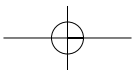
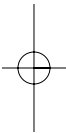
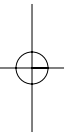
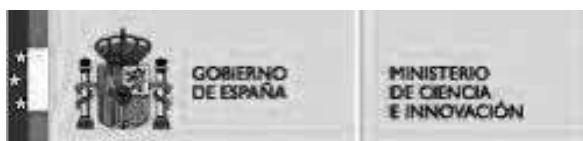


EL RITUAL EN EL MUNDO MAYA: DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO



ENTIDADES PATROCINADORAS



ENTIDADES COLABORADORAS



Patronato de la Alhambra y Generalife
CONSEJERÍA DE CULTURA



PUBLICACIONES DE LA S.E.E.M. NUM. 9

EL RITUAL EN EL MUNDO MAYA: DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO

Editores:

Andrés Ciudad Ruiz
M.^a Josefa Iglesias Ponce de León
Miguel Sorroche Cuerva

Sociedad Española de Estudios Mayas
Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural
y Relaciones Artísticas (PAI: HUM-806)
Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM

Madrid 2010

Sociedad Española de Estudios Mayas
Dep. Historia de América II (Antropología de América)
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense
Madrid 28040

Tfno.: (34) 91394-7790. Fax: (34) 91394-5785
Correo-e: seem@ghis.ucm.es
<http://www.ucm.es/info/america2/seem.htm>

Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones
Artísticas (PAI: HUM-806)
Departamento de Historia del Arte y Música
Facultad de Filosofía y Letras
Campus Universitario de Cartuja, s/n
Universidad de Granada
Granada 18071

Tfno. (34) 958-241768 Fax: (34) 958-246215
Correo-e: masc@ugr.es
<http://www.ugr.es/~histarte/investigacion/grupo/index.htm>

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales
Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s.n., Colonia Industrial
Mérida, Yucatán, C.P. 97150

Tfnos. (52) 01 (999) 9 22 84 46 al 48. Fax: (52) 01 (999) 9 22 84 46
<http://www.cephcis.unam.mx>

© SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MAYAS
ISBN: 978-84-923545-5-9
Depósito legal: M. 25.444-2010
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L. Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)

ÍNDICE

Prefacio.....	7
1. <i>Ritos chamánicos mayas, travesías del espíritu externado</i> . Mercedes de la Garza	11
2. <i>La transformación y continuidad de ritos durante el período Preclásico en Ceibal, Guatemala</i> . Takeshi Inomata, Daniela Triadan y Otto Rodrigo Román	29
3. <i>Rituales públicos y privados en el Altiplano Central de Guatemala</i> . Bárbara Arroyo	49
4. <i>La persistencia de la memoria: quince siglos de acción ritual en Cuello, Belice</i> . Norman Hammond	69
5. <i>Depósitos rituales en los Complejos de Pirámides Gemelas de Tikal</i> . Estella Weiss-Krejci.....	83
6. <i>Rituales mezclados: analizando comportamientos públicos y privados en el registro arqueológico de Caracol</i> . Diane Z. Chase y Arlen F. Chase	107
7. <i>Espacialidad y ritual en Machaquilá, Petén, Guatemala</i> . Andrés Ciudad, Alfonso Lacadena, Jesús Adánez y M. ^a Josefa Iglesias	129
8. <i>Rituales en una sociedad «sin» reyes: el caso de Río Bec y del Edificio A (5N2) en particular</i> . Dominique Michelet, Philippe Nondédéo, Grégory Pereira, Julie Patrois, M. Charlotte Arnauld y Alfonso Lacadena	153
9. <i>El templo doméstico y la casa política: de rituales privados a rituales públicos en centros mayas clásicos</i> . Damien Bazy, Juan Antonio Valdés y M. Charlotte Arnauld.....	181
	5

10. <i>Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas.</i> Erik Velásquez García ...	203
11. <i>Rituales de invocación al dios K'awiil.</i> Rogelio Valencia y Ana García Barrios .	235
12. <i>Iconografía y ritual de los wayoob: ideas en torno al alma, la regeneración y el poder en ceremonias del Clásico Tardío.</i> Pilar Asensio	263
13. <i>Ritual privado y ritual público en Chichén Itzá: la evidencia iconográfica, epigráfica y arqueológica.</i> Rafael Cobos.....	285
14. <i>De lo privado a lo público. El sacrificio en Teotihuacan y Bonampak.</i> María Teresa Uriarte Castañeda	297
15. <i>Danzas para resguardar memorias.</i> Mario Humberto Ruz	313
16. <i>Los fastos de Dzitbalché.</i> Martha Iliá Nájera Coronado	341
17. <i>Ritual y festejo: cotidianidad de lo proscrito.</i> Gabriela Solís Robleda.....	363
18. <i>El canto-baile nahua del siglo XVI: espacio de evangelización y subversión.</i> Benenice Alcántara Rojas	377
19. <i>Territorio y arquitectura en el Área Maya según las Relaciones Geográficas de Felipe II.</i> Rafael López Guzmán	395
20. <i>Rituales religiosos en espacios arquitectónicos rurales de los siglos XVI y XVII.</i> Juan García Targa.....	421
21. <i>Ritual y arquitectura de la conversión en Nueva España en los siglos XVI y XVII.</i> Miguel Ángel Sorroche Cuerva.....	437
22. <i>Rituales y textos sagrados: del lenguaje de Suyúa al Kajwaltic de Oxchuc.</i> María del Carmen Valverde Valdés	461
23. <i>Fuerza jurídica del ceremonial de los macehuales cruzo'ob (Estado de Quintana Roo, México).</i> Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva	475

PREFACIO

El ritmo de innovación teórica y documental en estas últimas décadas ha sido tan acelerado que ha resultado imposible revisar todos y cada uno de los mecanismos, estructuras e instituciones propios de la civilización maya; ello se ha traducido en la formación de áreas de información e interpretación que aún son poco comprendidas. Uno de los campos que necesita de una definición más contrastada es el carácter público o privado de los rituales mayas. Acostumbrados a trabajar con escenarios arquitectónicos imponentes, con grandes plazas y pirámides, con impresionantes templos, palacios y juegos de pelota, algunos de ellos conjuntados para formar complejos y tipos arquitectónicos más elaborados, se ha pretendido que todo tipo de actividades en ellos realizadas se deben a decisiones de interés general que afectan al conjunto de la población.

Dado que los rituales son actos sociales muy formalizados y estereotipados, que tienen su máxima expresión en concentraciones de fuerte carga teatral, resulta lógico que la investigación haya concedido un carácter público preferente a todos aquéllos registros y contextos que tengan que ver con el ambiente construido de las ciudades y centros mayas. Conscientes de su valor trascendental en la transmisión de ideología que sanciona y justifica cada una de las etapas culturales por las que atraviesa una sociedad, y de las tendencias centrífugas de ésta en el caso de las comunidades humanas instaladas en las Tierras Bajas mayas, los investigadores han enfatizado el estudio de los rituales públicos y de su potencial de cohesión social en sus interpretaciones acerca de las prácticas ceremoniales llevadas a efecto por este pueblo durante la etapa prehispánica, en detrimento de otro tipo de prácticas más privadas que, aparentemente, tienen menos potencia interpretativa del tejido social maya durante la referida etapa.

Las consecuencias obtenidas en el Proyecto: «*La entidad política de Machaquilá, Petén, durante el Clásico Tardío y el Clásico Terminal*» (N.º de Referencia BHA2002-03729), nos hicieron dudar de esta trayectoria intelectual que hacía

más hincapié en el estudio del ceremonialismo desde una perspectiva pública, íntimamente ligado con el poder político, y con aplicación a los destinos de la suerte de todo un territorio, de todo el cuerpo social, o de todo un segmento de población.

Fiel reflejo del orden social, el ritual se adapta a cada uno de los segmentos integrados en el tejido social, por lo que tiene la necesidad de transmitir mensajes que sean duraderos, valores y sentimientos en acción, y en consecuencia cada uno de los segmentos sociales y las células que constituyen dicho tejido tienen su propio diseño ceremonial. Por ello algunas de estas prácticas, independientemente de los escenarios en que se llevan a efecto, pueden estar diseñadas para dar respuesta a todo el cuerpo social, pero otras tal vez afecten a grupos menores de la sociedad, o a células aún más restringidas. Dicho de otra manera, muchos de los rituales que tradicionalmente se han considerado de significación general, públicos, pueden haber dado respuestas más singulares a grupos de población más reducidos; y ello tiene trascendencia también para la comprensión y la visualización de algunos de los espacios arquitectónicos de los centros mayas, a veces no siempre involucrados en el mismo tipo de acciones.

Con esta idea en mente se convocó el Simposio Internacional: *Ritual público y ritual privado en el mundo maya*, con la pretensión de que si bien éramos conscientes de que el ritual está diseñado para cohesionar y justificar el *status quo* en segmentos sociales concretos, en grupos familiares y en unidades más particulares, y que a cada uno de ellos corresponde un tipo de acción ritual, ésta puede manifestarse en el conjunto del ambiente construido, y habrá que dilucidar su naturaleza no sólo en función del espacio arquitectónico, sino también y de manera preferente en su realidad contextual.

Las argumentaciones sostenidas por nuestros colegas que han participado en el mencionado Simposio ponen de manifiesto las controversias aquí señaladas, y han puesto en valor la naturaleza privada de muchos de los rituales que antes pretendíamos de carácter público; ello, naturalmente tiene trascendencia en la interpretación de la sociedad maya, y puede resolver algunas contradicciones que tradicionalmente se han presentado en la historiografía. Revisar este tópico desde una perspectiva mesoamericanista, y ampliar su análisis a los siglos XVI, XVII y XVIII, sin duda alguna ha proporcionado una mayor eficacia a la reunión.

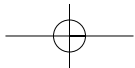
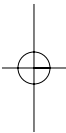
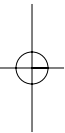
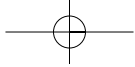
Es pronto para determinar los múltiples resultados que se han obtenido en el Simposio Internacional, que ha estado organizado por la Sociedad Española de Estudios Mayas de la Universidad Complutense de Madrid, por el Departamento de Historia del Arte y Música de la Universidad de Granada y por el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México con sede en Mérida, Yucatán. La comunidad científica de mayistas podrá evaluar su aportación a partir de que este libro vea la luz.

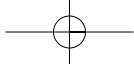
El éxito en las opiniones vertidas por nuestros colegas en los interesantes y deliciosos días que pasamos en las ciudades andaluzas de Granada y Santa Fe entre

los días 23 y 27 de marzo de 2009, serán la mejor respuesta al generoso esfuerzo realizado por nuestros patrocinadores: el Ministerio de Ciencia e Innovación, la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía, el Departamento de Historia del Arte y Música de la Universidad de Granada y el Comité Español de Historia del Arte (CEHA), y por un amplio conjunto de instituciones que han colaborado para que tal reunión se haya llevado a efecto: la Universidad de Granada, la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad Nacional Autónoma de México, el Patronato de la Alhambra y Generalife, la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, el Ayuntamiento de Santa Fe, el Instituto de América de Santa Fe, el Grupo de Investigación: Andalucía-América: Patrimonio cultural y relaciones artísticas (HUM-806), el Ayuntamiento de Granada, Caja Granada, y el Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y Ciencias de Granada, Jaén y Almería.

A todas estas instituciones nuestro agradecimiento por la trascendente labor socio-cultural que llevan a cabo, y que tan importante resulta para el desarrollo científico y social.

LOS EDITORES





1

RITOS CHAMÁNICOS MAYAS, TRAVESÍAS DEL ESPÍRITU EXTERNADO¹

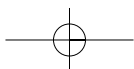
Mercedes DE LA GARZA
Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM

En general, el fenómeno religioso entre los mayas, que aquí denomino chamanismo (sin dejar de lado la discusión sobre el término), se fundamenta, obviamente, en su peculiar concepción del mundo y del hombre. Un aspecto de esta cosmovisión es la idea del mundo como una realidad que se conforma de diversos ámbitos, —además de lo que se percibe en la experiencia ordinaria y coexistentes con ella—, ámbitos poblados por innumerables fuerzas y poderes sobrenaturales que determinan la existencia del cosmos. Y el hombre, por su parte, se piensa como un ser con una naturaleza dual, cuerpo y espíritu (compuesto éste, a su vez, de varias partes), que lo hace capaz de trascender su limitación corporal y temporal para internarse en esos otros aspectos de la realidad, lo que da una peculiar profundidad a su vida, una inigualable riqueza.

Mientras que el cuerpo del hombre se limita a permanecer en la realidad visible y tangible del tiempo presente, una parte de su espíritu traspasa cotidianamente los umbrales de esta realidad en el estado de sueño, desprendiéndose involuntariamente del cuerpo, siendo de este modo capaz de transitar por esos ámbitos misteriosos, vivir aventuras diversas y comunicarse con otros espíritus.

Pero además, hay algunos seres humanos que por una elección divina adquieren la capacidad de desprender **voluntariamente** el espíritu del cuerpo en el estado de vigilia, o sea, dominan el trance extático, logrado por la ingestión o aplicación de sustancias psicoactivas y por ritos ascéticos, como el ayuno, el insomnio, la abstinencia y el autosacrificio, acompañados de danzas y cantos rítmicos. En ese estado, dirigen y controlan sus acciones en los otros ámbitos de la realidad

¹ En este artículo presentaré algunas conclusiones de un largo trabajo de investigación que duró más de seis años, en los años ochenta, y que he retomado hace poco con el fin de corregirlo y actualizarlo para la segunda edición del libro que lo recogió: *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, editado en 1990 y traducido al francés con el nombre de *Le Chamanisme nahua et maya*, en 1993.



para fungir, principalmente, como intermediarios entre los seres sagrados y los hombres comunes; es decir, sólo algunos han recibido las señales divinas de esa elección y han pasado por un periodo iniciático de aprendizaje y de manejo de las fuerzas sagradas.

Durante el trance extático, el espíritu del chamán puede «ver» todo lo que los demás no ven, lo cual es sinónimo de conocer; por eso halla objetos y personas perdidos, así como a los ladrones. Puede subir al cielo, bajar al inframundo, recorrer grandes distancias en unos cuantos segundos; ubicarse en la simultaneidad de los tiempos; comunicarse con los dioses, con los muertos, con los espíritus de otros hombres vivos y con sus propios *alter ego* animales. El chamán puede también ocupar el cuerpo de algunos animales, transmutarse en líquidos vitales (como la sangre) y en fenómenos naturales (como los rayos, las bolas de fuego o los cometas); asimismo, puede dominar a las fuerzas de la naturaleza (como el granizo), pero sobre todo es capaz de «ver», incluso las enfermedades en el interior del paciente, como sus causas en los agentes externos, y propiciar mágicamente las curaciones. Pero el chamán también puede ocasionar enfermedades y enviar diversos males, incluso la muerte, y por ello, es el único que tiene el poder de curar esos males.

Los hombres con esas capacidades extraordinarias son los que entre los mayas del Clásico se denominaron *K'uhul Ahau*, «Señor divino»; en los textos indígenas quichés y cakchiqueles de la época colonial, *nawal winak*, «hombres naguales», como los principales chamanes nahuas, y después, brujos: *uayaghon* entre los tzeltales y *ak'chamel* entre los tzotziles; «Hombres Buenos» y «Verdaderos Hombres», *Halach Unicoob*, entre los yucatecos, y también *ah waay*, *h-men* y *chilam*.

Actualmente, los chamanes reciben muchos otros nombres de acuerdo con las diversas lenguas mayances y según sus especializaciones: en Yucatán se le sigue llamando *h-men*; es *h'ilol* para los tzotziles; *ah kin zahorin* entre los k'ekchís; *chuchkahau* entre los quichés; *ah-be* entre los jacaltecas; *ah-kij* entre los pokomchís, *chimanés* entre los mames; «chiapanecos» o *ilum kinal* entre los kanhobales, *tatuches* entre los ch'oles; *ah kinoob* entre los lacandones, etc. (de la Garza 1990: 171; Marion 1995: 71). Por eso, aquí los he designado a todos con el término, ya universal, de chamanes.

En lo que sigue, destacaré algunos datos que confirman la anterior descripción general de los chamanes mayas.

CHAMANISMO PREHISPÁNICO Y COLONIAL

En la época prehispánica deben haber existido varios tipos de chamanes, empezando por los propios gobernantes supremos, que fueron retratados en las obras escultóricas con sus atributos sacerdotales, portando las insignias de los dioses principales, acompañados de animales poderosos o integrando sus rasgos, y

realizando sus ritos iniciáticos. Asimismo, sus cualidades se manifiestan también en las inscripciones.

Para la Colonia los textos indígenas escritos en alfabeto latino y lenguas mayances, tuvieron la finalidad principal de conservar la memoria de su historia, que arranca desde la creación del mundo, y dejar relatos sobre las cualidades de sus grandes fundadores. Ellos fueron en buena parte copiados de los antiguos códices, integrando la explicación oral que los sacerdotes hacían, como han mostrado los minuciosos análisis retóricos y estilísticos de autores como Judith Maxwell, Michela Craveri y Denis Tedlock. Por eso, junto con las obras plásticas y las inscripciones, constituyen fuentes básicas para conocer a los chamanes prehispánicos.

En el periodo Clásico, la legitimidad se fundaba, principalmente, en la consideración del gobernante como un ser sagrado, *K'uhul Ahau*; él contaba con cualidades sobrenaturales que lo diferenciaban de todos los demás, a las que se puede calificar con el concepto griego de *charisma*: *carisma* (gracia, don divino, bendición), como lo hizo Max Weber. Por eso, los mandatarios siempre se retratan ligados a los dioses. Pero cada nuevo jerarca, aunque legitimado por pertenecer al linaje en el poder, *debía modelar su propio carisma* para lograr las mismas cualidades sobrenaturales del gobernante anterior².

Porque, si como en muchos otros pueblos, el gobernante tenía entre los mayas la condición de un hombre sagrado³, no era sólo por el hecho de ser hijo del mandatario anterior o miembro del linaje en el poder, sino también por una elección de los dioses que le obligaba a buscar su sacralización y adquirir así, por su propio esfuerzo, el carisma que le daba el derecho a gobernar. De este modo, el mandatario lograba su puesto en el cosmos a través de diversos ritos, unos de acceso y otros que debía realizar durante su reinado (ver Schele y Miller 1986). Los ritos tenían la finalidad principal de situarlo como demiurgo o intermediario entre los dioses y los hombres, de consagrarlo como el *axis mundi*, gracias a lo cual podría cumplir con la obligación de sustentar a las deidades y transmitir a la comunidad sus mensajes y su protección, como ocurre con la elección divina que obliga a algunos hombres a convertirse en chamanes en el mundo maya actual (de la Garza 1990, IV).

Los textos quichés y cakchiqueles, escritos en los inicios de la época colonial, llaman a los antepasados, fundadores de los linajes, *nawal winak*, «hombres nagueles» o magos, ya que el naguele era el chamán principal entre los nahuas. Dice *El título de Totonicapán* (1987: 175):

² Max Weber afirma: «Si la legitimación del gobernante por medio del carisma hereditario no es determinable clara y normativamente, ese carisma necesita una legitimación mediante otro poder carismático» (Weber, *Estructuras de poder*, 1977: 100, citado por Grave 2009).

³ La idea del gobernante como un ser sagrado no es exclusiva de los mayas, sino que se encuentra en casi todas las culturas antiguas; ejemplo sobresaliente es el de Chin Shi Huang Ti en China, quien en la cumbre de su apoteosis, se mandó construir en Xian una de las sepulturas más impactantes halladas hasta hoy.

«Entonces, la gente mágica [Nawal winak] proyectó su venida. Su mirada llegaba lejos, al cielo y a la tierra; no había nada que se igualara con lo que ellos vieron bajo el cielo. (Eran) los grandes, los sabios, los jefes de todas las parcialidades de Tecpán».

Y *El libro de Chilam Balam de Chumayel* (1980: 252), hablando de los Itzáes, asienta:

«Aunque no eran lo mismo que el Sol, de la Joya del Pecho del Sol bajó la casta de los hombres buenos Verdaderamente, muchos eran sus Verdaderos Hombres [*Halach Uinicob*]... Así el pueblo de los Divinos Itzáes, así los de la gran Itzamal, así los de la gran Aké, así los de la gran Uxmal, así los de la gran Ichcaansihó... Porque ellos son los sacerdotes».

Asimismo, los textos quichés y cakchiqueles describen sus poderes sobrenaturales, como la capacidad de trasladarse a espacios sagrados, inaccesibles para los hombres comunes, como son los cielos y el inframundo; describen también sus poderes de transformación. La *Historia quiché de Don Juan de Torres* dice: «Caminaron, subieron y llegaron hasta el cielo; llegaron [también] a Xibalbá [el inframundo] y les habló la tierra» (Recinos 1957: 35). Y en el *Título de Pedro Velasco* (1989: 178) leemos:

«El señor mágico se llamaba Quik'ab Cawisimaj. Por siete días subió al cielo, por siete días bajó a Xibalbá, por siete días llegó a ser culebra, por siete días llegó a ser águila, por siete días un jaguar y por siete días un charco de sangre».

Se habla también de su capacidad de dominar a las fuerzas de la naturaleza: podían llamar «al aire, a la nube roja, al granizo de muerte, al rayo y a los días aciagos» para luchar contra sus enemigos, afirma el *Título de Totonicapán* (1980: 188).

Señalan asimismo su gran fuerza física y una visión tan aguda y penetrante que les permitía ejercer la adivinación:

«Grandes señores y hombres prodigiosos eran los reyes portentosos Gucumatz y Cotuhá... Ellos sabían si se haría la guerra y todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos. Sabían bien que había donde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado *Popol Vuh*...» (*Popol Vuh* 1980: 94).

Los símbolos de los gobernantes como chamanes se manifiestan en las obras clásicas, donde siempre aparecen ligados a los dioses. Estos símbolos son la transfiguración en animal, el bulto chamánico, el punzón sangrador, las vasijas con instrumentos para el autosacrificio, las mutilaciones en los dedos y escarifi-

caciones en el rostro, la práctica del autosacrificio y la representación de los ritos iniciáticos.

Los textos indígenas coloniales mencionan también las insignias de poder, como palios, tronos y envoltorios chamánicos, que eran heredados y guardados por cada grupo. Estos bultos se representan también en la plástica del periodo Clásico, en Yaxchilán, donde la esposa lo ofrece al gobernante. Algunos bultos se han hallado en sepulturas, como el de Mundo Perdido, en Tikal (Ayala 2002), se representan en los códices y se mencionan en los textos indígenas coloniales. El *Popol Vuh* les llama *Pizom Gagal*, «Envoltorio de Grandeza» o «Envoltorio de Fuego», y su contenido era invisible porque estaba envuelto. Pero varios textos dicen lo que contenía: huesos de animales sagrados (águila, puma, jaguar y venado), piedras, plumas, flauta de hueso, tambor y caracoles; agua, hierbas, red de tabaco, «piedras de hongo» (que aluden al uso ritual de los hongos alucinógenos) y sangrador para el autosacrificio, entre otras cosas; todos ellos fueron objetos de uso chamánico (de la Garza 1990: 140). Fray Diego de Landa menciona también los envoltorios de los médicos y hechiceros, que traían «muchas niñerías, idolillos y pedrezuelas de la suerte» (Landa 1966: 90). El bulto es sin duda uno de los símbolos de poder, pero del poder chamánico de los jerarcas.

Tanto por las fuentes coloniales, como por las obras plásticas del periodo Clásico, sabemos que los gobernantes se vinculaban con animales poderosos en los cuales podían transfigurarse. Pero el animal más relacionado con los jerarcas, su principal *alter ego*, fue el jaguar, que representa el lado nocturno de la vida, los poderes ocultos, los lugares y tiempos inaccesibles al hombre común (de la Garza 1987: 192). El jaguar significó una de las energías sagradas más fuertes de la naturaleza y encarnó al Sol del inframundo, de ahí su unión con el gobernante supremo, que fue el Sol del mundo humano. Por eso, en las obras plásticas prehispánicas siempre aparece este animal asociado a los jerarcas, que portan su piel, su cabeza o sus garras en los atavíos; lo vemos en su mano, a manera de cetro, como en varias estelas de Xultún y en el Dintel 6 de Yaxchilán; como vasija ofrecida por una mujer, en el Dintel 26 de Yaxchilán; también en los tronos y otras formas. A veces el mandatario se representa como hombre-jaguar, por ejemplo en el *Codz Pop* de Kabah y en algunas imágenes de barro.

En varios vasos del periodo Clásico, personalizados con el nombre del propietario, que los mandatarios emplearon para beber cacao, aderezado con flores y hongos psicoactivos, se pintaron extraordinarias escenas de chamanes con rasgos animales, como la vasija MS1444⁴, en la que desfilan chamanes con cabezas y patas de animales (Reents-Budet 1994: 112); uno de ellos se representó con los ojos proyectados hacia afuera, lo que simboliza claramente su capacidad de visión, de videncia, en forma muy semejante al chamán de la página 34a del *Códice Madrid*,

⁴ Número de clasificación del *Maya Polychrome Ceramics Project* de la *Smithsonian Institution* (Reents-Budet 1994).

que aparece en el contexto de un rito, encerrado en aislamiento, como dentro de una caverna oscura o en la noche, mirando a la distancia.

Hay otros vasos que relatan rituales chamánicos completos, un ejemplo es una vasija del Petén central (MSO739, K3395⁵), que se encuentra en el Museo Popol Vuh de Guatemala (Reents-Budet 1994: 272-3). En ella se pintó una de las más detalladas descripciones de un ritual de sacrificio sangriento, de búsqueda de visión y de transmutación chamánica. En la pintura hay una secuencia de ocho figuras humanas y de seres sobrenaturales ejecutando el rito; destaca entre ellas un hombre completando su transfiguración en jaguar a través de una danza y un enema alucinógeno; con la mano derecha sostiene la perilla del enema, mientras que en la izquierda lleva la vasija que contenía el líquido que se ha aplicado. Hay también dos *wayob* (animales que son chamanes transmutados): un águila y un jaguar sobre troncos con respaldo de fémures humanos; el jaguar hace la pirueta mágica de conversión (Velásquez 2009: 611), y el dios N, esquelético y con el vientre inflado, danza con las manos sobre la cabeza también transformándose; le queda la piel humana de los pies y las manos. Otra figura sostiene un plato con una vaina de cacao, y una más, se autodecapita. Cada texto incluye el glifo *way*, el cual no sólo se refiere al proceso de transfiguración, sino también al sueño o a la visión chamánica, al externamiento del espíritu.

Los textos coloniales confirman esta transmutación de los chamanes: «Eran como pisadas de tigre las huellas que dejaban», dice el *Popol Vuh* (1980: 78), refiriéndose a los cuatro hombres primigenios.

La idea de un *alter ego* animal, bien conocida entre los mayas coloniales y los actuales, donde ha adquirido distintas características formales, proviene asimismo de la época prehispánica. Houston y Stuart (1989) hallaron un glifo en las inscripciones clásicas, el T539, que interpretaron como *way*, «espíritu compañero animal», lo que confirmaría la existencia de esta creencia desde ese periodo. Pero después se ha asociado con la transformación chamánica, pues los *wayob* que aparecen en las obras plásticas prehispánicas no son los de los hombres comunes, sino los de los gobernantes, que eran chamanes; además, la palabra *way* en varias lenguas mayances significa «dormir», «soñar», y se relaciona, por ello, con el espíritu fuera del cuerpo, que puede ser el *alter ego* de un chamán, en el que éste puede transmutarse. Los tzotziles y los tzeltales actuales llaman *wayjel* y *vayijel*, respectivamente, a la proyección de una parte espiritual de los hombres que se ubica en un animal silvestre, el cual, por ello, es su compañero animal; los chamanes tienen hasta trece *wayjeletik* (Guiteras 1965: 229). Algunos lo asocian con el *lab* (Pitarch 1996: 32), que se describe como visión o agüero que se manifiesta durante el sueño o como animal compañero.

Los *wayob* o *wayjeletik* del periodo Clásico aparecían bajo muchos aspectos, entre ellos formas animales y combinaciones de animal con humano, como se se-

⁵ Número de clasificación del *Kerr Photographic Archive*.

ñala arriba. En relieves y cerámica se representa a los gobernantes con su *way*, como en el trono de K'inich Ahkal Mo' Nahb' III, hallado en el templo XXI de Palenque; ahí el *way* se muestra como un ser antro-po-zoomorfo con rasgos de roedor y de jaguar (González y Bernal 2003).

En un análisis comparativo entre la iconografía del Clásico y las creencias actuales de los choles, Kathryn Josserand (2003) sugirió que las figuras esqueléticas que aparecen danzando en algunos vasos, y que han sido interpretadas como *wayoob* (Freidel *et al.* 1993: 188), se equiparan más bien con los demonios del inframundo choles, llamados Xibajob, que se describen como una partida de esqueletos y animales personificados, conducidos por una figura calva o con cabeza de calavera, de aspecto humano. Esta interpretación es verosímil; sin embargo, considero que las figuras esqueléticas humanas dibujadas en los vasos, que a veces conservan las manos o los pies con carne y piel (como en la vasija que he descrito), son las de los chamanes, que se despojan paulatinamente de su carne para adquirir las formas animales. Hay relatos actuales en los que el «brujo» deja sus huesos o se despoja de su piel para convertirse en animal y luego vuelve a introducirse en la cobertura humana. Esto significa que es el espíritu que habitualmente reside en el cuerpo humano, el *ch'ulel*, el que se externa para adquirir la forma de un animal, mientras el cuerpo reposa.

En los textos indígenas coloniales algunos gobernantes quichés, como Cotuhá, Quicab, Cavizimah y Gucumatz, se describen como hombres prodigiosos que podían transformarse en animales, como jaguares, pumas, águilas y serpientes, y del momento de la conquista, tenemos la referencia de naguales que en las batallas contra los españoles «procuraron valerse contra ellos de mayores fuerzas que las humanas... del arte de los encantos y Naguales», dice Fuentes y Guzmán (1881, I: 84). Así, los señores Nehaib e Izquin Nehaib se convirtieron en jaguar y en puma, mientras que Tecún Umán se volvía águila (de la Garza 1990: 138-140).

Y entre los cakchiqueles hubo naguales prodigiosos como Gagavitz, cuyo poder mágico y grandeza causaban espanto: se dice que se internó en el cráter del volcán Gakxanul y ahí dominó al fuego. Luego se arrojó al lago Atitlán, convirtiéndose en serpiente emplumada (de la Garza 1990: 148-9). Según destaqué antes, algunos de los animales en los que los chamanes se convertían eran sus propios *alter ego* animales, sus *wayob*.

Como es bien sabido, las iniciaciones chamánicas implican la muerte de la vida profana y el renacimiento a una vida sagrada. En muchos pueblos del mundo una de las formas de morir⁶ es el ser despedazado o devorado por un monstruo, generalmente de naturaleza animal y frecuentemente de carácter serpentino (Eliade 1965: 151-170, 1976: 54). La iniciación se relaciona con la serpiente, porque ésta es uno de los principales símbolos de inmortalidad; ello se debe a que el cam-

⁶ Tal vez la más común sea el descenso al inframundo.

bio de piel se ha interpretado en los pueblos religiosos como un morir y renacer de sí misma (de la Garza 1984).

Desde 1984, asocié a varias imágenes de serpientes tragando a seres humanos en las obras clásicas con las creencias de varios grupos mayances actuales, como los mopanes y k'ekch'ís de Belice, y los ixiles de Guatemala (Thompson 1941: 106), que tenían, y tienen hasta hoy, un rito iniciático que consiste en la vivencia de ser tragado por una gran sierpe, *Och Kan* o boa, y luego ser excretado o vomitado poseyendo ya las capacidades sobrenaturales y sagradas que le permitirán ejercer las funciones de un chamán. El rito debe ser de origen prehispánico, como lo expresan las imágenes de los gobernantes-chamanes en obras plásticas del periodo Clásico emergiendo de las fauces de grandes serpientes. Entre estas imágenes están las que Linda Schele llamó *Serpiente Visión* y las asoció también, en la obra *Maya Cosmos* (Freidel *et al.* 1993), con esos ritos de los mayas actuales⁷, relacionándolos con los portales sobrenaturales a través de los cuales aparecían los ancestros. Esta interpretación difiere de la mía, pues los ritos de los ixiles, mopanes y kekch'ís son claramente ritos chamánicos iniciáticos, los practican también los nahuas y tienen además un antecedente en la época colonial. Sobre la boa *Maestra de Iniciación*, Erik Velásquez (2009: 494) destaca que «el carácter ctónico de este reptil puede vislumbrarse por el mismo hecho de que su nombre yukateko (*'ochkaan*, “entrada en la serpiente”) guarda analogías con dos de las expresiones de muerte que podemos encontrar en las inscripciones: *'ochb'ih*, “entrada en el camino” y *'ochha'*, “entrada en el agua”. En este último caso, se trata del agua del inframundo (Eberl 2005: 47)».

Las fuentes escritas coloniales mencionan algunos ritos de iniciación de los chamanes, como el permanecer tres días en el interior de una caverna, que equivale al vientre de la serpiente Maestra de Iniciación, y precisamente, describen el rito de ser tragado por una sierpe. Dice Núñez de la Vega (1702: 133):

«Para enseñar tan execrables maldades... el Maestro... le lleva en diferentes días al monte, barranca, cueva, milpa, u otro lugar oculto... y en algunas Provincias usan, para aprender aqueste oficio, de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes... [a donde llegan diversas culebras que entran y salen de su cuerpo]. Después lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, hechando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, lo vuelve a hechar por la parte prepostrera del cuerpo, y entonces le dice su maestro que ia está enseñado».

Según los nahuas de Morelos, que comparten el rito, la serpiente lo traga empezando por los pies, y la muerte se da cuando tritura la cabeza con sus fauces, y luego la serpiente lo excreta o vomita, ya convertido en un chamán. Varios relieves y esculturas del gobernante maya con el rostro dentro de las fauces de un

⁷ Keith Jordan, en 2008, repite la idea de Schele.

ser serpentino revelan que del mismo modo que esos chamanes mencionados en las fuentes coloniales y los de las comunidades actuales, en el mundo prehispánico el hombre destinado a gobernar pasaba por el rito iniciático de ser tragado por la serpiente ctónica, de morir y renacer, para adquirir finalmente poderes sobrenaturales.

En los dinteles de Yaxchilán una mujer participa como asistente en el rito iniciático del gobernante, del mismo modo que otra mujer sostiene a la serpiente *Maestra de Iniciación* en los tableros del juego de pelota del mismo sitio, confirmando el sentido iniciático del juego de pelota en el periodo Clásico.

Además, el significado de este rito es universal: en el vientre del monstruo reina la noche cósmica, simboliza el mundo embrionario de la existencia. A veces el interior del monstruo es una caverna, un laberinto o el mismo inframundo, al que desciende el iniciado, ya que la muerte del neófito significa una regresión al estado embrionario, en una acepción cosmológica, es decir, el estado fetal equivale al regreso, de modo virtual, a un estado precósmico (Eliade 1965: 160).

El iniciando es sometido a torturas que corresponden a las de aquel que es devorado por el monstruo y despedazado en su vientre, como las mutilaciones, tatuajes y escarificaciones, que se aprecian en varias figurillas mayas, las cuales llevan también elementos de autosacrificio, como una cuerda alrededor del cuello. Ellos indican que se ha pasado por la muerte iniciática y se relacionan con las divinidades lunares, ya que la Luna muere y renace (Eliade 1965: 161).

En varios sitios del área maya se construyeron templos cuya fachada es la cara de una deidad. Yo he llamado a este tipo de construcciones templo-dragón, pues representan al gran dragón terrestre, que algunos llaman *Witz*, cuyo vientre es el inframundo, el cual traga al neófito haciéndole morir para que advenga su renacimiento a un mundo sagrado.

El templo-dragón del área maya debe haber funcionado como recinto para las iniciaciones y los ritos posteriores de los gobernantes que eran grandes chamanes y que habían pasado por diversos ritos iniciáticos. Algunos de estos templos, como el de la Acrópolis de Ek' Balam, Yucatán, fueron mausoleos de los gobernantes, lo cual corrobora su carácter de umbral de acceso al inframundo, a donde los iniciados debían simbólicamente descender para morir y renacer sacralizados y a donde el espíritu de los grandes gobernantes también descendía al morir para después ser deificado. Y esos señores chamanes, que en Ek' Balam se representan en la fachada del templo-dragón de la Acrópolis, portan un elemento en la espalda que semeja alas, símbolo celeste de iniciación. Como en la India y otros pueblos, entre los mayas la muerte ritual era condición indispensable para acercarse a los dioses y para obtener una existencia plena en este mundo. La divinización del gobernante no implicaba la infravaloración de la vida humana, sino que por el contrario, precisamente esta condición lograba para toda la sociedad, y aún para la misma naturaleza, las bendiciones y la regeneración (Eliade 1978: 237).

Ya iniciados como chamanes, los gobernantes realizaban diversos ritos de renovación del carisma. En las inscripciones se hallan las expresiones *ch'ahom*, «el esparcidor de gotas», para expresar la participación del jerarca en el ritual, y *pitsil*, «jugador de pelota» (Ciudad 2002: 204). Y por las fuentes escritas coloniales conocemos otros ritos de los mandatarios, como los de ayuno, abstinencia e insomnio (*Popol Vuh* 1980: 94).

Además de su significación astral, el juego de pelota tuvo también un carácter de rito de iniciación, como mencioné antes, y también un sentido de regeneración cósmica, por su asociación con el sacrificio humano. Y precisamente por eso, es lógico que el rito fuera realizado por los gobernantes-chamanes, responsables del orden del cosmos, que aparecen con atavíos del juego o jugando⁸.

Algunos textos indígenas coloniales corroboran que el juego era practicado por los gobernantes como un rito, por ejemplo, el *Testamento de los Xpantzay* (1980: 423), escrito por los cakchiqueles, registra que el rey Atunal dijo a sus hermanos: «Hermanos míos, no os dé cuidado, que cuando yo muera entraréis a gobernar. Jugad a la pelota pequeña y a la pelota entre muros entre vosotros».

En cuanto a los ritos ascéticos, se manifiestan en cerámica y en relieves, donde se representaron los instrumentos para el autosacrificio, la práctica de extracción de sangre, principalmente del pene, y la aplicación de enemas con sustancias psicoactivas (de la Garza 1990: 136)⁹.

Las ofrendas de sangre refrendaban la liga del linaje ilustre con las deidades y renovaban el vínculo del gobernante con los dioses, a través del trance extático. El *Popol Vuh* (1980: 94) se refiere así a los ritos ascéticos:

«Pero no sólo de esa manera era grande la condición de los Señores. Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses... hacían ofrendas y quemaban incienso... Cumplían con sus grandes preceptos, y así demostraban su condición de Señores... Tampoco tenían mujeres con quienes dormir, sino que se mantenían solos, ayunando».

De este modo, más allá de su significación histórica y cósmica, el mandatario tenía dones sobrenaturales, como la capacidad de adivinación y tal vez la curación de enfermedades, como los chamanes actuales.

Los ritos ascéticos, aunados a danzas y cantos rítmicos, provocan trances extáticos y alucinaciones semejantes a los causados por plantas psicotrópicas

⁸ Como en los peraltes del Templo 33 de Yaxchilán, el marcador de Cancuén y la lápida del Museo del Indio Americano de Nueva York.

⁹ Aquí usamos el término «psicoactivo» en un sentido muy amplio y general, para referirnos a todas aquellas sustancias que causan alguna alteración psicofísica: efectos placenteros, relajamiento, estímulo, embriaguez, alucinaciones, modificaciones diversas de la percepción.

(Furst 1980: 31-33; Schultes y Hofmann 1982: 14), y en muchos sitios de Mesoamérica esas prácticas se acompañaban de la ingestión de alucinógenos.

Las fuentes escritas, algunas esculturas e imágenes plásticas, los códices y la cerámica clásica revelan que los hongos, plantas, animales y bebidas psicoactivas fueron considerados divinos, por lo que su empleo fue común en los ritos, como ocurrió entre los nahuas y otros grupos mesoamericanos. Son muchas las plantas y hongos psicoactivos que conocieron y conocen los mayas. Entre ellas, las semillas de la enredadera *xtabentún* (*ololiuhqui*, *Rivea corymbosa*), los hongos *kakuljá ikox* (*Amanita muscaria*) y *xibalbay ocox*; las hojas de *matul* (*Datura stramonium*), las semillas del *chakmolché* o *tzité* (colorín) y el *may* (*Nicotiana rustica*, tabaco). Asimismo, se empleaban en los ritos bebidas embriagantes como el *balché* y la *chicha*. Como los nahuas, los mayas parecen haber creído que los efectos de esas plantas, hongos y animales se debían a que en ellos residen deidades que pasan a integrarse al hombre que los ingiere, sacralizándolo y dotándolo de poderes sobrehumanos para vincularse con los dioses y penetrar en los espacios sagrados. Los alucinógenos y el tabaco se emplearon fundamentalmente en los ritos chamánicos, y las bebidas embriagantes, fueron esenciales tanto en los rituales públicos como en los privados de adivinación y curación (de la Garza 1990: 17-18).

A diferencia de los textos indígenas coloniales, los documentos de los frailes y autoridades españoles revelan que el nagualismo o chamanismo fue identificado con la brujería europea por presentar varias ideas afines, entre las cuales estaba la transformación del brujo en animal. Se consideró una secta perversa y demoníaca importada de Egipto (Núñez de la Vega y Ramón Ordóñez y Aguiar, en de la Garza 1990: 145) y así los conceptos de «magia negra» y de «pacto con el diablo» se integraron a las creencias indígenas en la mentalidad de los conquistadores y después de los propios indios, que actualmente siguen llamando naguales a los brujos maléficos.

El *Calepino de Motul*, escrito por fray Antonio de Ciudad Real (1995: 2143) a fines del siglo XVI, menciona al chamán maya yucateco, llamado *Uaay* (*way*) *Xibalbá*, como «el brujo o nigromántico que habla con el Demonio. Este nombre también se daba a su *alter ego* animal, al que llaman «familiar», a la manera europea (de la Garza 1990: 143). Entre los tzeltales hallamos la misma identificación del nagual con el *alter ego* animal, pues fray Domingo de Ara (1986) registra el término *uayaghon* como «brujo». Los distintos tipos de *uaay* eran el *ah pul yaah*, «brujo echador de enfermedad», el *ah men*, mago que se transformaba en animal, que es el que ha sobrevivido hasta hoy, y los *chilames*, que profetizaban en estado de trance, acostados de espaldas sobre el suelo, tal vez con la ayuda del *xtabentún* (*ololiuhqui* en náhuatl), uno de los alucinógenos más poderosos (de la Garza 1990: 143-145).

Y los ritos chamánicos siguieron realizándose en la clandestinidad, de lo cual hay testimonios gracias a la persecución de que fueron objeto. Así, diversos autores dan precisas descripciones de los poderes de los chamanes-naguales principalmente en Chiapas. Aquí eran llamados *poxlom* (de *pox*, medicina, lo que ex-

presa que practicaban principalmente curaciones). Dice el obispo de Chiapa Francisco Núñez de la Vega (1998: 756):

«Aluden al Nagual, que se llama *Poxlon* en algunas provincias... el qual es entre los indios muy temido. Y por declaración y confesión de muchos reos reconciliados nos ha constado que es el Demonio, que como pelota o bola de fuego anda por el aire en figura de Estrella, con cauda a modo de cometa».

Los textos añaden que ocasionaban enfermedades y también que curaban, empleando «hediondas medicinas» y la confesión de los pecados, lo que confirma que una de las principales causas de enfermedades eran las faltas cometidas, como en la época prehispánica.

Los chamanes quichés también practicaban magia amorosa, arte de fuerza para levantar cosas pesadas, nigromancia, arte de coger culebras vivas, arte de cazar sin errar y de pescar camarones. Tenían además el poder de trasladarse mágicamente a los que Margil de Jesús llama «paraísos fingidos»: a la media noche daban tres vueltas y se hallaban en un sitio donde participaban en banquetes y festines, y cohabitaban con mujeres. También se convertían en animales, principalmente leones, tigres y coyotes, como los grandes chamanes prehispánicos (Dupiech-Cavaleri y Ruz 1988: 259-60).

Entre los principales ritos de los chamanes mayas en la época colonial están los de iniciación; el espíritu, separado del cuerpo, era instruido por los de otros chamanes o por las deidades a través de los sueños, permaneciendo tres días en el interior de una cueva o debajo del agua. Éste es un símbolo iniciático universal vinculado con la Luna, ya que la Luna nueva (que no se ve, por lo que se considera muerta) dura tres días. Por eso tantos ritos iniciáticos en muchas latitudes hablan de tres días en los que el iniciado permanece muerto o en el inframundo. Durante esos tres días, las deidades y los espíritus de chamanes experimentados, muertos y vivos, enseñaban a los iniciados las artes chamánicas, que eran principalmente los dones para curar y adivinar, y el uso de los instrumentos y de las plantas sagradas.

EL CHAMANISMO EN LA ACTUALIDAD

Hoy día, en las comunidades mayances, los chamanes, que como hemos mencionado reciben distintos nombres, ocupan un sitio principal, pues además de adivinar y curar enfermedades, tienen un importante papel político-social; son los consejeros y guías de la comunidad.

Los chamanes mayas actuales son elegidos por los dioses, desde su nacimiento o antes, o bien a través de un sueño o una enfermedad, y aprenden a curar por la comunicación con los espíritus de los muertos y los de otros chamanes vivos, en las dimensiones espaciales del sueño o en un trance extático (de la Garza 1990: 197

ss.); éste se logra, entre los lacandonos, por ejemplo, en un acto ritual por medio del consumo de una bebida embriagante, el *balché*, aunado a un insomnio prolongado y a cantos rítmicos y monótonos (Marion 1995: 76, 79). Y respecto de las iniciaciones a través del sueño, el chamán tzotzil Manuel Arias asecuró:

«Aprendo todo por mis sueños. Lo veo todo dispuesto como debe ser, y aprendí a pulsar por mi sueño... Uno ve las cosas; uno tiene enfermo: se sopla, se reza, y por la noche, en sus sueños, el *ch'ulel* lo aprende todo... No queda lo que se aprende por la boca; es por el alma que aprendemos. El *ch'ulel* lo repite en el corazón, y sólo entonces lo sabe uno hacer» (Guiteras 1965: 135).

Del mismo modo que a los antiguos naguales mencionados en los textos coloniales, a los de hoy, que conservan ese nombre, se les atribuye una extraordinaria capacidad de visión, que es videncia y conocimiento. Los chamanes pueden *ver* los sitios sagrados, como el interior de las montañas, el cielo y el inframundo; *ver* a grandes distancias los lugares ocultos donde se hallan personas y cosas extraviadas; *ver* las causas y a los causantes de las enfermedades, así como a los seres espirituales, entre los que están los dioses y los muertos. Por eso los tzotziles llaman al chamán *h'ilol*: vidente, el que ve. Así, los principales poderes de los chamanes son adivinar el futuro y la causa de las enfermedades, para curarlas.

Pero también hay chamanes malos o brujos maléficos que envían el *poslom* (como le llaman los tzotziles desde la época colonial) o energía del mal, para provocar la enfermedad o la muerte. Estos brujos se denominan *ts'ilwanej*, «el que ensucia», entre los tzeltales, y *ak'chamel*, «el que da enfermedad», entre los tzotziles. Los tzeltales dicen que los *ts'ilwanej* poseen *lab*, un poder especial que les da la capacidad de transformarse en animal (Gómez Sántiz 2005: 50). Sólo estos chamanes tienen el poder de curar las enfermedades que envían.

La existencia de chamanes buenos y malos se encuentra en muchos otros grupos, por ejemplo, los ch'oles narran la historia del encuentro entre un nagual malo, que se convertía en chivo bravo, y uno bueno que se convertía en pavo real; como ambos eran poderosos, el bueno logró matar al malo (Meneses 1987: 60-1). Como entre los tzotziles y los tzeltales, en otros grupos los dos tipos de chamanes reciben distintos nombres: los k'ekchís y pokomchís llaman a los adivinos y curanderos *ah kin zahorín*, y a los brujos *ah itz* o *ah huar*. También los quichés y tzutuhiles denominan al brujo *ah itz*. La transformación del nagual en animal fue una creencia tan fuerte, que pervive en casi todas las comunidades indígenas (e incluso mestizas) de Mesoamérica. A su lado se conserva también la creencia en un *alter ego* animal que todo ser humano posee, por lo que no se adjudica a brujería o a poderes sobrenaturales¹⁰.

¹⁰ Por supuesto, no quiero decir con esto que se trate de «pervivencias inmutables», al margen del devenir histórico. Es difícil que alguien crea en ese esencialismo platónico, de lo que se ha acusado a algunos prehispanistas.

Los chamanes tzotziles, llamados «Principales», tienen hasta trece *alter ego* zoomorfos, entre los que se cuentan animales poderosos como jaguares, pumas y coyotes, lo que recuerda a los antiguos naguales quichés.

Sin embargo, en varias comunidades, y por obvia influencia europea, el chamán que se transforma en animal es un brujo maléfico que ha hecho un pacto con el demonio. Los animales de los naguales o brujos son los que están asociados con la oscuridad y el color negro, o que tienen alguna cualidad notable, como águila, zopilote rey, lechuza, mariposa nocturna, perros y gatos negros. El color negro simboliza lo nocturno, la oscuridad del inframundo donde vive el *Pukuj*, «demonio», protector de los que envían enfermedades (Gómez Sántiz 2005: 50).

Sin embargo, tanto los buenos como los malos tienen un santo protector, San Pedro, en el que se fusionan las figuras del apóstol y del mártir. Tal vez este santo fue escogido porque tiene las llaves del cielo y el infierno, sitios sagrados a donde sólo los chamanes pueden llegar, con el espíritu separado del cuerpo.

En relación con la transmutación de los brujos en animales hay muy variadas creencias, por ejemplo, entre los mayas yucatecos el método es dar tres saltos mortales sobre otro brujo, y para recuperar su forma humana deben dar los saltos en sentido inverso, y los jacaltecas afirman que los brujos se revuelcan tres veces ante una cruz y así se transforman en animales naguales para hacer daño. La forma de destruir a un brujo es evitando que vuelva a recuperar su forma humana, lo cual se logra de muy diversas maneras en los distintos grupos (de la Garza 1990: 171-178). Algunos, como los tojolabales, llegan al extremo de matar al brujo (M. H. Ruz, comunicación personal).

Pero los naguales más fuertes son los que se convierten en fenómenos naturales, como remolinos, bolas de fuego, rayos y cometas; estos últimos son los más poderosos porque son los que vuelan más alto. Esta facultad de los chamanes también se menciona en los textos coloniales, como el de Núñez de la Vega que cité en párrafos anteriores.

Una de las funciones principales de los chamanes mayas de hoy es curar enfermedades, principalmente las del espíritu, entendiendo por tales las predominantemente psicosomáticas que aquejan a los indígenas¹¹. Para hablar de esta función del chamán, es necesario advertir que cada cultura tiene sus propias enfermedades y sus propias terapias. Un hombre de la cultura occidental no se enferma de «flato», de «barajusto», de «azareo» o vergüenza, de «espanto» o de «mal de araña», ni se cura con fórmulas mágicas, incienso, «sopladas» o «barridas» con manojos de yerbas, así como para un indígena maya no servirían, seguramente, los placebos usados por los médicos modernos de nuestra cultura.

Los mayas siguen considerando que hay un buen número de enfermedades ocasionadas por energías y seres sobrenaturales. Pervive también la idea de que

¹¹ Sobre otros aspectos de la medicina chamánica, ver de la Garza 1990: 178-187.

las patologías provienen de la conducta de los hombres, quienes, al transgredir las normas sociales, morales y rituales, ocasionan el enojo de los dioses.

Los chamanes diagnostican principalmente por la adivinación, de forma semejante y empleando las mismas semillas que sus antepasados prehispánicos. Sobre la adivinación que se realiza ingiriendo sustancias alucinógenas hay escasos datos entre los mayas; el chamán yucateco don Juan Bautista Dzul, de Tiholop, cuando le pregunté acerca de esas sustancias, soltó una gran carcajada y me dijo: «Te vas a cansar de buscar eso y no lo vas a encontrar nunca», o sea, «nunca te lo van a decir». Sabemos, por ejemplo, que los *chuchkajaw* quichés ingieren el alcohol en el que se han echado semillas psicoactivas de colorín; éstas, así como la posición de los granos de maíz, siguen diciéndole al chamán cuál es la causa de la enfermedad, quién la ocasionó y si se trata de brujería. Pero otros diagnostican pasando un huevo sobre el cuerpo enfermo y observando los movimientos de su propia pantorrilla durante la consulta.

El diagnóstico más importante se logra con la pulsación, que consiste en sentir el movimiento de las venas de la muñeca o el antebrazo del enfermo, ya que por las venas circulan las materias sutiles o espirituales. Los latidos indican al chamán cuál es la enfermedad y qué la provocó. El diagnóstico se completa con un interrogatorio al paciente, que pone mucho énfasis en las faltas cometidas y en los sueños, los cuales pueden revelar la causa de la enfermedad. A veces los chamanes diagnostican interpretando sus propios sueños.

Así, la interpretación de los sueños (ver de la Garza, 1990: 193-212) es una práctica común entre los chamanes mayas, no sólo para diagnosticar una enfermedad, sino para hallar personas y cosas perdidas, y para adivinar el futuro. Las imágenes oníricas no sólo son consideradas como otra realidad vivida por el hombre en el momento mismo del soñar, sino también como anuncios de sucesos futuros, que pueden ser vistos por el espíritu cuando está separado del cuerpo. Ello no parece significar que el espíritu «viaje» al futuro, sino que **los tiempos, que en la vida corporal son sucesivos, fuera del cuerpo son simultáneos**: así «para el soñador, pasado, presente y futuro fluyen juntos en el reino de un tiempo y un espacio indeterminados», como dice MacLean (1984: 399). Ese reino es el de la noche, es el de las dimensiones a las que el hombre sólo puede internarse en los estados de sueño y de trance extático, es decir, con el espíritu separado del cuerpo.

Y también a través del sueño, los chamanes pueden curar física y psicológicamente, pues las imágenes oníricas contienen escenas sobre el origen de la enfermedad. En las ceremonias curativas, que fueron aprendidas a través de los sueños, practicando con espíritus de enfermos, a veces todos los presentes interpretan también el sueño, y la interpretación, aunque hay algunas imágenes simbólicas que significan lo mismo para todos, es personal.

Un importante antecedente de la curación y la adivinación a través de las imágenes oníricas se revela en el término maya yucateco «*wayasba*, adivinar por sue-

ños o signos, señal por conjetura de lo que ha de venir» (Barrera 1980: 917), y Román y Zamora (1897, I: 129-130) apunta: «Muchas cosas dejaban de hacer por los sueños, porque miraban mucho en esto, y ansí tenían destos libros y memorias, por donde se regían, y los sacerdotes examinaban cuáles eran buenos y cuáles malos».

Los ritos curativos de las enfermedades del espíritu son diversos y complejos, pero incluyen siempre la quema de copal, cuyo humo es uno de los alimentos de los dioses; oraciones pidiendo perdón, la devolución de la salud o del alma perdida; exhortaciones al cuerpo enfermo para que se cure o al alma para que regrese, y el uso de velas, flores y alimentos. Muchas veces se mata a una gallina o a un pollo, negros, que se entregan a los dioses a cambio del alma perdida del enfermo.

Todas estas creencias y prácticas rituales de los chamanes mayas de hoy incluyen ideas y oraciones cristianas, así como muchos otros elementos nuevos, pero tienen sus raíces en la tradición prehispánica, y están acordes con la concepción indígena del mundo y del hombre. De este modo, el chamanismo maya, aunque su contexto cultural haya cambiado radicalmente, ha sorteado las barreras de los otros contextos culturales, esencialmente distintos. Por eso, a pesar de haber sido constantemente modificado y resignificado, abriéndose con ello una cualitativa, insoslayable y profunda brecha entre el hoy y el ayer, constituye un legado que desafía al devenir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARA, fray Domingo de. 1983. *Vocabulario en lengua tzeldal según el orden de Copanabasta*. Ed. M.H. Ruz. Fuentes para el estudio de la Cultura Maya 4. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- AYALA FALCÓN, Maricela. 2002. *El bulto ritual del Mundo Perdido, Tikal*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo. 1980. *Diccionario Maya Cordemex. Maya-español, Español-Maya*. Ediciones Cordemex. Mérida.
- CIUDAD REAL, fray Antonio de. 1995. *Calepino de Motul, Diccionario maya-español*. 3 tomos. Edición de R. Arzápalo. IIA. UNAM. México DF.
- CIUDAD RUIZ, Andrés. 2002. «Religión y poder». *Religión Maya*. Vol. 2, pp. 195-216. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Editorial Trotta. Madrid.
- DUPIECH-CAVALERI, Danièle y Mario Humberto RUZ. 1988. «La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704». *Estudios de Cultura Maya XVII*: 213-267.
- ELIADE, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Gallimard. París.
- . 1976. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- . 1978-1980. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. 4 volúmenes. Ediciones Cristiandad. Madrid.

- FREIDEL, David, Linda SCHELE y Joy PARKER. 1993. *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. William Morrow and Company. Nueva York.
- FUENTES Y GUZMÁN, Francisco. 1882-1883. *Historia de Guatemala o Recordación Florida*. Ed. L. Navarro. Imprenta Central. Madrid.
- FURST, Peter T. 1980. *Los alucinógenos y la cultura*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- GARZA CAMINO, Mercedes de la. 1980. *Literatura Maya*. Prólogo, selección y notas. Biblioteca Ayacucho. 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.
- . 1984. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 1987. «Jaguar y nagual en el mundo maya». En *Studia Humanitates, Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, pp.191-207. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 1990. *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 1993. *Le chamanisme nahua et maya*. Guy Trédaniel Éditeur. Paris.
- GÓMEZ SANTIZ, María Magdalena. 2005. *J-Iloetik. Médicos tradicionales de los altos de Chiapas*. Centro Estatal de Lenguas. Gobierno del Estado de Chiapas. México.
- GONZÁLEZ, Arnoldo y Guillermo BERNAL. 2003. *El trono de Ahkal Mo' Nahb' III, un hallazgo trascendental en Palenque, Chiapas*. INAH-CONACULTA. México DF.
- GRAVE TIRADO, Alfonso. 2009. *La violencia domesticada. Mecanismos ideológicos para mantener el poder en las sociedades mesoamericanas*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. UNAM. México DF.
- GUITERAS HOLMES, Calixta. 1965. *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- HOUSTON, Stephen D. y David STUART. 1996. «Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya». *Antiquity* 70 (4): 289-312.
- JOSSERAND, J. Kathryn. 2003. «Ciclos de Historias en la mitología chol: una contextualización de la iconografía clásica». Informe presentado a FAMSI. <http://www.famsi.org/reports/01085es/index.html>
- LANDA, fray Diego de. 1966. *Relación de las cosas de Yucatán*. 9.^a edición. Porrúa. México DF.
- Las historias de los Xpantzay*. 1980. En *Literatura maya*. Prólogo, selección y notas M. de la Garza, pp. 412-424. Biblioteca Ayacucho 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. 1980. En *Literatura maya*. Prólogo, selección y notas M. de la Garza, pp. 217-288. Biblioteca Ayacucho 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.
- MACLEAN, Duncan. 1984. «Night time and dream space for a quiche maya family». En *Investigaciones recientes en el Área Maya, XXII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Tomo III, pp. 397-400. Sociedad Mexicana de Antropología. San Cristóbal de Las Casas.
- MARION, Marie-Odile. 1995. «La voz de lo infinito. Una contribución a la redefinición del "chamanismo" en el mundo maya». En *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. Coords. I. Lagarriga, J. Galinier y M. Perrin, pp. 65-84. CEMCA, Plaza y Valdés, UIA. México DF.
- MENESES LÓPEZ, Miguel. 1987. *K'uk' Witz, Cerro de los quetzales, tradición oral chol del municipio de Tumbalá*. Secretaría de Desarrollo Rural, Sub-secretaría de Asuntos Indígenas. Gobierno del Estado. Chiapas.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco. 1702. *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas 1692*. Nueva Imprenta y Formación de Caracteres de Caietano Zenobi. Entallador de Nuestro Señor Papa Clemente XI. Roma.

- . 1998. *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas 1692*. Fuentes para el estudio de la Cultura Maya 6. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- PITARCH, Pedro. 1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- POPOL VUH. 1980. En *Literatura maya*. Prólogo, selección y notas M. de la Garza, pp. 3-100. Biblioteca Ayacucho. 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.
- RECINOS, Adrián. 1957. *Crónicas indígenas de Guatemala*. Editorial Universitaria. Guatemala.
- REENTS-BUDET, Dorie. 1944. *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*. Duke University Press. Durham y Londres.
- ROMÁN Y ZAMORA, fray Jerónimo. 1897. *Repúblicas de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la Conquista (1575)*. Reimpresión. Victoriano Suárez Editor. Colección de libros raros y curiosos que tratan de América Vols. XIV y XV. Madrid.
- SCHLE, Linda y Mary Ellen MILLER. 1986. *The Blood of Kings, Dynasty and Ritual in Maya Art*. George Braziller, Inc., Kimbell Art Museum. Nueva York y Fort Worth.
- SCHULTES, Richard E. y Albert HOFMANN. 1982. *Plantas de los dioses, orígenes del uso de los alucinógenos*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- THOMPSON, Eric. 1941. «Apuntes sobre las supersticiones de los mayas de Socotz, Honduras Británica». En *Los mayas antiguos, Arqueología y Etnografía por un grupo de especialistas*, pp. 101-110. El Colegio de México. México DF.
- Título de los señores de Totoncapán*. 1980. En *Literatura maya*. Prólogo, selección y notas M. de la Garza, pp. 391-411. Biblioteca Ayacucho 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.
- Título de Pedro Velasco*. 1989. En *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totoncapán, Guatemala*. Edición facsimilar, transcripción, traducción y notas de R.M. Carmack y J.L. Mondloch. Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 8. CEM. IIFL. UNAM. México DF.
- VELÁSQUEZ, Erik, *Los vasos de la entidad política de «Ik»: una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*. 2009. Tesis de Doctorado en Historia del Arte. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México DF.

