIGUEL GARCÍA CAMPILLO, "Textos augurales en las tapas de bóveda clásicas de Yucatán", in CHARLES K. ANDRÉS CIUDAD RUIZ, YOLANDA FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, JOSÉ MIGUEL GARCÍA CAMPILLO et al., *Anatomía de una civilización: Aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas 1998, pp. 253-273.

⁹ GRAÑA-BEHRENS, „Emblem Glyphs and Political Organization...“, pp. 105-123.

¹⁰ ALFONSO LACADENA GARCÍA-GALLO, "Epigrafía de Ek' Balam", ponencia presentada en la *VI Mesa Redonda de Palenque*, Palenque, Chiapas, México 2008.

¹¹ STUART, "The Fire Enters His House".

less competition for prestige within the society and among the different political units addressed by emblem glyphs. Nevertheless, no convincing answer can be given as to why emblem glyphs were ultimately adopted in the Late Classic Period (after A.D. 600). It may be that a new phase of literacy and stylistic experimentation spread from the western Puuc region into the northern plains, including calendar formulae such as the „Yucatecan method“ and the so-called Ajaw Count, as well as the use of certain titles for secondary people. These changes may have opened the way for the use of full-form emblem glyphs as a distinctive feature among the rulers in northwestern Yucatan for the first time, perhaps more because of fashion than political necessity.¹²

En lo que toca al contenido de los textos, también aquí hay un gran cambio. Mientras que la función y las informaciones de las inscripciones clásicas estaban ligadas al soberano y su mensaje fue sumamente público y político, los jeroglíficos posclásicos se refieren más bien a eventos privados, sobre todo a dedicaciones y a rituales.¹³

Un rasgo sumamente interesante para la reconstrucción de la vida religiosa de los mayas posclásicos (y de Chichén en concreto) es el uso de los “pseudo-glifos”: Según Grube,¹⁴ estos muestran tanto la decadencia de la capacidad de leer como la importancia altamente formal de la escritura que a veces ya dejó de ser ligada al mensaje del texto. Esto nos ofrece una vista de la escritura maya como algo sumamente ritual, quizás parecido a las ofrendas en depósitos arqueológicos cuya presencia otorga poder a un edificio o una estructura. Tanto como nadie necesita ver la ofrenda, nadie necesariamente tiene que ser capaz de leer la inscripción – lo importante no es que tenga sentido sino puramente su presencia en la fachada.

Esto también probablemente se relaciona a las condiciones lingüísticas de Yucatán. Aunque en diferentes estados mayas se hablaban lenguas mayas diferentes, tradicionalmente se escribía en todas las tierras bajas en una lengua ancestral (hoy ya extinguida), probablemente maya-cholti, una *lingua franca* maya (llamada a menudo EGM, “epigraphic mayan”),¹⁵ y no hubo influencia alguna de las lenguas locales. Contrariamente, en Yucatán vemos una cierta penetración del maya-yucateco en los textos, aunque aún así no fue muy grande. La disminución de las fuentes escritas quizás se deben al hecho de que la población de Yucatán posclásico ya no entendía muy bien la EGM y por lo tanto su presencia se limitaba más bien a espacios privados a los que habitaba la élite educada.¹⁶

¹² GRAÑA-BEHRENS, „Emblem Glyphs...”, p. 120.

¹³ GRUBE, „Hieroglyphic Sources...”, p. 341.

¹⁴ GRUBE, „Hieroglyphic Sources...”, pp. 350-353.

¹⁵ DAVID STUART, información personal, 2005.

¹⁶ GRUBE, „Hieroglyphic Sources...”, p. 357.

Finalmente hay que mencionar la presencia de glifos “toltecas”, o sea, una escritura con rasgos fuertemente ideográficos que se parece mucho a las inscripciones del centro de México como teotihuacanas o aztecas. Los encontramos sobre todo en algunas columnas del Palacio de las columnas esculpidas de las Mil columnas – y únicamente como nombres personales. Quizás una de las razones por su uso fue precisamente su naturaleza pictórica por la que los podía entender incluso una persona analfabeta¹⁷ – o también posiblemente influencia de la lengua de nahuatl en las tierras bajas mayas (que se puede observar también en otras fuentes, por ejemplo en los nombres mexicanos de los señores Tutul Xiu).

Las inscripciones de Chichén

La mayoría absoluta de las inscripciones de Chichén Itzá se refieren a dedicaciones de edificios – en gran parte además no se refieren a una persona en concreto sino a un grupo de hombres. Una de las pocas excepciones es por ejemplo la franja jeroglífica de la Casa Colorada que trata de una serie de ritos de fuego efectuados por algunos de los señores de Chichén.¹⁸

Un rasgo muy interesante que muestran estos textos además es un énfasis extraordinario en la herencia matrilinear, o sea, menciones repetidas de ancestros femeninos. Linda Schele y Peter Matthews¹⁹ interpretan este hecho desde el punto de vista de la presunta llegada de los Itzá que se casaron con las mujeres locales nobles, derivando la legitimidad de su soberanía de ellas.

¹⁷ WREN, „Commemoration...“, pp. 65-78.

¹⁸ GARCÍA CAMPILLO, „Implicaciones de un aniversario de doce años tónicos...“, p. 133.

¹⁹ LINDA SCHELE and PETER MATTHEWS, *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, New York: Scribner 1998, 431 pp.

Lista completa de las inscripciones jeroglíficas de la ciudad de Chichén Itzá
(según George Stuart²⁰)

El Templo de la serie inicial, dintel;	Caracol:
Las Monjas, pirámide:	19 fragmentos de franja jeroglífica
Dintel 1, 1A	Estela 1 de Caracol
Dintel 2, 2A	Piedra circular
Dintel 3, 3A	Templo de los retablos
Dintel 4, 4A	Akab Dzib, dintel;
Dintel 5, 5A	Casa colorada, franja jeroglífica;
Dintel 6, 6A	Estructura 6E1 (nombres)
Dintel 7, 7A	Templo de las jambas jeroglíficas:
Edificio este de Las Monjas:	Columna este
Fachada	Columna oeste
Bóvedas	Gran juego de pelota, piedra esculpida
Templo de los cuatro dinteles:	Templo de los búhos
Dintel 1	Fragmento de bóveda de una tumba desconocida
Dintel 2	Dintel (Watering through lintel) de procedencia desconocida, hoy en el museo de Mérida
Dintel 3	Cenote sagrado (objetos inscritos):
Dintel 4	Un medallón de cobre
Templo de los tres dinteles:	Un cuchillo
Dintel 1	Dos fragmentos de cerámica estucada
Dintel 2	19 inscripciones (enteras o parciales) en objetos de jade
Dintel 3	Halakal, dintel
Templo del dintel (dintel);	Yula
El Osario:	Dintel 1
Columna	Dintel 2
11 fragmentos de panel jeroglífico	Estela 1 (también llamada estela 2)

²⁰ GEORGE STUART, *Introduction: The Hieroglyphic Record of Chichén Itzá and its Neighbors*, Washington: Center for Maya Research 1989, 6 s.

¿QUÉ DICEN LOS JEROGLÍFICOS DE CHICHÉN?

Las fechas y los eventos

Según las reconstrucciones epigráficas, todas las fechas de Chichén Itzá encajan en el período del décimo baktun, concretamente, entre los años 10.1.17.0.0 y 10.3.1.0.0 (866-890 A.D.).²¹ El monumento inscrito más viejo de la ciudad es con toda probabilidad la piedra circular proveniente del Gran juego de pelota, mientras que, según Elizabeth Wagner,²² el más joven es la columna del Osario.

Como ya mencioné, la mayoría absoluta de estas inscripciones son de carácter dedicativo. Sin embargo, la excepción más notable es seguramente la Casa colorada y su franja jeroglífica que se refiere a una serie de ritos de fuego (*och k'ak'*) llevados a cabo por ciertos miembros de la alta nobleza de Chichén, especialmente K'ak' U Pakal K'awiil. Hay cuatro cláusulas en total, dos se refieren a un rito de encender el fuego, dos al apagar. José Miguel García Campillo menciona que estos ritos fueron efectuados sobre *tok pakal* (“el cuchillo, el escudo”, un difrasismo común maya que generalmente se utilizaba como metáfora de la guerra) y según él, una hallazgo arqueológico de la subestructura de El Castillo precisamente muestra un disco (¿escudo?) de turquesa sostenido por cuchillos que llevaba huellas de que algo se quemaba sobre su superficie.²³ Posiblemente el texto de Casa colorada se refiere a una ceremonia del mismo tipo. Además, García observó que por lo menos algunos de estos ritos se llevaban a cabo en la periodicidad de 12 tunes (que equivalen más o menos a 12 años solares).

Dado que el mismo rito se menciona en las inscripciones del Templo de cuatro dinteles, es probable que se tratara de un evento de suma importancia, sin embargo su naturaleza no está clara. Según David Stuart²⁴ se trata de un tipo específico de ofrenda dedicativa relacionada con quema de incienso; según este autor los rituales *och k'ak'* servían para dar vida ritualmente al edificio, posiblemente en el período clásico relacionado con el nombramiento ritual de la estructura (estos nombres a veces aparecen en las inscripciones). El famoso epigrafista relaciona estos eventos con el ritual del Fuego nuevo (*xiuhmolpilli*) de los aztecas y menciona varios casos en los que aparecen estos rituales tanto en la iconografía

²¹ GARCÍA CAMPILLO, „Implicaciones...“, p. 132.

²² ELIZABETH WAGNER, „The Dates of the High Priest's Grave („Osario“) Inscription, Chichén Itzá, Yucatán“, *México XVII* (1995):10-13.

²³ GARCÍA CAMPILLO, „Implicaciones...“, pp. 131-157.

²⁴ STUART, “The Fire Enters His House”, pp. 373-425.

como en las inscripciones, mencionando no sólo al rey como el protagonista del ritual, sino también a varios dioses (en concreto, al dios del maíz y el dios N). Y en una manera muy interesante, Stuart afirma que estos rituales se llevaban a cabo sobre todo en sitios donde se guardaban los ídolos (a estos lugares se los llamaba en Palenque *u wayibil k'uh*, “el lugar donde el dios duerme”) y en las tumbas – es posible entonces que no se relacionaban solamente con los edificios, sino también con sus habitantes, a los que según Stuart podían dar fuerza y aliento.

De este modo, los rituales *och k'ak'* en Chichén podrían servir como indicadores de dónde se guardaban las estatuas de dioses – aparentemente, dado que este tipo de inscripción aparece sobre todo en la Casa Colorada y el Templo de cuatro dinteles, se trataba con toda probabilidad de templos *sensu stricto*, mientras que la presencia del brasero en la subestructura de El Castillo tendría posiblemente más bien una función de terminación.

Todo esto supone que estamos tratando aquí con la dedicación de los edificios: Sin embargo, Ruth Krochock ofrece una interpretación alternativa basada en las inscripciones del Templo de tres linteles y las Monjas:

It seems more logical to assume that it is the lintels rather than the houses or buildings that are „owned“ by the individuals because each structure has more than one lintel and each lintel names a different individual or pair of individuals. This evidence may suggest that at Chichén Itzá high-ranking individuals of equal status are featured on these lintels rather than a dynastic sequence of rulers...²⁵

Los hombres

Ya mencioné en la parte II que en las inscripciones jeroglíficas de Chichén Itzá aparece una gran cantidad de personajes, sobre todo se mencionan aquí nombres de algunos miembros de la nobleza de Chichén.

El señor más mencionado es seguramente K'ak' U Pakal K'awiil – su nombre ha sido descifrado (como primero de los nombres de Chichén) ya por David Kelley en los años

²⁵ RUTH KROCHOCK, "Dedication Ceremonies at Chichén Itzá: The Glyphic Evidence", in: MERLE GREENE ROBERTSON and VIRGINIA M. FIELDS, *Sixth Palenque Round Table*, 1986, Norman: University of Oklahoma Press 1990, p. 48.

60.²⁶ Su nombre es omnipresente en la ciudad – se encuentra aquí por lo menos en catorce casos, y se trata probablemente del personaje más importante de la historia de Chichén durante cuyo reinado se hizo la mayoría de las inscripciones.²⁷ También le mencionan algunas fuentes coloniales, sobre todo en los textos de Cogolludo o Gaspar Antonio Chi o en las *Relaciones histórico-geográficas* – allí aparece como conquistador, gran protagonista de muchas batallas sobre todo con Izamal, Champotón y Motul.

Mientras las fuentes etnohistóricas mencionan junto a él sobre todo a un personaje misterioso llamado Uilu o Tec Uilu, las inscripciones hablan más bien sobre su hermano K'inil Kopol (antes leído como K'in Kimi) que aparece sobre todo en los dinteles jeroglíficos de Las Monjas como protagonista de ciertos rituales dedicatorios. Grube y Krochock afirman que posiblemente fue menos importante que su hermano, dado que su nombre aparece únicamente en Chichén Itzá, mientras que a K'ak' U Pakal mencionan también varias inscripciones de Yula o Halakal, así que fue con toda probabilidad él quién actuaba como el soberano de estas ciudades-satélites de Chichén.²⁸

Otro personaje es un noble enigmático llamado “Jawbone Fan” (“mandíbula-abánico”) – junto a su nombre aparece el título de *kuhol Kokom*. Dado que las menciones de este señor provienen mayoritariamente del edificio de Akab Dzib, se supone, que fue precisamente aquí donde residían los miembros del linaje de los Kokom.²⁹ La presencia de este linaje noble atestigua su presencia en Yucatán ya desde tiempos remotos, lo que es bastante interesante dado que los Chilames identifican a los Kokom como los señores antiguos de Chichén Itzá.

As noted above, Yahaw Jawbone Fan is also named as a royal member of the famous Kokom lineage of Yucatán. This may suggest that the Kokoms had a fundamental role in the establishment of Chichén Itzá. Could this inscription be documentation of how the Kokom lineage established itself at Chichén Itzá by marrying into the local royal lineage named with the penis sign?³⁰

Sin embargo, no existe la relación entre el título de *k'uhul Kokom* y el nombre del rey K'ak' U Pakal – en realidad, tanto este señor como su hermano K'inil Kopol llevan el título de “pene” (o sea, el candidato al glifo emblema de Chichén).

²⁶ KELLEY, „Kakupacal and the Itzas“, pp. 255-268.

²⁷ GRUBE and KROCHOCK, „Reading Between the Lines“, pp. 220-221.

²⁸ GRUBE and KROCHOCK, „Reading Between the Lines“, pp. 221-2.

²⁹ KROCHOCK, „Women...“, p. 161.; GRUBE and KROCHOCK, „Reading Between the Lines“, p. 226.

³⁰ KROCHOCK, „Women...“, p. 161.

A parte de estos personajes hay menciones de ancestros, sobre todo femeninos (Lady K'ayam, Ton Ajaw y Ton Multun), un enigmático noble llamado Maax Ti Kuch – y, sorprendentemente, también de K'inich Juun Pik Tok, el rey de Ek' Balam. Esto muestra la relación amistosa entre Chichén y su vecino durante las últimas décadas del siglo IX y la participación del K'inich Juun Pik Tok en los rituales de *och k'ak'* de Chichén Itzá.

En suma, se pueden reconocer en Chichén importantes patrones de edificación de un edificio – aparentemente sus inscripciones jeroglíficas siguieron siendo una parte importante de los ritos de dedicación. Aunque a veces es difícil reconocer el estatus social de los individuos mencionados, evidentemente se trataba de miembros del linaje real o de nobles importantes, dado que protagonizaban ritos públicos.

Los dioses

En su reciente libro sobre Chichén Itzá, Erik Boot³¹ revisa muchos antiguos desciframientos sobre todo de Las Monjas y insiste que algunos de los nombres que antes se han identificado como “hermanos” o “miembros del multepal” actualmente son dioses. Junto con Stuart identificó su título de *u kuh, u kaanal kuh* o *jol kuh*, (“su dios”, “su dios del cielo”, “dios-cabeza”) y encontró algunos de ellos en las inscripciones de Chichén precediendo algunos nombres (sobre todo Yax Chi Jun Kan, Yax U Ku ? K'awiil y Yax Ha'al Chak).³² Estos seres así fueron identificados nuevamente como divinidades y se revaluó su importancia para Chichén, dado que aparecen a veces mencionados en un contacto directo o en una relación con hombres. Boot generalmente identifica a estos dioses como a aspectos de los conocidos dioses posclásicos, sobre todo el dios de la lluvia (en el caso de Yax Ha'al Chak) o de K'awiil (Yax U Ku ? K'awiil).

En una manera interesante, Grube y Krochock reflexionan sobre esta relación entre hombres y dioses que aparece en estas inscripciones:

Although the nominal hieroglyphs of real human individuals can be identified in the inscriptions of Chichén Itzá, sometimes it seems difficult if not impossible to distinguish them from the name glyphs of supernaturals. This

³¹ERIK BOOT, *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico: A Study of the Inscriptions, Iconography, and Architecture at a Late Classic to Early Postclassic Maya Site*, Leiden 2005, 580 pp.

³²ERIK BOOT, “Amongst the Gods: Discourse and Performance in the Inscriptions of Chichen Itza, Yucatan, Mexico”, paper presented at the *VI Palenque Round Table* conference, Palenque, Chiapas, Mexico 2008.

problem has led to the – as we now think – erroneous reconstruction of a *multepal* model of governance at Chichén Itzá. We wonder, however, whether the people of Chichén Itzá would not have accepted the idea of a collective government and shared power, in a different manner than that suggested earlier. For them, the distinction between lords and gods may even have been less explicit and obvious than it is for us. They probably would have been able to recognize the different features of gods and humans, but they would also have seen much overlap between them and would have recognized divinities as co-rulers, who sat next to the lords and protected them, gave away some of their power, and communicated with the humans who ruled the city. This overlap between humans and supernaturals is exemplified in the inscriptions of Chichén Itzá, which focus mostly on the dedication of palace-type buildings that were sanctuaries for gods and highly venerated ancestors.³³

Esto nos lleva de nuevo a la discusión que hice en la parte I sobre la diferencia entre los hombres y los dioses: La idea básica de esta parte es que no existe una gran diferencia entre estos dos tipos de seres, sino más bien una escala de sagrado-profano conectando los hombres – los reyes – los ancestros – los *genii loci* – y los dioses. Todas las clases de seres habitan el mismo mundo (aunque hay rumbos restringidos solamente para dioses o solamente para ancestros) y se parecen entre sí hasta cierto punto.

Sin embargo, hay que advertir al mismo tiempo que esto no significa que se borren y maten las diferencias entre estos seres, tal como escriben Grube y Krochock. Los mayas no probablemente, sino seguramente fueron capaces de distinguir los rasgos diferentes entre los dioses y los ancestros, lo que está claro ya en las inscripciones, dado que aparecen títulos diferentes para dioses y para ancestros y que los ancestros se equiparan de una manera directa con los hombres enfocándose en las relaciones familiares, mientras que los vínculos con los dioses parecen ser diferentes.

En el período clásico aparecen varias menciones que aclaran un poco la relación entre las divinidades y los reyes – según ellas, el rey fue obligado a cuidar del dios (Stuart³⁴ particularmente hablaba de un concepto de “diligent care” parecido a la relación entre la madre y su niño) y se trataba de *su dios* (*u kuh*). En español esta relación, aunque expresada de este modo, hace hincapié en dios, igual como por ejemplo la frase “mi señor” – las dos quieren decir que soy yo quién pertenece al dios o al señor. Por el contrario, en las lenguas mayas esta relación así expresada es exactamente opuesta – la palabra *yajaw*, “su señor”, identifica en realidad a un señor subordinado que pertenece a un soberano más poderoso.

³³ GRUBE and KROCHOCK, „Reading Between the Lines“, p. 230.

³⁴ DAVID STUART, información personal, 2005.

Igualmente, *in kuh* significa “mi dios” en la manera que enfatiza el hecho que *el dios me pertenece a mí*.

Esto parece bastante extraño para una mente europea acostumbrada a un Dios todopoderoso y trascendente, pero es mucho más lógico si nos damos cuenta de la manera física y concreta en la que aparecen los dioses en el entorno mesoamericano (lo que ya ha sido mencionado varias veces en la parte I). Además de esto, hay que repasar un poco la naturaleza del servicio a los dioses: En Popol Vuh, Tohil explícitamente menciona que hay que darlos a comer (mediante sacrificios de sangre), dado que en la forma corporal que asumieron después de la salida del sol, los dioses no pueden buscarse comida ellos mismos. En este modo, la relación entre el hombre y el dios se ve paradójicamente ambigua – el dios ayuda al hombre (permitiéndole disfrutar de la lluvia, cosecha, suerte, etcétera) y al mismo tiempo el hombre cuida al dios, casi explícitamente en una manera parecida a la que una madre cuida a su bebé. Es incluso posible que los enigmáticos niños divinos de los olmecas quieran enfatizar precisamente a esta naturaleza indefensa y dependiente de los ídolos.

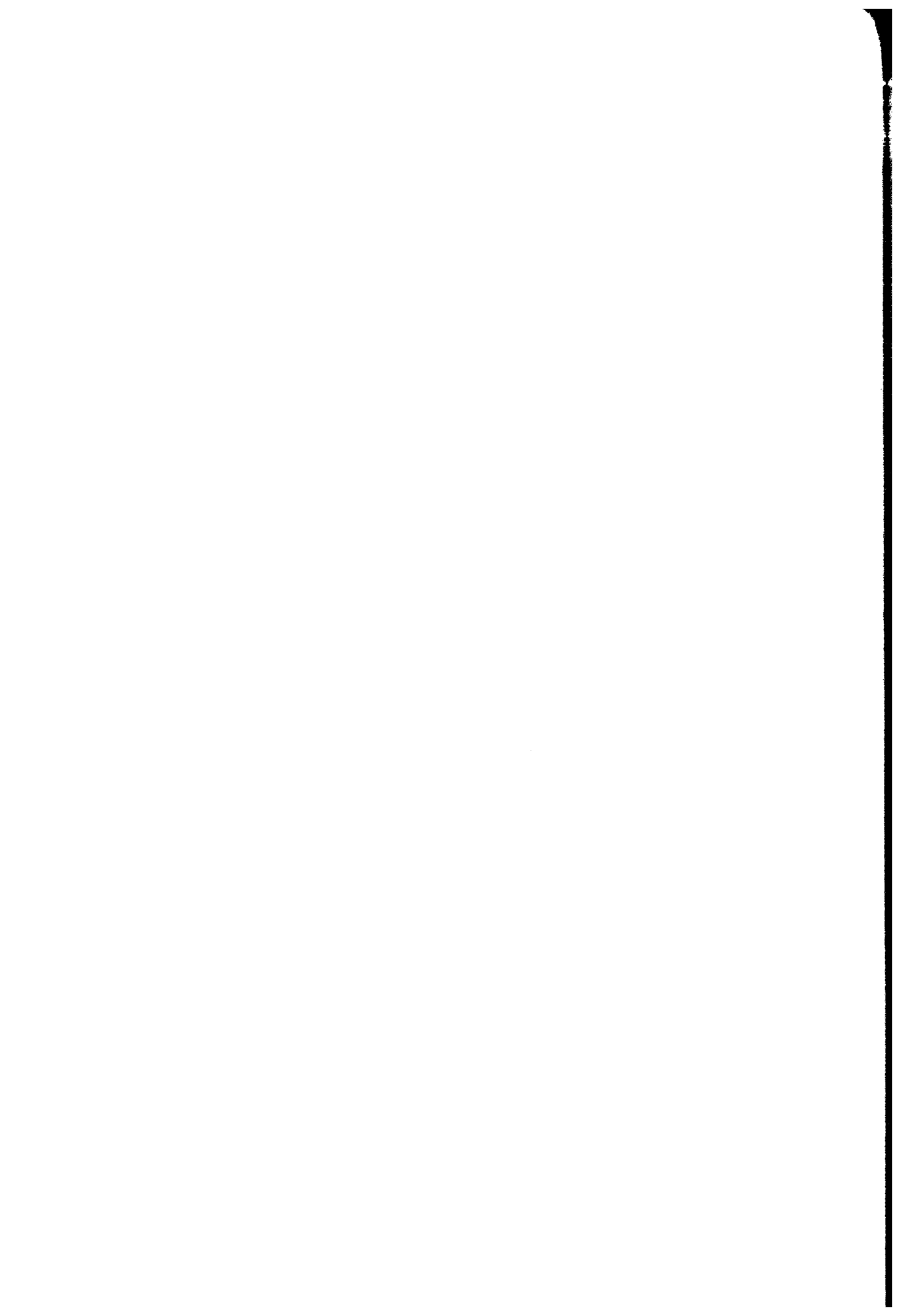
Esta relación de posesión incluye la posibilidad de “robar” su dios a alguien – esto aparentemente precisamente pasó en Palenque, cuando el rey de Calakmul (en el año 599 o 654, dependiendo de la lectura epigráfica) derrotó el ejército de esta ciudad y tomó posesión de sus estandartes de guerra. En un modo parecido los aztecas trasladaban los íconos más importantes de sus pueblos sumisos a Tenochtitlan, donde los dioses permanecieron “cautivos”. Esto parece absurdo para una mente iconoclasta como es la nuestra que ve los íconos solamente como un acercamiento a lo sagrado o una metáfora y no reconoce su inherente carácter sagrado. Sin embargo, para los mayas la estatua de dios equivalía más o menos al dios – de este modo, quien poseía la estatua, poseía en cierto modo al dios.

Entonces, regresando a la citación de Grube y Krochock, creo demostrar que su punto de vista según el que los dioses fueron los miembros de un “multepal” sobrenatural de Chichén dejando al rey a participar en su poder, es profundamente equivocado y claramente se basa en la idea ottoniana de lo sagrado trascendente y todopoderoso, un sagrado que se crea en la tierra mediante *participación*, igual como sugieren los autores en el texto citado. Sin embargo, estoy convencida de que la relación reyes-dioses es mucho más complicada en el caso maya y mucho menos se parece al modelo cristiano, en el que un rey participa en el poder divino de su Creador (dado que el poder en realidad pertenece a Dios que solamente lo prestó al ser humano para un período determinado). Primero, el rey tiene un poder de por sí que emana de su linaje y de sus ritos de iniciación, y probablemente tiene poco que ver con

una investidura divina. Segundo, la relación entre los reyes y los dioses es mutuamente dependiente. Y tercero, dado el carácter físico de las divinidades mesoamericanas, si los dioses quisieron gobernar a una ciudad maya, *tendrían todo el poder de hacerlo* – ya mediante augurios y profetas o físicamente, encarnados en seres humanos. Al mismo tiempo, en cierto modo el rey mismo *es* un ser divino, dado que lo vemos en los relieves clásicos encarnando sobre todo al dios de maíz y dada su relación con el dios solar que tan resalta en Chichén en el personaje del “Capitán disco solar”.

En otras palabras, los dioses no son unos seres distantes que participan en el gobierno de una ciudad en una manera espiritual, sino unas estatuas concretas cuya relación con los reyes es mucho más personal. La única relación de “participación” de que se pueda hablar es la relación de “encarnación”, o sea, un rey que representa en un determinado momento a una divinidad.

De este modo, lo más poderoso es al mismo tiempo lo más indefenso, dependiente y vulnerable. Si Grube y Krochock hablan de que los dioses protegían a los soberanos, hay que reconocer que al mismo tiempo los soberanos protegían y cuidaban a sus dioses y estos probablemente ejercieron funciones diferentes que un gobierno *sensu stricto* del que hablan estos autores. Además, esto muestra una idea prejuiciada cristiana de un dios que es el “dueño” o el “señor” de todo (o de un determinado elemento del universo, por ejemplo el maíz o la lluvia) y le otorga su poder al ser humano. En realidad, los dioses probablemente “funcionaban” más bien a la base de “deber”, o sea, si los hombres cumplen con sus tareas respectivas (sobre todo con las debidas ofrendas y sacrificios), los dioses mantienen el orden del mundo tal como es. Por el contrario, si están decepcionados con los hombres, pueden vengarse en múltiples maneras, desde negarles sus cosechas hasta destruirlos por completo, tal como sucedió a los hombres de barro y de madera de las primeras creaciones de las que habla Popol Vuh. Si un rey cuida a sus ídolos, puede gobernar a su ciudad tranquila y exitosamente. Si no lo hace, caerá.



PARTE IV:
LOS ESPECIALISTAS RELIGIOSOS

LA CUESTIÓN DE LOS ESPECIALISTAS RELIGIOSOS MESOAMERICANOS

Oficios sacerdotales en las religiones antiguas

Cuando se habla de una religión, generalmente se suelen mencionar dioses, rituales, fiestas, espacio sagrado, cosmología, cosmogonía y otros rasgos que la definen. Uno de estos elementos básicos que se suelen discutir es la cuestión de los especialistas religiosos y su función dentro del sistema.

Nosotros que provenimos de un ambiente profundamente influido por el cristianismo tenemos una tendencia marcada hacia buscar estructuras religiosas que se parezcan a la Iglesia católica u ortodoxa o a las iglesias protestantes. Básicamente, este tipo de estructura jerarquizada de sacerdocio es hoy día lo más visible del cristianismo en una sociedad atea como por ejemplo es la checa – esto crea una idea subconsciente popular de que tanto que una religión tiene que tener un dios (o varios), también le hace falta una institución del sacerdocio y una organización religiosa que abarcara estos sacerdotes y que monopolizara los rituales y otros actos “religiosos”.

De un modo parecido, los misioneros del siglo XVI que se encontraron en Mesoamérica con los especialistas locales no dudaron identificar “Iglesias” y “sacerdotes”, asemejándolos a su manera de ver la situación, incluso buscando un “papa”, o sea, un especialista religioso central en la cumbre de la organización. Sin embargo, como ya advertí en la parte I, una vez más hay que tener en cuenta la diferencia entre los grandes monoteísmos

y el entorno politeísta antiguo. Sobre todo se trata aquí de la diferenciación entre el poder espiritual y el poder secular, una distinción que, como ya mencioné, no existía en estas religiones.

Además, un rasgo muy típico de un especialista cristiano es el hecho de que se dedica únicamente a su oficio religioso, en algunos casos en un modo tan exclusivo que le está prohibido salir en el mundo, como es el caso de los monjes y las monjas de clausura. Al mismo tiempo, cuando uno se convierte finalmente en un sacerdote o un monje, ya no hay camino atrás – una vez recibido el sacramento de *ordinatio*, nunca se puede volver a una vida normal y corriente. En otras palabras, no se trata en realidad de aceptar un “oficio” sino más bien cambiar la naturaleza de un ser humano para siempre, inalterablemente:

Ahora bien, el sacerdocio universal y el sacerdocio ministerial imprimen en el hombre un sello permanente e indeleble, razón por la cual, tanto el bautismo-confirmación como el orden sagrado son irrepetibles.¹

Así lo expresan también los documentos del concilio de Trento y explícitamente condenan otras posibles interpretaciones, como por ejemplo un sacerdocio temporal:

Quoniam vero in sacramento ordinis, sicut et in baptismo et confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest: merito sancta Synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt, Novi Testamenti sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum laicos effici posse, si verbi Dei ministerium non excercerunt.²

Además de esto, a los laicos se les prohíbe llevar a cabo los rituales religiosos y se considera esto un sacrilegio³ – basta ver solamente la reacción pánica de algunos católicos ultraconservadores ante la posibilidad que un sacerdote pueda delegar el repartimiento de la comunión a determinados laicos, para imaginar qué pasaría, si un laico se atrevería a intentar a consagrar la hostia.

Por otra parte, si buscamos un sacerdocio de este tipo exclusivo fuera del cristianismo o los monoteísmos grandes, probablemente seremos decepcionados. En Grecia antigua, un oficio sacerdotal fue un cargo temporal y no existía un “papa” como figura central. Al acabar el período determinado de su oficio, el sacerdote pasaba otra vez a ser una

¹ JUSTO COLLANTES, *La Fe de la Iglesia Católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1986, p. 742.

² COLLANTES, *La Fe de la Iglesia Católica*, pp. 748-9.

³ COLLANTES, *La Fe de la Iglesia Católica*, p. 749.

persona normal y corriente. Al mismo tiempo, al contrario del cristianismo, un sacerdote no tenía monopolio para llevar a cabo rituales religiosos, tales como un sacrificio o una ofrenda: Su obligación fue básicamente cuidar de un dios concreto (en forma de ícono) en un templo concreto. En Grecia, cuando hacía falta un sacrificio y no había sacerdotes presentes, no hubo más mínimo problema, dado que cualquier persona importante pudo actuar como sacrificador.

Así Walter Burkert describe la religión griega y su tipo de sacerdocio:

Greek religion might almost be called a religion without priests: there is no priestly caste as a closed group with fixed tradition, education, initiation, and hierarchy, and even in the permanently established cults there is no *disciplina*, but only usage, *nomos*.⁴

Esto sobre todo aplica a sacrificios y ofrendas en pequeña escala – fue absolutamente habitual que el protagonista de estos sacrificios “cotidianos” fue el padre de la familia o el líder político de un linaje o un pueblo:

...among the Greeks, sacrifice can be performed by anyone who is possessed of the desire and the means, including housewives and slaves. (...) At every major cultic occasion there must, of course, be someone who assumes the leadership, who begins, speaks the prayer, and makes the libation. Prerequisite for this role is a certain authority and economic power. The sacrificer is the head of the house, family, or village, the president of the council, the elected chief magistrate of the city – known as the archon in Athens – or the army general. Where there is still a kingship, as in Sparta, the kings have special responsibility for intercourse with the sacred.⁵

Del mismo modo funcionaba el sacerdocio entre los antiguos germánicos – el *goði* fue más bien una función temporal que un cargo permanente y generalmente fue el padre de la familia o el personaje más importante de la comunidad que actuaba como tal durante las fiestas:

The German priesthood seems to be exclusively concerned with public duties and to be almost entirely bound up with the ‘state’ or tribe. Priests appear not to have been required for private worship.⁶

Y acerca del oficio del *goði*:

⁴ BURKERT, *Greek religion*, p. 95.