2

LA TRANSFORMACIÓN Y CONTINUIDAD DE RITOS DURANTE EL PERÍODO PRECLÁSICO EN CEIBAL, GUATEMALA

Takeshi INOMATA
Universidad de Arizona

Daniela TRIADAN
Universidad de Arizona

Otto Rodrigo ROMÁN
Universidad de San Carlos, Guatemala

INTRODUCCIÓN

Ceibal ha tenido un lugar especial en la arqueología maya desde la pionera investigación que estuvo a cargo de la Universidad de Harvard en la década de los años sesenta (Sabloff 1975; Smith 1982; Tourtellot 1988; Willey 1990). A partir de los resultados de dicha investigación, y considerando los nuevos avances en la arqueología y epigrafía maya, se inició el Proyecto Arqueológico Ceibal-Petexbatun en el año de 2006, orientándolo hacia algunas preguntas específicas. Uno de los enfoques del estudio es la transformación de la comunidad de Ceibal durante el período Preclásico.

Este tema está relacionado directamente con el problema de los orígenes y la formación de la civilización maya. Algunos arqueólogos consideran a la olmeca como «la cultura madre» (Diehl y Coe 1995), mientras otros argumentan que la sociedad maya de la selva tropical se desarrolló básicamente de forma independiente (Hansen 2005). Así, Ceibal es un sitio clave para examinar este problema ya que se ubica cerca del margen suroeste de las Tierras Bajas Mayas, y por ello cuenta con una potencial y privilegiada comunicación con áreas adyacentes a través de los ríos Pasión, Usumacinta y Salinas.

En esta discusión sobre los orígenes, el rito o ritual es, ciertamente, un tema central. Las formas y significados de estos actos se forman a través de los intercambios entre diferentes grupos e individuos. Es decir, los rituales pueden reflejar procesos de intercambio tanto entre grupos sociales como entre diferentes regiones. Así, los arqueólogos han empleado algunos rasgos materiales de rituales para reconstruir patrones de interacciones sociales y espaciales. Al mismo tiempo, tenemos que hacer notar que estos actos formalizados no sólo experimentan pasivamente los efectos de

otros aspectos sociales, sino que también, de manera activa, constituyen y forman procesos variados en la sociedad. Como ha sugerido, Catherine Bell (1997: 72-83) los rituales contribuyen a la construcción de las relaciones sociales y sus significados a través de las experiencias de los participantes.

Además, los rituales pueden marcar afiliaciones y diferenciaciones entre distintos grupos, tanto dentro de una comunidad local como entre diferentes regiones. En algunas ocasiones la gente recurre a esta función conscientemente, definiendo el derecho y la obligación de participación, asimilando formas de ritos de otros grupos, o creando rituales diferentes de sus rivales. Para los individuos, la inclusión en determinados ritos puede ser una expresión de afiliación al grupo o de aprobación de sus representaciones simbólicas. Aunque es posible que muchos de los participantes no consideren estas implicaciones sociales tan conscientemente u oculten su disensión interna, en ocasiones incluso su sola presencia contribuye a la formación y mantenimiento de un grupo social. En este sentido, los rituales pueden servir para la creación, consolidación y desarrollo de comunidades políticas que poseen ciertos grados de integración y orden expresados en las acciones coordinadas de sus miembros, a pesar de la posible existencia de oposiciones y contradicciones en el nivel de sus emociones y percepciones (Kertzer 1988: 76).

En muchas ocasiones, a los arqueólogos no les es posible reconstruir la totalidad de estos procesos sociales que involucran rituales. Sin embargo, en la medida de lo posible, es necesario analizar el papel que jugaron los ritos dentro de sus contextos históricos y sociales específicos. Un objetivo importante y realista para los arqueólogos sería determinar cómo y cuándo los ritos tuvieron efectos sociales significativos, bien fuera para cambios políticos o bien para el mantenimiento de estructuras existentes.

CEIBAL EN EL MUNDO MESOAMERICANO

La cerámica ha sido un tema central en la discusión sobre las relaciones entre diferentes regiones. La cerámica Real-Xe de Ceibal y del área del río de la Pasión es uno de los complejos cerámicos más tempranos en las Tierras Bajas Mayas, fechándose para el 900-600 a.C., junto con Eb de Tikal, Ox de la Cuenca Mirador, Cunil del Valle de Belice, Swasey del norte de Belice y Ek del noroeste de Yucatán. Wyllys Andrews (1990) observó que la cerámica Xe es similar a los materiales de Chiapas y sugirió que la población temprana de la región del río Pasión emigró desde ese área. John Clark y David Cheetham (2002), sin embargo, argumentan que Xe comparte mayores similitudes con las cerámicas contemporáneas de las tierras bajas, y la población local adaptó la idea de esa producción a través de intercambios con los grupos vecinos. Nuestra evaluación preliminar es que, mientras que la cerámica Xe comparte similitudes significativas con los materiales de las tierras bajas, también muestra semejanzas con la cerámica de Chiapas, especialmente en la prevalencia de vasijas con engobe blanco.

Otro tipo de datos importantes se refiere a las configuraciones espaciales de los sitios. Clark (Clark y Hansen 2001: 4) ha indicado que varios sitios del período Preclásico Medio (900-400 a.C.) en Chiapas comparten una planificación espacial formalizada, la cual se ha nominado como patrón de Formativo Medio de Chiapas (*the Middle Formative Chiapas pattern, MFC*). El centro de este modelo es un complejo de tipo «Grupo E», que consiste en una pirámide al oeste y un montículo alargado o tres estructuras alineadas al este. El complejo suele, además, estar rodeado de grandes plataformas y estas estructuras principales se ubican a lo largo de un eje norte-sur. Dicho patrón se encuentra en sitios como San Isidro, Ocozocoautla, Chiapa de Corzo, Finca Acapulco y La Libertad en el Valle del Grijalva, Vistahermosa y Mirador en sus afluentes, y Tzutzuculi en la costa de Chiapas. Clark sugiere que esta planificación está fuertemente vinculada con el centro olmeca de La Venta, que muestra una explícita orientación norte-sur, incluyendo un posible complejo de tipo Grupo E (Estructuras D-1 y D-8) (Lowe 1989; McDonald 1983) y varias plataformas. Una figura central dentro del modelo de La Venta es la gran pirámide (Estructura C-1) situada al norte del Grupo E. Esta pauta con una pirámide es compartida por varios sitios de Chiapas como Mirador, Tzutzuculi, Chiapa de Corzo y La Libertad, mientras que otros centros chiapanecos, como San Isidro, no muestran este rasgo tan claramente. Además, el importante recinto ritual conocido como Complejo A y situado al norte de la gran pirámide está presente sólo en La Venta, distinguiendo esta capital olmeca de los demás sitios (Clark y Hansen 2001: 5).

Como hacen notar Clark y Hansen (2001: 15), algunos centros de las Tierras Bajas Mayas, como Nakbe, El Mirador y Tikal, también tienen complejos de tipo Grupo E, pero sus planos de sitio no siguen el eje norte-sur. Más bien, su organización espacial parece enfatizar una orientación este-oeste. Otra diferencia entre las dos regiones es el uso de materiales de construcción. En La Venta y los sitios de Chiapas, las estructuras están hechas generalmente de barro, mientras que los mayas de las tierras bajas desarrollaron construcciones de piedra caliza.

Cuando vemos el mapa de Ceibal, su patrón espacial no salta a la vista de manera inmediata. Sin embargo, las investigaciones de Harvard señalaron que el núcleo de la ocupación temprana en Ceibal es el Grupo A (Figura 1a). En el centro de este grupo, se encuentra un posible complejo de tipo Grupo E, formado por la Estructura A-20 al oeste y A-12, A-10 y A-9 al este. La Estructura A-20 no está exactamente alineada con las del este, pero esta configuración puede ser el resultado de construcciones de períodos posteriores. Alrededor de este conjunto, se encuentran grandes plataformas, es decir, la Estructura A-18 al norte del complejo de tipo Grupo E, la Corte Este que soporta A-15 y A-16 al noreste, la plataforma frontal de A-24 al suroeste, A-2 al sur y A-4 al sureste. Estas construcciones están colocadas claramente a lo largo de un eje norte-sur. Aunque existe una posible divergencia del típico patrón de Formativo Medio de Chiapas en la aparente ausencia de la pirámide norte, el patrón general de la ocupación

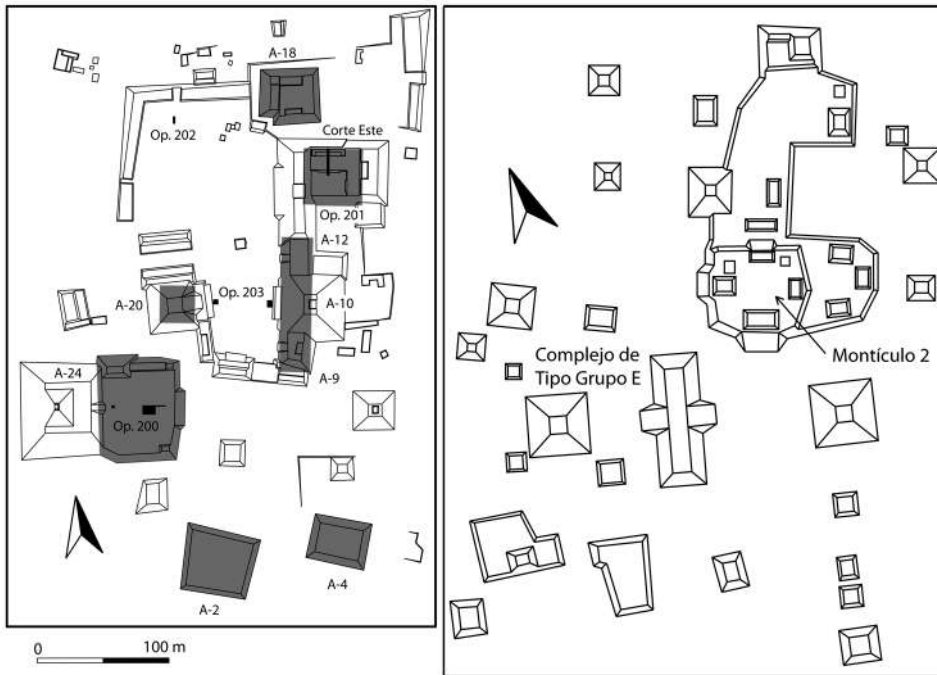


Fig. 1.—a) Grupo A de Ceibal (redibujado de Willey 1975: Figura 2). El plano hipotético del Preclásico Medio está sombreado, y las excavaciones más relevantes están indicadas en negro. b) Mapa de La Libertad (redibujado de Bryant *et al.* 2005: Figura 1.5).

temprana de Ceibal parece extraordinariamente semejante al de los sitios chiapanecos mencionados.

Las excavaciones de Harvard estuvieron enfocadas al período Clásico, por lo que las partes más tempranas de estas construcciones han sido poco exploradas. Los arqueólogos encontraron varios pisos de las fases Real-Xe (900-600 a.C.) y Escoba-Mamom (600-300 a.C.) debajo de las plazas del grupo, pero descubrieron solamente tres muros y ninguna estructura completa de estos períodos (Smith 1982: 224, 227). Sólo a través de excavaciones más profundas y extensivas, se podría determinar si realmente existe este patrón y desde cuando. Es particularmente importante la datación del inicio del complejo tipo Grupo E, ya que el origen de estos conjuntos ha sido un tema de debate. Por una parte, el patrón de Grupo E es común en los sitios Preclásicos en las Tierras Bajas Mayas, especialmente en la parte central. Algunos investigadores han sugerido que el concepto de estos conjuntos rituales se originó en el área maya (Stanton y Freidel 2003; Valdés 1995). Por otro lado, tal y como han propuesto Gareth Lowe (1989) y Clark (Clark y Hansen 2001), los sólidos ejemplos del patrón de Formativo Medio de Chiapas

parecen indicar que la planta de Grupo E se irradió desde La Venta a través de los centros del Valle del Grijalva. Lo cierto es que se necesitan más datos sobre las fechas de construcciones tempranas en ambas áreas. Por el momento, el complejo de tipo Grupo E más temprano que ha sido confirmado en las tierras bajas es el de Mundo Perdido de Tikal que se fecha para el inicio de la fase Tzec-Mamom, alrededor del 700 a.C. (Laporte y Fialko 1995). Los complejos de La Venta y los hallados en Chiapas pueden fecharse entre el 900 a.C. y el 700 a.C., pero falta exactitud en la datación.

Si Ceibal realmente tuvo un patrón espacial comparable a los sitios de Chiapas desde el principio del Preclásico Medio, se debe plantear otra pregunta: ¿esta configuración representa sólo una imitación superficial, o bien involucró además ideas y prácticas compartidas? La presencia prolongada de arquitectura implica que quienes la ven puedan adaptar sus formas con diferentes usos y significados. En contraste, rasgos como escondites enterrados pueden ser apreciados sólo en los momentos de la práctica ritual. La presencia de escondites comparables puede implicar, por tanto, que se compartieran prácticas rituales y posiblemente conceptos religiosos, a través de la participación directa en ritos y de una estrecha comunicación.

En los centros chiapanecos, las plazas de complejos de tipo Grupo E parecen haber sido espacios para actos rituales formalizados, incluyendo depósitos de escondites. Así, en San Isidro, Lowe (1981) descubrió una serie de ofrendas de hachas y pseudo-hachas de piedra verde, algunas puestas en arreglos cruciformes, a lo largo del eje central (este-oeste) del complejo de tipo Grupo E. Más recientemente, investigaciones llevadas a cabo por Bruce Bachand *et al.* (2008) en Chiapa de Corzo revelaron un escondite con más de cien hachas en el eje central del complejo de tipo Grupo E. En La Venta, su conjunto de Grupo E está todavía a la espera de exploraciones arqueológicas, y los datos principales provienen del Complejo A donde los arqueólogos encontraron numerosos escondites de hachas, incluyendo algunos con patrón cruciforme (Drucker *et al.* 1959: 40). Muchos de estos escondites estaban colocados en un eje norte-sur, indicando nuevamente la importancia de la línea central en estos ritos.

En Ceibal, las excavaciones realizadas por el Proyecto de Harvard descubrieron el Escondite 7 de la fase Real-Xe con seis hachas de piedra verde y un probable perforador, para extraer sangre, colocados en cruz (Smith 1982: 118, 243). La forma y contenido del escondite son comparables a los de La Venta y Chiapas, pero su hallazgo fue algo fortuito ya que el pozo de 2x2 m se trazó arbitrariamente en la parte sur de la plaza del complejo de tipo Grupo E. Si el patrón de Formativo Medio de Chiapas muestra persistentemente escondites de hachas a lo largo del eje central de complejos de tipo Grupo E, y si Ceibal compartió este patrón junto con conceptos y prácticas específicos, una serie de nuevas excavaciones a realizar en el eje central de este complejo deberían de revelar más escondites. Esta fue una de las hipótesis principales de las actuales investigaciones.

El otro aspecto importante de los nuevos estudios se refiere a las plataformas. Se cuenta con datos relevantes procedentes de los sitios de Mirador y La Libertad en Chiapas. En Mirador, excavaciones extensivas llevadas a cabo en el Montículo 27, una plataforma situada al noreste del complejo de tipo Grupo E (Agrinier 2000), relevaron múltiples estructuras junto con entierros, basureros y fogones. En La Libertad, la plataforma más grande del sitio, el Montículo 2, también se encuentra al noreste del complejo de tipo Grupo E (Figura 1b). Clark (Clark y Hansen 2001) sugiere que esta plataforma sirvió como un conjunto de residencias de élite, ya que se han revelado múltiples estructuras (Clark y Hansen 2001: 12). Estos datos indican que, como el caso de los complejos de tipo Grupo E, las prácticas asociadas con las plataformas parecen haber sido sólidas y formalizadas, probablemente representando su uso como residencias de élite. Si Ceibal siguió el mismo formato del patrón de Formativo Medio de Chiapas, se esperarían usos y funciones comparables de sus plataformas.

INVESTIGACIONES DEL PERÍODO PRECLÁSICO EN CEIBAL

A partir de las consideraciones discutidas arriba, nuestras investigaciones del período Preclásico en los años 2005, 2006, 2008 y 2009 se han enfocado en tres áreas: 1) el probable complejo de tipo Grupo E (Operación CB203); 2) la plataforma de la Estructura A-24 (Operación CB200); y 3) la Corte Este (Operación CB201). Adicionalmente, se llevó a cabo una pequeña operación en la parte norte de la Plaza Central (Operación CB202).

Complejo de tipo Grupo E

Para examinar la presencia de escondites de estilo olmeca en relación al eje central de este grupo, Otto Román excavó dos áreas a lo largo de la línea central (ver Figura 1a), una enfrente de la Estructura A-20 (Operación 203A) y otra enfrente de A-10 (Operación 203B). En la excavación de 4x4 m de la Operación 203A, se encontraron pisos de la fase Cantutse-Chicanel (300 a.C.-400 d.C.?; ver más adelante para la fecha final de esta fase) debajo de delgadas capas del período Clásico. Más abajo, dentro de los rellenos de los Pisos 10 y 11 de Escoba-Mamom, se hallaron tres hachas de piedra verde colocadas individualmente. Ya que estas capas contenían pocos artefactos, el depósito de estas hachas fue probablemente intencional, como escondites (CB105 y 106). Bajo el Piso 13, en la transición de Real-Xe a Escoba-Mamom, se descubrió otro escondite (CB108) que consistió en una concha de *spondylus* trabajada en la forma de cara humana (Figura 2). Sus dientes expuestos y los ojos huecos indican que se representa una cabeza decapitada y seca. Pequeñas perforaciones en ambos lados sugieren que la

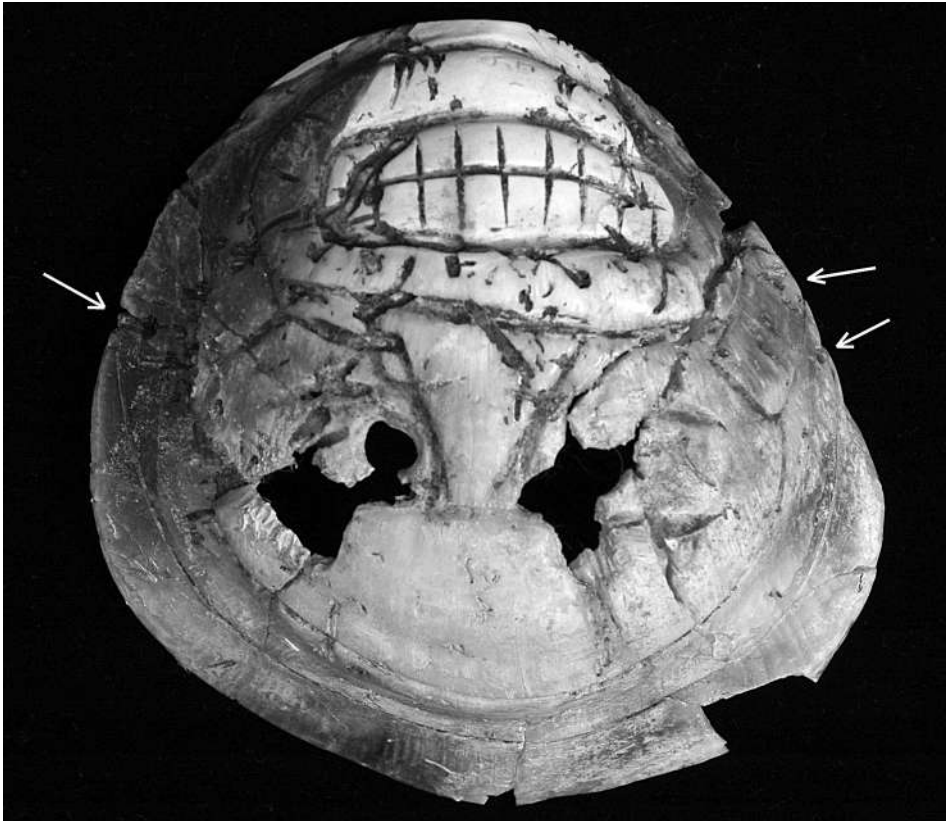


Fig. 2.—Concha trabajada del Escondite CB-108 en su posición colgada. Las flechas indican perforaciones (medida 11,70 cm de largo).

pieza fue colgada en posición inversa o cabeza abajo. Las líneas radiantes de la textura natural de la concha podrían figurar una cabellera colgante. Esta imagen recuerda a otras representaciones de cabezas decapitadas y colgadas como las del mural de Bonampak y el friso de estuco de Toniná. La concha constituye una evidencia significativa de que esta práctica de violencia ritualizada existió desde estos tiempos tempranos.

Debajo del Piso 14, de la transición de Real-Xe a Escoba-Mamom, se encontró lo esperado, un escondite de siete hachas de piedra verde (Escondite CB109) (Figura 3). Seis de ellas parecen haber sido puestas originalmente en posiciones paradas, con los filos hacia arriba. Una fue un ornamento re-trabajado en forma de hacha. Encima de ellas, se colocó una pequeña pieza de hacha quebrada en posición acostada. Los tamaños y formas de las hachas son parecidos a los del Escon-



Fig. 3.—Escondite CB-109 de la fase Real-Xe, viendo hacia oeste. Las hachas miden entre 2,20 y 6,10 cm en largo.

dite 7 del Proyecto de Harvard. Algunas hachas tenían huellas de uso perceptibles a simple vista. El Escondite CB109 se introducía parcialmente en el Piso 15, el cual fue preparado encima de una base de piedras planas colocadas cuidadosamente en posición acostada dejando una hendidura entre ellas. A una profundidad de 2,40 m desde la superficie actual, se encontró el piso más temprano, Piso 18, que consistía en la superficie raspada y aplanada del estrato natural de *sascab*. A una profundidad de 0,40 m debajo de esta superficie, en un agujero que penetraba en la capa natural, se descubrió el Escondite CB118, el cual contenía doce hachas colocadas en posición acostada, con dos filas de cinco, una más a la cabeza y otra pequeña por encima de ellas, todas con el filo mirando al este (Figura 4). Sus condiciones son prístinas, y son más grandes que las del Escondite CB109: miden de 8,9 a 16,5 cm en largo, salvo la más pequeña que tiene 5,5 cm. Su composición recuerda a la Ofrenda 2 y parte de la Ofrenda 10 de La Venta. Los hallazgos de los Escondites CB109 y 118 confirman que, durante la fase Real-Xe, Ceibal siguió fielmente el formato del patrón de Formativo Medio de Chiapas.

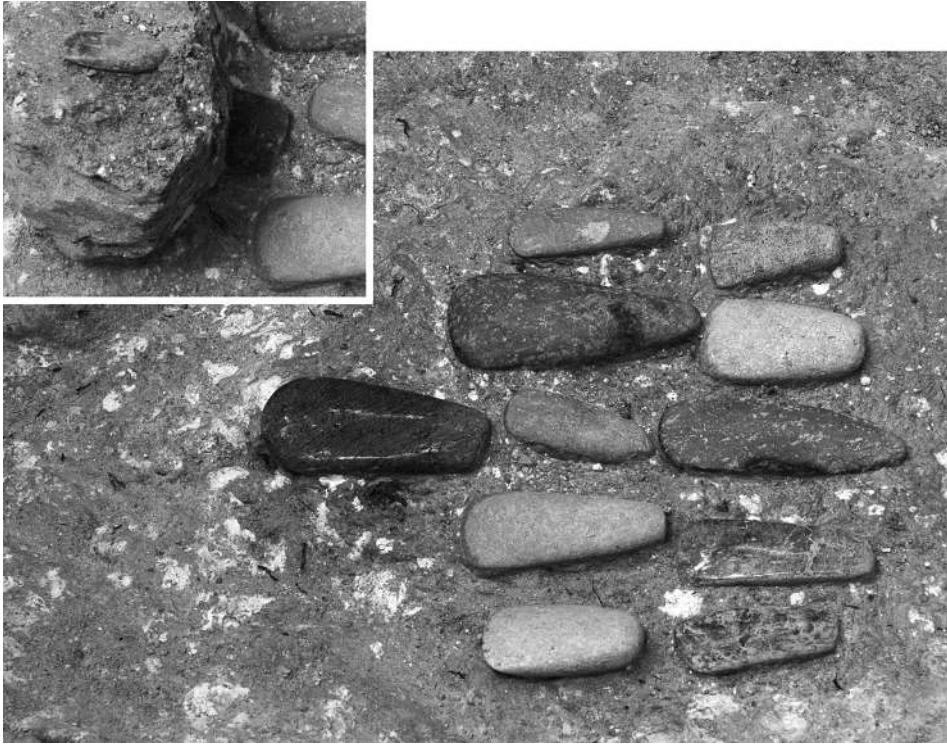


Fig. 4.-Escondite CB-118 de la fase Real-Xe, viendo hacia sur.

En la Operación CB203B, en la parte este del complejo, se encontró una estratigrafía comparable en cuanto a los niveles superiores de la Operación CB203A. La diferencia mayor fue que las capas de Cantutse-Chicanel en esta parte contenían numerosos escondites con vasijas cerámicas y pequeñas esferas de piedra. Al encontrar estos depósitos, extendimos la excavación hasta los 4x6 m. Se identificaron en total de siete escondites con vasijas (CB102, 103, 104, 107, 110, 115 y 119) y sólo cinco con objetos líticos (CB111, 112, 113, 114 y 117). Algunos hoyos pequeños, donde no se encontraron artefactos, pueden haber contenido originalmente objetos de material perecedero.

Cabe destacar algunos aspectos de estos escondites. En primer lugar, todas las vasijas son de tipo Sierra Rojo con su característico acabado de engobe ceroso, y no incluyen tipos en negro o crema, o policromos. Sin embargo, algunos escondites contenían platos tetrápodos con grandes soportes, que son diagnósticos del Protoclásico (Escondites CB104, 110 y 115) (Figura 5), aunque en este caso las patas son altas y delgadas, diferentes del característico estilo mamiforme.



Fig. 5.—Escondite CB-110, viendo hacia este. En la parte superior se muestra un plato con base redonda que contiene 155 pequeñas bolas de piedra, que fue colocado encima la pareja de platos tetrápodos —labio con labio— mostrados en la imagen general.

Otras vasijas incluyen platos con base plana y pared divergente y platos con base anular, formas que continuarán en el período Clásico Temprano. Estos hallazgos representan una clara confirmación de que la cerámica Chicanel persistió durante los períodos Protoclásico y Clásico Temprano (Brady *et al.* 1998; Lincoln 1985). En segundo lugar, se notan secuencias estratigráficas entre algunos escondites; por ejemplo, el Escondite CB103, que penetraba desde el Piso 5 o estaba sellado por él, cortaba parte del Escondite CB104 que estaba sellado por el Piso 6 (Figura 6). El Escondite CB103 también estaba situado directamente encima del Escondite CB115. El Escondite CB102 parece estar asociado con el Piso 5. Es decir, los Escondites CB104 y 115 que contenían vasijas protoclásicas son anteriores a los Escondites CB102 y 103, que no tenían tetrápodos y pueden fe-

charse para el Clásico Temprano. En tercer lugar, las vasijas cerámicas fueron puestas unas encima de otras en varios niveles. Algunas, incluyendo platos tetrápodos, formaban parejas de labio con labio, a la manera que será común para escondites del Clásico Temprano. La mayoría de las vasijas parecen haber sido enterradas como piezas completas, pero la parte superior del Escondite CB103 contenía numerosos fragmentos, y es necesario examinar la posibilidad de que se depositaran vasijas ya quebradas.

En cuarto lugar, varios escondites (CB102, 103, 104 y 119) contenían piedras calizas trabajadas en forma cilíndrica achatada. En el Escondite CB104, una de ellas fue puesta en el centro encima de un plato y las otras tres en las direcciones cardinales (ver Figura 6). No se encontró la pieza en el lado oeste, la cual puede haber sido removida cuando se depositó el Escondite CB103. En otros escondites, estas piedras no muestran patrones claros. Es difícil entender la función y significado de estas piedras, pero sus formas parecen altares en miniatura. Por último, muchos escondites, incluyendo los que no tenían vasijas cerámicas, contenían esferas de piedra aproximadamente del tamaño de una pelota de golf. Muchas de ellas son de piedra caliza y algunas aparecen quemadas; también existe un número

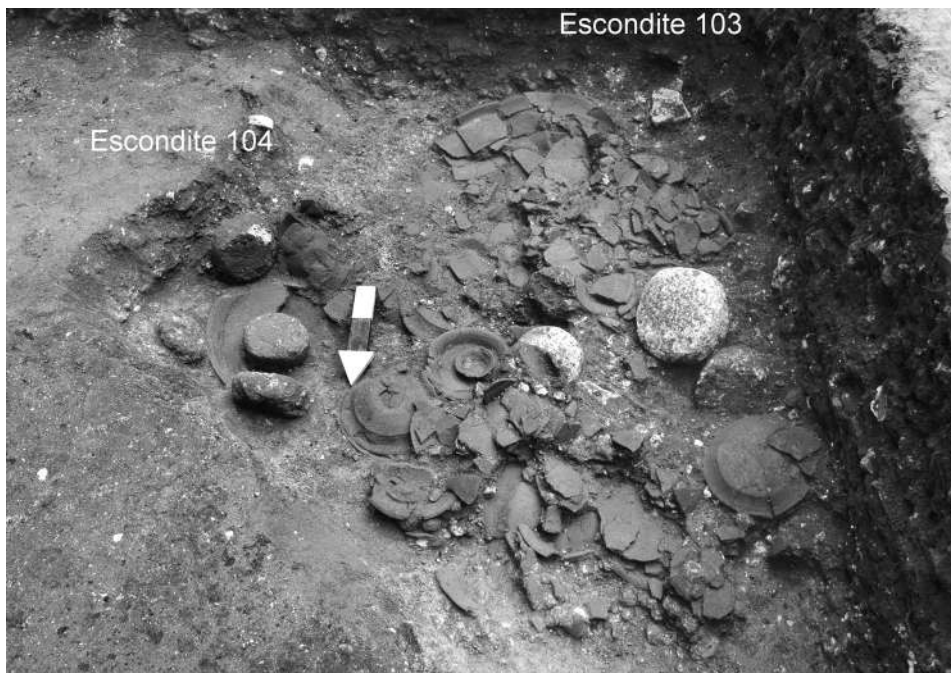


Fig. 6.—Escondites CB-103 y CB-104, viendo hacia sur. La flecha de norte marca el límite de los dos depósitos.

pequeño de cantos de río. Muchas de las piedras estaban puestas dentro de vasijas, particularmente en las parejas de labio con labio y así, por ejemplo, cada pareja del Escondite CB107 contenía siete bolitas; en otros casos, se hallaron nueve o más. El plato superior del Escondite CB110 tenía 155 esferas (ver Figura 5, recuadro superior izquierdo). No conocemos su función ni significado, pero las posibles interpretaciones incluirían su uso como implementos para adivinación o cálculos calendáricos, bolas para hondas, representaciones de tamales o piedras para calentar agua. En Chiapas, los altiplanos mayas como la región de Chixoy y la Costa Pacífica, incluyendo los sitios de La Blanca y Tak'alik Ab'aj (Schieber 2002), se han reportado artefactos comparables, mientras que están aparentemente ausentes en la mayor parte de las Tierras Bajas Mayas.

Plataforma de la Estructura A-24

En esta gran plataforma, Bruce Bachand, Francisco Castañeda y Omar Schwendener excavaron un pozo de 2x2 m en 2005 y 2006 (Operación CB200A). Se tuvo que detener la excavación a una profundidad de 7,50 m sin llegar a la capa estéril. La excavación reveló veinte pisos, de los cuales diez pertenecieron a la fase Real-Xe midiendo 5,50 m de grosor total, mientras las capas del Clásico midieron solamente 0,40 m. Un hallazgo importante fue el costado de una estructura baja de Real-Xe, la cual estaba hecha de arcilla amarilla y asociada con un denso basurero.

Para entender mejor la secuencia de construcción, Edwin Morales y Mónica Cortave en 2008 y Víctor Castillo en 2009, llevaron a cabo una operación más extensa al este (Operación CB200B). La excavación de 4x4 m de 2008 fue ampliada a un área de 8x10 m y una trinchera de 1,5x8 m en 2009. Al remover las delgadas capas del periodo Clásico, se encontró la Plataforma Pek que consistió en un relleno con piedras grandes y flojas que midió 1,10 m de grosor. Esta plataforma fue construida durante la transición de Escoba-Mamom a Cantutse-Chicanel o al principio de Cantutse-Chicanel. Debajo de este relleno se hallaron dos pisos consecutivos (Pisos 3 y 4) de la Plataforma Kaq que se fecha para la parte tardía de Escoba-Mamom. El posible piso de esta plataforma fue descubierto también en la Operación CB200A, sugiriendo su gran tamaño. El relleno bajo el Piso 4 estuvo compuesto de pequeñas piedras sueltas. La Plataforma Kaq fue una ampliación de la estructura anterior que nombramos Saq (Figura 7). En la parte oeste de la excavación, se descubrió el muro de retención de la Estructura Saq, que midió 0,90 m de altura y estuvo hecho de piedras irregulares y rústicamente trabajadas y parece haber sido originalmente cubierto por una capa de arcilla blanca. Su relleno consistió en arcilla densa mezclada con piedras.

La Estructura Saq recubrió una serie de construcciones de Escoba-Mamom que tuvieron muros de piedra cubiertos por arcilla y el mencionado relleno de ar-

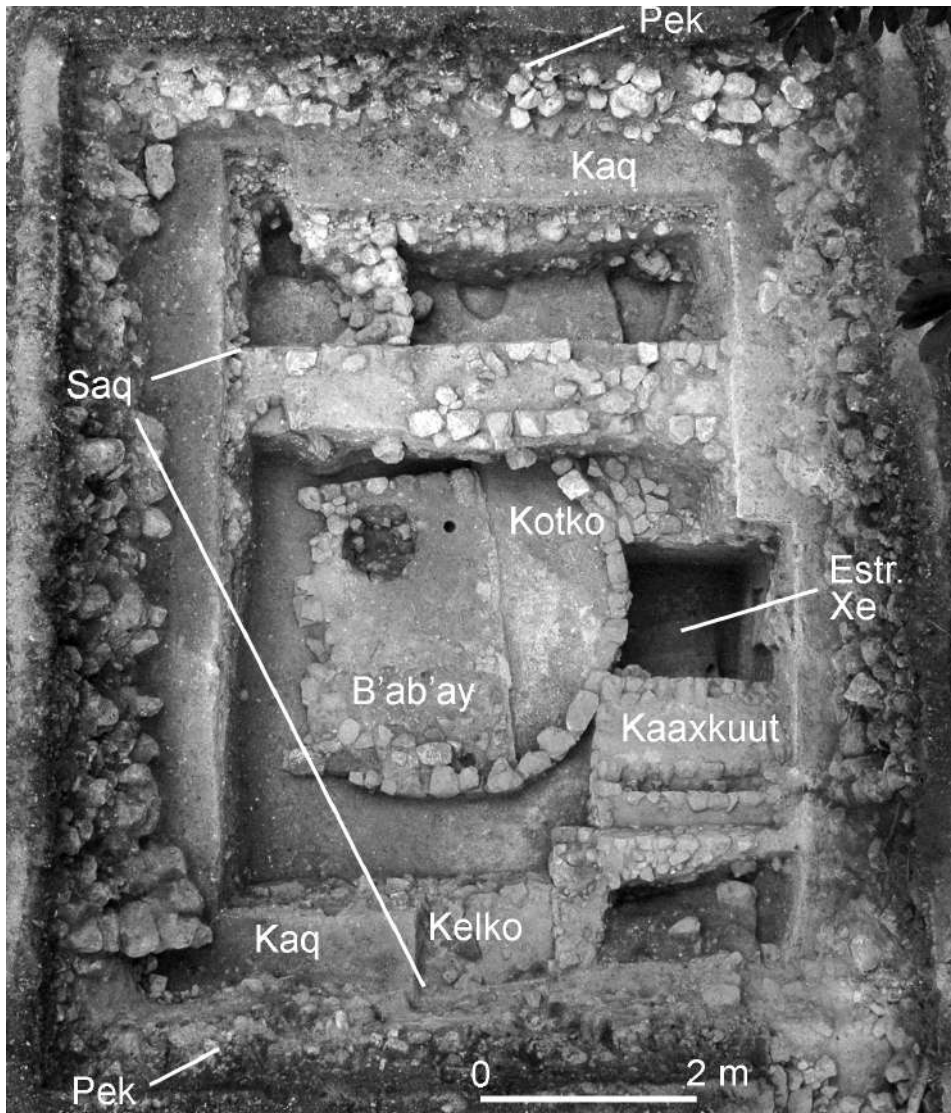


Fig. 7.—Estructuras encontradas en la Operación CB-200B, viendo hacia el oeste.

cilla densa y piedras. La más tardía fue la Estructura Kaaxkuut, con forma cuadrada y cinco gradas. La siguiente fue una estructura redonda y baja que llamamos Kotko; esta estructura fue una ampliación de la estructura rectangular de la misma altura nominada B'ab'ay. La más temprana, parcialmente cubierta por Ka-

axkuut, fue la Estructura Kelko. A pesar de la alta cantidad de artefactos mezclados en los rellenos, se pudieron distinguir basureros de diferentes etapas, asociados con Kelko, Kotko, y Kaaxkuut, los cuales contenían cerámicas, carbón y huesos. La cantidad de piedras de moler hallada fue pequeña, pero tienen una presencia clara. Mientras que la investigación de 2009 se detuvo en este nivel, la excavación más profunda de 2008 descubrió parte de una estructura Real-Xe construida de arcilla.

Actualmente está claro que la plataforma de A-14 tuvo originalmente un patrón comparable a las de Mirador y La Libertad, sosteniendo múltiples estructuras. La presencia de basureros puede implicar su función como residencias, sin embargo, este problema requiere de un estudio más cuidadoso ya que también determinadas actividades comunales pueden tener como resultante depósitos similares a basureros domésticos. Además, no se han encontrado entierros, y otras estructuras redondas contemporáneas que han sido descubiertas en otros sitios mayas como Uaxactun (Ricketson y Ricketson 1937) y Cahal Pech (Aimers *et al.* 2000), parecen haber tenido funciones ceremoniales de carácter comunal.

Este patrón con múltiples estructuras cambió con la construcción de la Plataforma Kaq, la cual proporcionó un área plana y abierta para ceremonias públicas. Las transformaciones de complejos residenciales a plataformas públicas durante el período Preclásico también han sido detectadas en Cuello (Hammond 1991) y K'axob (McAnany y López Varela 1999). El otro aspecto importante es el cambio en los materiales de construcción. Durante la fase Real-Xe, las construcciones fueron de arcilla, mientras que las de Escoba-Mamom mezclaron barro con piedras, y las estructuras de la fase Cantutse-Chicanel se caracterizan por un mayor uso de la piedra, a la manera típica de las Tierras Bajas Mayas.

Corte Este

Las excavaciones realizadas por Daniela Triadan, Otto Román, Juan Manuel Palomo y Kenichiro Tsukamoto en la Corte Este revelaron un complejo de palacio real de los períodos Clásico Tardío y Terminal. Se continuó excavando bajo estas construcciones tardías en busca de componentes más tempranos. El pozo que excavó el Proyecto de Harvard en el patio de este grupo sugiere que esta parte fue el punto más alto del terreno natural en el centro de Ceibal (Smith 1982: 123). Considerando la tendencia general en el área maya y otras sociedades de ocupar áreas elevadas, pensamos que esta parte pudo ser un foco de ocupación temprana.

En la trinchera central que atravesó la Estructura A-15 y su plataforma, se reveló la subestructura A-15 Sub-3 con el piso de estuco quemado (Piso 5) que se fecha para el Clásico Temprano (Figura 8). Su parte frontal fue destruida en el momento de la construcción del Clásico Tardío, y su lado posterior muestra evidencias

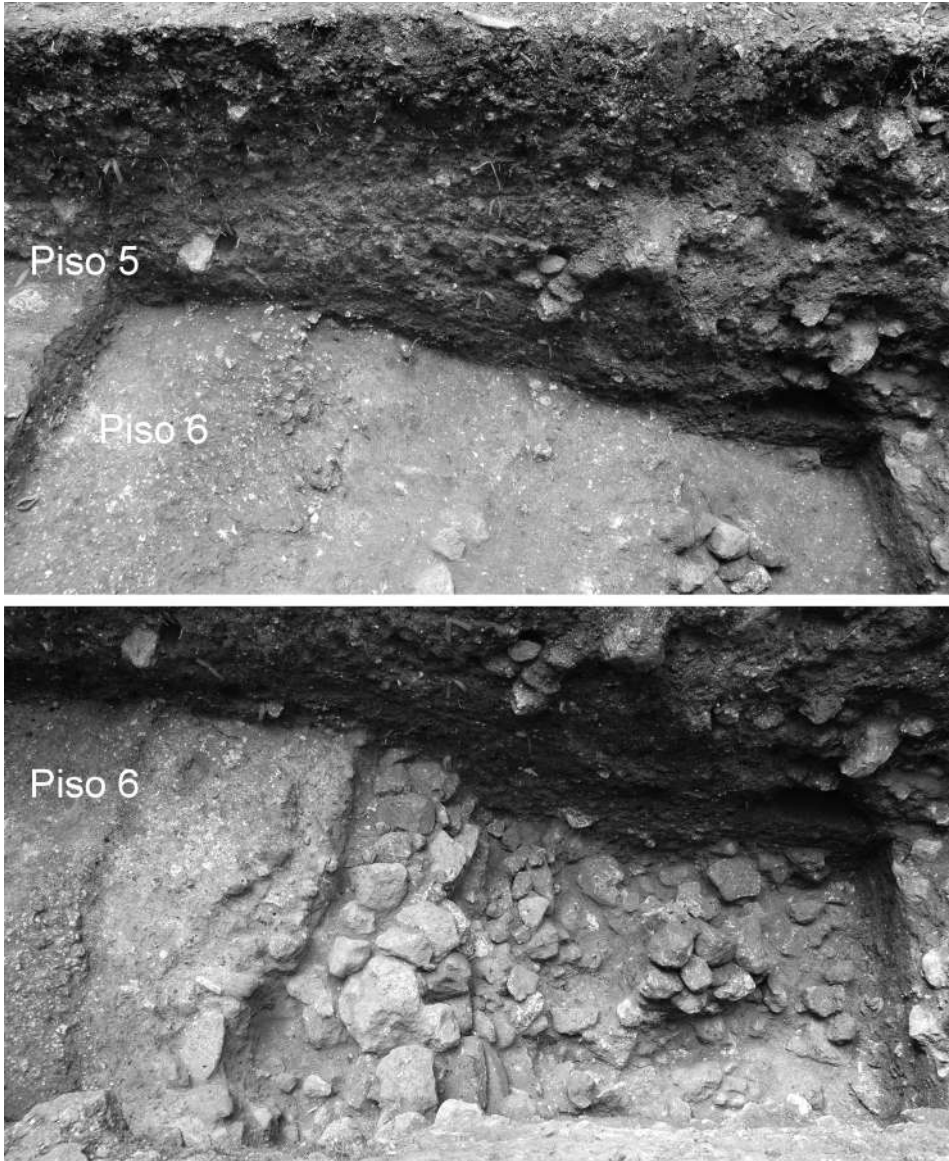
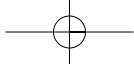


Fig. 8.—Parte posterior de la Estructura A-15 Sub-3, viendo hacia oeste, con una capa de tierra negra (arriba) cubriendo el colapso del muro posterior (abajo).

de una destrucción o erosión más temprana. Su muro de retención posterior estaba semi-colapsado, y una capa de tierra negra cubrió la parte destruida de la estructura y de las piedras colapsadas en el área trasera del muro. La A-15 Sub-3 fue una ampliación sobre una construcción anterior, la A-15 Sub-4, utilizando el mismo muro de contención posterior. El Piso de A-15 Sub-4 (Piso 6) fue hecho con estuco grueso, el cual fue atravesado por dos entierros (Entierros CB107 y 109). El Entierro CB107 contenía un cuenco cerrado del tipo Caribal Rojo que se fecha para el Protoclásico y Clásico Temprano. La ofrenda del Entierro CB109 fue una pareja de platos de base plana del tipo Sierra Rojo dispuestos labio con labio, que son casi idénticos a algunas vasijas de los escondites de la Operación CB203B. El relleno de A-15 Sub-4 contenía cerámica de la fase Escoba-Mamom. Al seguir excavando el área detrás del muro de contención, se descubrió una estructura más antigua, pero su datación tiene que esperar excavaciones más profundas.

Estos resultados confirman la hipótesis de que existieron construcciones importantes del Preclásico Medio en esta parte del sitio. Nuestra investigación, junto con los pozos del Proyecto de Harvard (Smith 1982: 119-123), sugiere que la mayor parte de las estructuras se fechan para las fases Real-Xe y Escoba-Mamom. Después de una construcción limitada durante el Clásico Temprano, esta plataforma parece haber sido destruida, seguida por un período de abandono.

CONCLUSIÓN

Las investigaciones en Ceibal están en proceso, y las ideas que aquí se presentan constituyen más bien una serie de hipótesis que guiarán las siguientes etapas de estudio. Un aspecto particularmente importante es la fundación de Ceibal. Mientras que el escondite que descubrió el Proyecto de Harvard fue intrusivo a un piso (Piso 6) (Smith 1982: 118), el Escondite CB118 fue colocado directamente en la capa natural y sellado por el primer relleno de la plaza. El depósito de este escondite probablemente marcó el inicio de la ocupación mayor en Ceibal. Algún tiempo después, durante la fase Real-Xe, fueron enterrados los Escondites 7 y CB109. Es decir que los residentes de Ceibal pueden haber seguido el formato de ritos del patrón de Formativo Medio de Chiapas desde su ocupación inicial. La misma conclusión es sugerida a partir de las excavaciones de la plataforma de A-24, donde se revelaron múltiples estructuras de la fase Real-Xe, y hay indicaciones de que existe el mismo patrón en la Corte Este. Aunque la presencia del complejo de tipo Grupo E debe ser comprobada a través de excavaciones, existen buenas posibilidades de que Ceibal tuviera una planificación espacial y unas prácticas rituales comparables a las de los centros chiapanecos. Así que nuestro uso de término «fundación» es explícito e intencional. No sabemos si el centro de Ceibal fue formado por migrantes o por poblaciones locales, pero podemos decir que la comunidad temprana de Ceibal no nació o creció en una manera «natural».

sino que implicó la transformación de la organización espacial, y probablemente también de la estructura social, a través de procesos políticos motivados por profundos conocimientos de sus vecinos más jerarquizados.

El proceso de divulgación, adopción y modificación de relaciones ideológicas es un problema complicado, el cual tiene que ser evaluado a través de datos empíricos. Un centro poderoso como La Venta pudo ser no solamente un punto de origen y divulgación de nuevas invenciones, sino también pudo servir de foco de absorción de ideas procedentes de otras áreas. A pesar de esta prudente apreciación, los datos que actualmente se tienen en la mano parecen favorecer la transmisión de algunas ideas claves de oeste a este. El único ejemplo del escondite estilo «olmeca» en las Tierras Bajas Mayas aparte del de Ceibal proviene de Cival, en la parte este del Peten (Estrada-Belli 2006: 59). Este escondite (Escondite 4) cruciforme —que contenía cinco hachas, cinco vasijas y 114 guijarros de piedra verde—, fue puesto en el eje central del complejo de tipo Grupo E. El mapa del sitio parece sugerir la posibilidad de un plan similar al patrón de Formativo Medio de Chiapas. Sin embargo, las excavaciones extensivas realizadas en Mundo Perdido de Tikal (Laporte y Fialko 1995) y en el Grupo E original de Uaxactun (Ricketson y Ricketson 1937) no revelaron escondites comparables. Es decir, que mientras Ceibal parece seguir estrechamente el modelo de Chiapas, la adopción de «la idea» por parte de sus vecinos del este fue selectiva y variable.

Esta interpretación parece ser apoyada por la cronología. Si el Escondite CB118 realmente marca el inicio de ocupación en Ceibal al principio de la fase Real-Xe, suficientemente anterior a la introducción de la cerámica Mamom, su depósito debe haber sido más temprano que la primera construcción de Mundo Perdido de Tikal al principio de la fase Tzec-Mamom (alrededor de 700 a.C.). Esta interpretación tentativa no contradice a la fecha radiocarbono de 2610 ± 75 b.p. del Escondite 7 de Ceibal (Smith 1982: 118), la cual se calibra a 847-749 a.C. (1 sigma) y 926-510 a.C. (2 sigma) (Stuiver *et al.* 2009). Solamente el Escondite 4 de Cival, situado en la transición entre Cunil y Mamom, puede ser contemporáneo con los depósitos de Ceibal (Estrada-Belli, comunicación personal, 2008).

También se notan similitudes entre Ceibal y Chiapas durante la fase Real-Xe en el uso mayoritario de arcilla en la construcción y en un fuerte énfasis en la habilitación de plazas. Mientras que las acumulaciones de construcción en varias zonas de las plazas de Ceibal durante el período Preclásico miden de 2 a 4 m de grosor, las construcciones de las plazas en Mundo Perdido de Tikal (Laporte y Fialko 1995), el Grupo E de Uaxactun (Ricketson y Ricketson 1937) y la parte pre-Mamom de Nakbe (Hansen 1998) son menos espectaculares. Por otra parte, los sitios de Chiapas, como San Isidro y Chiapa de Corzo, tienen plazas con rellenos de casi 4 m. La importancia de la inversión de trabajo y material en plazas y de los depósitos subterráneos parece ser una característica de la tradición del patrón de Formativo Medio de Chiapas. Esta tendencia se manifiesta de forma muy vigorosa en el sitio de La Venta con impresionantes acumulaciones de cons-

trucciones y sus «Ofrendas Masivas» (Drucker *et al.* 1959). Las plazas en estos centros estuvieron cargadas de valores simbólicos y políticos, y plenamente ligadas a la importancia de los ritos comunales en esas sociedades tempranas.

Al final de la fase Real-Xe, la plataforma de A-24 midió no menos de 5,50 m de altura, representando uno de los edificios monumentales más tempranos en las Tierras Bajas Mayas. Aunque los investigadores de Harvard sugirieron que durante la fase Real-Xe Ceibal fue una aldea pequeña (Willey 1990), estos nuevos datos indican una comunidad compleja con una inversión significativa tanto en construcción como en ritual. Es importante advertir que no se ha confirmado la presencia de elite durante este período. Y aunque los volúmenes finales de plataformas y plazas son realmente extraordinarios, están representando acumulaciones de numerosas etapas constructivas, las cuales pueden haber sido llevadas a cabo sin la presencia de elites establecidas. Hasta el momento, la evidencia más temprana de una desigualdad social clara es el Entierro CB104, que fue descubierto en la capa de Escoba-Mamom en la Operación CB202A y contenían 13 fragmentos de navajas y un núcleo de obsidiana, un tintero de concha, tres conchas, dos piedras trabajadas y una pieza de piedra verde.

Durante la fase Escoba-Mamom, Ceibal empieza a acercarse a la esfera cultural de las Tierras Bajas Mayas, adoptando la cerámica Mamom e incorporando la piedra y el estuco en su técnica constructiva. Este proceso culminará durante la fase Cantutse-Chicanel con una cerámica más homogénea, un mayor uso de mampostería y un probable traspaso de esfuerzo constructivo de plazas y plataformas a templos piramidales. Durante esta época, las plataformas de A-24 y de la Corte Este tuvieron construcciones limitadas, lo cual indica que la configuración espacial se alejaba del patrón de Formativo Medio de Chiapas. Estos cambios culturales sin duda estaban relacionados con los colapsos de La Venta y de los centros de Chiapas al final de este período.

Esta situación cambió otra vez durante la fase cerámica protoclásica. La tendencia a la regionalización durante este período se manifiesta en Ceibal con rasgos tales como el uso continuo de Sierra Rojo con engobe ceroso y la tardanza en la adopción de cerámica polícroma, mientras que se incorporaron algunas modas de la época como las formas con tetrápodos. Además, la deposición de esferas de piedra parece indicar que su vínculo a nivel ritual se dirigió otra vez al oeste y al sur. Este proceso parece haber sido truncado violentamente durante el Clásico Temprano. El poder externo que afectaba esa transformación debe haber sido el mucho más alejado centro de Teotihuacan.

Agradecimientos: El Proyecto Arqueológico Ceibal-Petexbatun fue financiado por National Science Foundation (BCS-0750808), National Geographic Society y la Universidad de Arizona. Agradecemos al Dr. Héctor Escobedo, el Maestro Erick Ponciano, el Lic. Juan Carlos Pérez, la Licda. Mónica Urquizú y otro personal del Instituto de Antropología e Historia su autorización y ayuda. Va-

rias personas nos han brindado generosamente datos e ideas, particularmente sobre las pequeñas bolas de piedra, incluyendo Charlotte Arnauld, Bárbara Arroyo, Francisco Estrada-Belli, John Clark, Stephen Houston, Charles Golden, Juan Pedro Laporte, Flory Pinzón, Christa Schieber y Mónica Urquizú.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGRINIER, Pierre. 2000. *Mound 27 and the Middle Preclassic Period at Mirador, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation 58. Brigham Young University. Provo.
- AIMERS, James J., Terry G. POWIS y Jaime J. AWE. 2000. «Preclassic Round Structures of the Upper Belize River Valley». *Latin American Antiquity* 11 (1): 71-86.
- ANDREWS, E. Wyllys, V. 1990. «Early ceramic history of the Lowland Maya». En *Vision and Revision in Maya Studies*. Eds. P. Harrison y F. Clancy, pp. 1-19. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- BACHAND, Bruce R., Emiliano GALLAGA MURRIETA y Lynneth S. LOWE. 2008. *The Chiapa de Corzo Archaeological Project: Report of the 2008 Season*. [http://nwaf.byu.edu/Assets/Chiapa de Corzo 2008 English.pdf](http://nwaf.byu.edu/Assets/Chiapa%20de%20Corzo%202008%20English.pdf).
- BELL, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press. Oxford.
- BRADY, James E., Joseph W. BALL, Ronald L. BISHOP, Duncan C. PRING, Norman HAMMOND y Rupert A. HOUSLEY. 1998. «The Lowland Maya "Protoclassic": A Reconsideration of its Nature and Significance». *Ancient Mesoamerica* 9 (1): 17-38.
- BRYANT, Douglas Donne, John E. CLARK y David CHEETHAM. (Eds.). 2005. *Ceramic Sequence of the Upper Grijalva Region, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation 67. Brigham Young University. Provo.
- CLARK, John E. y David CHEETHAM. 2002. «Mesoamerica's Tribal Foundations». En *Archaeology of Tribal Societies*. Ed. W.A. Parkinson, pp. 278-339. International Monographs in Prehistory. Ann Arbor.
- CLARK, John E. y Richard D. HANSEN. 2001. «Architecture of Early Kingship: Comparative Perspectives on the Origins of the Maya Royal Court». En *Royal Courts of the Ancient Maya: 2. Data and Case Studies*. Eds. T. Inomata y S.D. Houston, pp. 1-45. Westview Press. Boulder.
- DIEHL, Richard A. y Michael D. COE. 1995. «Olmec Archaeology». En *The Olmec World: Ritual and Rulership*. Eds. J. Guthrie y E.P. Benson, pp. 11-25. The Art Museum. Princeton University. Princeton.
- DRUCKER, Philip, Robert F. HEIZER y Robert H. SQUIER. 1959. *Excavations at La Venta, Tabasco*. Smithsonian Institution. Washington D.C.
- ESTRADA BELLI, Francisco. 2006. «Lightning Sky, Rain, and the Maize God: The Ideology of Preclassic Maya Rulers at Cival, Peten, Guatemala». *Ancient Mesoamerica* 17 (1): 57-78.
- HAMMOND, Norman. 1991. *Cuello: An Early Maya Community in Belize*. Cambridge University Press. Cambridge.
- HANSEN, Richard D. 1998. «Continuity and Disjunction: The Pre-Classic Antecedents of Classic Maya Architecture». En *Function and meaning in Classic Maya architecture*. Ed. S.D. Houston, pp. 49-122. *Dumbarton Oaks*. Washington D.C.

- . 2005. «Perspectives on Olmec-Maya interaction in the Middle Formative period». En *New Perspectives on Formative Mesoamerican Cultures*. Ed. T.G. Powis, pp. 51-72. BAR International Series 1377. Oxford.
- KERTZER, David I. 1988. *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press. New Haven.
- LAPORTE, Juan Pedro y Vilma FIALKO. 1995. «Un reencuentro con Mundo Perdido, Tikal, Guatemala». *Ancient Mesoamerica* 6 (1): 1-94.
- LINCOLN, Charles E. 1985. «Ceramics and Ceramic Chronology». En *A Consideration of the Early Classic Period in the Maya Lowlands*. Eds. G.R. Willey y P. Mathews, pp. 55-94. Institute for Mesoamerican Studies 10. State University of New York. Albany.
- LOWE, Gareth. 1981. «Olmec Horizon Defined in Mound 20, San Isidro, Chiapas». En *The Olmec and their Neighbors*. Eds. M.D. Coe y D. Grove, pp. 231-256. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- . 1989. «The Heartland Olmec: Evolution of Material Culture». En *Regional Perspectives on the Olmec*. Eds. R.J. Sharer y D.C. Grove, pp. 33-67. Cambridge University Press. Cambridge.
- MCANANY, Patricia A. y Sandra LÓPEZ VARELA. 1999. «Re-Creating the Formative Maya Village of K'axob: Chronology, Ceramic Complexes, and Ancestors in Architectural Context». *Ancient Mesoamerica* 10 (1): 147-168.
- MCDONALD, Andrew J. 1983. *Tzutzuculi: A Middle-Preclassic Site on the Pacific Coast of Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation 47. Brigham Young University. Provo.
- RICKETSON, Oliver G. y Edith B. RICKETSON. 1937. *Uaxactun, Guatemala. Group E-1926-1931*. Carnegie Institution of Washington Pub. 477. Washington D.C.
- SABLOFF, Jeremy A. 1975. *Excavations at Seibal, Department of Peten, Guatemala: Ceramics*. Harvard University. Cambridge.
- SCHIEBER DE LAVARREDA, Christa. 2002. «La ofrenda de Abaj Takalik». En *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001*. Eds. J.P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo, pp. 459-473. Ministerio de Cultura y Deportes, IDAEH y Asociación Tikal. Guatemala.
- SMITH, A. Ledyard. 1982. *Excavations at Seibal, Department of Peten, Guatemala: Major Architecture and Caches*. Harvard University. Cambridge.
- STANTON, Travis W. y David A. Freidel. 2003. «Ideological Lock-in and the Dynamics of Formative Religions in Mesoamerica». *Mayab* 16: 5-14.
- STUIVER, Minze, Paula J. REIMER y Ron REIMER. 2009. «Calib 5.0». Programa accesible en <http://calib.qub.ac.uk/calib/calib.html>.
- TOURTELLOT, Gair, III. 1988. *Excavations at Seibal, Department of Peten, Guatemala: Peripheral Survey and Excavation, Settlement and Community Patterns*. Harvard University. Cambridge.
- VALDÉS, Juan Antonio. 1995. «Desarrollo cultural y señales de alarma entre los Mayas: el Preclásico Tardío y la transición hacia el Clásico Temprano». En *Emergence of Lowland Maya Civilization: The Transition from the Preclassic to the Early Classic*. Ed. N. Grube, pp. 71-85. Verlag Anton Saurwein. Möckmühl.
- WILLEY, Gordon R. 1975. *Excavations at Seibal, Department of Peten, Guatemala: Introduction: The Site and its Setting*. Harvard University. Cambridge.
- . 1990. *Excavations at Seibal, Department of Peten, Guatemala: General Summary and Conclusions*. Harvard University. Cambridge.

RITUALES PÚBLICOS Y PRIVADOS EN EL ALTIPLANO CENTRAL DE GUATEMALA

Bárbara ARROYO

Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín

Los rituales son parte importante de la vida de todas las personas. Éstos reflejan el ámbito sagrado del comportamiento humano, tocando temas religiosos de las sociedades que los practican. Los rituales pueden ser de naturaleza privada o pública, según los contextos en los que se celebren. Los primeros generalmente se realizan a nivel individual mientras los segundos involucran a muchas personas. Estas celebraciones utilizan herramientas particulares que dejan una huella en el registro arqueológico, y esto permite su conocimiento a través de los restos materiales dejados en diferentes contextos del mundo sagrado.

Este trabajo aborda la práctica de rituales en el sitio Naranjo del Altiplano Central de Guatemala y sus relaciones con prácticas en Kaminaljuyu y Rosario Naranjo, ubicados en el Altiplano Central, durante el Preclásico Medio (800-400 a.C.). Se tomará como referente las investigaciones del sitio Naranjo, enfocadas en prácticas rituales que involucraron el paisaje y la geografía sagrada, el uso de los monumentos y la dedicatoria de los edificios. En el contexto de los rituales privados, se examinarán las celebraciones llevadas a cabo en contextos habitacionales. Se presentará el caso de la re-visita a Naranjo durante el Clásico Tardío como un ritual particular y enfocado, finalizando con los usos sociales contemporáneos y las prácticas modernas que permiten una reflexión sobre la celebración de rituales en sitios prehispánicos del Altiplano Central.

ANTECEDENTES

Naranjo es un sitio arqueológico ubicado en el límite norte del valle de Guatemala, rodeado de grandes barrancos en sus lados norte, oeste y este. Se localiza a 3 kms de Kaminaljuyu (Figura 1) y su ocupación principal tuvo lugar entre los

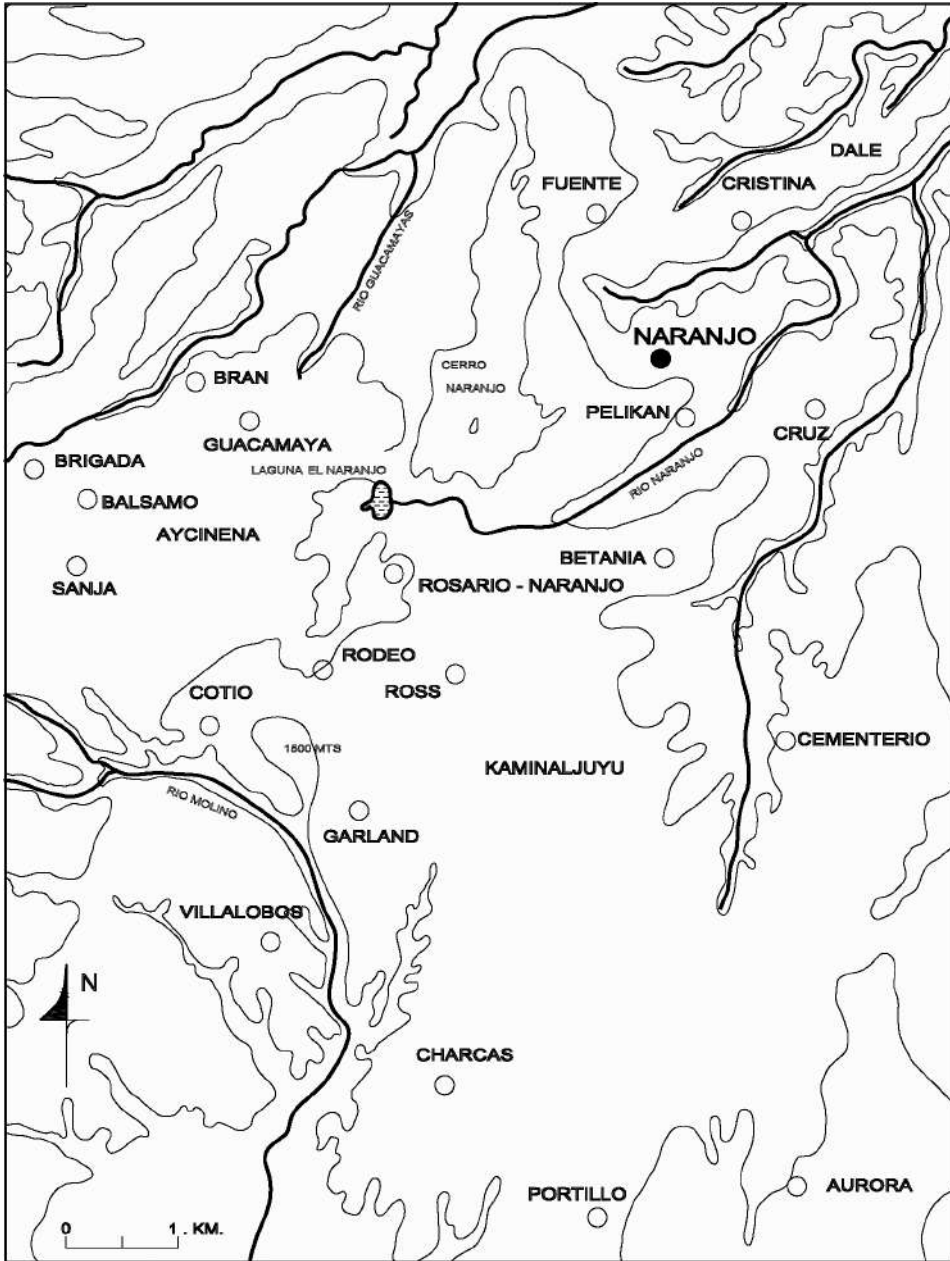


Fig. 1.—Mapa de localización del sitio Naranjo, Guatemala.

años 800 y 400 a.C., con una breve reutilización en el Clásico Tardío, alrededor del 600 d.C. La oportunidad de conocer en profundidad un sitio de la época en el Altiplano Central fue única al realizar una investigación de rescate que permitió excavar el sector central del sitio y realizar un recorrido y sondeo en su periferia (Arroyo 2006). Esto ofreció la oportunidad de conocer el arreglo arquitectónico central y sagrado del sitio así como su área residencial.

Con los ámbitos públicos y privados representados en el registro arqueológico, se puede abordar el conocimiento colectivo e individual de las prácticas rituales de una sociedad del Preclásico Medio en el Altiplano Central de Guatemala. Utilizando esta información como base, se examinarán ejemplos de prácticas rituales de los vecinos sitios de Kaminaljuyu y Rosario Naranjo. Todos ellos contemporáneos y con patrones culturales similares, para intentar conocer percepciones de lo sagrado en las sociedades tempranas de esta región guatemalteca.

Naranjo es un sitio orientado 21 grados al Noreste siguiendo un arreglo espacial en un eje Norte-Sur, característico de otros sitios contemporáneos en la región (Figura 2). Los primeros habitantes escogieron el lugar por su configuración geográfica particular consistente en la presencia de un cerro natural de caliza de más de 33 metros de altura y cubriendo un área de 66.321 m². Obviamente, esta elevación natural fue parte importante en la fundación del asentamiento de Naranjo, ya que proporcionó abundante material para la construcción de edificios y algunos posibles monumentos. Más importante es su ubicación geográfica natural que sigue el patrón de sitios contemporáneos en otros lugares de Mesoamérica, como Chalcatzingo en Morelos (Grove 1989), Teopantecuanitlán en Guerrero (Martínez 1994) y Las Bocas en Puebla. Otro rasgo geográfico importante del sitio es la serie de manantiales que brotan de las laderas de los barrancos que los rodean como riachuelos que corren en las profundidades. El agua fue un elemento clave para las culturas tempranas, y la ubicación cerca de manantiales además de la Laguna Naranjo a escasos 2 kms del sitio, hace aún más relevante este preciado líquido.

El Sector Central de Naranjo está conformado por la Plataforma Sur, el Montículo 1, la Plataforma Norte, el Montículo 2, la plaza, cuatro filas de monumentos y el cerro natural. Este sector cubre un área de 240.000 m². El Montículo 1 y las Plataformas Sur y Norte se encuentran asentadas sobre una elevación natural. El Montículo 3 se emplaza en el límite norte del sitio, y dista del Montículo 2 unos 250 metros al norte. La Plataforma Sur consiste en una elevación natural que fue levemente modificada para utilizarse durante la Fase Las Charcas (800-600 a.C.). El Montículo 1 muestra construcciones durante las Fases Las Charcas y Providencia (600-800 a.C.), mientras que el Montículo 2 y la Plataforma Norte fueron construidas durante la fase Providencia, al final del Preclásico Medio. El Montículo 3, se fecha para la misma fase Providencia y sigue similar patrón constructivo que la Plataforma Norte y el Montículo 2.

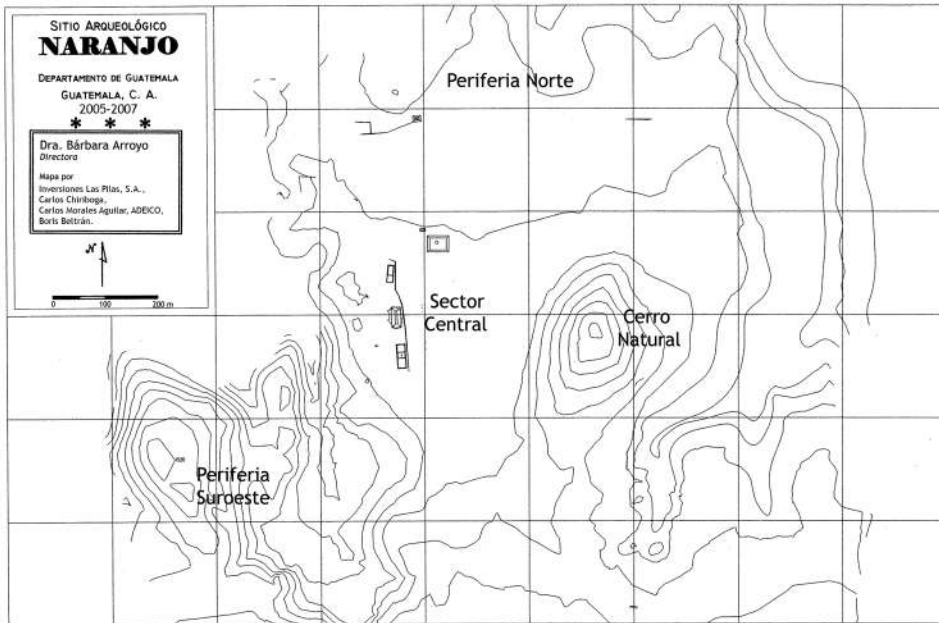


Fig. 2.—Levantamiento del sitio Naranjo, Guatemala.

Los montículos principales del sitio varían en altura, llegando hasta los 6 metros, requiriendo por ello de esfuerzo y mucha mano de obra para construirlos. Las plataformas también implicaron esfuerzos de construcción, siendo la Plataforma Norte una estructura con gran cantidad de relleno para elevarla a la altura que se conoce hoy en día.

Además del sector central, el programa de pozos de sondeo permitió conocer una alta densidad de población en los alrededores del sitio. En particular, se observó una preferencia por asentarse en áreas planas rodeadas de elevaciones naturales. Estas áreas llanas muchas veces pasan desapercibidas por completo y se les ha denominado estructuras no visibles para comprender su configuración. Las mismas consisten en casas con suelos apisonados de barro, algunas veces quemados, que sostuvieron techos de material perecedero. En ocasiones, las paredes de estas estructuras fueron elaboradas con bahareque, pues se encontraron múltiples fragmentos de los mismos dentro de las excavaciones. En escasas oportunidades se logró conocer la forma de las casas, notando que algunas son ovaladas. Todos los sectores habitacionales tenían fácil acceso al agua a través de la presencia de manantiales cercanos.

PAISAJE Y GEOGRAFÍA SAGRADA

El paisaje ofrece un marco integral para la arqueología, como un contexto que une actos humanos dispersos. Tal marco acomoda actividades rituales colectivas e individuales. El centro de Naranjo fue escenario de prácticas rituales colectivas donde el paisaje fue elemento clave para su sacralidad.

El Cerro Naranjo ubicado al oeste del sitio y el cerro de piedra descrito antes, tuvieron dimensiones significativas y limitaron al este y oeste del sitio los edificios, sirviendo para enmarcar a los mismos integrándolos al arreglo físico del lugar con objeto de formar un conjunto que representaba el mundo y la sociedad de Naranjo de aquella época. Las estructuras se construyeron y acomodaron entre el espacio de los dos cerros, construyendo una gran plaza entre el cerro al este y las estructuras centrales. Esto hizo necesario un inmenso trabajo de mano de obra que niveló la superficie, y requirió de dos episodios mayores de rellenos que se documentaron con excavaciones estratigráficas profundas. Esto permitió confirmar que se llevó a cabo un gran esfuerzo humano por rellenar y nivelar algunas áreas del sitio, y a su vez sugiere que se llevó a efecto mediante el control de un elevado número de personas, similar al menos al que se necesitó para el traslado y erección de los monumentos lisos en el sector central del sitio.

En la gran plaza se colocaron tres filas de monumentos, totalizando 16 ejemplares, ubicados entre el cerro de caliza y la Plataforma Sur y el Montículo 1. Más adelante se discuten los mismos. Algunos de los sectores principales de Kaminaljuyu también observaron la composición de la geografía para construir varios conjuntos arquitectónicos que vinculaban a las estructuras con el Volcán de Agua, el Cerro Naranjo y otros elementos topográficos claves alrededor del valle. El vecino sitio de Rosario Naranjo también involucró a la geografía sagrada como parte del paisaje que rigió su ubicación.

LOS MANANTIALES

Acompañando a la integración de los cerros y las estructuras del sitio, los manantiales también fueron agregados al conjunto espacial. El agua fue un elemento clave para las sociedades tempranas y el concepto del agua que brota de la tierra debió favorecer la práctica de rituales particulares. Actualmente los manantiales ya están secos y apenas algunos tienen agua durante la temporada de lluvia. Sin embargo, la importancia de estos lugares y la práctica de rituales que los acompañaron puede observarse en la orilla del barranco del sector habitacional directamente al norte del sitio. Aquí, se descubrió una estela lisa, realizada sobre una columna de basalto, que mide 2,5 m de altura (Figura 3). La colocación de este monumento a orilla de un manantial favorece la interpretación de un ritual asociado al agua.



Fig. 3.—Monumento liso de basalto columnar localizado a orillas de un manantial en Naranjo.

En el sector residencial, alrededor de 1 km al suroeste del sitio, se pudo documentar la presencia de varios monumentos lisos (particularmente altares) a orillas de una pileta moderna que fue construida para empozar el agua que emergía de un manantial. Excavaciones practicadas en los alrededores de la pileta documentan que la misma fue inicialmente utilizada desde el Preclásico Medio.

Los rituales que se llevaron a cabo asociados a monumentos lisos y el agua, se relacionan con espacios reducidos, por lo que podrían haber sido ejecutados con pocos participantes y posiblemente del tipo privado. Esto contrasta con el sector central del sitio, donde rituales acuáticos fueron celebrados en la plaza y otras partes del centro, siendo éstos de naturaleza pública. Como parte de estos rituales se documentó la construcción de una poza artificial, justamente al este del Monumento 1 el cuál tiene un agujero en el centro que pareciera indicar que en algún momento el agua pasó a través de este monumento. La poza es de pequeñas dimensiones (alrededor de unos 2,5 metros de ancho por 2 metros de largo), pero su importancia radica tanto en que se asocia a un monumento como en su ubicación

en la parte central de la plaza. Prácticas similares han sido documentadas en Cerro de las Mesas, Mirador e Izapa en Chiapas, probablemente recreando un paisaje sagrado dentro del centro mismo. El agua emergiendo cerca del Monumento 1 en Naranjo pudo haber tenido especial significado según el lugar original de su emplazamiento y la «construcción» de la pila al este pudo representar la recreación de su paisaje.

El agua es un elemento vital y por ello siempre ha formado parte de numerosos rituales. Para sociedades tradicionales las aguas desintegran, lavan, purifican y regeneran. Eliade (1982) ha propuesto que el agua constituye una de las manifestaciones de lo sagrado, esenciales en las culturas arcaicas.

MONUMENTOS Y RITUALES

En Naranjo se encontraron 31 monumentos lisos. A excepción de un ejemplar, todos se encontraban alisados sin presentar escultura. Sin embargo, la rígida colocación de los monumentos lisos orientados Norte-Sur en cuatro líneas, desviados 21 grados al Noreste, refleja la importancia de los mismos dentro de la concepción religiosa de aquella antigua ciudad.

La primera fila consiste en siete monumentos lisos y tres altares asociados a la Plataforma Sur y el Montículo 1 (Figura 4). Los monumentos fueron elaborados de rocas basálticas a las que les dieron formas similares a las estelas y cuyas superficies fueron alisadas. Los altares lisos se asociaron a los Monumentos 4 y 3 y se colocaron al oeste de los monumentos frente a la Plataforma Sur. Una fecha de radiocarbono calibrada, recuperada del piso sobre el que se encontró el Monumento 3 con su correspondiente altar, coloca el fechamiento de esta práctica entre 800 y 750 a.C. Las excavaciones hechas en la fila 1 de monumentos mostraron que la colocación de éstos tuvo lugar durante la Fase Las Charcas.

La segunda fila de monumentos estaba 100 metros al este de la primera fila y consistió en 5 monumentos (Figura 5). Éstos eran grandes bloques de basalto y andesita, uno de los cuales (Monumento 27) tenía evidencia de haber sido esculpido. Una fecha de radiocarbono calibrada coloca a la erección de esta fila entre 790-500 a.C., la cual fue recuperada de entre las cuñas utilizadas para sostener al monumento.

La tercera fila se encuentra 14 metros al este de la fila 2 y directamente al oeste del cerro natural de caliza (ver Figura 2). Esta línea consistió en tres estelas lisas de columnas de basalto, alcanzando una de ellas los 2,50 m de altura. Tanto la línea 2 como la línea 3 fueron derrumbadas en tiempos modernos y sólo se asume que siguieron la misma orientación en base a las anotaciones de Shook (1952) durante su visita de la década de 1940.

Una cuarta fila de monumentos fue descubierta al oeste del Montículo 1 y la Plataforma Norte (Figura 5). Esta línea consta de cuatro monumentos pero sólo

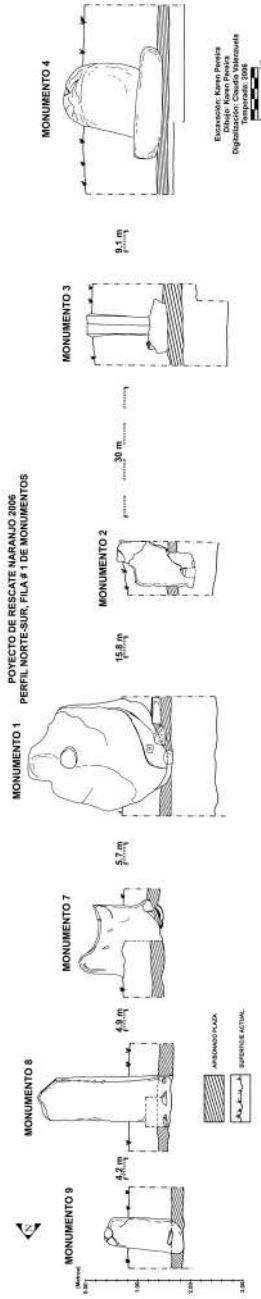


Fig. 4.—Perfil de la primera línea de monumentos encontrados en su lugar original en la plaza de Naranjo.

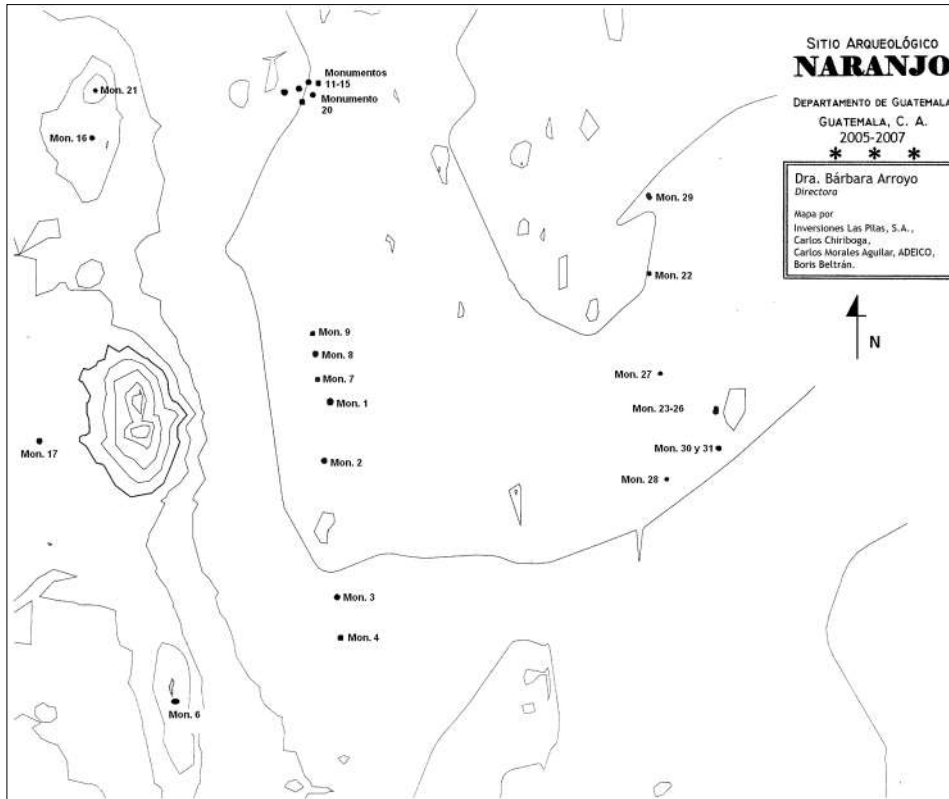


Fig. 5.—Ubicación de las filas de monumentos en Naranjo.

uno, el Monumento 17, fue encontrado en su lugar original por el proyecto de rescate. Los otros tres monumentos fueron recuperados accidentalmente mientras se hacían excavaciones para drenajes modernos. Cuando se conoció este hallazgo, se documentó el mismo, anotando que seguramente esta línea siguió la misma orientación de 21 grados Noreste como las otras.

Los restantes monumentos recuperados en varios lugares del sitio se asocian a fuentes de agua como se mencionara antes, y otros en la Plataforma Norte. Estos últimos son el Monumento 21 y el 16, el cual se encontró al centro de una fila de 13 piedras colocadas en la base de un fogón de significativas dimensiones. Se cree que la colocación original de las 13 piedras y los monumentos tuvo lugar durante el Preclásico Medio, aunque se documentó uno re-visitado durante el Clásico Tardío como se discutirá más adelante.

Es posible que los monumentos se integraran al paisaje sagrado al convertirse en marcas dejadas por los antiguos. Algunas de ellas aparecieron en contextos sin construcciones, por lo que los monumentos en sí mismos debieron tener su significado. Se ha discutido mucho sobre el significado de los monumentos lisos, y así algunos investigadores han propuesto que ellos se encontraban pintados, estucados o envueltos en telas (Guernsey 2006; Stuart 2010). Sin embargo, no se identificaron restos de pinturas en los mismos. Stuart ha propuesto recientemente que los monumentos lisos o estelas lisas tenían una importancia ritual cosmológica mucho más compleja de lo que se les atribuye. Los monumentos tuvieron varios significados basados en la sustancia material de la piedra y características animadas asignadas a las mismas. Stuart (2010) sugiere que la piedra era una sustancia poderosa que perduraba en el tiempo, un material permanente de la tierra y que también trasciende, recordando otros mundos y categorías espaciales. En resumen, los mayas y otros grupos mesoamericanos vieron a las estelas y sus altares como sustancias naturales de la tierra y su interior. Estos monumentos de piedra eran parte de rituales colectivos que tenían alma y espíritu animado.

En el caso de Naranjo, el colocar monumentos como parte integral del paisaje sagrado, le daba un significado particular a los mismos, integrándolos a la composición geográfica, representando un sector de la cosmovisión de la sociedad (Figura 6). El espacio sagrado fue señalado por medio de los monumentos como signos divinos que el hombre leía y comprendía por medio de rituales que provocaron la colocación de estos signos que a su vez marcaron la sacralidad del lugar.

No se sabe el significado exacto de la rígida orientación de los monumentos, pero se cree que conmemoraron ciclos temporales particulares relacionados con la salida y puesta del sol. Observaciones hechas por nuestro proyecto documentaron la salida del sol y su relación con algunos de los monumentos durante los solsticios y equinoccios. El movimiento solar constituyó un punto de referencia en el espacio sagrado de Naranjo.

LAS CONSTRUCCIONES Y LOS RITUALES PÚBLICOS

La construcción de edificios fue acompañada de una serie de rituales. Esta actividad involucró un elevado número de personas, ya que una vez dedicada la construcción se debió contar con muchos individuos para acarrear los rellenos y elevar la superficie al tamaño deseado. Quienes participaran de la actividad de construcción también debían ser parte del ritual dedicatorio que posiblemente necesitó observar ciertas reglas de abstinencia y ayuno, como se ve en ceremonias contemporáneas de dedicación de construcciones especiales.

Tanto la Plataforma Norte como los Montículos 2 y 3 tuvieron eventos dedicatorios previos a su construcción. Estos eventos se documentan a través de la

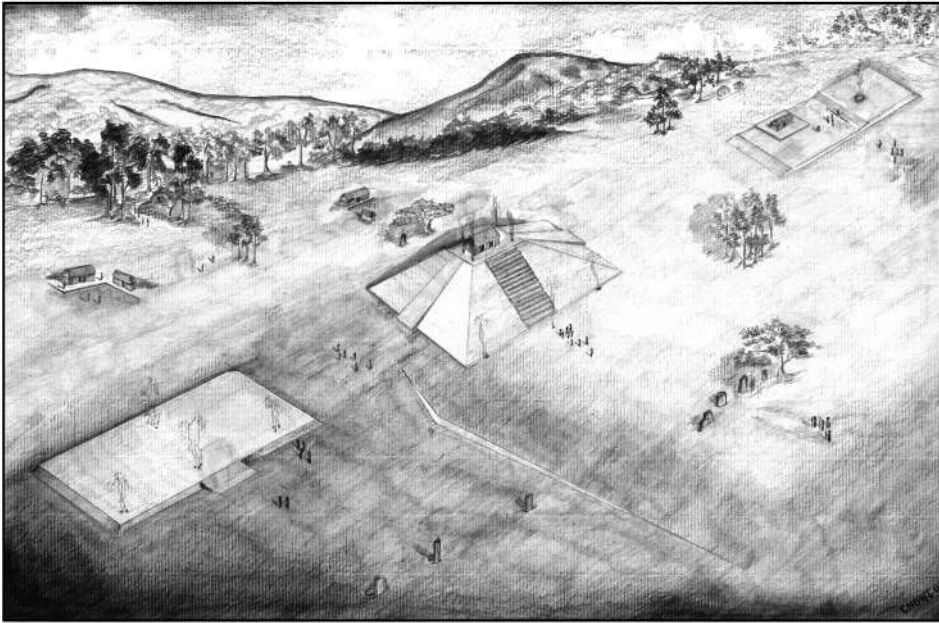


Fig. 6.—Reconstrucción del Sector Central del Naranjo.

presencia de huellas de quema y fogones que se hicieron previos a la construcción, además de restos de animales, posiblemente reflejo de consumo de los mismos u ofrenda de ellos a la construcción. Una vez se realizó el evento dedicatorio, que en estos casos se fecha para la última parte del Preclásico Medio, se inició la construcción de bloques de barro para rellenar la superficie e ir elevándola hasta alcanzar los niveles deseados. La densa cantidad de material cerámico consistente principalmente en platos y cuencos asociados al evento dedicatorio de quema y consumo de ofrenda de animales, sugiere la participación de mucha gente, por lo que se asume fue un ritual de tipo público que integró a la población para involucrarla en el gran esfuerzo de relleno y construcción de los principales edificios.

El hallazgo de fogones de grandes dimensiones también apunta hacia la celebración de rituales en los que intervinieron muchas personas y donde debieron prepararse alimentos. En estos fogones posiblemente se cocieron alimentos que fueron consumidos en los eventos dedicatorios. Similares ejemplos han sido documentados por Hatch (1993) en Kaminaljuyu-San Jorge, donde identificó la presencia de semillas de aguacate, jocote, frijol, zapote y anona. Cerca del Montículo B de Kaminaljuyu, Kidder identificó lo que podría haber sido un pozo para hacer una barbacoa, de similares características a los encontrados en Naranjo. La

preparación de alimentos a gran escala apoya la idea de celebraciones públicas en las que participaron numerosas personas.

En la Plataforma Sur y el Montículo 1, así como en varios lugares aislados en el centro de Naranjo, se documentaron otro tipo de prácticas rituales diferentes. Como se mencionó al inicio de este trabajo, la Plataforma Sur fue una elevación natural que involucró un acomodamiento particular para integrarla al paisaje sagrado que se estaba creando en el centro ceremonial. A diferencia de un evento dedicatorio previo a la construcción de los edificios, como fueron los casos de los Montículos 2 y 3 y la Plataforma Norte, en la Plataforma Sur se observan otras prácticas.

Las esquinas noroeste y suroeste de la Plataforma Sur tenían, en sus niveles más profundos, depósitos de forma abotellada esculpidos en el terreno estéril conteniendo cerámica, obsidiana y figurillas (Figura 7). Algunos investigadores (Marroquín 2006) le han dado funciones particulares a estos depósitos abotellados, indicando que pudieron servir como depósitos de agua, granos y demás. Sin embargo, la forma irregular y tamaños diversos documentados para el caso de Naranjo sugiere que los mismos fueron más bien puros depósitos de basura ceremonial colocados como parte de las actividades de la plataforma.



Fig. 7.—Esquina de la Plataforma Sur de Naranjo mostrando los depósitos de tuestos.

Es posible que el enorme número de fragmentos cerámicos encontrados aquí represente una actividad similar al ritual calendárico etnográfico de la celebración del *Guajxaquip Bats* en Totonicapán (Goubaud 1964). Esta ceremonia tiene lugar cuando empieza a contarse el periodo calendárico de 260 días, siendo el tiempo de purificar el espíritu y agradecer los beneficios recibidos durante el año. Esta celebración se realiza al amanecer en un lugar ubicado a un kilómetro de Momostenango, donde se encuentran varios altares que consisten en promontorios de uno a tres metros de altura, contruidos de restos de vasijas de barro que con el tiempo han formado una masa sólida de barro. Goubaud observó que llegaban familias o grupos de personas a los altares y depositaban a un lado de ellos los pedazos de tiestos de barro que llevaban para ofrendarlos. El ritual dura hasta el atardecer, cuando la ceremonia se traslada a la cima de un cerro que queda al oeste de los altares. Allí se consumen toda clase de comidas, bebidas y se encienden candelas e incienso, pasando toda la noche frente a otros altares similares a los ya descritos, en los cuales queman incienso continuamente. Los dos días siguientes a la ceremonia del *Guajxaquip Bats*, también están consagrados a la divinidad de la tierra y casi todos permanecen en Momostenango. Este día ha sido reseñado como el más importante de ese calendario ritual indígena. Curiosamente, no se ofrendan piezas completas sino pedazos, posiblemente con el afán de multiplicar con los pedazos los buenos augurios.

El fechamiento de la Plataforma Sur corresponde a la Fase Las Charcas, entre 800 y 600 a.C. Es posible que la colocación de monumentos y las ofrendas en las esquinas de la plataforma haya sido parte de un mismo ritual calendárico de tipo público. Se ha sugerido que las mujeres pudieron haber formado parte integral de este ritual ya que se encuentran elevados números de figurillas femeninas en estos depósitos, en contraste con su baja o nula presencia en contextos habitacionales (Linares 2009). Generalmente, en la mayoría de sitios arqueológicos las figurillas se concentran en contextos domésticos, sin embargo, los actores en el centro de Naranjo utilizaron estos objetos como parte de los importantes ceremoniales realizados en este sector.

Los ejemplares cerámicos encontrados en relación de estos depósitos incluyen muchos fragmentos de cuencos del tipo cerámico definido como Rojo sobre Ante, un tipo cerámico particular en sitios de la fase Las Charcas en el valle de Guatemala, además de presentar características especiales donde aparece una diversidad de diseños únicos y que formaron parte del significado del ritual.

Esta cerámica consiste en cuencos de engobe rojo sobre ante con decoraciones incisas que forman patrones de diseños particulares. Entre éstos hay una categoría discreta de personajes donde se encuentran diseños que ejemplifican estilos olmecas como el dragón y la estrella de Venus, y otros diseños mayas como el caso de una posible representación del Dios G1 de la Triada de Palenque (David Stuart comunicación personal 2006). Stuart se refiere a G1 como un ancestro de los océanos. La presencia de la orejera de concha, las escamas de pescado, y el

ave acuática en su tocado, sugiere que G1 podría ser posiblemente un ancestro de la Costa Sur, un lugar donde los peces, las conchas y las aves acuáticas son abundantes, aunque recientemente Cuevas ha remitido al mar mitológico de Palenque para explicar estos rasgos (Cuevas y Bernal 2009). Se cree que la región del Altiplano Central de Guatemala tuvo mucha relación con la Costa del Pacífico, de acuerdo a estilos cerámicos compartidos y la práctica de erigir estelas lisas, que es común en esa región.

Un tema adicional a considerar es el uso «especial» de la cerámica Rojo sobre Ante ya que los diseños en los cuencos fueron hechos teniendo en cuenta su función dual. Los cuencos fueron utilizados como tal, según lo evidencia el uso en la base de los mismos. Sin embargo, el diseño fue hecho para ser visto con el cuenco «boca abajo», adjudicándole al objeto un significado simbólico. El diseño transmite y comunica un mensaje, dándole al objeto una función dual: de utensilio y de «comunicador» (de León 2009).

La dualidad en el Formativo Medio es común según se observa en otros artefactos como el anillo de barro encontrando también en la Plataforma Sur (Figura 8). Este anillo presenta dos caras que se notan al verlo de un lado. Sin embargo, cuando se le da la vuelta, se nota otra cara. Esta composición dual integrada sugiere la presencia de una concepción doble de las cosas, como si tuvieran dos funciones y dos significados. Esto podría explicarse como una de las ideas propuestas por Levi Strauss y Leach sobre la oposición binaria del pensamiento nativo (Vogt 1979). Lo que se observa en estos artefactos son códigos simbólicos que programan sistemas de categorización, comunicación e intercambio que permiten ahondar en la mentalidad prehispánica de la sociedad en el Preclásico Medio.



Fig. 8.—Anillo de barro con vista dual de rostros.

LA POBLACIÓN Y LOS RITUALES

Los rituales involucraron a muchas personas ya que estos integraban a la sociedad al propósito del ritual, y con ello se obtenía su colaboración para movilizar las pesadas rocas que fueron moldeadas y colocadas como monumentos. Igualmente, los rituales dedicatorios a la construcción de los edificios se llevaron a cabo previo al enorme movimiento de tierra para colocar rellenos y muros que sostendrían las estructuras y templos ya terminados.

Pero ¿qué rituales pueden documentarse a nivel individual? Ya se mencionó la posibilidad de aquellos relacionados al agua y los monumentos lisos. Otros ejemplos incluyen algunas prácticas a nivel doméstico donde se encontraron pequeñas ofrendas a las casas. Éstas consistieron en cuencos sencillos colocados en un agujero sobre terreno estéril, de similar manera a los propuestos depósitos abotellados, aunque los depósitos de las casas únicamente tenían tientos y fragmentos de una vasija. Las ofrendas a casas en Zinacantán, Chiapas (Vogt 1979), y otros lugares en el Altiplano (Wauchope 1938) de Guatemala se relacionan a rituales de «protección» a la casa, pero según las prácticas etnográficas los mismos no parecen dejar huella ya que se utilizan elementos perecederos como el aguardiente, ramas de pino y el consumo de caldo de pollo. Es posible que haya habido otros rituales privados, pero la información que queda en el registro arqueológico es escasa y no puede discutirse mucho de ellos.

El ámbito funerario es uno de los que deja huellas claras sobre rituales relacionados a la esfera privada. En Naranjo no se ubicaron entierros, pero sitios vecinos como Rosario Naranjo y Kaminaljuyu tienen evidencia de entierros del Preclásico Medio, principalmente en contextos habitacionales. Estos enterramientos aparecen afuera de plataformas residenciales, acompañados de hasta cuatro vasijas como ofrendas, pero sin la elaborada construcción de cámaras funerarias que se observa más adelante, hacia finales del Preclásico y en periodo Clásico.

LA RE-VISITA EN EL CLÁSICO TARDÍO

Las extensas investigaciones en Naranjo permitieron documentar que el sitio se ocupó entre 800 y 400 a.C., momento en que se abandonó de modo repentino. Muy pocos tientos del Preclásico Tardío fueron encontrados, lo que sugiere una casi total ausencia de ocupación para la época. Este hecho contrasta con el vecino sitio de Kaminaljuyu que observa un gran apogeo a finales del Preclásico. Indudablemente Naranjo fue el primer centro ceremonial del Altiplano Central, escenario de rituales públicos importantes que perduró en la tradición oral y la memoria histórica, ya que hacia el año 600 d.C. vuelve a visitarse (Paiz 2007). La visita consistió en el uso ritual de la Plataforma Norte acompañado de la construcción y uso de un temascal cercano, utilizando fragmentos de algunos

monumentos quebrados y una escasa ocupación en la orilla este de la Plataforma Sur. Igualmente, algunos de los monumentos muestran haber tenido ofrendas durante el Clásico Tardío. Sin embargo, esta revisita debió corresponder a un sólo ciclo y no tuvo mayor duración, pues la evidencia sugiere una actividad muy limitada y específica.

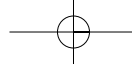
En la plataforma Norte se encontraron varias ofrendas, alineadas siguiendo la orientación Norte-Sur del Monumento 21 y 16. Las excavaciones descubrieron 17 vasijas Amatle entre las que se incluyeron sartenes, vasos, pequeños platos y un cuenco con asa de canasta. Además, se encontró un rasgo quemado en forma cruciforme y 13 guijarros, siete de los cuales eran cuarzos. Todo esto estuvo vinculado a las 13 piedras asentadas en tiempos del Preclásico en la base de un fogón que contuvo fragmentos de monumentos lisos de basalto columnar (Figura 9). Esta acción sugiere un ritual de terminación de los monumentos, que al ser quemados podrían completar su ciclo final y pasar a la otra vida. El comportamiento simbólico y ritual tiene el poder de transformar estructuras materiales y conceptuales, por lo que a través de la revisita y actividad ritual puntual, los visitantes Clásico Tardío «hicieron suyo» o le volvieron a dar vida, al menos temporalmente, al milenario Naranjo. Posiblemente estas actividades rituales buscaron renovar simbólicamente los objetos y espacios.

Las actividades del Clásico Tardío en el Altiplano Central fueron bastante dispersas y se cree que posiblemente los visitantes llegaron del vecino sitio Pelikan, localizado a sólo 1 km al sureste de Naranjo. Poco se puede hablar del lugar pues fue destruido en tiempos modernos, aunque en su temprano recorrido Shook (1952) lo identificó y colocó para aquella época.

PIDIENDO PERMISO: LA CEREMONIA CONTEMPORÁNEA

Con el objetivo de proceder a trasladar algunos monumentos en el sitio Naranjo para protegerlos y dejarlos colocados en un área controlada del mismo, se pidió ayuda de líderes espirituales mayas bajo la dirección de Eduardo Pacay y Mario Rodas Marcos. Ellos realizaron varias ceremonias para pedir permiso a los ancestros para mover los monumentos y colocarlos en su nueva posición. Esto requirió de varias ofrendas y ceremonias hasta que interpretaron la armonía del fuego sagrado y consideraron que se podía proceder al traslado y nuevo asiento de los monumentos. En este ritual, los líderes espirituales únicamente quisieron involucrar a los actores del proceso y por ello participamos cinco arqueólogos y cuatro líderes espirituales, llevándose a cabo en un contexto privado. Sin embargo, el ámbito en el que se celebró fue público, ya que tuvo lugar en el espacio del sitio arqueológico donde pasaban personas que hacían otras actividades.

Esto permite hacer la reflexión que algunas veces los espacios públicos pudieron también haber servido para celebrar rituales privados. Generalmente esto



PROYECTO DE RESCATE NARANJO 2005
PLANTA DE EXCAVACIÓN EN PLATAFORMA NORTE

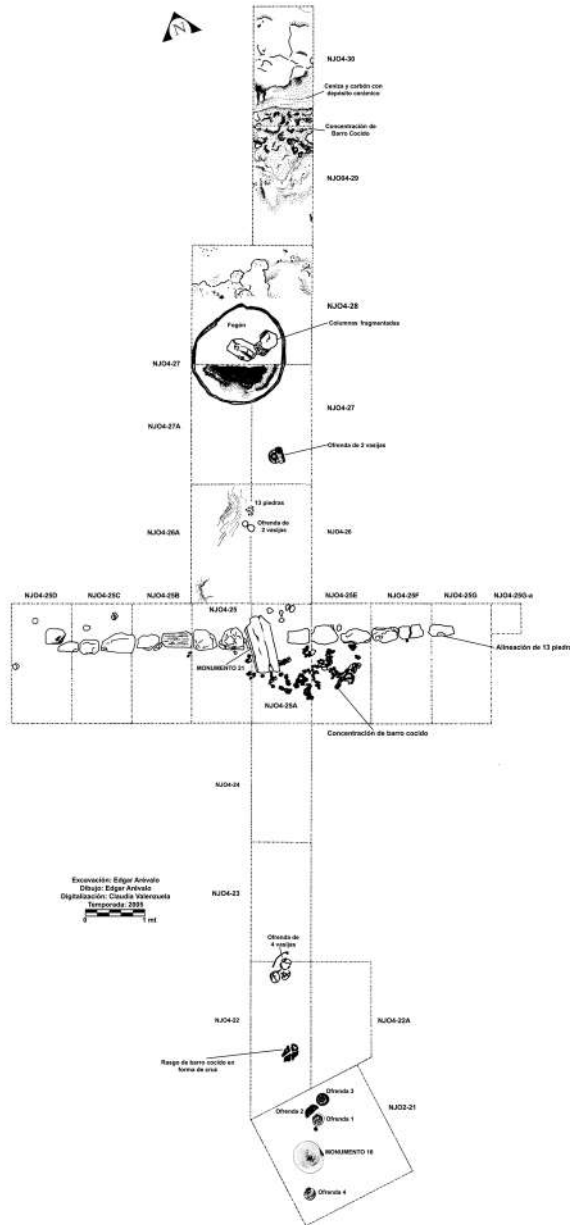
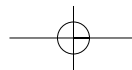


Fig. 9.—Planta de la excavación de la ofrenda en la Plataforma Norte.



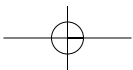
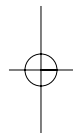
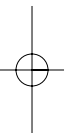
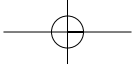
ocurre en muchas ceremonias contemporáneas donde únicamente participa una o dos personas en la celebración de rituales en espacios públicos sagrados como el caso de Kaminaljuyu. Allí llegan individuos a realizar ceremonias de varios tipos, algunas de la cuales parecieran ser del tipo privado. Ejemplos similares tienen lugar en El Baúl, Santa Lucía Cotzumalguapa y otros lugares.

Asimismo, las ceremonias llevadas a cabo involucraron rezos, sacrificios y representaciones simbólicas y otras acciones que no dejan registro arqueológico alguno. Sin embargo, las mismas proporcionan fuertes conexiones entre la interacción de los mundos sagrados y profanos, elementos a tener en mente cuando se hagan las interpretaciones arqueológicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARROYO, Bárbara (editora). 2006. *Informe Final del Proyecto Arqueológico de Rescate Naranjo*. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala. Guatemala.
- CUEVAS GARCÍA, Martha y Guillermo BERNAL ROMERO. 2009. «El mar en la creación primordial en Palenque a partir de información iconográfica, epigráfica y arqueológica». Ponencia presentada en el *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala, Julio 2009.
- DE LEÓN, Mónica. 2009. *La Cerámica Tipo Pilar del Preclásico Medio en el sitio Naranjo*. Tesis de Licenciatura. Área de Arqueología, Escuela de Historia. Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala.
- ELIADE, Mircea. 1982. *A History of Religious Ideas, vol. II, From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*. University of Chicago Press. Chicago.
- GOUBAUD CARRERA, Antonio. 1964. *Indigenismo en Guatemala*. Seminario de Integración Social Pub. 14. Centro Editorial José de Pineda Ibarra. Ministerio de Educación. Guatemala.
- GROVE, David. 1989. «Chalcatzingo and its Olmec Connection». En *Regional Perspectives on the Olmec*. Eds. R.J. Sharer y D.C. Grove, pp. 122-147. Cambridge University Press. Cambridge.
- GUERNSEY, Julia. 2006. *Ritual and Power in Stone. The Performance of Rulership in Mesoamerican Izapan Style Art*. University of Texas Press. Austin.
- HATCH, Marion P. 1997. *Kaminaljuyu/San Jorge. Evidencia arqueológica de la actividad económica en el Valle de Guatemala, 300 a.C. a 300 d.C.* Universidad del Valle de Guatemala. Guatemala.
- LINARES, Adriana María. 2009. *Las figurillas como representación femenina relevante en áreas ceremoniales de la sociedad preclásica media de Naranjo, Guatemala*. Tesis de Licenciatura. Área de Arqueología, Escuela de Historia. Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala.
- MARROQUÍN, Luz Midilia. 2006. *Los botellones en el Valle Central de Guatemala: rasgos y contextos*. Tesis de Licenciatura. Área de Arqueología, Escuela de Historia. Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala.
- MARTINEZ DON JUAN, Guadalupe. 1994. «Los olmecas en el estado de Guerrero». En *Los Olmecas en Mesoamérica*. Ed. J.E. Clark, pp. 143-165. Citibank. México.

- PAIZ, Lorena. 2007. *El Clásico Tardío en el sitio Naranjo, Departamento de Guatemala*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad del Valle de Guatemala. Guatemala.
- SHOOK, Edwin M. 1952. «Lugares arqueológicos en el Altiplano Meridional Central de Guatemala». *Antropología e Historia de Guatemala* Vol. IV, No. 2: 3-40.
- STUART, David. 2010. «Shining Stones: Observations on the Ritual Meaning of Early Maya Stelae». En *The Place of Sculpture in Mesoamerica's Preclassic Transition: Context, Use, and Meaning*. Eds. J. Guernsey, J.E. Clark y B. Arroyo. Dumbarton Oaks. Washington (en prensa).
- VOGT, Evon Z. 1979. *Ofrenda para los Dioses*. Fondo de Cultura Económica. México.
- WAUCHOPE, Robert. 1938. *Modern maya houses: a study of their archaeological significance*. Carnegie Institution of Washington, Pub. 502. Washington D.C.



LA PERSISTENCIA DE LA MEMORIA: QUINCE SIGLOS DE ACCIÓN RITUAL EN CUELLO, BELICE

Norman HAMMOND
Universidad de Boston

El pequeño sitio arqueológico de Cuello, perteneciente a los periodos Preclásico y Clásico, se sitúa en el norte de Belice, 5 km al oeste de la ciudad de Orange Walk y en la cresta de una loma de roca caliza que divide los valles de los ríos Hondo y Nuevo. Su asentamiento ocupa un área de 1 km² y sus ruinas principales son las del conjunto del Preclásico Tardío al Clásico Tardío localizado en la parte noreste del sitio. Sin embargo, antes del 300 d.C. el foco de la comunidad de Cuello fue la Plataforma 34, situada en una posición central, con un área de 80 m² de superficie y alcanzando una altura de 4 m (Hammond 1991: Figs. 2.1-2.4).

El sitio fue descubierto en 1973, en el marco del reconocimiento del norte de Belice, analizando fotos aéreas y cuando sólo el sitio de San Estevan había sido objeto de investigación científica. Un reconocimiento inicial mostró una importante ocupación preclásica con tipos cerámicos aun desconocidos. En 1975, una serie de pozos de prueba efectuados en la Plataforma 34, revelaron una profunda estratigrafía de pisos bien preservados, depósitos de ocupación y basureros. Las fechas de radiocarbono obtenidas en las temporadas de 1975 y 1976 sugirieron que la ocupación se había iniciado en un momento tan temprano como el 2500 a.C. Sin embargo, investigaciones posteriores demostraron que la aldea preclásica fue fundada alrededor de 1200 a.C., aunque en un territorio que había sido modificado por ocupación humana (Hammond 1991: Fig. 4.3). Aun así, se mantenía la posibilidad de que existiera una ocupación precerámica debajo de la Plataforma 34, de la cual se había reciclado carbón en el área muestreada en 1975 y 1976, porque en otras localidades del norte de Belice, se había demostrado la existencia de modificaciones (culturales) del medio ambiente realizadas por humanos desde el 2500 al 2000 a.C., como por ejemplo en Cob Swamp.

La secuencia estratigráfica de la Plataforma 34 ahora muestra seis épocas de duración variable, desde seis siglos a tan sólo unos cuantos días o semanas. La primera fase, entre 1200 y 1000 a.C. fue la de ocupación inicial del terreno con

construcción de viviendas de postes de madera y pisos de tierra. A esta época se asociaron varios entierros (Enterramientos 176-181), uno de los cuales proporcionó una fecha AMS de radiocarbono de 3040 ± 80 años (1400-1200 a.C. calibrada). Es posible que uno de los pisos de estuco, por ejemplo, los correspondientes a las Estructuras 328-329, pudiera pertenecer a esta época, lo cual incluiría las Fases I y IA de la secuencia arquitectónica del sitio y la cerámica del complejo Swasey a ellas asociada.

La segunda época, en el Preclásico Medio —*circa* 900 a 400 a.C.—, tiene plataformas bajas, con superficies estucadas y relleno de una mezcla de tierra y pequeños cantos rodados, alrededor de un patio. La más temprana (e.g. Estructura 326), midió 0,20 m de alto y en torno a 8x4 m de planta, y tenía lados absidales —muy similar en tamaño y apariencia a las casas modernas en Yucatán—; en fases constructivas posteriores estas plataformas se hicieron más altas y anchas. Las del lado oeste fueron descubiertas en la excavación del Cuadrante Central de la Trinchera Principal entre 1976 y 1978, y los edificios del lado norte en el Cuadrante Central entre 1976 y 1979 y en el Cuadrante Norte de 1987-1993; finalmente, se descubrieron sus lados este en el Cuadro Oeste de 2000-2002 (Figura 1). Las casas del lado meridional fueron excavadas en el Cuadrante Sur en 1980 y en una Trinchera Sur en 1992, mientras que las estructuras norte se hallaron en el Cuadrante Este del año 2000. Algunos edificios en la parte sur del lado este del patio quedaron enterrados debajo de los cuadros 25/40 y 30/40 de la cuadrícula. En resumen, las estructuras localizadas alrededor del patio nunca fueron visibles al mismo tiempo, sino que fueron expuestas a lo largo de 26 años de investigación

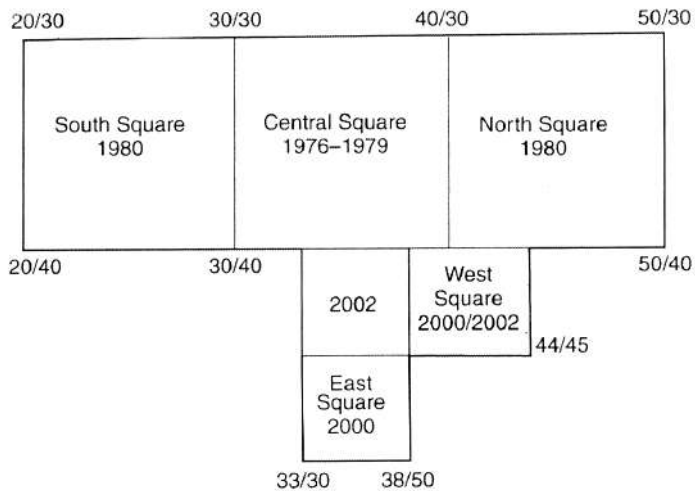


Fig. 1.—Esquema de las excavaciones de la Plataforma 34 de Cuello entre los años 1976 y 2002.

y solamente se pudieron juntar en planos, sobre el papel. Sin embargo, la continuidad de datos de control estratigráfico y del equipo técnico aseguró que estos datos fueran una fuente de información fiable de las plantas del patio a lo largo de seis siglos de periodo Preclásico Medio.

El plano de la Fase II, asociada con el Preclásico Medio (Figura 2), y la cerámica Bladen, muestra que el centro del patio quedaba dentro del Cuadrante Sur cerca de la cota 28 m N, con la Estructura 326 en el lado suroeste, la Estructura 327 en el oeste, y la Estructura 325 en el norte. Aunque se detectaron tres fogones en el patio (F. 241, 243, 244), no había otras marcas en el centro de este espacio. En la Fase III (Hammond 1991: Fig. 3.5), la Estructura 325 fue demolida y el patio ampliado 3 m hacia el norte, marcándose un nuevo límite en esta área por medio de la Estructura 320. En el sur, sin embargo, el frente de la Estructura 323 mantuvo la misma línea que la de la Estructura 326 que remplazaba, y aunque aquella fue mucho más grande, aproximadamente 11x6 m, la ampliación se realizó hacia los lados y la parte posterior. La Estructura 323 se conectó con la Estructura 321 por el oeste a través de un muro bajo que constituyó un límite de la superficie estucada del patio. El arco oeste de la Estructura 324, grande y baja pero de planta desconocida, ocupó la parte sureste del patio.

Los mismos límites del patio continuaron en uso en la Fase IIIA, cuando fue añadida la Estructura 322 en la esquina noroeste; en la Fase IV, la Estructura 323 fue remplazada por la Estructura 316 (Figura 3): se recortaron 2 m del frente de la

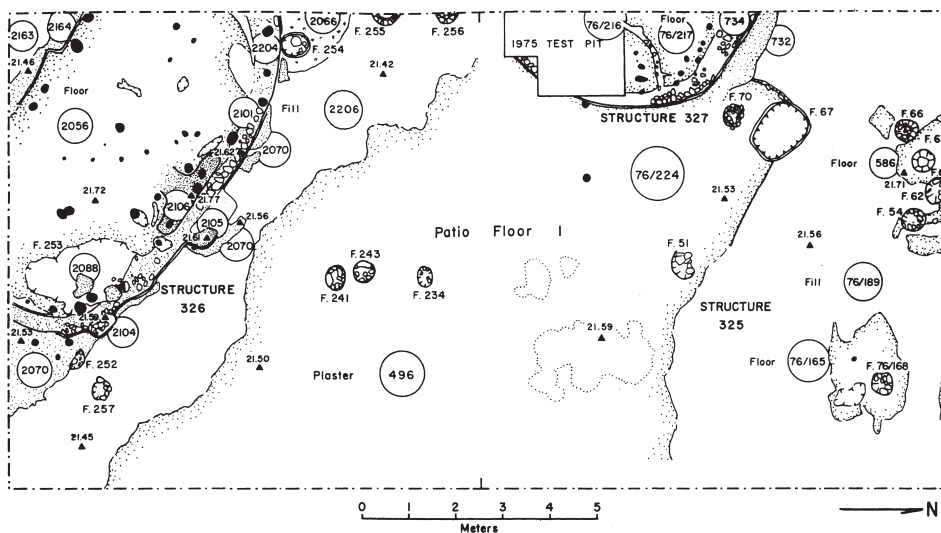


Fig. 2.—El patio en la Fase II (Piso I) *circa* 900 a.C, en los Cuadrantes Sur y Central, con la Estructura 326 en el lado sur y la Estructura 325 (más tarde destruida) en el norte (Hammond 1991: 3.4).

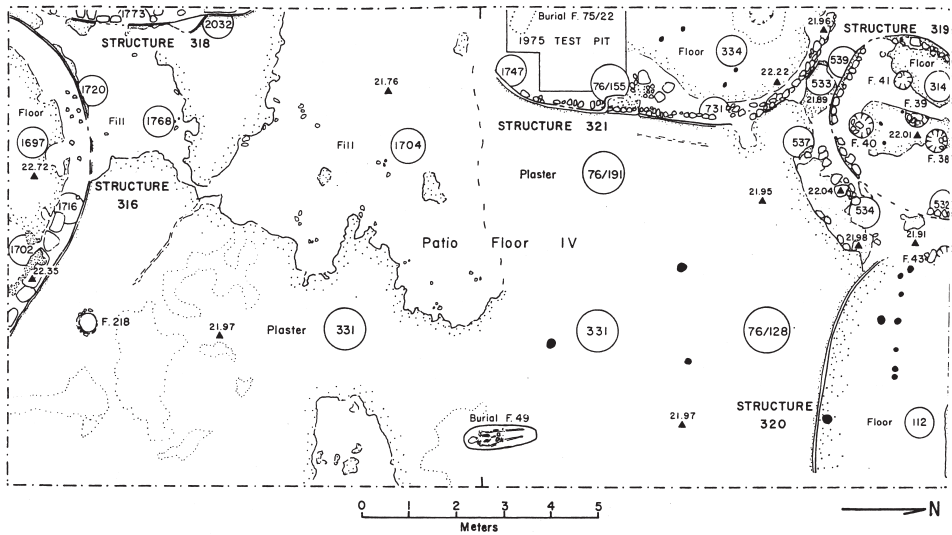
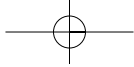


Fig. 3.—El patio en la Fase IV (Piso IV), con la Estructura 316 en el sur y la Estructura 320 en el norte. El Entierro 22 (F.49) descansa en el centro del patio y es interpretado como la inhumación de un ancestro venerado.

Estructura 323 para dejarla al nivel del patio contemporáneo (dejando la parte más baja sobreviviente debajo de ese nivel), y se le dio una nueva capa de estuco a los restos de la plataforma para crear la Estructura 316. El resultado fue que el eje norte-sur del patio, que en la Fase II midió 10 m, ahora fue ampliado hasta los 16 m. Cerca del nuevo centro del piso del patio, se colocó el Entierro 22, un adulto de sexo masculino que interpretamos como un ancestro de linaje, siendo el primer entierro realizado en el área entre las viviendas y no debajo de ellas (Hammond 1991: Figs. 3.7, 10.3). La inhumación fue acompañada por un cuenco tipo Consejo Rojo (Complejo Bladen), si bien la presencia de cerámica López-Mamom en la Fase IV sugiere que este objeto cerámico fue una herencia.

En la Fase IVA, la época final en la historia del patio, y asociada a cerámica puramente Mamom, la Estructura 320 fue demolida, construyéndose 1,70 m al norte la Estructura 315, el piso del patio fue ampliado con un largo parche, y también se usaron emplastos similares en el lado este de la Estructura 315 para tapar un área que previamente era de tierra y fue usada como basurero en la época Bladen tardía (Hammond *et al.* 2002: Fig. 3). La Estructura 334 tuvo planta cuadrada, así como las Estructuras 314, construida sobre la Estructura 317 en el lado oeste (Hammond 1991: Figs. 2.8-9) y 315. En esta época, apenas antes de 400 a.C., el centro del patio estuvo cerca de la cota 30-31 m N, habiendo sido movido unos 3 m a lo largo de cinco siglos.

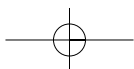
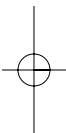
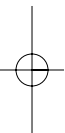


En esa época, y casi hasta su final, las actividades rituales estuvieron concentradas en los edificios alrededor del patio, y nunca tuvieron lugar (o bien no dejaron huellas) a cielo abierto. Todos los entierros se realizaron dentro de los edificios los cuales, debido a los basureros detectados detrás de ellos, se pueden interpretar como casas. Los fogones u hogares, probablemente para cocinar, existieron desde la Fase II, pero de la Fase IIA en adelante fueron situados dentro de los edificios, como en las Estructuras 320 y 322. La impresión general es que las actividades rituales en Cuello hasta el inicio del Preclásico Medio tardío fueron de naturaleza doméstica y privada.

Las primeras actividades rituales en las áreas abiertas del patio se dieron en la Fase IV, probablemente entre el 600 y 500 a.C., cuando se colocó el Entierro 22 en el centro (cota 30-31, N), y asimismo se puso un cuenco cerámico sobre el piso en eje con la Estructura 316 (F.218; Hammond 1991: Fig. 3.7). Esta estructura fue remodelada en la Fase IVA, y frente a ella —colocada en el piso del patio— se dispuso la primera ofrenda registrada en Cuello, que estuvo compuesta por unas cuentas de jade y concha y situada en un área de piso redonda de 0,20 m en diámetro; este pudo haber sido el momento inicial de una serie de actividades rituales que precedieron a un tercer episodio de mucha mayor importancia.

Este episodio, sucedido en la Fase V de la secuencia constructiva, ocupa solamente una breve época de pocas semanas o meses de duración —y no de años— y se compone por una transformación dramática de la Plataforma 34, transformándose de un patio cerrado en una plataforma elevada. El primer paso fue demoler cuidadosamente parte de los edificios: los armazones de madera y su techo de palma de las Estructuras 316 y 317 fueron quemados y cayeron en el patio, dejando marcas de quemaduras en el piso.