⁵ BURKERT, *Greek religion*, p. 95.

⁶ H. MUNRO CHADWICK, „The Ancient Teutonic Priesthood“, *Folklore* 11 (3, Sep 1900):272.

In the North there is practically no evidence for the existence of a priestly class. The word *godī*, 'priest', occurs frequently, but it is always, or almost always, used to denote a person who combined priestly duties with temporal power.⁷

En Roma, aunque el sacerdocio no tenía este carácter tan temporal, sí fue fuertemente entrelazado con el poder público y la esfera "secular", como muestra George Szemler:

In Roman history, the functions of the state cult were inseparably connected with affairs of the state. A glance at available data indicates that administration of the cults was always in the hands of the governing circles. The magistrates, who celebrated the great games for the gods, also performed the sacrifices and took the *auspicia*, while at the same time a great number of them served as members of priestly colleges. Although magisterial and priestly functions were separated from each other and did not overstep the boundaries of established spheres of action, the two seemed to interact in the careers of priests whose membership can be proved. The priests belonged to the same classes to which those individuals belonged who were contending year after year for the magistracies and often held them. They continued to be members of the great consular families.⁸

Y más adelante:

...with few exceptions all priests held some form of magistracy. As such, their constitutional position as leaders of the community was not delimited to merely magisterial functions; rather, it was combined with priestly duties. Thus, the priests were not merely a permanent advisory body for the government, but they were expounders of certain policies in the community, where they represented expertise of traditional ritualistic practices in their permanent, annually unchanging colleges. Toward the government, the priests' role was primarily consultative. In fact, the priests, the „*sacerdotes publici*“ of Rome were not representatives of a divinity in the sense that they acted in a divinity's name or brought forth legally binding decisions. Rather, as shown previously, they were advisory and interpretative organs in the maintenance of the best relations between the gods and the state.⁹

En una manera interesante, algo parecido se puede decir sobre la organización sacerdotal egipcia del Viejo imperio – aunque en las siguientes épocas ésta experimentó gran

⁷ CHADWICK, „The Ancient Teutonic Priesthood“, p. 277.

⁸ GEORGE J. SZEMLER, „Religio, Priesthoods and Magistracies in the Roman Republic“, *Numen* 18 (2, August 1971):103.

⁹ SZEMLER, „Religio, Priesthoods and Magistracies in the Roman Republic“, pp. 118-119.

evolución, especialización y jerarquización (y adquirió mucha exclusividad), durante la primera etapa no se distinguía mucho de la jerarquía política:

In the Old Empire religion had not yet assumed the prominent position in the life of the people which it afterward gained, and the priesthood is naturally an office whose duties are exercised by nearly every person of any prominence. Very few memorials of the Old Empire mention any person who had not officiated as priest; and this was in no sense his peculiar calling, for he regularly occupied some office of his town or province as his proper avocation, while the duties of the priesthood were only casual and subordinate. There was, however, a small class distinctively priestly, and at Memphis and Heliopolis there was even a chief priest with his peculiar title. This office, at so remote a period, shows the extreme antiquity of these two sanctuaries, and demonstrates that even here we stand at a considerable distance from the beginning, which is still far back of our historical knowledge. Yet the Old Empire quite justifies the conclusion, apart from the two sanctuaries above named, that the priesthood, if now no longer the common property it once was, has but just emerged from that primeval state of its development. One very significant evidence of this is the fact that the priests of this epoch wear no costume or insignia of any sort which would indicate their office. They are not to be distinguished from any other Egyptian citizen of the period. This is true even of the chief priest of Heliopolis or Memphis.¹⁰

Para resumir, los oficios religiosos de las religiones antiguas se asemejaban en gran parte a los oficios políticos. Sin embargo y al mismo tiempo, los cargos “seculares” tenían una dimensión importante religiosa, sobre todo si hablamos del oficio más importante, o sea, del soberano. El caso quizás más conocido es el faraón egipcio, una encarnación de los dioses Re y Horus (mientras vivo) y Osiris (después de morir);¹¹ de un modo parecido al César romano se le identificaba durante el imperio tardío con el *sol invictus* y se le veneraba como una divinidad.¹² Y además de ser a veces hasta una manifestación física de las divinidades, los soberanos en religiones politeístas actuaban a la vez como sumos sacerdotes, protagonistas de las fiestas públicas y rituales más importantes.

Claro que además de este tipo de culto oficial existían “cargos” menores, más bien basados en el carisma personal o en las características de un individuo. De este modo se puede entender como especialistas religiosos de cierto modo a los famosos *berserkr* germánicos, una “orden” de temidos guerreros extáticos que entraban en cierto trance durante las batallas y

¹⁰ JAMES HENRY BREASTED, „The Development of the Priesthood in Israel and Egypt – A Comparison“, *The Biblical World* 2 (1, July 1893):20.

¹¹ MIRCEA ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení*, díl I., Praha: OIKOYMENH 1995, s. 95-103.

¹² MIRCEA ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení*, díl II., Praha: OIKOYMENH 1996, s. 323-325.

atacaban furiosamente con toda su fuerza.¹³ Un rasgo parecido en la religión griega fue el culto de Dionisos – los miembros de este culto se embriagaban, corrían y bailaban por los bosques y se les equiparaba a animales salvajes,¹⁴ igual como se decía que los *berserkr* se convertían simbólicamente en osos en el campo de la batalla. Además de esto hay que tener en cuenta la adivinación y sus respectivos especialistas religiosos de los cuales seguramente más famosa es la sacerdotisa Pitia del templo de Apolo en Delfos. Todos estos últimamente mencionados “cargos” tienen una gran dimensión chamanística dado que trabajan con el éxtasis como su principal técnica y en cierto modo cruzan la frontera entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses.¹⁵ Su característica principal es sobre todo el hecho de que trabajan a base diaria con fenómenos liminales.

De todos modos, en la los politeísmos antiguos lo religioso se ve íntimamente entrelazado con lo político y los cargos sacerdotales hasta son muchas veces al mismo tiempo cargos administrativos del estado, y vice versa. Al margen de esta jerarquía religioso-política se encuentran miembros de cultos místicos, profetas, adivinos, brujos y otras personas de carácter ambiguo e importancia generalmente más bien local, reverenciados y temidos al mismo tiempo.

La situación mesoamericana posclásica

Esta breve aproximación al entorno religioso antiguo del Viejo mundo nos puede ayudar a entender la situación mesoamericana un poco más. Lógicamente, mejor conocemos la situación entre los aztecas – allí sí existieron especialistas religiosos llamados *papas* o *papahua* por los cronistas. Se trataba de una elaborada jerarquía con “sacerdotes” corrientes (*tlemamacal*), importantes “sacerdotes” (*quequetzalcoa*) y “sacerdotes” del Templo Mayor (*huey quequetzalcoa*) – *Quetzalcoatl Totec tlamacazqui* y *Quetzalcoatl Tlaloc tlamacazqui*.¹⁶ Además de esto se pueden nombrar por ejemplo cinco asistentes del sacrificador (*chachalmeca*) y el mismo sacrificador (*topiltzin*), niños y niñas que en un determinado período de vida se ocupaban de barrer el templo y ayudar con otras tareas, etcétera.

¹³ RUDOLF SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge: D. S. Brewer 1993, p. 35.

¹⁴ BURKERT, *Greek religion*, pp. 161-167.

¹⁵ Para profundizar más en este tema, véase MIRCEA ELIADE, *Šamanismus a nejstarši techniky extáze*, Praha: Argo 1997, 433 s.

¹⁶ ALCINA, *Los Aztecas*, pp. 152-153; ALFONSO CASO, *El pueblo del sol*, México: Fondo de Cultura Económica 2000, 2a ed., pp. 106-116.

Los mencionados cargos sacerdotales llevaban consigo duras restricciones en cuanto a la vida y muchas obligaciones que giraban alrededor de los ídolos y los templos. Diego Durán describe al héroe Topiltzin (un sacerdote ideal) y sus seguidores de este modo:

Trayan algunos dellos el cavello largo, á las cuales cavelleras llamaron despues estos indios *papa* (...). (...) todas las ceremonias y ritos, el edificar templos y altares y el poner ydolos en ellos, el ayunar y andar desnudos y dormir por los suelos, el subir á los montes á predicar allá su ley, el besar la tierra y comella con los dedos y el tañer bocinas y caracoles y flautillas en las solenidades, todo fue remedar á aquel santo baron, el cual encesava los altares y hacia tañer ynstrumentos en los oratorios que edificaba.¹⁷

Sin embargo, tanto la costumbre de llevar el pelo suelto, largo y sucio por la sangre como todas las obligaciones de los sacerdotes duraban sólo un determinado período de tiempo durante el que el hombre ejercía el cargo, igual que las funciones político-administrativas; al acabar, igual como en Grecia clásica, se convertía otra vez en una persona corriente.¹⁸ En otras palabras, los sacerdotes aztecas no formaban una clase social a parte (como por ejemplo sí la forman los sacerdotes cristianos) – al describir las capas de la sociedad mexicana, todos los autores se limitan a describir los *macehualtin*, los artesanos, los *pochteca* y los nobles, sin mención alguna de un grupo sacerdotal separado.

Es cierto que los oficios sacerdotales pertenecían a la clase alta, lo que indica que fueron los nobles cuya obligación fue cuidar de los templos y de los íconos. En realidad ya la distinta educación a la que obtenían los nobles indica esta dimensión religiosa de la nobleza. Mientras que en los *calpulli* los niños varones entraban en la escuela de *telpochcalli* donde básicamente aprendían el arte de guerra, los hijos de los nobles frecuentaban el *calmecac*, una escuela especializada más bien en la religión y la administrativa.¹⁹ Y mientras que cada barrio de Tenochtitlan tenía su propio *telpochcalli*, hubo un sólo *calmecac* en la ciudad, situado en el Templo Mayor,²⁰ lo que indica la importancia de la religión en este establecimiento. Sin embargo esto tampoco lleva a la conclusión que la guerra y la religión fueron dos dimensiones de la vida totalmente separadas – al contrario, dado que los alumnos del *calmecac* no solamente se convertían en sacerdotes, sino ocupaban altos cargos en el estado, incluyendo los altos puestos militares:

¹⁷ DIEGO DURÁN, *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, tomo II., México: Cien de México 2001, p. 22.

¹⁸ CASO, *El pueblo del sol*, p. 115.

¹⁹ CASO, *El pueblo del sol*, pp. 106, 112; ALCINA, *Los Aztecas*, pp. 91-93.

²⁰ MANUEL M. MORENO, *La organización política y social de los aztecas*, México: SRA-CEHAM 1981, p. 74.

Tanto los jóvenes que salían del *calmecac*, como los que procedían del *telpochcalli*, tenían cabida en el ejército; pero tan arraigado así estaba el prejuicio de casta entre los mexicas, que los primeros siempre eran preferidos a los segundos para los ascensos y recompensas; los educados en *calmecac* eran los únicos que podían tener acceso a las altas dignidades de la organización militar. Esta organización, según lo veremos en seguida, era eminentemente jerárquica y se fundaba en estos dos principios básicos: en primer lugar el linaje, y en segundo término el valor personal.²¹

Y no solamente que la religión fue íntimamente ligada a la administrativa y a la guerra, sino al mismo tiempo se pueden identificar cargos político-militares con fuerte contenido religioso: Sobre todo se trata del *tlatoani* y del *cihuacoatl*. Alfredo López Austin²² cree que en el caso del soberano azteca originalmente se trataba de un simple hombre carismático que paso a paso fue adquiriendo una identidad divina – en los tiempos tardíos que conocemos a través de los cronistas se le prestaba al *tlatoani* gran reverencia y hubo muchas restricciones en cuanto al contacto con él, por ejemplo no se le podía tocar. El *tlatoani* no fue solamente un personaje político sino su cargo también contenía la obligación de organizar y a veces protagonizar las fiestas públicas y aparentemente ejercía también el cargo del sumo sacerdote o incluso hasta una encarnación divina:

*Al hueytlatoani se le consideraba como el representante de Dios sobre la tierra, pues como tal lo saludaba el Sumo Sacerdote en la alocución que le dirigía en el acto de la ceremonia. Así, pues este funcionario concentraba en sí no solo el *summum* de la representación política, sino también la máxima autoridad religiosa, administrativa, judicial y militar.*²³

El título de *cihuacoatl*, un importante cargo administrativo, tenía igualmente un gran contenido religioso, igual que el *tlatoani*. El más famoso de estos oficiales fue Tlacáelel, el hermano del *tlatoani* Itzcóatl, el personaje responsable por la consolidación de la ideología azteca de la guerra y del sacrificio. La naturaleza de este cargo no está de todo clara y se mezcla en su explicación la función sacerdotal con la administrativa; por ejemplo según Moreno, este cargo originó como una función religiosa sacerdotal y más tarde se le añadieron funciones políticas.²⁴ Esta dificultad de interpretar y los intentos de determinar la “verdadera”

²¹ MORENO, *La organización política...*, p. 74.

²² ALFREDO LÓPEZ AUSTIN, *Hombre- dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, México: UNAM 1973, 209 pp.

²³ MORENO, *La organización política...*, p. 112.

²⁴ MORENO, *La organización política...*, pp. 119-121.

u “original” ocupación del *cihuacoatl* indica una idea profundamente arraigada de separación entre lo político y lo religioso que se puede observar en el pensamiento de este autor, a la que aplica, erróneamente, según mi punto de vista, a la sociedad azteca.

Ya mencioné que el caso mexicana es el mejor y más detalladamente conocido, aunque tenemos vestigios de otros sistemas posclásicos. Por ejemplo, la jerarquía religiosa de los Purépecha muestra una red igual de complicada de diferentes cargos permanentes y temporales, elegidos tanto como hereditarios, y de todos modos fuertemente entrelazados con el poder político hasta tal modo que se convierten en un tipo de oficio más:

The power held by the priesthood appears to have been limited to that power held by the priests as members of the nobility in their other roles as political leaders. The bulk of religious practitioners appear to have been subordinate to the state bureaucracy.²⁵

En Oaxaca presenciamos la misma situación – aunque tenemos testimonios que en Mitla existió un cargo permanente de un adivino nigromante que ejercía la función del mediador entre los hombres y los ancestros difuntos, los oficios demás se ven profundamente entrelazados con la jerarquía del estado. En el caso zapoteco no sólo que el ritual no fue monopolizado por un supuesto “clero” (aunque aparentemente existieron especialistas religiosos a la manera de los “papas” aztecas), sino en las pequeñas comunidades el culto fue plenamente en manos de las familias y las autoridades locales. El único especialista religioso en el sentido tradicional en este entorno sería el curandero.²⁶ Javier Urcid escribe:

In addition, the office of rainmaker and sacrificer was conflated with secular roles like administration and warfare. Thus, ritual functions were more generalized rather than being the exclusive domain of a professional priestly organization.²⁷

Entre los mixtecas la situación fue parecida – aunque existía una educación especial para los futuros especialistas religiosos (parecida al *calmecac* azteca), el “sacerdocio” fue más bien una función y un cargo que un estatus permanente (como lo es en el entorno cristiano); estos oficios exigían de sus ocupantes un alto grado de pureza ritual, pero esto aplicaba

²⁵ HELEN PERLSTEIN POLLARD, *Tariacuri's Legacy: The Prehispanic Tarascan State*, Norman and London: University of Oklahoma Press 1993, p. 148.

²⁶ JAVIER URCID, *Zapotec Writing: Knowledge, Power and Memory in Ancient Oaxaca*, Brandeis University 2005, 217 pp.; JOSÉ ALCINA FRANCH, *Calendario y religión entre los Zapotecos*, México: UNAM 1993, 457 pp.

²⁷ URCID, *Zapotec Writing*, p. 153.

solamente durante el período en el que la persona ocupaba el puesto determinado; al acabar su período de función se convertía otra vez en un personaje corriente. Además de esto, el oficio “sacerdotal” tenía una importante dimensión política y militar.²⁸

En cuanto a los períodos anteriores, desgraciadamente es prácticamente imposible reconstruir las jerarquías religiosas del clásico (y ni hablar de preclásico). En Teotihuacan aparecen procesiones de “dignatarios” o “sacerdotes” de los que no sabemos nada tanto como por ejemplo sacrificadores bailando con corazones humanos o extrañas imágenes de individuos ricamente ataviados con bastones o atributos que sugieren un cargo “sacerdotal”. Sin embargo, dado el carácter de las fuentes, es absolutamente imposible distinguir aquí los especialistas religiosos de cargos administrativos o de otras cosas, como por ejemplo atavíos ceremoniales etcétera.

Los mayas clásicos

El caso de los mayas clásicos es incluso mucho peor que el teotihuacano. Dado que los jeroglíficos y la iconografía casi exclusivamente se refieren al soberano y pocos nobles altos, no está clara ni siquiera la presencia de los especialistas religiosos, y muchísimo menos el carácter de este cargo. Acerca de este problema escribe Claude Baudez:

En los testimonios que tenemos actualmente a nuestra disposición, el soberano siempre hace las veces de oficiante, por lo que no es fácil encontrar representado a un sacerdote maya en los monumentos o en las vasijas. Pese a lo anterior, no cabe duda de que durante la época clásica existía una clase sacerdotal, pues en el ámbito de lo sagrado el soberano sólo podía delegar sus poderes en auténticos especialistas. El oficio religioso era muy absorbente y exigía la participación de sacerdotes en varios lugares a la vez. El que el soberano haya sido oficialmente el único sacerdote significa que era el único representante de la comunidad apto para entrar en tratos con lo sobrenatural. Semejante exclusividad merece excepcional consideración y justifica la existencia del culto en honor del señor maya y su dinastía.²⁹

Me parece excepcional y sorprendente esta manera en la que Baudez se inventa no solamente una existencia de especialistas religiosos mayas clásicos (lo que sí parece

²⁸ BARBARA DAHLGREN DE JORDÁN, *La mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, Oaxaca: Ediciones del gobierno constitucional del estado de Oaxaca 1979, 399 pp.

²⁹ BAUDEZ, *Una historia...*, p. 246.

razonable), sino hasta una entera “clase sacerdotal” con un “oficio religioso muy absorbente”, y todo esto completamente sin apoyo en las fuentes clásicas. Aunque es de suponer una existencia de varios tipos de cargos religiosos, sobre todo chamanes-curanderos, creo que otros escenarios también son plenamente posibles. Primero, podía ser que la naturaleza de los ritos mayas clásicos no exigía un especialista y por lo tanto los protagonistas de éstos fueron los mismos señores que ejercían los oficios administrativos y/o militares. O segundo, es posible que no existieron cargos permanentes – y por lo tanto, los sacrificadores, asistentes y otros se elegían para cada evento. Ni siquiera la existencia confirmada de un cierto sacerdocio maya posclásico sirve para confirmar la misma institución en los períodos anteriores – el mismo Baudez advierte en este libro suyo que no se puede prescindir nunca de condiciones y características específicas de cada período y cada localidad:

Tomando en cuenta lo anterior, vemos que la interrogante crucial para los historiadores de la religión maya se refiere al cambio o a la continuidad de las formas y los significados a lo largo de la historia de dicha civilización. Cuando se trata de cambios menores, se autoriza tácitamente recurrir a monumentos preclásicos y a los códices, a las vasijas halladas en las ofrendas dedicatorias del Clásico temprano y a los escritos de Diego de Landa, a las vasijas policromas del Clásico tardío y al *Popol Vuh*. En cambio, cuando la continuidad se halla puesta en entredicho, habrá que intentar no mezclar datos provenientes de diferentes épocas o regiones.³⁰

En otras palabras, es plenamente posible que el sacerdocio maya fuera fruto de una evolución tardía durante la que se separaron poco a poco los cargos plenamente “religiosos” de los más bien políticos y administrativos, en otras palabras, que poco a poco se sacaba la religión de los manos de los funcionarios políticos y se empezaba a formar una élite “sacerdotal” a la manera azteca (aunque todavía seguía entrelazada fuertemente con la nobleza y el poder administrativo y militar), igual como lo vimos en Egipto del Viejo imperio. Como veremos enseguida, según lo que dicen las fuentes ni siquiera entre los mayas posclásicos existió una jerarquía complicada sacerdotal, así que no creo que sea muy fructífero especular sobre ella en el contexto maya clásico.

A veces me parece que este tipo de afirmaciones tienen más bien una función de mantener la *political correctness* del texto que reconstruir el pasado maya, como si tener una “iglesia” fuera una característica indispensable de una civilización y no tenerla sería un rasgo de una cultura menos sofisticada. Además, todavía quizás estamos demasiado influidos por

³⁰ BAUDEZ, *Una historia...*, p. 61.

las ideas de Morley y Thompson sobre la teocracia maya y sus protagonistas, aquellos “sacerdotes pacíficos” míticos. De cualquier modo, la inexistencia de una clase estructurada de especialistas religiosos bien diferenciados de los cargos políticos no significa ningún menosprecio hasta la respectiva cultura – simplemente se trata de ser objetivo y aceptar las fuentes y sus informaciones tal como son y no crear ni creer en ninguna “mitología aceptada”, por más bonita que parezca.

Los mayas posclásicos

La información más detallada sobre los sacerdotes mayas posclásicos nos ofrece Diego de Landa – y se trata de un relato sorprendentemente corto. Landa describe los siguientes cinco cargos religiosos – el “sacerdote”, el *chilam*, el *nacom*, los *chakoob* y los curanderos.³¹

En el caso de *chilam* se trata del famoso “profeta”, probablemente un sacerdote calendárico encargado de la adivinación mediante códices y quizás observaciones astrológicas; en cuanto al *nacom* y el *chak*, estos dos cargos se relacionan con el sacrificio y los ritos públicos.

En cuando al cargo de “sacerdote”, Landa dice:

El oficio de los sacerdotes era tratar y enseñar sus ciencias y declarar las necesidades y sus remedios, predicar y echar las fiestas, hacer sacrificios y administrar sus sacramentos.³²

Esta definición un tanto vaga muestra el sacerdote como maestro, profeta y especialista religioso que se ocupaba de las fiestas. En cuanto al sacrificio, como veremos, esta especialidad pertenecía más bien al *nacom*, por lo tanto es probable que en este caso se tratase de sacrificios menores, sobre todo de animales.

A lo largo de la Relación Landa menciona muchas veces estos “sacerdotes”, generalmente en un contexto de rituales públicos y sabiduría. Los menciona como a los que guardaban conocimiento sobre el pasado,³³ los que establecían el día más idóneo para las

³¹ LANDA, *Relación...*, p. 98.

³² LANDA, *Relación...*, p. 98.

³³ LANDA, *Relación...*, p. 88.

fiestas y dirigían las ceremonias³⁴ y los que tenían posesión de los libros sagrados.³⁵ Esto claramente muestra la cercanía del oficio del sacerdote y el *chilam*, como desde luego aparece bien claro en el texto mismo:

...más olvidada toda natural piedad y toda ley de razón, les hacían sacrificios de personas humanas con tanta facilidad como si sacrificasen aves, y tantas veces cuantas los malvados sacerdotes o los *chilanes* les decían era menester, o a los señores se les antojaba o parecía.³⁶

Y más adelante:

...no hacían así tan junta la matanza de hombres, ni por eso dejaban de morir miserablemente hartos, pues tenía cada pueblo autoridad de sacrificar los que el sacerdote o *chilán* o señor le parecía...³⁷

Evidentemente, hay una cierta cualidad común a la que comparten el sacerdote, el *chilam* y el señor, una cualidad que les otorga el poder de planear y especificar los requerimientos para los rituales públicos. Aunque esto no ayuda a entender mejor el carácter sacerdocio maya posclásico, se ve claramente aquí que la esfera pública no fue separada de la esfera religiosa de tal modo como a veces se sugiere y que el señor podía intervenir tanto en asuntos administrativos como en los religiosos. Por otra parte, Landa muchas veces menciona que durante las fiestas el sacerdote permanecía o actuaba con el resto de los señores:³⁸ esto igualmente muestra un cierto *overlap* entre la nobleza local y el supuesto sacerdocio.

En suma, creo que se puede deducir de la *Relación* que el sacerdote fue un cargo muy cercano a los cargos políticos, sólo que no administraba los asuntos cotidianos sino los divinos. Su principal función sería establecer el día de las fiestas y encargarse de ellas, participando también mucho en los ritos purificatorios que precedían a estos rituales.

Los cuatro *chakoob* actuaban como asistentes en una manera bastante parecida a los *chachalmeca* aztecas, no solamente durante los sacrificios humanos, pero también por ejemplo están presentes en las ceremonias de *cha'chak* actuales. No se trata de un cargo permanente – los *chakoob* se elegían nuevamente cada vez que los hacía falta y generalmente

³⁴ LANDA, *Relación...*, pp. 99, 126, 127, 132, 143-4, 153, 155

³⁵ LANDA, *Relación...*, p. 111.

³⁶ LANDA, *Relación...*, p. 172.

³⁷ LANDA, *Relación...*, p. 172.

³⁸ LANDA, *Relación...*, pp. 133, 138, 144, 153.

se trataba de importantes personajes del lugar, ancianos, padres de familia o dignatarios (lo que recuerda a la institución del *gōdi* germánico).

Munro Edmonson en su interpretación novedosa de Chilam Balam de Chumayel afirma que en el posclásico tardío existió este cargo en una manera permanente: Según él, a estos cuatro sacerdotes se les llamaba *can tzicnal* o *can hel* y su función fue sobre todo calendárica y sacrificial.³⁹ Su presencia se ve por ejemplo se ve en esta parte de su traducción del texto:

Then Hapay Can was brought / To Chem Chan. / This was the piercing; / Then bloodletting occurred / On the walls there / At Uxmal. And then were seized / The yearbearers: / The East priest Xib Chac / And the North priest Xib Chac were / Seized as yearbearers, / And the yearbearer, the West necklaced rain priest, / Was also seized. / And the North priest Bel Iz was the name / Of the mother's mother of the rain priests. / The necklaced rain priest / Was their father. / A certain (other) necklaced rain priest / Was their youngest brother.⁴⁰

Es cierto que la traducción y sobre todo la reestructuración del texto de Chumayel es bastante problemática y por lo tanto esto sigue siendo más bien una hipótesis: Sin embargo se trata de una posible manera de cómo interpretar los cargos religiosos bajo la luz de las fuentes coloniales.

El *nacom* es otro personaje misterioso, en este caso fuertemente asociado con la guerra y con el sacrificio. Landa escribe acerca de este especialista lo siguiente:

Nacones eran dos oficios: el uno perpetuo y poco honroso porque era el que abría los pechos a las personas que sacrificaban; el otro era una elección hecha de un capitán para la guerra y otras fiestas, que duraba tres años. Éste era de mucha honra.⁴¹

En un artículo previo⁴² ya me dediqué un poco a este problema; a muchos autores le parece esta constatación muy poco probable y afirman que el sacrificador maya seguro tuvo que tener mucha dignidad; así lo hace Martha Nájera⁴³ o por ejemplo también Claude Baudez:

³⁹ MUNRO S. EDMONSON, *The Heaven Born Merida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Austin: University of Texas Press, p. 80.

⁴⁰ EDMONSON, *The Heaven Born Merida...*, p. 5.

⁴¹ LANDA, *Relación...*, 98.

⁴² ZUZANA MARIE KOSTIČOVÁ, "Mayská lidská oběť a sebeoběť krve podle *Relación de las cosas de Yucatán*", *Religio* 13 (2, 2005):287-306.

Diego de Landa señala que este segundo *nacom* ejercía en oficio poco honorable, pues consistía en abrir el pecho de las víctimas. Es preciso considerar este comentario con un cierto escepticismo, pues el sacrificador maya o mexica no es un equivalente del verdugo europeo, generalmente despreciado. Dado que el sacrificio humano era entre los mayas el rito más importante, el de mayor alcance, resulta difícil concebir que su ejecutor haya ocupado un cargo “poco honorable”. Muy por el contrario, se subrayaba el vínculo entre la guerra y el sacrificio al atribuir el mismo título al capitán de guerra y al sacrificador.⁴⁴

Es posible que Landa confundiera el oficio del *nacom* con el verdugo europeo despreciado, pero personalmente no considero esta interpretación plausible. El obispo yucateco en su *Relación* muestra gran percepción especialmente hacia la actitud respetuosa y apreciativa que mostraban los mayas en lo que tocaba a su religión y sus rituales: En realidad la idea básica subyacente de la *Relación* fue mostrar cuán arraigada era la idolatría entre los mayas y justificar las actuaciones inquisitoriales de su autor. En otras palabras, Landa no muestra en otras partes de su texto ninguna tendencia a mezclar los hechos europeos con los mesoamericanos y no tiene ninguna motivación a crear explicaciones que disculpen las actitudes “idólatras” y “diabólicas” de sus indígenas. Muy por el contrario, el obispo persigue en su texto (tanto como lo hizo físicamente durante su vida) cada muestra de “culto al demonio” y resalta la dedicación de los mayas hacia su antigua religión y la gran reverencia que mostraban a sus ídolos, sus rituales y sus sacerdotes. O sea, sería muy extraño que después de describir tantas páginas de criticismo precisamente de este tipo de actitud, Landa se equivocara por descuido en este tipo de información.

Por esta razón creo que hay que aceptar su afirmación como cierta y buscar una posible explicación de esta poca dignidad del *nacom* sacrificador. Ya ofrecí una en mi tesis de maestría⁴⁵ – argumenté en este texto que posiblemente la naturaleza paradójica del sacrificio humano influyó en este desprecio. Igual como quizás el hecho que en realidad originalmente no se trataba de dos cargos sino uno solo y la dignidad del *nacom* residía en su original función de guerrero, mientras que el oficio del sacrificador emergió como una

⁴³ NÁJERA CORONADO, MARTHA ILIA, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1987, p. 168.

⁴⁴ BAUDEZ, *Una historia...*, p. 379.

⁴⁵ ZUZANA MARIE KOSTIČOVÁ, *Špinavé a trapné rituály: Oběť a sebeoběť krve v latinkou psaných mayských písemných pramenech*, nepublikovaná diplomová práce, Univerzita Karlova v Praze, Filosofická fakulta, Ústav Filosofie a Religionistiky, Praha 2006, s. 21-22.

especialización secundaria y ya no fue tan respetado dado que no fue *su* cautivo al que se sacrificaba, sino él del otro *nacom* guerrero.

Al mismo tiempo, este segundo *nacom*, el capitán de guerra, tenía evidentemente mucha importancia religiosa, como atestigua Landa en su descripción de la fiesta de *Pacumchac* en el mes de *Pax*:

Antes de pasados estos días, iban todos a casa del capitán de sus guerras, llamado *Nacón*, del cual traté, y traíanle con gran pompa sahumándole como a ídolo de templo, y le sentaban quemándole incienso y así estaban él y ellos hasta pasados los cinco días, en los cuales comían y bebían de los dones que se ofrecían en el templo...⁴⁶

Finalmente está el curandero, un conocido oficio religioso que perduró en muchos pueblos alejados hasta hoy – sus funciones fueron y son predominantemente médicas y también adivinatorias a pequeña escala, basándose no en el calendario, la escritura y la astrología, sino más bien en echar suertes.

A pesar de estos cuatro en los textos coloniales (especialmente en los Chilames) se pueden encontrar menciones de cargos de Aj K'in o Ajaw Kan, posiblemente todos representando un importante cargo sacerdotal (o varios). Baudez escribe sobre ellos:

El clero era dirigido por el sacerdote mayor, llamado Ak [sic] Kin (el del sol) Mai o Ahau Can (Señor serpiente) Mai. Todos los sacerdotes de las diferentes ciudades le rendían tributo y le regalaban cuantiosos presentes. El cargo era hereditario. El sacerdote mayor era la autoridad suprema en cuestiones religiosas; aconsejaba a los señores y respondía sus interrogantes. Era responsable de capacitar y designar a otros sacerdotes (elegidos de preferencia entre los hijos de sacerdotes y los segundos hijos de los señores), cuyas aptitudes verificaba antes de atribuirles un cargo. Un sacerdote tenía que ser versado en el cálculo de tiempo; conocer las fiestas, las ceremonias y los ritos correspondientes; saber determinar los días fastos; dominar las técnicas adivinatorias y la interpretación de los códigos; ser capaz de leer y escribir los jeroglíficos. Además de sacerdotes, hay también chilanes, curanderos, chaces y nacomes.⁴⁷

Las referencias a Aj K'in o Aj K'in Mai muestran su puesto como “sumo sacerdote”, sin embargo no está clara su relación con Ajaw Kan o Ajaw Kan Mai. Puede que esto fuera

⁴⁶ LANDA, *Relación...*, p. 137.