Luego, se removieron cuidadosamente parte de los edificios alrededor del patio: de la Estructura 316 solamente se destruyó el añadido norte, pero éste fue removido hasta el nivel del patio. De la Estructura 317, el frente y la parte alta de su plataforma fueron cortados unos tres metros, y se depositaron unas cuentas de jade en su huella sobre el patio y frente al umbral (contexto 76/127). En la parte excavada de la Estructura 334, al lado este del patio, el frente de la terraza inferior fue removido hasta el nivel de patio y se cortaron tres profundas canaletas en su plataforma como para remover unos postes, pero no se encontró marca alguna de ellos. En la Estructura 315, en el lado norte del patio, los cuatro lados fueron removidos hasta el nivel de patio, dejando sólo la parte central del piso con su relleno. Este piso (4005) tenía fuertes quemaduras que habían dejado el estuco de un color rojo claro. El tratamiento reservado a los edificios de la Fase IVA siguió la misma constante: los edificios fueron demolidos por medio del fuego y se removió el estuco de los cuatro lados de sus plataformas (según lo visto). En la Estructura 317, se realizó una ofrenda de jade y en la entrada de la Estructura 315 se amontonaron unas piedras sacadas de la terraza de su fachada, una de ellas aún con estuco: la destrucción de los edificios tuvo aspectos rituales



y fue algo más que una demolición de tipo práctico previa a una nueva construcción.

En la siguiente acción, el patio se rellenó con un denso estrato de hasta un metro de espesor compuesto de piedra caliza y pedernal recién sacados de alguna cantera vecina, llegando al nivel de los pisos de las estructuras (Hammond 1991: Figs. 3.22, 5.18-5.19). Varias fechas de radiocarbono tomadas de la basura mezclada con el relleno abarcaron la época del 400 al 300 a.C. (Hammond 2006) y el material asociado fue de la fase Chicanel temprana (Kosakowsky 1987). Material estratificado de basureros se colocó sobre los pisos de los edificios, menos en el caso de la Estructura 315 (la única excavada por completo) sobre la cual se colocaron grandes cantos de roca caliza, retenidos por un muro este-oeste en el lado norte. Lo anterior formó la primera fase de la Plataforma 34 del Preclásico Tardío, que sería ampliada hacia el norte por sucesivos aportes de relleno y muros de contención en épocas posteriores (Hammond 1991: Fig. 5.20).

Hasta cinco entierros formaron parte de esta nueva actividad constructiva: un adulto de sexo masculino, colocado (sin mayor cuidado) en el relleno (Entierro 125); dos adultos (un hombre y una posible mujer), ambos con cráneos separados por cierta distancia del cuerpo (Entierros 10, 12; Hammond 1991: Fig. 10.7), lo cual sugiere una decapitación *peri mortem* (y en el caso del Entierro 10, con las muñecas unidas, lo cual sugiere manos atadas), y enterrados en el depósito de basurero sobre la zona de escombros; y dos infantes en un entierro doble, situados apenas afuera del muro de retención norte: de uno de ellos faltaba el cráneo, el cual fue remplazado por una olla colocada sobre el cuello (Entierro 126-127). En el sur, en cambio, se erigió una fase única de muro (contexto 5142), y éste permaneció en uso por muchos siglos. El borde este de la Plataforma 34 no fue excavado, y sólo se encontró una parte pequeña de muro oeste en las excavaciones profundas debajo de la Estructura 35 (Hammond 1991: Fig. 3.20, contexto 216), así que no se puede descartar la presencia de otros entierros en los márgenes de la Plataforma 34.

En el centro del patio, sin embargo, tuvo lugar un enterramiento múltiple en una depresión en la parte alta del relleno (Figura 4). En él se depositaron —en forma tanto primaria como secundaria— hasta treinta y un individuos, todos, excepto uno posiblemente grácil o de sexo femenino, seguramente de sexo masculino y edades variadas comprendidas entre jóvenes y adultos. Algunos individuos aparecen completos y en posición extendida, mientras que otros —los entierros secundarios— son huesos sin articulación recogidos en un bulto; los análisis de isótopos estables indican que gozaron de una dieta con más alto contenido de maíz que sus contemporáneos en los entierros domésticos de la fase López-Mamom tardía y Cocos-Chicanel temprana de Cuello. Aún así no se pudo determinar si fueron miembros de la elite, guerreros, o cautivos de otra comunidad ofrendados como sacrificios. Lo que es seguro es que el Entierro en Masa 1 fue un evento público tanto por su tamaño como por su localización. Los individuos centrales fue-

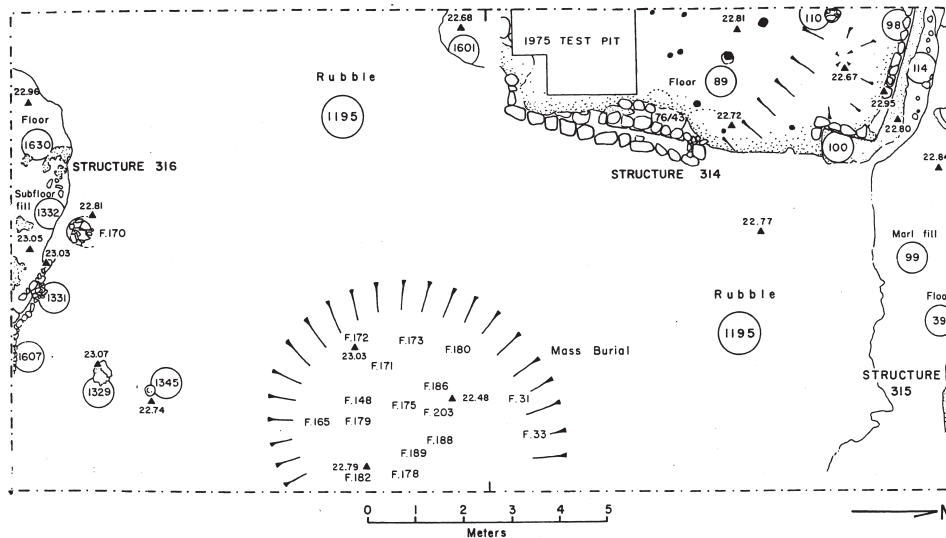


Fig. 4.—Fase V, con el patio relleno con escombros (1195) y el Entierro en Masa I en una depresión encima del centro del patio (Hammond 1991: Figs. 3.9, 10.4-10.5).

ron acompañados por siete tubos de hueso tallado, dos con diseños complejos y cinco incisos con el motivo de la estera, que en el periodo Clásico es un símbolo de poder político (Figura 5). La función de estos tubos es desconocida —pueden haberse utilizado como mangos para abanicos o para navajas de obsidiana usadas para sangrar, o simplemente como objetos simbólicos— pero demuestran que la iconografía del poder fue utilizada en Cuello desde el 400-300 a.C. (tres tubos más, con toscas incisiones de estera, hallados en el Entierro 160 —*circa* 500 a.C.— posiblemente podrían ser una versión anterior a éstos, Hammond *et al.* 1992: Fig. 6). Otro punto importante con respecto al Entierro en Masa 1 es que fue puesto sobre el punto central del patio de la Fase II, y no el de la Fase IV ampliada, que recién había sido rellena. Aparentemente se mantuvo el recuerdo del centro original del patio de la Plataforma 34.

Después de este breve pero dramático tercer episodio, iniciado con el relleno del patio y terminado con la capa del Piso de Plaza I que tapó la serie de rellenos de la Plataforma 34, se inició el episodio número cuatro, que duró al menos seis siglos más. En éste se tapó la Plataforma 34 con una plaza abierta, de 32 m de norte a sur, en la Fase VA y fue sucesivamente ampliada con edificios en sus lados oeste, norte y sur. La erosión borró cualquier rastro de estructura en el lado este, si efectivamente hubo, y todas las de la parte sur. En el oeste se dio una secuencia de pequeñas pero progresivamente más altas plataformas escalonadas, comenzando con la Estructura 354 y siguiendo con las superpuestas Estructuras 353,



Fig. 5.—Huesos grabados con el *pop* (estera), motivo simbólico del poder; procedentes del Entierro en Masa I, 400-300 a.C.

352 y 351 (todas vistas solamente en perfil; Hammond 1991: Fig. 3.20) hasta que la que sobrevive, la pirámide Estructura 350 fuera construida en el tercer siglo d.C., estando asociada con el penúltimo Piso de Plaza IX. Esta secuencia de edificios se convirtió en el foco de actividades rituales múltiples, empezando con la deposición del escondite F 80 en una fosa cilíndrica cortada en el piso 449 de la Estructura 353 antes de que la Estructura 352 la sellara, y seguida por la colocación del Entierro 27 debajo de un domo de estuco rojo en la parte alta de la Estructura 352. La Ofrenda F 80 consistió en cuatro navajas de tipo «daga» no usadas y dos espinas de raya en un bulto, tal vez como equipo para sangrado ritual; había también un hacha de piedra verde muy gastada (Figura 6).

En la parte norte de la plaza, la Estructura 312 de frente largo y recto de la Fase VA fue seguida en las fases VI-IX por edificios circulares en secuencia. Estos fueron posiblemente viviendas pero también un tipo de mausoleo: contenían un gran número de entierros acompañados por vasijas del complejo Cocos-Chicanel. Estos entierros se dieron adentro del edificio, y fueron posiblemente de carácter ritual privado, pero los edificios en sí estuvieron en la parte más pública de la comunidad al margen de la plaza.

Una serie de actividades rituales se dio en la plaza misma, las cuales involucraron intrusiones en plazas sucesivas de las Fases VII (sellada por el piso de la

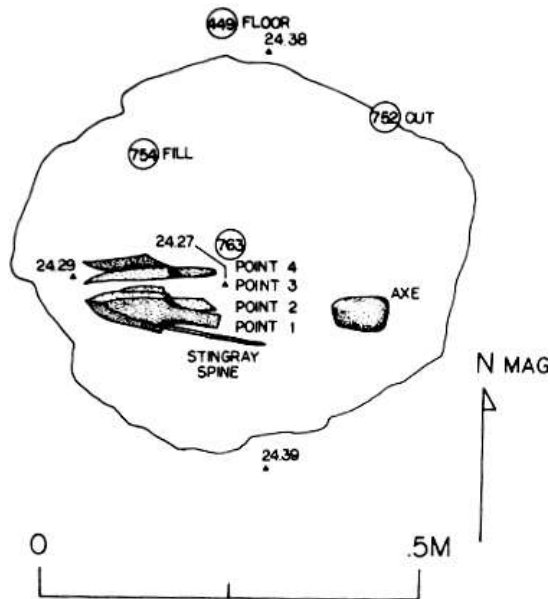
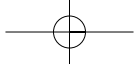


Fig. 6.—Escondite F.80 localizado en la Estructura 352, correspondiente a una fase temprana de la pirámide en el lado oeste de la plaza durante el Preclásico Tardío, 300-200 a.C. (Hammond 1991: Fig. 10.17).

Plaza III: por lo tanto intrusiva en el piso de la Plaza II debajo de ésta; Hammond 1991: Fig. 3.11) en adelante. Si bien la ofrenda F.145 de esta fase fue colocada en la parte sur del espacio abierto, en la Fase VIII (corte en el piso de la Plaza III, sellado por el piso de la Plaza IV: Hammond 1991, Fig. 3.12), la ofrenda F.140 fue colocada directamente sobre el Entierro en Masa 1. Se componía de una concentración de dientes y mandíbulas de venado (*Odocoileus virginianus*) (Figura 7), acompañados por una navaja grande de tipo «daga» como en el escondite F.80 (Hammond 1991: Fig. 8.3). Wing (1991: 85-7, Tabla 4.15) anota que la presencia de más de trescientos dientes pertenecientes a miembros subadultos y adultos, que incluyen dos docenas de *bullae auditorias*, demuestran que originalmente se depositaron cráneos. También se encontraron maxilares y mandíbulas de subadultos y de algunos adultos. Dos tercios de los animales fueron individuos juveniles. Tres de los dientes y un cuerno parecen ser de la especie cabrito (*Mazama Americana*) pero todos los demás fueron *Odocoileus*. La ofrenda tiene una fecha estimada de 100 a. C.

La Fase IX (piso de Plaza V) no tuvo ofrendas centrales, pero sí se dieron varios cortes en el piso de la Plaza IV en el frente de las estructuras situadas en su lado norte. La Fase IX y el piso de Plaza V no tuvieron ninguna ofrenda en el área excavada. Una segunda ofrenda de mandíbulas de venado (F.30), asociada con la

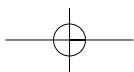


Fase X y sellada por el piso de la Plaza VI y a diferencia de la F 140 situada en la parte central del área, también incluyó algunos molares superiores y fragmentos de cráneos, sugiriendo que se había ofrendado algunas cabezas completas. La fecha de esta ofrenda se estima para el primer siglo a.C. o el principio del primer siglo d. C., o sea la parte media del Preclásico Tardío.

El piso de la Plaza VII de la Fase XI, sella la F.136, la fosa de la estela lisa de Cuello, Estela 1, que yace al oeste del punto (quemado) del Entierro en Masa 1 (Hammond 1991: Fig. 3.15-3.16, 10.20). Las vasijas cerámicas que componen la ofrenda de la estela incluyen un cuenco-efigie de loro, y un cuenco trícromo temprano (Hammond 191: Fig. 3.43); ofrenda que se fecha aproximadamente para el 100 d.C. (Hammond 1982). Dos metros al este de la Estela 1 y sellada por el piso de la Plaza VII, fue encontrada la ofrenda F.133, que consistió de un par de cuencos labio-con-labio, un cuenco único y una cuenta de jade; la ofrenda fue colocada inmediatamente sobre la ofrenda de cabezas de venado F.140 colocada dos siglos antes, y el Entierro en Masa 1 debajo de ese. Otra ofrenda, F.131, de un par de cuencos que contenían dos cuentas de jade fue colocada a un metro al norte de la estela.

En la Fase XII, el piso de Plaza VII selló el Entierro en Masa II, que fecha poco después de 100 d.C. y que yace exactamente arriba del centro del Entierro en Masa I de medio milenio antes. Consistía de una fosa en forma de figura 8, con la parte más angosta hacia el oeste, y contenía un entierro primario colocado en cada parte del 8, enterrado a la mitad y mirando hacia el oeste. Cada uno de los individuos tenía unos bultos de huesos descarnados en sus piernas, con un total de 12 individuos, todos adultos y de sexo masculino. Los entierros primarios estuvieron acompañados por un cuenco Society Hall Rojo, así como de numerosos tiestos de otros cuencos similares depositados sobre la parte este y central de la fosa.

El piso de Plaza VIII fue cubierto por la porción inferior de la Estela 1, pero la parte superior permaneció y fue respetada cuando se construyó la Estructura 302, también en la Fase VII (Figura 8). Esta fue una plataforma rectangular de 5,6 por 5,4 m de largo, con un posible umbral de 2,5 por 1,2 m: una cripta de lajas en la pared oeste (y entonces al pie de la escalinata, sí hubo una) contenía un adulto de sexo masculino (F.224). La altura original de la Estructura 302 se desconoce porque fue completamente demolida en la Fase XIII, dejando tan sólo una huella en el piso de Plaza IX. La Estela 1 estuvo en la esquina sur entre la plataforma y su antecuerpo de acceso: la plataforma se extendía hacia el este sobre el punto del Entierro en Masa II, que sin duda estaba aún fresco en la memoria, y por supuesto el Entierro en Masa I, más abajo. Al demolerse la Estructura 302, y cubrirse con el piso de Plaza X se concluyó la secuencia de actividades rituales en el centro de la plaza de la Plataforma 34 y el cuarto episodio en la historia estratificada de Cuello. Al mismo tiempo, la pirámide 35 del Clásico Temprano fue construida sobre la Estructura 350, con una escalinata que se extendía por dos metros más al este, para dar un acceso más impresionante a la nueva pirámide.



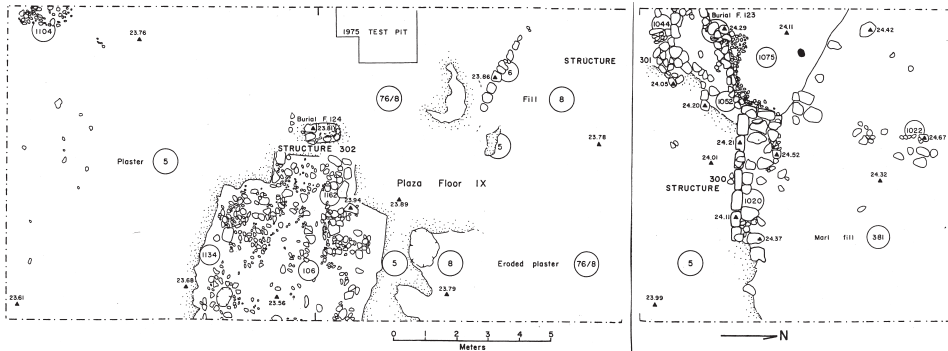


Fig. 8.—Piso de Plaza IX datado en torno al 200-300 d.C., con la estructura 302 construida encima del centro del patio y de los Entierros en Masa I y II. La Estela 1 fue colocada en el ángulo SO de la Estructura 302 y su escalinata oeste.

La quinta fase fue una de abandono del ritual en la Plataforma 34, aunque basura doméstica y varias plataformas residenciales en el lado norte demuestran que el lugar siguió ocupado. El sexto y último episodio fue durante el Posclásico, cuando la Estructura 35 fue renovada con la adición de dos bancas rellenas de desechos de basurero en cada lado de la escalinata. En ese momento, la Estructura 35 se había erosionado y sobre ella se había acumulado un estrato de tierra. Un incensario de tipo Chen Mul Modelado fue venerado arriba de la pirámide, y eventualmente fue arrojado hacia abajo, o cayó; su lado posterior, yacía sobre el nivel de erosión y debajo del humus (Hammond *et al.* 1991).

CONCLUSIÓN

El ritual del Preclásico en Cuello parece haber pasado de una esfera privada a la pública, transformación por medio de la cual se depositaron entierros desde 1200 a. C. en adelante, y derivó hacia un espacio más público en torno al 500 a. C. En ese momento se coloca el primer entierro en espacio abierto (Entierro 22). Sin embargo, aún entonces el patio pudo haber permanecido como un ambiente de acceso restringido, no abierto a toda la comunidad. Esto fue seguido, por un cambio en el formato arquitectónico entre 500 y 400 a.C., en la Fase IVA: de plataformas en planta absidal similares a las de casas actuales, a plataformas en planta cuadrada. Entre 400 y 300 a.C., el patio fue transformado de un espacio concentrado hacia adentro en uno abierto hacia el exterior, con la demolición ceremonial de las plataformas a su alrededor y el relleno de su espacio interior con cantos hasta nivelarse con la superficie de esas plataformas. Una ofrenda de jade y concha puesta en el patio final apoya la idea de que el proceso de demolición

fue un largo ritual y no solamente una acción práctica. También lo fue la deposición en su superficie del Entierro en Masa I y de muchos entierros más; al menos tres de ellos corresponden a personajes decapitados colocados en el depósito sucesivo de la Plataforma 34. El recuerdo de la conformación original del patio en su Fase II, en el inicio del primer milenio de nuestra era, perduró por más de 500 años más, como lo indica la colocación del Entierro en Masa I sobre el punto focal del patio de Fase II, y no del patio de la Fase IVA.

Cuando la Plataforma 34 fue completada, se depositaron aún más ofrendas en ese punto, iniciando con una ofrenda de cabezas de venado —F.140— alrededor de 100 a.C., colocada entre dos y tres siglos después de la construcción del patio del Preclásico Medio y de la deposición del Entierro en Masa I. Dos siglos después, la ofrenda F.133 fue colocada exactamente sobre la F.140, mientras la Estela 1 fue asentada inmediatamente al oeste con su ofrenda de tres vasijas. Poco después el Entierro en Masa II fue depositado sobre la ofrenda F.133, y finalmente la Estructura 302 fue construida sobre esa área, expandiéndose hasta incluir la Estela 1. Esta fue la última acción ritual en este punto central, sin incluir la demolición de la Estructura 302, durante la cual se construyó una escalinata que se extendió más hacia el este: ésta quedó solamente a 2,20 m de la Estructura 302. Esto hace pensar que la demolición pudo haberse debido a razones prácticas, pero fue llevada a cabo de manera ritual debido a la larga historia sagrada del lugar, que ahora alcanzaba 1500 años y que parece haber permanecido en la memoria de los habitantes de Cuello desde el Preclásico Medio hasta el Clásico Temprano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HAMMOND, Norman. 1982. «A Late Formative Period Stela in the Maya Lowlands». *American Antiquity* 47: 396-403.
- . (Editor). 1991. Cuello. *An early Maya community in Belize*. Cambridge University Press. Cambridge.
- . 2005. «The Dawn and the Dusk: Beginning and Ending a Long-Term Research Program at the Preclassic Maya Site of Cuello, Belize». En *Contributions to Maya Archaeology*. Ed. I. Sprajc pp. 45-60. Anthropological Notebooks 11. Slovene Anthropological Society. Ljubljana.
- . 2006. «Architectural Transformation in the Late Middle Formative at Cuello, Belize». En *Reconstructing the Past: Recent Research in Mesoamerican and Central American Prehistory*. Eds. D.M. Pendergast y A.P. Andrews, pp. 45-58. BAR International Series 1529. Oxford.
- HAMMOND, Norman, Rupert HOUSLEY e Ian LAW. 1991. «The Postclassic at Cuello, Belize». *Ancient Mesoamerica* 2 (1): 71-74.
- HAMMOND, Norman, Amanda CLARKE y Francisco ESTRADA-BELLI. 1992. «Middle Preclassic Maya Buildings and Burials at Cuello, Belize». *Antiquity* 66: 955-964.

- KOSAKOWSKY, Laura J. 1987. *Prehistoric Maya Pottery at Cuello, Belize*. University of Arizona Anthropological Papers 47. University of Arizona Press. Tucson.
- WING, Elizabeth S. y Sylvia J. SCUDDER. 1991. «The Exploitation of Animals». En *Cuello. An early Maya community in Belize*. Ed. N. Hammond, pp. 84-97. Cambridge University Press. Cambridge.



5 DEPÓSITOS RITUALES EN LOS COMPLEJOS DE PIRÁMIDES GEMELAS DE TIKAL

Estella WEISS-KREJCI
Universidad de Viena

INTRODUCCIÓN

La construcción de los Complejos de Pirámides Gemelas es un rasgo del Clásico Tardío de Tikal, ciudad donde existe la concentración más fuerte del área maya (Coe 1962: 479; Jones 1969; Shook 1957: 48). Además se conocen complejos en Yaxha, Uolantun y Chalpate (Coggins 1980: 737; Laporte 2003: 313; Lou 1997: 374-375; Rice y Rice 1980: 447). Los Complejos de Pirámides Gemelas tienen una arquitectura muy estandarizada denominada por Becker (2003: 258) como «Plan de Plaza 1», que consiste en una plaza flanqueada por dos pirámides idénticas al este y oeste, cada una provista con cuatro escalinatas, un recinto al norte sin techo (Figura 1) y un edificio al sur con nueve puertas.

El simbolismo de los Complejos de Pirámides Gemelas ha recibido mucha atención: se les interpreta como marcadores del itinerario solar y modelos cósmicos. Se supone que su construcción tuvo lugar al final de cada *k'atun*, un período de tiempo que se aproxima a veinte años (Ashmore 1989: 274, 1991; Coggins 1980; Guillemin 1968: 28-29; Jones 1969, 1977: 36; Rice 2004: 121-125). Como ha señalado Jones (1969: 129), podría existir una cierta similitud con los ritos dedicados a la cuenta de los *k'atunes* descritos por Diego de Landa (1986: 117) y en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (1985: 71). Es indudable que los Complejos de Pirámides Gemelas tenían una función exclusivamente ritual, pero poco se sabe sobre los ritos asociados a ellos. Por mucho que se haya considerado el simbolismo de la arquitectura (Ashmore 1991; Coggins 1980; Rice 2004), un buen conocimiento de los ritos deberá basarse en los hallazgos arqueológicos descubiertos en ellos. Aparte de los objetos excéntricos de obsidiana y pedernal que ya fueron discutidos por Jones (1969), existe una gran cantidad de otros materiales, especialmente huesos humanos y animales (Moholy-Nagy 2003: apéndice F).



Fig. 1.—Complejo 4E-4 (Complejo Q); puerta de entrada al recinto norte 4E-39 con Estela 22 y Altar 10 fotografía de E. Weiss-Krejci).

INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS

Los Complejos de Pirámides Gemelas fueron investigados sistemáticamente por el Proyecto Tikal de la Universidad de Pennsylvania entre 1957 y 1965¹ (Coe y Haviland 1982: 68-82; Jones 1969; Moholy-Nagy 2008: apéndice 3; Shook 1957). A pesar de que ya ha pasado más de medio siglo desde que comenzó su estudio, todavía no se ha llevado a cabo la publicación de todos los contenidos de los depósitos rituales. Para este trabajo me baso en datos no publicados del Archivo Tikal del Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad de Pennsylvania, complementados por informaciones que se encuentran en Jones (1969), Moholy-Nagy (2003: apéndice F, 2008: apéndice 5) y Jones y Satterthwaite (1982). El Apéndice al final de este texto da una descripción detallada al respecto.

Se cuenta con un total 7 grupos con estructuras visibles (3D-1, 3D-2, 4D-1, 4E-3, 4E-4, 5B1 y 5C1), 1 en forma de subestructuras (5E-sub1) y otro más sin ninguna (4D-2) (Figura 2). Aparte de los monumentos (5 estelas y 5 altares es-

¹ Operaciones 1C; 7A-G; 9A-E; 10D; 21A-H; 25A-C; 43A-F; 52A, B; 56A-G; 61A, B; 78K, M.

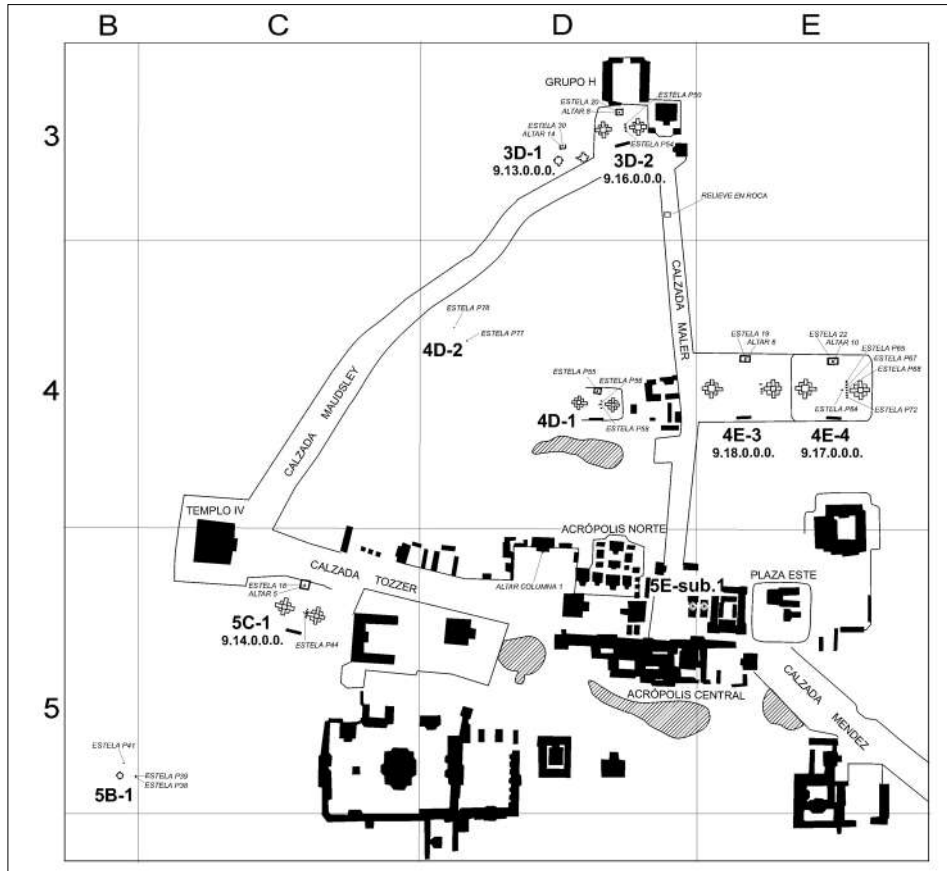


Fig. 2.—Mapa de Tikal central (modificado de Carr y Hazard 1961) con los nueve Complejos de Pirámides Gemelas (según dibujos inéditos del Archivo Tikal, Filadelfia).

culpados, 38 estelas y 33 altares lisos) (Figura 3), fueron encontrados 27 escondites, 8 depósitos problemáticos, 54 lotes con huesos misceláneos (humanos, animales, algunos de ellos modificados por fuego o trabajados) y 5 monumentos fragmentados («piedras misceláneas» MS 15, 46, 51, 67 y 142). Suponemos que los hallazgos directamente asociados a los monumentos son más o menos contemporáneos a su levantamiento, mientras que los depósitos problemáticos y materiales dispersos por las estructuras podrían ser el resultado de actividades anteriores o posteriores. La descripción de los depósitos que se encontraron en el área de un Complejo de Pirámides Gemelas, pero no pertenecientes a este (como del chultún preclásico 5B-10 o la estructura secundaria 5C-18), han sido omitidos.



Fig. 3.—Complejo 4E-4 (Complejo Q); pirámide oriental 4E-36 con estelas P69, P70, P71 y altares P63 y P64 (fotografía de E. Weiss-Krejci).

DESARROLLO ARQUITECTÓNICO Y CRONOLOGÍA

Los cuatro edificios que caracterizan un complejo de pirámides gemelas están asociados a los cuatro puntos cardinales. De esos, solamente dos tienen monumentos asociados sólo a las estructuras situadas al norte y al sur (Jones 1969, 1977: 36). Los monumentos frente a la pirámide oriental siempre son lisos (Figura 3) y sus cantidades son variables (ver Apéndice). La estructura norte invariablemente lleva sólo una estela y un altar (Jones 1969, 1977: 36) (ver Figura 1). Las 5 estelas norte talladas tienen el retrato del gobernante que las erigió en el acto de realizar un ritual al cual, en las Estelas 16, 20 y 22, se llama *k'altuun* «atar la piedra» (Houston et al. 2006: 83–84). Ninguno de los gobernantes representados en las estelas tiene la imagen de un cautivo debajo de sus pies, como es el caso en muchos monumentos de Tikal (e.g. Jones y Satterthwaite 1982: figs. 7, 14). En tres casos (Altars 6, 8 y 10) —los más tardíos (751-790 d.C.)— se han representado cautivos en los altares asociados a las estelas. En los altares más tempranos hay representaciones de un *Ahau* grande (Altar 14, 692 d.C.) y una escena de exhumación (Altar 5, 711 d.C.).

Cuatro grupos se pueden asociar a gobernantes específicos. Los Complejos 3D-1 y 5C-1 fueron construidos durante el gobierno del vigésimo sexto gobernante *Jasaw Chan Kawiil I* y los últimos dos complejos, 4E-4 y 4E-3, durante el gobierno del vigésimo noveno gobernante *Yax Nuun Ahiin II* (Martin y Grube 2008). Esta es la cronología propuesta por Jones (1969, 2003):

<i>Complejo</i>	<i>Fecha</i>	<i>Gobernante</i>
5E-sub.1	siglo VI?	<i>Cráneo de Animal?</i>
4D-2	siglo VII? (652 d.C.?)	<i>Gobernante 23 o 24?</i>
5B-1	siglo VII? (672 d.C.?)	<i>Nuun Ujol Chaak?</i>
3D-1	9.13.0.0.0 (692 d.C.)	<i>Jasaw Chan K'awiil I</i>
5C-1	9.14.0.0.0 (711 d.C.)	<i>Jasaw Chan K'awiil I</i>
4D-1	siglo VIII? (731 d.C.?)	<i>Jasaw Chan K'awiil I?</i>
3D-2	9.16.0.0.0 (751 d.C.)	<i>Yik'in Chan K'awiil o Gobernante 28?</i>
4E-4	9.17.0.0.0 (771 d.C.)	<i>Yax Nuun Ahiin II</i>
4E-3	9.18.0.0.0 (790 d.C.)	<i>Yax Nuun Ahiin II</i>

Los complejos tempranos (5E-sub1, 4D-2, 5B-1 y 3D-1) (Figura 2) no tienen todos los elementos que caracterizan a los grupos más tardíos. Esta carencia podría ser el resultado del desarrollo arquitectónico o de una destrucción posterior. El Complejo de Pirámides Gemelas más temprano (5E-sub1) casi no merece tal designación porque consiste solamente en dos pirámides gemelas y no tiene monumentos. Es el único grupo que probablemente fue construido durante el Clásico Temprano (Jones 2003) y fue cubierto por el juego de pelota de la Plaza Este en el siglo VII d.C. (ver Figura 2). Los Complejos 4D-2 y 5B-1 también son muy fragmentarios. El Complejo 3D-1 es el primero que tiene una fecha en Cuenta Larga (9.13.0.0.0), pero en el lugar de la estructura al sur encontramos la Calzada Maudslay. El primer grupo que lleva todos los elementos que caracterizan a un Complejo de Pirámides Gemelas es el Grupo 5C-1 (Figura 4) que tiene la fecha 9.14.0.0.0 (711 d.C.) (Jones y Satterthwaite 1982). No existe un grupo con la referencia 9.15.0.0.0, pero muy probablemente el complejo 4D-1 esté relacionado con el *k'atun* quince. Los últimos tres complejos (3D-2, 4E-3, 4E-4), tienen todas las fechas en Cuenta Larga.

LOS HALLAZGOS

Pedernal, obsidiana, concha y elementos mosaicos

Las excavaciones realizadas en los complejos muestran que la mayoría de las estelas están asociadas con depósitos especiales (Figura 5a). Los objetos más comunes son excéntricos de pedernal y obsidiana y elementos de obsidiana incisos.

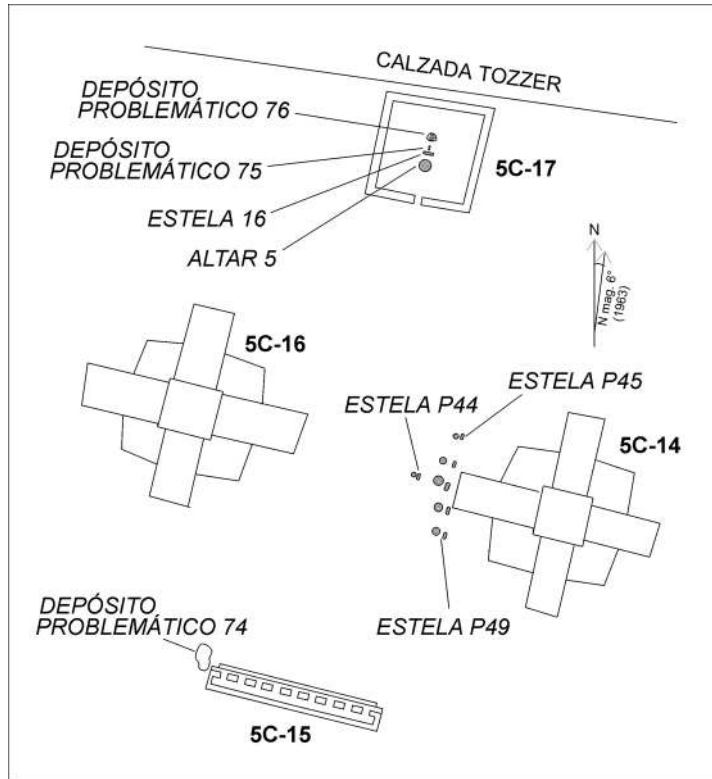


Fig. 4.—Planta del Complejo 5C-1 (Complejo N) (según Jones 1969: fig. 6 y dibujo inédito de C. Jones; Archivo Tikal, Filadelfia, 63-43-D47).

Evidentemente son representaciones de deidades mayas (Jones 1969; Kidder 1947: 21-23, figs. 8, 70, 72c; Mogoly-Nagy 2008: figs. 2f, 5g-h, 21k-l, 48g-h, etc.). Con la excepción del complejo más temprano 5E-sub1, estos objetos siempre están directamente asociados a las estelas. En el Complejo 5E-sub1 había figuritas de concha y una imitación de espina de raya (ver Apéndice). En los Complejos 5E-sub 1 y 4D-2 además había elementos de mosaicos de concha y jade. Estos objetos no aparecen en los complejos más tardíos.

Cerámica

Ochos depósitos clasificados como escondites tenían recipientes cerámicos (14 vasos y un fragmento); tres de ellos se encontraban en pirámides (Escondite 188

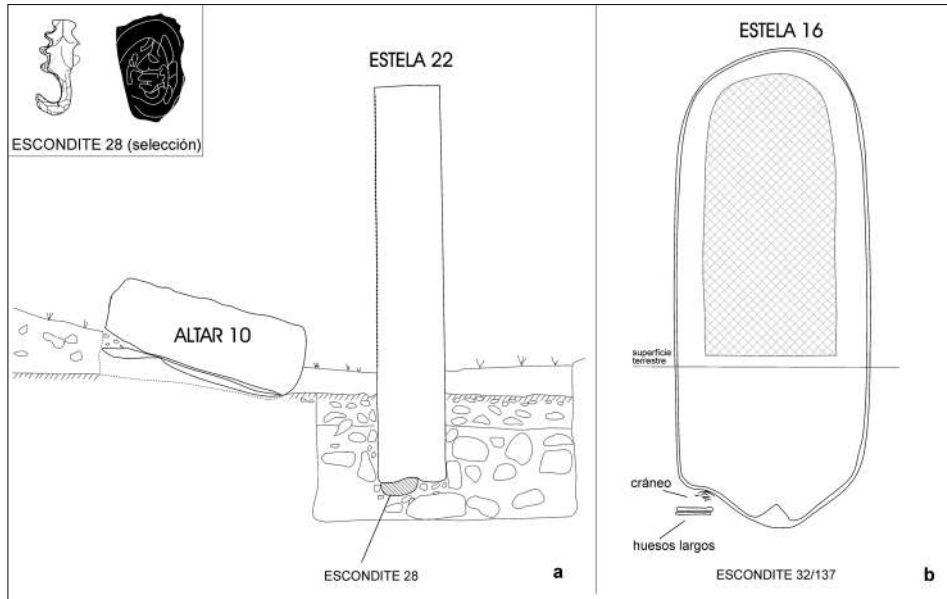


Fig. 5.—a) Perfil de la excavación de la Estela 22 y el Altar 10 (complejo 4E-4) (según un dibujo inédito de R.E.W. Adams; Archivo Tikal, Filadelfia, 58-10-D15); debajo de la estela se encontró el Escondite 28 con siete excéntricos de pedernal, un fragmento de excéntrico de pedernal y nueve obsidianas incisos (Adams 1958: 265-270; Moholy-Nagy 2008: figs. 1d, 42b); b) Estela 16 con Escondite 32, alias Escondite 137 (Complejo 5C-1) (según un dibujo inédito de S. Bates; Archivo Tikal, Filadelfia 63-54-D2).

de la pirámide occidental del complejo Clásico Temprano 5E-sub1, y los Escondites 176 y 178 de la pirámide oriental del Complejo 4D-1). Cinco escondites con recipientes cerámicos provienen de debajo de estelas orientales (Escondites 150, 154, 3, 4 y 155, todos pertenecen a los Complejos 3D-2 y 4E-4). Todas las cerámicas halladas en los ocho escondites están erosionadas, y en el caso de los Escondites 150 y 154 además no son típicas de Tikal (Culbert 1993: figs. 102c, 109c, 111a y b, 113a-c y 114f). También había recipientes cerámicos en el Depósito Problemático 76 (*vid infra*).

Huesos humanos

Seis complejos (5E-sub1, 5B-1, 3D-1, 5C-1, 4D-1 y 3D-2) contenían huesos humanos. Los arqueólogos del Proyecto Tikal clasificaron a estos huesos como escondites, depósitos problemáticos y huesos misceláneos. No había ningún enterramiento. La mayoría de los huesos humanos depositados debajo de las estelas

de cuatro complejos (5B-1, 3D-1, 5C-1 y 4D-1) pertenecen a cráneos y a fragmentos de extremidades (ver Apéndice). En el caso del Complejo 3D-2 no se puede determinar si habría un cráneo debajo de la estela norte, debido a las alteraciones que tuvieron lugar en tiempos antiguos.

Los cráneos encontrados debajo las Estelas norte, P41 (5B-1) y 30 (3D-1), y de las estelas orientales, P44 (5C-1) y P56 (4D-1), pertenecen a niños de entre seis y ocho años. Haviland los describe como erosionados y muy fragmentados. A diferencia de otros depósitos de cráneos en Tikal encontrados en contextos diferentes de los Complejos de Pirámides Gemelas (como los Escondites 166, 169 y 170 de la Estructura 6E-146), no hay vértebras asociadas a los cráneos ni hay huesos del tronco. Haviland propone que los cráneos, especialmente el hallado debajo de la Estela P41 (Escondite 116), son el resultado de un prolongado proceso de exposición *postmortem* que causó la pérdida de dientes de leche (Archivo Tikal, información inédita, Op. 25B, Lote 4). Al cráneo de niño colocado debajo de la Estela P41 le faltaban 3 caninos y 2 molares. También el cráneo depositado bajo la Estela P44 (Escondite 124) carecía de un canino, y al cráneo del niño encontrado debajo de la Estela P56 le faltaba un molar y un canino (Escondite 152). Son todos dientes que deberían estar presentes en niños con una edad de entre seis y ocho años. Por otra parte, tenemos los huesos de menores asociados a dientes de adultos. Con el cráneo del niño debajo la Estela P41 había cuatro molares de adulto. El cráneo del niño de seis años debajo de la Estela 30 también fue acompañado por dientes de un adulto.

El depósito encontrado debajo de la estela norte de 5C-1 difiere del patrón precedente de deposición de cráneos de niños descrito. En este, y otros grupos, los niños no se encuentran debajo de la estela norte, sino debajo de una de las estelas orientales. En la estela norte (Estela 16) del Complejo 5C-1 se encontró el cráneo de un personaje de entre doce y veinte años (Figura 5b), tal vez la señora que está representada en el Altar 5. En el Depósito Problemático 75 había fragmentos de dos cráneos de adultos (Weiss-Krejci *en prensa*).

Como ocurre en los escondites, la mayoría de los huesos humanos y huesos misceláneos encontrados en los llamados depósitos problemáticos son fragmentarios y algunos están quemados y cortados. Los artefactos hechos de huesos humanos —la mayoría proviene del Grupo 5C-1— fueron hechos de fémur, cúbito o ulna, tibia y radio (Moholy-Nagy 2003: apéndice F).

Huesos animales

Al igual que los huesos humanos, los huesos animales se encontraban en estado muy fragmentario y muchas veces trabajados. A diferencia de los depósitos rituales de la Acrópolis Norte (Coe 1990), en los complejos de pirámides los huesos de pájaros y peces son relativamente raros. Había dos hallazgos de huesos de

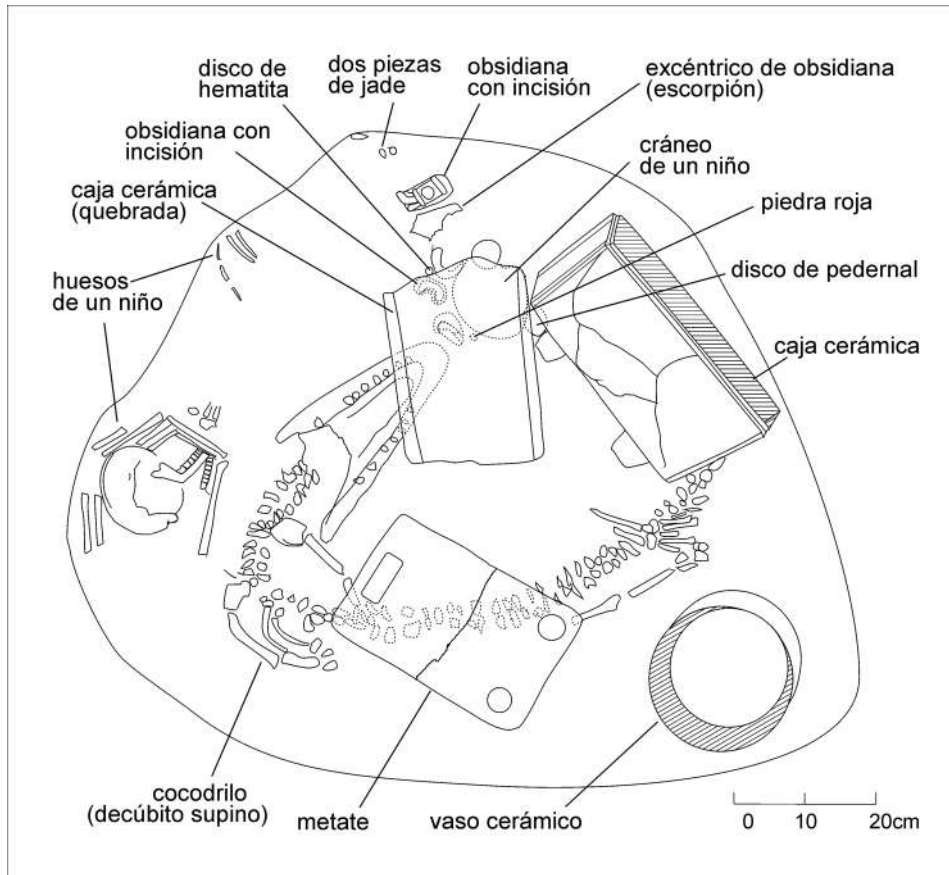


Fig. 6.—Depósito Problemático 76 (Complejo 5C-1) (según un dibujo inédito de C. Jones; Archivo Tikal, Filadelfia 63-43-D17).

pavo (Complejo 5C-1, un hueso estaba trabajado) y dos con huesos de pez marino (5C-1, debajo la Estela P44 y 4D-1). Los huesos más frecuentes son de venado y, sin excepción, pertenecen siempre a las extremidades; dos estuvieron asociados con monumentos (Altar 8 y Estela P44), casi la mitad estaban trabajados y algunos aparecen quemados. Hay cuatro hallazgos con vértebras de serpiente; tres de ellos fueron encontrados debajo de estelas (Escondite 115, bajo Estela 30; Escondite 124, bajo Estela P44; Escondite 127, bajo Estela P49). Se encontraron huesos de un ratón debajo de la Estela P44.

Huesos trabajados y no trabajados que no están asociados con monumentos pertenecen, entre otros, a perros, comadrejas, tortugas (caparazón), pecaríes, mo-

nos, jaguares, agutíes y conejos (Moholy-Nagy 2003: apéndice F). En el Depósito Problemático 76 del Grupo 5C-1 (ver Figura 4), colocado detrás de la Estela 16, había un cocodrilo más o menos completo (Figura 6). Delante de su nariz estaban depositados obsidias incisas, un pedernal, piezas de jade, hematita, pirita, una concha y el cráneo de un niño. Encima del cocodrilo había dos cajas y un vaso, cerámicos los tres, y un metate (Culbert 1993: fig. 133c). Al oeste había un niño totalmente desarticulado. El depósito fue cubierto por una piedra redonda fragmentada, tal vez un altar quebrado (MS 67; Jones y Satterthwaite 1982: 90).

DISCUSIÓN

No es fácil determinar el proceso responsable del estado en que encontramos tanto los huesos humanos como los de animales. El estado de los huesos humanos en los Complejos de Pirámides Gemelas indudablemente es resultado de procesos extra o posfunerarios. La diferencia entre los dos es que los procesos extrafunerarios están relacionados con personajes que —a pesar de ser «enterrados»— no reciben un funeral. Los ejemplos incluyen víctimas de matanzas políticas (e.g. durante la larga etapa de violencia política en Guatemala, ver Zur 1998) o víctimas de sacrificios humanos. Los procesos posfunerarios, por otra parte, están relacionados con personajes que reciben un tratamiento funerario pero sus cuerpos o huesos son usados, manipulados o exhumados después del funeral (ritos ancestrales, fabricación de reliquias, exhumación de santos católicos, exhibición o exhumación de personajes políticos y otras celebridades, etc.) (D'Altroy 2002: 96-97; Robben 2000: 100-102; Tumarkin 1983; Verdery 1999; Weiss-Krejci 2004, en prensa).

La asociación de huesos humanos y animales con artefactos quebrados, erosionados y objetos como obsidiana verde de origen mexicano (como en el Depósito Problemático 74 del Complejo 5C-1, ver Figura 4) encontrados en los Complejos de Pirámides Gemelas, sugiere que algunos de estos restos tienen su origen en entierros del Clásico Temprano. La presencia frecuente de huesos de niños contradice la idea de ritos ancestrales, y sugiere escenarios alternativos. Tal vez los huesos sirvieron para la fabricación de objetos sagrados o representaron a personajes ficticios. Su uso para la fabricación de objetos sagrados, reliquias y reliquarios está bien documentado en otras partes del mundo (Godelier 2004; Johnson 1996; Malville 2005).

Los animales encontrados en los Complejos de Pirámides Gemelas son animales sagrados, y probablemente desempeñaron un papel importante durante los rituales asociados. El cocodrilo del Depósito Problemático 76 podría estar directamente asociado con las celebraciones del *k'atun* y representar al caimán cósmico o al «cocodrilo venado estelar». Era un símbolo del cielo nocturno y de la destrucción por el diluvio y la renovación cósmica (Stuart 2003, 2005; Taube 1989).

En diversos ejemplos del período Clásico este caimán vomita un líquido torrencial que se encuentra decorado por conchas, cuentas de jade, huesos pequeños, hileras de puntos, signos de completamiento y logogramas de *k'an* y *yax* (Velásquez 2006). Estos son los artefactos depositados delante de la nariz del cocodrilo en el Depósito Problemático 76. La serpiente y el venado también son animales asociados con la renovación de la vida, con el cielo y el inframundo (Barrois y Tokovinine 2005; Emery 2004:105). Las extremidades del venado forman parte del «cocodrilo venado estelar».

Los hallazgos en los Complejos de Pirámides Gemelas implican connotaciones de renovación, resurrección y renacimiento. En Mesoamérica, el cráneo humano es un símbolo de renacimiento (Carlson 1981: 193; McAnany 1995: 47). La iconografía del Altar 5 también sugiere un rito de renacimiento simbólico (Figura 7a). Este monumento del Complejo 5C-1 muestra al rey de Tikal *Jasaw Chan K'awiil I* y al rey de Masaal con una pila de huesos largos y un cráneo (Eberl 2005: 97-100; Grube y Schele 1994; Jones y Satterthwaite 1982: fig. 23; Martin y Grube 2008: 46). El texto que rodea la escena se refiere a una señora que murió y fue enterrada en 703 d.C. y que fue exhumada ocho años después, en 711. El último evento, aproximadamente 20 años después del primero (exactamente 28 *tzolk'in*, 28x260 días), tuvo lugar 31 días antes del final del *k'atun* 9.14.0.0.0. La fecha de la muerte y la fecha de la exhumación están indicadas por números de distancia (Figura 7a), y estos números separan el altar en dos partes. La parte inferior, que trata de la muerte de la señora y su enterramiento en la casa de los nueve señores, simboliza el inframundo; la parte superior, que comienza con la vida y termina con la exhumación, tal vez simboliza su renacimiento o resurrección (Weiss-Krejci *en prensa*). El simbolismo del Altar 5 es igual al simbolismo de los Complejos de Pirámides Gemelas. Las dos pirámides del este y el oeste que simbolizan el recorrido del sol están separando el grupo en dos partes (ver Figura 4).

La escena del Altar 5 también aparece en un plato cerámico de siglo VII de la Estructura A-I de Uaxactun (Smith 1937: 207). Como los reyes del Altar 5, la persona al lado derecho tiene sus piernas en el inframundo, donde está un difunto cabeza abajo con las rodillas dobladas (Figura 7b). Parece que el personaje derecho está en proceso de ser exhumado con la ayuda de jaguares. A diferencia del Altar 5 el muerto no está representado por sus huesos, sino como un cadáver completo. La posición del cuerpo hace pensar en los cautivos de los monumentos de Tikal. En 1937 Shook encontró el Altar 8 (Jones y Satterthwaite 1982: 45-46, fig. 30) del Grupo 3D-2 en la misma posición (Figura 8). El altar, que fue excavado por Broman en 1957, muestra al cautivo *Chak Tok Wayib* (Martin y Grube 2008: 50) que parece una persona bastante importante para Tikal, dado que se le conoce a través de dos monumentos más: el Relieve en la Roca (Martin 2003: fig. 1.18) y el Altar columna 1 (Jones y Satterthwaite 1982: 83, fig. 62b). Estos monumentos fueron encontrados en diferentes partes del centro de Tikal, todos asociados con las grandes calzadas (ver Figura 2).

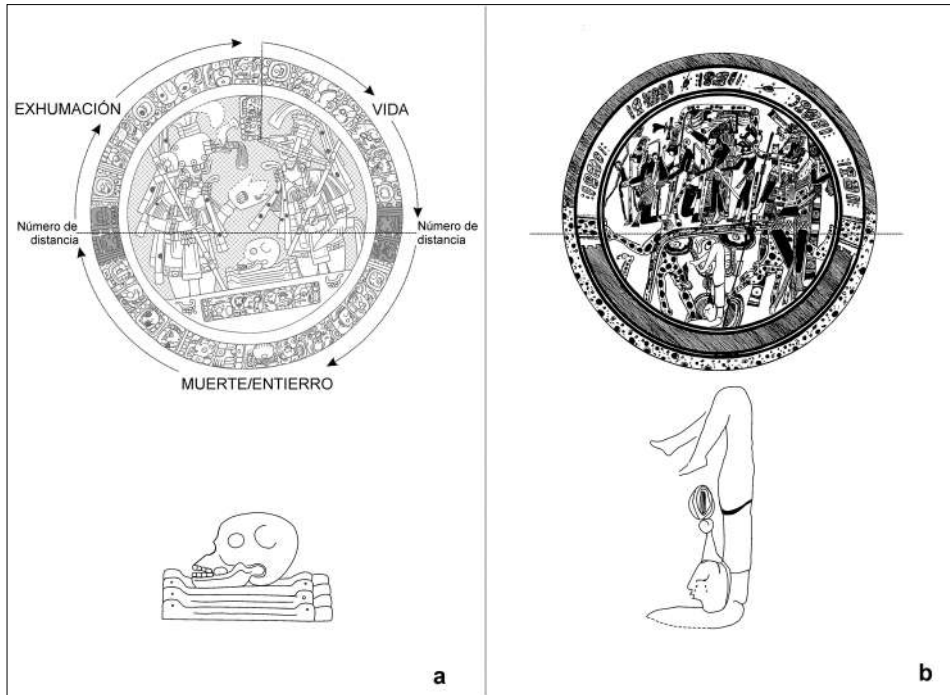


Fig. 7.—a) Tikal Altar 5 (modificado de Jones y Satterthwaite 1982: fig. 23); b) Uaxactun, plato de la fase Tepeu I (siglo VII), Estructura A-I, sepultura dentro de Pirámide E (Smith 1932: fig. 8).

El Relieve en la Roca (ver Figura 2) que se encuentra en el lado noreste de Tikal, en la Calzada Maler, lleva la fecha $8\text{ Ik } 10\text{ Pax}$ (corresponde a la Cuenta Larga 9.15.17.10.2, 9 de diciembre de 748), y muestra la captura de *Chak Tok Wayib* (Beliaev 2000: 75). Siguiendo las calzadas en el sentido de las agujas del reloj y en el sentido del texto del Altar 5, se llega a la Calzada Tozzer al sur de la cual fue encontrado el Altar columna 1 frente a la Estructura 5D-15 (ver Figura 2). El Altar columna 1 muestra a *Chak Tok Wayib* en posición sedente dos días más tarde en $10\text{ K'an } 12\text{ Pax}$ (9.15.17.10.4, 11 de diciembre de 748). El texto explica que es «la imagen de su sacrificio», y probablemente representa su muerte (Beliaev 2000: 75). Siguiendo más adelante en la misma dirección hasta el punto más al norte en la Calzada Maudslay, se llega al Complejo 3D-2 donde se encuentran el Altar 8 y la Estela 20. La estela lleva la fecha 9.16.0.0.0 2 *Ahau* 13 *Sek* (6 de mayo de 751) que se sitúa dos años y medio después de la muerte de *Chak Tok Wayibil*. En mi opinión el Altar 8 simboliza la resurrección de este cautivo. A pesar de que la posición en que fue encontrado el Altar 8 (Figura 8) probablemente no es original (Broman 1957: 36-38), este modo de presentar a un cautivo también



Fig. 8.—Altar 8 después de la excavación de V. Broman en 1957 (fotografía de W. Coe, Archivo Tikal, Filadelfia 57-4-441).

se conoce en los escalones VII y VIII de la Escalera Jeroglífica II de Yaxchilán (Graham 1982: 160, 162), donde se muestra a un cautivo en un juego de pelota (comunicación personal de Alfonso Lacadena). La asociación simbólica entre el juego de pelota y los complejos de pirámides (el juego de pelota de la Plaza Este fue construido encima del complejo 5E-sub1) también existe en el Altar 10 del Complejo 4D-4. Al lado de este altar hay una representación de *Hun Ahau* como cautivo sentado (Jones y Satterthwaite 1982: 48-50, figs. 33, 34a, b). Este personaje, según el *Popol Vuh*, entra en el inframundo, muere y resurge (véase Houston *et al.* 2006: 204-205).

El desarrollo de la representación en los altares de los Complejos de Pirámides Gemelas desde un símbolo 8 *Ahau* en el Altar 14, a la representación de cautivos en los Altares 8, 10 y 6 (Figura 8), pasando por un cráneo y huesos perteneciente a una mujer probablemente venerada y resucitada en el Altar 5 (ver Figura 7a), deja ver estos cautivos bajo un nuevo aspecto. Parece muy probable que el objetivo último de su representación en los Complejos de Pirámides Gemelas no fuera su humillación sino su veneración, y tal vez su resurrección simbólica en co-

nexión con ritos de *k'atun*. Tal vez estos cautivos fueron víctimas de un enemigo de Tikal —en ningún lugar dice el texto que el *Chak Tok Wayib* fuera muerto por Tikal— que se tornaron en mártires celebrados y venerados. La representación de su sufrimiento no es una contradicción, ya que mientras el martirio es una humillante y cruel muerte pública, su representación en monumentos sirve para otros objetivos. Las imágenes de la tortura del cuerpo conmemoran el martirio (como muestra la iconografía cristiana) y evocan fuertes emociones y sentimientos de compasión en los vivos.

Agradecimientos: Este trabajo y el viaje a Granada fueron financiados por el FWF (Fundación Austriaca para las Ciencias, proyecto P18949-G02). Deseo reiterar mis agradecimientos al Museo de Arqueología y Antropología (Archivo Tikal) de la Universidad de Pennsylvania y especialmente a Christopher Jones por el acceso a datos todavía no publicados y el permiso para su publicación. Mis agradecimientos también a los organizadores del formidable encuentro en Granada.

APÉNDICE

1. Grupo 5E-sub 1: Operación 78, Suboperaciones K y M; **Fecha:** siglo VI o primera parte del siglo VII (Jones 1969; 2003); **Estructuras:** pirámide oriental (5E-sub.1) debajo de la Estructura 5E-31, pirámide occidental (5D-sub.16) debajo de la Estructura 5D-42 (Jones 1969: figura 4); **Monumentos:** ninguno.

HALLAZGOS:

5E-sub 1 (pirámide oriental): *Escondite 171*: seis excéntricos de pedernal, fragmentos de obsidiana (Moholy-Nagy 2008: figura 8j); *Escondite 195*: tres figuritas de concha «Charlie Chaplin», un fragmento de jade (Moholy-Nagy 2008: figuras 158f, 162b2, p3); *Huesos humanos*: fragmentos de cráneo y costilla.

5E-sub 16 (pirámide occidental): *Escondite 188*: dos excéntricos de pedernal y diez de obsidiana, lajas de obsidiana, cuentas de jade, elementos mosaicos de concha, figuritas de concha, imitación de espina de raya, vaso cerámico Clásico Temprano, etc. (Culbert 1993: figura 102c; Moholy-Nagy 2008: figuras 9c, 26e, 28f, 77a, 125i, 159c, 163t2, 164a,j,m,x,y, 184 d9); *Escondite 189*: tres excéntricos de pedernal y uno de obsidiana, elementos mosaicos de concha y jade, figuritas de concha, tiestos cerámicos (Moholy-Nagy 2008: figuras 9d, 11a5, 26f, 77f, 132h, 136c, 162p4, 163c2,d2, 164n2,bb); *Escondite 192*: figuritas de concha y elementos mosaicos de jade y concha (Moholy-Nagy 2008: figura 164p); *Escondite 202*: figuritas de concha y elemento mosaico (Moholy-Nagy 2008: figura 84i); *Huesos*: fragmentos de hueso humano largo, posiblemente de la mano; hueso animal.

2. Grupo 4D-2: Operación 10, Suboperación D; Operación 52 Suboperaciones A,B; **Fecha:** siglo VII?, 652 d.C.? (Jones 1969); **Estructuras:** ninguna; **Monumentos:** una estela norte (P78) y una estela oriental (P77) (Jones 1969: figura 4).

HALLAZGOS:

Depósito debajo de la estela norte P78: *Escondite 149*: nueve excéntricos de obsidiana, elementos mosaicos de jade, concha y hematita (Moholy-Nagy 2008: figura 21k, l, 77c).

3. Grupo 5B-1: Operación 25, Suboperaciones A, B, C; **Fecha:** siglo VII?, 672 d.C.? (Jones 1969); **Estructuras:** pirámide occidental (5B-sub.1); **Monumentos:** una estela norte (P41) y un altar norte (P34); tres estelas orientales (P38-40) y dos altares orientales (P32-33) (Jones 1969: figura 4).

HALLAZGOS:

Debajo de la estela norte P41: *Escondite 116*: cuatro excéntricos de pedernal y cinco de obsidiana, tiestos cerámicos, cráneo de un niño entre siete y ocho años, huesos de la mano y dientes de un adulto (Moholy-Nagy 2008: figura 5h, 19h,i, 33q); *Misceláneos*: alrededor de la estela norte; otro excéntrico de pedernal y un fragmento de un cráneo (Moholy-Nagy 2008: figura 13t).

Debajo de las estelas orientales (P38, P39): *Escondite 113*: P38; un excéntrico de pedernal y dos excéntricos de obsidiana (Moholy-Nagy 2008: figura 5g, 19d); *Escondite 114*: P39; lajas de obsidiana y huesos de animal.

Alrededor de las estelas orientales: *Depósito problemático 45*: fragmentos de incensario, laja de obsidiana verde, húmeros de venado, etc.; *Misceláneos*: hueso animal y fragmento de *Pomacea*.

4. Grupo 3D-1 (Grupo M): Operación 9, Suboperaciones B-E; **Fecha:** 9.13.0.0.0. = 692 d.C. (Jones y Satterthwaite 1982: 62); **Estructuras:** recinto norte (3D-99), pirámide oriental (3D-100) y pirámide occidental (3D-98) (Jones 1969: figura 3); **Monumentos:** recinto norte: Estela 30 con imagen del gobernante *Jasaw Chan K'awiil I* (682-734 d.C.) (Martin y Grube 2008); Altar 14 con fecha 9.13.0.0.0. 8 *Ahau 8 Uo* (Coe 1962: 502; Jones y Satterthwaite 1982: 62-64, figura 50); tres estelas (P78-80) al frente de la pirámide oriental.

HALLAZGOS:

Debajo de la estela norte (Estela 30): *Escondite 115*: siete excéntricos de pedernal y 18 de obsidiana, dos obsidianas incisos, vertebras de una serpiente (Mo-

holy-Nagy 2008: figuras 2f, 19e-g, 35a, 50e); *Huesos humanos*: cráneo y mandíbula de un niño de seis años, dientes de un adulto.

3D-99 (recinto norte): *Depósito problemático 264*: al sur de la Estela 30; lajas de pedernal y obsidiana, tiestos cerámicos; *Fragmentos de monumentos*: piedra miscelánea MS 46, esculpida (estilo temprano) y MS 51 (Jones y Satterthwaite 1982: 89-90, figura 64o).

3D-98 (pirámide occidental): *Depósito problemático 86*: objeto bifacial de pedernal y laja de obsidiana.

5. Grupo 5C-1 (Grupo N): Operación 1, Suboperación C; Operación 43, Suboperaciones A-F; **Fecha:** 9.14.0.0.0. = 711 d.C. (Jones y Satterthwaite 1982: 37); **Estructuras:** recinto norte (5C-17), pirámide oriental (5C-14), pirámide occidental (5C-16), estructura sur con nueve puertas (5C-15) (ver Figura 4; Jones 1969: figura 3); **Monumentos:** recinto norte: Estela 16 con fecha 9.14.0.0.0.6 *Ahau 13 Muan*; imagen del gobernante *Jasaw Chan K'awiil I* (682-734) (Martín y Grube 2008); Altar 5: *Jasaw Chan K'awiil I* y el rey de Masaal con el cráneo y los huesos de brazos y piernas de una señora noble (Grube y Schele 1994: 3; Jones y Satterthwaite 1982: 37-38, figuras 22,23; Maler 1911: lámina 28); seis estelas (P44-49) y seis altares (P36-41) al frente de la pirámide oriental.

HALLAZGOS:

Debajo de la estela norte (Estela 16): *Escondite 32*, alias *Escondite 137*: nueve pedernales excéntricos y nueve obsidianas incisos (Jones y Satterthwaite 1982: 37; Kidder 1947: 17; Moholy-Nagy 2008: figuras 1g, 45h; Morley 1938: 268, 341); cráneo y dientes humanos de un individuo joven entre 12 y 20 años y huesos largos (ver Figura 5b).

Debajo de la estelas orientales (P44, P45, P49): *Escondite 124*: P44; 16 excéntricos de pedernal, dos excéntricos de obsidiana, seis obsidianas incisos, otros objetos de obsidiana, cráneo de un niño entre seis y siete años y huesos largos, molar de un adulto, vertebras de serpiente, vertebra de un pez marino, hueso de ratón (Moholy-Nagy 2008: figuras 2h,i, 19j,k, 33r, 48e,f); *Hueso animal*: P44; hueso largo de venado; *Escondite 128*: P45; nueve excéntricos de pedernal, tres (cuatro?) excéntricos de obsidiana, ocho (cinco?) obsidianas incisos, fragmentos mosaicos (pirita), concha marina, tiestos cerámicos, dientes de niño entre ocho y diez años, huesos pequeños (Moholy-Nagy 2008: figuras 2l, 20a, 48i, 84s)); *Escondite 127*: P49; trece excéntricos de pedernal, tres (ocho?) excéntricos de obsidiana, cinco obsidianas incisos, bifacial y lajas de pedernal, fragmentos mosaicos (pirita), tiestos cerámicos, molar de adulto, huesos humanos pequeños, vertebras de serpiente (Moholy-Nagy 2008: figuras 2j,k, 19l?,m, 48g,h, 84r).

5C-17 (recinto norte): *Depósito problemático 75*: detrás de la Estela 16 (Figura 4); dos depósitos con fragmentos de cráneos y maxilares de dos adultos y siete dientes; además al norte de la Estela 16 fragmentos cerámicos, lajas de obsidiana y pedernal, huesos de animales (vértebra de serpiente, tibia de conejo, mandíbula de zarigüeya, huesos de venado) (Moholy-Nagy 2003: apéndice F); 120 piezas de monumento MS 142 (Jones y Satterthwaite 1982: 94); *Depósito problemático 76*: (Figura 6) tres excéntricos de pedernal, cuatro excéntricos de obsidiana, dos obsidianas incisos, elementos mosaicos de jade, hematita, pirita, una concha marina, dos cajas cerámicas, un cuenco cerámico, un metate, cráneo de un adolescente, niño desarticulado de seis años mezclado con huesos animales, un cocodrilo en posición supina; cubriendo el Depósito problemático 76 una piedra redonda fragmentada MS 67 (Culbert 1993: figura 133c; Jones y Satterthwaite 1982: 90; Moholy-Nagy 2003: figura 85d; 2008: figuras 12w,x, 20c, 49a, 77); *Misceláneos*: lasca de obsidiana verde, fragmento de pizarra, fragmento de orejera cerámica, pieza de concha, dientes humanos, fragmentos de cráneos y huesos largos humanos y animales, un hueso quemado, etc. (Moholy-Nagy 2003: apéndice F; 2008: apéndice 5, figura 34i).

5C-14 (pirámide oriental): *Misceláneos*: fragmentos de concha, de orejera cerámica, de objeto de obsidiana, cuenta tubular de concha, huesos humanos (ulna, radio y falange), huesos largos animales, huesos largos de venado, cuerno, caparazón, unos huesos quemados y roídos (Moholy-Nagy 2003: apéndice F; 2008: apéndice 5, figuras 33l, 157r, 217m, 243j,k).

5C-16 (pirámide occidental): *Huesos humanos y animales*: cráneos y dientes de un adulto, huesos largos de venado, huesos de perro, falange de un oso hormiguero, huesos humanos y animales muy fragmentados, quemados y cortados, un fragmento de hueso erosionado y roído.

5C-15 (estructura sur): *Misceláneos*: excéntrico de obsidiana verde, tubo de hueso, fragmento de huesos con glifos, molar de adulto humano, fémures humanos, huesos largos de animales, huesos de venado, artefactos de huesos humanos y animales, unos huesos quemados (Moholy-Nagy 2003: apéndice F; 2008: apéndice 5, figuras 34h, 214h,i, 215h, 239c); *Depósito problemático 74*: lado norte-oeste exterior de la estructura sur (ver Figura 4); restos fragmentados, mezclados, parcialmente quemados de aproximadamente cinco individuos humanos (adultos y subadultos), tiestos cerámicos del Clásico Temprano, perro hecho de obsidiana verde, bifaciales de pedernal, orejeras de jade y cerámica, colgantes de concha, colgante cocodrilo de hueso, conchas marinas fragmentadas, sellos cerámicos, cráneos, huesos largos y vértebras de animales (unos quemados y trabajados): huesos de pies y cuerno de venado, huesos de zarigüeya, mandíbulas de agutí y otros roedores, cráneo de perro, caparazón, tarso-metatarso de un pavo, etc. (Culbert 1993: figuras 134-138; Moholy-Nagy 2003: figura 124h; 2008: figuras 34b,c, 130b, 147l,m, 168p, 169o, 215e, 216, 218e, 219f,p, 242e, 244n,o, 245a).

6. Grupo 4D-1 (Grupo O): Operación 56, Suboperaciones A-G; **Fecha:** siglo VIII?, 731 d.C.? (Jones 1969: 113); **Estructuras:** recinto norte (4D-33), pirámide oriental (4D-32), pirámide occidental (4D-34), estructura sur con nueve puertas (4D-31) (Jones 1969: figura 4); **Monumentos:** recinto norte: Estela P55, Altar P47; cuatro estelas (P56-59) y cuatro altares (P48-51) al frente de la pirámide oriental.

HALLAZGOS:

Al frente de la estela norte (Estela P55): *Escondite 160*: un pedernal excéntrico, dos obsidias incisos, tiosos cerámicos (Moholy-Nagy 2008: figuras 3f, 44g).

Asociados a las estelas orientales (P56, P58): *Escondite 152*: debajo P56; nueve excéntricos de pedernal, nueve obsidias incisos, una laja de obsidiana, cráneo y huesos largos de un niño entre seis y ocho años (Moholy-Nagy 2008: figuras 3b, 44c); *Escondite 153*: con P58, cuatro excéntricos de pedernal, tres obsidias incisos, un objeto de pedernal (Moholy-Nagy 2008: figuras 3c, 44f).

4D-33 (recinto norte): *Hueso animal*.

4D-32 (pirámide oriental): *Escondite 176*: vaso cilíndrico (Culbert 1993: figura 114f); *Escondite 177*: cuatro conchas marinas, laja de obsidiana; *Escondite 178*: un tinaja cerámica y un cuenco, 27 excéntricos de obsidiana, elementos mosaicos de concha y jade, vértebras de pez, conchas marinas, imitaciones de espinas de rayas, huesos humanos (dedo y fragmento de vértebra humanos, quemados), etc. (Culbert 1993: figura 109c; Moholy-Nagy 2008: figura 24g, 27a,p, 30d, 33s, 77b, 132d, 172c, 174e, 182c2-6, 183c1-4,d3, 185c10-11,d1-5, 186a5,b6, 187c13).

4D-31 (estructura sur): *Huesos misceláneos*: huesos largos humanos o animales, un hueso de mamífero quemado y erosionado.

7. Grupo 3D-2 (Grupo P): Operación 9, Suboperación A; Operación 61, Suboperaciones A-B; **Fecha:** 9.16.0.0.0. = 751 d.C. (Jones y Satterthwaite 1982: 45); **Estructuras:** recinto norte (3D-47), pirámide oriental (3D-44), pirámide occidental (3D-46), estructura sur con nueve puertas (3D-45) (Jones 1969: figura 3). **Monumentos:** recinto norte: Estela 20 con fecha 9.16.0.0.0. 2 *Ahau* 13 *Tzec*; gobernante no identificado; Altar 8 con un cautivo en posición ventral (Jones y Satterthwaite 1982: 45-46, figuras 29,30). Cinco estelas (P50-54) y cinco altares (P42-46) al frente de la pirámide oriental.

HALLAZGOS:

Alrededor de la Estela 20 y el Altar 8: *Pieza de hematita*: Estela 20; *Huesos humanos y animales*: Altar 8; fragmento de un molar humano, fragmento de

costilla, hueso largo humano (radio o ulna, erosionado), fragmentos de hueso (tibia o peroné), calcáneo de un venado, además un elemento de concha.

Debajo de las estelas orientales (P50, P54): *Escondite 154*: P50; dos cuencos cerámicos, nueve excéntricos de pedernal, nueve obsidias incisos, otros artefactos de pedernal (Culbert 1993: figura 113b; Moholy-Nagy 2008: figuras 3d, 42g); *Escondite 150*: P54; cuatro cuencos cerámicos, nueve excéntricos de pedernal, nueve obsidias incisos, dos lajas de pedernal, tiestos cerámicos (Culbert 1993: figura 113a; Moholy-Nagy 2008: figuras 2m, 42e); *Hueso misceláneo*: asociado con la Estela P54.

3D-47 (recinto norte): *Huesos humanos y animales*: calcáneo de un venado, huesos de pecarí; fragmentos de maxilar, coxis y tres huesos largos humanos; ulna o cúbito de un venado, segunda vértebra cervical de un pecarí.

3D-45 (estructura sur): *Misceláneos*: fragmento de piedra caliza, fragmentos de pedernal de concha (Moholy-Nagy 2008: figuras 239g, 243a).

8. Grupo 4E-4 (Grupo Q): Operación 7, Suboperaciones A-G; **Fecha:** 9.17.0.0. = 771 d.C. (Jones y Satterthwaite 1982: 48); **Estructuras:** recinto norte (4E-39), pirámide oriental (4E-36), pirámide occidental (4E-38), estructura sur con nueve puertas (4E-37) (Jones 1969: figura 3); **Monumentos:** recinto norte: Estela 22 con fecha 9.17.0.0. 13 *Ahau* 18 *Kumk'u*; imagen del gobernante *Yax Nuun Ahiin II* (768-794 d.C.) (Martin y Grube 2008); Altar 10: en la parte superior un cautivo en posición ventral; en la parte lateral cuatro cautivos sentados (Jones y Satterthwaite 1982: 48-50, figs. 33, 34a, b); nueve estelas (P64-72) y nueve altares (P57-P65) al frente de la pirámide oriental.

HALLAZGOS:

Debajo de la estela norte (Estela 22): *Escondite 28*: siete excéntricos de pedernal, un fragmento de excéntrico de pedernal y nueve obsidias incisos (Moholy-Nagy 2008: figuras 1d, 42b) (ver Figura 5a).

Debajo de las estelas orientales (P64, P65, P72, P68, P67): *Escondite 3*: P64; un cuenco cerámico; cinco excéntricos de pedernal y seis obsidias incisos, una laja de pedernal, un fragmento de jade muy pequeño y tiestos cerámicos (Culbert 1993: figura 111a; Moholy-Nagy 2008: figuras 1a, 43a); *Escondite 4*: P65; dos vasos cerámicos cilíndricos, tiestos cerámicos y un fragmento de un piso de estuco (Culbert 1993: figura 111b); *Escondite 155*: P72; dos cuencos cerámicos, tiestos cerámicos (Culbert 1993: figura 113c); *Depósito problemático 209*: P67; nódulos de pedernal y tiestos cerámicos; *Depósito problemático 234*: alrededor de la Estela P68; tres excéntricos de pedernal (Moholy-Nagy 2008: figura 9k).

4E-36 (pirámide oriental): *Hueso probablemente animal*.

9. Grupo 4E-3 (Grupo R): Operación 21, Suboperaciones A-H; **Fecha:** 9.18.0.0.0. = 790 d.C. (Jones y Satterthwaite 1982: 43); **Estructuras:** recinto norte (4E-43), pirámide oriental (4E-40), pirámide occidental (4E-42), estructura sur con nueve puertas (4E-41) (Jones 1969: figura 4); **Monumentos:** recinto norte: Estela 19: 9.18.0.0.0. 11 *Ahau* 18 *Mac*; imagen del gobernante *Yax Nuun Ahiiin II* (768-794 d.C.) (Martin y Grube 2008); Altar 6: en la parte superior un cautivo en posición ventral; en la parte lateral cuatro personajes sentados (Jones y Satterthwaite 1982: 43-45, figs. 27, 28); cuatro estelas (P60-63) y cinco altares (P52-P56) al frente de la pirámide oriental.

HALLAZGOS:

4E-40 (pirámide oriental): *Fragmento de monumento:* entre estelas del este P60 y P 61; piedra miscelánea MS 15 con laja de obsidiana y tiestos cerámicos (Jones y Satterthwaite 1982: 88, figura 63r).

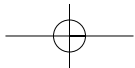
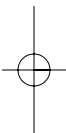
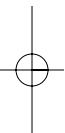
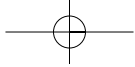
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Richard E.W. 1958. Cuaderno de campo inédito. Archivo Tikal. Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad de Pennsylvania. Filadelfia.
- ASHMORE, Wendy. 1989. «Construction and Cosmology: Politics and Ideology in Lowland Maya Settlement Patterns». En *Word and Image in Maya Culture: Explorations in Language, Writing, and Representation*. Eds. W. F. Hanks y D. S. Rice, pp. 272-286. University of Utah Press. Salt Lake City.
- . 1991. «Site-Planning Principles and Concepts of Directionality among the Ancient Maya». *Latin American Antiquity* 2 (3): 199-226.
- BARROIS, Ramzy R. y Alexandre TOKOVININE. 2005. «El inframundo y el mundo celestial en el Juego de Pelota Maya». En *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004*. Eds. J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía, pp. 27-38. Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala (<http://www.asociaciontikal.com/pdf/03%20-%20Barrois%20y%20Tokovinine.04.pdf>)
- BECKER, Marshall J. 2003. «Plaza Plans at Tikal: A Research Strategy for Inferring Social Organization and Processes of Culture Change at Lowland Maya Sites». En *Tikal: Dynasties, Foreigners & Affairs of State*. Ed. J.A. Sabloff, pp. 153-280. School of American Research Press. Santa Fe.
- BELIAEV, Dmitri. 2000. «*Wuk Tsuk* and *Oxlahun Tsuk*: Naranjo and Tikal in the Late Classic». En *The Sacred and the Profane: Architecture and Identity in the Maya Lowlands*. Acta Mesoamericana 10. Eds. P. R. Colas, K. Delvendahl, M. Kuhnert y A. Schubart, pp. 63-81. Verlag Anton Saurwein. Markt Schwaben.
- BROMAN, Vivian. 1957. Cuaderno de campo inédito. Archivo Tikal. Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad de Pennsylvania. Filadelfia.
- CARLSON, John B. 1981. «A Geomantic Model for the Interpretation of Mesoamerican Sites: An Essay in Cross-Cultural Comparison». En *Mesoamerican Sites and World-Views*. Ed. E.P. Benson, pp. 143-215. Dumbarton Oaks. Washington D.C.

- COE, William R. 1962. «A Summary of Excavation and Research at Tikal, Guatemala: 1956-61». *American Antiquity* 27 (4): 479-507.
- . 1990. *Excavations in the Great Plaza, North Terrace and North Acropolis of Tikal*. Tikal Report 14. The University Museum. University of Pennsylvania. Filadelfia.
- COE, William R. y William A. HAVILAND. 1982. *Introduction to the Archaeology of Tikal, Guatemala*. Tikal Report 12. The University Museum. University of Pennsylvania. Filadelfia.
- COGGINS, Clemency. 1980. «The Shape of Time: Some Political Implications of a Four-Part Figure». *American Antiquity* 45 (4): 727-739.
- CULBERT, T. Partick. 1993. *The Ceramics of Tikal: Vessels from the Burials, Caches, and Problematical Deposits*. Tikal Report 25A. The University Museum, University of Pennsylvania. Filadelfia.
- D'ALTROY, Terence N. 2002. *The Incas*. Oxford. Blackwell.
- EBERL, Markus. 2005. *Muerte, entierro y ascensión. Ritos funerarios entre los antiguos Mayas*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida.
- EMERY, Kitty F. 2004. «Animals from the Maya Underworld: Reconstructing Elite Maya Ritual at the Cueva de los Quetzales, Guatemala». En *Behavior Behind Bones: The Zooarchaeology of Ritual, Religion, Status and Identity*. Eds. S. J. O'Day, W. Van Neer y A. Ervynck, pp. 101-113. Oxbow Books. Oxford.
- GODELIER, Maurice. 2004. «What Mauss Did Not Say: Things You Give, Things You Sell, and Things That Must Be Kept». En *Values and Valuables: From the Sacred to the Symbolic*. Eds. C. Werner y D. Bell, pp. 3-20. Altamira Press. Walnut Creek.
- GRAHAM, Ian. 1982. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions. Volume 3 (3): Yaxchilan*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.
- GRUBE, Nikolai y Linda SCHELE. 1994. «Tikal Altar 5». *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing and Culture* 66: 1-6.
- GUILLEMIN, George. 1968. «Development and Function of the Tikal Ceremonial Center». *Ethnos* 33: 1-35.
- HOUSTON, Stephen D., David STUART y Karl TAUBE. 2006. *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. University of Texas Press. Austin.
- JOHNSON, Trevor. 1996. «Holy Fabrications: The Catacomb Saints and the Counter Reformation in Bavaria». *The Journal of Ecclesiastical History* 47: 274-297.
- JONES, Christopher. 1969. *The Twin-Pyramid Group Pattern: A Classic Maya Architectural Assemblage at Tikal, Guatemala*. Ph. D. dissertation. University of Pennsylvania. Filadelfia.
- . 1977. «Inauguration Dates of Three Late Classic Rulers of Tikal, Guatemala». *American Antiquity* 42: 28-60.
- . 2003. «The Tikal Renaissance and the East Plaza Ballcourt». En *Tikal: Dynasties, Foreigners & Affairs of State*. Ed. J. A. Sabloff, pp. 207-225. School of American Research Press. Santa Fe.
- JONES, Christopher y Linton SATTERTHWAITTE. 1982. *The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monuments*. Tikal Report 33A. The University Museum, University of Pennsylvania. Filadelfia.
- KIDDER, Alfred V. 1947. *The Artifacts of Uaxactun, Guatemala*. Carnegie Institution of Washington Pub. 576. Washington D.C.
- LANDA, fray Diego de. 1986. *Relación de las cosas de Yucatán*. Editorial Dante. Mérida.

- LAPORTE, Juan Pedro. 2003. «Thirty Years Later: Some Results of Recent Investigations in Tikal». En *Tikal: Dynasties, Foreigners & Affairs of State*. Ed. J. A. Sabloff, pp. 281-318. School of American Research Press. Santa Fe.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. 1985. Trad. Antonio Médez Bolio, Ed. Mercedes de la Garza. SEP Cultura. México DF.
- LOU, Brenda. 1997. «Chalpate, análisis del asentamiento y orientación de un centro satélite de Tikal». En *X Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1996*. Eds. J. P. Laporte y H. Escobedo, pp. 373-379. Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala <http://www.asociaciontikal.com/pdf/30.96 - Lou.pdf>.
- MALER, Teobert. 1911. *Explorations in the Department of Peten, Guatemala: Tikal. Report of Explorations for the Museum*. Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology V, 1. Harvard University. Cambridge.
- MALVILLE, Nancy J. 2005. «Mortuary Practices and Ritual Use of Human Bone in Tibet. En *Interacting with the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium*». Eds. G. F. M. Rakita, J. E. Buikstra, L. A. Beck y S. R. Williams, pp. 190-204. University Press of Florida. Gainesville.
- MARTIN, Simon. 2003. «In the Line of the Founder: A View of Dynastic Politics at Tikal». En *Tikal: Dynasties, Foreigners & Affairs of State*. Ed. J. A. Sabloff, pp. 3-45. School of American Research Press. Santa Fe.
- MARTIN, Simon y Nikolai GRUBE. 2008. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Thames and Hudson. Londres.
- MCANANY, Patricia. 1995. *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. University of Texas Press. Austin.
- MOHOLY-NAGY, Hattula. 2003 *The Artifacts of Tikal: Utilitarian Artifacts and Unworked Material*. Tikal Report 27B. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology. Filadelfia.
- . 2008. *The Artifacts of Tikal: Ornamental and Ceremonial Artifacts and Unworked Material*. Tikal Report 27A. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology. Filadelfia.
- MORLEY, Sylvanus G. 1938. *The Inscriptions of Peten* vol. 1. Carnegie Institution of Washington Pub. 437. Washington D.C.
- RICE, Prudence. 2004. *Maya Political Science: Time, Astronomy, and the Cosmos*. University of Texas Press. Austin.
- RICE, Don S. y Prudence M. RICE. 1980. «The Northeast Peten Revisited». *American Antiquity* 45 (3): 432-454.
- ROBBEN, Antonius C.G.M. 2000. «State Terror in the Netherworld: Disappearance and Reburial in Argentina». En *Death Squad: The Anthropology of State Terror*. Ed. J. A. Sluka, pp. 91-113. University of Pennsylvania Press. Filadelfia.
- SHOOK, Edwin M. 1957. *The Tikal Project*. University Museum Bulletin 21 (3). The University Museum. University of Pennsylvania. Filadelfia.
- SMITH, Robert E. 1937. *A Study of Structure A-I Complex at Uaxactun, Peten, Guatemala*. Contributions to American Archaeology 19, pp. 189-231. Carnegie Institution of Washington Pub. 456. Washington D.C.
- STUART, David. 2003. «A Cosmological Throne at Palenque». <http://www.mesoweb.com/stuart/notes/Throne.pdf>.

- . 2005. *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque*. Pre-Columbian Art Research Institute. San Francisco.
- TAUBE, Karl. 1989. *Itzam Cab Ain: Caimans, Cosmology and Calendrics in Postclassic Yucatan*. Research Reports on Ancient Maya Writing 26. Center for Maya Research. Washington D.C.
- TUMARKIN, Nina. 1993. *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*. Harvard University Press. Cambridge.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, Erik. 2006. «El mito maya del diluvio y la decapitación del caimán cósmico». *The Pari Journal* 7 (1): 7-10. <http://www.mesoweb.com/pari/publications/journal/701/diluvio.html>
- VERDERY, Katherine. 1999. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Post-Socialist Change*. Columbia University Press. Nueva York.
- WEISS-KREJCI, Estella. 2004. «Mortuary Representations of the Noble House: A Cross-Cultural Comparison between Collective Tombs of the Ancient Maya and Dynastic Europe». *Journal of Social Archaeology* 4: 368-404.
- . En prensa. «The Role of Dead Bodies in Ancient Maya Politics: Cross-Cultural Reflections on the Meaning of Tikal Altar 5». En *Between the Dead and the Living: Cross-Disciplinary and Diachronic Visions, vol. 2. Central America and Mesoamerica*. Eds. J. Fitzsimmons y I. Shimada. University of Arizona Press. Tucson.
- ZUR, Judith N. 1998. *Violent Memories: Mayan War Widows in Guatemala*. Westview Press. Boulder.



6

RITUALES MEZCLADOS: ANALIZANDO COMPORTAMIENTOS PÚBLICOS Y PRIVADOS EN EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO DE CARACOL

Diane Z. CHASE y Arlen F. CHASE
Universidad Central de Florida

INTRODUCCIÓN

El ritual implica la realización de acciones que se aplican casi como recetas, por lo general dentro de una estructura religiosa ya establecida. Si bien los rituales pueden reflejarse en la iconografía y, posiblemente, en la epigrafía, el resultado de muchas de estas acciones se puede comprobar a menudo en el registro arqueológico por la disposición de ciertos materiales. Para los mayas antiguos, el comportamiento ritual seguramente incluía la colocación de ofrendas, entierros y otros vestigios; acciones que sirvieron para unificar grupos sociales de varios niveles. En ciertas situaciones arqueológicas se pueden deducir las motivaciones subyacentes a la práctica de algunas ceremonias, pero es más difícil inferir la profunda estructura religiosa que existe detrás del comportamiento ritual (Inson 2004; Fogelin 2007); comportamiento que implica conductas repetitivas y casi aprendidas de memoria, y que posibilita observar patrones en los restos materiales del registro arqueológico. También es posible conocer algunas de las transformaciones experimentadas por estos patrones a lo largo del tiempo.

Este ensayo examina los depósitos rituales hallados en Caracol, Belice, y se detiene en el análisis de las ofrendas, los entierros y otros contextos. El contenido, la posición e iconografía asociada con las ofrendas cambiaron con el transcurrir de los siglos, lo cual permite adentrarnos en el comportamiento ritual maya y hacer comentarios acerca del propósito de estos depósitos; permite asimismo introducirnos en la naturaleza pública o privada del ritual. En la mayoría de los casos, el acto de depositar ofrendas se produjo ante una audiencia limitada, ya sea dentro de un lugar público o a la vista de un grupo residencial. Actividades funerarias y entierros pudieron haber sido acontecimientos públicos o privados ejecutados dentro de edificios con arquitectura pública, pero quedaron restringidos a la participación del grupo doméstico en los conjuntos residenciales. Otros actos rituales

visibles en el registro arqueológico tuvieron un componente público —y político—, sea que se realizaron en el epicentro del sitio o en las construcciones residenciales que lo rodean. Por lo tanto, a la hora de considerar los componentes público y privado del ritual emerge una contradicción: mientras que muchos rituales pudieron haberse realizado para el bien público (en una escala variable), la deposición arqueológica de dichas acciones fue, por lo general, una cuestión restringida al ámbito de lo privado.

ESPACIO CONSAGRADO

Los antiguos mayas utilizaron el ritual para proporcionar santidad y «poder» a sus entornos. Algunos restos arqueológicos derivados de actos rituales se asocian a edificios y grupos, así como a construcciones y rasgos más pequeños, como tumbas o entierros que pueden incluirse dentro de edificaciones o asociarse con el espacio construido más formal. Para los mayas, los actos rituales fueron en cierta medida agregados. En espacios públicos, un depósito simple pudo emplazarse dentro de un edificio con el fin de centralizar lo ritual en este espacio, y a la vez cada edificio perteneciente a un grupo público pudo haber sido individualmente consagrado. En algunos casos, se añadieron depósitos a los espacios consagrados, modificando sustancialmente la construcción a lo largo del tiempo. En ciertos lugares, especialmente en grupos residenciales privados, se llevaron a cabo una y otra vez actos rituales separados dentro de la misma estructura, quizás adaptados a un ciclo temporal específico.

Los centros mayas fueron una combinación de ambientes consagrados y seculares. El espacio público santificado sirvió de punto focal para toda la comunidad, razón por la cual el corazón de una ciudad necesitó estar centrado en la cosmología; los tipos de depósitos alojados en estas estructuras generalmente difieren de aquéllos encontrados dentro de grupos residenciales distantes, en especial durante los periodos Preclásico y Clásico Temprano, cuando la mayoría de los centros se estaban estableciendo. La fundación cosmológica inicial de un centro, especialmente en el sureste del Petén (Laporte y Mejía 2005) y centro este de Belice, se efectuaba mediante la construcción de un «Grupo E» (A. Chase 1985); un conjunto arquitectónico que indicaba al mundo maya que un grupo específico había establecido su lugar con el cosmos (A. Chase y D. Chase 1995; Aimers y Rice 2006). Para el centro de Caracol, el establecimiento final del Grupo E se produjo con el comienzo del *Baktun* 8, y se conformó por una serie de cuatro ofrendas puestas en el eje al edificio central a mediados del primer siglo de nuestra Era (A. Chase y D. Chase 2006).

Si bien los Grupos E sirvieron para establecer una ciudad maya desde el punto de vista cosmológico, normalmente antes o al inicio del período Clásico Temprano (A. Chase y D. Chase 1995), las cosas pronto se volvieron más com-

plejas. Diferentes edificios públicos construidos durante esta etapa en ciertos sitios mayas fueron consagrados usando un conjunto de símbolos, colocando a cada edificio específico, y a veces a grupos enteros (D. Chase y A. Chase 1998), en un orden mundial. Este esquema se estableció por completo para la mayor parte de los edificios públicos centrales en el Clásico Tardío, momento en que el ritual se enfocó al ámbito de lo familiar (aunque a veces en espacios públicos). Así, se produjo un cambio desde el ritual público (la comunidad; «para el bien de todos») al ritual privado (la familia; «para el bien de la línea ancestral»). Ello no obstante, la uniformidad de los actos rituales entre los grupos residenciales sirvió para integrar a todo el tejido social. Esta transformación es particularmente evidente en Caracol, donde se hace notoria tanto en los grupos periféricos como en el epicentro; sin embargo, preferimos no referirnos a ello como «ritual doméstico» (Plunket 2002; Wells y Davis-Salazar 2007), porque usamos la evidencia arqueológica para una integración ritual más amplia en esta ciudad. En el Clásico Terminal se produjo otro cambio: los rituales públicos y privados se enfocaron en el uso de incensarios y en la profanación de esquemas rituales tempranos (D. Chase y A. Chase 2000). Los rituales del Clásico Terminal en construcciones públicas alteraron los significados y asociaciones cosmológicos; por ejemplo, las tumbas de elite del Clásico Tardío colocadas en la base de la Estructura B19 fueron profanadas, ya que se les retiraron sus contenidos, y rompieron, quemaron y redepusieron los restos óseos junto con el relleno de la cámara y el escombros. En una de las tumbas, una mano articulada fue también colocada dentro del relleno depositado, sirviendo para enfatizar el propósito determinado (y casi reverencial) de este acto ritual (D. Chase y A. Chase 2003, 2008).

CICLOS TEMPORALES

La sociedad occidental tiende a considerar el tiempo en un sentido lineal desde el punto de vista de los ciclos de vida de las personas: nacimiento, pubertad, matrimonio, niños, nietos y muerte. Sin embargo, hay indicios de que los mayas no consideraban una progresión similar. A excepción de la muerte, el registro arqueológico no parece ofrecer rituales distintivos relacionados con los ciclos de vida. Incluso la muerte entre los mayas puede ser categorizada en términos de «ofrendas a la tierra» (Becker 1993) y de ciclos temporales (D. Chase y A. Chase 2004), separándose así de las estrictas limitaciones del tiempo lineal. El registro epigráfico contiene las historias de ciertas personas selectas, pero aún en este caso los datos registrados sólo ofrecen indicios de algún ritual relacionado con sus ciclos de vida. Disponemos en este sentido de inscripciones que refieren al nacimiento, perforación de pene de individuos, prisioneros tomados en actos de guerra, y, a veces, mencionan la muerte y los rituales mortuorios (Fitzsimmons 1998; Grube y Schele 1993). Desafortunadamente, poca de esta informa-

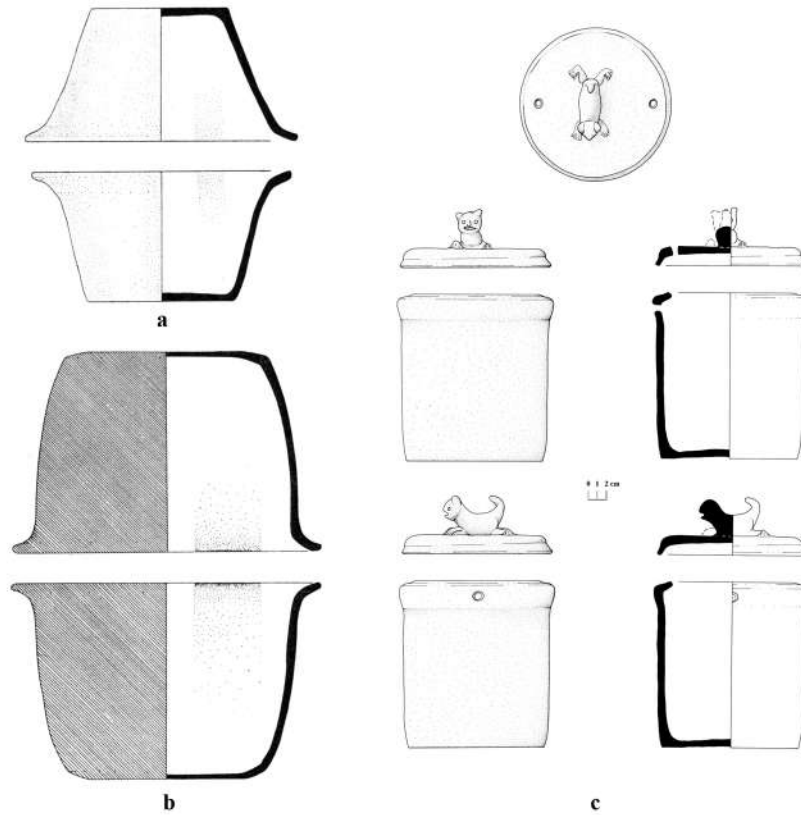


Fig. 1.—Escondites de Caracol, fechados para el final del Clásico Temprano: a) Estructura A2. b) Estructura A37. c) Estructura D2.

ción puede ser correlacionada de manera efectiva con el registro arqueológico. En muchas ocasiones estos eventos y acciones de personas de elite están relacionados con la terminación de los ciclos temporales. Existen también inscripciones epigráficas de «rituales de fuego» (Stuart 1998), que pudieron situarse dentro de un ciclo temporal. El registro arqueológico también contiene los resultados de las actividades rituales que parecen haber estado ligadas a los ciclos temporales.

En estudios anteriores hemos demostrado que menos del 10% de los individuos que vivían en un grupo residencial eran físicamente enterrados en dicho grupo (D. Chase 1997); ello implica que la persona allí inhumada era seleccionada para ese honor. De mayor interés es el hecho que los entierros depositados en grupos residenciales de Caracol no se correlacionen con los eventos reales de muer-

te. Más bien, parecen estar intencionalmente separados en el tiempo, distancia que proporciona un punto de vista diferente de los rituales mortuorios. En primer lugar, los muertos importantes fueron depositados, probablemente, en las estructuras-mausoleo situadas en el lado este de cada grupo residencial. Disponemos de analogías etnohistóricas del suroeste de Estados Unidos relativas a la acumulación de muertos «honorables», los cuales fueron depositados en estructuras especialmente construidas para este fin (Swanton 1979). La secuencia de entierros en los edificios ubicados el este de los grupos residenciales de Caracol también deja claro que los entierros respondían a una tendencia de haber sido depositados en un ciclo temporal de 40 a 52 años (D. Chase y A. Chase 2004). De este modo, mientras que nosotros podemos ver el entierro de uno o más individuos, los mayas antiguos pudieron haberlos considerado más bien como ofrendas a la tierra, proporcionando veneración de los antepasados e integración a una comunidad cerrada.

La asociación de los depósitos rituales con los ciclos temporales ha sido demostrada en las ofrendas asociadas con las estelas de Tikal, donde se han excavado más de cien depósitos en estelas. Éstos mostraron un patrón repetitivo de combinaciones de excéntricos de sílex y obsidiana. Con frecuencia, las ofrendas depositadas en la base de tales estelas consistieron en nueve excéntricos, distintos unos de otros, y en muchos casos asociados con una iconografía incisa que representaba a los Nueve Señores de la Noche. Las estelas asociadas con estas ofrendas fueron erigidas en un ciclo temporal de 20 años y los nueve excéntricos diferentes hallados con cada una de ellas pueden corresponder a una seriación temporal más temprana (Moholy-Nagy 2007). Así, el tiempo y los ciclos temporales tenían un gran significado ritual para los mayas y eran representados en otros planos. En Caracol existe un aspecto temporal en los entierros residenciales colocados en los denominados templos al este, y se sospecha que los contenidos de las ofrendas del Clásico Temprano también estuvieron determinados por su colocación temporal.

MARCADORES ARQUEOLÓGICOS PARA EL RITUAL MAYA

Las investigaciones arqueológicas proporcionan resultados acerca de los rituales mayas antiguos. Éstos se encuentran asociados con depósitos correspondientes a rituales formales, tales como entierros y escondites, pero también son identificables por formas cerámicas especializadas —diversas vasijas de alfarería eran usadas para contener una ofrenda, mientras que otras se utilizaron para quemar incienso—. Sin embargo, otros restos materiales de actividades rituales —algunas veces llamados depósitos problemáticos— son más difíciles de clasificar: muchos de éstos se identifican sobre la base de la inclusión de numerosos artefactos rotos, tanto locales como importados.

Entierros

Tal vez el *corpus* más grande de datos arqueológicos relacionado con el ritual proviene de los numerosos entierros presentes en edificios públicos y residenciales de cualquier sitio. Aunque pueden encontrarse entierros aislados en cualquier edificio y dentro de las áreas de plaza, en Caracol es más factible que estén asociados con las construcciones colocadas en el lado este de patios y plazas. Entre el 60% y el 80 % de los grupos residenciales de Caracol están asociados con construcciones del lado este que funcionaron como mausoleos; la mayor parte de tales edificios contienen una o más tumbas y uno o más entierros adicionales. Los depósitos cerámicos también fueron, a menudo, situados enfrente o dentro de estas estructuras, y existe el modelo temporal de cómo eran hechos estos depósitos. La tumba era la construcción inicial. Si la tumba tenía una entrada, era común reutilizarla con el paso del tiempo, aunque también pudo sellarse después de introducir al primer ocupante/s. Con posterioridad, los entierros eran situados frente al edificio, primero en la base de la escalinata y luego se fueron introduciendo en la propia estructura. Si tenía lugar una expansión arquitectónica, la nueva escalinata también se convertía en una buena localización para una inhumación adicional. El posicionamiento de estos entierros dentro de la construcción fue temporalmente espaciado. Los entierros del período Clásico Tardío eran a menudo asociados con vasijas al frente de la estructura oriental, aunque en ocasiones la ofrenda se localizaba en el escalón inicial del edificio. Estas prácticas son de interés en Caracol: en ocasiones, los mayas ponían una vasija directamente sobre las tapaderas de los entierros, pero en un caso la mitad de un plato de base redondeada se encontró en la tapadera del entierro y la otra mitad se halló colocada dentro de la tumba.

Otra práctica ritual asociada a estos entierros es la intrusión en las tumbas, una actividad común en la antigüedad (D. Chase y A. Chase 2003). Tal práctica se detecta habitualmente no sólo por la remoción de los materiales originales y la adición de los nuevos, sino también por la introducción de una ofrenda oculta en vasijas o incensarios dentro de la cámara funeraria. En Caracol hemos podido distinguir al menos dos tipos de intrusiones o entradas. Uno calificado como «circunstancial» pudo ser causado por derrumbe del techo de la estructura o por procesos de reconstrucción. Este tipo de intrusión normalmente es el resultado del colapso completo del techo y por ello se rellena la cámara con piedra y tierra caída directamente sobre los huesos, cerámica y artefactos *in situ*. En algunas ocasiones este tipo de reingreso consistió en el entierro de un infante en el relleno, directamente sobre la cámara sin techo; en otro caso se situó un nuevo entierro encima del relleno que contiene la cámara y se reemplazó el techo de la tumba. El segundo tipo de tumba con reentrada es llamado «transformacional»; existen varios grados de remoción asociados con este tipo de reingreso. En varios casos las tumbas fueron reabiertas, se rompieron las ofrendas, se esparcieron y luego fueron nuevamente selladas. Otras veces la cámara se desacralizó y después fue rellena-

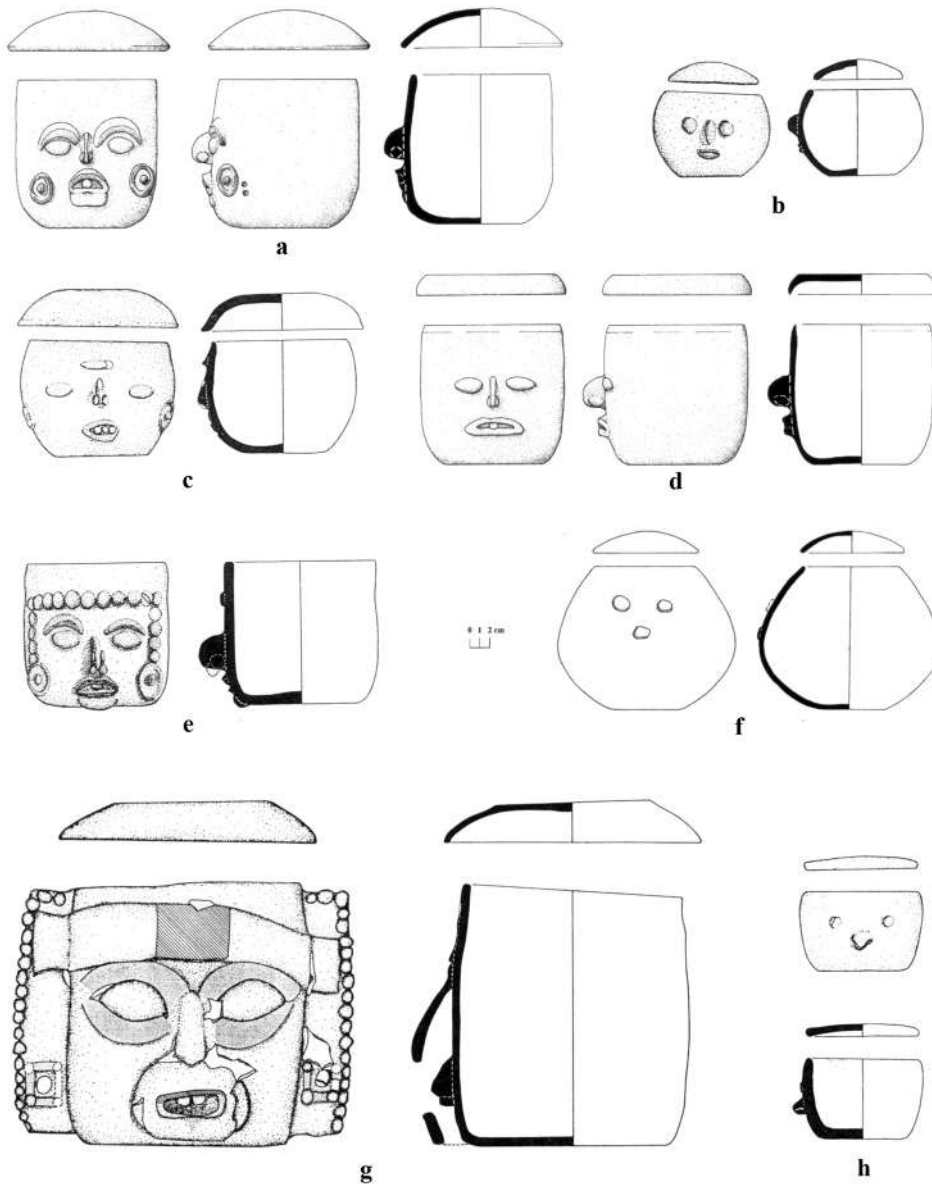


Fig. 2. Escondites de Caracol, de tipo «cara» fechados para el Clásico Tardío: a, c, d, e) Estructura 3D38; f) Estructura B42; b, h) Estructura 2E17; g) Estructura B34.

da con alfarería rota y quemada y huesos parcialmente articulados o cremados, cuentas de jadeita rotas y puntas de lanza de obsidiana; en al menos dos ocasiones estos materiales fueron tirados desde la parte superior hasta el piso de la cámara. En otro caso aún, los contenidos de dos tumbas de elite colocadas en uno de los edificios más públicos de Caracol (Estructura B19), parecen haber sido removidos y quemados, y algunos de los huesos y de los fragmentos de cerámica quemados fueron devueltos a la cámara funeraria, que fue finalmente rellena con tierra y desechos de construcción. Las tumbas profanadas fueron por último selladas bajo un nuevo piso y la habitación de arriba de la cámara se utilizó con un fin diferente.

Sacrificio de niños

Landa registró el sacrificio de niños en las Tierras Bajas del Norte (Tozzer 1941). En Caracol, existen varios contextos arqueológicos con víctimas de sacrificio, tanto adultos como niños, que pueden ser situados dentro de espacios consagrados como «ofrendas a la tierra». En relación a la Acrópolis Central de Caracol, se ha demostrado que las dietas de las víctimas sacrificadas difieren de aquellas que ocupaban las tumbas (A. Chase *et al.* 2001). Las víctimas probablemente no eran miembros del grupo residencial y no participaban de las comidas que se realizaban en él. Mientras que las víctimas sacrificadas fueron enterradas frente a las estructuras que contenían tumbas localizadas en el este de la Acrópolis Central, los restos esqueléticos de niños también se encontraron en asociación con tumbas reenterradas. Es muy posible que los restos de estos individuos subadultos sacrificados fueran enterrados en el relleno directamente arriba de otro relleno, y que quizás se ingresara accidentalmente a la cámara dos veces más (H14, Rooster).

Ofrendas

El registro arqueológico revela la existencia de depósitos especiales que son comúnmente mencionados como «ofrendas» o «escondites». Las ofrendas son técnicamente definidas como cualquier depósito que tiene un propósito determinado y está oculto. En Caracol, éstas se componen en su mayor parte de vasijas especializadas de alfarería, y temporalmente se extienden desde el Preclásico Tardío hasta el Clásico Tardío. El diseño de estas vasijas varió en forma y tamaño con el transcurso del tiempo, pero en su mayor parte consisten en urnas con rostros, platos y cuencos; las urnas y platos de grandes bordes a menudo contienen y/o rodean otros artefactos o ecofactos. Los cuencos pequeños y los platos acogen por lo general los restos esqueléticos de dedos humanos. En los horizontes cultu-

rales más tempranos, las ofrendas de dedos humanos acompañaron por lo general a otras urnas, pero durante el período Clásico Tardío con frecuencia fueron colocadas ellas mismas como ofrendas.

En el Preclásico Tardío y Clásico Temprano las ofrendas se depositaban en asociación con urnas no decoradas. Las vasijas más tempranas colocadas como ofrendas en Caracol proceden de la Estructura A6, el Templo del Dintel de Madera, y se recuperaron de cuatro depósitos axiales, bien definidos en términos de estratigrafía y fechas de C14 (A. Chase y D. Chase 1995, 2006). Los dos primeros estaban sellados dentro de una construcción temprana. Una de las ofrendas emplazadas en estos depósitos consistió en un conjunto de platos colocados labio contra labio que contenían en su interior una cuenta de *spondylus* sobre una capa de aproximadamente 200 cuentas de piedra verde rotas; la segunda incluía una vasija con tapadera que contenía un caracol y una espina de manta raya que acompañaba a una cuenta de jadeita y otra de *spondylus* (todo lo cual estaba quemado). La memoria social registró claramente la ubicación de estas ofrendas, ya que los otros dos depósitos se colocaron en línea perfecta con respecto a los dos primeros. Estos depósitos posteriores acompañaron la versión más tardía de la Estructura A6, que fue construida en o alrededor del 41 d.C., al inicio del *Baktun* 8. El primer depósito del edificio final se ubicó delante de la pared posterior, dentro de una geoda pétreo sellada, y consistió de un conjunto de jadeitas situado entre dos conchas *spondylus*; por encima de las conchas se colocó una orejera y por debajo de ellas se depositaron 684 gramos de mercurio y piezas de malaquita. El segundo depósito con ofrenda, compuesto por una gran urna en forma de barril colocada sobre una capa de conchas, se halló en el área de acceso y estaba situado dentro de una cavidad abovedada. Los contenidos de la urna fueron depositados en capas (ver D. Chase 1988; Mathews y Garber 2004), con una colmena ocupando la parte superior hueca y guijarros de malaquita en el fondo de la vasija. Entre estas dos capas se colocaron espejos, caracoles marinos orientados hacia las cuatro direcciones cardinales, una orejera de jadeita depositada en el centro, figuras en forma de Charlie Chaplin (*charlies*) hechas de jadeita y concha (ver Moholy-Nagy 1985), otros objetos de concha y jadeita, dientes de tiburón, agujas de pino y semillas de calabaza. Estas dos últimas ofrendas sirvieron para centrar la estructura A6 en torno al inicio del *Baktun* 8.

Las ofrendas del Clásico Temprano tienden a representar dos extremos: o bien sus contenidos fueron muy austeros o bien las vasijas estaban repletas de caracoles y objetos trabajados. Las ofrendas más sobrias se han hallado colocadas frente a los edificios, dentro de vasijas con grandes bordes (en un caso con caracoles *pomácea* y la representación de una espina de mantarraya elaborada en obsidiana incisa), y en el núcleo de la estructura, donde por lo general contienen una cuenta de jadeita o de *spondylus* o una espina de mantarraya quemada. En un solo caso se colocó una gran pieza de malaquita entre dos caracoles *spondylus* y se rodearon de excéntricos de obsidiana. Sin embargo, la mayoría de las ofrendas del Clásico

Temprano encontradas en Caracol contienen una gran diversidad de caracoles, espejos, figuras de jadeita y piezas tipo «Charlies» (e.g., A. Chase y D. Chase 2005). Estas ofrendas complejas están usualmente depositadas en un edificio y se cree que fueron el centro de construcciones públicas en términos del universo maya. En otro caso, una caja de cerámica cuadrada con tapa fue colocada como ofrenda dentro de una figura de estuco sentada de tamaño triple al tamaño humano normal, la cual sirvió como el lugar de ritual. La caja de cerámica contenía dos grandes puntas de obsidiana, un pendiente grande de jadeita, dos piezas pequeñas de jadeita grabadas y tierra llena de pedacitos de jadeita y *spondylus* (D. Chase y A. Chase 2008).

Con la llegada del Clásico Tardío, los patrones de las ofrendas cambiaron en Caracol; apareciendo urnas con caras modeladas, las cuales se asociaron en ocasiones con excéntricos de obsidiana y, en un caso, con guijarros de malaquita. Las primeras urnas con caras tienden a ser de gran tamaño y también más elaboradas; los rostros modelados y pintados incluyen una mezcla de varias figuras humanas, así como el dios del Sol y diversos pájaros, los cuales se representaron con ojos y picos simples. Los rostros humanos que aparecen en las urnas están por lo general representados con aretes y cuentas para la nariz; algunos de ellos están enmarcados con un borde de cuentas, similares a las representaciones contemporáneas del gobernante del sitio que aparecen en los monumentos tallados (e.g., Estelas 5 y 14 de Caracol: Beetz y Satterthwaite 1981: figs. 6 y 14). Otras urnas parecen representar cabezas trofeo muertas, y otras aún reflejan caras humanas con pendientes típicos mayas. Las representaciones de dios Sol muestran una deidad sonriente y forman parte de ofrendas particularmente asociadas con la elite del sitio; con frecuencia, sus contenidos son elaborados e incluyen caracoles naturales, piezas en forma de pelota y cuentas redondas de jadeita y excéntricos de obsidiana. A finales del Clásico Tardío, las urnas utilizadas como ofrendas representaron bien rostros más elementales o carecieron de decoración. En vez de tener forma de barril, las urnas adquirieron forma de bulbo. Sin embargo, en general, la mayoría de estas ofrendas con rostros encontradas en Caracol se colocaron enfrente de construcciones situadas en el lado este, mostrando una clara asociación con entierros y tumbas que fueron depositadas en estas estructuras. Esas vasijas fueron manufacturadas uniformemente con la misma pasta y estilo general, quizás indicando que su producción se realizó en un taller ritual único, y debieron de haber sido fácilmente disponibles para los ocupantes del sitio, dada su amplia distribución en Caracol.

Incensarios

Los incensarios ofrecen un interesante contraste dentro de las vasijas empleadas como ofrendas en Caracol. A finales del Clásico Temprano, en un periodo

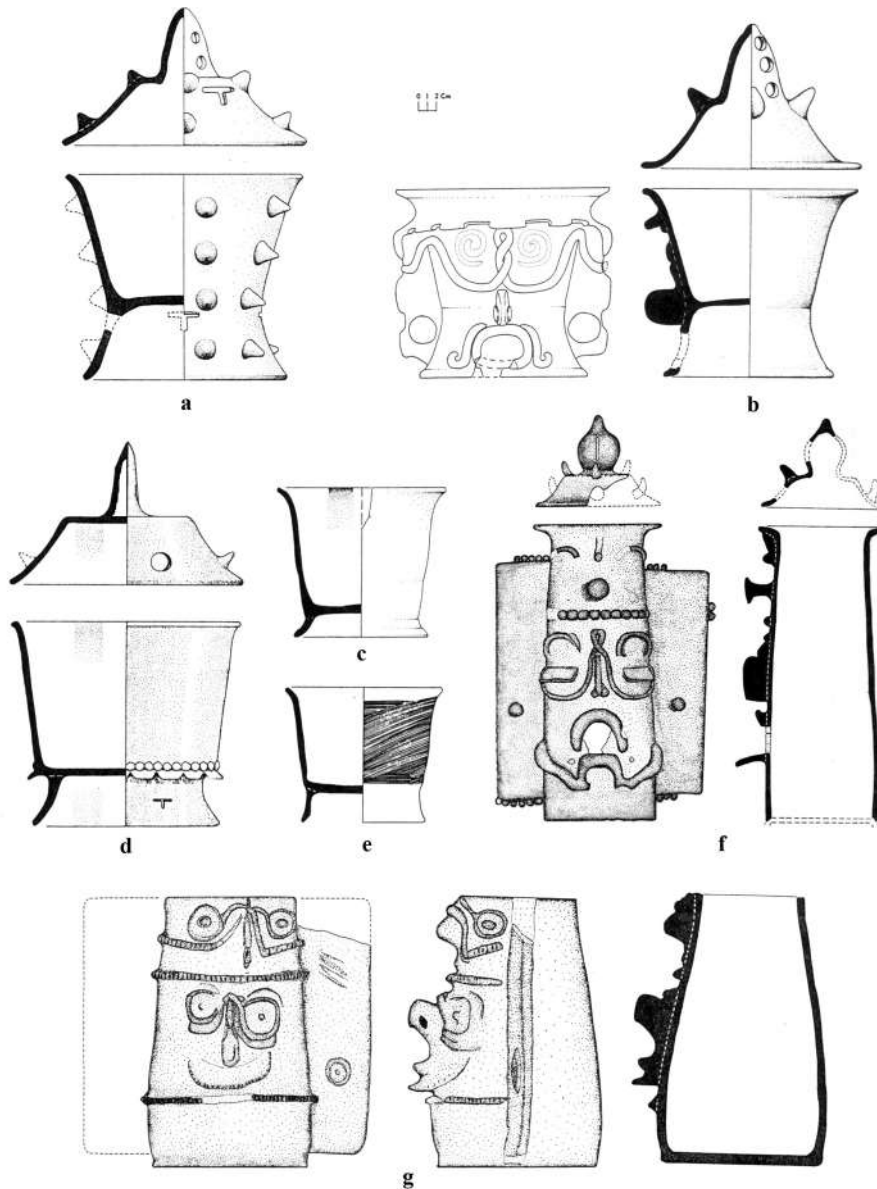


Fig. 3.—Incensarios encontrados en Caracol. Período Clásico Tardío muy temprano: a) Estructura B19; b) Estructura A34. Período Clásico Tardío: c) Estructura B20; e) Estructura B19. Período Clásico Terminal: d) Estructura D16; f) Estructura 4N14; g) Estructura A6.

en que las ofrendas no estaban decoradas, los incensarios en forma de «reloj de arena» fueron modelados con la cara del dios del Sol con rasgos del jaguar nocturno. También corresponden a esta etapa los incensarios en forma de «reloj de arena» con espigas y formas complejas, los cuales continuaron en uso hasta los inicios del Clásico Tardío. Este tipo de incensarios se hallaron asimismo al final del Clásico Terminal. El quemador más común hallado a inicios del Clásico Tardío no estaba decorado y consistió en una urna sencilla con base anular. Hacia finales del Clásico Tardío, sin embargo, los incensarios cambiaron a formas de cilindro de bordes evertidos con base anular que estaban decorados con una serie de caras, y con el rostro del dios del Sol con rasgos de jaguar. En las áreas residenciales del epicentro, estos incensarios se asociaron a las escalinatas de varios mausoleos, y se pueden considerar parte de los materiales finales colocados en los templos antes de su abandono. En el centro de Caracol, en la base de la Estructura B19 y dentro del cuarto frontal de la Estructura A6, se encontraron un par de incensarios modelados. En la Estructura A3, un incensario cilíndrico con borde evertido formaba pareja con un gran brasero; en la Estructura A31, dos grandes braseros globulares formaron asimismo pareja (A. Chase y D. Chase 2007: fig. 5).

Una interesante contradicción en la cerámica ritual de Caracol surge al comparar los incensarios y las vasijas de las ofrendas: cuando los incensarios tienen rostros, las vasijas colocadas en ofrendas carecen de ellos (periodos Clásico Temprano y Clásico Tardío-Terminal); y cuando las vasijas de ofrenda tienen rostros, los incensarios no (inicios del Clásico Tardío). Otra dicotomía se produce entre los aspectos diurnos y nocturnos del dios del Sol: los incensarios invariablemente ilustran al sol nocturno, mientras que las vasijas de ofrenda ilustran al dios diurno.

PRÁCTICAS RITUALES Y DE OFRENDAS AMPLIADAS

Los patrones de ofrenda son fáciles de definir, pero junto a ellos hay otros depósitos que encajan dentro de una categoría general de ofrendas de compleja categorización (Kunen *et al.* 2002). La colocación de piezas cerámicas simples dentro del relleno de estructuras o frente a un edificio es relativamente simple de clasificar y, supuestamente, de interpretar. Sin embargo, Caracol ha proporcionado depósitos que representan un reto en términos de su determinación, pero que caen dentro del reino del ritual (y que no son materiales mal interpretados del relleno; e.g. Lucero 2006). Éstos incluyen depósitos de materiales profusamente quemados colocados en relleno de estructuras, ofrendas de episodios extensivos, y materiales colocados en rellenos de estructuras y plazas sin asociación a ningún recipiente cerámico.