⁴⁷ BAUDEZ, *Una historia...*, p. 378.

solamente un modo diferente de nombrar el mismo cargo, como por ejemplo sugiere el párrafo que Landa dedica a este jerarca:

Que los de Yucatán fueron tan curiosos en las cosas de la religión como en las del gobierno y que tenían un gran sacerdote que llaman *Ah Kin May*, y por nombre *Ahau Can May*, que quiere decir el (*gran*) *sacerdote May*, que era muy reverenciado de los señores, el cual no tenía repartimiento de indios, y que además de las ofrendas los señores le hacían presentes y que todos los sacerdotes de los pueblos le contribuían; y que a éste le sucedían en la dignidad sus hijos o parientes más cercanos y que en éste estaba la llave de sus ciencias, y que en éstas trataban lo más, y que daban consejo a los señores y respuestas a sus preguntas, y que cosas de los sacrificios pocas veces las trataban si no en fiestas muy principales o en negocios muy importantes; y que éstos proveían de sacerdotes a los pueblos cuando faltaban, examinándolos en sus ciencias y ceremonias y que les encargaban de las cosas de sus oficios y el buen ejemplo del pueblo, y proveían de sus libros; y que éstos atendían al servicio de los templos a enseñar sus ciencias y escribir libros de ellas.⁴⁸

Aquí Aj K'in Mai y Ajaw Kan May aparecen como diferente denominación para el mismo cargo de un cierto sumo sacerdote. Sin embargo la teoría de Charles Lincoln sugiere en una manera muy interesante que se tratara de dos distintos cargos de igual importancia, uno más bien enfocado en el poder político (Aj K'in) y otro en la religión y el sacrificio (Ajaw Kan). Lincoln aquí se apoya en la dualidad de los "capitanes" (a los que voy a tratar en el próximo capítulo) y cita en una manera muy interesante a los Itzá de Tayasal:

Further afield, looking to the Petén Itzá (a surprisingly under-exploited source of information and analogy on government and society at Chichén Itzá) clarifies the significance of *Ah Kin Mai* and *Ahau Can Mai*. At Taysasal, dual kingship existed and the paired rulers bore the titles *Kin Canek* and *Ahau Canek*, morphologically similar and semantically identical to the pair of Yucatecan terms. Thompson saw the similarity with Aztec system of government, but assumed that the Mexican pattern had been imposed upon the Maya.⁴⁹

Como mencioné, Lincoln interpretaba a estos cargos como políticos – por el contrario Baudez en una manera más tradicional los atribuye una función religiosa.⁵⁰ Creo que esta confusión ya de por sí muestra el carácter ambiguo de los altos cargos y la posibilidad de interpretarlos de las dos maneras. Igual pasó (como también advierte Lincoln) con la dualidad

⁴⁸ LANDA, *Relación...*, p. 57.

⁴⁹ LINCOLN, „Structural and philological evidence...”, p. 184.

⁵⁰ BAUDEZ, *Una historia...*, p. 378.

tlatoani-cihuacoatl – por más que se intente interpretar uno como soberano y otro como sumo sacerdote, los dos tuvieron funciones tanto administrativas y militares como religiosas.⁵¹ Simplemente, para repetir de nuevo, la separación de la “iglesia” y el “poder secular” no existía en absoluto en Mesoamérica antigua.

Reconstrucción de una posible “jerarquía religiosa” maya posclásica

Resumiendo el capítulo previo, creo que a pesar de algunas especulaciones sin fondo sobre un “clero” maya (una idea que claramente muestra prejuicios cristianos esperando existencia de una “iglesia”) se puede afirmar que en cuanto a las fuentes, podemos distinguir los siguientes cargos:

a) Un “sumo sacerdote”, en otras palabras, un alto dignatario cuya función estaba íntimamente ligada con la veneración de los dioses y el ritual; generalmente llamado Aj K’in. No está clara la función política de este jerarca – con toda probabilidad se trataba de un puesto político sumamente importante y creo que hasta fue idéntico con el mismo rey. Igualmente tampoco está clara su relación con Ajaw Kan – puede que se tratase de un mismo cargo o de dos oficios más o menos equivalentes de los que uno probablemente tuvo más poder político/administrativo y el otro se enfocaba más bien en lo militar/religioso, como lo describe Charles Lincoln.

La relación entre este “sumo sacerdote” y los demás sacerdotes, chilames y nacomes no está de todo clara. En la *Relación* de Landa aparece el Aj K’in Mai como la cabeza de la jerarquía sacerdotal o de una cierta “iglesia” maya, con el poder de distribuir los cargos sacerdotales y examinar los sacerdotes mismos para comprobar si tienen bastante conocimiento para ocupar el cargo. Este último derecho es de sumo interés, dado que en una manera absolutamente igual se cuestionaron los oficiales locales administrativos – en Chilam Balam de Chumayel se habla del misterioso “lenguaje de Zuyúa”, un lenguaje figurado que los candidatos para los puestos políticos debían entender.⁵² Aunque existen especulaciones sobre que si este “lenguaje” tenía una base en un idioma realmente existente,⁵³ en realidad probablemente no fue así, dado que se puede encontrar un fenómeno paralelo en el

⁵¹ ALCINA, *Los Aztecas*, pp. 97, 99-100.

⁵² *Chilam Balam de Chumayel*, pp. 78-89, 112-117.

⁵³ BRIAN STROSS, „The Language of Zuyua“, *American Ethnologist* 10, No. 1 (Feb., 1983):150-164.

nahuatlatolli azteca que aparentemente servía sobre todo para fines ceremoniales.⁵⁴ Creo que esto nada más que muestra la cercanía íntima de los cargos políticos y religiosos, dado que sus pretendientes se cuestionaban y examinaban del mismo modo – y posiblemente, como veremos, también por la misma persona.

La posible fusión del “sumo sacerdote” con el soberano atestigua por ejemplo el nombre del estado posclásico de los Aj K’in Chel – a menos que fuese una teocracia es extraño que esta unidad política se llamase según el “sumo sacerdote” local. Mucho más probable es que Aj K’in en este caso actúa como un título político, de igual manera que Ajaw Kan en el caso de Ajaw Kan Pech, el antiguo nombre del estado de Campeche y de su soberano. La dualidad Aj K’in y Ajaw Kan puede explicar también la extraña relación entre K’ak’ U Pakal y su hermano K’inil Kopol que vimos en la parte III – como K’ak’ U Pakal fue evidentemente el más importante de los dos, es sumamente probable que fue él quien cargó el título de Aj K’in, mientras que su hermano fue probablemente titulado como Ajaw Kan.

Munro Edmonson además de esto menciona un tercer alto título, el de Balam (*jaguar*) que según él designaba la misma persona como Aj K’in y Ajaw Kan.⁵⁵

Aunque estoy de acuerdo con la probable naturaleza dual de la soberanía de Chichén Itzá, creo que Lincoln va demasiado lejos afirmando que el propio nombre de K’ak’ U Pakal fue un título, dado que en las inscripciones jeroglíficas tanto como en las fuentes coloniales claramente se refiere a un individuo concreto. Creo que las fuentes favorecen más los títulos de Aj K’in y Ajaw Kan en vez de K’ak’ U Pakal y Kukucan, siendo el primer un soberano/sumo sacerdote y el segundo una especie un *nacom* de altísimo cargo, un guerrero/sacrificador. En cuanto al caso de la serpiente emplumada (al que estoy omitiendo aquí), me voy a dedicar más profundamente a este problema en la parte V. Igualmente me parece demasiado forzosa la idea de un “Kukulcán” pacífico y pasivo, relacionado con vegetación y la sangre sacrificada, un rey sagrado sacrificado a la manera que recuerda a las teorías de James George Frazer. Creo que esta supuesta dualidad es un perfecto caso de prejuicio secular – separando el mundo secular, enfocado en poder, conquistas y política, de un “aquel mundo” de religión, naturaleza y sueños. Por mi parte, ya mencioné la dualidad trono-jaguar/chacmool que reina en el grupo de la plaza central – creo que hay que formular esta bipolaridad así, como oposición (y colaboración a la vez) entre lo político-dinástico-religioso y la guerra-triunfo-sacrificio.

⁵⁴ CASO, *El pueblo del sol*, pp. 110-111.

⁵⁵ EDMONSON, *Heaven Born Merida...*, p. 4.

b) Los cuatro *chakoob*. Aunque Landa atestigua que se trataba de cargos temporales, es posible que por lo menos durante la parte posclásica temprana hubo unos *chakoob* más bien permanentes, por lo menos en lo que tocaba a las más importantes ceremonias públicas donde aparecen los dignatarios llamados Chak Xib Chak, Ek Xib Chak, Sak Xib Chak y Kan Xib Chak, representantes de los respectivos puntos cardinales y por lo tanto rumbos del mundo. Los Chilames de Chumayel y Tizimin mencionan con abundancia unos enigmáticos “ritos de ceiba” que se relacionan íntimamente con estos cuatro *xib chakoob*, así que quizás podemos especular sobre existencia de unos palos sagrados que representaban los árboles mundiales o un palo central (¿quizás el ya mencionado “palo de volador”?), alegoría de la *yaxche* mundial.

Es plenamente posible que los *chakoob* al nivel más bajo (o sea, en las fiestas del barrio o del pueblo) fueron incluso en el posclásico temprano cargos temporales elegidos para cada ocasión. Sin embargo, en cuanto a estos *xib chakoob*, Edmonson cree que tampoco fue un oficio de todo permanente, dado que se elegían para determinados períodos (quizás *katunes*) y según este mismo autor al final de esta época posiblemente fueron sacrificados.

c) Los *chilamoob* que ejercían observaciones astronómicas, practicaban adivinación y astrología, guiándose por los códices. La naturaleza altamente especializada de este cargo requería sin duda una considerable educación – los chilames tenían que saber leer, escribir (probablemente también iluminar) y contar, conocer fenómenos astrológicos y técnicas de su observación y de medición del tiempo, tenían que entender profundamente el mundo religioso maya y conocer a los mitos, caracteres de todos los dioses etcétera. Por lo tanto, esto más bien favorece la interpretación de que se trataba de un cargo permanente.

Quizás estos *chilamoob* tenían una jerarquía interna, lo que podemos deducir del nombre del famoso profeta enigmático Chilam Balam. Generalmente se interpreta a “Balam” como un nombre personal, pero como según Edmonson se puede tratar de un título de alto dignatario, es posible que el oficio de Balam no fue idéntico al de Aj K’in o Ajaw Kan, como propone este especialista, sino una designación del Chilam más importante. Por lo tanto “Chilam Balam” no sería un nombre personal, sino un título al que sería posible traducir como “sumo adivino” o “gran profeta”.

d) Los “sacerdotes”, oficiales asignados a cuidar de determinados templos del barrio y/o las estatuas de dioses. Las descripciones de Landa claramente muestran que no se trataba

de cargos puramente religiosos sino de dignatarios con fuerte influencia secular. En la Relación frecuentemente los menciona junto con otros cargos “seculares” y en íntima relación con importantes personajes del pueblo en cuyas propias casas se depositaban los ídolos durante algunas de las fiestas:

El año en que la letra dominical era *Muluc*, tenía el agüero de *Canzienal* y a su tiempo elegían, los señores y el sacerdote, un principal para hacer la fiesta, y después hacían la imagen del demonio como la del año pasado, a la cual llamaban *Chacuuayayab*, y llevábanla a los montones de piedra de hacia la parte del oriente, donde habían echado la pasada. Hacían una estatua al demonio llamado *Kinchahau* y poníanla en casa del principal en lugar conveniente, y desde allí, teniendo muy limpio y aderezado el camino, iban todos juntos con su acostumbrada devoción por la imagen del demonio *Chacuuayayab*.⁵⁶

Mientras que es razonable suponer que en grandes ciudades estos cargos “sacerdotales” fueron más o menos permanentes relacionados con el culto a los dioses, es posible que en pueblos pequeños estos oficios ejercía el curandero local y/o las autoridades locales. De todos modos, el texto de Landa indica que estos cargos con toda probabilidad no requerían una especialización de toda la vida (como quizá fue el caso de los *chilamoob*) y por lo tanto probablemente se trataba de un cargo temporal, estructuralmente igual como otros oficios más bien administrativos del barrio o del estado.

De todos modos, no creo que estos “sacerdotes” formaban “iglesia” alguna, o si sí, fue de un modo del que existía una organización o jerarquía interna de los *bataboob*, *halach unicoob* y otros oficiales y dignatarios “seculares”. Hablar de un “clero” (como lo hace Baudez) significaba presumir la separación entre lo religioso y lo secular lo que no tuvo lugar en la sociedad maya.

e) El *nacom*, un sacrificador especializado, un cargo quizás originalmente idéntico con el capitán de guerra que más tarde se diferenció de él. A este alto capitán de guerra por otra parte quizá es posible identificar con Ajaw Kan.

f) Los curanderos que operaban seguro sobre todo al nivel más bajo, o sea, en los pueblos campesinos y barrios periféricos de ciudades, sustituyendo el cargo adivinatorio y astrológico de *chilam* y al mismo tiempo actuando como médicos y chamanes. Es probable

⁵⁶ LANDA, *Relación...*, pp. 118-119.

que en las grandes ciudades existió alguna contraparte suya que se dedicaba a la medicina – no está claro si existían “médicos” profesionales o si los *chilamoob* ejercían estas funciones también.

e) Otras personas con gran importancia religiosa, fuera de estas jerarquías oficiales y sin un cargo determinado. Se trataba sobre todo de los “brujos” (*way* en maya o *nahual* en náhuatl) y quizás también de ancianas y ancianos sabios.

LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA GUERRA: GUERREROS COMO “SACERDOTES”

En el caso del oficio de *nacom*, el sacrificador, resalta el importante vínculo entre la guerra y la religión. En mi tesis de maestría⁵⁷ presenté una teoría según la que en realidad el mismo fenómeno del sacrificio humano por extracción del corazón evolucionó de las torturas a las que se sometían los cautivos de guerra y el autosacrificio de sangre de una demostración de valentía de un guerrero que así probaba su resistencia al dolor y se burlaba de la muerte. Desde esta perspectiva podemos afirmar que la extracción del corazón y el autosacrificio sangriento son originalmente unos rituales militares, fuertemente vinculados con la actitud bélica de los mayas.

Esto no quiere decir que todas formas de sacrificio humano son bélicas en origen. En Chichén tenemos dos casos ilustrativos de rituales sacrificadores que no tienen nada que ver con la guerra, sobre todo en el Gran juego de pelota. Aquí el sacrificio humano (por decapitación) no está relacionado con la guerra de por sí sino con el juego; aunque es cierto que este ritual en cierto sentido podía funcionar como sustituto de una batalla, hay que considerar que aquí el simbolismo es claramente diferente, abarcando más dimensiones, no solamente la solar y militar, sino sobre todo la vegetativa y fértil. Otro ejemplo sería el cenote sagrado con asociaciones fuertemente acuáticas y fértiles, al que se arrojaban víctimas vivas.

Sin embargo, el vínculo íntimo entre la extracción de corazón y la guerra se puede ver claramente en Chichén Itzá, dado que en los recintos donde más abundan las representaciones del sacrificio humano también hay más vestigios de símbolos militares, como por ejemplo sucede en las columnatas donde abundan imágenes de guerreros armados. El caso más claro es el grupo de las Mil columnas, el Templo superior de los jaguares y la parte oriental de la plaza central, especialmente el Templo de los guerreros. Aquí aparece en un modo constante la estatua de chacmool (que, como ya mencioné, quizás funcionaba como una piedra de sacrificio) y representaciones de águilas y jaguares devorando corazones humanos – y en el Templo superior de los jaguares hasta dos escenas explícitas de sacrificio por extracción de corazón.

Para reforzar el caso, en los discos dorados del cenote vemos claramente que el ritual de sacrificio humano (otra vez constantemente por extracción de corazón) no solamente es vinculado con la guerra sino se efectúa en el mismo campo de la batalla, inmediatamente

⁵⁷ KOSTIČOVÁ, *Špinavé a trapné rituály*, s. 56-60; véase también ZUZANA MARIE KOSTIČOVÁ, "Lidská oběť a sebeoběť v Mezoamerice" [online]. *Glosy.info*, 20. červenec 2006. [cit. 3. ledna 2009]. Dostupné na WWW: <<http://glosy.info/texty/lidska-obet-a-sebeobet-v-mezoamerice/>>.

después de captar el desafortunado guerrero enemigo. Parece que el ritual por lo menos en algunos casos se llevaba a cabo de este modo – el vencedor siendo el sacrificador que arranca el corazón de su víctima; a este vencedor se le representa en los tres casos como a un caballero águila, o sea, un guerrero élite maya posclásico, y no solamente aquí, sino también en uno de los dos casos en el Templo superior de los jaguares (en el otro caso el tocado del sacrificador es más bien irreconocible).

Creo que esto tiene que ver con la idea de que el *nacom* fue originalmente solamente un título de un capitán de guerra y que este capitán fue al mismo tiempo el sacrificador de la víctima a la que captó. En otras palabras, quizás en el sacrificio humano maya posclásico (por extracción de corazón) se enfatizaba mucho el contexto bélico y militar y la práctica de llevar las víctimas a las ciudades y sacrificarlas después fue considerado algo ya secundario, o sea, un sustituto del sacrificio original en el campo de la batalla. Sin embargo, esto no quiere decir que en realidad una vez en Mesoamérica existiera un tiempo en el que se sacrificaba únicamente justo después de la guerra. En realidad, los hallazgos en lugares tan diferentes como Teotihuacan, Oaxaca o el entorno maya clásico más bien indican que desde los tiempos más remotos el sacrificio humano se practicaba en las grandes plazas como un ritual público – véase por ejemplo los *danzantes* de Monte Albán, murales de Tepantitla o Atetelco de Teotihuacan y sobre todo algunas inscripciones mayas clásicas, relieves de cautivos de Palenque o Dzibanché y los frescos de Bonampak. En realidad, creo que la iconografía de Chichén (sobre todo de los discos del cenote) parece señalar que quizás así los mayas mismos interpretaron a sus rituales públicos – como sustituto de algo que “originalmente” se llevaba a cabo inmediatamente después de la guerra, en el campo de la batalla.

Un testimonio excelente de esto presenta el texto colonial de Rabinal Achí en el que se representa a un sacrificio humano por extracción de corazón; la víctima es un guerrero élite quiché, cautivo de los rabinal. Los sacrificadores en este caso son los “caballeros” águila y jaguar, no hay aquí un sacerdote sacrificador específico; generalmente, este hecho se interpreta como influencia cristiana sobre el texto. Creo que es al revés – la búsqueda incesante de unos “sacerdotes” mayas es una muestra clara de prejuicio cristiano que en cada ambiente cultural necesita tener una “iglesia” separada del poder secular, un “clero” que monopoliza los rituales y lleva a cabo todos los actos “religiosos”.

Esta ausencia de especialistas religiosos en este caso resalta también en el Gran juego de pelota en los relieves de procesión de guerreros. En el centro de los dos lados se encuentra una representación de un sacrificio humano por decapitación del capitán del equipo vencido –

el sacrificador en este caso también es el capitán del equipo vencedor, o sea, el mismo que ganó el juego y por lo tanto “captó” a su adversario. No hay indicación alguna que a la víctima de decapitaba un sacerdote *nacom* especializado: Muy por el contrario, se efectuaba probablemente inmediatamente después del juego y en la cancha – ya mencioné que se encontró la piedra sacrificial sobre la que probablemente estos rituales se llevaban a cabo.

Para resumir: En Chichén hay un caso claro de función religiosa de los guerreros representándolos como sacrificadores – si existió un especialista designado para esta función, creo que fue entendido como un sustituto del guerrero victorioso y por lo tanto, como afirma Landa, poco respetado. Toda la dignidad perteneció al héroe valiente – el *nacom* sacrificador fue con toda probabilidad poco más que un verdugo o carnicero.

LAS AUTORIDADES POLÍTICAS COMO ESPECIALISTAS RELIGIOSOS

Los “reyes-chamanes” versus los “chamanes-reyes”

La visión tradicional de la cultura maya a la que sostenían autores como Morley o Thompson ofrecía una visión teocrática de una sociedad más o menos dominada por sacerdotes que a la vez ejercían el rol de líderes políticos. Este enfoque todavía se puede encontrar, hoy día ya aisladamente, en algunos artículos o libros, por ejemplo en el texto “The Shaman-Priests of the Casas Grandes Region” de Christine VanPool:

Recent iconographic analyses have demonstrated that shamanic priests/leaders are a fundamental component of New World chiefdoms and state-level societies, including the Aztec, the Colima of West Mexico, the Maya, the Olmec, and the Moche. As a result, shamans were more than religious practitioners [sic] in many mid-level and complex societies in the New World before European contact; they served as heads of states and were commemorated in art and on public architecture.⁵⁸

Y para Paquimé y Casas Grandes en concreto, la autora ofrece la siguiente conclusión:

The findings presented here, based on the symbolic content and archaeological context of Casas Grandes imagery, suggests that leadership at Paquime was largely based on shamanic practices. However, the institutionalized leadership that was present is more indicative of priests. The merging of shamanic imagery in the context of priests therefore indicates the presence of shaman-priests.⁵⁹

Del mencionado artículo se pueden sacar las siguientes bases sobre las que la autora edifica sus conclusiones: Primero, todo, distingue estrictamente lo religioso de lo secular y en una manera muy occidental asume que si una persona ejerce funciones religiosas, no se puede tratar de un líder político. Esto revela prejuicios de un origen claramente cristiano, en el que es posible que los especialistas religiosos jueguen el papel de líderes políticos (como solía suceder con los obispos y abades que gobernaban sus tierras y administraban sus pertenencias igual como cualquier conde o duque), pero es impensable que un líder político sea a la vez un

⁵⁸ CHRISTINE S. VANPOOL, „The Shaman-Priests of the Casas Grandes Region, Chihuahua, Mexico“, *American Antiquity* 68, (4, October 2003):697.

⁵⁹ VANPOOL, „The Shaman-Priests...“, p. 697.

especialista religioso (por ejemplo, que un rey sea al mismo tiempo sacerdote o monje). Insisto que estas suposiciones carecen de base alguna para el entorno mesoamericano – como vimos y como veremos, no se puede distinguir así de fácil entre lo secular y lo espiritual y los cargos políticos tenían una gran dimensión religiosa, y *vice versa*.

Segundo, según VanPool aparentemente un trance chamánico es un atributo exclusivo de un “chamán” como especialista religioso, y por lo tanto este tipo de experiencia está exclusivamente reservado para la capa “espiritual” de la sociedad. De este modo saca sus conclusiones sobre unas sociedades mesoamericanas dominadas por chamanes, como aparece por ejemplo en este párrafo:

Mesoamerican shamans contacted the spiritual world by directly traveling to it during ecstasy trances, not indirectly through smoke and prayers. For example, Mayan shaman "K'ul ahaw" or "divined lords" were able to travel between the worlds by opening a portal between them using the *itz* of the sky.⁶⁰

Ahora bien, evidentemente el título de *k'uhul ajaw* no es un título de chamanes mayas sino parte clave del glifo emblema (al que ya me dediqué en las partes II y III), un título típicamente y exclusivamente utilizado como denominación territorial o genealógica de los reyes mayas.

Por lo tanto, el texto de VanPool difiere sustancialmente de la interpretación común de los epigrafistas e historiadores actuales de la cultura maya y se asemeja más a las ideas tradicionales sobre la “teocracia” maya: Mientras que la visión antigua creía en una capa de especialistas religiosos que gobernaban a la sociedad, las teorías actuales hablan de reyes con poderes sobrenaturales y funciones religiosas. Estas dos visiones parecen irreconciliables, sin embargo así es solamente en el ambiente occidental, donde lo espiritual y lo secular-político se ve estrictamente separado; creo que en el ambiente maya las dos cosas efectivamente dicen lo mismo, o sea, que un *k'uhul ajaw* tiene funciones sacerdotales y político-administrativas al mismo tiempo.

De todos modos, mirar la situación desde la perspectiva tradicional, así como lo hace VanPool, es muy peligroso precisamente por la razón que las teorías occidentales son primariamente destinadas al público occidental. Y éste público, al leer los textos o escuchar a las ponencias, inconscientemente utiliza sus prejuicios para interpretar lo que ve u oye. Mientras que para un maya antiguo sería probablemente lo mismo decir “nos gobierna un

⁶⁰ VANPOOL, „The Shaman-Priests...“, p. 700.

sacerdote” y “nuestro rey tiene funciones religiosas y poderes sobrenaturales”, para una persona occidental se trata de dos cosas totalmente distintas. Por lo tanto seguiré refiriéndome al soberano como un “rey” y no como un “sumo sacerdote”, aunque un maya antiguo probablemente no entendería qué es la diferencia entre las dos funciones.

El rol religioso del rey maya clásico

Entonces, llegamos por fin a la cumbre de una jerarquía “clerical” – aquí se encuentra el soberano como el “sumo sacerdote” y el líder y máximo protagonista de la religión pública.

Sin embargo, dado que la información que tenemos de este asunto es extraída de los monumentos públicos, tanto de carácter iconográfico como epigráfico, unos monumentos que el mismo rey mandó a hacer y que quizás hasta diseñó el mismo, tenemos que tener sumo cuidado a la hora de interpretarlos. Es extremadamente probable que la imagen que nos ofrecen, tanto la histórica como la religiosa, sea fuertemente distorsionada por propaganda política y que favorezca mucho al soberano representándolo en un rol que quizás no siempre realmente tenía y una importancia de la que probablemente no siempre gozaba. Sin embargo, esto simplemente significa que no podemos confiar plenamente en los *hechos históricos* a los que describen las estelas y los dinteles – por el contrario, en el ámbito de la religión nos aportan una visión quizás no exacta, pero de todos modos *ideal*, una imagen de *como tenía que actuar un soberano perfecto*. Aunque no sea cierto que determinado rey realmente llevó a cabo un determinado ritual, lo que sabemos es que *así tiene que ser*, o sea, este ritual público es parte de una imagen de soberanía, igual que por ejemplo la sabiduría, el valor y la justicia pertenecen al ideal de un monarca europeo medieval, aunque hubo muchos que no encuadraban en esta imagen para nada.

Mientras que en el ambiente cristiano el monarca se limitaba a una participación pasiva de los rituales de la Iglesia (salvo algunas excepciones, sobre todo sus propios ritos de pasaje y especialmente la coronación), el rey antiguo fue, contrariamente, un importante protagonista de estos ritos y a veces hasta la misma persona a la que se alababa y veneraba. De todos modos, su puesto en la religión se veía fuertemente vinculado con su poder administrativo, político, judicial y sobre todo militar – en otras palabras, el rey no se “convertía” durante el ritual en un “sumo sacerdote” o “papa”, sino lo que hacía, hacía en

todas sus funciones a la vez (lo que sería impensable en el entorno cristiano, dado que el título real y un oficio sacerdotal son mutuamente totalmente exclusivos).

La manera en la que se trata al rey en los relieves recuerda a menudo a los árboles *axis mundi* de Palenque. A menudo al rey se le representa acompañado por un registro celestial y uno terrestre, o sea, está puesto en el mundo como en un contexto. Mientras que por debajo de sus pies se encuentra el plano que representa al inframundo (allí a veces aparecen monstruos *witz* o cautivos humillados), el registro superior que encarna al cielo puede contener ancestros, referencias astronómicas, divinidades etcétera. El rey de este modo está interpretado como un eje, un punto de conexión de las tres capas del mundo.⁶¹ El mismo modelo de percibir el mundo muestra el texto de *Rabinal Achí* – aquí a menudo se repite el difrasismo “por debajo del cielo, sobre la tierra”, lo que marca el entorno de lo que sucede.⁶² Existen incluso representaciones explícitas del soberano como *axis mundi* a la manera muy parecida a los mencionados árboles – esto se puede apreciar por ejemplo en el dintel 31 de Tikal.

Esta posición del rey le otorga grandes poderes; Schele y Freidel concluyen en su artículo sobre los símbolos y evolución de la realeza maya:

The Classic period institution of *ahaw* resulted in a powerful focus upon the dynastic lineage and upon the concordance of royal actions an great cycles of history. The success of these innovatios (and their material technology is carved stelae and written texts) built upon existing and enduring ritual practices and theological precepts that defined the ruler as a conduit of supernatural power and direct divine inspiration.⁶³

Los rituales públicos en los que el rey aparece como protagonista describió Carolyn Tate para la ciudad de Yaxchilán de la siguiente manera: Se trata de a) escenas militares o con cautivos, b) rituales de fin del período, c) rituales de autosacrificio, d) rituales chamanísticos con alucinaciones, probablemente relacionados con sacrificio de sangre, e) rituales del solsticio del verano, f) el ritual de “esparcimiento”, g) rituales con el misterioso “paquete” y h) el juego del pelota.⁶⁴ Todos estos rituales aparecen de una manera constante en la iconografía de Yaxchilán, más las escenas de la corte real, como por ejemplo entregas de

⁶¹ CAROLYN E. TATE, *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*, Austin: University of Texas Press 1991, p. 37.

⁶² „Rabinal Achí“, trad. por FRANCISCO MONTERDE, in: MERCEDES DE LA GARZA CAMINO (ed.), *Literatura maya*, Caracas: Biblioteca Ayacucho 1992, 2ª ed., pp. 291-341.

⁶³ DAVID A. FREIDEL and LINDA SCHELE, „Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands: The Instruments and Places of Ritual Power“, *American Anthropologist* New Series 90 (3, September 1988):563-4.

⁶⁴ TATE, *Yaxchilán*.

tributo. A esto se puede asumir también una serie de rituales que aparece en las inscripciones jeroglíficas – sobre todo dedicaciones de edificios y diferentes ritos de pasaje, tanto del propio rey como de su familia, por ejemplo las repetitivas visitas a las tumbas de sus antepasados, iniciaciones, accesiones, nacimientos de herederos, bodas etcétera.

Otra dimensión importante en el rol del rey clásico que aparece en la iconografía es su posición como encarnación de divinidades en la tierra. El atavío real muestra una estrecha relación entre el rey y el dios del maíz y es posible incluso que los mayas creyeron que su monarca es la personificación del maíz y la imagen viviente de su divinidad. Al mismo tiempo, sobre todo Claude Baudez enfatiza mucho la dimensión solar del monarca maya y su relación con K'inich Ajaw, el viejo dios del sol.⁶⁵ Además de esto el rey probablemente guardaba estrecha relación con otros seres sobrehumanos también, evocando por ejemplo a Tlaloc y a Venus durante sus campañas militares⁶⁶ o al dios K en forma del centro maniquí que aparece en manos del soberano por ejemplo en los relieves del Templo de las inscripciones en Palenque.⁶⁷

Los rituales reales de Chichén Izá

En cuanto a las inscripciones jeroglíficas, se puede ver claramente en la parte III que de toda esta lista de diferentes actuaciones públicas del soberano en Chichén sobreviven solamente las dedicaciones de edificios y sobre todo los rituales de *och k'ak'*.

Igualmente hay una situación muy especial en la iconografía – y el principal problema aquí es como identificar al soberano. Como escribe Merle Greene, el arte de Chichén presenta más bien una gran serie de diferentes personajes o procesiones uniformes que un solo protagonista y generalmente es muy difícil distinguir los reyes o los nobles más importantes de los demás:

Chichen Itza stands out as being the prime example of many art styles coexisting in one place within a given period of time. First of all, I would like to point out that, for the most part, Chichen art consists of portrayals of large groups of peoples, individuals being portrayed, not for their own sake, but as part of the overall theme of particular phase of public art. They appear in processions, in large grouped assemblages, in randomly placed great numbers

⁶⁵ BAUDEZ, *Una historia...*, pp. 255-257.

⁶⁶ SCHELE, *Maya Cosmos*, pp. 301-302, 309, 311.

⁶⁷ SCHELE, *Maya Cosmos*, pp. 193-195.

of individuals of all stations of life, and symbolic representations of dual characterizations integrated with many others, but never as just the individual, represented larger or of more importance than any of the others.⁶⁸

Por supuesto, esto llevó a la creación de la teoría de *multepal*; sin embargo, dado que últimamente esta hipótesis parece mucho menos popular y también teniendo en cuenta el rol real de K'ak' U Pakal en las inscripciones, podemos preguntarnos lo siguiente: Si en realidad hay un personaje real en la iconografía de Chichén, ¿cómo es posible que no aparece con tanta prominencia como el rey clásico? Personalmente creo que puede haber las siguientes explicaciones. Primero, puede tratarse de la influencia de altiplano mexicano y particularmente del arte teotihuacano que muestra la misma tendencia hacia la poca diferenciación entre el rey y sus súbditos y hacia una frecuente presencia de procesiones y motivos repetitivos: En otras palabras, según este primer punto de vista cambió solamente el canon artístico y las ceremonias públicas se conservaron más o menos iguales como antes (un defensor de esta teoría es por ejemplo Claude Baudez).⁶⁹ Y segundo (según por ejemplo Linda Schele), puede que la caída de los estados clásicos contribuyó a una cierta reestructuración del poder real, especialmente en lo que toca a mayor participación de los nobles, dignatarios y comandantes de guerreros en las fiestas y los rituales – probablemente no sólo que aparecen más a menudo la iconografía y jeroglíficos, sino quizás también aumentó su importancia y su presencia en las grandes ceremonias.⁷⁰

Según Merle Greene es posible que este cambio tuviera que ver con el culto a los antepasados:

I suggest that the large group orientated projects at Chichen Itza were financed by individuals who wished to have their ancestors or prominent persons in their families commemorated by having their portraits carved in stone where they could be seen by everyone. Some were undoubtedly great warriors while others may have performed some feat worthy of recognition. Having portraits of their kin carved in stone at Chichen Itza would certainly attract others of the same kin group to this center to see this remarkable assemblage of their relatives or even possibly themselves being honored in this great city.⁷¹

La distinción entre el soberano y el resto de los personajes depende muchísimo de nuestra propia idea del rol del monarca en Chichén Itzá. Ya indiqué que en Mesoamérica y en

⁶⁸ GREENE, „Iconography...“, pp. 197-198.

⁶⁹ BAUDEZ, *Una historia...*, pp. 251-292.

⁷⁰ FREIDEL and SCHELE, *A Forest of Kings*, p. 548.

⁷¹ ROBERTSON, „Iconography...“, p. 211.

las culturas antiguas en general el rey ejercía funciones militares, administrativas, judiciales y religiosas al mismo tiempo; por lo tanto es plenamente posible suponer que podía ser representado como monarca halagado, guerrero armado, caballero victorioso, protagonista de una ceremonia pública o de un ritual autosacrificatorio o purgativo (véase las a menudo mencionadas “penitencias” de los cronistas españoles) o simplemente como un gran señor enfatizando el máximo esplendor de su poder. Dependiendo de qué tipo de función esperamos que el rey cumpla, podemos identificar con él representaciones totalmente diferentes – es por ejemplo plenamente posible que el caballero triunfante de los discos F y G del cenote es el mismo soberano de Chichén. Creo que a veces la comparación con el arte maya clásico nos puede llevar a esperar demasiada énfasis en poder e importancia en la figura del rey posclásico: Sin embargo, basta mirar al entorno azteca para comprobar que no necesariamente fue siempre así y que sin tener las fuentes escritas coloniales, muchas veces no seríamos capaces de distinguir el *tlatoani* de una persona corriente, especialmente cuando aparece solo.

A pesar de este problema, hay casos en Chichén Itzá en los que se puede encontrar a una figura que probablemente representa al soberano. Se trata sobre todo la parte este del relieve principal del Templo del norte del Gran juego de pelota, al que Linnéa Wren⁷² identificó como un ciclo de rituales reales en los que el soberano visita santuarios importantes en la ciudad y en su alrededor y que mayoritariamente muestran un gran contenido autosacrificatorio. Además de esto aparecen aquí según la misma autora escenas de accesión y coronación de los reyes de Chichén.

William Ringle identifica estos mismos rituales como pertenecientes al supuesto “culto de Quetzalcoatl” e intenta recrear un entero ciclo de investidura real siguiendo los relieves de Chichén. Según él, los futuros reyes primero tuvieron que derrotar su antagonista en el juego de pelota, después se les sentó en un trono sobre una construcción temporal de madera y la cabeza del vencido decapitado se le colocó junto a los pies. A continuación el rey presentó una danza pública en el *tzompantli*, para que finalmente se encuentre con una deidad solar. Las ceremonias del Templo del norte simplemente formaban parte de estos supuestos ritos reales en los que según Ringle jugó un papel prominente la divinidad de Quetzalcoatl.⁷³

⁷² WREN, "Ceremonialism...", pp. 25-32.

⁷³ RINGLE, „On Political Organization of Chichén Itzá“, pp. 186-190.

El “Capitán disco solar” y el “Capitán serpiente”

Sin embargo, las figuras más discutidas que se han identificado con los reyes de Chichén son los “capitanes” Serpiente y Disco solar. Estos dos personajes enigmáticos fueron identificados por Arthur Miller en su artículo del año 1977: Este autor los nombró como el “Protagonista” y el “Antagonista” y los atribuyó un papel de enemigos de guerra:

The identifying features of the Protagonist (the figure on the right is his squadrish headdress and his emblem, which appears above and behind him as a feathered serpent. The identifying features of the Antagonist (the figure on the left) are his sweeping feather headdress with Chac mask, his prominent nose bar and his emblem of Sun God imagery that is absent in the portions of this mural but which nevertheless appears associated with him in the other panels where he is represented. The same two figures are also portrayed in the low-relief *zapote* wood carving over the doorway. The Protagonist is shown holding his *atlatl* in one hand and darts in the other. Above and behind him is the Protagonist's serpent emblem. Opposite him, on the other side of a bowl of round objects that probably represents an offering of some sort (possibly copal), sits the Antagonist with a Chac mask headdress of long flowing feathers and a nose bar. He is enclosed in his emblem symbol for the sun – a sun disk – which we shall see associated with the Antagonist in the action murals of Temple A [Upper Temple of the Jaguars].⁷⁴

En otras palabras, se trata de dos personajes específicos que aparecen a menudo en la iconografía de Chichén Itzá. La característica del “Capitán serpiente” es un ofidio enorme que ondula detrás de un guerrero armado; aunque Miller afirma que se trata de una serpiente emplumada, no necesariamente tiene que ser así – por ejemplo, hay casos en los que se trata de una serpiente de nubes, y en el Templo inferior de jaguares la serpiente parece más cubierta por un mosaico o escalas serpentina que por plumas. Su pectoral y su yelmo recuerdan mucho a los atlantes del Templo de los guerreros y su atavío llevó muchos autores a pensar que se trata de un guerrero “tolteca” o incluso hasta una representación de la Serpiente emplumada. Taube⁷⁵ así lo identifica con Quetzalcoatl y Lincoln⁷⁶ con Kukulcan, la parte “pasiva” de la dualidad real de Chichén, una personificación del sacrificio y la sangre sacrificial, la vegetación y la fertilidad agricultora. Según Taube existe una representación de

⁷⁴ MILLER, “Captains of the Itzá”, p. 200.

⁷⁵ TAUBE, „The Iconography...“, p. 223.

⁷⁶ LINCOLN, „Structural and philological evidence...“, pp. 164-196.

Quetzalcoatl azteca muy parecida al Capitán serpiente, con un ofidio detrás y una designación Ce Acatl junto a la figura.⁷⁷

Su contraparte, el llamado “Capitán disco solar”, es característico por su cartucho en forma de un sol y un trono de jaguar en el que se posa frecuentemente; está armado con un atlatl y unas lanzas. Taube señala tanto su asociación con el dios del sol como el hecho de que se parece al soberano maya clásico:

Although the figure inside the disk cannot be identified as the Maya jaguar sun god, a number of researchers have noted that he is portrayed as Maya lord. Coggins notes that the figure wears Maya jade jewelry – the nose-bar and, more importantly, the Jester God brow piece, an important Classic Maya symbol of rulership. But although Coggins asserts that the beaded jade chest piece is Toltec, clear analogues can also be found in Terminal Classic Maya dress. The jaguar throne serves as one of the clearest allusions to Classic Maya rulership. Although unknown in the iconography of highland Mexico, jaguar thrones are relatively common in Classic and Terminal Classic Maya art.⁷⁸

Según Claude Baudez, esta figura enigmática es a la vez una representación del K'inich Ajaw maya y al mismo tiempo el soberano de Chichén Itzá que así adquiere mucha más énfasis solar que su predecesor, el rey maya clásico.

En una manera sumamente interesante, Taube describe los rasgos que este personaje comparte con Tonatiuh, el dios solar azteca:

Many traits observed for the Toltec period sun figure continue into the Late Postclassic in the form of Tonatiuh, the princely sun god of the Central Mexico. Along with the rayed solar disk, Tonatiuh is usually portrayed with yellow hair, an eagle feathered headdress, a nose-bar, and a jade mask upon the brow. The brow mask possesses the conventional Mexica sign for jade this being a zone of green, then red, and finally, a segmented white band. Although highly stylized, the profile of the jade mask is quite similar to that of the Jester God, as both possess sharply upturned curving snouts. Quite frequently, Tonatiuh appears with a pair of large eagle plumes in his headdress, strikingly similar to the aforementioned sun figures at Chichen and Ixtapantongo.⁷⁹

La conclusión que Taube saca de este vínculo es que probablemente la imagen del dios solar del altiplano mexicano se formó sobre la base de los atributos del rey maya. Dice que además Tonatiuh y los dioses solares aztecas en general se asociaban con el rumbo del

⁷⁷ TAUBE, „The Iconography...“, p. 223.

⁷⁸ TAUBE, „The Iconography...“, p. 224.

⁷⁹ TAUBE, „The Iconography...“, pp. 224-225.

este, que al mismo tiempo desde el punto de vista geográfico coincide con el área maya. Además de esto en un caso Capitán serpiente presenta a Capitán disco solar una *cuauhxicalli* llena de corazones humanos, lo que hace alusión a la íntima asociación de los dioses solares mexicas con el sacrificio humano.⁸⁰

Para Lincoln este personaje solar es idéntico a su concepto de “Kakupacal”, la contraparte de “Kukulcan” en la diarquía, o sea, la dimensión militar-administrativa-poderosa de la dualidad. Lincoln no entiende al K’ak’ U Pakal de las inscripciones y de las fuentes etnohistóricas como a un personaje histórico concreto, sino a un título o un oficio, igualando además a “Kakupacal” con Aj K’in (dadas las asociaciones solares de Capitán disco solar) y a “Kukulcan” con Ajaw Kan (por compartir la iconografía serpentina).

Por el contrario, Linda Schele y David Freidel optan más bien por la interpretación de esta figura como un ancestro: Según estos autores, Capitán disco solar a menudo se encuentra flotando sobre la escena que hay debajo (como en los murales del Templo superior de los jaguares) y el disco solar en el que se encuentra los recuerda mucho a los cartuchos típicos de los ancestros en forma de cuadrifolio – además, a este cuadrifolio Schele lo interpreta como una representación estilizada del sol. Personalmente opto mucho más por la interpretación de los cartuchos clásicos como una cueva o la boca del monstruo de la tierra y por lo tanto esta hipótesis no me parece muy plausible.

La relación entre estos personajes extraños también ha sido objeto de debate. Arthur Miller, como ya señalé, los interpretó como adversarios:

That Captain Serpent is the victorious military leader over Captain Sun Disk is suggested not only by the triumphant position of Captain Serpent and concomitant capitulation of Captain Sun Disk in both the North and South Groups of mural panels in Temple A, but also by the appearance of Captain Serpent in the upper register over the lintel of the entrance and in the vault over the north panel. In both these painted areas, Captain Serpent is shown performing ritual human sacrifice by heart extraction on the victims of his successful campaigns over Captain Sun Disk.⁸¹

La asociación del capitán serpiente con los sacrificadores del Templo superior de los jaguares es sumamente interesante. En la parte II más bien busqué el vínculo de estas escenas y los discos dorados del cenote, basándome en el tocado de plumas de uno de estos personajes. Esta identificación de Miller se basa en la enorme serpiente ondulante que aparece

⁸⁰ TAUBE, „The Iconography...“, p. 229.

⁸¹ MILLER, „Captains of the Itzá“, p. 218.

en los dos casos en una posición central en la escena; sin embargo, aquí no se ve tanto como atributo del protagonista (como es el caso del Capitán serpiente) sino más bien como un ser separado de los demás, quizás un espíritu evocado por el sacrificio o una personificación de alguna cualidad del sacrificado o del sacrificio como tal (su fuerza vital, un humo de un incensario o algo por el estilo).

De todas maneras, está más bien claro que la idea de que el Capitán disco solar y el Capitán serpiente son enemigos es probablemente profundamente equivocada – aunque en los murales del Templo superior de los jaguares aparecen juntos en una batalla, hay otras escenas en las que más bien cooperan. Además, Miller cree que es Capitán serpiente que triunfa sobre su contraparte y quién es más importante en esta relación; sin embargo, el resto de los autores (incluyendo Schele y Freidel, Lincoln, Taube y Baudez) están de acuerdo que en realidad el dominante en esta relación es Capitán disco solar. Todos además unívocamente identifican al Capitán disco solar con el rey supremo de Chichén Itzá.

O sea, la cuestión es, ¿quién es Capitán serpiente? Ya mencioné la teoría de Lincoln según la que se trata de una especie de “segundo rey” o quizás “sumo sacerdote” de Chichén, pero hay que señalar que en varios sitios se encuentran más Capitanes serpiente a la vez, como por ejemplo es el caso de una de las escenas de batalla en el Templo superior de los jaguares. Además, como ya advertí, las serpientes no siempre son emplumadas (lo que es el argumento básico de Lincoln para identificar a este guerrero con “Kukulcan”) sino a veces se trata de una *mixcoatl*, serpiente de nubes. Y al mismo tiempo, no siempre se le representa a este personaje como triunfante, como sería probablemente el caso si se tratase de uno de los dos reyes de Chichén – en uno de los relieves del Templo de los guerreros se le representa como cautivo. Esto encuadra bien con la idea de un “Kukulcan pasivo” de Lincoln, por otra parte su postura de un guerrero valiente y victorioso en los murales del Gran juego de pelota parece contradecir esta hipótesis.

Así que nos encontramos aquí con dos dignatarios aparentemente muy importantes, uno asociado fuertemente con el poder y la majestad real y la divinidad solar, el otro con la guerra y el sacrificio. Creo que esta dualidad más o menos equivale a la oposición entre el trono-jaguar (que incluso aparece representado en la figura de Capitán disco solar) y el *chacmool* que observé y describí en Chichén Itzá en la parte II. Aunque esto encuadra muy bien con la supuesta dualidad real de Lincoln, creo que sería una gran simplificación reducir todas las dimensiones políticas y religiosas de Chichén a esta oposición. Como mostré en la

plaza central, no sólo que tenemos aquí presentes estas dos dimensiones (la “real” y la “militar-sacrificial”), sino también hay que contar con la dimensión vegetal-fértil del juego de pelota y con el cenote como la boca acuática del inframundo. Lincoln está consciente de estos dos ciclos simbólicos más, pero, desde mi punto de vista erróneamente, los atribuye a los dos a Kukulcan. Sin embargo, no creo que la iconografía soporte esta asociación – y especialmente no estoy de acuerdo de su interpretación de Kukulcan/Capitán serpiente como el rey vegetativo de Fraser que tiene que morir sacrificado para que se renueve la fertilidad de la tierra. Aunque creo que los mayas conocieron muy bien esta idea, el arte de Chichén contradice esta interpretación fuertemente mostrando a Capitán serpiente como guerrero triunfante y casi nunca como una víctima – incluso en los relieves sacrificiales del Templo superior de los jaguares no está claro a quién “pertenece” la gran serpiente y si en realidad “pertenece” a alguien.

En la parte I me dediqué a describir brevemente nuestras ideas seculares cosmológicas y creo que esto es un caso en el que hay que recordarlos bien. Estoy convencida que Lincoln en realidad intenta replicar nuestra cosmología en el entorno maya creando “dos mundos”, uno de poder-guerra-dominación y otro de magia-fertilidad-religión, una activa y la otra pasiva, una “masculina” y otra “femenina”, y hasta un equilibrio entre estos dos mundos, lo que se proyecta en la idea de una diarquía de Chichén Itzá, un gobierno de los dos principios a la vez. Primero, creo que aunque la idea de la soberanía dual es plausible y me parece aceptable, se ve claramente en la iconografía que la relación entre los dos “capitanes” es desigual y que mientras que hay siempre un solo Capitán disco solar, puede haber más Capitanes serpiente, lo que indica una importancia menor de este personaje. Segundo, hay que tener en cuenta la tendencia mesoamericana hasta crear cuaternidades, muy opuesta a nuestra propia preferencia de dualidades y trinidadas. Y, por fin, no se puede olvidar de los testimonios de las fuentes primarias – creo que Lincoln no prestó una atención adecuada a los jeroglíficos que fuertemente contradicen esta dualidad de oficios “Kukulcan”-“Kakupacal”: Mientras que el nombre de K’ak’ U Pakal se menciona varias veces, pero como un nombre personal y no como un título, la palabra “Kukulcan” no aparece *ni una sola vez*, lo que sería muy raro en caso que se trate de uno de los personajes más importantes de la ciudad. Aunque no quiero adelantarme aquí demasiado hablando de “Kukulcan”, dado que me dedicaré a este tema en la parte V, sería preciso indicar preliminarmente que dada la presencia de *diferentes* serpientes y *diferentes* capitanes a la vez en una determinada escena, es probable que no se trate de un título de un personaje concreto sino de una cualidad más matizada que podía

pertenecer a varios individuos al mismo tiempo. Esto de por sí no niega la posible dualidad política de Chichén, pero sí pone en seria duda la *igualdad* de estos dos “reyes”.

En suma, mi crítica de la teoría de Lincoln se basa sobre todo en el hecho de que K'ak' U Pakal con toda probabilidad es un nombre personal (como vimos en los jeroglíficos) mientras que el nombre Kukulcan no está atestiguado para ningún personaje concreto y no aparece en las inscripciones, sola y simplemente las fuentes coloniales llaman así la misteriosa divinidad y el líder mítico de los migrantes hacia Chichén. Estoy de acuerdo con una manera más o menos dual del gobierno no sólo de Chichén – creo que esto aplica en una manera genial a muchos otros estados mesoamericanos. Sin embargo, no sería preciso reducir toda la vida política y simbólica a esta dualidad en la manera que lo hace Lincoln – tuvo que haber también una dimensión cuadripartita, por ejemplo los cuatro *chakoob* de los que habla Edmonson. Además, creo que es profundamente erróneo interpretar esta dualidad del modo como lo hace Lincoln, dividiendo lo político-militar y lo religioso-fértil – ya advertí muchas veces que esto se basa inconscientemente en la división europea entre lo espiritual y lo secular. Mostré en la parte I que lo “sagrado” y lo “profano” no solamente en Mesoamérica, sino en todas las culturas antiguas es más bien una escala que una oposición estricta como lo es en el cristianismo – hay que recordar todo eso para no distorsionar la idea de la religión y política mesoamericana. Aunque esta dualidad existía, los dos “opósitos” tendrían una gran dimensión religiosa e importante función militar. La distinción según mi punto de vista yacería más bien entre el poder supremo administrativo y solar y el poder militar, mucho más agresivo y, como mostré en esta parte, fuertemente ligado con el sacrificio, no como víctima, sino primariamente como triunfador y sacrificador, lo que además encuadra muy bien con la dimensión propagandística que seguro tuvo que estar presente en el arte de Chichén.

CONCLUSIÓN

Entonces, en esta parte me dediqué a explorar los especialistas religiosos de Chichén Itzá y de los mayas posclásicos en general. Creo que hay dos principales conclusiones que hay que hacer: Primero, no existió una “iglesia” o un “clero” por separado y los oficios “sacerdotales” fueron equivalentes a cualquier oficio administrativo o militar del estado. Y segundo, la religión y la política fueron tan entrelazadas que prácticamente todos los cargos tenían una dimensión religiosa, sobre todo hablando de los soberanos y de altos cargos militares (o las “órdenes” de los llamados “caballeros águila y jaguar”). Las crónicas coloniales atestiguan una presencia de especialistas religiosos entre los que el único cargo que probablemente más puramente “religioso” fue el *chilam*, el adivino y astrólogo, mientras que los *chakoob* probablemente coincidieron con alguna forma de gobierno político y el *nacom* con un oficio militar.

Otras funciones “religiosas” permanecían en realidad plenamente en las manos de las autoridades políticas, tanto del rey de la ciudad como también probablemente los representantes de las comunidades más pequeñas, como pueblos y barrios. Por esta razón no se puede subestimar la importancia religiosa del soberano, cualquier fuese la forma del gobierno de Chichén. Tanto el “Capitán disco solar” como “Capitán serpiente” muestran mucha relación con la religión, especialmente con el sacrificio humano (el primero como el que acepta la ofrenda sangrienta, el segundo más bien como sacrificador). Linnéa Wren y William Ringle además señalan la gran dimensión religiosa de las responsabilidades reales y de la investidura, o sea, la coronación de los reyes de Chichén.

A esto hay que añadir los diferentes oficiales que, según atestigua Landa, participaban en el ritual y se encargaban de los íconos, tanto como una serie de otros ayudantes, como en el caso de los aztecas fueron los niños y las niñas que limpiaban y cuidaban del templo.

En otras palabras, sería erróneo intentar reconstruir una “jerarquía religiosa” dado que esta se veía tan fuertemente entrelazada con la jerarquía política que la gente local con toda probabilidad no distinguía quién es “señor” y quién es “sacerdote”. Si esta distinción aparece en las fuentes, siempre es fruto de los prejuicios cristianos de los cronistas a los que sin cualquier duda adoptaron autores contemporáneos como por ejemplo Claude Baudez. Sin embargo, como ya advertí decenas de veces, no tiene sentido distinguir lo “espiritual” y lo “temporal” fuera del contexto de los grandes monoteísmos – en el caso de las culturas de la

antigüedad no estamos dividiendo el mundo entre dos oposiciones incompatibles, sino nos estamos moviendo en una escala entre lo sagrado y profano en un mundo en el que no se distingue fuertemente entre uno y el otro. Hasta los cargos más “profanos” tienen una dimensión religiosa, y *vice versa*.

PARTE V:
LOS SERES “SOBRENATURALES”

Al acabar el análisis de los especialistas religiosos llega el momento de dedicar un capítulo entero a los objetos de culto, o sea, a los ancestros y a los dioses.

Personalmente creo que el problema más grave a la hora de hablar de dioses mayas es el hecho de que sabemos muy poco de la relación entre los dioses en iconografía y los dioses como objetos de culto. La tipología de Paul Schellhas contiene muchas divinidades diferentes que a veces conocemos bajo diferentes nombres o apodos (Itzamna, Chak, K'inich Ajaw, dios del maíz etcétera), pero a la hora de describir el culto maya, Landa cita muchos ídolos muy diferentes a los que se hacía sacrificio u ofrendas – Cit Bolon Tun, Kukulkan, Ah Kak Ne Xook, Wak Mitun Ajaw y muchos otros que muy a menudo no se pueden identificar con ninguna de las representaciones conocidas de los códices o de la iconografía. Para complicar la situación aún más, las fuentes jeroglíficas de Chichén mencionan otra serie de nombres (especialmente Yax Chi Jun Kan, Yax U Ku ? K'awiil o Yax Ha'al Chak) que no aparecen ni en las fuentes coloniales.¹ Esto crea una gran cantidad de dioses de los que sabemos poco o nada y establece una cuestión muy importante, o sea, ¿cómo tratar a todos estos seres? ¿Se puede encontrar un orden o un sistema dentro de ese panteón tan caótico?

Como ya mencioné en la parte I, la tendencia general de los diferentes especialistas es subsumir estos diversos dioses bajo diferentes grandes figuras divinas. Así por ejemplo Erik Boot² trata a Yax Ha'al Chak como un “aspecto” del dios de la lluvia o Yax U Ku ? K'awiil como una hipóstasis del dios K'awiil, basándose en los teónimos que aparecen como

¹ BOOT, „Amongst the gods“

² BOOT, „Amongst the gods“

parte del nombre particular de la cual divinidad. Sin embargo, ya mencioné en la parte I que con toda probabilidad el asunto es mucho más complicado y la identificación de diferentes dioses (y el modo en el que se diferencian entre sí) no es tan clara como parece.

Un resumen genial de este tipo de problema ofreció Walter Burkert en su famoso libro *Greek religion*:

But a polytheistic world of gods is nevertheless potentially chaotic, and not only for the outsider. The distinctive personality of a god is constituted and mediated by at least four different factors: the established local cult with its ritual programme and unique atmosphere, the divine name, the myths told about the named being, and the iconography, especially the cult image. All the same, this complex is easily dissolved, and this makes it quite impossible to write the history of any single god. The mythology, of course, may relate to the ritual, the divine name may be etymologically transparent and illuminating, and the images may point with their various attributes to both cult and mythology; but names and myths can always be spread abroad much more easily than rituals, while images transcend even linguistic barriers, and so the various elements are continually separated from one another and reformed in new combinations.³

Ahora bien, ya muchas veces advertí que los dioses mayas asumieron una forma corporal inmanente. Esta forma bajo la que aparecen tiende a atribuir mucha individualidad y particularidad a estos ídolos, lo que es un rasgo totalmente desconocido o hasta menospreciado en el cristianismo actual (y, por supuesto, también y hasta aún más en las dos otras religiones monoteístas). Dado que todos entienden que hubo un solo Jesucristo, todas las imágenes que muestran a este personaje se refieren a un solo ser y son tratados como tales. Sin embargo, ya en el catolicismo popular ya podemos observar una actitud distinta en cuanto a las diferentes apariciones y aspectos de la Virgen – aunque desde el punto de vista teológico siempre se trata de la misma Santa María, para una mujer devota con poca educación puede haber mucha diferencia entre por ejemplo Virgen de Medjugorje, Virgen de Guadalupe, Virgen de Fátima o Virgen de Lourdes. Este ejemplo además destaca la importancia del lugar de la aparición – Virgen de Guadalupe tiene suma importancia en México, mientras que en Croacia saben poco de ella y se dirigen más bien a la Virgen de Medjugorje. En otras palabras, aunque se trate de una misma Virgen, la madre de dios aquí adquiere un carácter de *genius loci*, un espíritu del lugar, cuya importancia es más bien local. Aún más esto resalta en casos de apariencias menores como por ejemplo una que sucedió en los años setenta del siglo

³ BURKERT, *Greek religion*, p. 120.

XX en la montaña Živčáková en Eslovaquia – mientras que la Virgen de Guadalupe o de Lourdes tienen muchos devotos en todo el mundo, la importancia de la Virgen de Turzovka es casi completamente local, relevante sólo para Eslovaquia occidental y quizás para otras partes del país o de la República Checa.

Ahora bien: Todo el culto de la Virgen es respaldado por una profunda y elaborada teología católica que entre otros sirve para recordar a los cristianos que esto no son diferentes Vírgenes sino solamente una en diferentes hipóstasis. Ya dediqué mucho tiempo a analizar el concepto de lo sagrado en las religiones politeístas comparado con el mismo concepto en los monoteísmos – creo que esto es otro ejemplo de la noción de una fuente única de la sacralidad o de las apariencias en el mundo cristiano. Sin embargo ya aquí se puede observar algo que Rudolf Otto ya no aceptaría – aquí es la Virgen quién es la fuente de la sacralidad, por lo menos en el culto popular; los peregrinos que llegan a Lourdes o a Turzovka vienen para rezar a la Virgen y muchas veces no para rezar a Dios ni a Jesucristo. O sea, el catolicismo popular tiene unos interesantes rasgos que lo acercan a las religiones antiguas – a diferencia por ejemplo del protestantismo o sobre todo de judaísmo que rechaza como horrenda y politeísta hasta la idea de la Trinidad. En otras palabras, ya en el catolicismo popular (aunque claro que no en el más educado o en la teología católica) se puede observar esta tendencia a identificar diferentes y múltiples fuentes de lo sagrado en el mundo (Dios, Jesucristo, la Virgen, etcétera) que aparecen hasta en forma corporal, como por ejemplo la comunión o la fuente sagrada de Lourdes.

Creo que en el ambiente antiguo esta tendencia hasta lo particular y lo local es mucho más fuerte, dado que a menudo no existe una teología elaborada general y obligatoria en estos ámbitos, más bien una serie de creencias más o menos locales que se transmiten por algún tipo de educación, tanto durante la socialización como en escuelas institucionales (como fue por ejemplo el *calmecac* azteca). Esta particularidad se observa por ejemplo en el hecho de que puede haber diferentes dioses con la misma “función” venerados en diferentes ciudades, como la famosa trinidad egipcia de dioses del sol – Aton, Ra y Cheper,⁴ o las diosas griegas veneradas como divinidades de la luna – Hécate, Selene o Artemis.⁵ Y todavía esto se complica más si tenemos en cuenta que hay muchos dioses sin “funciones” estrictamente definidas, como sucede con muchas divinidades eslavas o algunos dioses

⁴ C. JOUCO BLEEKER, “The Religion of Ancient Egypt”, in: C. JOUCO BLEEKER and GEO WIDENGREN, *Historia Religionum*, vol. I: *Religions of the Past*, Leiden: E. J. Brill 1969, pp. 55-60.

⁵ BURKERT, *Greek Religion*, pp. 149-152, 171.

germánicos (Baldr, Freyja, Frigg, Odín);⁶ aquí más importante es un carácter individual del dios y sus respectivos atributos.

El caso de Odín es ejemplar – desde diferentes puntos de vista se puede definirle como un dios de la sabiduría, de la guerra, de la éxtasis guerrera, de la magia, de la muerte, del destino, etcétera,⁷ sin embargo al mismo tiempo se veneraba (o conocía) a otros dioses bajo las mismas “funciones” – por ejemplo, a Thor como dios-guerrero⁸ o a Hel como diosa del inframundo.⁹ En otras palabras, a Ódin no se le define por el rumbo del universo al que gobierna, como lo solían hacer los romanos antiguos con sus dioses, sino más bien por sus apariciones locales, su rol en diferentes mitos y sus diferentes características específicas. Además, diferentes tribus germánicas le veneraban bajo diferentes nombres según sus respectivas lenguas – Wotan, Wodan, Odin, etc.¹⁰ La identificación de todos estos dioses bajo el mismo fenómeno multidimensional llamado “Odin” en religiones comparadas de hoy puede ser interpretada más bien como un fruto de una reflexión *etic*. La antigua religión germánica (si dejamos a parte su elaborada poesía escáldica) carecía de una teología sistemática y una mayor reflexión sobre sí misma que iría más allá de una simple sabiduría o poesía épica.

En resumen, sí se pueden encontrar muchísimas divinidades antiguas que tienen una “función” específica – y esta tendencia hacia especificar, estructurar y jerarquizar es sumamente característica para el politeísmo antiguo, como ya mencioné muchas veces:

The polytheistic divine world is more differentiated, more structured, and often extremely hierarchized, because the human view of the cosmos is similarly differentiated, structured and hierarchized. There are many gods because humans experience the world in its variety and manifoldness. Hence there is also specialization among the gods, of a nature that is either local and tribal-ethnic (gods of specific localities, cities, countries, families) or functional (gods of specific arts, gods of illness, cure, fertility, rains, hunting, fishing etc.).¹¹

En el entorno maya un ejemplo de este tipo seguro sería el dios de maíz cuyo vínculo estrecho no sólo con maíz sino con todas plantas comestibles (y con agricultura en general) es

⁶ SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, pp. 26-30, 90-94, 240-246,

⁷ SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, pp. 240-246.

⁸ SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, pp. 316-323.

⁹ SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, p. 138.

¹⁰ SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, pp. 240-246.

¹¹ LINDSAY JONES (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Detroit: Macmillan 2005, 2nd ed., p. 7317.

innegable.¹² Esto suele pasar con todas las divinidades del mismo tipo – un ejemplo clásico sería Deméter de Grecia y su hija Koré (conocida también bajo su “nombre de casada”, Perséfone), las protagonistas de los misterios de Eleusina;¹³ creo que esta asociación con una “función” tan fuerte se debe a la base agricultora de todas las religiones antiguas, por lo que las divinidades de la fertilidad de los campos (o sea, de las plantas comestibles y/o de la lluvia) suelen jugar un papel muy importante en sus panteones. Hasta en el catolicismo popular medieval y moderno se puede observar la tendencia hasta una creación de diferentes santos patronos de agricultura – hubo santos responsables por trigo, santos que ahuyentan la langosta, santos que hacen que llueva, etcétera.¹⁴ En Mesoamérica hay un sin fin de dioses relacionados con estos fenómenos – divinidades del maíz, cacao y otras plantas, de la lluvia, protectores de las milpas etcétera.

Sin embargo, también hay muchos ejemplares de dioses y diosas que carecen de una función específica: Creo que uno de los ejemplos más destacados mayas serían los Héroes Gemelos. Hubo muchos esfuerzos de identificarlos con los planetas, el sol diurno y nocturno, la realeza, el inframundo etcétera, pero creo que la razón principal por la que estos intentos resultaron inútiles es el hecho que más bien se trata de caracteres fuertes parecidos en este sentido a Odín. Otro tipo de personajes enigmáticos serían los héroes culturales y dioses relacionados con la creación, los ancestros y la dinastía – por ejemplo, Itzamna, Quetzalcoatl, Tezcatlipoca o Tohil. Aunque se pueden identificar atributos característicos para cada una de estas divinidades, no se les puede subsumir tan fácilmente bajo un fenómeno, tal como Xilonen es (simplemente dicho) “una de las diosas de maíz” y Tlaloc es el “dios de la lluvia y las tormentas”.

Por otra parte, estos dioses en Mesoamérica todavía pueden adquirir un carácter concreto, identificándolos con segmentos específicos de la sociedad, como linajes, lugares o tribus enteras – de este modo, como veremos, se puede hablar de Itzamna y/o Kukulcan como del líder de la migración Itzá, de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl como un antiguo señor tolteca, etcétera. Al mismo tiempo, estos dioses parecen ser mucho más “antropomorfos” que el primer grupo, se parecen de una manera extrema a los ancestros y aunque muchas veces juegan el papel de héroes culturales, no se pueden igualar así de fácil con “cultura” como

¹² SIMON MARTIN, "Cacao in Ancient Maya Religion: First Fruit from the Maize Tree and other Tales from the Underworld". in: CAMERON L. MCNEIL, *Chocolate in Mesoamerica*. Gainesville: University Press of Florida 2006, pp. 154–183.

¹³ BURKERT, *Greek religion*, pp. 285-290.

¹⁴ PETER BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London: T. Smith 1978, 365 pp.

fenómeno: Su posición alude mucho más a un ancestro sabio que a un fenómeno impersonal natural o social.