Las excavaciones del relleno de la Estructura D2 de Clásico Temprano revelaron un rasgo colocado dentro del relleno de construcción, que consiste en un

anillo sencillo de piedras que mide aproximadamente 1,20 metros de diámetro, cuyo interior había sido quemado y estaba repleto de piezas rotas de obsidiana y cerámica también quemadas. Cuando se analizaron y reconstruyeron los fragmentos quemados, rotos y dispersos de esos materiales hallados dentro del círculo de piedras aportaron 16 lancetas completas y 25 fragmentos de navajas de obsidiana, una pieza redonda y una cuenta rota de jadeita, dos barras de caliza y 14 vasijas cerámicas reconstruibles. Diez de estas vasijas eran las típicas de ofrendas del Clásico Temprano y cuatro eran platos polícromos con base anular. Este depósito estaba directamente encima de una urna de Clásico Temprano empleada como ofrenda, la cual pudo servir para «centrar» el edificio. Por lo tanto, el depósito quemado pudo ser el resultado de un ritual asociado con la santificación del edificio.

Dentro de la Estructura B19 se colocó una ofrenda asociada con una construcción temprana. El piso de tal edificio fue roto para colocar numerosas ofrendas y cuentas de jadeita, y posteriormente sobre él se dispersaron espinas de mantarraya y excéntricos de obsidiana que fueron por completo quemados. Este depósito fue a su vez cubierto por el relleno de un único episodio de construcción que levantó la superficie del edificio más de un metro, siendo rematado por un nuevo piso. Esta superficie fue de nuevo quebrada para colocar un incensario con espigas dispuesto sobre una vasija con los restos de un infante (probablemente sacrificado); una vez colocados, estos objetos fueron quemados en una matriz de relleno, y la superficie del piso fue arreglada. A pesar de que el edificio fue elevado otro metro de altura, no se colocó ningún otro depósito por un lapso muy prolongado de tiempo; por último, el piso más tardío fue de nuevo abierto en el Clásico Terminal con objeto de colocar un último depósito dentro del núcleo del edificio que consistió en cinco vasijas de la época (A. Chase y D. Chase 2004: fig. 16.2).

En Caracol se conoce asimismo otra clase de depósito de ofrendas que consiste en colocar objetos elaborados directamente dentro del relleno constructivo. Así, por ejemplo, en la Estructura B19 se localizó un depósito ritual en la parte superior del relleno de una escalinata temprana pintada de rojo; éste contenía conchas *spondylus*, excéntricos de obsidiana y piezas fragmentadas de jadeita dispersas directamente en el relleno. Un depósito similar fue colocado también en el relleno de la parte superior de la Estructura A2, y consistió en excéntricos de obsidiana y piezas en forma de bola de caliza (que en ocasiones aparecen también en entierros, tales como la tumba más baja de la Estructura B20 fechada para 534 d.C.). La ofrenda más elaborada hallada en un relleno no procede del centro de Caracol sino de la plaza de un grupo residencial; fechada para el Clásico Temprano, fue colocada frente a la Estructura C21, en el relleno de la plaza, y contenía tres excéntricos de pedernal y ocho de obsidiana, seis conchas *spondylus*, tres espinas de mantarraya (junto con 52 vértebras de pescado, indicando, quizás, la presencia de una mantarraya completa; e.g. Teeter 2001), una cuenta de jadeita,

una piedra en forma de bola, un fragmento de coral, 128 piezas de espejo de hematita, y lo que se califica como «basura o residuos de ofrenda» consistente en 4571 fragmentos de *spondylus* y 747 de jadeita. Después de 25 años de investigaciones continuadas en la ciudad, los excéntricos de pedernal hallados en este depósito constituyen el único ejemplo conocido en Caracol. Resulta particularmente interesante que tales piezas no procedan del centro del sitio y se fechen en el Clásico Temprano, ya que para el Clásico Tardío solamente se han encontrado excéntricos realizados en obsidiana. Además de las consideraciones del enterramiento de objetos dentro de espacios privados confinados, y en contraste con el espacio abierto público, existe otra distinción potencial útil entre las ofrendas visibles, y posiblemente más públicas, y las menos visibles y presumiblemente privadas, que se encuentran dentro de recipientes cerámicos o de piedra cerrados (asumiendo que estos recipientes eran permanentes y no perecederos).

En los grupos residenciales de Caracol se ha definido otro patrón alternativo de ritual, el cual consiste en la colocación secuencial de múltiples ofrendas dentro de una misma estructura. En un caso, Estructura J20, la construcción de un altar central albergó por lo menos 32 ofrendas distintas, así como también un conjunto de cuencos con bordes. En otro caso, grupo residencial Highrise, el edificio al este contenía por lo menos una docena de conjuntos de ofrendas —algunos con excéntricos de obsidiana (Jaeger 1991)— colocadas en su eje central frontal; este mismo edificio estaba asociado asimismo con esculturas de piedra de seres humanos sentados. En un tercer caso, Estructura I5, al menos se colocaron ocho ofrendas en el eje de la estructura, tanto en el relleno constructivo como en el frente del edificio este; las ofrendas incluyeron un depósito de tres cuencos con sus correspondientes tapaderas (quizás haciendo alusión al lugar de las «tres piedras», otro nombre para Caracol; Martín y Grube 2000), numerosas vasijas ofrenda que incluyen al dios del Sol sonriendo y pájaros; otro depósito consistió en 28 vasijas cerámicas, todas diferentes. Muchas de las ofrendas de la Estructura I5 estuvieron asociadas a otros objetos, tales como conchas, jadeita, barras de caliza y una multitud de excéntricos de obsidiana; también se recobraron en estas ofrendas dientes de tiburón y una piedra caliza labrada representando a *Kinich Ahau*.

ASPECTOS PÚBLICOS Y PRIVADOS DEL RITUAL EN EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO DE CARACOL

Basándonos en el registro arqueológico, se podría decir que los depósitos rituales de Caracol fueron utilizados para establecer solidaridad de grupo en una variedad de niveles. Los aspectos públicos y privados de los rituales variaron dependiendo del contexto y el tiempo; ello no obstante, hasta cierto punto estos aspectos estaban determinados por el acceso público al lugar y por conceptos de temporalidad que con frecuencia eran incorporados en los depósitos rituales. En

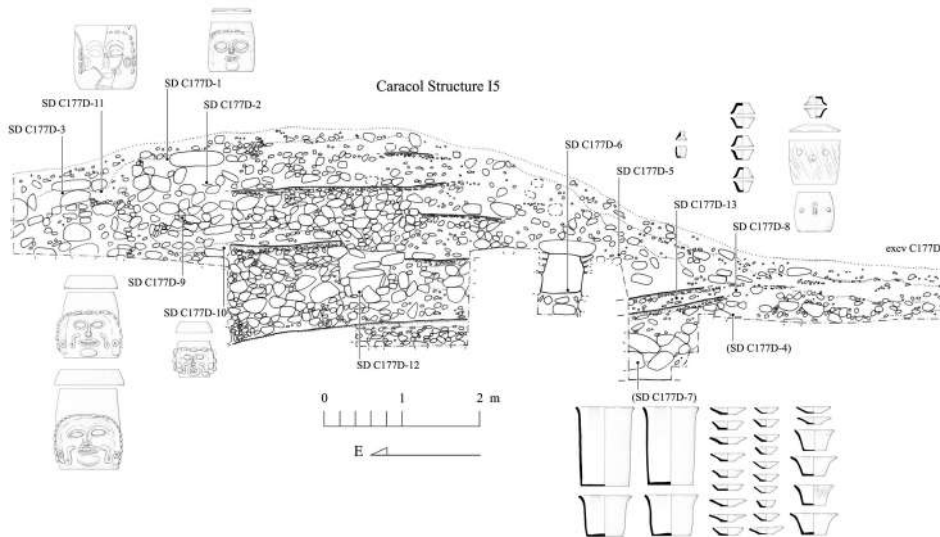


Fig. 4.—Perfil de Estructura 15 de Caracol con la localización de los escondites, todos ellos fechados para el Clásico.

general, puede hacerse una distinción entre rituales realizados en la arquitectura del centro *versus* aquellos efectuados en arquitectura residencial —aunque en estos contextos, los actos rituales están hasta cierto grado mezclados en sus naturalezas públicas o privadas durante el período Clásico Tardío—.

En el centro de Caracol, la colocación de ciertas ofrendas durante la construcción de edificios parece representar rituales privados: si bien la deposición de la ofrenda era simbólicamente necesaria para el bienestar de un amplio espectro social, su ubicación física y su contenido no pudo ser atestiguada más que por unas cuantas personas. Por lo tanto, estos rituales tenían un impacto percibido que iba más allá de aquéllos quienes atestiguaban el entierro final de la ofrenda ritual. Esto es quizás más evidente en la colocación de ofrendas en la Estructura A6 que corresponde al establecimiento del *baktun* 8.

La ubicación de las mayores construcciones de Caracol durante los periodos Preclásico y Clásico Temprano pudo estar controlada por la elite del sitio, proporcionándole una fuente de conocimiento y poder ampliamente distanciada del grueso de la población. Sin embargo, los materiales depositados de manera privada pudieron haber sido parte de eventos rituales públicos más amplios. De igual manera, las prácticas de depositar ofrendas por episodios observada en la Estructura B19 a fines del periodo Clásico Temprano no eran generalmente visibles y puede considerarse como una manera privada de realizar un ritual, quizás rela-

cionada con las élites residentes de la parte superior de Caana. Podemos también reiterar que los contextos arqueológicos indican que el sangrado empleando espigas de mantarraya y lancetas no fue, por lo general, una ceremonia pública (e.g. D. Chase 1994), en ella participaban más bien unas cuantas personas y que se realizaba en lugares escondidos. En Caracol, las espigas de mantarraya no suelen hallarse en tumbas, pero sí se las encuentra con frecuencia en urnas del Clásico Temprano asociadas con el centro de los edificios del sitio, indicando de nuevo la participación de individuos específicos y restringidos en los rituales necesarios para realizar esa tarea.

Se asume que los espacios públicos en el centro de los sitios fueron lugares adecuados para rituales públicos elaborados. Algunos modelos de organización política maya, tales como aquellos que se refieren a los «estados teatro» (Inomata y Cobean 2006), o unidades políticas galácticas (Demarest 1992), se basan en gran medida en la postulación de que elites carismáticas llevaban a efecto importantes e impresionantes rituales en esos espacios públicos. Sin embargo, debemos de ser cautelosos, ya que espectáculo y ritual no son necesariamente la misma cosa. Si bien la iconografía maya está repleta de elaborados atuendos, éstos se asocian en su mayor parte con rituales que celebran ciclos temporales (y no espectáculos políticos). Los rituales involucrados en estos ciclos temporales, sin embargo, eran claramente del dominio público. Éstos pueden ser vistos a través de la colocación de estelas que conmemoraron estos ciclos en las plazas centrales públicas y en los patrones repetitivos de ofrendas que tienen lugar con objetos colocados junto a estas estelas en sitios como Tikal (Moholy-Nagy 2007).

Las ofrendas rituales pueden encontrarse en la iconografía maya en escenas de sangrado y en ofrendas de «bultos»; sin embargo, las escenas no indican con claridad si el conjunto de ofrendas tuvo una naturaleza pública o privada. Representaciones palaciegas con ofrendas localizadas debajo o a un lado de banquetas y tronos indican aspectos públicos y privados de las ofrendas (e.g. Reents-Budet 1994: fig. 5.9). En la iconografía de los vasos del Clásico Tardío se ilustran, en algunas ocasiones, barriles con tapadera, los cuales son similares en forma a los recipientes cerámicos hallados en ofrendas del Clásico Temprano.

Además de rituales asociados con la colocación temporal de las estelas, realizados en el centro de los sitios, otros rituales públicos pudieron haber acompañado a los entierros, colocados con mucha frecuencia colocados en edificios públicos. Las actividades constructivas y modificaciones que se hicieron para colocar esos depósitos también pudieron haber sido observadas públicamente. En Caracol, esto es así para la tumba que se introdujo en la Estructura A3 en 9.13.3.15.16 (696 d.C.; A. Chase y D. Chase 1987: 15) y también para el entierro que se enclavó en la escalinata de la Estructura B5 durante el Clásico Terminal (A. Chase 1994). La manifestación del ritual público estuvo asociada también con ciertos lugares específicos del centro en más de un único momento en el tiempo. Así, el pasillo posterior de la Estructura A1 fue el lugar de localización de una es-

tatua de grandes dimensiones recubierta de estuco rojo y visible públicamente fechada para el final del Clásico Temprano, si bien se colocó en secreto una ofrenda en el pecho de la estatua y otra más en la construcción que la cubrió. Efectivamente, cuando la estatua fue tapada, frente a ella se construyó de forma inmediata una tumba, y parece probable que también la Estela 1 y el Altar 1 fueran erigidos frente a este lugar en ese mismo tiempo. Con posterioridad, esta tumba fue llenada desde una abertura realizada arriba con cuerpos quemados, vasijas cerámicas y navajas de obsidiana colocadas en una matriz de polvo y piedra, representando los resultados de rituales repetidos posiblemente asociados con el ascenso de Kan II (D. Chase y A. Chase 2008). Por lo tanto, el ritual público parece haber sido necesario para establecer la legitimidad de este gobernante.

Sin embargo, el ritual privado está también representado en el centro en relación a algunos entierros. La construcción de varios edificios del centro incluye tumbas preplaneadas dentro de los núcleos de estas construcciones, a las cuales se accedía por medio de entradas cuidadosamente escondidas y, al tiempo, de fácil acceso. Así pues, los muertos pudieron haber sido colocados dentro de estas cámaras con o sin fanfarria pública. En particular, estos accesos se asocian con tumbas tempranas del Clásico Tardío depositadas en las Estructuras A4 y A7 y con tumbas fechadas para la misma época en las Estructuras B19 y B20. Las primeras se ubican en una plaza pública y es muy probable que el uso de estas cámaras estuviera acompañado de ceremonias públicas. Por razones que se explican más adelante, se sospecha que los entierros en las seis tumbas conocidas dentro de las Estructuras B19 y B20, fueron privados y restringidos a miembros de la familia que residía en la parte superior de Caana. Sin embargo, dos de las cámaras del Clásico Tardío colocadas en la base de la Estructura 19 fueron posteriormente desacralizadas en un acto de transformación, quizás política, durante el periodo Clásico Terminal (D. Chase y A. Chase 2003); dado que posee una ubicación más abierta, parece probable que hubo un aspecto público en la desacralización y el parcial re-entierro de los contenidos de la tumba.

Al menos durante el Clásico Tardío, la arquitectura residencial de Caracol fue también lugar para actos rituales. La mayoría de los grupos residenciales de esta ciudad tuvieron sus propios altares y mausoleos, que focalizaron los rituales familiares. Así como en el centro del sitio, este ritual también tuvo un aspecto temporal; los entierros no correspondían necesariamente a ciclos de vida sino a determinados periodos de tiempo (D. Chase y A. Chase 2003). Esto se deduce por la presencia de numerosos conjuntos de entierros que se incluyen en un único enterramiento articulado, y en la colocación simultánea del conjunto de estos individuos dentro de una cámara sellada. El que uno considere que los rituales que se realizaron en grupos residenciales tuvieron un carácter privado o público es una cuestión de semántica. Los actos de ritual realizados en los grupos residenciales eran efectuados y conocidos por el grupo mismo; por lo tanto, cada grupo residencial realizó sus propios rituales privados, pero éstos eran públicos para los miembros del grupo re-

sidencial. Esto es válido para todos los grupos residenciales dentro del área metropolitana de Caracol, incluyendo aquéllos localizados en el centro. El aspecto más público del ritual residencial pudo ser la colocación de ofrendas frente a las edificaciones-mausoleo del este. La deposición de entierros en estas áreas vivas ocurría también en un lugar público de los grupos residenciales, y parece probable que un conjunto de muertos fueran depositados en construcciones colocadas sobre los edificios del este y que todos los miembros de un grupo supieran cuándo (y dónde) estaban realmente enterrados. El que haya habido una memoria social involucrada en estos entierros también se refleja por la colocación de incensarios en tumbas a las que ingresaron accidentalmente, y en la colocación de lo que parece ser sacrificios de infantes en el relleno directamente encima de las cámaras que habían sido re-enterradas. Sin embargo, la distinción entre ritual privado y ritual público se convierte en un tema no resuelto a nivel residencial. Sólo para la elite es un objetivo vivir dentro de la arquitectura pública en una amplia comunidad.

Más arriba se han comentado las amplias celebraciones de prácticas comunes rituales entre los grupos residenciales del Clásico Tardío de Caracol (D. Chase y A. Chase 1998, 2004). Todos estos grupos tuvieron acceso a las tumbas para introducir cerámica policroma y recipientes rituales de manufactura ordinaria. Resulta claro que los grupos adquirieron la solidaridad de grupo a través de rituales y que estos rituales también integraron a los grupos residenciales en la gran comunidad. Para los grupos de Caracol, los rituales de muerte se enfocaban en la colocación de ofrendas y de entierros en tumbas; acciones que sirvieron como factor unificador para toda la comunidad. Las manifestaciones de estos rituales son visibles desde la elite hasta las casas de la gente común durante el Clásico Tardío. La expansión de tal comportamiento ritual más allá de la elite sirvió para que todo el tejido social de Caracol participara en ceremonias que no estaban disponibles para la mayoría de la población en otros sitios mayas. Por lo tanto, el «culto a la muerte» de Caracol (A. Chase y D. Chase 1994) integró a toda la comunidad y también relacionó a la población que no pertenecía a la elite con el centro político del sitio, en el entendimiento de que tales rituales especializados no eran posibles en la esfera social de otros sitios mayas del Clásico Tardío (D. Chase y A. Chase 2004).

CONCLUSIÓN

Una gran parte del sitio de Caracol constituye un espacio consagrado. Ya sea público o privado, el ritual gobernó los ciclos temporales asociados tanto con los grupos residenciales como la arquitectura pública. Las investigaciones desarrolladas en esta ciudad sugieren una gran dificultad a la hora de distinguir claramente entre ritual público y ritual privado. El ceremonial en lugares públicos pudo haber tenido aspectos públicos y privados. Rituales necesariamente públi-

cos pudieron tener de testigos sólo unas cuantas personas selectas, pero —al tiempo— haber tenido impacto en una amplia mayoría. Por otra parte, el ritual residencial pudo haber sido público para los residentes de un grupo de plaza; en virtud de lo limitado del tamaño de los ocupantes del grupo, este ritual era más restringido y privado en su naturaleza. Las ofrendas depositadas dentro de la arquitectura pública eran por lo general colocadas en el interior de las construcciones y fuera de la vista pública; sin embargo, la exhibición pública pudo ser conjunta con ofrendas privadas y la colocación privada. Cuando comparamos los contenidos de las ofrendas encontramos paralelos entre la arquitectura pública del centro y la residencial. Solamente con la proliferación de vasijas con rostros durante el Clásico Tardío en Caracol parece haber una clara distinción entre rituales realizados en público *versus* a los ejecutados en espacios residenciales. Aun así, la repetición de prácticas para realizar ofrendas entre las unidades residenciales hace evidente que el ritual privado reforzó la uniformidad y unió propósitos públicos y creencias. Claramente significativa es la asociación de ciertas ofrendas y entierros en el registro arqueológico con episodios del calendario ritual. Esta asociación refuerza la temporalidad de las prácticas de realizar ofrendas y entierros, así como también su papel en la organización de integrar a una amplia comunidad en Caracol.

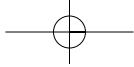
Agradecimientos: Las excavaciones llevadas a cabo en Caracol, Belice, durante 25 años han sido realizadas con la ayuda de numerosas instituciones, pero especialmente la Universidad de Florida Central y el Instituto de Arqueología de Belice (ver el resto de instituciones colaboradoras en <http://www.caracol.org>). Rafael Cobos es responsable de haber traducido el texto del inglés al español. Especialmente queremos dar las gracias a Andrés Ciudad Ruiz y sus colegas, nuestros anfitriones tan generosos y atentos en Granada.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

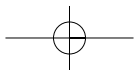
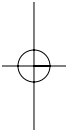
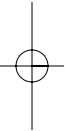
- AIMERS, James J. y Prudence M. RICE. 2006. «Astronomy, Ritual, the interpretation of Maya “E-Group” Architectural Assemblages». *Ancient Mesoamerica* 17 (1): 79-96.
- BECKER, Marshall. 1993. «Earth Offering among the Classic Period Lowland Maya: Burials and Caches as Ritual Deposits». En *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*. Eds. M. J. Iglesias y F. Ligorred, pp. 45-74. SEEM. Madrid.
- BEETZ, Carl P. y Linton SATTERTHWAITTE. 1981. *The Monuments and Inscriptions of Caracol, Belize*. University Museum. Monograph 45. University of Pennsylvania. Filadelfia.
- CHASE, Arlen F. 1985. «Archaeology in the Maya Heartland: The Tayasal-Paxcaman Zone, Lake Peten, Guatemala». *Archaeology* 38 (1): 32-39.
- . 1994. «A Contextual Approach to the Ceramics of Caracol, Belize». En *Studies in the Archaeology of Caracol, Belize*. Eds. D. Chase y A. Chase, pp. 157-182. Pre-Columbian Art Research Institute. Monograph 7. San Francisco.

- CHASE, Arlen F. y Diane Z. CHASE. 1987. *Investigations at the Classic Maya City of Caracol, Belize: 1985-1987*. Pre-Columbian Art Research Institute. Monograph 3. San Francisco.
- . 1994. «Maya Veneration of the Dead at Caracol, Belize». En *Seventh Palenque Round Table, 1989*. Eds. M. G. Robertson y V. Fields, pp. 55-62. Pre-Columbian Art Research Institute. San Francisco.
- . 1995. «External Impetus, Internal Synthesis, and Standardization: E Group Assemblages and the Crystalization of Classic Maya Society in the Southern Lowlands». En *The Emergence of Lowland Maya Civilization: The Transition from the Preclassic to Early Classic*. Ed. N. Grube, pp. 87-101. Acta Mesoamericana 8, Markt Schwaben Verlag A. Surwein.
- . 2004. «Terminal Classic Status-Linked Ceramics and the Maya “Collapse”: *De Facto* Refuse at Caracol, Belize». En *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Collapse, Transition, and Transformation*. Eds. A. Demarest, P. Rice y D. Rice, pp. 342-366. University Press of Colorado. Boulder.
- . 2005. «The Early Classic Period at Caracol, Belize: Transitions, Complexity, and Methodological Issues in Maya Archaeology». *Research Reports in Belizean Archaeology* 2: 17-38.
- . 2006. «Before the Boom: Caracol’s Preclassic Era». *Research Reports in Belizean Archaeology* 3: 41-67.
- . 2007. «“This is the End”: Archaeological Transitions and the Terminal Classic Period at Caracol, Belize». *Research Reports in Belizean Archaeology* 4: 13-27.
- CHASE, Arlen F., Diane Z. CHASE y Christine WHITE. 2001. «El paisaje urbano maya: la integración de los espacios construidos y la estructura social en Caracol, Belice». En *Reconstruyendo la urbanismo en las sociedades antiguas*. Eds. A. Ciudad, M. J. Iglesias y M. C. Martínez, pp. 95-122. SEEM. Madrid.
- CHASE, Diane Z. 1988. «Caches and Censerwares: Meaning from Maya Pottery». En *A Pot for All Reasons: Ceramic Ecology Revisited*. Eds. L. Lackey y C. Kolb, pp. 81-104. Laboratory of Anthropology. Temple University. Filadelfia.
- . 1994. «Human Osteology, Pathology, and Demography as Represented in the Burials of Caracol, Belize». En *Studies in the Archaeology of Caracol, Belize*. Eds. D. Chase y A. Chase, pp. 123-138. Pre-Columbian Art Research Institute. Monograph 7. San Francisco.
- . 1997. «Southern Lowland Maya Archaeology and Human Skeletal Remains: Interpretations from Caracol (Belize), Santa Rita Corozal (Belize), and Tayasal (Guatemala)». En *Bones of the Maya: Studies of Ancient Skeletons*. Eds. S. C. Whittington y D. M. Reed, pp. 15-27. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- CHASE, Diane Z. y Arlen F. CHASE. 1998. «The Architectural Context of Caches, Burials, and Other Ritual Activities for the Classic Period Maya (as Reflected at Caracol, Belize)». En *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Ed. S. D. Houston, pp. 299-332. Dumbarton Oaks. Washington. D.C.
- . 2000. «Inferences about Abandonment: Maya Household Archaeology and Caracol, Belize». *Mayab* 13: 67-77.
- . 2003. «Secular, sagrado y revisitado: la profanación, alteración y reconsagración de los antiguos entierros mayas». En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*. Eds. A. Ciudad, M. H. Ruz y M. J. Iglesias, pp. 255-277. SEEM. Madrid.
- . 2004. «Patrones de enterramiento y ciclos residenciales en Caracol, Belice». En *Culto Funerario en la Sociedad Maya: Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Palenque*. Ed. R. Cobos, pp. 203-230. CONACULTA-INAH. México DF.

- . 2008. «¿Qué no nos cuentan los jeroglíficos?: arqueología e historia en Caracol, Belice». *Mayab* 20: 93-108.
- DEMAREST, Arthur A. 1992. «Ideology in Ancient Maya Cultural Evolution: The Dynamics of Galactic Polities». En *Ideology and Pre-columbian Civilizations*. Eds. A. Demarest y G. Conrad, pp. 135-158. School of American Research Press. Santa Fe.
- FITZSIMMONS, James. 1998. «Classic Maya Mortuary Anniversaries at Piedras Negras, Guatemala». *Ancient Mesoamerica* 9 (2): 271-278.
- FOGELIN, Lars. 2007. «The Archaeology of Religious Ritual». *Annual Review of Anthropology* 36: 55-71.
- GRUBE, Nikolai y Linda SCHELE. 1993. *Naranjo Altar 1 and Rituals of Death and Burials*. Texas Notes of Precolumbian Art, Writing, and Culture 54. Center of the History and Art of Ancient American Culture. University of Texas. Austin.
- INOMATA, Takeshi y Lawrence S. COBEAN. 2006. *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, and Politics*. Altamira. Walnut Creek.
- INSOLL, Timothy. 2004. *Archaeology, Ritual, and Religion*. Routledge. Londres.
- JAEGER, Susan. 1991. *Settlement Pattern Research at Caracol, Belize: The Social Organization in a Classic Maya City*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology. Southern Methodist University. Dallas.
- LAPORTE, Juan Pedro y Héctor E. MEJÍA. 2005. *La organización territorial y política en el mundo Maya Clásico: El caso del sureste y centro-oeste de Petén, Guatemala*. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Escuela de Historia. USAC. Guatemala.
- LUCERO, Lisa J. 2006. «*Water and Ritual: The Rise and Fall of Classic Maya Rulers*». University of Texas Press. Austin.
- MARTIN, Simon y Nikolai GRUBE. 2000. *Chronicle of Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Thames and Hudson, Ltd. Londres.
- MATHEWS, Jennifer P. y James F. GARBER. 2004. «Models of Cosmic Order: The Physical Expression of Sacred Space among the Ancient Maya». *Ancient Mesoamerica* 15 (1): 49-59.
- MOHOLY-NAGY, Hattula. 1985. «Social and Ceremonial Uses of Marine Mollusks at Tikal». En *Prehistoric Lowland Maya Environment and Subsistence Economy*. Ed. M. Pohl, pp. 145-158. Papers of the Peabody Museum 77. Harvard University Press. Cambridge.
- . 2007. *The Artifacts of Tikal*. Tikal Report 27A. University Museum. University of Pennsylvania. Filadelfia.
- PLUNKET, Patricia (Editora). 2002. *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*. Cotsen Institute of Archaeology. Los Angeles.
- REENTS-BUDET, Dorie. 1994. *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*. Duke University Press. Durham.
- STUART, David. 1998. «“The Fire Enters His House”: Architecture and Ritual in Classic Maya Texts». En *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Ed. S.D. Houston, pp.373-425. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- SWANTON, John R. 1979 [1946]. *Indians of the Southeastern United States*. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- TEETER, Wendy. 2001. *Maya Diet in a Changing Urban Environment: Faunal Utilization at Caracol, Belize*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology. UCLA. Los Angeles.
- TOZZER, Alfred M. 1941. *Landa's Relacion de las Cosas de Yucatan*. Papers of the Peabody Museum 18. Harvard University Press. Cambridge.



WELLS, Christian y Karla L. DAVIS-SALAZAR. 2007. «Mesoamerican Ritual Economy: Materialization as Ritual and Economic Process». En *Mesoamerican Ritual Economy: Archaeological and Ethnological Perspectives*. Eds. E. Wells y K. Davis-Salazar, pp. 1-26. University Press of Colorado. Boulder.



7

ESPACIALIDAD Y RITUAL EN MACHAQUILÁ,
PETÉN, GUATEMALA¹

Andrés CIUDAD RUIZ, Alfonso LACADENA GARCÍA-GALLO,
Jesús ADÁNEZ PAVÓN y M.^a Josefa IGLESIAS PONCE DE LEÓN
Universidad Complutense de Madrid

Público y privado constituyen, antes que una dicotomía estricta, dos segmentos de un *continuum* con tonalidades diversas. En un trabajo dedicado al estudio de la significación cultural del territorio, José Luis García (1976) abordó ambos conceptos desde la perspectiva analítica de lo que denominó el *régimen de exclusividades*. Sobre la base de esta visión, cabe afirmar que todo ritual, ubicado en un marco espacial conveniente, exige o permite la presencia en él de ciertas categorías de personas («exclusividad positiva») y excluye la de otras («exclusividad negativa»); y que es la variable combinación de inclusiones y exclusiones requeridas la que, en correspondencia con el sentido de las ceremonias, sitúa un ritual más cerca del polo público o del polo privado. La afirmación puede, además, enunciarse de forma inversa: el carácter más excluyente o integrador de un ritual, en la medida que es parte de las estipulaciones de éste, arroja luz sobre el sentido que se le da.

La reflexión que se presenta a continuación es, precisamente, una revisión e interpretación de las evidencias rituales detectadas en las excavaciones arqueológicas de Machaquilá —un centro urbano del periodo Clásico ubicado a orillas del río del mismo nombre, en Petén (Figuras 1 y 2)— articulada a través de sus diversos grados de exclusividad. Combinamos así la atención hacia los restos muebles que indican actividad ritual con la atención hacia la configuración espacial de la ciudad, la cual se considera en su vertiente de escenario y auditorio para la representación ceremonial.

¹ Este ensayo es consecuencia del Proyecto: «La entidad política de Machaquilá, Petén, durante el Clásico Tardío y el Clásico Terminal» (N.º de Referencia BHA2002-03729, finalizado en diciembre de 2006), y se presenta en el marco del Simposio Internacional: «Ritual público, ritual privado en el mundo maya», patrocinado por el Subprograma de Acciones Complementarias a Proyectos de Investigación Fundamental No Orientada (referencia HAR2008-02428-E) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

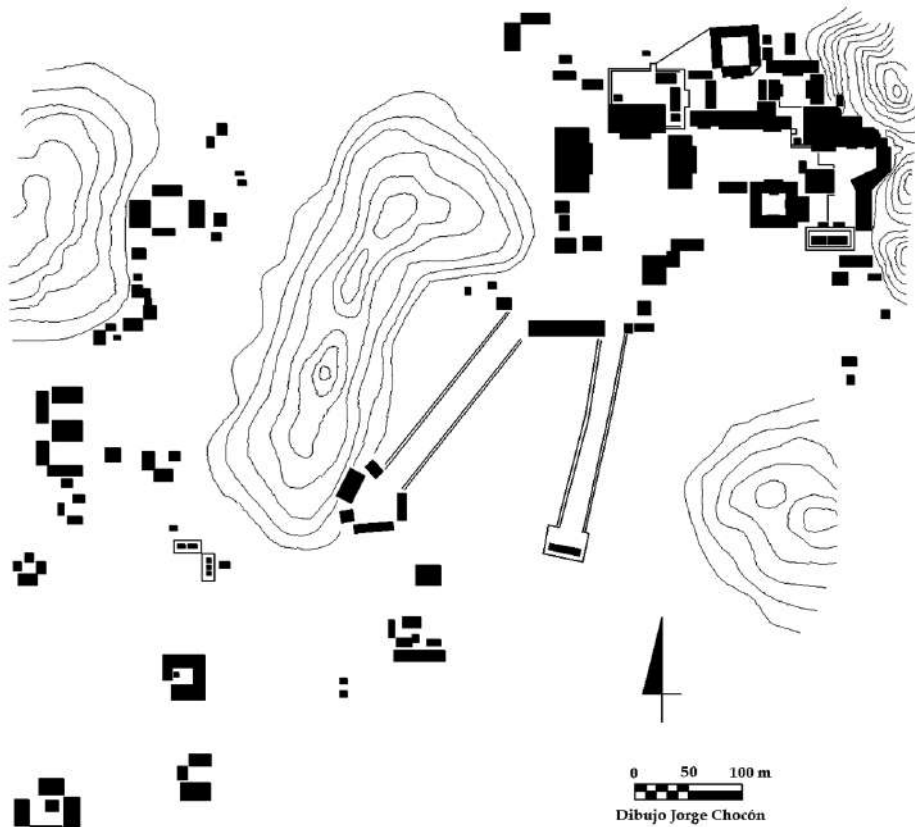


Fig. 1.—Plano de Machaquilá (levantamiento y dibujo de J. Chocón).

Los trabajos realizados en Machaquilá entre 2001 y 2005 han permitido profundizar en el conocimiento de las estructuras arquitectónicas y su articulación temporal y espacial, pero es preciso señalar que, salvo una excepción notable que se corresponde con el Cuadrilobulado de la Plaza A, estos trabajos obtuvieron resultados parcos en lo relativo a los contextos de índole ritual y al volumen del repertorio cerámico (Figura 3). Esto tiene que ver, por un lado, con el tipo de excavación que se practicó, orientada principalmente hacia la detección de pisos sucesivos en las plazas y la delimitación de estructuras, sin penetrar nunca en los basamentos; no obstante, también ha de responder en parte a la duración relativamente corta de Machaquilá como centro urbano y capital dinástica (en torno a 200 años, desde fines del siglo VII d.C. hasta la segunda mitad del siglo IX; véase Ciudad y Lacadena 2006, 2008). Si asumimos que el reducido repertorio es

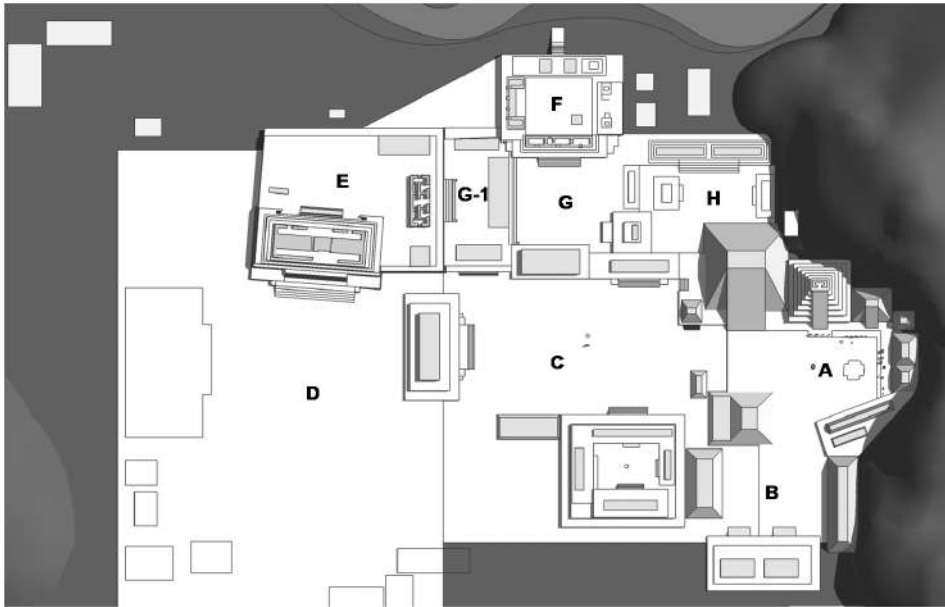


Fig. 2.—Croquis del área central de Machaquilá (dibujo de J. Adánez).

una característica propia del lugar, y no sólo un efecto de la forma de su excavación, y si consideramos el porcentaje de presencia de fragmentos de incensario dentro de ese repertorio como un indicador de prácticas rituales (Figura 4), la impresión resultante podría ser, salvo por el caso de la excepción notable ya aludida, la de una ciudad descreída. Obviamente, hay otras evidencias que se oponen a esa interpretación: la erección, durante su relativamente breve ocupación, de 19 estelas y 6 altares, la construcción y el uso del mencionado cuadrilobulado en la plaza que concentra el mayor número de esas estelas y el mayor número de estructuras piramidales, el esfuerzo invertido en el despliegue iconográfico asociado a algunos edificios, la configuración misma del centro monumental atendiendo a parámetros relacionados con el ritual, o la propia presencia —en fin— de ofrendas consideradas ahora al margen de su volumen dentro de la muestra total.

En primer lugar vamos a centrarnos en el análisis del cuadrilobulado de la Plaza A, por su singular carácter como ámbito que consideramos claramente ceremonial, para proseguir con el estudio de la configuración urbana de todo el centro monumental, distinguiendo el grado de exclusividad de sus plazas y, por implicación, de los rituales presumiblemente practicados en ellas; por último, pasamos revista a los depósitos rituales recuperados en el transcurso de las excavaciones en el resto del sitio.

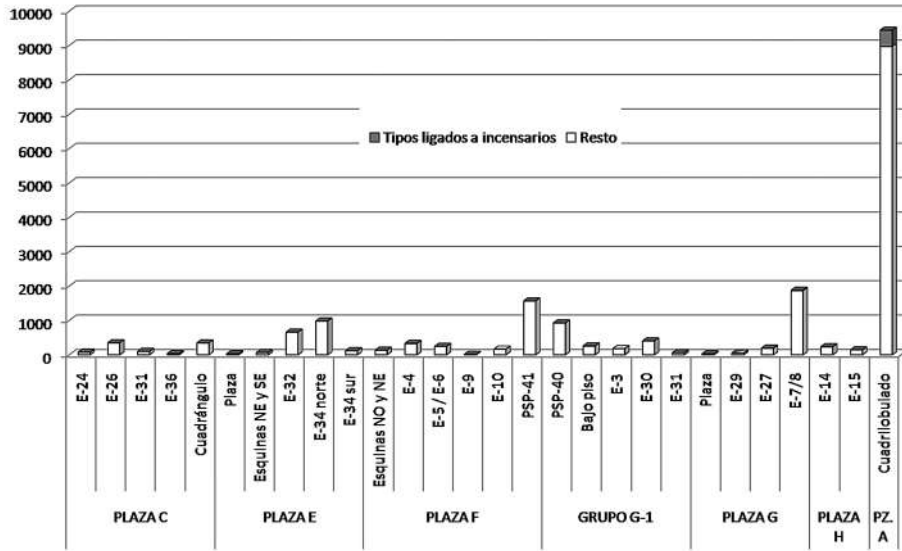


Fig. 3.—Frecuencias de aparición de incensarios y otros tipos cerámicos por estructura y plaza.

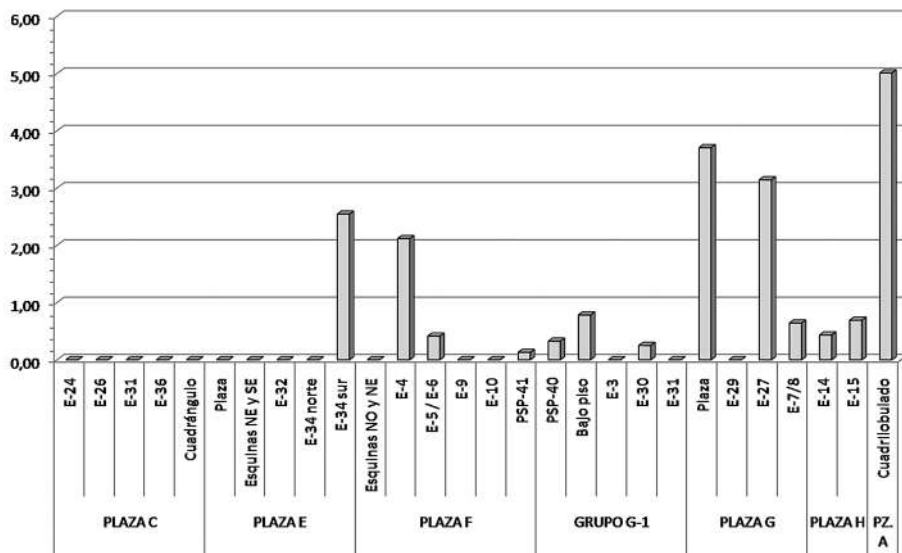


Fig. 4.—Porcentaje de incensarios sobre el total de objetos cerámicos por estructura y plaza.

EL CUADRILOBULADO DE MACHAQUILÁ

Como ya se ha apuntado, en la Plaza A (*vid.* Figura 2) es donde se encuentran las más claras evidencias de actividad ceremonial. Se trata de una plaza de pequeñas dimensiones, delimitada en sus lados este y norte por estructuras piramidales que se apoyan en las altas colinas dolomíticas que limitan el centro monumental del sitio por el este, abriéndose hacia el oeste para enlazar con la Plaza C tras salvar un pequeño desnivel de dos gradas.

La Plaza A constituye un espacio singular por ser el lugar donde se combina la mayor concentración de estructuras piramidales y estelas del sitio y la ubicación en su centro de un rasgo arquitectónico construido en forma de cuadrilobulado, identificado por Ian Graham en el transcurso de sus investigaciones en el sitio (1967: 59, fig. 42). Los motivos cuadrilobulados, considerados iconos de cueva o portales de comunicación con el Otromundo, son abundantes en la iconografía maya del periodo Clásico tal y como se manifiesta en sitios como Quiriguá, El Perú, Cancuén, Palenque, Cival y San Bartolo. Fuera del área maya, su presencia en lugares como Takalik Ab'aj, Izapa, La Blanca o Chalcatzingo da prueba de su antigüedad y persistencia en la imaginería mesoamericana. También en los monumentos de Machaquilá el motivo cuadrilobulado aparece representado de manera recurrente, por regla general a los pies de los personajes de las estelas (Figura 5). Fueron Stuart y Houston (1994) quienes relacionaron este motivo con el rasgo arquitectónico de la Plaza A del sitio, identificado por Graham, apuntando a que los gobernantes de Machaquilá se representaban físicamente en ese espacio construido.

El interés por explorar esta excepcional materialización arquitectónica de un icono y resolver cuestiones como la de su forma exacta —Graham (1967: 60, Fig. 42), aunque reconociendo la existencia de un lado sur, dibujó un recinto trilobulado— y la de su función, que los indicios iconográficos, epigráficos y el contexto arqueológico señalaban insistentemente como posible espacio ceremonial, hizo que el proyecto arqueológico hispano-guatemalteco que trabajaba entonces en el sitio acometiera su excavación en su temporada de campo de 2005².

El cuadrilobulado, cuya forma completa se pudo determinar en el transcurso de las excavaciones, es un recinto cuadrangular de ocho metros de lado, rebajado veinte centímetros en relación con el suelo de la Plaza A, estando delimitado por una hilera de piedras bien canteadas en su cara expuesta (Figura 6). Presenta una única etapa constructiva y un único nivel estratigráfico, el correspondiente al piso original del recinto, presumiblemente de estuco, ahora por completo perdido. El espacio del cuadrilobulado proporcionó uno de los contextos arqueológicos más fecundos en lo que se refiere a vestigios materiales recuperados de todo el si-

² La descripción del proceso de excavación y los resultados se presentaron en Lacadena (2006) y Chocón *et al.* (2007).

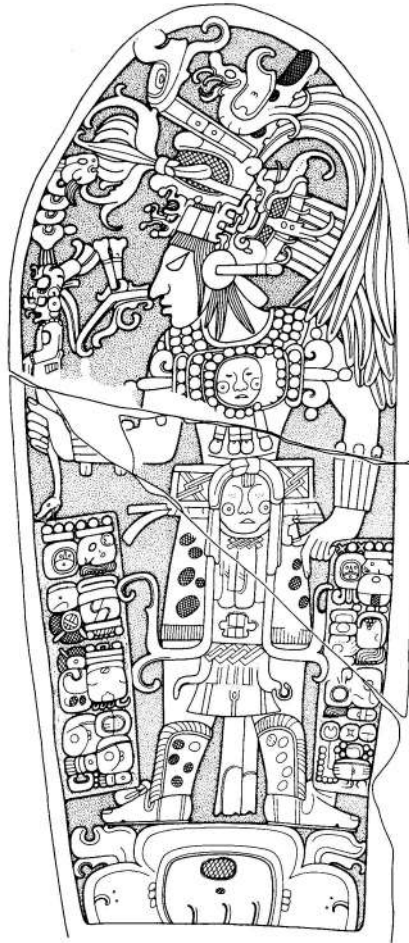


Fig. 5.—Estela 4 de Machaquilá (según Graham 1967: fig. 51).

tio. En el tercio de superficie excavada como muestra (aproximadamente 27 m²) se recuperaron casi diez mil fragmentos cerámicos, además de numerosos objetos de lítica y restos humanos.

¿Qué tipo de espacio es el del recinto cuadrilobulado de la Plaza A? ¿Por qué podemos identificarlo como un espacio ceremonial? ¿Qué tipo de ceremonia se realizaba en este espacio y cómo podemos caracterizarlo en el contexto de las actividades rituales de Machaquilá y del resto del área maya?

La cerámica y objetos diversos recuperados en el recinto cuadrilobulado así como su tipología (ollas, jarras, platos, vasos, comales, incensarios, silbatos, figu-

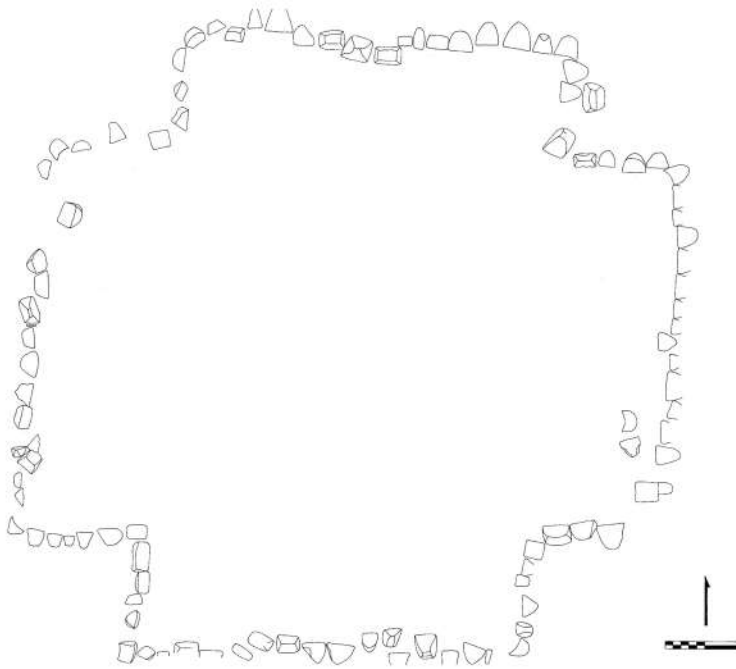


Fig. 6.—Planta del cuadrilobulado de Machaquilá (dibujo de A. Lacadena).

rillas, navajas de obsidiana, puntas y cuchillos de pedernal, y restos humanos), serían indicativos en otros contextos de la presencia de una unidad habitacional o residencial, o, incluso, por su abundancia, de un basurero. Sin embargo, el recinto de la Plaza A no cumple los requisitos ni de una unidad residencial ni de un basurero: primero, se encuentra en el centro de una plaza flanqueada por estelas y altares; segundo, no tiene estructuras habitacionales asociadas, sino pirámides coronadas por templos; tercero, como hemos señalado, el cuadrilobulado es un motivo asociado al mundo sobrenatural. El espacio cuadrilobulado de la Plaza A es, por tanto, un espacio no habitacional, no residencial, sino ritual, y los materiales asociados a él son, consiguientemente, los propios asociados a las actividades ceremoniales que se desarrollaron en él en un momento histórico dado.

El estado de la cerámica recuperada en el cuadrilobulado de la Plaza A, con amplias señales en muchos casos de haber sido quemada, y la abundancia de incensarios sugieren que el uso del fuego y la emisión de humo representaban una parte central del ceremonial. Este hecho concuerda con ritos y actividades ceremoniales documentadas en el área maya desde época prehispánica hasta el presente, que tienen el fuego y el sahumero como uno de los componentes recu-

rentes del ritual. La mayoría de la muestra cerámica encontrada responde a la tipología de ollas, jarras, vasos, cuencos y platos. Este dato, unido a la interesante presencia de fragmentos de comales, sugiere que la preparación, ofrenda y consumo de alimentos, bien de forma real o simbólica, constituyó también una parte importante en el desarrollo del ceremonial asociado al cuadrilobulado. Parte de este ceremonial pudo implicar la ejecución de música, como sugiere la presencia de silbatos en este contexto, si bien éstos pudieron ser depositados como ofrendas junto con otros objetos que se encuentran en el recinto cuadrilobulado, como las figurillas, las pequeñas cajas de cerámica y las puntas de proyectil.

La extraordinaria variedad y abundancia de los restos y su distribución en el recinto sugiere que no se depositaron en un único momento sino que son el resultado de la acumulación de objetos involucrados en ceremonias distintas a lo largo de un periodo. Las evidencias sugieren que después de las ceremonias los objetos utilizados en el ritual permanecían allí, lo que significa que el recinto cuadrilobulado era un lugar especializado en el ritual, de carácter permanente. Un análisis del patrón de distribución de los restos cerámicos indica que los materiales tienden a concentrarse sobre todo en el centro y hacia el oeste de este tipo arquitectónico (Figura 7). Esta alta concentración de materiales hacia el centro del recinto indica quizá que los restos materiales eran desplazados y acumulados allí, posiblemente para hacer sitio a una nueva ceremonia. Resulta llamativo, en todo caso, la práctica ausencia de material en lo excavado fuera del recinto, marcando un fuerte contraste con la acumulación en el interior. El mismo análisis sugiere que los incensarios, además de en la zona central, se disponían sobre todo en el sector norte del recinto (Figura 8).

En algunos casos, la ceremonia implicaba el cierre de una cámara. Las inscripciones de tres de las estelas de la Plaza A se refieren a cierta acción de cerrar o cubrir un espacio, expresado con los verbos *mak* «cerrar, cubrir, tapar», y *b'al* «cubrir» (Figura 9a-c). El espacio recibe el nombre de *way*, que tiene acepciones en yucateco colonial de «cámara, recámara, cuarto». Al menos en uno de los casos, en la Estela 7, la referencia al cierre de la cámara se combina con la presencia del icono cuadrilobulado a los pies del gobernante representado. En el transcurso de las excavaciones en el cuadrilobulado se encontraron, efectivamente, indicios de la existencia de una cámara de pequeñas dimensiones, desgraciadamente destruida en su mayor parte por la acción de los saqueadores. En ese lugar se recuperaron restos de cerámica no afectada por el fuego ni la erosión, así como una cierta concentración de restos humanos. Presuntamente, sobre la cámara existió un pequeño altar que reportó Graham (1967: 59), el cual posiblemente se desplazaba para abrir el recinto y se volvía a colocar una vez terminada la ceremonia.

Acerca de qué tipo de ceremonias se realizaban en el cuadrilobulado tenemos una rica información epigráfica e iconográfica, aunque difícil de interpretar en su globalidad. Por un lado, algunas de las ceremonias realizadas estaban asociadas a ritos calendáricos. Ya Graham (1967) advirtió que las fechas recogidas en las es-



Fig. 7.—Porcentaje de fragmentos cerámicos por cuadrícula sobre el total de los recuperados en el Cuadrilobulado.

telas se correspondían al mes *Kum'uh*, al final del año maya, y reproducían un patrón de intervalos de tiempo correspondientes a 5.1.5 o 1825 días, es decir, cinco años solares exactos de 365 días. Es un ritual, por tanto, centrado en el *haab'*. Es importante resaltar que en estas fechas de Machaquilá los días corresponden a *Chickchan*, *Men* y *Ajaw*. Resulta interesante que un ciclo calendárico recientemente identificado por Stuart (2002, 2007a) en Toniná se base también en ciclos de años solares —dieciocho años de 365 días en el caso de Toniná— y que, precisamente, los días de *Tzolk'in* asociados a las fechas de Toniná sean también *Chikchan* y *Men*, coincidentes con dos de los tres días mencionados en el ciclo de cinco años solares de Machaquilá.

La importancia de estas fechas de *Chikchán*, *Men* y *Ajaw* es que, junto con *Ok*, son justamente los días de los *ah toc*, los quemadores, recogidos en los libros de Chilam Balam y en el Códice de Dresde (Roys 1967; Thompson 1988), en un

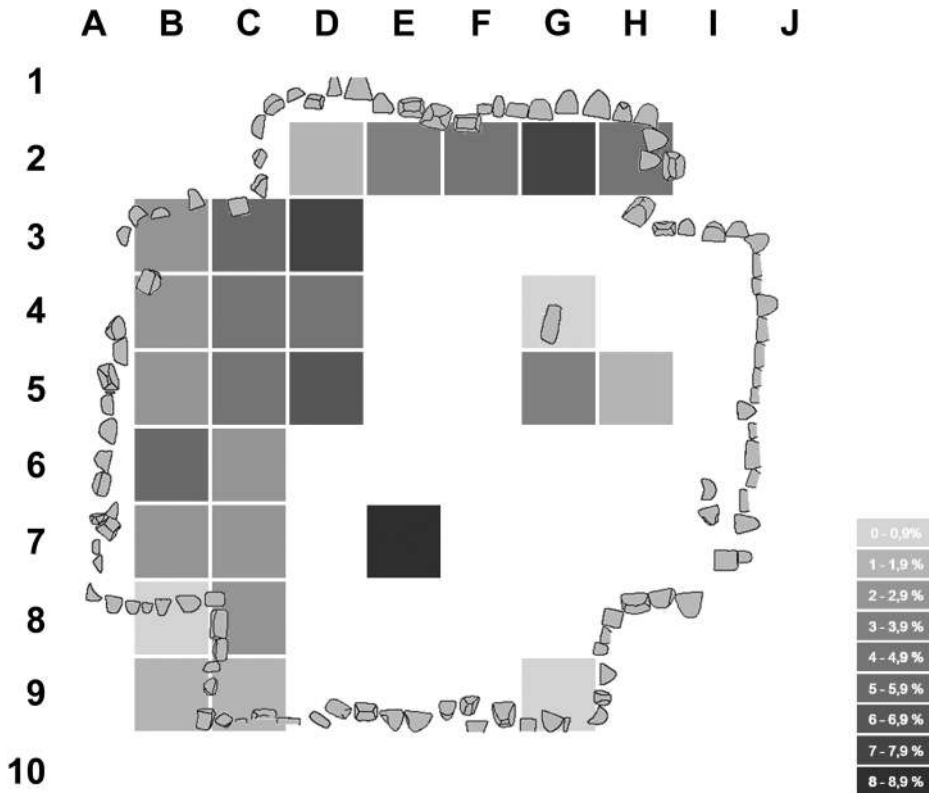


Fig. 8.—Porcentaje de fragmentos de incensarios por cuadrícula sobre el total de los recuperados en el Cuadrilobulado.

ciclo ritual de encendido y apagado de fuego. Aunque es un tema aún por explorar en profundidad, la posible relación de este ciclo con el de los *ah toc*, los quemadores, podría quizá explicar la abrumadora evidencia de fuego que se documenta en el cuadrilobulado, que estaría por tanto, entonces, en el centro del ritual. Es interesante que, en la Escalinata Jeroglífica del Palacio de Cancuén, se narra que el gobernante *Taj Chan Ahkul* —quien durante cerca de veinte años reunió en su persona las coronas reales de Cancuén y Machaquilá— hizo una acción a *uk' ahk'* «su fuego», y esta acción *uhti* «ocurrió» en Machaquilá (Figura 9d). Desgraciadamente, ni la fecha ni el verbo se conservan, pero sí la referencia clara a «su fuego».

Por otro lado, la iconografía asociada al Cuadrilobulado nos aporta otro tipo de información complementaria, igualmente rica. La mayoría de los tocados que llevan los gobernantes de las estelas asociadas al él muestran atributos de un ser

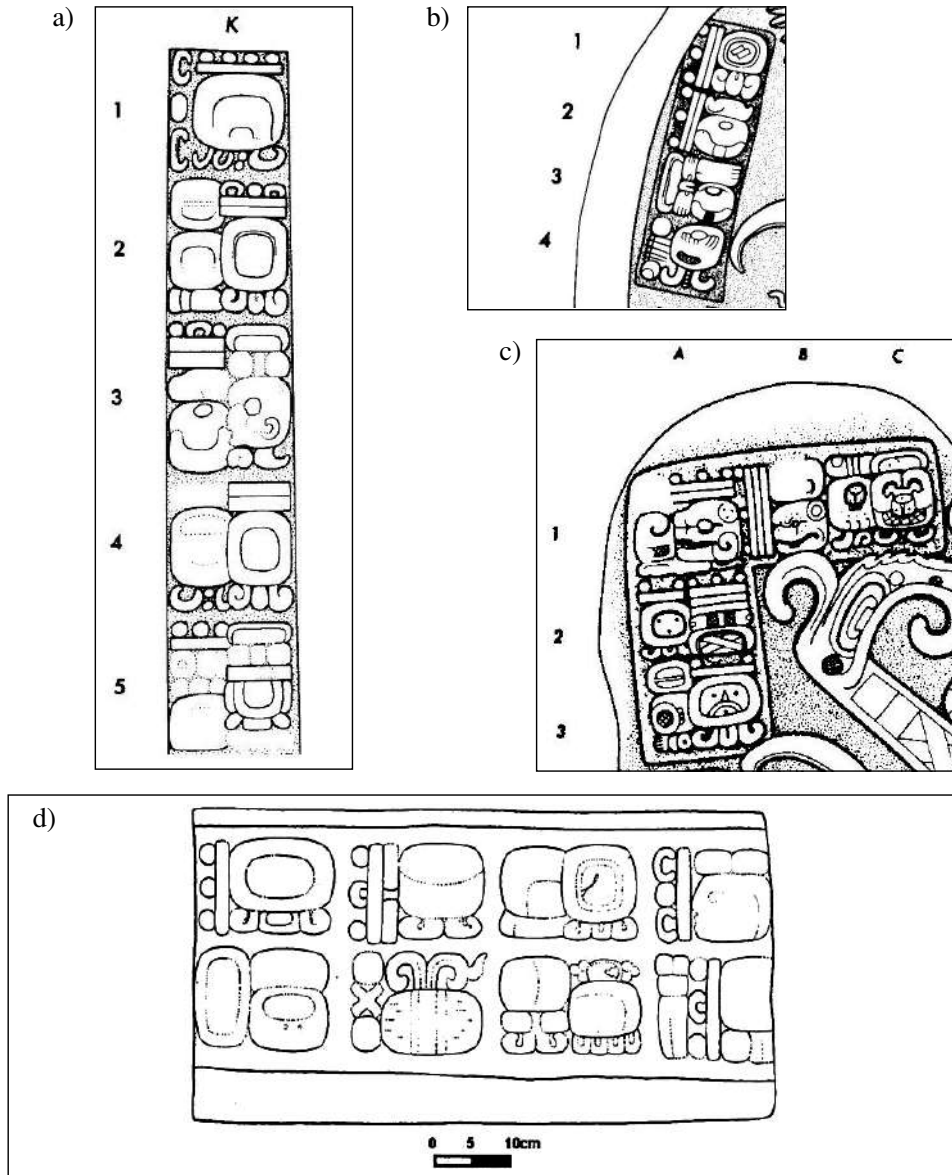


Fig. 9.—Referencias a la cámara en los textos de las estelas de la Plaza A de Machaquilá: a) Estela 2: **u-ma-ka-wa u-WAY-ya** «cerró su cámara»; b) Estela 5: **u-ma-ka-OL u-WAY-ya** «(ocurrió) el cierre de la cámara»; c) Estela 7: **u-b'a-la-wa u-WAY-ya-la** «cubrió su cámara»; d) Escalera jeroglífica de Cancuén, Fragmento 9: (bloque B2) **u-K'AK'** «su fuego», (bloque C2) **u-ti-ya T174-su-ji** «ocurrió en “Machaquilá”» (dibujos: a-c según Graham 1967: figs. 47, 53 y 57; d según Stephen Houston).

sobrenatural, llamado Serpiente de Agua³, a quien los gobernantes personifican (Figura 10). La Serpiente de Agua es reconocible por su boca sin mandíbula inferior de la que surgen motivos vegetales, y por los brotes de flores y hojas de nenúfar anudados a su frente, en ocasiones con peces mordisqueándolos. Esta Serpiente de Agua es considerada el dios de las aguas superficiales por Karl Taube, y ha sido relacionada con los *chicchanes* o serpientes que todavía hoy entre los mayas ch'orti' de Guatemala se considera que habitan en las corrientes de agua, los pozos y las cuevas (Stuart 2007b; Wisdom 1961); como ha señalado Mercedes de la Garza (1984), también para los mayas yucatecos ciertas serpientes monstruosas habitan cuevas, pozos y cenotes. En los murales de San Bartolo, la Serpiente de Agua, en su representación antropomorfa, aparece representada con *Chaa'hk*, el dios de la lluvia, y el dios del maíz en el interior de una tortuga, cuyo caparazón tiene forma cuadrilobulada. Resulta interesante que el Altar A de Machaquilá, ubicado al oeste del cuadrilobulado en la misma Plaza, tenga forma de tortuga con un espacio cuadrilobulado en su caparazón, y una figura antropomorfa sentada en su interior (véase Graham 1967: fig. 73). Aunque muy erosionado el relieve, la figura antropomorfa es o personifica la Serpiente de Agua, ya que lleva posiblemente un tocado con peces mordisqueando un nenúfar. Esta asociación de la Serpiente de Agua con el cuadrilobulado que observamos en San Bartolo y en Machaquilá se repite en otros ejemplos: cuando el gobernante *Taj Chan Ahk* de Cancuén se retrata en un panel de su Palacio en un espacio cuadrilobulado que

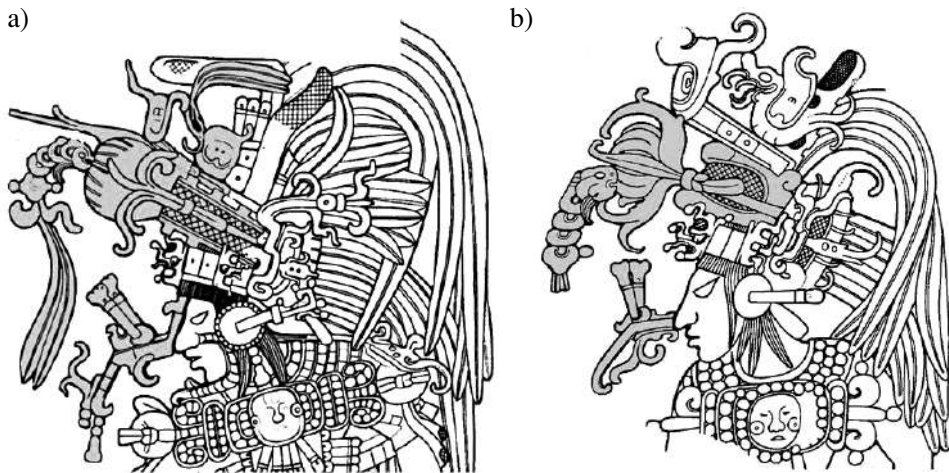


Fig. 10.—La Serpiente de Agua en tocados de gobernantes de Machaquilá: a) Estela 3; b) Estela 4 (dibujos según Graham 1967: figs. 49 y 51).