Entonces, desde mi punto de vista esto marca dos categorías básicas de dioses – “fenómenos personificados” y “dioses sin función”. Insisto que estoy simplificando mucho aquí y que se trata más bien de una aproximación que de una definición exacta; pero creo que esta distinción nos puede servir a la hora de acercarnos mejor a la relación entre los dioses y los ancestros, un tema que últimamente se discute mucho.

Al mismo tiempo, esta tendencia hacia lo particular en las religiones antiguas puede mostrarse también en la ya mencionada asociación íntima de los dioses con ciertos segmentos de la sociedad, los pueblos y/o algunos linajes particulares. En el caso del único politeísmo antiguo sobreviviente, el shinto, este rasgo es especialmente notable:

Shinto is above all a religion of the particular, of the kami of this grove, this waterfall, this village. More than anything else, the names of the kami assigned to individual shrines follow the holdings of medieval feudal lords; each distributed the patronal kami of his family throughout his fiefdom. Not only that, but it is family – sociological – linkages which tie an individual to a particular shrine and its kami as his *ujigami*, or patronal deity, whom he worships preeminently and to whom he presents his newborn. In other words, it is a very structured system, binding (and opening) each worshipper to the past and the given along with the numinous... as does all concrete religion.¹⁵

Como vimos en la parte III, en la religión maya este vínculo entre los dioses y los soberanos concretos se expresa en los jeroglíficos mediante la expresión *u kuh*, “su dios”, en la que se manifiesta la necesidad de un rey maya de cuidar de “su” divinidad en la manera en la que una madre cuida a su niño o a su padre viejito.¹⁶ Es posible que esta relación entre un señor y su dios, o sea, el dios que *le pertenece a él*, es precisamente la idea que inspiró las extrañas divinidades *baby face* olmecas (generalmente interpretadas como forma ancestral de dios de la lluvia o de dios del maíz) que yacen en una manera indefensa y casi impotente en los brazos del soberano (como por ejemplo es el caso del altar 5 de La Venta u otras esculturas olmecas).

¹⁵ ROBERT S. ELWOOD JR., “Polytheism: Establishment or Liberation Religion?”, *Journal of the American Academy of Religion* 42 (2, June 1974):346.

¹⁶ DAVID STUART, información personal 2005.

Esto por supuesto nos ayuda a entender mejor la relación entre los dioses y los ancestros en la religión maya – esta tendencia hacia lo local y limitado se puede observar muy bien en el culto de los ancestros mayas, como veremos enseguida.

Para resumir brevemente lo dicho hasta ahora:

a) La gran tendencia hacia lo particular se puede observar en muchas religiones politeístas (y hasta en el catolicismo popular) en la creación de diferentes *genii loci* ligados a un lugar particular – y de acuerdo con la importancia del *genius* expande también el área de su influencia; de este modo la Virgen de Turzovka es un *genius loci* ligado básicamente solo a unos contados pueblos eslovacos mientras que la Virgen de Guadalupe extiende su influencia en todo México y Filipinas y marginalmente también en algunas otras partes de América Latina y del mundo.

b) Esta particularidad no se expresa solamente en el hecho de la creación de diferentes *genii loci*, sino hay también un fuerte e importante vínculo entre los dioses y los linajes nobles o determinados segmentos de la sociedad. Esto enfatiza la cercanía de los dioses y los ancestros.

c) No todos los dioses tienen una “función” definida – en realidad, hay algunos que por muchos atributos particulares que tengan, no se les puede igualar así de fácil con sólo un fenómeno o sólo un rumbo del universo. Estoy profundamente convencida que mientras que la “función” no está tan clara como por ejemplo en casos de los dioses de la lluvia, sería contraproducente intentar a buscar una y aplicarla forzosamente.

LOS SERES “SOBRENATURALES” DE CHICHÉN

Los dioses iconográficos

Aquí se puede hablar de tres principales grupos de divinidades. Primero, se trata de los dioses “iconográficos” – las divinidades que aparecen en el arte de Chichén, o sea, que son identificadas como tales; segundo, los dioses físicos (ídolos o estatuas de divinidades) y tercero, los ancestros y/o personas físicas vivas a las que se rinde culto.

El primer grupo (los dioses “iconográficos”) tiene grandes desventajas – sobre todo, como nos faltan unas fuentes primarias escritas, es bastante difícil distinguir entre los dioses (o sea, una imagen de cierta figura divina), los símbolos y los encarnadores de los dioses. El ejemplo típico de este problema es todo el repertorio solar de Chichén Itzá y toda la discusión que gira alrededor de él – como ya mencioné en el capítulo anterior, algunos autores creen que el personaje de “Capitán disco solar” es una persona física (Lincoln¹⁷), otros lo identifican a veces como ser físico, a veces como divinidad (Baudez¹⁸) y otros como un ancestro (Schele y Freidel¹⁹). Ya mencioné que Karl Taube²⁰ reconoce en este personaje los mismos rasgos o atributos iconográficos que después llegan a ser característicos para Tonatiuh y hasta especula que se puede tratar de la divinidad y no de un ser humano. En otras palabras, aunque estemos de acuerdo con la mayoría de los autores y aceptemos que se trata de una persona física, no podemos estar de todo seguros de la manera en la que se trataba entre los mayas de Chichén a este personaje. ¿Fue un dios vivo, una persona física con importancia cultica, una encarnación del dios solar o un soberano que simplemente compartía unos atributos con la divinidad?

Igual problema vemos en el caso del dios del maíz. El ejemplo que más se menciona son unos extraños personajes que aparecen en algunos relieves yaciendo por debajo de la escena de cuyo ombligo o de cuya boca salen serpientes ondulantes (véase por ejemplo los murales del Templo superior de los jaguares). Schele y Matthews²¹ los identifican como el dios del maíz muerto basándose en su atavío cubierto por círculos (que en el arte maya clásico identifica al dios de maíz renacido vestido de un precioso traje de jades), Taube sin embargo cree que se trata de una “diosa de la tierra” descuartizada:

¹⁷ LINCOLN, „Structural and philological...“, pp.164-196.

¹⁸ BAUDEZ, *Una historia...*, pp. 255-258.

¹⁹ FREIDEL and SCHELE, *A Forest of Kings*, p. 372.

²⁰ TAUBE, „The Iconography...“, pp. 240-243.

²¹ SCHELE and MATTHEWS, *Code of Kings*, 431 pp.

At Chichen, it appears that the aforementioned dismemberment of the earth goddess by the two bladed serpents provided a cosmic charter for heart sacrifice. Thus in the Upper Temple of the Jaguars, an actual scene of heart sacrifice appears directly above the prostrate body of the earth goddess. Moreover, a fine sacrificial knife from the Sacred Cenote bears a handle with two intertwined serpents. I suggest that this knife represents the pair of bladed serpents which dismember the earth goddess: during the sacrificial act, a victim slain with this knife assumed the symbolic role of the prone earth goddess.²²

Creo que la versión de Schele es insostenible, dado que los círculos que cubren la ropa de la figura aparecen en la reconstrucción del mural de Adela Breton negros y no verdes, como se supone que aparecería el jade; por otra parte, la interpretación de Taube me parece al mismo tiempo muy improbable dado que no existe caso confirmado de la veneración de una “diosa de la tierra” entre los mayas.²³ A pesar de estas extrañas imágenes no hay ninguna representación del dios del maíz directa, sin embargo se puede hablar de un encarnador de esta divinidad en los relieves de decapitación del Gran juego de pelota. Simon Martin presentó una visión de esta divinidad como patrono no solamente del maíz, sino de todas las plantas comestibles, incluyendo sobre todo frijoles, cacao y calabaza.²⁴ Esto es muy interesante en el contexto de Chichén Itzá, dado que la planta que sale del cuello cortado del capitán del equipo vencido no es maíz sino calabaza. La equiparación entre la cabeza cortada del capitán y los frutos de la planta (igual como con la pelota) claramente aluden a Popol Vuh y el mito de la muerte de Hun Hunahpú (y también a la decapitación posterior de su hijo Hunahpú) que probablemente es una variante posclásica del dios del maíz²⁵ – en este sentido a la víctima decapitada puede entenderse como a una encarnación del dios del maíz y las plantas comestibles.

Otra divinidad que aparece en Chichén es el dios N – lo identifica tanto Taube²⁶ como Foster y Wren.²⁷ Mientras que para Taube se trata de una variante de Bacab o

²² TAUBE, “The Iconography...”, p. 230.

²³ Aunque en Mesoamérica existen casos documentados de importantes diosas ctónicas (como Coatlicue mexicana o Cuerauaperi purépecha), se trata en exclusiva de fuentes del altiplano; las diosas o heroínas míticas mayas tienen que ver con la luna, el agua, la fertilidad y/o el maíz, pero no se puede identificar ni en las fuentes coloniales ni en las precolombinas ninguna diosa a la que encajara la descripción “diosa de la tierra”. Quizás Taube parte aquí de la comparación con la famosa estatua de Coatlicue de cuyo cuello también salen dos serpientes ondulantes, sin embargo no creo que esta comparación superficial sea un fundamento bastante sólido para identificar una “diosa de la tierra” que no aparece en ninguna de las fuentes primarias mayas conocidas.

²⁴ MARTIN, “Cacao in Ancient Maya Religion”, pp. 154–183.

²⁵ ENRIQUE FLORESCANO, *El mito de Quetzalcóatl*, México: Fondo de cultura económica 1993, 182 pp.

²⁶ TAUBE, “The Iconography”, pp. 212-246.

Pawahtuun posclásica, las dos autoras lo ven más bien como el arquetípico creador del universo y lo llaman “El primer padre”, un apodo que suele ser reservado para el dios del maíz:

According to Maya beliefs of both the pre-conquest and post-conquest periods, First Father played an important role in shaping the cosmos. Like First Mother, the female deity who was his consort, First Father was born before *4 Ahau 8 Kumk'u*, the date on which the fourth cycle of cosmic creation was begun. Through the supernatural agency of the primordial couple, the natural world was formed, the younger gods were conceived, maize was brought into cultivation, and humankind was modeled from corn dough. Creation was completed when shamanism and kingship, the essential institutions of Maya society, were established by the ancestral deity couple.²⁸

La cercanía al concepto del dios del maíz en esta interpretación se nota también por el hecho que las autoras lo identifican con las mencionadas imágenes del “dios del maíz” muerto – las serpientes que salen de su ombligo o su boca describen como una cuerda umbilical que le une a otros dioses o a los seres humanos. Dada la forma serpentina de estas cuerdas, Foster y Wren afirman en una manera sumamente absurda que a este dios también le representan las figuras del “Capitán serpiente”: Creo haber demostrado que la asociación de este personaje es claramente militar y sacrificial y no tiene nada que ver con la creación del mundo ni con el maíz.

Por otra parte, es muy interesante el hecho que el rol que estas autoras atribuyen al dios N generalmente pertenece a otra divinidad maya, o sea, al viejo dios D al que se ha identificado con la divinidad Itzamna descrita por los cronistas coloniales. Creo que esta identificación alza una cuestión sumamente importante de la posible identificación entre los dioses de los códices, los dioses de la iconografía y los dioses físicos en forma de estatuas. En la historia de la mayística se han hecho muchos esfuerzos a identificar los dioses de los códices en el arte clásico y, al contrario, buscar en las crónicas vestigios de culto de estas divinidades: Sin embargo, aunque a veces estos intentos tuvieron éxito, en la mayoría de los casos los resultados son dudosos y problemáticos.

²⁷ LYNN FOSTER and LINNEA WREN, „World Creator and World sustainer: God N at Chichen Itzá“, in: MARTHA J. MACRI and JAN MCHARGUE (eds.), *Eighth Palenque Round Table*, San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute 1996, pp. 259-269.

²⁸ FOSTER and WREN, “World Creator...”, p. 259.

Creo que este hecho se debe a una gran razón principal que es la diferencia de función y de género de las determinadas obras del arte. En otras palabras: Dado que los códices servían principalmente para fines augurales y astrológicos, las divinidades juegan aquí un papel más bien de símbolos, o sea, dios del maíz por maíz (en los almanaques que describen los efectos de los astros sobre las plantas cultivadas), la diosa de la luna por la luna (en los almanaques lunares), Chak por lluvia y/o agricultura, etcétera. Baudez por ejemplo es uno de los pocos autores que rechazan la interpretación del dios D como Itzamna dado que Itzamna tendría que ser el dios supremo de los mayas y el dios D aparece demasiadas pocas veces en los códices para ser identificado con él. Sin embargo, ya advertí que en realidad hay dos grupos de dioses, unos con cierta función determinada y otros sin ella, e Itzamna definitivamente pertenece a la segunda categoría. Por eso es lógico el hecho que aparezca pocas veces en los códices, dado que no existe un fenómeno al que encarnara en exclusiva.

Por otra parte, las obras del arte público de Chichén suelen ser muy reservadas en cuanto a la presencia divina y en mejor de los casos muestran símbolos “sobrenaturales” (como los “dioses del maíz” muertos, el monstruo de la tierra, monstruo *witz* o las serpientes que ondulan por encima de las escenas del sacrificio) o encarnadores de dioses (como por ejemplo es el caso de un personaje misterioso que según Ringle encarna a Quetzalcoatl, pero que en realidad lleva una máscara muy parecida a Tlaloc). Esto no significa que a las divinidades no se les representaba en el arte público – según lo que sabemos (o mejor dicho, según lo que *no* sabemos), muy bien podían estar pintadas sobre superficies de diferentes estructuras. Sin embargo, aún en este caso creo que está claro que el arte de Chichén más bien se orientaba a escenas de batallas y rituales públicas y a retratos de dignatarios (tanto militares como administrativos) que a temas mitológicos o figuras divinas – éstas últimas aparecen al margen de estas escenas como símbolos o como espectadores, pero no parece que actuaran en una manera directa.

Para cerrar el tema iconográfico, cabe mencionar la marcada influencia del altiplano en el arte de Chichén y la presencia de algunos dioses en su arte: Ya mencioné por ejemplo el caso del encarnador de Tlaloc. Karl Taube escribe al respecto:

Both Mexican and Maya gods are widely depicted in the art of Toltec Chichen. Aside from the omnipresent God N, the Maya deities include the God of the Number 13, Chac, and God K. Representations of Chac are widespread at Toltec Chichen, and display a rich iconography that can be compared not only

to the Puuc region, but also Classic sites of the southern lowlands.²⁹ However, God K is quite rare at Toltec Chichen; this is all the more surprising when one recalls that one of the more important names mentioned in the Maya texts is Kakupacal Kaul, *kauil* being a Maya epithet for God K. Mexican gods are also common at Toltec Chichen, and aside from the aforementioned representations of Quetzalcoatl, Tlahuizcalpantecuhtli, and the Maya Tonatiuh, there are also clear images of Tlaloc and Tezcatlipoca. Although images of Tlaloc abound in Classic iconography of the Gulf Coast and Central Mexico, the Chichen depictions of Tezcatlipoca are the earliest reliable representations of this god known in Mesoamerica. The feathered serpent and sun disk pair probably refer simultaneously to political offices and gods. The feathered serpent, clearly enough is Quetzalcoatl, who merges into Tlahuizcalpantecuhtli, the fierce god of the morning star. Although the Tonatiuh figure is portrayed as a Maya, he is a new entity entirely distinct from the Maya jaguar sun god. It appears that the Maya Tonatiuh of the Toltec continued in Late Postclassic Mexican iconography as the princely sun god of the east.³⁰

Los dioses físicos: Los ídolos

No quiero retomar aquí otra vez toda la discusión del carácter fuertemente inmanente, particular y físico de las divinidades mayas; aquí más bien me va a interesar la presencia de estos ídolos en Chichén Itzá. En la parte II me ocupé mucho de la cuestión de las estatuas de los dioses en Chichén – ya mencioné allí la poca probabilidad de que las estatuas de los dioses se expusieran permanentemente en un lugar abierto; y dada la suma importancia de la hierofanía física de lo sagrado en Mesoamérica precolombina,³¹ en Chichén, igual que en otras ciudades importantes, tuvo que haber una gran cantidad de íconos divinos. Esto por supuesto lleva a la pregunta donde se encontraban estos íconos: Aunque hay muchos edificios en Chichén denominados “templos”, no creo que todos se destinaban a la veneración de ídolos – en realidad, Landa confirma esta función solamente para el templillo en la orilla del cenote sagrado; además el mismo cronista señala que muchas veces se guardaba a las estatuas en casas de dignatarios, o sea, en edificios no destinados exclusivamente al culto.³² Ya mencioné que este hecho otra vez muestra el inseparable vínculo entre lo “religioso” y lo “civil” entre los mayas, o sea, el hecho que los mayas ni siquiera diferenciaban estas categorías, y si sí lo hacían, se trataba de una escala más bien que de dos opuestos irreconciliables.

²⁹ Aquí probablemente se refiere a los llamados “mascarones de Chak”, a los que sin embargo Marc Zender recientemente identificó como “monstruo Witz”: Véase la discusión acerca de este tema en la parte II.

³⁰ TAUBE, „The Iconography...“, pp. 240-243.

³¹ Véase la parte II y la discusión acerca de los ídolos mesoamericanos (*La cuestión de la experiencia religiosa mesoamericana*).

³² LANDA, *Relación...*, pp. 118-119.

En cuanto a la presencia de los ídolos en los tres principales grupos del centro ceremonial-administrativo de Chichén, solamente podemos especular. Creo que en el caso de la plaza mayor sobre todo se encontraban en las recámaras de El Castillo que serían unas *sanctae sanctorum* perfectas, con acceso restringido reservado probablemente sólo para unos contados dignatarios de la ciudad o quizás hasta sólo a algún especialista religioso que cuidaba a los íconos mientras no participaban en un acto público. Además de eso a lo mejor pudo haber ídolos también en algunas construcciones del Gran juego de pelota. Teniendo en cuenta la manipulación con los ídolos que describe Landa en su *Relación*, es además posible que los íconos divinos viajaban según la ocasión para presenciar diferentes acontecimientos en diferentes lugares.

En el caso de la Mil columnas, creo que los candidatos más probables son el Palacio de las columnas esculpidas y El Mercado, siendo el primer un espacio para guardarlas y el segundo probablemente un recinto donde se exponían y donde se las veneraba. Teniendo por supuesto en cuenta que esto no excluye otros posibles usos del Mercado, por ejemplo como espacio reservado para los comandantes del ejército.

Finalmente, en el grupo del Osario es mucho más difícil especular sobre este tema, pero creo que no cabe duda que los ídolos se encontraban sobre todo en el edificio del Osario y en la pirámide de Las Monjas.

Los ancestros

La importancia del culto a los ancestros se puede deducir claramente no sólo de las fuentes mayas, sino está presente en toda Mesoamérica; creo que el culto de los ancestros es tan central para la vida religiosa de este área cultural que las descripciones de una “religión maya” o generalmente de una “religión mesoamericana” donde falte una mención amplia del culto a los ancestros está distorsionando fuertemente la realidad. Una de las razones principales es el hecho de que desde fuera a veces difícilmente se puede distinguir entre los dioses y los ancestros – tanto los ancestros importantes (como fundadores de dinastías mayas) adquieren un nimbo casi divino, como los dioses a veces actúan o aparecen más bien como ancestros. Creo que los casos más famosos son Huitzilopochtli (cuyo carácter tiene muchos atributos característicos de los ancestros o de las momias ancestrales) y Quetzalcoatl (en cuyo caso no está claro si se trataba de un personaje histórico o de una divinidad). Por ejemplo, Demarest y Conrad escriben acerca de Huitzilopochtli:

Los estudios recientes han insistido sobre la naturaleza sintética y algo artificial de Huitzilopochtli. Estas investigaciones etnohistóricas señalan que se trata de una complicada fusión de dios y héroe, como otras divinidades postclásicas (por ejemplo, Quetzalcoatl, Mixcoatl, Xólotl). En la mayoría de esos casos el héroe fue posterior al dios, aunque estaba asociado en cierta medida con él, y a veces tomaba su nombre. Posteriormente, los logros del individuo se confundieron con los mitos de su divino protector.³³

Esto es una manera muy típica de resolver esta dualidad dios/ancestro y poner un poco de orden occidental en el pensamiento mesoamericano. Sin embargo, creo que esta manera de tratar a aquel tipo de dioses es errónea. Según mi punto de vista, no creo que había tanta diferencia entre los dioses y los ancestros – ya la forma lo sugiere, dado que las estatuas de dioses podían parecerse a las momias ancestrales, como muestra el caso de Huitzilopochtli. Además se les trata del mismo modo, aunque quizás con fines distintos – se les presentan ofrendas, sus santuarios (templos o tumbas) se revisitan y los dios se mueven. Por otra parte, no creo que los mayas los identificaran por completo, dado que los distinguen muy bien en las sucesiones dinásticas del período clásico; sin embargo no es de todo imposible que los dioses fueran vistos en alguna manera como ancestros más remotos, lo que aparece por ejemplo en las inscripciones de Palenque donde los dioses están incluidos en los relatos de origen de la dinastía.³⁴

El rol religioso de los ancestros mayas resalta tanto en los relieves clásicos (donde éstos protagonizan rituales públicos) como por ejemplo en Popol Vuh, en la parte que describe la vida y los hechos de los primeros ancestros de las tribus quichés; su función “sacerdotal” y la importancia de servir a sus dioses (que además los “pertenecen” físicamente, cada dios a cada ancestro) se ve claramente aquí.³⁵ Esto muestra la cercanía de los dioses a los ancestros – ellos comunican entre sí y los cuatro hombres sirven como intermediarios (entre la humanidad y sus creadores), sacrificadores y los que cargan los dioses sobre sus espaldas. Creo que en una manera parecida actuaban los difuntos reyes mayas, a los que al mismo tiempo se veneraba; de igual manera actuaba el rey vivo, o sea, como una cierta especie de ancestro viviente. A los dioses, igual que a los ancestros, se les dedicaban estructuras y las inscripciones mencionan su nombre; aunque la jerarquía está clara (los dioses son más

³³ GEOFFREY W. CONRAD y ARTHUR A. DEMAREST, *Religión e imperio: Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Madrid: Alianza Editorial 1988, p. 48.

³⁴ FREIDEL and SCHELE, *A Forest of Kings*, 542 pp.

³⁵ *Popol Vuh...*, s. 79-96.

importantes que los hombres), las dos categorías de seres “sobrenaturales” se parecía muchísimo.

En otras palabras, creo que estamos viendo aquí otra escala – la entre los hombres y los dioses. Igual como la escala religioso/civil o sagrado/profano, también en el caso de los hombres/dioses no existe una división irreconciliable. Alfredo López Austin³⁶ demostró la importancia de los encarnadores de las divinidades en Mesoamérica; pero creo que en realidad el panorama es mucho más amplio. No existen solo hombres, dioses y hombres-dioses, sino una grande y amplia escala que va desde los humanos más insignificantes pasando por los guerreros y dignatarios, ancestros comunes, reyes vivos, encarnadores de dioses, ancestros reales hasta las divinidades propiamente dichas. Al mismo tiempo, estas distintas categorías no se mezclan entre sí, dejando muy claras las diferencias jerárquicas, y el movimiento entre ellas seguro fue restringido en gran parte.

Como veremos más adelante, el personaje de Kukulcan es un ejemplo extremadamente importante de esta fusión.

³⁶ LÓPEZ, *Hombre-dios*, 209 pp.

LA CUESTIÓN DE KUKULCAN-QUETZALCOATL-SERPIENTE ENPLUMADA

Muchísimo se ha escrito ya sobre una de las divinidades mesoamericanas más enigmáticas, Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl – y su naturaleza dual (hombre-dios, héroe-ancestro, mito-historia) es muy bien explorada desde diferentes puntos de vista. Sin embargo, en cuanto a Kukulcan propiamente dicho, las fuentes son mucho más reservadas. De todos modos, es generalmente aceptado el hecho que los dos nombres significan lo mismo (serpiente emplumada o serpiente de quetzal – *quetzal* o *kuk(ul)* = quetzal o pluma, *coatl* o *kan* = serpiente) y por lo tanto se identifica a Kukulcan maya como una versión local de Quetzalcoatl del altiplano mexicano.

Ahora bien: En la parte previa dediqué mucho espacio a explorar el fenómeno de la creación de “aspectos” de dioses y la relevancia de este tipo de aproximamiento a la cultura mesoamericana. En el caso de Kukulcan hay fuentes primarias (sobre todo Landa y las *Relaciones histórico-geográficas*) que corroboran esta identificación diciendo que la expresión “Kukulcan” equivale a “Quetzalcoatl” mexicana y que se trataba de un “capitán mexicano” que llegó a Yucatán con su pueblo, se asentó allí y “enseñó a los yucatecos a idolatrar”.³⁷ Esta afirmación basta para muchos autores (sobre todo a William Ringle, cuya teoría sobre “el culto de Quetzalcoatl” ya mencioné muchas veces) como prueba de la existencia de este dios centromexicano entre los mayas posclásicos. Sin embargo, personalmente veo esta interpretación como muy problemática, y por dos siguientes razones.

Primero, aunque exista cierta noción autóctona de que Kukulcan es más o menos lo mismo que Quetzalcoatl, esto no significa que realmente se trataba de una divinidad exactamente igual. Es bien conocido el caso de *interpretatio graeca* o *interpretatio romana*, o sea, la tendencia de los viajeros y escritores griegos y romanos a interpretar diferentes dioses, sobre todo germánicos, en términos de su propia religión. Los resultados de esta comparación son a menudo sorprendentes para la mente occidental contemporánea – por ejemplo, Thór, el dios-guerrero escandinavo, hoy nos parecería más cercano a Arés griego o Marte romano, pero generalmente en vez de esto se le igualaba con Hércules y/o Júpiter.³⁸ Si no tuviéramos todas las fuentes de poesía escáldica y las dos Eddas, pensaríamos hoy a base de esta identificación con Hércules que Thór fue más bien un héroe mítico que no tuvo mucha importancia práctica en el culto – y cometeríamos un error enorme, dado que se trata de uno

³⁷ MERCEDES DE LA GARZA CAMINO (ed.), *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, México: UNAM 1983, pp. 216, 269-270, 412 etc.

³⁸ SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, p. 316.

de los dioses germánicos más venerados y de más impacto, y hasta quizás del más importante desde el punto de vista del culto popular. Por otra parte, tampoco se trataba de un “padre de los dioses” y el rey del panteón como en el caso de Júpiter – este *interpretatio* se basa más bien en el hecho de que los dos son dioses del trueno. En otras palabras, la identificación de Kukulcan con Quetzalcoatl hay que considerarla con mucho cuidado y no concluir tan rápidamente como se hace, que se trata de un mismo dios o incluso de un mismo culto mesoamericano del posclásico temprano. No podemos olvidarnos de toda esta tendencia de diferentes dioses a crear versiones locales y particulares que generalmente más o menos se parecen uno a otro pero a menudo pueden diferir mucho.

Y segundo, esta identificación se basa mucho en la preferencia de serpientes emplumadas y de gran difusión de este símbolo al que también muchas veces se identifica con Quetzalcoatl-Kukulcan. Sin embargo, como ya señalé en mi primera tesis, hay que distinguir estrictamente la serpiente emplumada iconográfica del dios Serpiente emplumada.

El primer fenómeno es conocido en Mesoamérica desde tiempos más remotos – aparentemente la idea del ofidio o saurio adornado con plumas preciosas siempre representaba algo especial para los mesoamericanos. Analizando el arte maya clásico podemos ver que aunque todavía no se trataba de un símbolo tan establecido y tan conocido, ya en esta época se conocía la combinación entre la serpiente o el saurio y las plumas; y en el posclásico temprano podemos observar una increíble explosión de las serpientes emplumadas, generalmente altamente estilizadas, y Chichén es uno de los lugares más conocidos por sus esculturas y relieves de esta temática. Pero si hablamos en términos de un culto de Quetzalcoatl, ¿cómo podemos estar seguros de que este símbolo forma parte de este complejo, de tal modo como se ha sugerido? Basta mirar al complejo del Templo Mayor para comprobar que aunque este santuario no tenía absolutamente nada que ver con Quetzalcoatl, estaba lleno de diferentes serpientes emplumadas, incluyendo casos tan abstractos como el muro de *Xoatepanitli*. Además en el entorno azteca no existe *ninguna* representación de Quetzalcoatl en forma de serpiente emplumada – a este dios siempre se le representaba en forma antropomorfa: Muchas veces con el pico de Ehécatl o con atributos de Xólotl o Tlahuizcalpantecuhtli, pero *nunca* como serpiente emplumada. Hay una única representación que se relaciona con un ofidio con plumas – esta sorprendentemente se parece al “Capitán Serpiente” de Chichén Itzá; sólo la fecha de Ce Acatl anexa a este relieve sugiere que se trata de Topiltzin Quetzalcoatl. La forma antropomorfa de este dios además es lógica dado que las fuentes le describen más como un héroe/ancestro que otra cosa.

En suma, no me parece convincente aquella fácil ecuación Kukulcan = Quetzalcoatl = Serpiente emplumada, aunque está claro que estos tres seres tienen aparentemente mucho en común. En los siguientes párrafos quiero ofrecer una interpretación nueva de Kukulcán que básicamente consiste en la idea que el animal mítico serpiente emplumada es un poderoso *nahual* que pudo servir tanto a hombres como a dioses. Mi hipótesis en resumen es la siguiente: Tanto los altos dignatarios de Chichén llamados “Capitanes serpiente” como las dos divinidades posclásicas (Quetzalcoatl y Kukulcan) tienen en común este *nahual*, lo que muestra su gran poder e influencia. Sin embargo, a la hora de evaluar las fuentes autóctonas que hablan de Kukulcan no encontramos casi nada – algunas menciones de peregrinación cuyo líder fue este señor y su actuación como gobernante y/o héroe cultural,³⁹ sin embargo estas menciones más bien se parecen al relato de la peregrinación de los Aztecas y el rol de Huitzilopochtli en ello y muy poco al ciclo mítico quetzalcoatlíano. A menos que queremos sostener la interpretación histórica fundamentalista según la que las fuentes aztecas describen la partida de Quetzalcoatl de Tula y las fuentes mayas su llegada a Chichén (lo que me parece insostenible tanto desde el punto de vista de arqueología como de las religiones comparadas), tenemos que admitir que las dos categorías de fuentes describen un acontecimiento totalmente diferente. Mientras que según mi punto de vista los mitos aztecas giran alrededor de una “pérdida de paraíso” o un “fin de *illud tempus*”, los mayas hablan más bien del “origen de la cultura”. Por lo tanto, aunque sea cierto que Kukulcan y Quetzalcoatl más o menos forman parte de la misma divinidad o del mismo complejo mitológico, es sumamente probable que se trate de dos variantes locales, a lo mejor muy diferentes una de la otra.

De este modo empezaré describiendo el rol de la serpiente emplumada en Chichén Itzá para explorar las diferentes dimensiones del fenómeno; a continuación analizaré las pocas fuentes coloniales que mencionan el nombre de Kukulcan e intentaré establecer una comparación con Quetzalcoatl del altiplano.

Las serpientes de Chichén

Para empezar, la serpiente (tanto emplumada como normal) juega en Chichén un papel sumamente importante en las escenas de sacrificio. El ejemplo quizás más famoso son los relieves del Gran juego de pelota: Aquí del cuello cortado de los desafortunados

³⁹ *Relaciones histórico-geográficas...*, pp. 216, 269-270, 412 etc.

perdedores salen seis culebras y una ondulante planta de calabaza. Mientras que la calabaza aparentemente señala la dimensión del sacrificio que revoca la fertilidad, las serpientes claramente representan sangre. A esta asociación ya la conocieron los mayas clásicos – según Stuart la serpiente es uno de los símbolos de sangre que aparecen en el arte clásico, tanto la sangre sacrificial como la sangre real.⁴⁰

En una manera muy interesante, Mercedes de la Garza en su trabajo sobre el alma en Mesoamérica señala que en la sangre también reside un tipo del alma; derramándola, este espíritu abandona el cuerpo.⁴¹ Por lo tanto hay una clara relación entre la serpiente y el alma. Creo que este hecho perfectamente explica la presencia de estas serpientes enormes en las escenas de sacrificio en los discos F y G del cenote y los gigantescos ofidios ondulantes de las dos escenas de sacrificio del Templo superior de los jaguares. La sangre derramada es representada aquí en forma de este animal que al mismo tiempo encarna algún tipo del alma.

Charles Lincoln escribe al respecto:

The entry on the Motul dictionary for *kuk* defines the term to mean not *quetzal* or anything similar, but „renuevo, tallo o pimpollo del arbol... de aquí, se toma por los hijos y descendientes que uno deja“. In other words, *kuk* initially signifies vegetative regeneration, and by analogy, human reproduction seen from the perspective of lineage. Similarly, one of the meanings of *can*, ordinarily translated „snake“, is „una enredadera herbácea“ – „a tangled bramble“.

The modern Maya around Chichén Itzá whom I have interviewed and with whom I have discussed this subject say that when a rattlesnake turns 52 (or between 50 and 55) years old, its skin begins to ruffle and take on first the appearance, and then the function, of feathers. Thus, rattlesnakes may become feathered serpents by a process which resembles the growth of fresh branches or leaves on trees. It must be only from this image of sprouting that the long green and blue tail-feathers of the quetzal were likened to the vegetative *kuk*. I believe this is the philological origin for the icon: the verbal suggestion of sprouting lineage was captured visually in the image of the feathered serpent.

The relationship between word and image is not limited to this initial formulation of the chief icon of Chichén Itzá, because snakes (whether feathered, otherwise adorned, or not), in Mesoamerica often represent or symbolize sacrificial blood, as in the panels of the Great Ballcourt benches. The feathered serpents who rear themselves up behind the main actors in mural paintings of human heart sacrifice in both the Temples of Jaguars and the

⁴⁰ DAVID STUART, "Blood Symbolism in Maya Iconography", in: ELIZABETH P. BENSON and GILLET G. GRIFFIN (eds.), *Maya Iconography*, Princeton: Princeton University Press 1988, pp. 175-221.

⁴¹ MERCEDES DE LA GARZA CAMINO, *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*, México: UNAM 1990, 291 pp.

Warriors probably represent *Kukulcan* as symbol or personification of blood, rather than the physical blood of the sacrificial victim.⁴²

Ya mencioné los misteriosos “dioses de maíz muertos” o las “diosas de la tierra muertas” de Chichén que a veces aparecen por debajo de las escenas. Creo que las serpientes que surgen de la boca o del ombligo de estos seres enigmáticos representan otra variante de esta serpiente-alma, o sea, la serpiente como hálito. Es generalmente conocido el ritual maya en el que se pone cerca de la nariz del difunto una piedrita pequeña para capturar el alma; al mismo tiempo se conocen bien las *speech scrolls*, a menudo ondulantes, que desde tiempos más remotos representan en Mesoamérica el hálito o el espíritu. El hecho de que este espíritu puede desvanecerse es bien confirmado de las inscripciones clásicas – el glifo de “morir” (*k'ay u sak nik ik'il*) se puede leer más o menos como “disminuyó su espíritu blanco florecido”, donde *sak nik ik'il* (espíritu blanco florecido) equivale a algún tipo de alma del muerto que desaparece o abandona el cuerpo al morir.⁴³ Creo que es plenamente posible que el tratamiento de las serpientes en el arte de Chichén a veces encarne precisamente este abandono o disminución del espíritu.

Una de las “almas” mayas tenía la forma de *nahual*, un poderoso aliado en el que su dueño se podía transformar o que le podía ayudar. El hecho de que la serpiente emplumada figura entre los más importantes *nahuales* que uno puede tener se ve confirmado en *Popol Vuh*, donde se atribuye al señor Gucumatz entre otros aliados mágicos también una sierpe:

No se ganaron todos estos pueblos por batallas, sino llevados de la grandeza y majestad de los Quichés y de los buenos tratamientos y de ver las maravillas que obraban los señores; y principalmente el rey Cucumatz, porque siete días se subía al cielo, otros siete bajaba al infierno, otros siete se estaba hecho culebra, que ciertamente lo parecía, otros siete días se convertía en águila, otros siete días se convertía en tigre, otros siete días se estaba como sangre cuajada, y por cierto era mucho el respeto que se causaba con estas maravillas, delante de todos los señores y de los grandes de su reino.⁴⁴

Personalmente creo que esto precisamente es lo que vemos en los relieves de los llamados “Capitanes serpiente” – un nahual que simbólicamente ondula detrás de su dueño. Esto explica bien tanto el hecho que puede haber más “Capitanes serpiente” en la misma

⁴² LINCOLN, „Structural and Philological evidence...“, p. 179.

⁴³ JOHN MONTGOMERY, *Dictionary of Maya Hieroglyphs* [online], www.famsi.org 2002 [cit. 8. 2. 2006], “SAK NIK”, available online at:

<http://research.famsi.org/spanish/montgomery_dictionary/mt_entry.php?id=793&lsearch=s>.

⁴⁴ *Popol Vuh*, ed. CARMELO SAENZ DE SANTA MARÍA, Madrid: Dastin 2002, p. 130.

escena como la serpiente de nubes que aparece detrás de algunos de estos señores en vez de la serpiente emplumada. Creo que la serpiente aquí no significa directamente un título político, tal como sugiere Lincoln, sino más bien una característica personal, un tipo de carisma, poder o valentía que caracteriza a los altos dignatarios del estado y/o guerreros élite. Puede ser que el hecho de tener un *nahual* así poderoso automáticamente formaba parte de algunos cargos, pero no está claro si lo principal fue el *nahual* o el cargo, en otras palabras, si solamente los señores de determinadas cualidades podían acceder a determinados oficios o si el hecho de obtener un cargo automáticamente significaba que uno adquiriría *nahuales* poderosos.

Además, como ya mencioné, el *nahual* no es solamente un atributo de hombres, sino también de dioses – basta recordar que Quetzalcoatl llama a Xólotl “mi *nahual*”. Creo que de este modo la serpiente emplumada podía ser el “título” (=nahual) tanto de guerreros valientes como de dioses; la énfasis en las serpientes como aliados poderosos aparece también en los confirmados títulos políticos y teónimos como Ajaw K’an o Kukulcan.

Esto nos lleva otra vez a la teoría de Charles Lincoln. Creo que desde su punto de vista su identificación de Kukulcan con un título político es correcta, sin embargo estoy convencida que él describió solamente una parte del problema. Ya señalé que estoy de acuerdo con él en la manera más o menos dual en la que se gobernaba a Chichén, sin embargo creo que este “título” de uno de los “reyes” tenía mucho que ver con el complejo guerra-sacrificio y que la serpiente emplumada que figura aquí juega el papel de *nahual* más bien que un título concreto que no vemos confirmado ni en las fuentes coloniales ni en los jeroglíficos.

Ya mencioné los relieves del Gran juego de pelota y la manera en la que la serpiente encarna a la sangre. Sin embargo y al mismo tiempo, en este caso puede haber también otro tipo de simbolismo en juego. Krochock y Freidel señalan en su artículo la relación simbólica de estas serpientes y el *axis mundi* mítico maya:

Six-snake, the depicted action of the blood spurting from the neck, is *wak-kan/chan*, a near homophone is *ka'an/cha'an*, sky. Numerous iconographic and epigraphic instances show that the Maya made a direct connection between sky and snake. *Wak-ka'an* is the name of the vision serpent on the Hauberg stela which burps out the god of decapitation sacrifice. It is also the name of the image in the Temple of the Cross at Palenque, and it thus [sic] an ancient concept in the high kinship of the southern lowlands with the general gloss of “to hoist up, to erect, the sky“. However the artists of the Chichén Itzá reliefs

intended the image to be interpreted, they were hearkening back to venerable Maya tradition.⁴⁵

Esto señala otra función importante de la serpiente, o sea, la conexión (o la separación) entre los diferentes estratos del mundo. Creo que este tipo de función se ve más claramente en las columnas serpentiformes, tan comunes en la ciudad, y en la serpiente de la luz que cada equinoccio desciende de la escalera principal de El Castillo. Además, ya mencioné el mito actual al que cita Linda Schele en *Maya cosmos* sobre una serpiente que antes conectaba el cielo y la tierra y después de la conquista desapareció por debajo del Gran juego de pelota de Chichén. Todo esto indica que la serpiente emplumada a la vez simbolizaba algún tipo de *axis mundi*.

Ahora bien, cabe preguntar si esta conexión fue solamente mítica para los mayas o si había algún tipo de encarnación física en el entorno de la ciudad, a pesar de las columnas y estatuas. Creo que en este caso hay que analizar estos animales míticos junto con los famosos árboles mundiales, tanto los clásicos conocidos de la iconografía como los posclásicos a los que mencionan los Chilames Balames. Creo que la descenso de un ser simbólico del cielo no se limita a las serpientes (aunque éstas son las que abundan en Chichén Itzá) – tenemos muchos casos donde el descenso es realizado por un pájaro, sobre todo en el famoso ritual del “volador”. De una manera interesante, aquí también figura un palo central que juega el papel del *axis*.

Una hipótesis tentativa puede ser la idea de la serpiente como un rayo. Es bien conocido el hecho que al trueno se le interpretaba como el sonido que hacen las hachas de Chak al caer a la tierra, sin embargo es posible que los relámpagos podían haber sido vistos como serpientes que para un momento descienden a la cima de una pirámide, más o menos del modo igual que lo hace la serpiente de la luz durante los equinoccios. La fuerza destructiva del rayo podía ser entendida como muestra de un poder liminal; y desde luego esto funcionaría muy bien en un entorno tan plano como Yucatán, donde los puntos más altos son precisamente las pirámides importantes.

Esta idea de una serpiente emplumada que conecta diferentes estratos del mundo aparece también en un concepto antiquísimo, o sea, la serpiente como un portal. Otra vez, no se trata de una función exclusivamente atribuida a la serpiente – otros seres pueden jugar este papel, generalmente ofidios, saurios, sapos, jaguares u otras criaturas más bien ctónicas; pero también pájaros. Ya desde los tiempos olmecas tenemos vestigios de estos portales,

⁴⁵ KROCHOCK and FREIDEL, „Ballcourts...”, pp. 359-375.

generalmente en forma de cuadrifolio: Pero el caso más famoso en el que figura una serpiente emplumada aparece en la pirámide de la Serpiente emplumada en Teotihuacan. Aquí, según la interpretación de Karl Taube,⁴⁶ un ser mítico cruza la frontera entre este y el otro mundo y lleva en su cuerpo un tocado en forma de serpiente de mosaico.

Personalmente creo que la verdadera erupción de serpientes emplumadas en el período posclásico se debe a la imitación de esta pirámide o de su decoración. Creo que no fue Tula sino Teotihuacan que estableció esta imagen y que ella (quizás ya reinterpretada) pasó a ser central en el posclásico temprano. Estoy convencida que aunque las teorías tradicionales pensaban que Chichén imita a Tula, en realidad sus artesanos y artistas estaban citando al arte teotihuacano, y algunos rasgos comunes de las dos ciudades “gemelas” se deben precisamente a este origen común, reinterpretado en una manera parecida.

El ejemplo más fuerte posclásico de la serpiente como un portal ofrecen imágenes de un ser humano saliendo de (o entrando a) unas fauces serpentina. En la parte II en los dos capítulos dedicados a las Plataformas de Venus señalé que no necesariamente tiene que tratarse de una representación astronómica. Aquí quiero añadir que probablemente un papel importante jugaba el ser del que el personaje sale (o al que entra). Mientras que el saurio, sapo o el monstruo ctónico son una clara referencia a la tierra/inframundo, la serpiente y el pájaro posiblemente más bien hacen alusión al cielo o quizás (en el caso de la serpiente) hasta a “movimiento” por este mundo. Por ejemplo, de este modo Marvin Cohodas⁴⁷ ofrece una interpretación del monstruo bicéfalo maya clásico – a veces de sus fauces salen los dioses, pero a veces se trata del mismo rey: Quizás esto enfatiza el renacimiento ritual durante las accesiones reales. Además, de una manera interesante, las dos cabezas de este monstruo también señalan un portal a dos distintos estratos del mundo – la cabeza esquelética conecta con el inframundo y tiene mucho simbolismo de sacrificio y muerte, la otra cabeza aparentemente se refiere más bien a algún tipo de (re)nacimiento con simbolismo de fertilidad, agua y poder. O sea, es posible que los seres que aparecen en las fauces huesudas de la cabeza trasera o mueren (y se ven tragados por la tierra) o emergen del inframundo, mientras que las que salen de la cabeza delantera nacen o renacen de alguna forma. Quizás la dualidad de los portales posclásicos (monstruo de la tierra *versus* serpiente emplumada) quiere expresar el mismo tipo de pensamiento que las dos cabezas del monstruo bicéfalo clásico.

⁴⁶ KARL TAUBE, „Temple of Quetzalcóatl and the cult of sacred war at Teotihuacán”, *Res* 21 (1992):53-87.

⁴⁷ MARVIN COHODAS, „The Bicephalic Monster in Classic Maya Sculpture“, *Anthropologica*, 24:2 (1982):105-146.

¿Kukulcan en Chichén Itzá?

Hay unos contados casos de “representaciones de Kukulcan” en Chichén Itzá: Sin embargo, creo que la mayoría de ellos se puede explicar mucho mejor de otra manera.

Sobre todo, está el caso del ser representado en las Plataformas de Venus. Ya dediqué mucho espacio a su interpretación; aquí basta afirmar que se suele hablar de este monstruo como “hombre-pájaro-serpiente” y por ejemplo Mercedes de la Garza lo identifica con Quetzalcoatl,⁴⁸ igual como a un ser que se encuentra representado en uno de los jades sacados del cenote sagrado en forma de una serpiente con fauces abiertas de las que sale una cabeza humana; según Alberto Ruz esto es la forma iconográfica del “Quetzalcoatl tolteca”.⁴⁹ De todos modos lo único cierto que se puede decir de estas representaciones es que se trata de un tipo de portal en los que algún tipo de ser cruza el umbral entre los mundos, ya que se trate de hombres muertos que van al inframundo o de divinidades o ancestros que visitan este mundo. Y para llevar esta conclusión un poco más al extremo, no hay virtualmente *nada* en estas representaciones que confirme la teoría de que se trata de Quetzalcóatl – no aparecen sus atributos posclásicos típicos como el caracol cortado, el pico de pato y otros elementos característicos de la iconografía azteca de este dios. Se puede especular si se trata de alguna forma maya posclásica ancestral del dios Tlahuizcalpantecuhtli azteca – pero creo que hablar aquí de Quetzalcoatl no tiene sentido alguno. En el caso mejor se trata de una representación de Venus – y como sabemos de los códices mayas, a este planeta nunca se representaba en una manera que recuerde a Quetzalcoatl del altiplano.

Otro caso es el Capitán serpiente – como ya mencioné en el capítulo previo, creo que la identificación de él con Kukulcan se debe simplemente a su atributo principal en forma de una serpiente emplumada y ya ofrecí una explicación diferente de este fenómeno (la serpiente como *nahual* de una divinidad o un hombre). Además de eso, la presencia simultánea de varios Capitanes serpientes en el mismo mural pondría en seria duda la naturaleza que Kukulcan probablemente tenía (si realmente se trataba de una divinidad única y tan importante, como se sugiere).

⁴⁸ DE LA GARZA, *El universo sagrado...*, pp. 182-184.

⁴⁹ DAVIES, *The Toltecs*, p. 206; RUZ, „Chichén Itzá y Tula“, pp. 205-223.

Últimamente están las especulaciones de Ringle sobre la presencia de un “culto de Quetzalcoatl” en Chichén Itzá. Él por ejemplo menciona los “dioses del maíz” muertos como un símbolo de resurrección de los reyes e interpreta a la serpiente como Quetzalcoatl:

There is thus a double reference to kingly resurrection. The standing figure is the mortal successor to his deceased predecessor on the south wall [of LTOJ], but he also, by virtue of his costume, marks the resurrection of the recumbent figure in the lower register. The vehicle and spirit of that transformation is Quetzalcoatl, just as in the *Codex Borgia* sequence, but here in the form of feathered serpent linking the otherworld with the investiture scene. In the mortal realm, the feathered serpents curling behind the figures sanctioning accession characterize the nature of the political transaction. In short, although outwardly very different, the intent of both this scene and *Codex Borgia* passage is to provide a rationale for the re-embodiment of divine kingship through the agency of Quetzalcoatl.⁵⁰

Creo que en realidad estas representaciones hablan más bien a favor de mi interpretación de la serpiente o la serpiente emplumada como *nahual* que al morir su dueño original pasa a otro.

Al mismo tiempo identifica a un encarnador de divinidad que cree representar a Quetzalcoatl; se trata de un ser retratado en varios relieves y murales en Chichén, cuya máscara de oro se encontró en el cenote sagrado. Ringle lo describe de la siguiente manera:

Wavy rays or flames emanate from his body, and he is clothed like the ballplayers lining the alley friezes. His face has feathered-serpent eyebrows and Tlaloc „goggles“, linking him to Quetzalcoatl as well as to Tlaloc, features better seen in a gold facial mask from the Sacred Cenote. The effigy has also two large golden disks on his head. Seler identified this figure as an „idol“, „mummy“, or „puppet“ (at least in translation), and I believe that it is in fact some sort of effigy – or, at least, a deity impersonator – since the Temple of the Warriors, Chichen Itza, structure 2D8 (TW) mural seems to show it actively participating in a sacrificial scene. The fact that a painted version of this effigy, also emitting wavy rays (ad arrows), occupied the center of the UTJ mural indicates it was a figure of primary importance at Chichen.⁵¹

En realidad, Ringle no ofrece ningún argumento sólido para identificar a este personaje con Quetzalcoatl – no sólo que no tiene *ningún* atributo de este dios, sino además lleva una máscara que le vincula directamente con Tlaloc y sus atributos solares (el oro utilizado para fabricar la máscara y los rayos que emanan del cuerpo del personaje) sugieren

⁵⁰ RINGLE, „On the Political Organization of Chichen Itza“, pp. 174-175.

⁵¹ RINGLE, „On the Political Organization of Chichen Itza“, pp. 182-183.

su posible relación con K'inich Ajaw. Además a estas típicas “gafas” tlaloquianas las lleva también el “Capitán disco solar”, lo que puede significar que este personaje es simplemente otra manera diferente (quizás por el contexto diferente) de representar al rey maya. En realidad, el vínculo con Quetzalcoatl lo elabora Ringle en una manera sumamente complicada identificando el mismo personaje en los relieves de Tajín y relacionándolo con las imágenes de las Plataformas de Venus:

The Tajín effigy can be linked to Quetzalcoatl through his resemblance to the „descending deities“ placed in the friezes above the SBC panels, which in turn resemble the crouching figures in the War Serpent costume frequently found at the base of the columns or reliefs at Chichen. The crouching War Serpent figures (sometimes identified as *tlahuizcalpantecuhтли* or the „man-serpent-bird“) are linked to Quetzalcoatl military imagery throughout Mesoamerica. Ellen Spinden, Koontz, and Sara Ladrón de Guevara have made a convincing case that the descending gods at Tajín, both in zoomorphic and human form, were the local representations of Quetzalcoatl.⁵²

Este “crouching war serpent”, como ya mostré, en realidad es un monstruo-portal ctónico más bien saurio o jaguar que serpiente. Y la simple asociación astral de este personaje no basta para identificarle con Quetzalcoatl. El mismo Ringle quizás está consciente de este problema, dado que escribe:

It is difficult to say whether the effigies are images of Quetzalcoatl or aspects of that deity, or whether they simply partake of the influence of the feathered serpent. Clearly, the treatment of the eyes of the Chichen effigies and effigy masks also suggest the involvement of Tlaloc, and indeed Koontz points out close relationship between the „descending deity“ and Tlaloc at Tajín. But as noted in an earlier paper, Tlaloc is an inseparable component of the Quetzalcoatl complex, as can be seen in several of the crouching figures, who also wear Tlaloc „goggles“.⁵³

Pero tampoco creo que el vínculo entre Tlaloc y Quetzalcoatl muestre tan claramente, como Ringle quisiera, que se trata aquí de Kukulcan y no de un dignatario con atributos solares, quizás el rey maya o un encarnador de K'inich Ajaw.

Pero sobre todo, lo que creo que es el problema principal de la teoría de Ringle es la manera directa en la que identifica a Kukulcan con Quetzalcoatl. Ringle ni siquiera se molesta de hablar de la divinidad maya – para él, todas estas representaciones son vestigios de un

⁵² RINGLE, „On the Political Organization of Chichen Itza“, p. 186.

⁵³ RINGLE, „On the Political Organization of Chichen Itza“, p. 186.

culto de Quetzalcoatl que vinculaba lo militar, lo político y lo religioso en las ciudades posclásicas tempranas. Creo demostrar ya en suficientes casos que estas dimensiones fueron entrelazadas de todas maneras, sin que un hipotético culto tuviera que intervenir – la unión de estos tres principios está claramente presente en Mesoamérica desde tiempos más remotos. Lo que Ringle describe es simplemente una versión posclásica temprana de este complejo paisaje político-ritual que existía ya centenas de años antes de que podamos hablar de un dios Quetzalcoatl posclásico y su culto.

Como otro posible vestigio de la presencia del culto de Quetzalcoatl en Chichén Itzá a menudo se menciona el edificio de El Caracol. La razón por la que se cree que se trata de un santuario de este dios es básicamente su forma redonda – entre los Aztecas los templos con planta circular se edificaban precisamente a este Quetzalcoatl. A eso ya lo señala Kubler⁵⁴ en su artículo antiguo sobre Chichén y Tula; más recientemente, Jeff Kowalski resume el asunto de la siguiente manera:

„The best known example of a round temple in the Maya area is the Caracol (Structure 3C15) at Chichén Itzá. Hieroglyphic dates from the Caracol suggest that it is of Terminal Classic date⁵⁵ with its earlier phases of construction probably dating to the early to mid 9th century, the construction of the circular Caracol temple itself dating to around 900 AD (approximately coeval with the major construction during Lord Chaak’s reign at Uxmal), and certain later construction phases (*e. g.* the Southwest Annex) dating sometime thereafter. The building’s association with the Quetzalcóatl cult is seemingly confirmed by the fact that several of its architectural alignments can be correlated with significant rise-set positions for the planet Venus,⁵⁶ which in its morning star appearance Venus was considered to be the deity Tlahuizcalpantecuhtli, a manifestation of the god Quetzalcoatl.⁵⁷

La alineación astronómica de por sí no significa nada (hay otros edificios con la misma característica a los que no se atribuye a Quetzalcoatl), sin embargo la forma arquitectónica es verdaderamente curiosa e interesante, sobre todo por su carácter único. Sin embargo, hay muchos problemas a la hora de aceptar esta hipótesis. Primero, los templos redondos aztecas fueron asociados con Quetzalcoatl-Ehecatl, una divinidad del viento representada como una persona humana con pico de ganso. Si sí se puede especular sobre la presencia de Quetzalcoatl-Tlahuizcalpantecuhtli en Chichén (basándose en las imágenes de

⁵⁴ KUBLER, „Chichen Itza y Tula“, pp. 47-80.

⁵⁵ KELLEY, „Notes in Puuc inscriptions and History“

⁵⁶ AVENI, *Skywatchers of Ancient Mexico*, 260-266.

⁵⁷ KOWALSKI, „Collaboration and conflict“, pp. 251-2.

las Plataformas de Venus), no hay ningún ejemplo que respalde la teoría de la presencia de Quetzalcoatl-Ehecatl ni en esta ciudad, ni en los códices u otros ejemplos del arte maya posclásico, salvo un caso único de *ehcacozcatl* esculpido encontrado en un muro en ruina cerca del Caracol. Y segundo, la forma redonda del templo puede tener otras razones. Por desgracia, a menudo a la hora de evaluar la forma de Caracol se recurre únicamente a los ejemplos mexicas y se olvida por completo de las formas arquitectónicas del oeste de México, típicamente redondas. Es posible que hubo alguna influencia de este área sobre los templos de Quetzalcoatl aztecas y quizás hasta los pocos templos redondos mayas; puede que los dos grupos de edificios posclásicos tienen un origen común en este área, quizás en culto de una determinada divinidad, que después influyó en la arquitectura mesoamericana en general.

O sea, Caracol puede ser un ejemplo del culto del dios del viento del altiplano, aunque dada su antigüedad, no está seguro si ya estaba asociado con Quetzalcoatl o no. Posiblemente en realidad tanto Caracol como los templos mexicas redondos deben su forma a algún tipo de influencia del oeste de México.

Para concluir: Si buscamos vestigios de una presencia del dios de maíz y vegetación en Chichén, los encontraríamos. Si buscamos huellas de un culto solar o un culto a las aguas, hay decenas. Pero hay muy pocas que se pueden considerar como serias pruebas de un culto de Quetzalcoatl en Chichén Itzá. Creo que en realidad Caracol es el único ejemplo que vale la pena considerar.

El misterioso “capitán mexicano”

Ya mencioné que aunque las fuentes coloniales mencionan el nombre de “Kukulcan, capitán mexicano” y lo equiparan con Quetzalcoatl, en realidad cuentan una historia totalmente distinta de la que relatan las fuentes del México central. Al mismo tiempo, todos los intentos de reconstruir un “culto de Quetzalcoatl” entre los mayas posclásicos se basan en esta identificación. Además, aunque no hay ninguna mención de este dios en los códices ni en las inscripciones jeroglíficas, se sigue atribuyendo a él mucha importancia, quizás por el hecho de que El Castillo se atribuye a este dios en la crónica de Landa. Ringle es sólo un ejemplo entre otros de un autor que se dejó llevar por el entusiasmo quetzalcoatlino, aunque precisamente Ringle es quizás el más devoto, dado que fabricó un entero monoteísmo alrededor de este dios:

In brief, Quetzalcoatl would appear to stand for a highly abstract notion of spirit standing behind the many more specific manifestations of deity and behind the phenomena of the world. In this respect, the claims of Itza monotheism by several early colonial informants, in the face of what appeared to be overwhelming evidence to the contrary, was correct. Behind the multiplicity of gods, men, and the things of this earth lay duality (Quetzalcoatl-Tlaloc), but behind this duality was an even more fundamental unity. Quetzalcoatl was both that ultimate aspect and the vehicle by which it was attained.⁵⁸

Sin querer repetir demasiado lo que ya dije varias veces sobre todo en la parte I, esto muestra claramente la intención de buscar “dos mundos” y “equilibrios” o una “conjunción de opuestos” en una cultura que con toda probabilidad pensaba en una manera muy diferente. Además, este supuesto carácter espiritual de Quetzalcoatl es un claro ejemplo que Ringle está buscando aquí un sagrado o una divinidad totalmente trascendente a la manera cristiana – y que olvidó por completo que en el entorno mesoamericano los dioses (incluyendo Quetzalcoatl) tenían una forma predominantemente inmanente, particular, corpórea y física.

Ahora bien – esta énfasis en Quetzalcoatl como el “único dios” recuerda mucho la manera de la que Eric Thompson se solía referir a Itzamna. Aunque en este caso se trata claramente de una coincidencia, a la hora de comparar estas dos figuras divinas hay un rasgo común extremadamente importante – los dos son descritos por varias fuentes como líderes de los Itzá en su mítica migración a Yucatán y como dioses importantes de la religión posclásica, además de tener los dos un carácter indefinido de hombre-héroe-ancestro-dios. Todo esto no basta para hacer una identificación segura, pero sí creo que es razonable proponer la hipótesis que en el caso de Kukulcan posclásico se podía tratar (parcial o exclusivamente) de un título de la divinidad conocida como Itzamna, un título que se basa en la posesión de un *nahual* fuerte y poderoso. Creo que en ambos casos se trata de un dios sin “oficio”, o sea, no de una personificación de un fenómeno sino más bien de un dios de carácter complicado y multifacético, con una importante dimensión que le acercaba a los ancestros. Creo que a la dualidad maya de Itzamna-Kukulcan además se puede asumir Tohil quiché, un dios con las mismas características de líder de migración, divinidad principal posesora de poderosos *nahuales* e íntimamente ligada con los ancestros. Para repetir, esto no significa necesariamente la identidad *sensu stricto* de estos dioses – simplemente creo que los tres corresponden muy bien a una idea de un cierto dios tribal pan-mesoamericano, creador y líder

⁵⁸ RINGLE, GALLARETA and BEY III, „The Return of Quetzalcoatl“, pp. 231-2.

de migración a la “tierra prometida”. Si miramos al entorno mesoamericano, encontramos otros ejemplos de dioses que pertenecen a este “club” de dioses-líderes tribales – sobre todo Huitzilopochtli azteca, Mixcoatl chichimeca o Curicaveri purépecha.

En realidad, el relato de Quetzalcoatl posclásico, tal como lo conocemos de las fuentes coloniales, es estrictamente *opuesto* a lo que une a estos dioses. Si llevar la tribu a un lugar prometido y enseñar a los hombres a servir fielmente a los dioses es un rasgo de un rey-sacerdote-dios ideal, Quetzalcoatl no encaja en ninguna manera. Ya en mi tesis de maestría⁵⁹ y posteriormente en un artículo reciente⁶⁰ presenté la teoría que el sacrificio humano es *fundamental* para la cultura mesoamericana (aunque fue percibido de una manera paradójica y ambivalente) – no se trata de si es “bueno” o “malo”, ya que es lo que de todas maneras se *debe* hacer, una “necesidad”, como dicen las relaciones coloniales.

Mientras que Kukulcan maya llega con su tribu a Yucatán y enseña a la gente a “idolotrar”, Quetzalcoatl rechaza los sacrificios humanos por tener piedad por sus súbditos. Esto suena bien para una mente humanista del siglo XXI, pero tendría que sonar fatal para una mente mesoamericana que bien sabía que primero hay que satisfacer la necesidad de los dioses y sólo después se puede pensar en los hombres. En otras palabras, la actuación de Quetzalcoatl no es buena – en realidad, es horrenda, se trata de una *hybris* tremenda que cree al hombre ser más importante que su dios. En realidad, tampoco la famosa castidad de Quetzalcoatl es tan impecable, si se deja seducir tan fácilmente por Tezcatlipoca para cometer los peores crímenes que Mesoamérica precolombina conocía, la borrachera y el incesto. En otras palabras, el mismo Quetzalcoatl sabe que tiene que abandonar Tollan – y se merece su castigo entera y completamente. Al final del relato el dios se convierte en Venus, un símbolo de guerra-sacrificio por excelencia; o sea, en cierto modo finalmente recupera su dignidad y se pone a favor de las cosas que antes detestaba y prohibía.

Ahora bien, lo que dicen las relaciones de Kukulcan es exactamente lo contrario – el líder no se *marcha*, sino *llega*, y no *prohíbe* los sacrificios, sino *enseña* como sacrificar. Kukulcan encuadra en la imagen de líder tribal mesoamericano, mientras que Quetzalcoatl más bien recuerda a los mitos de la caída de reyes/héroes sabios que olvidan de sus obligaciones hacia los dioses, tal como lo hizo Salomón o Prometeo. Mientras que el primer es un mito de triunfo, el otro es un mito de caída. Lo único que los une es el nombre del

⁵⁹ KOSTIČOVÁ, *Špinavé a trapné rituály*, s. 56-60.

⁶⁰ ZUZANA MARIE KOSTIČOVÁ, „Quetzalcoatl a modloslužebnictví v *Relaciones histórico-geográficas z Méridy*“ [online], *Člověk.ff.cuni.cz*, cit. 3. 1. 2009, Dostupné online na <<http://clovek.ff.cuni.cz/view.php?cisloclanku=2008121508>>

protagonista. Por lo tanto creo que quizás este nombre es más bien un título relacionado con el *nahual* del dios – o posiblemente se trata o de dos mitos con un mismo origen, o diferentes partes de un mismo mito sobre la caída del rey-héroe cultural, en cierto modo parecido al relato griego de Prometeo.

CONCLUSIONES

Mi principal intención en este capítulo fue ofrecer una idea general de los objetos de culto en Chichén Itzá, ocupándome de los dioses, los ídolos y los ancestros, mostrando nuevamente que hay sólo una diferencia de escala entre las divinidades y los difuntos importantes. Creo que esta manera de tratar a los dioses y a los ancestros significaba su presencia constante y tangible en la ciudad, ya en forma de estatuas o como símbolos en el arte. La frontera entre un “ser sobrenatural” y un hombre, aunque sí reconocible y difícil de cruzar, fue mucho más estrecha que la nuestra y más o menos se podía pasar de un lado a otro (por ejemplo convirtiéndose en un ancestro venerado), un hecho impensable para la mente cristiana protestante de Rudolf Otto (pero ya sí comprensible para un católico, dada la manera parecida en la que se trataban los santos). Y al mismo tiempo, los dioses podían actuar en cierta manera como ancestros, convirtiéndose en líderes tribales y héroes culturales, tal como Itzamna, Kukulcan, Tohil, Huitzilopochtli, Mixcoatl o Curicaveri.

También intenté poner en duda el concepto de Kukulcan-Quetzalcoatl y sobre todo separar estos dos seres uno del otro, demostrando que lo único que los une es su nombre. Es posible que los mayas no conocieran el mito de la caída de Quetzalcoatl, dado que no existen huellas de él, o simplemente conservaban la primera parte del mito donde Kukulcan actúa como un rey-dios sabio, líder de migración y héroe cultural.

Estoy consciente de que esta interpretación del ciclo quetzalcoatlíano lo muestra como un relato puramente mítico, sin ningún vestigio de historia; insisto que aquello fue precisamente mi intención. Creo que todo el mito de Quetzalcoatl (tanto como los mitos de Kukulcan, Itzamna, Huitzilopochtli, Tohil etcétera) pertenece puramente a la sección de mitología y no tiene nada que ver con historia en nuestro sentido de la palabra. Creo que los intentos de reconstruir las fechas de nacimiento y muerte de Quetzalcoatl son igualmente absurdos como serían los intentos de fechar exactamente la caída de Prometeo.

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Lo sagrado/profano, religioso/civil, divino/humano

A lo largo de esta tesis intenté explorar el pensamiento religioso maya (y su encarnación particular en Chichén Itzá) en cuanto a su relación con categorías de opuestos.

En el pensamiento de nuestra cultura está fuertemente arraigada la tendencia hacia buscar parejas de oposiciones – y esta tendencia no se limita a nociones abstractas, sino crea hasta una visión de dos mundos opuestos entre sí. Ya en la filosofía de Platón y en su concepto dual del mundo de $\alpha\nu\alpha\gamma\kappa\eta$ y el mundo de las ideas se muestra esta tendencia a dividir que alcanzó su mayor auge en la religión cristiana. La religión secular de hoy simplemente retomó esta idea de opuestos irreconciliables y estableció un concepto de equilibrio entre ellos, una armonía en la que estas dos oposiciones colaboran y sólo así se ponen creativas – cuando prevale sólo uno de estos principios, las consecuencias son más bien nefastas y destructivas.