³ Stuart (2007b) ha leído su nombre como *Noh Kan* o *Witz' Kan*.

bien podría ser el de Machaquilá, como ha sido sugerido por Federico Fahsen (comunicación personal, 2007), lleva este mismo tocado de la Serpiente de Agua. Al igual que en San Bartolo, en Machaquilá *Chaahk*, el dios de la lluvia, aparece asociado al cuadrilobulado, como se observa en la Estela 10, que muestra la cabeza de este dios en el interior del cuadrilobulado representado a los pies del gobernante, como identificó correctamente Ana García Barrios (2008).

Las ceremonias del cuadrilobulado parecen vincularse, por tanto, como hemos estado viendo, tanto con rituales de fuego como con seres relacionados con el agua. En realidad, fuego y agua forman un binomio de asociación estable en toda Mesoamérica. Su presencia en el recinto ceremonial del cuadrilobulado no resultaría, entonces, extraña, máxime si recordamos las páginas 42b-46b del Códice de Dresde, donde se recoge el almanaque basado en la serie 4 *Ajaw-4 Chickchan-4 Ok-4 Men* de los *ah toc*, los quemadores. En estas páginas del Códice de Dresde se comprueba cómo estos rituales de fuego tienen a *Chaahk*, el dios de la lluvia, como principal protagonista, estando explícitamente mencionado en los textos jeroglíficos así como en la iconografía asociada.

De acuerdo con ciertas representaciones iconográficas mayas clásicas, la tortuga de caparazón hendido o cuadrilobulado está también asociada al mito de resurrección del dios del maíz y, como recreación de dicha resurrección, al culto de los antepasados reales. La Columna 1 de Ek' Balam ofrece un ejemplo paradigmático de la conjuración de un ancestro real, que se materializa surgiendo de la boca de una serpiente que sale del caparazón de la tortuga, al ser invocado por un sucesor. La semejanza de los elementos de esta escena con los del Altar A de Machaquilá, que muestra un personaje dentro del caparazón de la tortuga, así como el mismo contexto del Altar A en la Plaza asociado al cuadrilobulado, y estos a su vez a la hilera de pirámides que muy posiblemente contienen las tumbas de los gobernantes de la dinastía real de Machaquilá, sugieren con fuerza que el ceremonial de la Plaza A también incluyó probablemente estos ritos de invocación de ancestros dinásticos.

Es quizá en este sentido, de antepasados dinásticos o seres sobrenaturales como la Serpiente de Agua y el dios de la lluvia que se conjuran y materializan, en el que debemos entender la interesante expresión de la inscripción de la Estela 7 de la Plaza A que termina diciendo: **u-TZ'AK-a 15- [1]-WINAL i-u-ti 3-TZIKIN 13 HUL-OL IL-b'a** «completó —el rey— un mes y quince días y entonces ocurrió en 3 *Tzikin 13 Hul O'hl* la visión».

RITUAL Y CONFIGURACIÓN URBANA: ÁMBITOS PÚBLICOS Y PRIVADOS EN MACHAQUILÁ

El análisis de la configuración urbana del centro monumental de Machaquilá, como se avanzó en la introducción, permite insertar las interpretaciones sobre el cuadrilobulado, así como las relativas a otros depósitos rituales que se detallan

más adelante, en una gradación de ámbitos públicos y privados. Hacíamos referencia en esa introducción a una aproximación que rompe la eventual polarización dicotómica entre lo público y lo privado, sobre la base del juego de exclusividades positivas y negativas que califican a las actividades realizadas en un lugar. Desde esta perspectiva, la fuerza de las restricciones acerca de la presencia o ausencia de distintas categorías sociales de personas nos informa sobre el sentido asignado a una actividad y un lugar.

Por otro lado, tal como ha propuesto Takeshi Inomata (2006; véase también Inomata 2001) acercándose al ritual desde su vertiente de representación teatral, las ciudades mayas del periodo Clásico, siendo el asiento del poder del *ajaw*, incluyen escenarios para la realización de ceremonias públicas en las que las élites gobernantes ponían en práctica y legitimaban los papeles asociados a su posición ante audiencias masivas. Esta interpretación subraya la conexión del medio construido con el ritual: la planificación urbana de los centros mayas, y especialmente la de sus plazas, puede entenderse realizada en términos de las previsiones acerca de los marcos espaciales adecuados para un conjunto de ceremonias ligado a la ciudad. Concretamente, el tamaño de las plazas y su grado de accesibilidad desde el exterior pueden adoptarse como indicadores de la naturaleza más o menos exclusiva de las ceremonias realizadas en ellas; como indicadores de ese juego de exclusividades al que nos hemos referido.

En otro lugar hemos presentado la aplicación de este argumento al caso de Machaquilá (Ciudad *et al.* en prensa). El procedimiento consiste, por un lado, en calcular el tamaño de las plazas, como índice de su capacidad de aforo, y, por otro, en determinar los itinerarios de acceso entre unas y otras y desde el exterior (Figura 11), construyendo una red topológica susceptible de someterse al denominado «análisis gamma» para examinar su grado de accesibilidad (Hillier y Hanson 1984; Hillier *et al.* 1987). El resultado (Cuadro 1) muestra una clara asociación general entre profundidad desde el exterior y tamaño, que se rompe, sin embargo, en el caso de las Plazas B y E; el índice de asimetría relativa, también calculado dentro del análisis topológico, mide el grado de integración o segregación de cada plaza en los itinerarios interiores del conjunto —ya no desde el exterior—; los valores más bajos son propios de ámbitos desde los que se puede acceder al resto atravesando un número reducido de conexiones y que, por lo tanto, operan como receptores y distribuidores del movimiento, en el sentido de que para un hipotético transeúnte que parta de una plaza para dirigirse a otra es fácil tener que pasar por ellos, mientras que los valores altos son propios de ámbitos segregados, con una mayor distancia topológica al resto. Tomando como base la profundidad de acceso desde el exterior, pueden distinguirse tres sectores en el centro urbano de Machaquilá: público, restringido y altamente restringido. El primero lo componen las Plazas D y C, que son a la vez las más accesibles y las mayores y que, por tanto, estarían diseñadas considerando la realización de rituales con una audiencia masiva. El sector restringido está formado por las Plazas

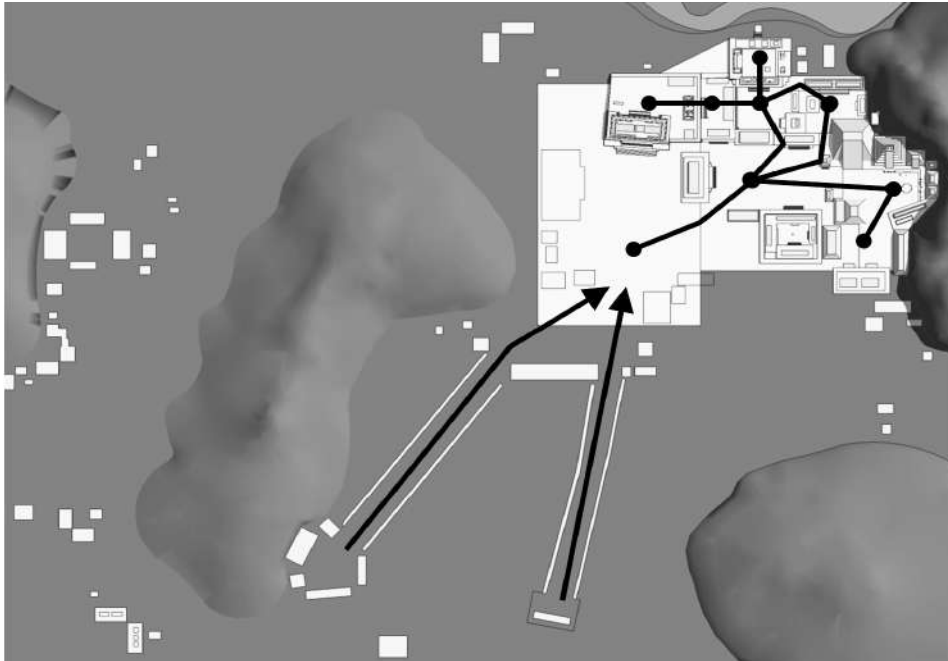


Fig. 11.—Itinerarios de acceso a y entre las plazas del área central de Machaquilá (dibujo de J. Adánez).

CUADRO 1
Accesibilidad y tamaño de las plazas del área central de Machaquilá
en su última fase (Clásico Terminal)

	Profundidad	Tamaño (m ²) ^a	Capacidad ^b (personas)	Capacidad ^c (personas)	Asimetría relativa
Exterior	0	—	—	—	0,56
Plaza D	1	11.000	23.913	3.055	0,33
Plaza C	2	6.000	13.043	1.666	0,17
Plaza A	3	1.800	3.913	500	0,33
Plaza G	3	1.600	3.478	444	0,19
Plaza H	3	1.100	2.391	305	0,28
Plaza B	4	1.700	3.695	472	0,56
Plaza F	4	900	1.956	250	0,42
Grupo G-1	4	700	1.521	194	0,36
Plaza E	5	2.200	4.782	611	0,58

^a Equivale a la capacidad estimada con una densidad de 1 m² por persona.

^b Estimación basada en una densidad de 0,46 m² por persona.

^c Estimación basada en una densidad de 3,6 m² por persona.

A, G y H, con un tamaño claramente menor que el de las anteriores y posibles lugares de ceremonias más exclusivas. Las Plazas B, F y E y el Grupo G-1 constituyen, en fin, el sector altamente restringido, si bien tienen distinto carácter y, en lo relativo al tamaño, incluyen las excepciones ya mencionadas.

Lo más destacable en la clasificación tripartita anterior es la ubicación de la Plaza A no en el sector público, sino en el sector restringido. Como ya se ha señalado, la Plaza A constituye un ámbito con un marcado carácter religioso y seguramente funerario, ligado al culto dinástico a través de la asociación de estelas, cuadrilobulado y estructuras piramidales; sin embargo, tanto su tamaño como su grado de accesibilidad desde el exterior indican que los rituales asociados con ese culto tenían en ella un carácter exclusivo. Este hecho constituye una anomalía; autores como Julia Sánchez (2005) o Takeshi Inomata (2006) han subrayado la importancia de las estelas y el culto dinástico en los rituales públicos, sobre la base de la presencia de aquéllas en las plazas de mayor capacidad. Esta pauta es la que se rompe en la Machaquilá del Clásico Terminal. Las plazas mayores y más accesibles de Machaquilá tienen una condición primariamente residencial-administrativa.

La accesibilidad y el tamaño medios de la Plaza A no excluyen, desde luego, la celebración de ceremonias públicas en su seno, pero sí sugieren para éstas una audiencia más exclusiva en un escenario algo más segregado. Por otro lado, las estelas no están ausentes en el sector público. La Plaza D —la mayor— contaba de hecho con tres, dos situadas al pie de la Estructura 34 (que conocemos únicamente por sus espigas) y una en el extremo sur de la plaza; la Plaza C, por su parte, albergaba dos estelas en su centro, posiblemente tres. A pesar de estos matices, la desproporción en el número de monumentos y la diferente función de sus edificios apuntan hacia rituales masivos con una vertiente más real-administrativa que dinástica-funeraria.

La disposición de estas mismas plazas en el plano tentativo de una fase anterior, a fines del Clásico Tardío, subraya la señalada anomalía, porque permite ver cómo fue buscada mediante la construcción de distintos conjuntos que redujeron el tamaño de la primitiva Plaza C y dejaron a la Plaza A en una posición más segregada y cerrada. Si esto es así, lo que plasmaría el cambio urbanístico de Machaquilá realizado ya en el Clásico Terminal sería una transformación de los rituales dinásticos tendente a separarlos de las audiencias masivas y, por implicación, una transformación en las estructuras de legitimación de las élites.

Nos trasladamos ahora hacia la parte norte de la ciudad. El sector que hemos denominado restringido incluye, además de la Plaza A, las Plazas G y H. En estos dos últimos casos, se trata de ámbitos insertos en lo que cabe caracterizar como un complejo palaciego, por tanto con un carácter residencial-administrativo, que ocupa toda esa parte septentrional de la ciudad. Dentro de él, las Plazas G y H operan —tal como refleja en particular el índice de asimetría relativa de la Plaza G— como receptores y distribuidores de la circulación, como patios del palacio.

Ese carácter residencial-administrativo no excluye la práctica de rituales en su seno; el propio esfuerzo iconográfico y arquitectónico invertido, particularmente en la Plaza G, sugiere de hecho su realización. Sí apunta hacia ceremonias de tipo más político que religioso y, como indica su ubicación en el sector restringido, de naturaleza más exclusiva y circunscrita a la élite.

Por último, en el sector más segregado se incluyen ámbitos con distinta personalidad. Desgraciadamente, no sabemos lo suficiente de la Plaza B como para tratar de explicar su profundidad desde el exterior y su tamaño relativamente grande; ha de quedar como una incógnita. La Plaza F, por su parte, es claramente un grupo residencial de élite ubicado dentro del complejo palaciego; el que estuviera dedicado a una esposa del *ajaw* (Iglesias y Lacadena 2003), junto con el hecho mismo de que forme un grupo completo dentro del complejo, indica la asociación de sus moradores con el estrato social más elevado. Es de suponer que las ceremonias que se escenificaran en la Plaza F tendrían una audiencia muy restringida, en consonancia con su vertiente residencial altamente segregada y de acceso limitado, pero, dada la elevada posición social que presumimos en sus residentes, seguramente no carecerían de sentido político.

Aunque la Plaza E también podría considerarse un grupo dentro del mismo conjunto palaciego, la calidad de dos de sus edificios —las Estructuras 32 y 34— y la orientación de estos mismos hacen que destaque como un ámbito bifronte, porque por un lado participa de la zona residencial, que en cierta manera preside al ser E-32 la estructura de cota más elevada entre las que se asoman a la Plaza G y contar, además, con la antesala —y posible escenario— que supone el Grupo G-1; pero, por otro lado, la Plaza E está ligada a la zona más pública, representada por la Plaza D, la cual domina desde la Estructura 34. Si se observa que E-32 y la fachada principal de E-34 dan la espalda a la propia plaza, resulta sugerente pensar en un espacio ritual entre bastidores, restringido en su acceso —tanto en términos de circulación como visuales— y al tiempo vía de comunicación semiprivada entre el interior del complejo palaciego y el escenario público que constituiría el frente de E-34. La decoración escultórica en estuco que se situó en la fachada posterior de esta última, fuera de la vista del auditorio, nos recuerda —para terminar— que la escenificación por parte de la élite de un mensaje ideológico dirigido a una audiencia no estorba la implicación de la propia élite en la ideología escenificada.

RESTOS DE ACTIVIDAD RITUAL FUERA DE LA PLAZA A⁴

¿Cuáles son las evidencias directas de prácticas rituales enmarcadas en los ámbitos públicos, restringidos y altamente restringidos que acabamos de descri-

⁴ Véase Iglesias y Ciudad (2010).

bir? Adoptando como indicador de esas prácticas la presencia de restos de incensarios, los resultados obtenidos fuera del espacio singular que constituye el cuadrilobulado y la Plaza A son extremadamente llamativos por su escasez. Aunque las excavaciones realizadas en ningún caso fueron exhaustivas —como ya ha quedado señalado en la introducción—, lo cierto es que en el registro de varias estructuras, e incluso plazas enteras, no figura ni un solo fragmento significativo que se pueda calificar de incensario; allí donde los hay, en la mayor parte de los casos guardan relación con acciones rituales muy específicas de abandono de la ciudad.

Así en la Plaza C ($n = 898$), que implica a las Estructuras 24, 26, 31, 36 y el Cuadrángulo (E-38 a 41), no se ha encontrado ningún fragmento, ni siquiera en relación con una punta de pedernal localizada en la unión meridional de las Estructuras 31 y 29, y que debe remitir a su colocación intencional en un lugar que no iba a ser ya utilizado, por lo que se puede asumir que implica un ritual de abandono.

La Plaza D ($n = 118$) apenas tiene tres fragmentos procedentes del saliente de escalinata de la fachada Sur de la E-34, que quizás guardan relación con las estelas que estuvieron colocadas en el frente.

En las excavaciones de la Plaza E ($n = 1729$), con las emblemáticas Estructuras 32 y 34 implicadas, tampoco tenemos constancia de fragmento de incensario alguno. Pero sí podríamos hablar de otro tipo de ofrendas de difícil adscripción, y no tanto por el contexto, los materiales o la acción en sí, sino porque otros elementos, como pueden ser los cronológicos, introducen una explicación diferente. Este es el caso de una concentración de materiales cerámicos pertenecientes a formas abotelladas del tipo Chilo sin Engobe y de jarras del tipo Trapiche Rosáceo, ambos pertenecientes al periodo Postclásico. Su contexto está en la confluencia de la esquina NE de la escalinata posterior, en el basamento inferior de la Estructura 34, en el lado que se abre a la privada Plaza E.

Es necesario apuntar que la presencia de materiales tan tardíos en las excavaciones de la ciudad es muy reducida, aunque natural si sabemos que para entonces Machaquilá estaba ya abandonada. Bien es cierto que, como se ha visto en otras concentraciones urbanas mayas, al tratarse de una gran estructura, poseedora de estelas en uno de sus accesos (Plaza D) y de una fachada primorosamente estudiada en el otro (Plaza E) es natural que se mantuviera con un cierto uso ritual, si bien no tanto por parte de los moradores originarios sino por habitantes que mantuvieron el recuerdo de un pasado glorioso.

La Plaza F ($n = 2450$) es posiblemente uno de los espacios más privados de la ciudad y donde debieron llevarse a cabo todo tipo de acciones vitales cotidianas, pero donde también cabría esperar la presencia de un cierto nivel de ritualidad doméstica, que es habitual hallar en este tipo de espacios de otras ciudades mayas de la época. En este caso no es así, y apenas contamos con 10 fragmentos de localizaciones variadas y en su mayoría (7) relacionados con la Estructura 4 ($n = 331$).

Este edificio tenía asociada una posible ofrenda de abandono en la parte central interior de la estructura, la cual consistía en una pequeña olla de tipo Pantano Impreso (de uso diario como vasija de servir de contextos domésticos), junto a un objeto de los que denominamos espejo, compuesto por una ligera placa de piedra arenisca y 17 fragmentos de láminas de pirita; en la parte inmediatamente superior a esta ofrenda se localizaron más de 300 lascas de pedernal, muy habituales como marcadores de diferentes tipos de rituales, incluidos los funerarios.

Otros dos fragmentos de incensario aparecieron en la parte superior de la Estructura 10, en relación con una fuerte concentración cerámica calificada como basurero ($n = 1568$). Un último fragmento apareció en la plaza, en el área de transición hacia el río.

La Plaza G ($n = 4410$), es la que ha proporcionado un mayor número de fragmentos, 23, pero realmente la cifra es poco significativa, tanto por el porcentaje que representa (0,52%) como por el hecho de que 12 de tales fragmentos pueden estar en relación con sendos rituales de abandono, lo que disminuiría el porcentaje, y que otros dos fragmentos proceden nuevamente de una concentración cerámica conceptuada como basurero.

También, en la Estructura 7/8 contamos con la evidencia de dos actos rituales de abandono muy similares, y localizados en espacios adyacentes (Figura 12). El primero es un cuchillo de pedernal completo con la punta mirando hacia el sur, hacia la Plaza G, al que acompañaba un pequeño cono de caliza con restos de haber sido quemado; estos objetos se colocaron cuidadosamente en la esquina NO de la Estructura 8. En la cámara contigua, y cerca de su esquina NE, se hallaron dos objetos claramente depositados sobre el suelo de estuco: un excéntrico de pedernal gris y un pequeño pie de caliza, que fueron orientados hacia la puerta de unión con la Estructura 8; en el material general de limpieza de la estancia se hallaron 6 fragmentos de incensario.

En relación con la parte exterior de esta Estructura 7/8 y en su lado SE, es donde se reportó una fuerte concentración de material, que incluyó la presencia de algunos fragmentos de incensario.

Un último ritual de abandono en esta Plaza G habría tenido lugar en la conjunción de las Estructuras 26 y 27; así, en el basamento inferior de la Estructura 27 se constató, primeramente, un área quemada con bastante material cerámico, típico en numerosas actividades ceremoniales, que incluyó 6 fragmentos de incensario. Sobre el suelo de plaza estucado, y junto a una nueva concentración de material cerámico, se hallaron en colocación primaria dos puntas de proyectil de tipo hoja de laurel y un cincel, los tres realizados en pedernal.

En la Plaza H ($n = 377$), donde se excavaron dos plataformas, apenas se hallaron dos fragmentos significativos. Y, por último, en las investigaciones de los Grupos Habitacionales sólo se reportó una pieza entera pero fracturada de incensario cucharón con mango, que se ha incluido como un posible ritual de abandono (Figura 13).

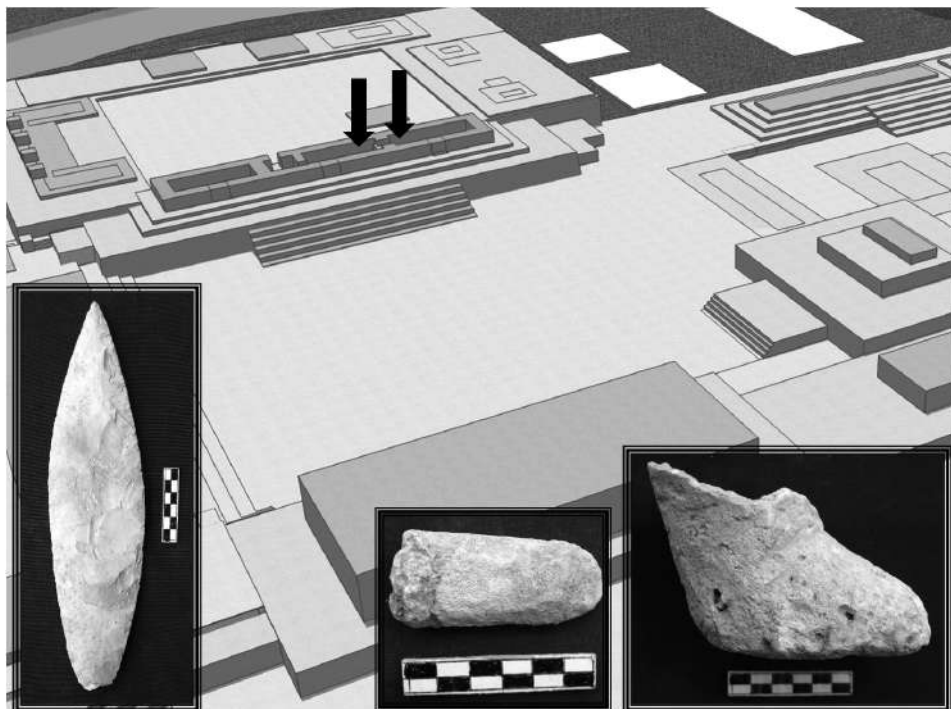


Fig. 12.—Objetos depositados como ofrenda en la Estructura 7/8.

CONCLUSIONES

Para recapitular, entendemos que la revisión expuesta de las evidencias rituales detectadas en las excavaciones de Machaquilá, combinando el estudio de los restos muebles e inmuebles que indican actividad ritual y el examen de la configuración urbana de Machaquilá, nos permite subrayar algunos puntos:

1. En primer lugar, los resultados de los trabajos arqueológicos en el cuadrilobulado de la Plaza A corroboran su vinculación con los motivos cuadrilobulados del repertorio iconográfico de la propia Machaquilá y del mundo maya clásico en general. Además de confirmar su forma completa, los materiales recuperados en su interior permiten conferirle un carácter marcadamente ceremonial. Ello abre un fascinante punto de intersección entre arqueología, epigrafía e iconografía, de cuya exploración hemos señalado algunos avances sustantivos, como las huellas materiales de la posible cámara a la que aluden los textos en las estelas, la vinculación con rituales de fuego y, al tiempo, con seres

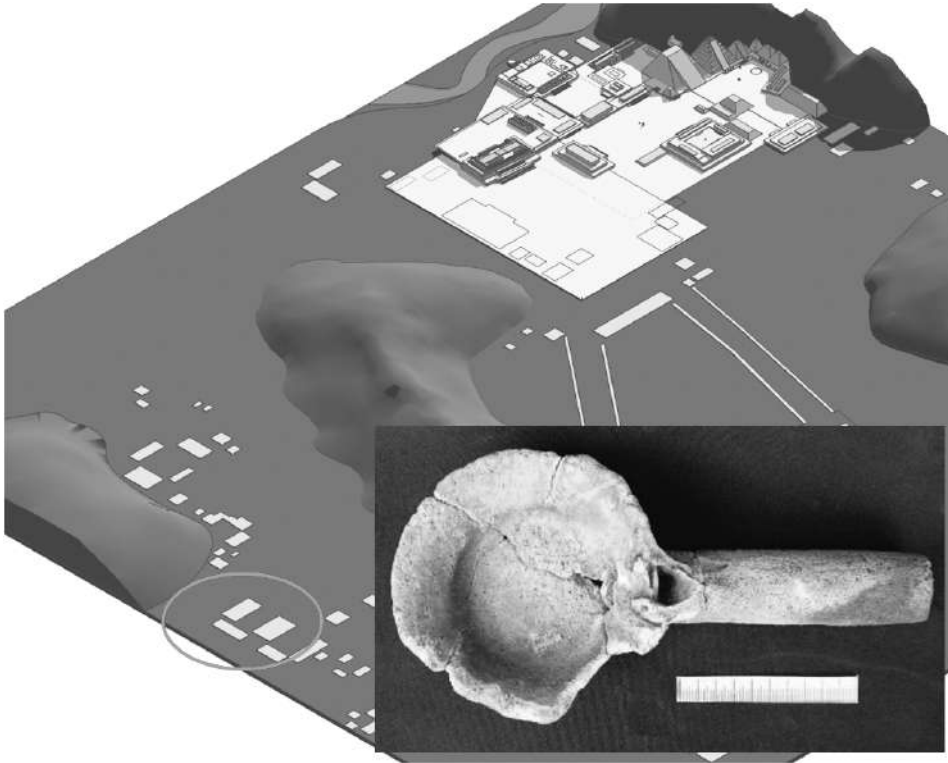


Fig. 13.—Incensario depositado como ofrenda en la Estructura 1 del Grupo 10.

relacionados con el agua y la asociación de todo ello con la invocación de los ancestros.

2. En segundo lugar, desde el punto de vista del sentido ritual de la configuración urbana, creemos que Machaquilá puede aportar un caso interesante para la comprensión de las transformaciones que experimentó el mundo maya en las últimas fases del período Clásico. La restricción a audiencias limitadas de los ámbitos y ceremonias ligados al recuerdo y la continuidad de la historia dinástica, desplazando hacia zonas más exteriores y administrativas los lugares diseñados para albergar a un público masivo, apunta hacia la hipótesis de una redefinición de las relaciones ideológico-políticas entre las élites y la población sujeta a ellas en la que el culto dinástico pierde centralidad.

De forma paralela a este desplazamiento, en Machaquilá se observa también un cierre del área residencial-administrativa, que termina conformando un com-

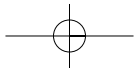
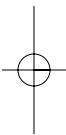
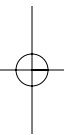
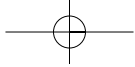
plejo palaciego segregado, articulado internamente a través de patios con diferente grado de exclusividad y conectado con las plazas de carácter público —como muestra especialmente la conformación de la Plaza E en relación con la Plaza D— a través de espacios visual y topológicamente abrigados que, al tiempo, constituirían las candilejas de un escenario abierto a la vista del público.

3. Por último, hemos constatado la llamativa escasez de huellas de prácticas rituales fuera de la Plaza A y más allá de las que pueden derivarse de la existencia de decoración escultórica en piedra y estuco o de la propia configuración urbanística. Aun descontando el hecho de que esta característica ha de ser en parte un efecto del tipo de excavación realizado, la reducida presencia de depósitos rituales sigue mostrándose singular y se acentúa aún más cuando se considera que la mayor parte de ellos se corresponden con rituales de abandono.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHOCÓN, Jorge, M.^a Josefa IGLESIAS, Alfonso LACADENA y Jesús ADÁNEZ. 2007. «Excavaciones en Machaquilá, Petén: Temporada de Campo 2005». En *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006*. Eds. J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía, pp. 565-581. Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal, Fundación Arqueológica del Nuevo Mundo. Guatemala.
- CIUDAD, Andrés, Jesús ADÁNEZ y M.^a Josefa IGLESIAS. En prensa. «La imagen del poder real: las plazas monumentales de Machaquilá». En *Lugares y representación: ceremonias comunitarias mayas*. Ed. R. Liendo. CEM-IIA. UNAM. México.
- CIUDAD, Andrés y Alfonso LACADENA. 2006. «La fundación de Machaquilá, Petén, en el Clásico Tardío Maya». En *Nuevas ciudades, nuevas patrias: fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*. Eds. M.^a J. Iglesias, A. Ciudad y R. Valencia, pp. 149-180. SEEM. Madrid.
- . 2008. «Procesos históricos de reorientación durante el Clásico Tardío en Machaquilá». *Mayab* 20: 145-160.
- GARCÍA BARRIOS, Ana. 2008. *Chaahk, el dios de la lluvia, en el periodo Clásico maya: aspectos religiosos y políticos*. Universidad Complutense de Madrid, E-Prints Complutense. Madrid.
- GARCÍA, José Luis. 1976. *Antropología del territorio*. Taller de Ediciones JB. Madrid.
- GARZA, Mercedes de la. 1984. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. UNAM. México D.F.
- GRAHAM, Ian. 1967. *Explorations in El Peten, Guatemala*. Middle American Research Institute Publication 33, Tulane University, Nueva Orleans.
- HILLIER, Bill y Julienne HANSON. 1984. *The social logic of space*. Cambridge University Press. Cambridge.
- HILLIER, Bill, Julienne HANSON y Hillaire GRAHAM. 1987. «Ideas are in things: an application of the space syntax method to discovering house genotypes». *Environment and Planning B: Planning and Design* 14 (4): 363-385.

- IGLESIAS, M.^a Josefa y Andrés CIUDAD. 2010. «Rituales de Clásico Terminal en Machaquilá, Petén». *Península IV* (1): 33-60.
- IGLESIAS, M.^a Josefa y Alfonso LACADENA. 2003. «Nuevos hallazgos glíficos en la Estructura 4 de Machaquilá, Petén, Guatemala». *Mayab* 16: 65-71.
- INOMATA, Takeshi. 2001. «The Classic Maya royal palace as a political theater». En *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*. Eds. A. Ciudad, M.^a J. Iglesias y C. Martínez, pp. 341-361. SEEM. Madrid.
- . 2006. «Plazas, performers, and spectators: political theaters of the Classic Maya». *Current Anthropology* 47 (5): 805-842.
- LACADENA, Alfonso. 2006. «Excavaciones en Machaquilá. Temporada 2005: El recinto cuadrilobulado de la Plaza A». En *Reporte n.º 20. Exploraciones arqueológicas en el sureste y centroeste de Petén*. Eds. J. P. Laporte y H. Mejía, pp. 74-123. Atlas Arqueológico de Guatemala y Área de Arqueología de la Universidad de San Carlos. Guatemala.
- ROYS, Ralph L. 1967. «*The Book of Chilam Balam of Chumayel*». University of Oklahoma Press. Norman.
- SÁNCHEZ, Julia L. J. 2005. «Ancient Maya royal strategies: creating power and identity through art». *Ancient Mesoamerica* 16: 261-275.
- STUART, David. 2002. «An Unusual Calendar Cycle at Tonina». www.mesoweb.com/stuart/notes/Cycle.pdf.
- . 2007a. «More on the nine-year solar cycle at Tonina». www.decipherment.wordpress.com/2007/11/30/more-on-the-nine-year-solar-cycle-at-tonina/
- . 2007b. «Reading the Water Serpent as WITZ' ». www.decipherment.wordpress.com/2007/04/13/reading-the-water-serpent/
- STUART, David y Stephen D. HOUSTON. 1994. *Classic Maya Place Names*. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- THOMPSON, Eric S. 1988. *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*. Fondo de Cultura Económica. México.
- WISDOM, Charles. 1961. *Los Chortís de Guatemala*. Ministerio de Educación Pública. Editorial José de Pineda Ibarra. Guatemala.



8

RITUALES EN UNA SOCIEDAD «SIN» REYES: EL CASO DE RÍO BEC Y DEL EDIFICIO A (5N2) EN PARTICULAR

Dominique MICHELET, Philippe NONDÉDÉO, Grégory PEREIRA,
Julie PATROIS, Charlotte ARNAULD

Laboratorio Archéologie des Amériques, CNRS, Universidad de Paris 1

Alfonso LACADENA GARCÍA-GALLO

Universidad Complutense de Madrid

En varios trabajos (Arnauld *et al.* en prensa; Arnauld *et al.* en preparación; Arnauld y Michelet en prensa; Michelet *et al.* 2005; Michelet *et al.* 2007; Michelet *et al.* 2008; Nondédéo *et al.* en prensa), hemos propuesto y argumentado que la sociedad de Río Bec no estaba organizada como la mayoría de las demás poblaciones mayas de las Tierras Bajas durante la segunda parte del Clásico: éstas conformaron políticamente lo que ha sido descrito (Martin y Grube 2000), y a veces designado (Grube 2000), como unas Ciudades-Estado, encabezadas por reyes sagrados, por los miembros de su familia y gente cercana, o sea, según otra terminología adoptada desde hace ya cierto tiempo, sus cortes (Inomata y Houston 2000, 2001). En la versión preliminar —oral— de este trabajo, habíamos calificado a lo que existió en el sector de Río Bec durante su apogeo en el Clásico Tardío-Terminal (entre 600 y 950 d.C.) como una «*société à Maisons*» (sociedad de Casas), dando tal vez la impresión de que la organización social que corresponde a esta expresión y sobre la cual Lévi-Strauss llamó la atención (1991), permitía contrastar Río Bec con el resto de los centros mayas contemporáneos. En realidad, es más que verosímil que la estructuración social en Casas sea el modelo más pertinente que pueda aplicarse al mundo maya clásico en su conjunto (Gillespie 2000), y más vale entonces discriminar a la sociedad de Río Bec como una «sin» reyes, o al menos sin reyes capaces de imponer su autoridad a toda una comunidad. Estamos pues en un sistema sin Estado, y aun no-señorial (en el sentido de cacicazgo, *chiefdom*). Esta categorización de Río Bec, que remite a una organización política original en el contexto de las Tierras Bajas mayas, aunque también en relación con la tipología de los sistemas políticos antiguos recientemente comentada por Joyce Marcus (2008), es de particular interés en el marco de una reflexión sobre ritos públicos y privados entre los mayas. Por falta, al menos de manera duradera, de un *primus inter pares* entre las Casas nobles locales que gozaría de un poder efectivo, la zona que venimos estudiando desde el 2002, sin centro in-

confundible ni límites claros en tiempos de su apogeo (Nondédéo 2004), parece no haber constituido una verdadera comunidad —o entidad— en la cual unos cultos públicos —colectivos o, por lo menos, suprafamiliares— podrían haber ocupado cierto lugar al lado de los cultos privados. A través del ejemplo específico de nuestra zona de trabajo y de las prácticas rituales que ahí pudieron ser registradas, nos interrogaremos, después de otros (véase en particular McAnany 2002), sobre las verdaderas o falsas oposiciones entre lo público y lo privado en materia de ritos y, más globalmente, de religión, ya que creencias y prácticas no forman una dicotomía, sino un todo con relaciones «dialécticas» (Fogelin 2007).

RÍO BEC, UNA SOCIEDAD PARTICULAR: IMPLICACIONES EN TÉRMINOS DE RITUALES

Los trabajos de investigación que hemos realizado en siete temporadas anuales de campo (2002-2008) en el sector del sitio epónimo de la región Río Bec conciernen a tres espacios imbricados (Figura 1). Primero, en una micro-región de 10x10 km, una amplia pero no completa prospección, permitió localizar —o re-localizar— 73 grupos arquitectónicos¹, que comprenden al menos un edificio monumental, pero a veces mucho más. De estos grupos, todos fueron descritos, quedando hoy en día 66 registrados gráficamente; además, sondeos estratigráficos en 36 de ellos han proporcionado dataciones, no sólo para la secuencia constructiva de los grupos en general (en particular cuando fueron excavados en patios o plazas), sino también para la edificación y ocupación de una amplia muestra de los edificios más representativos de la arquitectura regional (Nondédéo y Dzul en prensa). En el centro de la micro-región se hizo, por otra parte, una prospección sistemática de una zona de unas 159 hectáreas donde existe cierta concentración de grupos con edificios monumentales, lo que llevó a hablar de «zona nuclear»². Entre las 130 unidades residenciales inventariadas en este espacio³, un 35% de ellas, ya sean mayores o modestas, fue objeto de sondeos estratigráficos, lo que da una idea relativamente precisa de la historia ocupacional local en sus diferentes componentes. Finalmente, tres grupos monumentales históricos⁴ (A, B y D, siendo en realidad el B compuesto por varias unidades diferentes y, hasta cierto punto, posiblemente independientes) fueron excavados por completo, lo que arrojó una cantidad importante de datos, varios de ellos relativos a rituales.

¹ En realidad, tres de ellos quedan en la periferia — justo afuera— de la superficie bajo estudio.

² A pesar de la densidad de los grupos monumentales ahí, nada autoriza el ver en esta parte o en cualquier otra de la micro-región algo que podría haber representado el centro rector de la región entera, contrariamente a lo que había propuesto R. E. W. Adams (1981).

³ Incluyendo los Grupos O, E y Tres Lunas, vecinos.

⁴ Es decir, reportados previamente al inicio del proyecto actual.

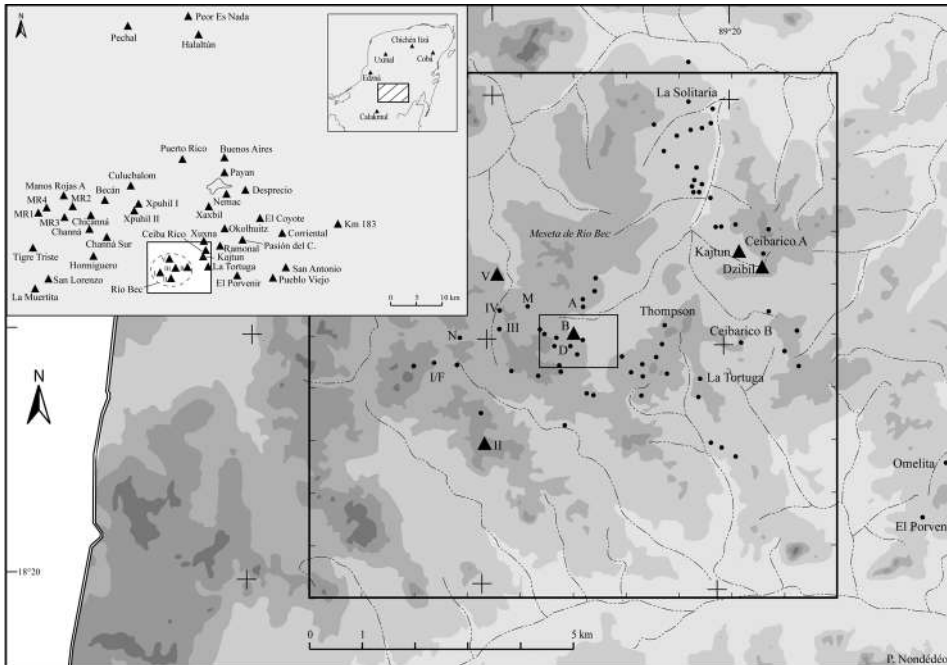


Fig. 1.—Región y micro-región de Río Bec (10 x 10 km) en la que se sitúan los 73 grupos monumentales registrados. Los cinco triángulos indican los sitios con inscripciones glíficas. El rectángulo central corresponde al sector de 159 has. prospectado de manera intensiva.

Lo que los patrones de asentamiento indican en primer lugar es la fuerte dispersión y la equivalencia relativa de los 73 grupos monumentales hallados. Si fueran todos de la misma época⁵, habría habido uno de ellos cada 380 m de promedio. Por otra parte, queda claro que esos grupos generalmente cuentan con un número limitado de estructuras, situándose la media entre 7 y 8 (con un rango que va sin embargo de 1 a 68). En definitiva, salvo pocas excepciones, —trataremos de algunas de ellas en el párrafo siguiente—, lo que llama la atención es la ausencia, en la micro-región, de un centro principal neto, en torno al cual la red del asentamiento se habría estructurado. De manera probablemente congruente con esta observación, cabe notar que no predomina la disposición ortogonal de dichos grupos alrededor de uno o varios patios (ver más adelante Figuras 4 y 5), sino que son frecuentes configuraciones más abiertas o francamente alineadas, y los grupos

⁵ Lo que no es evidentemente el caso, pero la totalidad de las construcciones de estilo Río Bec se edificaron dentro de un intervalo comprendido entre los años 600 y 900, y muchas de las que se ven hoy en día debían estar en uso alrededor de 830-870 d.C.

poco articulados (por ejemplo con edificio grande aislado) no son tan raros. En cuanto a las plazas verdaderas (de dimensiones grandes con edificios públicos en sus bordes), aparecen en tan sólo 3 o 4 grupos (véase abajo). De manera igualmente conforme con estos rasgos, resalta el hecho fundamental de que la casi totalidad de los edificios mayores de estilo Río Bec, componentes principales de los grupos, son definitivamente de orden residencial.

En los centros mayas clásicos canónicos, cualquiera que haya sido su tamaño, existe siempre una zona central donde se agrupan precisamente las construcciones interpretadas como claves para la vida ceremonial del asentamiento: plaza(s), templo(s)-pirámide(s), cancha de juego de pelota (Lucero 2007). En los 100 km² investigados, tres grupos (Figura 2) presentan algunos de los elementos de la vida ceremonial comunitaria que mencionamos, o aun todos; además, en ellos hay estelas, en general con inscripciones⁶ e iconografía, las cuales se conforman con el patrón de las esculturas reales existentes en numerosos sitios mayas del Clásico. Ahora bien, esos tres grupos constituyen elementos excepcionales que, al parecer, no han tenido una influencia determinante en el periodo de auge de Río Bec. Kajtún, el más grande de los tres, no posee cancha de juego de pelota, pero sí plazas y un templo-pirámide (Nondédéo y Lacadena 2004). Aunque hayan sido leídas fechas de 9.15.0.0.0 (731 d.C.) y 9.18.5.0.0 (795 d.C.) respectivamente en sus Estelas 4 y 5 y el posible glifo-emblema *B'olon[il] ajaw* en su Estela 1 (Lacadena 2007), es más que verosímil que el asentamiento, cuyo origen se remonta al Preclásico, contara con muy pocos habitantes en el Clásico Tardío-Terminal, habiendo tenido lugar la erección de las estelas en un lugar ciertamente importante a nivel simbólico, pero tal vez casi vacío. Más o menos lo mismo se verificó con el Grupo II —donde existe una cancha de juego—, quizás ya no ocupado en el momento de la colocación de las más recientes de sus estelas. El Grupo V, por su parte, constituye un caso algo distinto, ya que varios de sus edificios más monumentales son de estilo Río Bec, y de hecho datan del intervalo delimitado por sus tres estelas con fechas legibles (613-869 d.C.), situándose el auge del grupo en la transición Clásico Tardío-Terminal. En este caso, no obstante, el grupo —o sitio— difícilmente puede ser visto como el núcleo de una amplia comunidad: el aspecto del patrón de asentamiento no lo confirma, lo que una vez más indica cierta debilidad del poder «real» local.

Así pues, Río Bec en su apogeo no contuvo —excepción hecha del Grupo V— espacios para grandes rituales públicos, comparables con las construcciones tradicionales en esta línea (Baudez 1999) como son las plazas para congregar a los fieles, los templos-pirámides y las canchas de juego de pelota. En cambio, las estructuras más monumentales construidas son de índole residencial. Por cierto, algunas de ellas están realizadas por las famosas torres con su parte inferior en forma de basamento piramidal y, a veces, un templete —falso— en su

⁶ Incluyendo un posible glifo-emblema (véase Lacadena 2007).

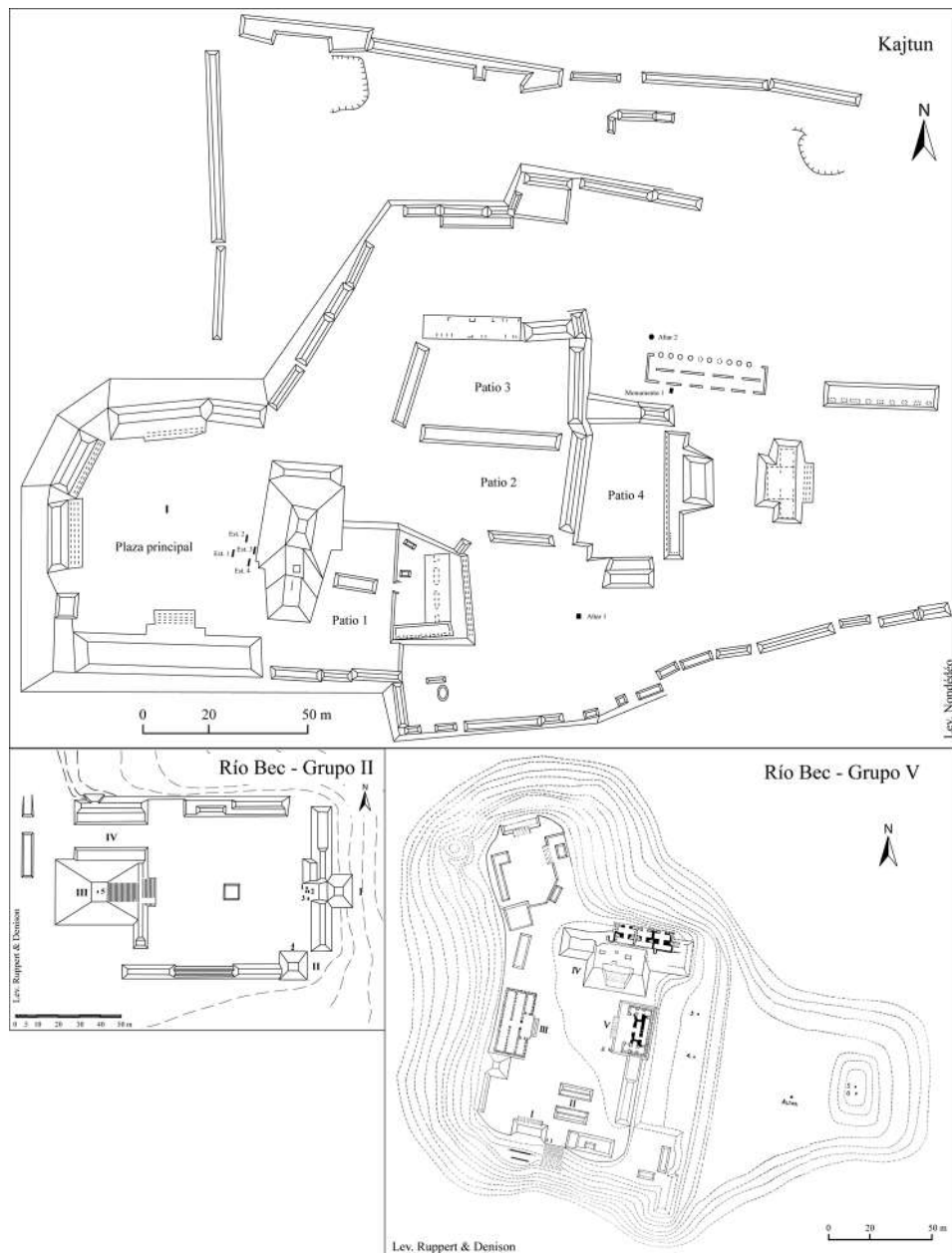


Fig. 2.—Mapas de Kajtún, Grupo V y Grupo II, los tres organizados en torno a una plaza central. Todos tienen estelas, pero sólo los Grupos II y V una cancha de juego de pelota.

158 D. MICHELET, P. NONDÉDÉO, G. PEREIRA, J. PATROIS, C. ARNAULD Y A. LACADENA

cúspide (Andrews y Gendrop 1991). No cabe duda de que esos elementos, que aun incluyen en algunos casos cámaras internas abovedadas, las cuales replican las tumbas reales presentes en varias pirámides, evocan los verdaderos templos-pirámides. Pero es también cierto que esas torres no podían ser el escenario de rituales, dado precisamente su carácter «meramente» decorativo. Eso no aniquila, por supuesto, su muy probable carga simbólica —y tal vez socio-política—. ¿Acaso el rol ceremonial desempeñado por las estructuras especializadas en otras partes del mundo maya clásico no habría sido acaparado por las residencias de los jefes de Casas en la zona de Río Bec entre 600 y 900 d.C.? La respuesta es obviamente negativa en cuanto a los juegos de pelota, pero podría ser positiva en cuanto a templos.

PEQUEÑO REPERTORIO DE RITUALES ENCONTRADOS ENTRE 2002 Y 2008

Como ha sido ya subrayado por varios autores (véase Fogelin 2007 entre otros), la arqueología de los rituales, aunque se interese en prácticas que dejan muy a menudo restos materiales, no puede pretender abarcar toda la vida ceremonial. Hay muchos ritos que generan pocos vestigios o aun ninguno (Gossen y Leventhal 1993), mientras que fenómenos tafonómicos varios pueden haber borrado más o menos los restos ligados a otros. No es pues sorprendente que la mayoría de los datos que nos han llegado procedan de niveles enterrados claramente debajo de pisos que los sellaron. Empezaremos el presente inventario sintético por los restos de ceremonias encontrados en excavación, pero asimismo nos referiremos a los rituales sugeridos por la arquitectura misma, o a los representados en la iconografía.

Ritos de fundación

Se trata del tipo de rito más frecuentemente hallado en las excavaciones. En el relleno subyacente a una habitación o a un espacio externo acondicionado (un patio, una terraza o una plaza), y en el proceso de construcción, se depositó de manera más o menos formal —es decir entonces ceremonial— algo con valor simbólico, hecho o no a propósito. Citamos un caso específico entre varios.

La estructura 6N6 (Figura 3), ubicada a unos cien metros al este de los edificios mayores del Grupo B (6N1 y 6N2), forma, junto con 6N7, una unidad residencial y es claramente de estilo y época Río Bec. Comprende un cuarto central que abre sobre un plataforma sobreelevada y que está enmarcado por dos habitaciones perpendiculares con acceso respectivo al norte y al sur. Un sondeo excavado en la habitación central (S65, a lo largo del muro de fachada al norte de la puerta) ha pues-

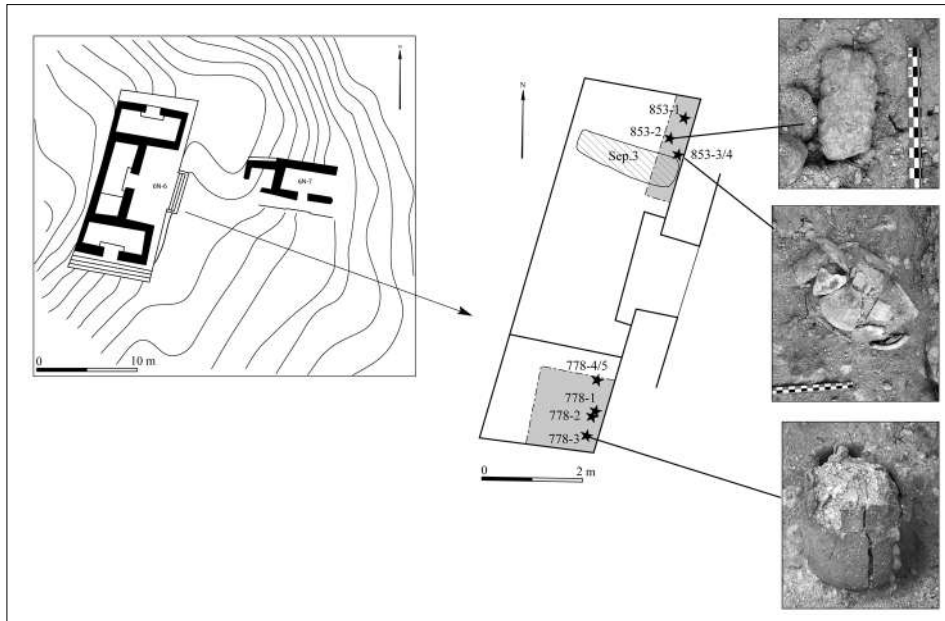


Fig. 3.—Ritos de fundación en un edificio: el caso de la Estructura 6N6 (según Pereira 2006).

to a la luz ofrendas depositadas previamente a la colocación del piso (Pereira 2006): son, de norte a sur, un cuenco miniatura, una pequeña escultura esquematizada de un personaje en piedra caliza, y un pequeño incensario con tapadera y concreciones en su fondo. El otro elemento de interés que se localizó en el mismo cuarto (sondeo S63) se encuentra en su esquina SE, debajo de la banqueta lateral que ahí se acomodó; dicha banqueta fue añadida en un segundo tiempo y su construcción también fue precedida por el depósito de un grupo de ofrendas. De sur a norte son: un incensario cilíndrico con protuberancias cónicas en líneas verticales, un diminuto vaso sencillo acompañado de una tapadera, tal vez incompleta, con perforación y protuberancias cónicas y otro par de vasos-tapadera, estas últimas con perforación y protuberancias. En el mismo sector apareció una piedra caliza tallada que parece ser la preparación inacabada de una escultura.

Podrían ser mencionados otros ejemplos, ya que los hallazgos son numerosos, pero baste evocar sólo uno más, en parte diferente y que precisamente ejemplifica la diversidad, sino en la práctica del ritual de dedicación (véase también Pendergast 1998), al menos en los objetos involucrados. Al excavar un sondeo destinado a fechar la construcción de los Edificios 1 y 2 de Ceibarico B (pozo ubicado en la esquina NO de la plataforma sobre la que se elevan ambas estructuras), se descubrió, casi llegando al substrato, un incensario-efigie completo y

partes de otros dos apoyados contra el muro de contención interna de la plataforma (Figura 4). Una vez dicho que la colocación del depósito se hizo al inicio de la construcción de la plataforma, la ofrenda nos interesa por lo menos en dos aspectos⁷. La pieza-efigie más completa es un incensario chimenea que representa, según Patrois (2008a), el rostro del dios solar nocturno, jaguar del inframundo. Tanto esta iconografía como la morfología de la pieza y aun la manera en que fue dispuesta —verticalmente y mirando hacia el sur— recuerdan a Palenque, habiendo sido este incensario influido de una manera u otra por aquel distante centro. Así pues, ritos de fundación pueden haber recurrido a objetos bastante excepcionales. Pero al mismo tiempo, es necesario añadir que los otros dos fragmentos de incensarios recogidos en el mismo sondeo y cerca del primero⁸, bien podrían haber sido incompletos, lo que significa que simples fragmentos —pero con alto valor simbólico— pueden haber sustituido perfectamente, en ciertos casos, a objetos que —nosotros— tenemos la tentación de considerar como las únicas ofrendas⁹. Cabe asimismo resaltar que los rituales de fundación que utilizaron incensarios, lo que es muy común, no forzosamente incluyeron quema de copal, y menos aún en el interior de dichos recipientes; sobre estos dos últimos puntos, véase, más adelante, la sección relativa al Edificio 5N2.

Ritos de refundación (Figura 5)

El caso del rito que acompañó la construcción de la banqueta lateral sur en el cuarto central de 6N6 que señalamos líneas arriba, hasta cierto punto puede ser considerado como un acto de refundación, aunque sería mejor calificado como de fundación secundaria o remodelación. Pero también encontramos restos de al menos un episodio de refundación que presentan otro aspecto, en la medida en que los elementos ofrendados proceden de una estructura anterior, en la cual hubo probablemente un rito de «terminación» o «desacralización» (sobre el particular véase Stanton *et al.* 2008). Cuando se sondeó al frente y al pie del Edificio I, de dos torres, de Ceibarico A, la excavación sacó a la luz la plataforma que antecede al norte (del lado del patio) esta estructura. Al excavar en su interior, para recolectar cerámica que datara su edificación, se descubrieron elementos de estuco modelado incluidos en el relleno y que seguramente fueron arrancados de una construcción más antigua. Así aparecieron un torso humano de bulto redondo incompleto —sin cabeza ni piernas— dispuesto boca abajo, ambas características

⁷ Las ofrendas de fundación en plataformas frente a edificios parecen haber sido en realidad poco comunes, ya que no se encontraron en muchos casos, como en los Grupos V, Omelita, Tinaco o Tres Lunas.

⁸ Son de forma semejante y uno de ellos al menos podría haber presentado la misma figura.

⁹ En la plataforma del Edificio N, de dos torres, fue localizado otro depósito fragmentario: se trata de una parte de un plato del tipo *Tinaja Rojo: Nanzal* colocada boca abajo al acomodar el relleno.

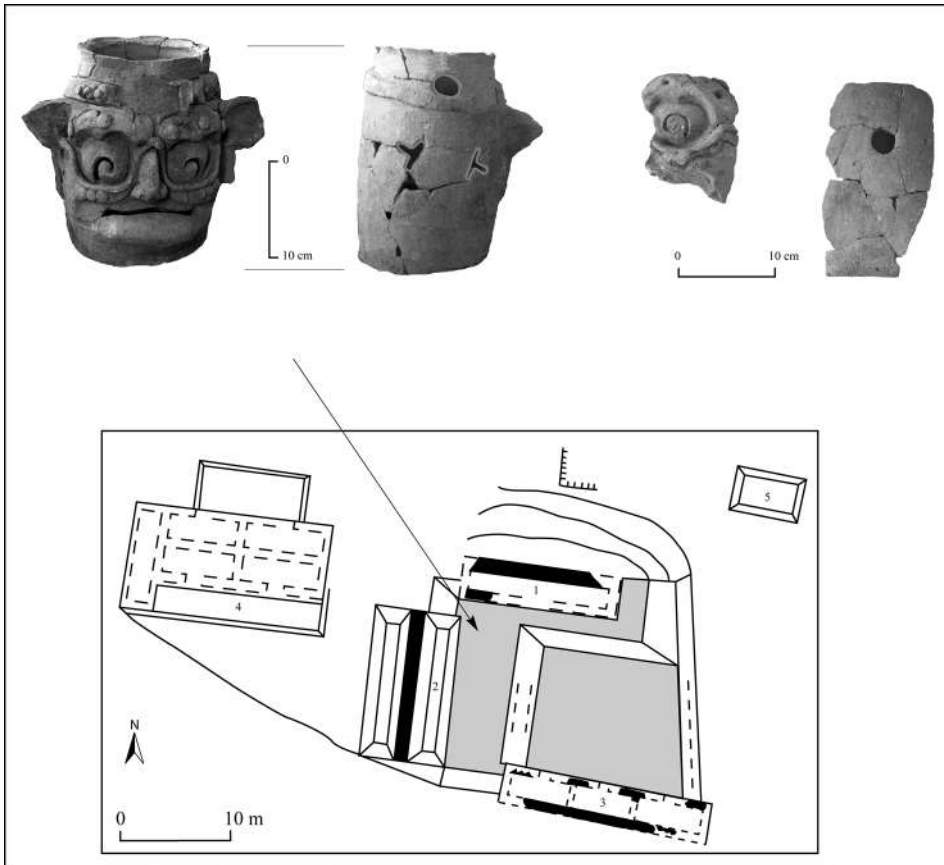


Fig. 4.—Rito de fundación en un patio: el caso de Ceibarico B (dibujo de P. Nondédéo y J. Patrois).

que no parecen ser casuales, y fragmentos de una decoración en placa, modelada, en estuco pintado, representando, según Patrois (2007), la máscara de frente del Monstruo de la Tierra con boca trilobulada. En este ejemplo preciso, los objetos encontrados hablan claramente *a minima* de un ritual de terminación violento, el cual «acabó» con otra estructura, al dismantelar su decoración (véase otro ejemplo en Mock 1998)¹⁰. Pero quizás, a la vez, dada la posición en que quedaron esos elementos, se trate también de una acto de fundación, *stricto sensu* sobre las ruinas —provocadas— de algo más antiguo y que la nueva estructura habría reemplazado. De aquí la expresión tentativa de «ritos de refundación» para designar un proceso con un mínimo de dos etapas bien distintas.