Por lo tanto creo que hay dos principales errores conceptuales a la hora de describir a la religión maya: Primero, buscando unos “dos mundos” en el pensamiento mesoamericano y tratando de identificar el “bueno” y el “malo” (un error que cometían a menudo sobre todo los misioneros cristianos), y segundo, intentando identificar estos “dos mundos” estableciendo un equilibrio entre ellos (que sería un error de índole “secular”). Tanto el primer como el segundo modelo llevan una pesada carga de prejuicios europeos que no ayudan a entender la

religión maya, sino más bien crean un híbrido que quizás parece atractivo a la mente actual, pero distorsiona y deforma la realidad.

Creo que es sumamente importante tener siempre en cuenta la naturaleza cuatripartita del pensamiento mesoamericano, una naturaleza que se refleja en símbolos, cosmología y hasta en dioses cuádruples. Claro que también los mesoamericanos conocían la idea de opuestos irreconciliables y opuestos en armonía, pero no creo que fueran tan obsesionados por ellos como nosotros. Igualmente conocían las trinitades (sobre todo el concepto de tres estados aliados es muy conocido), pero creo que en muy pocos casos los enfatizaban tanto como lo hace el cristianismo (en el que la Santísima Trinidad es uno de los conceptos básicos) o en la manera que lo hacía la sociedad europea tradicional con sus tres capas sociales.¹ Es curioso hasta donde puede llevar la tendencia de aplicar conceptos europeos a los mayas – Charles Lincoln hasta argumentó que esta vieja y muy disputada teoría de Dumézil sobre las tres capas de sociedad (administrativa, militar y religiosa) perfectamente aplica a los mayas.² Creo demostrar sobre todo en parte IV que esto no fue el caso ni muchísimo menos; además de que Mesoamérica no distinguía una capa “religiosa” separada de la demás sociedad, en las obras de los cronistas claramente se puede apreciar la división cuatripartita de la sociedad mesoamericana, ya se trate de *pipiltin, pochteca, tolteca* y *macehualtin* mexicas³ o por ejemplos los prototarascos, nahuatlato, chichimecas y *uacusecha* purépechas.⁴ Insisto de nuevo que en esta división nunca hay sitio para especialistas religiosos.⁵

En el caso de los polos opuestos, tal como lo sagrado/profano, religioso/civil y divino/humano, estoy convencida que se trataba más bien de extremos de una misma escala que de opuestos irreconciliables u opuestos en armonía. En la parte I advertí que el concepto de sagrado/profano lleva una fuerte carga de pensamiento cristiano protestante, ya que su creador fue un teólogo alemán del siglo XIX. Por lo tanto la teoría de Otto muestra clara tendencia hasta dividir lo “divino” y lo “humano” y celebrar la inmanencia divina ocasional

¹ GEORGES DUMÉZIL, *Mýty a bohové Indoevropianů*, Praha: OIKOYMENH 1997, 263 s.

² LINCOLN, „Structural and philological...“, pp. 146-196.

³ ALCINA, *Los Aztecas*, pp. 81-85.

⁴ SHIRLEY GORENSTEIN and HELEN PERLSTEIN POLLARD, *The Tarascan Civilization: A Late Prehispanic Cultural System*, Publications in Anthropology Series N. 28, Nashville: Vanderbilt University 1983, 199 p.

⁵ Sorprendentemente, incluso los autores que citan esta división cuatripartita de la sociedad, a la hora de llegar a describir la „religión“ autóctona y su „iglesia“, tienden a identificar una „capa sacerdotal“ especializada, separada del resto de la sociedad al modo europeo (ALCINA, *Los Aztecas*, pp. 152-153; CASO, *El pueblo del sol*, pp. 106-116). Creo que esta incapacidad de mantener sus propios esquemas de sociedad es un claro ejemplo de prejuicio de tipo cristiano, un prejuicio que necesita buscar „iglesias“ y „sacerdotes“ en todas partes y todas culturas.

como excepcional y acompañada automáticamente por el *mysterium tremendum et fascinans*. Sin embargo, ya en el catolicismo esta oposición se comporta más bien como una escala – no solo hay hombres y dios, sino también santos, ángeles, sacerdotes y otros seres que participan en alguna forma en la sacralidad divina. Creo que esta comparación puede ser muy útil para entender la religión maya, aunque hay que tener en cuenta el carácter politeísta del pensamiento mesoamericano y por lo tanto la ausencia de una “fuente de lo sagrado” única (como es por ejemplo el Dios cristiano). En otras palabras, lo sagrado/profano es una escala que no funciona a base de participación (como en cristianismo), sino el carácter sagrado es una característica de por sí que más bien recuerda a las teorías eliadinias de retorno al *illud tempus* y repetición de símbolos.

Por otra parte, también advertí que hay que tener mucho cuidado a la hora de evaluar el concepto de lo sagrado, dado que nuestra cultura lo entiende en un claro contexto turneriano como algo salvaje, peligroso, difícilmente manejable y arraigado profundamente en experiencias personales. En Mesoamérica no sólo basta tener cuidado para no caer en los extremos de la teoría ottoniana, sino también hay que entender la diferencia entre lo *sagrado* eliadino y lo *liminal* turneriano, y el hecho que no equivalen uno al otro. Otra vez se trata de prejuicios ottonianos que bien funcionan en el ambiente protestante pero ya no ayudan mucho a entender la religión de Mesoamérica – aunque para Otto dios es liminal (lo que crea *tremendum*) y sagrado (lo que provoca *fascinans*) al mismo tiempo, los dioses mesoamericanos no siempre encuadran en esta descripción.

La principal diferencia entre el Dios cristiano y las divinidades mesoamericanas es su posición en la escala transcendente/inmanente. Mientras que Dios cristiano (especialmente en su variante protestante) se posa en el extremo transcendente, los dioses mayas, dada su forma corpórea y física y su presencia permanente en la ciudad maya en forma de ídolos, se encuentran mucho más cerca del extremo inmanente. Esto no quiere decir que Mesoamérica precolombina no conoció un concepto de dios transcendente, pero sí quiere decir que la preferencia fue diferente que la cristiana. Esto también recuerda a lo que traté de demostrar en el capítulo V, o sea, la gran cercanía entre los ancestros y los dioses. Mientras que los ancestros europeos no difieren mucho de sus descendientes vivos en cuanto al poder y sacralidad (salvo los santos, cuya veneración sin embargo más bien recuerda al culto de los héroes griegos que al culto de los ancestros), en Mesoamérica la muerte convierte a uno en un ser poderoso y venerable, dado por supuesto que ya tenía importancia durante la vida. Los ancestros más importantes, o sea, los fundadores de dinastías y reyes importantes, son

celebrados en una manera muy parecida a los dioses, se les dedican estructuras y se les consulta como oráculos o patronos.

En el caso de la diferencia entre lo religioso y civil, creo demostrar en la parte IV que esta distinción no existía en absoluto en Mesoamérica. Ni siquiera se trata aquí de una escala, dado que la división entre el poder espiritual y poder temporal fue muy ajena a este área cultural (y creo que también es muy ajena a los politeísmos de la antigüedad en general). La capacidad de administrar y manejar las cosas divinas venía automáticamente con el crecimiento de poder de una persona – cuanto más poder, más sacralidad. Esto se refleja en una manera extrema en la función del rey maya clásico como un “sumo sacerdote” y principal protagonista de los rituales públicos, tanto como en la veneración de los reyes difuntos que se parecía en muchos rasgos a la veneración de dioses. Por lo tanto, no existía ningún concepto de “iglesia” separada entre los mayas – creo demostrar en la parte IV que la mayoría de los cargos “sacerdotales” fueron entrelazados con los cargos políticos y militares, especialmente si se trata de el oficio del sacrificador. Además, una función sacerdotal tenía un carácter exclusivamente temporal – aunque existían grandes restricciones, no tenían mucho que ver con “ser sacerdote” sino más bien preparar a la persona al manejo de lo liminal peligroso; a diferencia de el sacerdocio cristiano que es un estatus permanente, imborrable y vale para toda la vida.

En otras palabras, buscar extremos del tipo sagrado/profano o religioso/civil resulta más bien inútil a la hora de estudiar la religión maya. Creo que para tener una idea más exacta y menos prejuiciada hay que comparar Mesoamérica no con nuestro pensamiento actual, tan lleno de oposiciones y equilibrios, sino más bien buscar comparaciones con sistemas politeístas antiguos. Al mismo tiempo, hay que tener sumo cuidado con palabras como “sacerdote”, “dios”, “sagrado” etcétera, porque de por sí ya suponen ciertas características que no siempre aplican al entorno mesoamericano. Esto no quiere decir que hay que renunciar a utilizarlas – pero hay que ser conscientes de como surgieron y que prejuicios pueden traer consigo.

Finalmente, creo mostrar la clara tendencia hacia lo concreto, corporal e inmanente en la religión maya, sobre todo en cuanto al carácter local, particular y tangible de las divinidades. Mientras que en el caso cristiano *in illo tempore* dios fue corpóreo (como Jesucristo) y al acabar este tiempo se convirtió otra vez en un ser trascendente y espiritual, la mitología maya muestra exactamente lo opuesto – antes de amanecer los dioses caminaban y hablaban en una manera parecida a los hombres y ejercían sus poderes libremente, para que se

conviertan después del amanecer en unas estatuas mudas a las que hay que cargar, darlas a comer y cuidarlas. O sea, después del fin de *illud tempus*, los dioses asumen una forma hasta mucho más corpórea que antes. Esto se refleja también en la relación entre ellos y los hombres – las divinidades *pertenecen* al rey y él tiene que cuidar de ellas, en una manera que recuerda a una madre cuidando su criatura o un agricultor cuidando sus semillas de maíz. Si hace bien su trabajo, los dioses le favorecen y le ayudan; si no lo hace, tiene que ser castigado.

Creo que esta importancia fundamental de cuidar a los dioses se refleja también en el mito de Quetzalcoatl – en la parte V ofrecí una interpretación según la que la partida de Topiltzin de Tollan no es un hecho triste y absurdo sino un castigo merecido por la arrogancia de un señor para el que las necesidades de los hombres son más importantes que las de los dioses. Basta mirar al Popol Vuh para entender que ya la misma creación del hombre tiene el objetivo de crear una servidumbre leal para los dioses, y las previas creaciones fueron destruidas precisamente por el hecho de que no cumplían bien este objetivo. Si Quetzalcoatl es un rey ideal sabio, la actuación de Tezcatlipoca y la partida de Tollan se ve absurda, triste y sin sentido alguno. Por el contrario, si aceptamos que este “rey ideal” cometió la peor y más horrenda de las transgresiones que Mesoamérica conocía, todo el mito adquiere un nuevo y mucho más lógico sentido.

La religión maya en Chichén Itzá

Todas estas cosas son fundamentales para toda la religión maya (y mesoamericana), no solamente para Chichén Itzá. Ahora bien, en cuanto a la situación específica de la ciudad, observé principalmente los siguientes rasgos. Primero, en el centro ceremonial y en los relieves hay huellas de una dualidad parecida a la que describe Charles Lincoln, a la que creo ser marcada por una oposición trono-jaguar/*chacmool* o Capitán Disco solar/Capitán Serpiente. Sin embargo, no creo que Lincoln tenga razón en cuanto a la división administrativa/religiosa de esta dualidad – más bien creo que el elemento sol-jaguar marca un poder real sagrado, mientras que serpiente-*chacmool* están aparentemente asociados con el elemento militar y sacrificador (¡igualmente sagrado!), y no en la manera pasiva, de la que lo describe Lincoln, sino sumamente activa, victoriosa y triunfadora. Por otra parte, esto no niega la dimensión militar-religiosa presente en la figura del soberano de Chichén (Capitán Disco solar).

Igualmente, no estoy de acuerdo con los nombres “Kakupakal” y “Kukulcan” que Lincoln puso a esta oposición de poderes – mientras que K’ak’ U Pakal aparece muchas veces en los jeroglíficos y crónicas coloniales y se puede decir que con toda probabilidad se trata de un personaje histórico y un ancestro importante, Kukulcan no aparece ni una vez en los jeroglíficos y las crónicas se refieren a él como a un personaje con claras características divinas y como un líder mítico de una migración de los Itzá (que por su parte también son un grupo enigmático y de carácter mitológico). O sea, mientras que la palabra “K’ak’ U Pakal” (o K’ak’ U Pakal K’awiil incluso) aparece como un nombre personal, en caso de Kukulcan se trata con toda probabilidad de un teónimo. Creo que esto va directamente en contra de la teoría de Lincoln según la que se trata de dos títulos de mismo tipo.

Aunque estoy más o menos de acuerdo con Lincoln en cuanto a una naturaleza dual del gobierno de Chichén, creo que es aparente que esta relación entre los dos “soberanos” fue desigual – el Capitán Disco solar siempre juega un papel más importante que su contraparte. Además de eso, mientras que hay sólo un Capitán Disco solar, puede haber varios Capitanes Serpiente en la misma escena. Creo que esto se debe al hecho de que mientras que el título del soberano es único, el título del jefe militar tiene una estrecha relación con un *nahual* en forma de una serpiente enorme, ya se trate de la *quetzalcoatl* o la *mixcoatl*.

Por otra parte, intenté no caer en la tentación y resistir al impulso de empezar a describir todo lo que sucede en Chichén en términos de esta dualidad. Aunque es aparente que la oposición *chacmooll*/trono existe aquí, hay también otros elementos que no tienen tanto que ver con el poder y más bien se relacionan con la fertilidad o la muerte – en la plaza mayor se trata sobre todo de la presencia del cenote sagrado y del Gran juego de pelota con su importante simbolismo agrario-fértil. Aunque esto no se refleje en la jerarquía político-religiosa de la ciudad, creo que es fundamental contar con ello para entender mejor su simbolismo y su pensamiento religioso.

Sobre todo en los textos recientes de Erik Boot se puede apreciar la íntima relación entre los ancestros y los dioses. Insistí a lo largo de esta tesis en la forma inmanente y corporal de las divinidades mesoamericanas en general y por lo tanto en su presencia física en el ambiente de la ciudad de Chichén Itzá. Dado que no existía una separación clara de lo político-secular y de lo religioso, tampoco creo que existía una marcada diferencia entre los “templos” y los edificios “civiles” – al contrario, según Landa parece que las estatuas de dioses pasaban mucho tiempo en casas de particulares dignatarios de la ciudad. Aunque por supuesto hay edificios que servían como templos en exclusiva (creo que esto es el caso sobre

todo de El Castillo y el Osario, las dos pirámides principales del centro ceremonial), aparentemente las estatuas se guardaban también en otros sitios, como por ejemplo sin duda en el complejo de las Monjas.

Mientras que el recinto sur (llamado grupo del Osario) servía con toda probabilidad para fines residenciales y para ceremonias menos importantes y el grupo de las Mil columnas está íntimamente asociado con guerreros y actividades rituales militares, la plaza central muestra gran interés en enorme espacio idóneo para agrupaciones de centenas de personas y se enfoca en crear sitios para ritos públicos presenciados por esta multitud. Por lo tanto aquí están plenamente presentes los dos elementos principales de poder de Chichén, o sea, el poder real (sobre todo el Castillo y el Templo inferior de los jaguares, cuya fachada se abre hacia la plaza y no hacia la cancha) y el poder militar-sacrificial (toda la parte oriental de la plaza, presidida por el Templo de los guerreros). Las tres plataformas sin duda servían para fines de danzas y rituales y quizás también sermones – propuse sobre todo para la Plataforma de las águilas y jaguares y para la Plataforma de Venus también un fin sacrificial, basándome en la comparación con los aztecas y en las fuentes coloniales mayas.

También exploré la supuesta “jerarquía religiosa” maya y creo haber demostrado que no existía tal cosa como una “iglesia” o un “sacerdocio” separados de los cargos administrativos. Mostré la íntima relación de la religión con el poder “secular” y militar – especialmente el caso del *nacom* enfatiza muchísimo esta dependencia mutua. Además de eso, insistí en el rol religioso del rey y de los guerreros – si se busca un “sumo sacerdote” en el entorno maya, la única persona que merece este título es el soberano, tanto en el caso clásico como el posclásico. Toda aquella capa de “sacerdotes” a la que describen a menudo los autores (como Claude Baudez, por ejemplo), no tiene respaldo alguno en las fuentes primarias y es puramente ficticia, un fruto de prejuicios inconscientes que buscan una separación del poder espiritual y el poder temporal a la manera europea.

Y, finalmente, puse en duda las interpretaciones tradicionales de la divinidad llamada “Kukulcan” y sobre todo su identificación total con Quetzalcoatl mexicana, mostrando que lo único que comparten es en realidad sólo el nombre – o quizás que a ambos se puede describir como a diferentes partes de un mismo mito, teniendo en cuenta que la versión maya totalmente carece del relato de la caída de Tollan y el exilio de Quetzalcoatl. Propuse una tentativa identificación o relación de Kukulcan con Itzamna y/o Tohil, mostrando que igual como en el caso de Huitzilopochtli azteca o por ejemplo Curicaveri purépecha se trata de principales divinidades y líderes tribales, héroes culturales y fundadores de la civilización.

Quetzalcoatl del centro de México cumple con estas características sólo parcialmente – ninguno de los otros dioses-líderes tribales cae en la forma que lo hace Topiltzin, castigado por prohibir los sacrificios humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, RICHARD E. W., and MURDO J. MCLEOD (eds.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, vol. II. – *Mesoamerica*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- AIMERS, JAMES J., and PRUDENCE M. RICE, „Astronomy, Ritual and the Interpretation of Maya „E-Group“ Architectural Assemblages“, *Ancient Mesoamerica* 17 (2006):79-97.
- ALCINA FRANCH, JOSÉ, *Calendario y religión entre los Zapotecos*, México: UNAM 1993, 457 pp.
- ALCINA FRANCH, JOSÉ, *Los Aztecas*, Madrid: Historia 16 1989, 251 pp.
- ANDERSON, PATRICIA K., "Interpretation of Conflict at Chichén Itzá", in: MERLE GREENE ROBERTSON and VIRGINIA M. FIELDS (eds.), *Seventh Palenque Round Table, 1989*, San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute 1994, pp. 33-38.
- ANDREWS, ANTHONY P., „Fall of Chichen Itza: a preliminary hypothesis“, *Latin American Antiquity* 1(3, 1990):258-267.
- ANDREWS, ANTHONY P. , E. WYLLYS ANDREWS and FERNANDO ROBLES CASTELLANOS, „The Northern Maya Collapse and its Aftermath“, *Ancient Mesoamerica* 14 (2003):151-156.
- ANDREWS, ANTHONY P., and FERNANDO ROBLES CASTELLANOS, “Chichen Itza and Coba: An Itza-Maya Standoff in Early Postclassic Yucatan, in: ARLEN F. CHASE and PRUDENCE M. RICE (eds.), *The Lowland Maya Postclassic*, Austin: University of Texas Press 1985, pp. 62-72.
- AVENI, ANTHONY F., and HORST HARTUNG, „Los observatorios astronómicos en Chichén Itzá, Mayapán y Paalmul“, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 6 (32, 1978):2-14.
- AVENI, ANTHONY F., *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin, London: University of Texas Press 1980, 423 pp.
- BALKANSKY , ANDREW K., *The Sola Valley and the Monte Albán State: A Study of Zapotec Imperial Expansion*, Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan 2002, 181 pp.

BASSIE-SWEET, KAREN, „Corn Deities and the Complementary Male/Female Principle“, Paper presented at *La Tercera Mesa Redonda de Palenque*, July, 1999, revised September 2000.

BAUDEZ, CLAUDE-FRANÇOIS, „Arquitectura y culto marcial en Chichén-Itzá“, in SILVIA TREJO (ed.), *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas: memoria de la segunda mesa redonda de Palenque*, México: INAH 2000, pp. 177-194.

BAUDEZ, CLAUDE-FRANÇOIS, *Une histoire de la religion des Mayas*, Paris: Bibliothèque Albin Michel 2002, 467 pp.

BAUDEZ, CLAUDE-FRANÇOIS, *Una historia de la religión de los antiguos Mayas*, México: UNAM, CEMCA, CCCAC 2004, 427 pp.

BAUDEZ, CLAUDE-FRANÇOIS, and PETER MATHEWS, “Capture and Sacrifice at Palenque”, in: MERLE GREENE ROBERTSON and DONNAN C. JEFFERS, *Tercera Mesa Redonda de Palenque 1978*, Monterrey: Pre-Columbian Art Research Center 1978, pp. 31-40.

Bibliografía mesoamericana [online], www.famsi.org, cit. 17. 9. 2008, dostupné na WWW: <<http://www.famsi.org/research/bibliography.htm>>.

BLANTON, RICHARD E., et al., *Ancient Oaxaca: The Monte Albán State*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 153 pp.

BLEEKER, C. JOUCO, “The Religion of Ancient Egypt”, in: C. JOUCO BLEEKER and GEO WIDENGREN, *Historia Religionum*, vol. I: *Religions of the Past*, Leiden: E. J. Brill 1969, pp. 40-114.

BOLLES, DAVID, *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language* [online], www.famsi.org 1997, cit. 8.2.2006, dostupné na WWW: <<http://www.famsi.org/reports/96072/index.html>>.

BOLLES, JOHN, *Las Monjas: A Major Pre-Mexican Architectural Complex at Chichén Itzá*, Norman: University of Oklahoma Press 1977, 304 pp.

BOOT, ERIK, “Amongst the Gods: Discourse and Performance in the Inscriptions of Chichen Itza, Yucatan, Mexico”, paper presented at the *VI Palenque Round Table* conference, Palenque, Chiapas, Mexico 2008.

BOOT, ERIK, *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico: A Study of the Inscriptions, Iconography, and Architecture at a Late Classic to Early Postclassic Maya Site*, Leiden 2005, 580 pp.

BRADY, JAMES E., „Los oscuros secretos de los mayas: La exploración arqueológica de las cuevas“, in: NIKOLAI GUBE (ed.), *Los mayas: Una civilización milenaria*, Köln: Könnemann 2000, pp. 293-307.

BREASTED, JAMES HENRY, „The Development of the Priesthood in Israel and Egypt – A Comparison“, *The Biblical World* 2 (1, July 1893):19-28.

BRICKER, VICTORIA REIFLER, *El cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico del ritual de los mayas*, México: FCE 1989, 525 pp.

- BURKE, PETER, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London: T. Smith 1978, 365 pp.
- BURKERT, WALTER, *Greek religion*, Cambridge: Harvard University Press 1985, 493 pp.
- CALLAWAY, CARL DOUGLAS, *The Maya Cross at Palenque: A Reappraisal*, M.A. thesis, University of Texas at Austin 2006, 228 pp.
- CARLSON, JOHN B., „Pilgrimage and the equinox Serpent of Light and Shadow phenomenon at the Castillo, Chichén Itzá, Yucatán“, *Archaeoastronomy* 14 (1, 1999):136-152.
- DEL CARMEN MARTÍNEZ MARTÍNEZ (eds.), *Reconstruyendo la ciudad Maya: El urbanismo en las sociedades antiguas*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas 2001, pp. 403-426.
- CARRASCO, DAVID, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston: Beacon Press 1999, 279 pp.
- CARRASCO, DAVID, „Myth, Cosmic Terror, and Templo Mayor“, in: JOHANNA BRODA, DAVID CARRASCO and EDUARDO MATOS MOCTEZUMA, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1987, pp. 124-162.
- CARRASCO, DAVID, *Queztalcoatl and the Irony of Empire: myths and prophecies in the Aztec tradition*, Chicago: University of Chicago Press 1992, 233 pp.
- CARRASCO, MICHAEL D., *The Mask Flange Iconographical Complex: The Art, Ritual, and History of a Maya Sacred Image*, Doctoral dissertation, University of Texas at Austin 2005, 502 pp.
- CASO, ALFONSO, *El pueblo del sol*, México: Fondo de Cultura Económica 2000, 2a ed., 139 pp.
- CASTAÑEDA DE LA PAZ, MARÍA, „De Aztlan a Tenochtitlan: Historia de una peregrinación“, *Latin American Indian Literatures Journal* 18 (2, Fall 2002):163-212.
- CASTILLO TEJERO, NOEMÍ, „El desarrollo urbano en Tula y Chichén Itzá“, In: MERCEDES DE LA GARZA, et al. (eds.), *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas: 5-10 de agosto de 1985*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas 1987, pp. 111-122.
- CIOFFI-REVILLA, CLAUDIO, and TODD LANDMAN, „Evolution of Maya Politics in the Ancient Mesoamerican System“, *International Studies Quarterly* 43, No. 4 (Dec., 1999):559-598.
- COBOS PALMA, RAFAEL, „El centro de Yucatán: De area periferica a la integración de la comunidad urbana en Chichén Itzá“, In: ANDRÉS CIUDAD RUIZ, MARÍA JOSEFA IGLESIAS PONCE DE LEÓN, y MARÍA DEL CARMEN MARTÍNEZ MARTÍNEZ (eds.), *Reconstruyendo la ciudad Maya: El urbanismo en las sociedades antiguas*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas 2001, pp. 253-304.
- COBOS PALMA, RAFAEL, „Chichen Itza: Settlement and hegemony during the Terminal Classic period“, in: ARTHUR A. DEMAREST, PRUDENCE M. RICE, and DON S. RICE, (eds.), *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Collapse, Transition, and Transformation*, Boulder: University Press of Colorado 2004, pp. 517-544.

COBOS PALMA, RAFAEL, „Katún y ahau: fechando el fin de Chichén Itzá“, en: MARÍA CECILIA LARA CEBADA (comp.), *Identidades Sociales en Yucatán*, Mérida: UADY 1997, pp. 19-40.

Códice de Dresde, México: FCE 1983.

Códice Nuttall, México: Arqueología Mexicana – Edición códices 2007, 103 pp.

COGGINS, CLEMENCY C., „El Cenote Sagrado“, *Arqueología mexicana* 2 (7, 1994):47-50.

COGGINS, CLEMENCY C., „New fire at Chichen Itza“, In: MERCEDES DE LA GARZA, et al. (eds.), *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas: 5-10 de agosto de 1985*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas 1987, pp. 427-484.

COGGINS, CLEMENCY C., and ORRIN C. SHARE III. (eds.), *Cenote of Sacrifice: Maya Treasures from the Sacred Well at Chichén Itzá*, Austin: University of Texas Press 1984, 176 pp.

COHODAS, MARVIN, “Ballgame imagery of the Maya Lowlands: History and Iconography”, in: VERNON L. SCARBOROUGH and DAVID R. WILCOX (eds.), *The Mesoamerican Ballgame*, Tucson: University of Arizona Press 1991, pp. 251-288.

COHODAS, MARVIN, „The Bicephalic Monster in Classic Maya Sculpture“, *Anthropologica*, 24 (2, 1982):105-146.

COHODAS, MARVIN, *The Great Ball Court at Chichen Itza*, Yucatan, Mexico, New York, London: Garland Publishing 1978, 302 pp.

COLLANTES, JUSTO, *La Fe de la Iglesia Católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1986, 1006 pp.

CONRAD, GEOFFREY W., y ARTHUR A. DEMAREST, *Religión e imperio: Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Madrid: Alianza Editorial 1988, 308 pp.

COWGILL, GEORGE, „State and Society at Teotihuacan, Mexico“, in: MICHAEL E. SMITH and MARILYN A. MASSON (eds.), *The Ancient Civilizations of Mesoamerica: A Reader*, Malden: Blackwell Publishers 2000, pp. 300-323.

DAHLGREN DE JORDÁN, BARBARA, *La mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, Oaxaca: Ediciones del gobierno constitucional del estado de Oaxaca 1979, 399 pp.

DAVIES, NIGEL, *The Toltecs: Until the fall of Tula*, Norman: University of Oklahoma Press 1977, 533 pp.

DESMOND, LAWRENCE G., et al., “A Geophysical Survey of the Great Plaza and Great Ball Court at Chichen Itza, Yucatan, Mexico”, in: MARTHA J. MACRI and JAN MCHARGUE (eds.), *Eighth Palenque Round Table*, San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute 1996, pp. 271-280.

DOUGLAS, MARY, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London, New York: Routledge, 1996, 2^a ed., 226 p.

- DOUGLAS, MARY, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London, New York: Routledge, 2002, 2^a ed., 188 pp.
- DUMÉZIL, GEORGES, *Mýty a bohové Indoevropánů*, Praha: OIKOYMENH 1997, 263 s.
- DUNNING, NICHOLAS P., „¿Lento declive o nuevo comienzo? El cambio de la civilización maya clásica en la región del Puuc”, in: NIKOLAI GUBE (ed.), *Los mayas: Una civilización milenaria*, Köln: Könnemann 2000, pp. 323-337.
- DURÁN, DIEGO, *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, tomo II., México: Cien de México 2001, 293 pp.
- EDMONSON, MUNRO S., *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin: University of Texas Press 1982, 220 pp.
- EDMONSON, MUNRO S., *Heaven Born Merida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Austin: University of Texas Press 1986, 309 pp.
- EDMONSON, MUNRO S., "Sacrifice in the Books of Chilam Balam", in: ELIZABETH P. BENSON and ELIZABETH H. BOONE (eds.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica: Conference at Dumbarton Oaks, October 10th and 14th, 1979*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D. C. 1984, pp. 91-100.
- ELIADE, MIRCEA, *Dějiny náboženského myšlení*, díl I., Praha: OIKOYMENH 1995, 429 s.
- ELIADE, MIRCEA, *Dějiny náboženského myšlení*, díl II., Praha: OIKOYMENH 1996, 463 s.
- ELIADE, MIRCEA, *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*, Praha: OIKOYMENH 1993, 102 s.
- ELIADE, MIRCEA, *Posvátné a profánní*, Praha: OIKOYMENH 2006, 147 s.
- ELIADE, MIRCEA, *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha: Argo 1997, 433 s.
- ELWOOD JR., ROBERT S., "Polytheism: Establishment or Liberation Religion?", *Journal of the American Academy of Religion* 42 (2, June 1974):344-349.
- EROSA PENICHE, JOSE A., *La subestructura del Castillo de Chichen Itza*, Mérida: Imp. Guerra 1946, 24 pp.
- FLORESCANO, ENRIQUE, *El mito de Quetzalcóatl*, México: Fondo de cultura económica 1993, 182 pp.
- FOLAN, WILLIAM J., „Chichén Itzá, el Cenote Sagrado y Xibalbá: una nueva visión“, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 8 (44, 1980):70-76.
- FOLAN, WILLIAM J., „Kukulcán y un culto fálico en Chichén-Itzá, Yucatán, México“, *Estudios de cultura maya* 8 (1970):77-82.
- FOSTER, LYNN, and LINNEA WREN, „World Creator and World sustainer: God N at Chichen Itzá“, in: MARTHA J. MACRI and JAN MCHARGUE (eds.), *Eighth Palenque Round Table*, San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute 1996, pp. 259-269.
- FOX, JOHN G., WENDY ASHMORE, JOHN H. BLITZ, SUSAN D. GILLESPIE, STEPHEN D. HOUSTON, TED J. J. LEYENAAR, JOYCE MARCUS, JERRY D. MOORE, PATRICIA A. URBAN, EDWARD M. SCHORTMAN, DAVID WEBSTER, „Playing with Power: Ballcourts and Political Ritual in

Southern Mesoamerica [and comments and reply], *Current Anthropology* 37 (3, June, 1996):483-509.

FOX, JOHN W., „On the Rise and Fall of Tuláns and Maya Segmentary States“, *American Anthropologist New Series* 91, No. 3 (Sep., 1989): pp. 656-681.

FRAZER, JAMES GEORGE, *Zlatá ratolest*, Praha: Mladá fronta 1994, 632 s.

FREIDEL, DAVID A., and LINDA SCHELE, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, New York: Quill William Morrow 1990, 542 pp.

FREIDEL, DAVID A., and LINDA SCHELE, „Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands: The Instruments and Places of Ritual Power“, *American Anthropologist New Series* 90 (3, September 1988):547-567.

FREUD, SIGMUND, *Vybrané spisy I., II.*, Praha: SZdN 1969, 498 s.

GARCÍA CAMPILLO, JOSÉ MIGUEL, „Implicaciones de un aniversario de doce años tónicos en las inscripciones de Chichén Itzá“, *Revista española de antropología americana* 29 (1999):131-157.

GARCÍA CAMPILLO, JOSÉ MIGUEL, „Santuarios urbanos: Casas para los antepasados en Chichén Itza“, In: ANDRÉS CIUDAD RUIZ, MARÍA JOSEFA IGLESIAS PONCE DE LEÓN, y MARÍA DEL CARMEN MARÍNEZ MARTÍNEZ, *Reconstruyendo la ciudad Maya: El urbanismo en las sociedades antiguas*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas 2001, pp. 403-423.

GARCÍA CAMPILLO, JOSÉ MIGUEL, „Textos augurales en las tapas de bóveda clásicas de Yucatán“, in CHARLES K. ANDRÉS CIUDAD RUIZ, YOLANDA FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, JOSÉ MIGUEL GARCÍA CAMPILLO et al., *Anatomía de una civilización: Aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas 1998, pp. 253-273.

DE LA GARZA CAMINO, MERCEDES, „Origen, estructura y temporalidad del cosmos“, in: MERCEDES DE LA GARZA CAMINO y MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO (eds.), *Religión maya*, Madrid: Editorial Trotta 2002, pp. 53-81.

DE LA GARZA CAMINO, MERCEDES (ed.), *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, México: UNAM 1983, 445 pp.

DE LA GARZA CAMINO, MERCEDES, *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*, México: UNAM 1990, 291 pp.

DE LA GARZA CAMINO, MERCEDES, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1984, 462 pp.

GARZA TARAZONA, SILVIA, y BEATRIZ PALAVICINI BELTRÁN, „Xochicalco: la serpiente emplumada y Quetzalcóatl“, *Arqueología Mexicana* IX (53, 2002):42-45.

GAUCHET, MARCEL, *Odkouzlení světa: Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Brno: CDK 2004, 259 s.

GELL, ALFRED, „The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology“, in JEREMY COOTE and ANTHONY SHELTON, *Anthropology Art and Aesthetics*, Oxford: Clarendon Press 1992, pp. 40-63.

GILLESPIE, SUSAN D., „Toltecs, Tula and Chichén Itzá: The Development of an Archaeological Myth“, in: JEFF KARL KOWALSKI, and CYNTHIA KRISTAN-GRAHAM (eds.), *Twin Tollans : Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2006, pp. 85-127.

GONZÁLEZ TORRES, YOLOTL, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México: Larousse 1999, 228 pp.

GRAÑA-BEHRENS, DANIEL, „Emblem Glyphs and Political Organization in Northwestern Yucatan in the Classic Period (A.D. 300-1000)“, *Ancient Mesoamerica* 17 (2006):105-123.

GRAÑA-BEHRENS, DANIEL, „Some Remarks on Chichén Itzá Stela 2“ [online], Mesoweb.org [cit. 25.6.2008], available online at <<http://www.mesoweb.com/chichen/features/St2/remarks.html>>.

GRAULICH, MICHEL, „Double Immolations in Acient Mexican Sacrificial Ritual“, *History of Religions* 27:4 (May 1988):297-322.

GREENE ROBERTSON, MERLE, „Chichén Itzá: The Palace of the Sculptured Columns“ [online], *Famsi.org* 2002 [cit. 5.3.2009], available online at <<http://www.famsi.org/reports/95001/>>.

GREENE ROBERTSON, MERLE, „Iconography of isolated art styles, that are group supported and individual supported occuring at Chichén Itzá and Uxmal“, In: HANNS J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Península*, Acta Mesoamericana, 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, pp. 197-211.

GREENE ROBERTSON, MERLE, „A Selection of Rubbings“, part II., *PARI Journal* VI (4, Spring 2006):9-16.

GRUBE, NIKOLAI, „Hieroglyphic Inscriptions from Northwest Yucatán: An Update of Recent Research“, in: HANNS J. PREM (ed.), *Escondido en la selva: arqueología en el norte de Yucatan: arqueología en el norte de Yucatan*, Bonn; México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Bonn 2003, pp. 339-370.

GRUBE, NIKOLAI, „Hieroglyphic Sources for the History of Northwest Yucatan“, in: HANNS J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Acta Mesoamericana 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, pp. 316-357.

GRUBE, NIKOLAI, and RUTH KROCHOCK, „Reading Between the Lines: Hieroglyphic Texts from Chichén Itzá and Its Neighbors“, in: JEFF KARL KOWALSKI, and CYNTHIA KRISTAN-GRAHAM (eds.), *Twin Tollans : Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2006, pp. 205-249.

GRUBE, NIKOLAI, y SIMON MARTIN, „La historia dinástica de los mayas“, in: NIKOLAI GUBE (ed.), *Los mayas: Una civilización milenaria*, Köln: Könemann 2000, pp. 149-171.

GUBLER, RUTH, "El episodio de Hunac Ceel en los libros de Chilam Balam de Chumayel, Maní y Tizimin", in: *Memorias del segundo congreso internacional de Mayistas*, México: UNAM 1998, pp. 464-472.

HARADA, TSUBASA OKOSHI, "Mito, historia y legitimación del poder entre los mayas posclásicos de Yucatán", in: RUTH GUBLER y MATRICIA MARTEL (eds.), *Yucatán a través de los siglos (memorias del simposio del 49º congreso internacional de americanistas, Quito, Ecuador 1997)*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán 2001, pp. 213-228.

HEADRICK, ANNABETH, "Street of the Dead... It Really Was: Mortuary Bundles at Teotihuacan", *Ancient Mesoamerica* 10 (1999):69-85.

HELLMUTH, NICHOLAS M., *Monster und Menschen in der Maya-Kunst*, Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt 1987, 403 p.

CHADWICK, H. MUNRO, „The Ancient Teutonic Priesthood“, *Folklore* 11 (3, Sep 1900):268-300.

Chilam Balam de Chumayel, trad. por MIGUEL RIVERA DORADO, Madrid: Dastin 2002, 154 pp.

CHLUP, RADEK, "Struktura a antistruktura: Pojetí rituálu Victora Turnera I.", *Religio* 13 (1, 2005):3-28.

CHLUP, RADEK, "Struktura a antistruktura: Pojetí rituálu Victora Turnera II.", *Religio* 13 (2, 2005):179-197.

JONES, LINDSAY, „Conquests of the Imagination: Maya-Mexican Polarity and the Story of Chichén Itzá“, *American Anthropologist* (1997):291-305.

JONES, LINDSAY, "The Hermeneutics of Sacred Architecture: A Reassessment of the Similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Yucatan," part I, *History of Religions*, 32:3 (February, 1993):207-232.

JONES, LINDSAY, "The Hermeneutics of Sacred Architecture: A Reassessment of the Similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Yucatan", Part II, *History of Religions*, 32:4 (May, 1993):315-344.

JONES, LINDSAY, *Twin City Tales: A Hermeneutical Reassessment of Tula and Chichen Itza* [e-book], Niwot: University Press of Colorado 1995, 482 pp.

JONES, LINDSAY (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Detroit: Macmillan 2005, 2nd ed.

JUNG, CARL GUSTAV, *Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1997, 437 s.

KELLEY, DAVID H., „Kakupacal and the Itzas“, *Estudios de cultura maya* 7 (1968):255-268.

KELLEY, DAVID H., „Notes in Puuc inscriptions and History“, in LAWRENCE MILLS (ed.), *The Puuc: New Perspectives*, Pella, Iowa: Central College 1982.

KETTUNEN, HARRI, y CHRISTOPHE HELMKE, *Introducción a los jeroglíficos mayas: Manual para el Taller de Escritura, VIII. Conferencia Maya Europea, Madrid, 25- 30 de noviembre de 2003*; Sociedad de Estudios Mayas y Wayeb 2003.

KOSTIČOVÁ, ZUZANA MARIE, "Lidská oběť a sebeoběť v Mezoamerice" [online]. *Glosy.info*, 20. červenec 2006. [cit. 3. ledna 2009]. Dostupné na WWW: <<http://glosy.info/texty/lidska-obet-a-sebeobet-v-mezoamerice/>>.

KOSTIČOVÁ, ZUZANA MARIE, "Mayská lidská oběť a sebeoběť krve podle *Relación de las cosas de Yucatán*", *Religio* 13 (2, 2005):287-306.

KOSTIČOVÁ, ZUZANA MARIE, *Opeřený had u Mayů před koncem klasického období: V historickém a fenomenologickém kontextu mezoamerických náboženství*, nepublikovaná postupová práce, Univerzita Karlova v Praze, Filosofická fakulta, Ústav Filosofie a Religionistiky, Praha 2004, 69 s.

KOSTIČOVÁ, ZUZANA MARIE, „Quetzalcoatl a modloslužebnictví v *Relaciones histórico-geográficas* z Méridy“ [online], *Člověk.ff.cuni.cz*, [cit. 3. 1. 2009], Dostupné online na WWW: <<http://clovek.ff.cuni.cz/view.php?cislocclanku=2008121508>>.

KOSTIČOVÁ, ZUZANA MARIE, "Serpiente emplumada entre los mayas en el período clásico", *Iberoamericana Pragensia* (XXXIX, 2005):167-181.

KOSTIČOVÁ, ZUZANA MARIE, *Špinavé a trapné rituály: Oběť a sebeoběť krve v latinkou psaných mayských písemných pramenech*, nepublikovaná diplomová práce, Univerzita Karlova v Praze, Filosofická fakulta, Ústav Filosofie a Religionistiky, Praha 2006, 72 s.

KOWALSKI, JEFF KARL, „Collaboration and conflict: an interpretation of the relationship between Uxmal and Chichen Itza during the terminal Classic/Early Postclassic periods“, In: HANNS J. PREM (ed.) *Escondido en la selva: arqueología en el norte de Yucatan*, Bonn, Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Bonn 2003, pp. 235-272.

KOWALSKI, JEFF KARL, and CYNTHIA KRISTAN-GRAHAM, „Chichen Itza, Tula and Tollan: Changing Perspectives on a Recurring Problem in Mesoamerican Archaeology and Art History“, in: JEFF KARL KOWALSKI, and CYNTHIA KRISTAN-GRAHAM (eds.), *Twin Tollans : Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2006, pp. 13-84.

KROCHOCK, RUTH, „Akab Dzib“, in: MARTHA J. MACRI (ed.), *Maya Hieroglyphic database* [online], [cit. 22.2.2009], available online at *Mesoweb.com*, <http://www.mesoweb.com/chichen/resources/media/CHN_Akab_Dzib.pdf>.

KROCHOCK, RUTH, "Dedication Ceremonies at Chichén Itzá: The Glyphic Evidence", in: MERLE GREENE ROBERTSON and VIRGINIA M. FIELDS, *Sixth Palenque Round Table, 1986*, Norman: University of Oklahoma Press 1990, pp. 43-50.

KROCHOCK, RUTH, *The Hieroglyphic Inscriptions and Iconography of the Temple of the Four Lintels and Related Monuments*, Unpublished M.A. thesis, Austin: University of Texas 1988.

KROCHOCK, RUTH, "Hieroglyphic inscriptions at Chichén Itzá, Yucatán, México: The Temples of the Initial Series, the One Lintel, the Three Lintels and the Four Lintels", *Research Reports on Ancient Maya Writing* (23, 1989):7-14.

KROCHOCK, RUTH, „A New Interpretation of the Inscriptions of the Temple of the Hieroglyphic Jamb, Chichén Itzá“, *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture* 79 (March 1997):15 pp.

KROCHOCK, RUTH, „Women in the hieroglyphic inscriptions of Chichén Itzá“, in: TRACI ARDREN (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek: Altamira Press 2002, pp. 152-170.

KROCHOCK, RUTH, and DAVID A. FREIDEL, „Ballcourts and the evolution of political rhetoric at Chichén Itzá“, In: HANNS J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Acta Mesoamericana 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, pp. 359-375.

KUBLER, GEORGE, „Chichen Itza y Tula“, *Estudios de cultura maya* 1 (1961):47-80.

KURJACK, EDWARD, and MERLE GREENE ROBERTSON, "Politics and Art at Chichén Itzá", in: MERLE GREENE ROBERTSON and VIRGINIA M. FIELDS (eds.), *Seventh Palenque Round Table, 1989*, San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute 1994, pp. 19-24.

LACADENA GARCÍA-GALLO, ALFONSO, "Epigrafía de Ek' Balam", ponencia presentada en la *VI Mesa Redonda de Palenque*, Palenque, Chiapas, México 2008.

LANDA, DIEGO DE, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid: Dastin 2002, 201 pp.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL, *Aztécká filosofie: Myšlení Nahuů na základě původních pramenů*, Praha: Argo 2002, 404 s.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México: Fondo de cultura económica 1986, 213 pp.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Myšlení přírodních národů*, Praha: Dauphin, 1996, 365 s.

LINCOLN, CHARLES E., „Chichen Itzá: ¿clásico terminal o posclásico temprano?“, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 10 (59, 1983):3-29.

LINCOLN, CHARLES E., „Chronology of Chichén Itzá: a review of the literature“, In: JEREMY A. SABLOFF and E. WYLLYS ANDREWS V (eds.), *The Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic*, pp. 141-196, Albuquerque: University of New Mexico Press 1986, pp. 141-196.

LINCOLN, CHARLES E., *Ethnicity and Social Organization at Chichen Itza, Yucatan, Mexico*, Unpublished PhD. dissertation, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge 1990.

LINCOLN, CHARLES E., „Proyecto arqueológico Chichen Itza“, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 15 (86, 1987):3-44.

LINCOLN, CHARLES E., „Structural and philological evidence for divine kingship at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico“, In: HANNS J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya*

Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula, Acta Mesoamericana 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, pp. 164-196.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, *Hombre- dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, México: UNAM 1973, 209 pp.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN, *Mito y realidad de Zuyuá: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México: El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE 1999, 168 pp.

LOTHROP, SAMUEL KIRKLAND, „Battle Scenes from Chichen Itza“, in: ROBERT F. HEIZER, *The Archaeologist at Work: A Source Book in Archaeological Method and Interpretation*, Westport: Greenwood Press 1959, pp. 489-499.

MACHADO, JOHN LOUIS, *Structure I Murals of El Tajín: Standing at the edge of the Underworld*, M.A. thesis, University of Texas at Austin 2000, 143 pp.

MARKMAN, ROBERTA H., and PETER T. MARKMAN, *Masks of the Spirit: Image and Metaphor in Mesoamerica*, University of California Press, 1990 (e-book), dostupné online na <<http://content.cdlib.org/xtf/view?docId=ft7x0nb536&brand=ucpress>>.

MARTIN, SIMON, "Cacao in Ancient Maya Religion: First Fruit from the Maize Tree and other Tales from the Underworld". in: CAMERON L. MCNEIL, *Chocolate in Mesoamerica*. Gainesville: University Press of Florida 2006, pp. 154–183.

MARTIN, SIMON, and NIKOLAI GRUBE, *The Chronicle of Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, London: Thames and Hudson 2000, 240 pp.

MASSON, MARILYN, „La dinámica del proceso de la organización del estado en la sociedad posclásica“, in: NIKOLAI GUBE (ed.), *Los mayas: Una civilización milenaria*, Köln: Könnemann 2000, pp. 341-353.

MCANANY, PATRICIA A., „Ancestors and the Classic Maya Built Environment“, in: STEPHEN D. HOUSTON (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1998, pp. 271-298.

MCVICKER, DONALD, „The "Mayanized" Mexicans“, *American Antiquity* 50, No. 1 (Jan., 1985):82-101.

Mesoweb Encyclopedia, [online], www.mesoweb.com, cit. 3. 1. 2009, available online: <<http://www.mesoweb.com/encyc/index.asp>>.

MICHEL DAVOUST, „Les Premiers Chefs Maya de Chichen Itza“, *Méxicon* 2(1, 1980):25-29.

MILBRATH, SUSAN, „Representación y orientación astronómica en la arquitectura de Chichen Itza“, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 15 (89, 1988):25-40.

MILLER, ARTHUR, „Captains of the Itzá: Unpublished mural evidence from Chichén Itzá“, in: NORMAN HAMMOND (ed.), *Social Process in Maya Prehistory: Studies in honour of Sir Eric Thompson*, London, New York, San Francisco: Academic Press 1977, pp. 197-225.

- MILLER, MARY ELLEN, *Maya Art and Architecture*, London: Thames and Hudson 1999, 240 pp.
- MILLER, MARY ELLEN, *The murals of Bonampak*, Princeton: Princeton University Press 1986, 176 pp.
- MILLER, MARY ELLEN, "Para comprender las pinturas murales de Bonampak", in: NIKOLAI GUBE (ed.), *Los mayas: Una civilización milenaria*, Köln: Könemann 2000, pp. 234-243.
- MILLER, VIRGINIA E., „Representaciones de sacrificio en Chichén Itzá“, in: ANDRÉS CIUDAD RUIZ, MARIO HUMBERTO RUIZ SOSA y MARÍA JOSEFA IGLESIAS PONCE DE LEÓN (eds.), *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, Madrid: Sociedad española de estudios mayas, Centro de estudios mayas, UNAM 2003, pp. 383-404.
- MILLON, CLARA, „Great Goddess Fragment“, in: KATHLEEN BERRIN (ed.), *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the murals of Teotihuacan*, San Francisco: Fine Arts Museum of San Francisco 1988.
- MONTGOMERY, JOHN, *Dictionary of Maya Hieroglyphs* [online], www.famsi.org 2002, cit. 8. 2. 2006, dostupné na WWW: <<http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/montgomery/index.html>>.
- MORENO, MANUEL M., *La organización política y social de los aztecas*, México: SRA-CEHAM 1981, 149 pp.
- MORLEY, SYLVANUS GRISWOLD, *Mayové*, Praha: Orbis 1977, 270 s.
- NÁJERA CORONADO, MARTHA ILIA, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1987, 279 pp.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Mimo dobro a zlo*, Praha: Aurora 2003, 199 s.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Radostná věda*, Praha: Aurora 2001, 259 s.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995, 367 s.
- OTTO, RUDOLF, *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha: Vyšehrad 1998, 157 s.
- PAULINYI, ZOLTÁN, „The „Great Goddess“ of Teotihuacan: Fiction or Reality?“, *Ancient Mesoamerica* 17 (2006):1-15.
- PEÑA CASTILLO, AGUSTÍN, „El Castillo de Chichén Itzá: exploración y restauración“, *Arqueología Mexicana* V (30, 1998):38-41.
- PERLSTEIN POLLARD, HELEN, *Tariacuri's Legacy: The Prehispanic Tarascan State*, Norman and London: University of Oklahoma Press 1993, 266 pp.
- PIÑA CHAN, ROMÁN, *Chichén Itzá: La ciudad de los brujos del agua*, México: FCE 1980, 156 pp.
- PIÑA CHAN, ROMÁN, *Quetzalcóatl: Serpiente emplumada*, México: FCE 1997, 72 pp.

PLATÓN, *Timaios, Kritias*, Praha: OIKOYMENH 1996, 2. vyd., 137 s.

Popol Vuh, ed. CARMELO SÁENZ DE SANTA MARÍA, Madrid: Dastin 2002, 140 pp.

Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché, traducidas del texto original con introducción y notas por ADRIÁN RECINOS, México, Buenos Aires: FCE 1961, 5. vyd., 185 pp.

Popol Vuh a výbor z letopisů Cakchiquelů a z knih Chilama Balama čili Proroka Jaguára na Yucatánu, ed. IVAN SLAVÍK, Praha: Odeon 1976, 203 s.

POTTER, DAVID F., „Prehispanic Architecture and Sculpture in Central Yucatan“, *American Antiquity* 41, 4 (Oct. 1976), pp. 430-448.

PROSKOURIAKOFF, TATIANA, "Civic and Religious Structures of Mayapan", in H. E. D. POLLOCK et al., *Mayapan, Yucatan, Mexico*, Washington, D. C.: Carnegie institution of Washington 1962, pp. 87-164.

QUIÑONES KEBER, ELOISE, „Quetzalcóatl, patrono dinástico mexicana“, *Arqueología mexicana* IX (53, 2002):46-49.

„Rabinal Achí“, trad. por FRANCISCO MONTERDE, in: MERCEDES DE LA GARZA CAMINO, *Literatura maya*, Caracas: Biblioteca Ayacucho 1992, 2^a ed., pp. 291-341.

READ, KAY ALMERE, *Time and Sacrifice in Aztec Cosmos*, Bloomington: Indiana University Press 1998, 308 pp.

RINGLE, WILLIAM M., „On the Political Organization of Chichen Itza“, *Ancient Mesoamerica* 15 (2004):167-218.

RINGLE, WILLIAM, y GEORGE BEY III, „Ek' Balam en retrospectiva“, ponencia presentada en la *VI Mesa Redonda de Palenque*, Palenque, Chiapas, México 2008.

RINGLE, WILLIAM M., TOMÁS GALLARETA NEGRÓN and GEORGE J. BEY III, „The Return of Quetzalcoatl: Evidence for the Spread of a World Religion During the Epiclassic Period“, *Ancient Mesoamerica* 9 (1998):183-232.

RIVERA DORADO, MIGUEL, *La ciudad maya: un escenario sagrado*, Madrid: Editorial Complutense 2000, 347 pp.

RIVERA DORADO, MIGUEL, *Laberintos de la antigüedad*, Madrid: Alianza Editorial 1995, 292 pp.

ROBICSEK, FRANCIS, and DONALD M. HALES, "Maya Heart Sacrifice: Cultural Perspective and Surgical Technique", in: ELIZABETH P. BENSON and ELIZABETH H. BOONE (eds.), *Ritual Human sacrifice in Mesoamerica: A Conference at Dumbarton Oaks, October 13th and 14th 1979*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1984, p. 49-90.

ROYS, RALPH L., "Literary Sources for the History of Mayapan", in H. E. D. POLLOCK et al., *Mayapan, Yucatan, Mexico*, Washington, D. C.: Carnegie institution of Washington 1962, pp. 25-86.

RUPPERT, KARL, *The Caracol at Chichen Itza, Mexico, Yucatan*, Washington: Carnegie Institution of Washington 1935, 294 pp.

- RUPPERT, KARL, *Chichén Itzá: Architectural Notes and Plans*, Washington: Carnegie Institution of Washington 1952, 169 pp.
- RUPPERT, KARL, *The Mercado, Chichén Itzá, Yucatán*, Contributions to American Anthropology and History no. 43, Washington: Carnegie Institution of Washington 1943, pp. 225-259.
- RUZ LHUILLIER, ALBERTO, „Chichen-Itza y Tula: comentarios a un ensayo“, *Estudios de cultura maya* 2 (1962):205-223.
- SÁNCHEZ, LETICIA, „De Tulum, la mujer más antigua del continente americano“ [online], *Milenio*, 18. 11. 2008 [cit. 16. 2. 2009], accesible online <<http://impreso.milenio.com/node/8090751>>.
- SAUNDERS, NICHOLAS J., „Predators of Culture: Jaguar Symbolism and Mesoamerican Elites“, *World Archaeology* 26, 1 (June 1994), pp. 104-117.
- SÉJOURNÉ, LAURETTE, *El universo de Quetzalcoatl*, México, Buenos Aires: FCE 1962, 205 pp.
- SCHELE, LINDA, "Human Sacrifice among the Classic Maya", in: ELIZABETH P. BENSON and ELIZABETH H. BOONE (eds.), *Ritual Human sacrifice in Mesoamerica: A Conference at Dumbarton Oaks, October 13th and 14th 1979*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1984, pp. 7-48.
- SCHELE, LINDA, DAVID FREIDEL and JOY PARKER, *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York: Quill William Morrow 1993, 543 pp.
- SCHELE, LINDA, NIKOLAI GRUBE and ERIK BOOT, "Some Suggestions on the K'atun Prophecies in the Books of Chilam Balam in the Light of Classic Period History", in: *Tercer Congreso Internacional de Mayistas: Memoria (9 al 15 de julio de 1995)*, México: UNAM, Universidad de Quintana Roo 2002, pp. 399-432.
- SCHELE, LINDA, and PETER MATTHEWS, *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, New York: Scribner 1998, 431 pp.
- SCHELE, LINDA, and KHRISTAAN D. VILLELA, „Creation, Cosmos, and the Imagery of Palenque and Copán,“ in: MARTHA J. MACRI and JAN MCHARGUE (eds.), *Eighth Palenque Round Table*, San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute 1996, pp. 31-44.
- SCHMIDT, PETER J., „Birds, Ceramics and Cacao: New Excavations at Chichén Itzá, Yucatán“, in: JEFF KARL KOWALSKI, and CYNTHIA KRISTAN-GRAHAM (eds.), *Twin Tollans : Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2006, pp. 150-203.
- SCHMIDT, PETER J., „Contacts with Central Mexico and the transition to Postclassic: Chichén Itzá in central Yucatan“, In: PETER SCHMIDT, MERCEDES DE LA GARZA, and ENRIQUE NALDA (eds.), *Maya*, New York: Rizzoli International 1998, pp. 426-449.
- SCHMIDT, PETER J., „Chichén Itzá: resultados y proyectos nuevos (1992-1999), *Arqueología mexicana* VII (37, 1999):32-39.
- SCHMIDT, PETER J., „Chichén Itzá“, *Arqueología mexicana* 2 (10, 1994):20-25.

- SCHMIDT, PETER J., „Nuevos hallazgos en Chichén Itzá“, *Arqueología mexicana* XIII (76, 2006):48-55.
- SCHMIDT, PETER J., „El Puuc y la secuencia de Chichén Itzá“, In: HANNES J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Acta Mesoamericana 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, pp. 389-394.
- SCHMIDT, PETER J., „Siete años entre los itzá: Nuevas excavaciones en Chichén Itzá y sus resultados“, in: HANNES J. PREM (ed.), *Escondido en la selva: arqueología en el norte de Yucatán*, 2º simposio Teoberto Maler 2000, Bonn: Universidad de Bonn 2003, pp. 53-63.
- SCHORTMAN, EDWARD M., and DAVID WEBSTER, „Playing with Power: Ballcourts and Political Ritual in Southern Mesoamerica“, *Current Anthropology* 37 (3, June 1996), pp. 483-509.
- SIMEK, RUDOLF, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge: D. S. Brewer 1993, 424 pp.
- STIRRAT, R. L., „Sacred Models“, *Man*, New Series 19 (2, June 1984):199-215.
- STONE, ANDREA J., „Disconnection, foreign insignia, and political expansion: Teotihuacan and the warrior stelae of Piedras Negras“, In: RICHARD A. DIEHL and JANET C. BERLO (eds.), *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan, A.D. 700-900*, Washington 1989, pp. 153-172.
- STONE, ANDREA J., *Images From the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting*, Austin: University of Texas Press 1995, 284 pp.
- STROSS, BRIAN, „The Language of Zuyua“, *American Ethnologist* 10, No. 1 (Feb., 1983):150-164.
- STUART, DAVID, "Blood Symbolism in Maya Iconography", in: ELIZABETH P. BENSON and GILLET G. GRIFFIN (eds.), *Maya Iconography*, Princeton: Princeton University Press 1988, pp. 175-221.
- STUART, DAVID, "The Fire Enters His House: Architecture and Ritual in Classic Maya Texts", in STEPHEN D. HOUSTON (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1998, pp. 373-425.
- STUART, DAVID, „The Great Bird's Descent: Tracing the Legacy and Meaning of a Foundational Myth in Maya and Mesoamerican Religion“, paper presented at *11th European Maya Conference*, Malmö 2006.
- STUART, DAVID, „La llegada de los extranjeros: Teotihuacan y Tollan en la historia maya del período clásico“, extracto de una ponencia presentada en la Universidad de Princeton en Octubre de 1996, revisada en febrero de 1998.
- STUART, GEORGE, *Introduction: The Hieroglyphic Record of Chichén Itzá and its Neighbors*, Washington: Center for Maya Research 1989, 6 p.
- SUHLER, CHARLES K., DAVID A. FREIDEL and TRACI ARDREN, „Northern Maya Architecture, Ritual and Cosmology“, in ANDRÉS CIUDAD RUIZ, YOLANDA FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, JOSÉ MIGUEL GARCÍA CAMPILLO et al., *Anatomía de una civilización: Aproximaciones*

- interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas 1998, pp. 253-273.
- SZEMLER, GEORGE J., „Religio, Priesthoods and Magistracies in the Roman Republic“, *Numen* 18 (2, August 1971):103-131.
- TATE, CAROLYN E., „The Period-Ending Stelae of Yaxchilán“, in: VIRGINIA M. FIELDS (ed.), *Sixth Palenque Round Table*, Norman: University of Oklahoma Press 1991, pp. 102-109.
- TATE, CAROLYN E., *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*, Austin: University of Texas Press 1991, 336 pp.
- TAUBE, KARL, „The Iconography of Toltec period Chichén Itzá“, In: HANNIS J. PREM (ed.), *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Acta Mesoamericana 7, Möckmühl: Verlag von Flemming 1994, pp. 212-246.
- TAUBE, KARL, „Itzam Cab Ain: Caimans, Cosmology and Calendrics in Postclassic Yucatan“, *Research Reports on Ancient Maya Writing* 26 (1989):12 p.
- TAUBE, KARL, „La serpiente emplumada en Teotihuacan“, *Arqueología mexicana* IX (53, 2002):37-41.
- TAUBE, KARL, *Olmec Art at Dumbarton Oaks*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2004, 228 pp.
- TAUBE, KARL, „Temple of Quetzalcóatl and the cult of sacred war at Teotihuacán“, *Res* 21 (1992):53-87.
- TAUBE, KARL, „Writing System of Ancient Teotihuacan“, in: MARIA E. RUIZ GALLUT (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, México: UNAM 1999, 331-370.
- THOMAS, MICHAEL, *Na-Ho-Chan in the Yucatan: Maya Continuity and themes of Creation in the Iconography of the Great Ballcourt at Chichén Itzá*, B.C. thesis at University of Texas at Austin, 32 p.
- THOMPSON, JOHN ERIC SIDNEY, *Un comentario al código de Dresde*, México: FCE 1988, 310 pp.
- THOMPSON, JOHN ERIC SIDNEY, *Maya History and Religion*, Norman: University of Oklahoma Press 1970, 415 pp.
- TOZZER, ALFRED, *A comparative Study of the Maya and the Lacandonese*, New York: The Archeological Institute of America, The Macmillan co. 1907.
- TOZZER, ALFRED, "Toltec Architect of Chichen Itza," in: E. W. C. PARSONS (ed.), *American Indian Life*, New York: B. W. Huebsch 1922, pp. 265-271.
- TURNER, VICTOR, *The Forests of Symbols*, Ithaca – London: Cornell University Press 1967, 393 pp.

TURNER, VICTOR, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura*, Brno: Computer Press 2004, 194 s.

TURNER, VICTOR, *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Chicago: Aldine Publishing Co. 1995, 213 pp.

URCID, JAVIER, *Zapotec Writing: Knowledge, Power and Memory in Ancient Oaxaca*, Brandeis University 2005, 217 pp.

VAIL, GABRIELLE, „Pre-Hispanic Maya religion: conceptions of divinity in the Postclassic Maya codices“, *Ancient Mesoamerica* 11 (1, 2000):123-147.

VAN GENNEP, ARNOLD, *Přechodové rituály*, Praha: NLN 1997, 201 s.

VANPOOL, CHRISTINE S., „The Shaman-Priests of the Casas Grandes Region, Chihuahua, Mexico“, *American Antiquity* 68 (4, October 2003):696-717.

VARGAS PACHECO, ERNESTO, *Tulum: organización político-territorial de la costa oriental de Quintana Roo*, México: UNAM 1997, 253 pp.

VELÁSQUEZ GARCÍA, ERIK, „The Captives of Dzibanche“, *The PARI Journal* 6 (2, 2005):1-4.

VELÁSQUEZ GARCÍA, ERIK, „The Maya Flood Myth and the Decapitation of the Cosmic Caiman“, *The PARI Journal* 7 (1, 2006):1-10.

VILLALBA, FÉLIX J. and MARGARET ANDREWS, "The Bound Figures Depicted in the Sculpture of Chichén Itzá", in: MERLE GREENE ROBERTSON and VIRGINIA M. FIELDS (eds.), *Seventh Palenque Round Table, 1989*, San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute 1994, pp. 39-42.

WAGNER, ELIZABETH, „The Dates of the High Priest's Grave („Osario“) Inscription, Chichén Itzá, Yucatán“, *Méxicon* XVII (1995):10-13.

WEIGAND, PHIL C., „La evolución y ocaso de un nicho de civilización: La tradición Teuchitlán y la arqueología de Jalisco“, in EDUARDO WILLIAMS y PHIL C. WEIGAND, *Las cuencas del occidente de México: Época prehispánica*, Zamora: El Colegio de Michoacán 1996, pp. 185-246.

WREN, LINNÉA, "Ceremonialism in the Reliefs of the Northern Temple, Chichén Itzá", in: MERLE GREENE ROBERTSON and VIRGINIA M. FIELDS (eds.), *Seventh Palenque Round Table, 1989*, San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute 1994, pp. 25-32.

WREN, LINNÉA, „Commemoration, celebration and replication: Function and persuasion in the art of Chichen Itza“, In: HANNS J. PREM (ed.), *Escondido en la selva: Arqueología en el norte de Yucatan*, Bonn; México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Bonn 2003, pp. 65-78

WREN, LINNÉA, "The Great Ball Court Stone at Chichén Itzá", in: MERLE GREENE ROBERTSON and VIRGINIA M. FIELDS (eds.), *Sixth Palenque Round Table, 1986*, Norman: University of Oklahoma Press 1990, pp. 51-58.

WREN, LINNÉA, and PETER SCHMIDT, „Elite Interaction During the Terminal Classic Period: New Evidence from Chichen Itza“, in PATRICK T. CULBERT (ed.), *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, Cambridge: Cambridge University Press 1991, pp. 199-225.

WRIGHT, LORI E., „In Search of Yax Nuun Ayiin I: Revisiting the Tikal Project’s burial 10“, *Ancient Mesoamerica* 16 (2005):89–100.

ZENDER, MARC U., „Jeroglíficos e historia en el noroeste de Yucatán“, ponencia presentada en la *VI Mesa Redonda de Palenque*, Palenque, Chiapas, México 2008.