¹⁰ Y luego al pisarla cada vez que uno subía la escalinata de acceso.

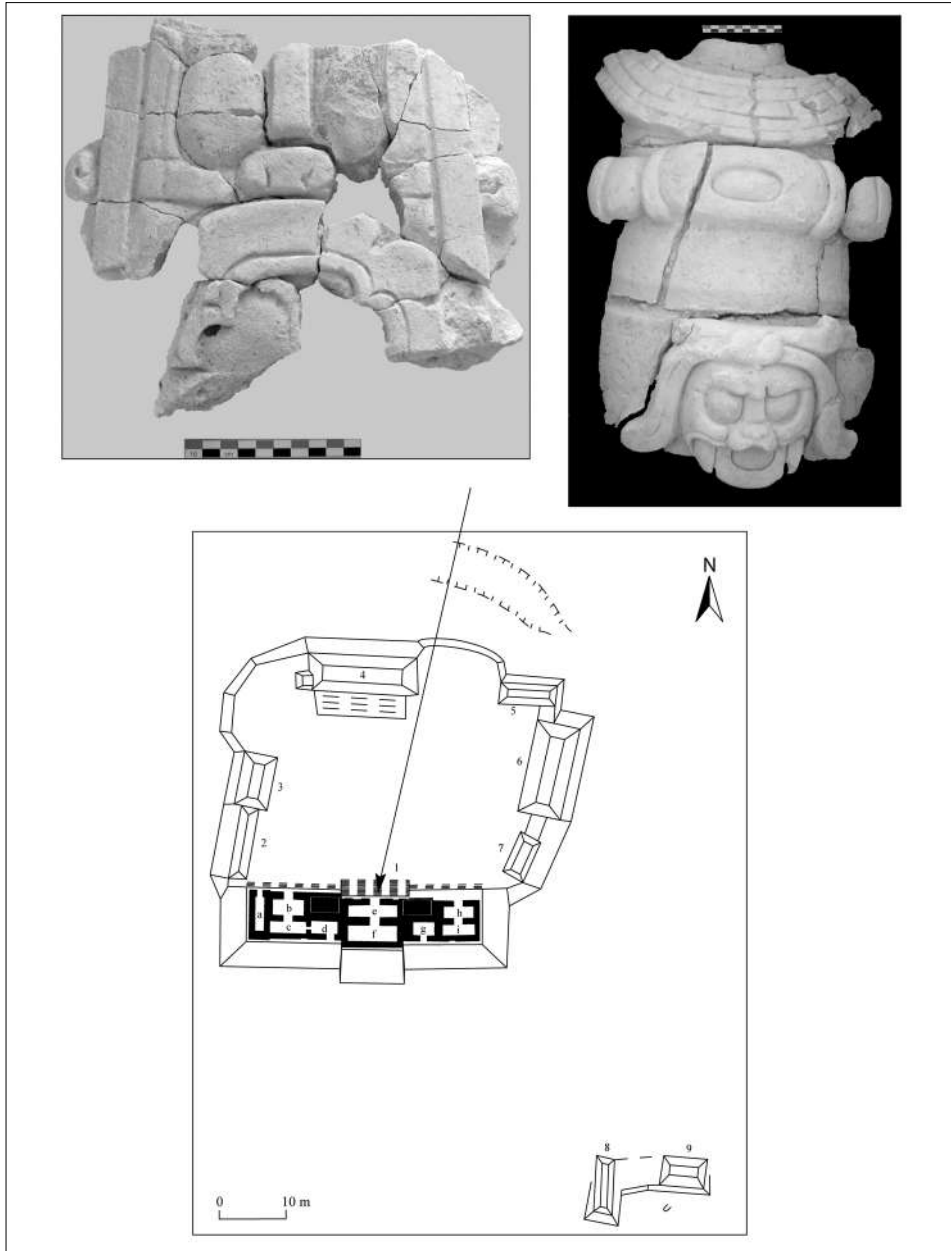


Fig. 5.—Rito de terminación/refundación en la Estructura 1 de Ceibarico A: «matanza» ritual de una máscara del Monstruo de la Tierra y de una escultura de bulto redondo (dibujo de P. Nondédéo).

Ritos de abandono (Figura 6)

Stanton *et al.* (2008) advierten, no sin razón, sobre las confusiones posibles entre los vestigios que remiten a rituales de terminación y restos dejados por *squatters* reocupando edificios (véase también Walker 1998). En las excavaciones efectuadas en Río Bec, se han identificado algunos elementos que parecen ligados al abandono de estructuras arquitectónicas y cuyas características hacen pensar en actos de terminación de la ocupación. El gran edificio residencial 6N2, por ejemplo, ubicado al norte de la estructura con torres del Grupo B, ofreció dos testimonios distintos pero que posiblemente se relacionan ambos con su abandono y las actividades que este evento generó.

El borde superior de las banquetas laterales del cuarto delantero del ala central, así como el borde del piso sobreelevado de la habitación trasera, estuvo originalmente marcado por unas grandes piedras formando cornisa, estucadas y pintadas en varios paneles de colores, bordeadas por glifos que componían un texto en el cual se pudo descifrar una fecha —15 *tuun*, 9 *ahaw* (805 d.C.) ¿la de la construcción?—, un posible toponímico y el eventual nombre del constructor-ocupante (sobre ese tema, véase Arnauld y Lacadena 2004). Tal y como lo analizó M. C. Arnauld, quien excavó el edificio, es más que probable que los habitantes del lugar, al final de la ocupación, desarmaron el borde de la banqueta del cuarto central trasero, la única que se veía desde el exterior, llevando a otra parte las columnillas de sostén del reborde y depositando las piedras de este último contra los muros de las secciones laterales de la habitación delantera. En ausencia de otras huellas que hablen de violencia, no se puede rechazar la interpretación según la cual los que vivían en esta estructura buscaron hacerla inservible en el momento de abandonarla y/o de interrumpir la relación estrecha existente entre la estructura misma y la familia que la ocupaba y que probablemente la había construido¹¹.

Otro testimonio de un acto aparentemente ligado al abandono de 6N2 se localizó al liberar la escalinata de acceso al patio sobreelevado de entrada. El elemento 828 apareció sobre un piso cerca de la esquina SE de dicha escalera: se trata de un conjunto lítico formado *stricto sensu* por una pequeña mano entera, una piedra natural rectangular, 10 herramientas bifaciales completas de sílex importado —puntas y hojas— y 5 desechos. Dejar a la vista, y al alcance de todos, objetos perfectamente funcionales no se entiende más que en un contexto de abandono organizado, y un abandono no seguido por una reocupación inmediata, si es que hubo una. Cabe subrayar también que los objetos del elemento 828, y en particular los bifaciales, estaban todos perfectamente orientados oeste-este, una dis-

¹¹ Otros edificios de la región de Río Bec presentan huellas de arranque de ciertas de sus partes (sobre todo de la decoración de sus fachadas). Es el caso, por ejemplo, del Edificio II de Hormiguero y posiblemente de la Estructura II de Chicanná.

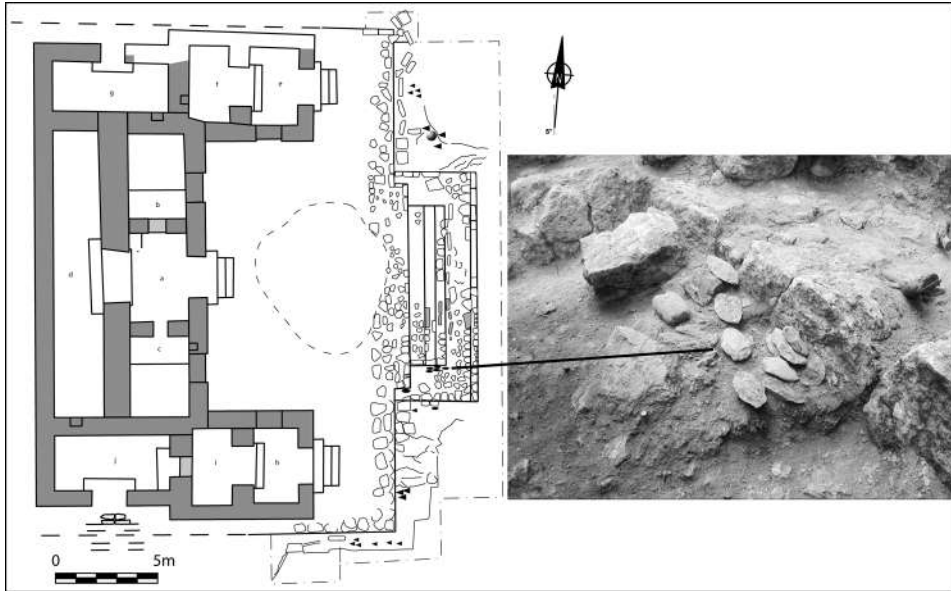


Fig. 6.—Rito de abandono: depósito lítico al pie de la Estructura 6N2 (dibujo de M. C. Arnauld).

posición que evoca claramente un depósito estructurado, tal como suele ocurrir en varias de las ofrendas enterradas¹². Así pues, efectivamente evidenciamos en Río Bec probables ritos de abandono. Estos son de dos tipos, eventualmente combinados: el dismantelamiento de elementos representativos de la identidad de una estructura —supuestamente para evitar su «matanza» por otros, su profanación se podría decir— y el depósito de ofrendas —de despedida o para proteger el espacio doméstico abandonado.

Prácticas funerarias: entierros «de ocupación», entierros «de transición»

Lars Fogelin (2007: 64) tiene razón al señalar que los ritos funerarios conforman un campo inmenso dentro de la arqueología de los rituales y, aunque no es éste el lugar para detallar lo que se ha encontrado en Río Bec sobre el tema, en unas líneas vamos hacer hincapié en algunos aspectos básicos observados¹³ en Río Bec en lo que a ritos funerarios se refiere:

¹² Se hallaron otros depósitos (de lítica y cerámica) delante del acceso principal de un edificio, uno de los cuales seguramente corresponde a un rito de abandono (6N6).

¹³ Los datos están basados en el trabajo de Pereira (2007).

1. A pesar de haber sido extensivas e intensivas (en los Grupos A, B y D), las excavaciones llevadas a cabo entre 2003 y 2008 no han permitido poner a descubierto más que 16 sepulturas (17 individuos) a las que se puede sumar el entierro excavado por Prentice Thomas en los años 1970 en el Edificio B1 (6N1). Todos los individuos encontrados son adultos. La cifra reducida de los entierros y la categorización de los enterrados demuestran claramente que sólo se alcanzó a localizar una mínima proporción de la población. Por otra parte, si una mayoría de las sepulturas aparecieron debajo de los pisos de las habitaciones, son relativamente pocas, o hasta muy pocas, por edificio (*cf. infra* lo relativo al Edificio A). Eso implica que los tratamientos mortuorios de gran parte de la población se desarrollaban y acababan afuera de los edificios.
2. En las sepulturas excavadas, se ha podido establecer una distinción clara entre lo que se ha venido llamando «sepulturas de ocupación» y «sepulturas de transición» (por no decir de terminación/fundación, quedando la (re)fundación opcional). La primera categoría es la más abundante (10 casos) y puede ser descrita de la siguiente manera (Figura 7): los entierros se efectuaron durante la ocupación del lugar sin provocar cambios notables; se colocaron los difuntos en fosas ovaladas excavadas en los rellenos, situadas en los espacios laterales de los cuartos; los cuerpos están en posición horizontal —acostados— y acompañados, o no, de ofrenda; en contacto con el cuerpo se extendieron cenizas o paleosuelo; finalmente, al completar el relleno de las fosas, relleno que, en algunos casos, incorpora un nivel de material vegetal, se selló de nuevo el piso de estuco; sobre los parches de sellado o en sus inmediaciones se notaron manchas de fuego, las cuales pueden corresponder al acto final de la ceremonia o, más bien, a rituales conmemorativos celebrados repetidamente. Las sepulturas de transición, por su lado (5 casos), coinciden con el final de una ocupación y, en general, el inicio de una reconstrucción, determinando precisamente el entierro el eje central de la nueva edificación (Figura 8); los individuos se colocaron en fosas circulares cuyo fondo alcanza siempre el sustrato y en posición vertical sedente. Finalmente, en el relleno que los recubre hay piedras talladas que podrían proceder de la estructura antigua. Estas últimas sepulturas son especialmente llamativas, en la medida en que parecen ejemplificar la «ancestralización» de algunos personajes (McAnany 1995), siendo imprescindible notar que este proceso concierne a toda clase de residencias (monumentales y modestas), y que puede observarse en más de una de las casas de una misma unidad residencial¹⁴.

¹⁴ Eso parece sugerir que los habitantes de una misma unidad no eran, o no se concebían, como miembros de una sola familia con el mismo ancestro para todos.

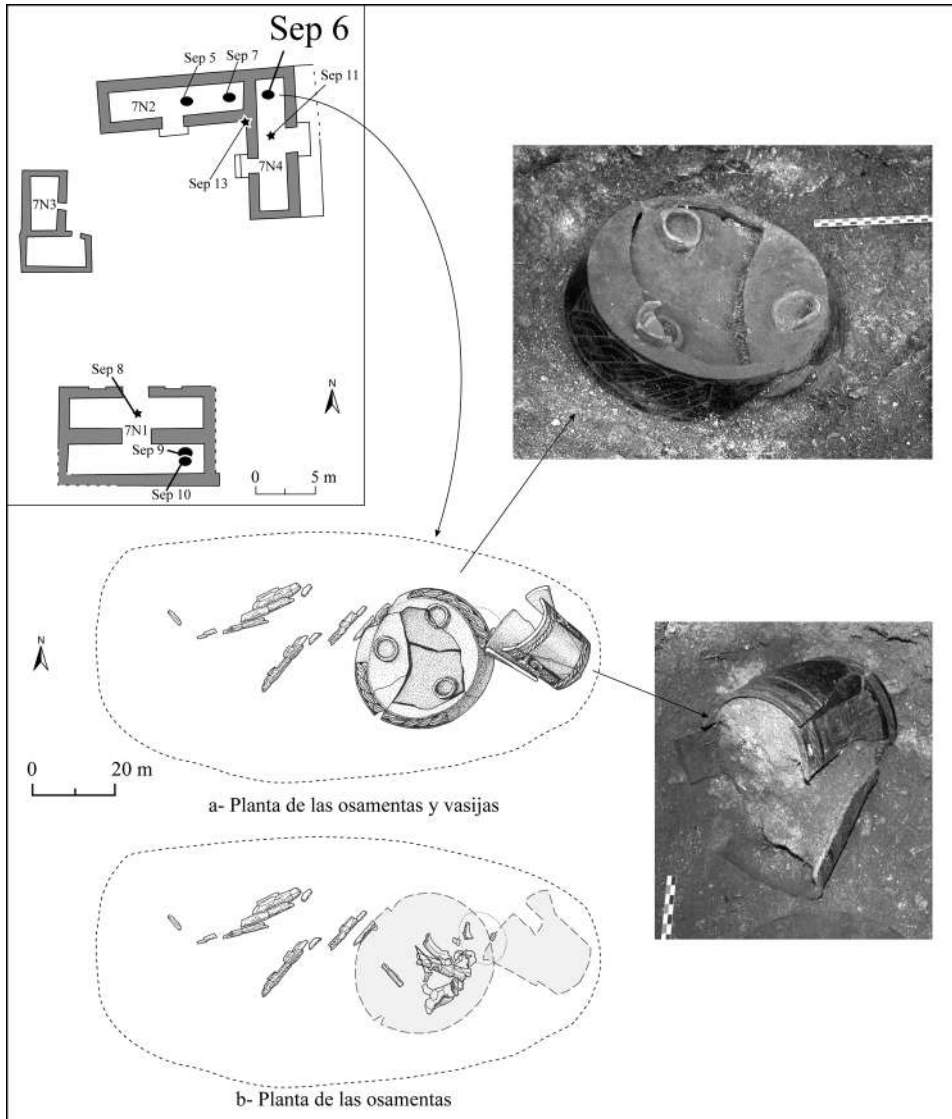


Fig. 7.—Sepultura «de ocupación»: la Sepultura 6 del Grupo D (según Pereira 2007).

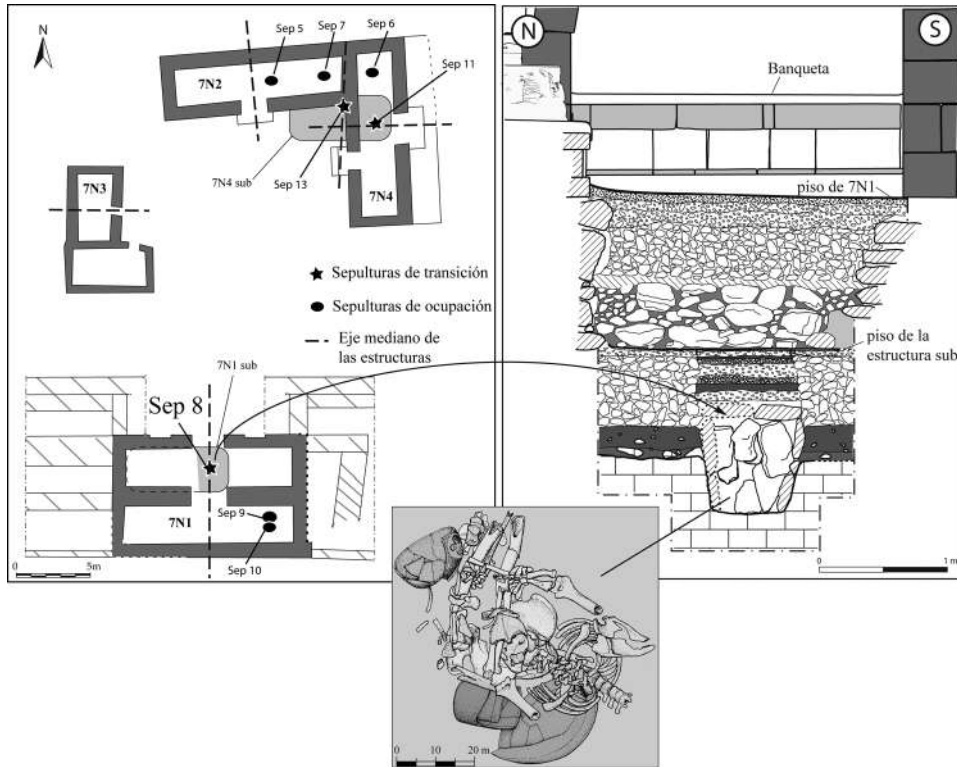


Fig. 8.—Sepultura «de transición»: Sepultura 8 del Grupo D (según Pereira 2007).

3. El último punto que conviene subrayar se refiere a los materiales asociados con los individuos enterrados. Generalmente son poco espectaculares, incluso puede llegar a ofrendarse un recipiente incompleto. Por otra parte, no hay relación directa entre la supuesta importancia de una sepultura (por ser de transición o estar ubicada en un edificio monumental) y la «riqueza» de los materiales depositados con el difunto.

En definitiva, los datos recogidos en Río Bec, aunque cuantitativamente limitados, nos dicen cosas importantes y variadas sobre las prácticas mortuorias y sus motivaciones.

Otros rituales

Aparte de los restos materiales propios de las actividades rituales, existen en Río Bec, como en los demás sitios, otros testigos de las ceremonias que pueden haberse dado. La arquitectura, realizada en ocasiones por esculturas arquitectónicas, puede ser una de estas vías de inferencias. Ya apuntamos que la edificación de estructuras ceremoniales especializadas durante los tres siglos de existencia del estilo —arquitectónico— Río Bec, fue nula o, al menos, extremadamente escasa (véase sin embargo más adelante). Las torres (falsos basamentos piramidales coronados a veces por falsos templos) se encuentran en diez de los grupos con arquitectura monumental de nuestra micro-región, y sabemos, gracias a los estudios de Nondédéo y Dzul (en prensa; véase también Nondédéo *et al.* en prensa), que no aparecieron en el sector antes de 730 d.C. Su falsedad o no-funcionalidad, como hemos comentado, prohibió o restringió drásticamente su uso como escenario de rituales. Sin embargo, su sola existencia indica algo y sugiere aún más. Al construir falsas pirámides, las poblaciones que inventaron esta forma arquitectónica, señalaron que conocían perfectamente bien este tipo de construcción, así como las ceremonias que iban asociadas con él; al colocar las torres contra la(s) fachada(s) de edificios residenciales, quizás quisieron además manifestar que los ritos efectuados en otras regiones en templos-pirámides se habían transferido, en su propia región, a unas estructuras habitacionales, de hecho las de mayor prestigio (Peña 1998)¹⁵. Otra clase de edificios, igualmente residenciales, bien representada en otros sitios aledaños (Gendrop 1985) pero presente solamente en tres ejemplares de nuestra micro-región (Estructuras XI y XVII del Grupo I, así como la 4 de Yaxek-Las Escobas¹⁶), ha sido analizada (Baudez 1999: 80-94, entre otros) como adecuada para celebrar ritos reservados, en otras partes del mundo maya, al rey como encarnación del sol. Las portadas zoomorfas que remiten al rostro del Monstruo de la Tierra, y cuyas fauces abiertas designan el aposento de atrás de la entrada como el inframundo, son efectivamente propicias para ritos de desaparición/aparición del astro solar, un aspecto central del drama cósmico. La posible celebración periódica de ese drama en casas, podría indicarnos también que la perpetuación del mundo no era realmente asunto de un solo individuo (el rey), sino responsabilidad de todos, o al menos de los jefes de Casas.

Fuera de las imágenes más o menos naturalistas o totalmente abstractas del Monstruo de la Tierra, parte de la iconografía oficial en Río Bec —es decir la que decoraba de manera ostentosa algunos edificios— puede no tener relación alguna

¹⁵ Si, como varios autores han sostenido, la casa ha servido como modelo para los templos, no sería tan sorprendente ver los templos volverse casas.

¹⁶ Ahora bien, otros edificios como 7N1 (Grupo D) y 5N2 (Grupo A) podrían haber jugado exactamente el mismo papel, dada la iconografía que enmarca sus puertas principales.

con el dominio ritual y estar transmitiendo mensajes de otra índole (políticos en particular, véase Nondedeo y Patrois 2007)¹⁷. Pero hay otra categoría de representaciones en la que sí existen referencias claras a rituales: los grafitos (Patrois y Nondedeo 2009). Entre las escenas más complejas figuradas, sobresalen procesiones (Figura 9a, b), las cuales van dirigidas en general hacia templos sobre basamentos e involucran a diferentes personajes con funciones específicas (portador de sombrilla, músicos...). Otra escena compleja (Figura 9c) enseña un posible edificio con personajes encima de su techo y, frente a la estructura, otros dos individuos mirando lo que parece ser una estela con el retrato de pie y de frente de un personaje sobre su cara visible. No es seguro de que este grafito aluda a un rito en particular; pero, si fuera el caso, podría ser el acto de erigir/consagrar la estela o de venerarla. El último testimonio gráfico que no puede ser dejado de lado (Figura 9d) muestra un sacrificio por flechado. Arqueológicamente hasta la fecha no se ha reportado ninguna prueba de sacrificio, y menos aún por flechado, en la región¹⁸.

En realidad, de manera paradójica, los pocos grafitos aquí comentados e ilustrados contienen elementos que justamente están ausentes o son muy escasos en Río Bec en tiempo de su apogeo: templos-pirámides como puntos focales de ceremonias, estelas... ¿Acaso los autores los de grafitos, a pesar de representar motivos y escenas explícitas, habrían tenido intenciones subliminales? Por ejemplo, representar lo que caracterizaba otras regiones, pero no lo local.

LOS RITOS REPRESENTADOS EN EL EDIFICIO A (5N2)

Nos parece ahora útil recapitular todos los indicios de rituales encontrados en una única estructura, y en el Edificio A en particular. Dicha construcción, denominada 5N2 en el registro sistemático de la zona nuclear, fue la primera reportada en la región Río Bec (Figura 10). Es un edificio de tipo básicamente residencial, pero provisto de dos torres en las extremidades este y oeste de su fachada norte, siendo el más grande de esta categoría en la micro-región investigada. Antes de ser excavado, presentaba también, en medio de su fachada sur, un tercer elemento en elevación, arruinado y que podía haber sido una tercera torre, sobre el modelo de la Estructura 1 del Grupo I de Xpujil. 5N2 ha sido enteramente excavado, excepción hecha del par de cuartos de su extremo SO (k-l). Además de la

¹⁷ La escultura fálica hallada en el Grupo La Solitaria podría haber sido utilizada en rituales de auto-sacrificio para propiciar la fertilidad, tal como lo demostró Patrois (2008b). Por otro lado, dada la escasez de este tipo de escultura en la región en relación con su abundancia en la zona Puuc, es tentador considerar el ejemplar de La Solitaria como una muestra más de contactos tardíos con el norte de la península.

¹⁸ Pero otras representaciones halladas en Tikal o en Yaxhá, por ejemplo, hacen pensar que el sacrificio por flechado era conocido en el ámbito maya clásico.

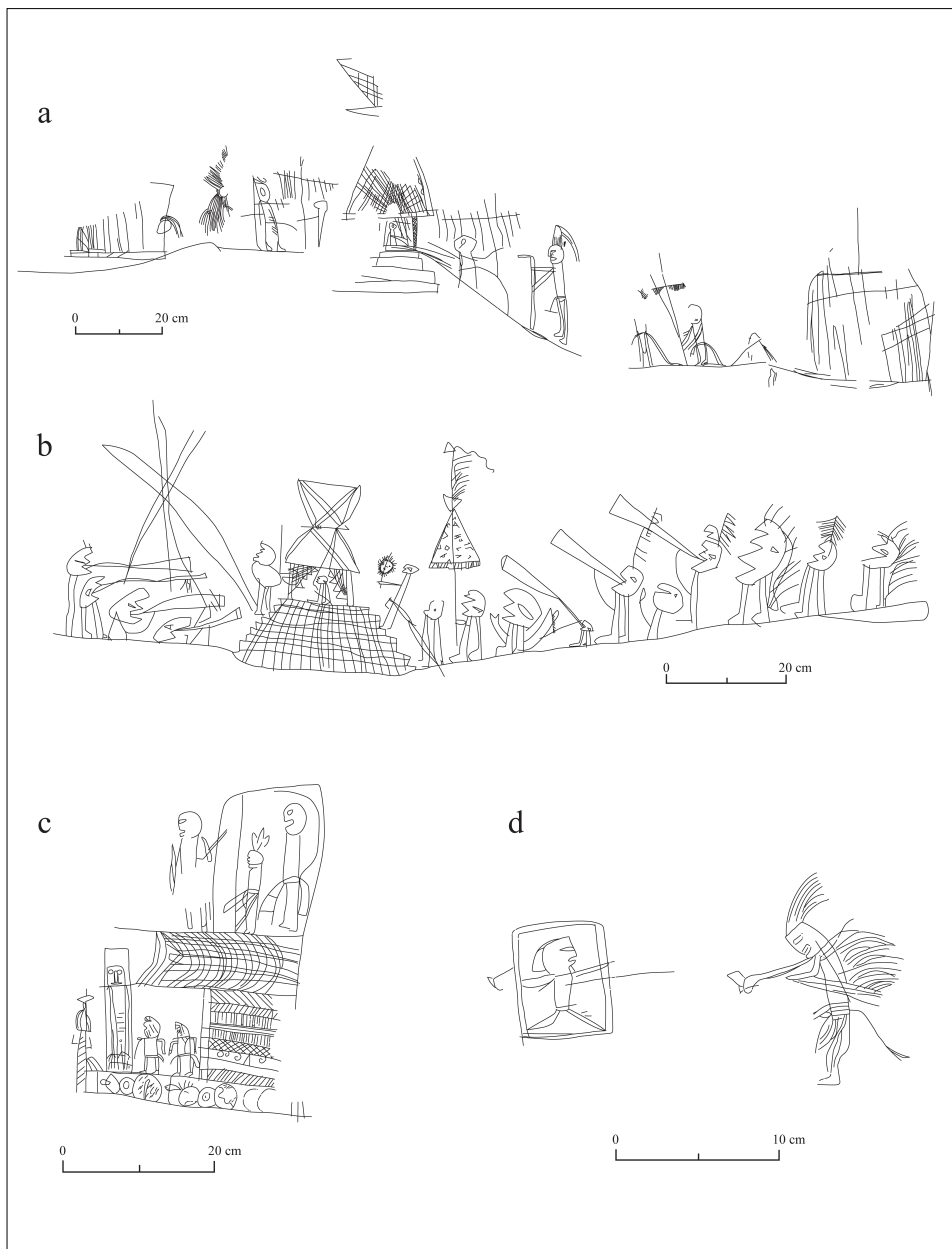


Fig. 9.—Rituales en los grafitos: a-b) escenas de procesiones; c) dedicación (?) de una estela; d) escena de flechamiento (según Patrois y Nondédéo 2009).

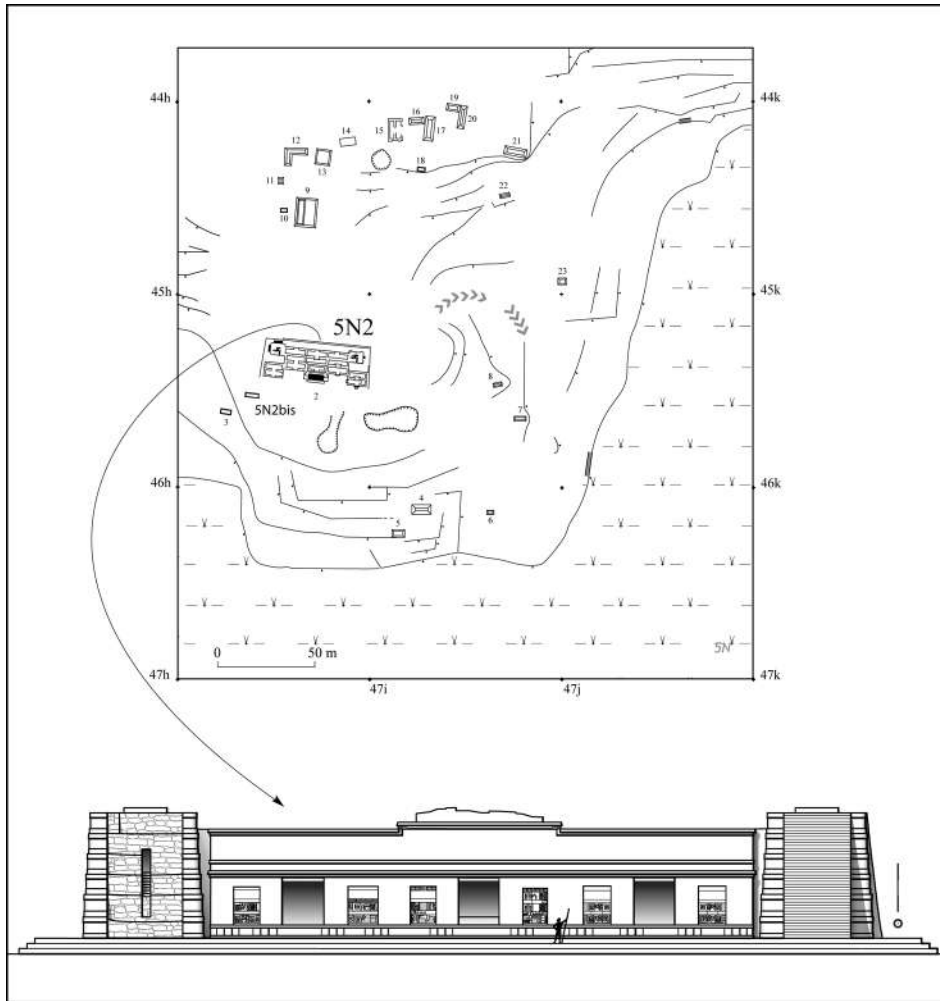


Fig. 10.—El Edificio A (5N2) en su entorno (levantamiento de D. Michelet) y elevación de la fachada norte del mismo edificio (dibujo de N. Latsanopoulos).

liberación de sus 10 cuartos habitacionales, de sus torres y de lo que, al sur, resultó ser un verdadero templo-pirámide, sus espacios interiores así como exteriores fueron objeto de excavaciones extensivas y sondeos sistemáticos. Por lo tanto, se puede considerar que se ha recopilado en él, sino toda, al menos una gran parte de la información que conserva en cuanto a actividades rituales.

La historia de 5N2 se inició alrededor de los años 700-720 d.C., primero como una construcción sencilla, hecha únicamente de dos cuartos en dos crujías, los g-h de la estructura final (Figura 11a). Y fue solamente hacia 830-870 que, a través de un único y ambicioso programa de edificación —por supuesto dividido en etapas—, que el edificio alcanzó su forma actual. Pero es importante añadir aquí que, aun si a nivel estructural el programa se llevó a cabo enteramente, 5N2 no estaba terminado cuando se abandonó: las cuatro habitaciones que abren al norte (a-d) y al menos la torre NE quedaron inconclusas (falta de pisos en los cuartos y de banquetas en d; ausencia de falsas escalinatas en la torre). A la inversa, los 6 cuartos excavados al sur así como el templo estaban completos y, sin duda, ocupados y utilizados.

No localizamos ninguna ofrenda de fundación relacionada con el primer edificio (g-h) aunque pudo haber existido (Figura 12). Su edificación encima de una cantera —algo observado también en otros edificios—, tal vez tenga implicaciones en materia de creencias por parte de los habitantes, pero no ha dejado huellas claras de un culto. Varios elementos rituales aparecieron en los dos cuartos, sobre todo en el de atrás (g), pero datarían fundamentalmente de los últimos tiempos de la ocupación de 5N2 y los veremos más adelante. En realidad, el punto que más llama la atención para los comienzos de g-h es la presencia de una pequeña banqueta adosada contra el muro trasero de g, frente a la puerta de comunicación entre ambas habitaciones. Dada su superficie reducida y la falta de muro o elemento de delimitación en sus lados, no pudo haber servido como cama. Fue, o bien un asiento —de prestigio— o un altar, o aun los dos. Nos inclinamos a pensar que la última hipótesis es la buena, y que este «mueble» asumió los dos roles sucesivamente, volviéndose un altar —posiblemente de culto a los primeros constructores-ocupantes que, ahí sentados, habían ejercido su autoridad—, cuando 5N2 tomó su forma definitiva.

Diversos ritos de fundación acompañaron la considerable ampliación que conoció el edificio. Dos de ellos —casi idénticos— son de un género estándar: se trata del depósito en los rellenos de un recipiente, respectivamente en los Cuartos c e i (Figura 11b). En ambos casos son ollas: la del Cuarto c es completa (Figura 11c), pero no la del Cuarto i a la que le faltan cuello y borde; por otra parte, la olla entera de c estaba recubierta por un gran fragmento de otra olla que le servía de tapadera, mientras que la de i iba sola; en ninguna de las dos se pudieron observar restos de contenido alguno. Las demás evidencias que hablan de otros posibles ritos de fundación relacionados con el agrandamiento de 5N2 fueron detectadas en el sondeo 8, colocado en el patio sureste frente a los Cuartos e-f, exactamente en la esquina que forman el basamento m y la fachada de f: allí, debajo del piso de estuco intacto, en la única capa delgada de relleno que recubre el sustrato, se recogieron 46 tiestos entre los cuales había unos 14 del grupo Sierra del Preclásico Tardío (varias formas) y otros más, fechados en el mismo período. Esta concentración, que no puede ser fortuita —dada la distancia temporal que separa

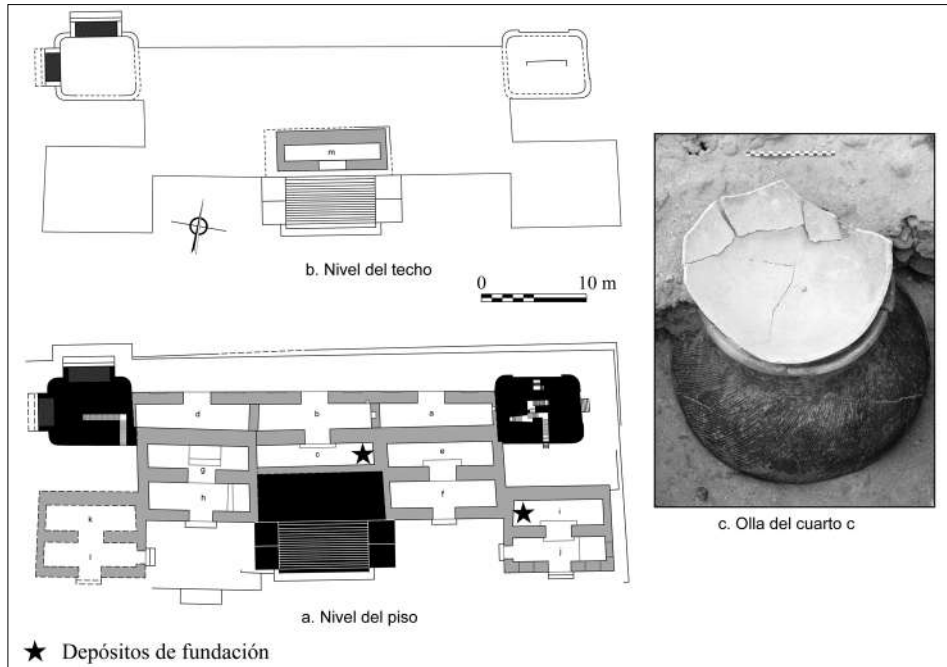


Fig. 11.—Edificio A (5N2): a-b) planta ubicando los dos depósitos de fundación (levantamiento de D. Michelet, C. Gillot, J. D. Álvarez y L. Paradis); c) olla procedente del Cuarto c.

el Preclásico de la construcción de 5N2—, ha sido interpretada como un acto voluntario de depósito de materiales antiguos como para arraigar la construcción dentro de una tradición ocupacional¹⁹.

Una vez construido, aunque sin terminar, el edificio 5N2 en su segunda versión revela o sugiere varias actividades rituales. Como se ha indicado más arriba (véase nota 16), la entrada central de la fachada norte hace las veces de una puerta zoomorfa y era pues adecuada para ritos de muerte y renacimiento. Dentro del cuarto al cual uno penetraba (b), existía en la pared lateral este un nicho de buen tamaño enmarcado por una decoración de estuco en relieve ondulante que bien pudo representar los bordes de una boca abierta. Frente a este nicho, sobre la superficie de la habitación que no contaba aún con el enlucido de estuco, había una bolsa lenticular de cenizas y carbones que parece indicar quema de incienso u otros materiales²⁰.

¹⁹ Otros casos del mismo proceso han sido observados en otras partes de Río Bec.

²⁰ Dado el aspecto inconcluso de esta parte del edificio, no se puede controlar la cronología de este evento que puede considerarse como un rito de fundación, de pseudo-uso o aun de abandono.

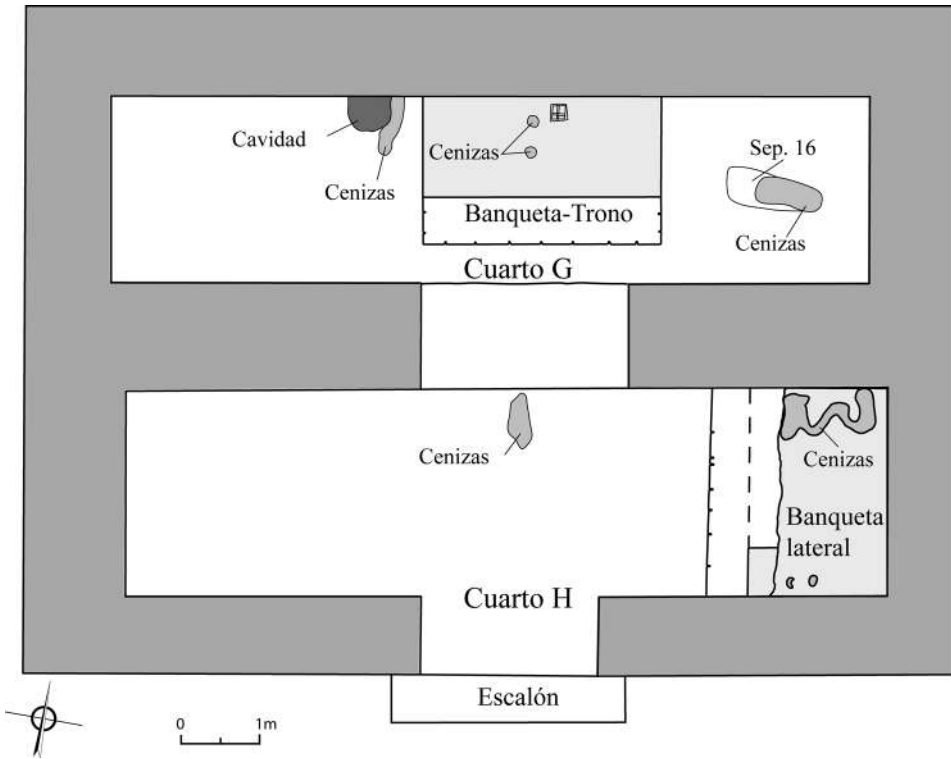


Fig. 12.—Planta de los Cuartos g-h del edificio 5N2, ubicando los sectores de quemas rituales y Sepultura 16 (dibujo de P. Nondédéo).

El templo-pirámide m (Figura 11a), lugar de rituales por excelencia, requiere explicaciones. Es, en sí mismo, un elemento excepcional, ya que se trata de un edificio perfectamente funcional edificado en un momento en que se hacían escasas estructuras de este tipo en la región. El proceso de construcción culminó con el depósito, debajo del piso del templo, de una serie impresionante de incensarios alineados este-oeste (tal vez siete en total). Estos son variados, desde el incensario-efigie de gran tamaño del oeste (Figura 13-1, 2) hasta el pequeño con tapadera en forma de tecolote que se ubicaba en el nivel superior al este (Figura 13-7), pasando por recipientes con protuberancias cónicas (Figura 13-8)²¹. También vale la pena señalar que estos incensarios no parecen haber sido utilizados para

²¹ La mezcla de incensarios-efigies con otros sencillos en el mismo lugar y mismo ritual contradice en cierta forma el modelo propuesto por Rice (1999).

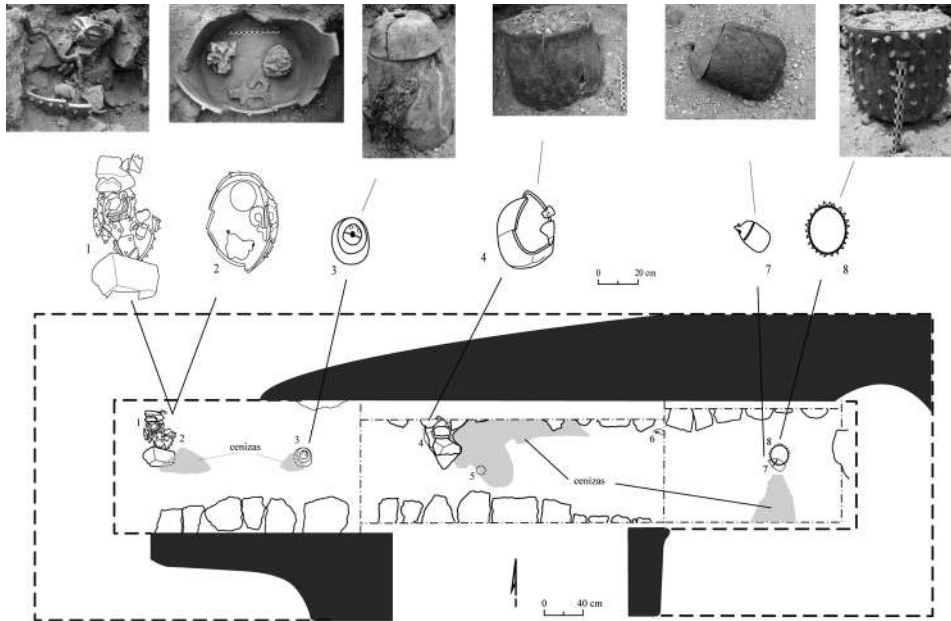


Fig. 13.—Planta del Templo m del Edificio A: localización de los 7 incensarios hallados debajo del piso (dibujo de D. Michelet y G. Pereira; digitalización de N. Goepfert).

quemar sustancias pero que, no obstante, en sus alrededores inmediatos había lechos de cenizas y carbón, como si el acto de quemar y producir humo se hubiera realizado fuera de los vasos²². Finalmente no se puede pasar por alto que en el fondo del incensario mayor (el del oeste) había dos corales distintos y un ornamento en cerámica, evocando al menos los corales el mar, límite de la tierra y lugar de origen de los alisios portadores de las lluvias de verano. Siendo el conjunto arquitectónico un verdadero templo-pirámide, nos hemos preguntado lógicamente si este edificio no había podido ser una estructura funeraria al igual de tantos monumentos de este tipo en el mundo maya clásico. Aun si no se puede rechazar completamente la hipótesis —ya que las excavaciones llevadas a cabo no llegaron hasta el nivel de partida del basamento—, en todo el gran sondeo excavado debajo del templo, no hallamos indicio alguno de una intrusión²³. A causa de la desaparición casi completa del piso del templo, no se puede decir nada sobre los rituales que probablemente se realizaron en él.

²² Al no ser utilizados, los incensarios del Templo m no serían utensilios sino objetos destinatarios del rito, tal como aparece sobre escenas del Clásico, por ejemplo el Altar 4 de El Cayo (véase Cuevas 2007).

²³ Eso al menos indica que, si hubo una sepultura, ésta debió haber sido colocada al inicio de la construcción de la pirámide.

La existencia del templo-pirámide impone todavía un doble comentario, de orden general. Está situado del lado privado/doméstico de la estructura, el que no ha sido decorado por esculturas, y donde todos los cuartos —salvo uno al parecer, el g, *cf. infra*— eran habitacionales; por otra parte, no existe frente al basamento espacio alguno como para congregarse a la gente a presenciar un culto²⁴. Los dos aspectos combinados confirman ampliamente que este templo-pirámide incluido en 5N2 no tenía nada que ver con los edificios similares de los centros públicos en los sitios mayas fuera de la región. De ninguna forma pudo haber sido utilizado para rituales dirigidos a una población de cierta importancia numérica. Se trataría entonces de un templo-pirámide «privado» o familiar como existieron, en los castillos de Europa a partir de la Edad Media y naturalmente también en las haciendas coloniales, capillas católicas «caseras».

Las otras evidencias de rituales encontradas en 5N2 se localizaron en el cuarto g (ver Figura 12, Sep. 16). Ahí existe la única sepultura hallada en el edificio y sus afueras: una sepultura intrusiva que cae dentro de la categoría de las de ocupación. No presenta elemento particular aparte de su ubicación cerca del asiento de recepción que se había vuelto posiblemente altar. El fragmento de cuenco de cerámica asociado al difunto sitúa el entierro hacia el final de la ocupación del edificio. Un argumento que se puede citar a favor del uso de la banqueta como altar es la presencia, sobre su parte superior, de manchas de alteración térmica del estuco acompañadas de cenizas, lo que indica la utilización probable de incensarios en este lugar. Así pues, lo que fue la residencia —relativamente modesta— de los fundadores de 5N2 se habría convertido en el escenario de ceremonias. Ahí mismo fue donde aparecieron las únicas huellas de posibles ritos de abandono. Las piedras de cornisa que formaban el borde superior de la banqueta-altar en su frente, fueron arrancadas y varios fragmentos se encontraron de hecho depositados cuidadosamente sobre el piso del cuarto en su esquina noroeste, un desmantelamiento que recuerda aquel del frente del piso sobreelevado de 6N2d que se comentó líneas arriba. También unos centímetros al oeste de la banqueta y contra el muro norte del cuarto, se localizó un sector de piso y muro altamente quemado así como una perforación del piso, habiéndose cavado una pequeña fosa en él (ver Figura 12). En esta fosa no se depositó aparentemente nada, pero ella sí se quedó abierta un buen tiempo después del abandono de la estructura, ya que fragmentos de repello quemado del muro caídos se encontraron en su interior a cierta profundidad²⁵. Finalmente, complementando esta serie de actos rituales de terminación en los cuartos g-h, cabe mencionar la presencia de varios fragmentos de incensarios de distintas clases hallados en los pisos de ambos aposentos.

²⁴ A poca distancia al sur del basamento se encuentran las profundas canteras que sirvieron, entre otras, para su construcción (ver Figura 10).

²⁵ Este detalle tal vez señale que la excavación de dicha fosa correspondió a una intervención post-abandono (¿un intento de saqueo?) y no a un rito de terminación.

En total, el Edificio A (5N2) proporcionó una rica información sobre los rituales que se dieron o podrían haberse dado en dicha estructura, todos realizados en el contexto de una residencia —de alto rango— e involucrando a un público forzosamente limitado.

BREVES REFLEXIONES FINALES

La región de Río Bec, por sus particularidades en términos de organización social pero, sobre todo, política, constituye un caso aparte dentro del ámbito de las Tierras Bajas mayas clásicas. Allí, a pesar de varios intentos, la no-existencia de un sistema real poderoso y estable que, en otras partes, permitió la congregación de poblaciones en torno a una familia, una corte y un centro arquitectónico, ha privado, en gran medida, a la región de espacios y estructuras específicas para la realización de grandes ceremonias político-religiosas públicas. Sin embargo, al analizar los datos recogidos a lo largo de las ocho temporadas de campo llevadas a cabo en el sitio epónimo de la región, no cabe duda de que los ritos efectuados en Río Bec en contextos al parecer estrictamente residenciales —ya sea en viviendas de rango bajo, mediano o de importancia mayor—, no difieren tanto de lo que se puede reconstituir en las capitales de las Ciudades-Estado, excepción hecha evidentemente de los cultos rendidos a las personas reales. Como complemento de lo que se acaba de expresar, tal vez valga la pena insistir en que muchos de los rituales encontrados en Río Bec parecen dedicados a los edificios (las residencias como pilares de la sociedad), y relativamente poco a los individuos. Dicho eso, los ritos celebrados a una escala privada, o casi privada, se asemejan mucho a los que se reconstruyen en las plazas públicas de otros sitios. Lo que cambia son los agentes —celebrantes y asistentes—, y sus números, así como, por supuesto y en consecuencia, la dimensión sociológica y política del ritual. En definitiva, lo que más distinguiría los ritos «privados» del sector de Río Bec y aquéllos, públicos, de otras regiones, sería un asunto de grado más que de naturaleza. Salvo lo que los gobernantes de las Ciudades-Estado inventaron y promovieron para su propio beneficio y el del sistema, lo que toda la gente tenía que enfrentar y resolver ritualmente, ¿acaso no era lo mismo? La muerte, la vida, la supervivencia, el arraigo en un lugar dado, la relación con el espacio-tiempo...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Richard E. W. 1981. «Settlement Patterns of the Central Yucatan and Southern Campeche Regions». En *Lowland Maya Settlement Patterns*. Ed. W. Ashmore, pp. 211-257. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- ANDREWS, George F. y Paul GENDROP. 1991. «Río Bec Tower Complexes: Forms and Functions». *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana* 12: 9-21.

- 178 D. MICHELET, P. NONDÉDÉO, G. PEREIRA, J. PATROIS, C. ARNAULD Y A. LACADENA
- ARNAULD, M. Charlotte y Alfonso LACADENA. 2004. «Asentar su autoridad: banquetas en el Grupo B de Río Bec (Campeche, México)». *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1): 203-222.
- ARNAULD, M. Charlotte y Dominique MICHELET. En prensa. «Casas monumentales de Río Bec, raíz del particularismo regional: variantes y variaciones». En *Variantes y variaciones entre los mayas*. Coords. A. Monod-Becquelin, A. Breton y M. H. Ruz. CEHPCIS. UNAM. Mérida.
- ARNAULD, M. Charlotte, Dominique MICHELET, Boris VANNIERE y Philippe NONDÉDÉO. En prensa. «Houses, Emulation and Cooperation Among the Rio Bec Groups». En *Neighborhoods in Archaeology: The Assessment of Intermediate Units of Spatial and Social Analysis*. Eds. L. Manzanilla y M. C. Arnauld. University of California Press.
- ARNAULD, M. Charlotte, Dominique MICHELET y Philippe NONDÉDÉO. En preparación. «Living Together in Rio Bec Houses: Co-residence, Rank and Alliance». *Ancient Mesoamerica*.
- BAUDEZ, Claude F. 1999. *Une histoire de la religion des Mayas*. Albin Michel. Paris.
- CUEVAS GARCÍA, Martha. 2007. *Los incensarios efigie de Palenque: deidades y rituales maya*. UNAM e INAH. México.
- FOGELIN, Lars. 2007. «The Archaeology of Religious Ritual». *Annual Review of Anthropology* 36: 55-71.
- GENDROP, Paul. 1985. «Nuevas consideraciones sobre el tema de las portadas zoomorfas y de los mascarones asociados». *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana* 6: 26-46.
- GILLESPIE, Susan D. 2000. «Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing “Lineage” with “House”». *American Anthropologist* 102 (3): 467-484.
- GOSSEN, Gary H. y Richard M. LEVENTHAL. 1993. «The Topography of Ancient Maya Pluralism: A Dialogue with the Present». En *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century, A.D.* Eds. J. A. Sabloff y J. S. Henderson, pp. 185-217. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- GRUBE, Nikolai. 2000. «The City-States of the Maya». En *A comparative Study of Thirty City-State Cultures. An investigation conducted by the Copenhagen Plis Center*. Ed. M. H. Hansen, pp. 547-565. Det kongelige danske videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Skrifter 21. Copenhagen.
- INOMATA, Takeshi y Stephen D. HOUSTON (Editores). 2000. *Royal Courts of the Ancient Maya. Vol. 1: Theory, Comparisons and Synthesis*. Westview Press. Boulder.
- . 2001. *Royal Courts of the Ancient Maya. Vol. 2: Data and Case Studies*. Westview Press. Boulder.
- LACADENA, Alfonso. 2007. «Las inscripciones de Río Bec». Ponencia presentada en el simposio *Río Bec: Génesis, desarrollo y percepción de un fenómeno cultural*. Coord. P. Nondédéo. VII Congreso Internacional de Mayistas. Mérida. Yucatán.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. «Maison». En *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Eds. P. Bonte y M. Izard, pp. 434-436. Presses Universitaires de France. Paris.
- LUCERO, Lisa J. 2007. «Classic Maya Temples, Politics, and the Voice of People». *Latin American Antiquity* 18 (4): 407-427.
- MARCUS, Joyce. 2008. «The Archaeological Evidence of Social Evolution». *Annual Review of Anthropology* 37: 251-266.
- MARTIN, Simon y Nikolai GRUBE. 2000. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Thames and Hudson. Nueva York.
- MCANANY, Patricia 1995. *Living with the ancestors: kinship and kingship in ancient Maya society*. University of Texas Press. Austin.

- . 2002. «Rethinking the Great and Little Tradition Paradigm from the Perspective of Domestic Ritual». En *Domestic Ritual in Ancient Mesoamérica*. Ed. P. Plunket, pp. 115-119. The Cotsen Institute of Archaeology, Monograph 46. University of California. Los Angeles.
- MICHELET, Dominique, Philippe NONDÉDÉO y M. Charlotte ARNAULD. 2005. «Río Bec, ¿una excepción?» *Arqueología mexicana* 75: 58-63.
- MICHELET, Dominique, M. Charlotte ARNAULD y Philippe NONDÉDÉO. 2007. «Río Bec, Campeche, al cabo de tres temporadas de investigaciones en el campo (2002-2004)». *Cuadernos del Centro de Estudios Mayas* 35. Coords. E. Vargas y A. Benavides, pp. 131-158. UNAM. México.
- MICHELET, Dominique, M. Charlotte ARNAULD, Alfonso LACADENA, Boris VANNIÈRE, Philippe NONDEDEO, Julie PATROIS y Chloé ANDRIEU. 2008. «Elite in the Río Bec region: producing crops... and great houses». Ponencia presentada en el simposio *Ancient Maya Economies of Power: Elite Production and Distribution*. Coords. A Demarest y S. Jackson. SAA 73rd Annual Meeting. Vancouver.
- MOCK, Shirley B. 1998. «The defaced and the forgotten: decapitation and flaying/mutilation as a terminal event at Colha, Belize». En *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*. Ed. S. Mock, pp. 113-123. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- NONDÉDÉO, Philippe. 2004. «¿Existe el sitio de Río Bec? Nuevos datos sobre el patrón de asentamiento de esta zona arqueológica». XII *Encuentro Internacional «Los Investigadores de la Cultura Maya»*. Vol. 1, pp. 54-67. Universidad Autónoma de Campeche. Campeche.
- NONDÉDÉO, Philippe y Alfonso LACADENA. 2004. «Kajtún: un nuevo sitio maya con monumentos esculpidos en la región Río Bec». *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1): 183-201.
- NONDÉDÉO, Philippe y Julie PATROIS. 2007. «Iconografía del poder en la zona Río Bec: del modo de representación a las primeras interpretaciones». *Cuadernos del Centro de Estudios Mayas* 35. Coords. E. Vargas y A. Benavides, pp. 159-205. UNAM. México.
- NONDÉDÉO, Philippe y Sara DZUL. En prensa. «Arquitectura y cronología: hacia un esquema preliminar de evolución de la ocupación en la microregión de Río Bec». En *La península de Yucatán: investigaciones recientes y cronologías alternativas*. Eds. A. Benavides y E. Vargas P. UNAM. México.
- NONDÉDÉO, Philippe, Julie PATROIS, Alfonso LACADENA, M. Charlotte ARNAULD, Éric TALADOIRE y Dominique MICHELET. En prensa. «De la autonomía política y cultural de la provincial de Río Bec», *Estudios de Cultura Maya*.
- PATROIS, Julie. 2007. «Operación IVA: estudios iconográficos». En *Proyecto Río Bec (Campeche México). Informe de la quinta temporada, del 5 de febrero al 4 de mayo de 2006*. D. Michelet et al., pp. 59-72 CNRS, Laboratoire «Archéologie des Amériques» (UMR 8096) y CEMCA. París y México.
- . 2008a. «Operación IVA: estudios iconográficos». En *Proyecto Río Bec (Campeche México). Informe de la sexta temporada, del 4 de febrero al 3 de mayo de 2007*. D. Michelet et al., pp. 61-70. CNRS, Laboratoire «Archéologie des Amériques» (UMR 8096) y CEMCA. París y México.
- . 2008b. *Étude iconographique des sculptures du nord de la péninsule du Yucatán*. B.A .R. 1779. Archeopress. Oxford.

180 D. MICHELET, P. NONDÉDÉO, G. PEREIRA, J. PATROIS, C. ARNAULD Y A. LACADENA

- PATROIS, Julie y Philippe NONDÉDÉO. 2009. «Los grafitos mayas prehispánicos en la micro-región de Río Bec (Campeche, México)». En *Los grafitos mayas*. Eds. C. Vidal y G. Muñoz, pp. 29-60. Ediciones UPV. Valencia.
- PENDERGAST, David M. 1998. «Intercession with the Gods: caches and their significance at Altun Ha and Lamanai, Belize». En *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*. Ed. S. Mock, pp. 55-63. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- PEÑA, Agustín. 1998. «El Templo B de Río Bec. Montaña viviente y acceso al inframundo». *Gaceta Universitaria* 39-40: 34-41. Campeche.
- PEREIRA, Grégory. 2006. «Operación VI: prácticas funerarias en Río Bec». En *Proyecto Río Bec (Campeche México). Informe de la cuarta temporada, del 8 de febrero al 6 de mayo de 2005*. D. Michelet *et al.*, pp. VI/1-VI/7. CNRS, Laboratoire «Archéologie des Amériques» (UMR 8096) y CEMCA. París y México.
- . 2007. «Costumbres funerarias en Río Bec: primeros resultados». Ponencia presentada en el simposio *Río Bec: Génesis, desarrollo y percepción de un fenómeno cultural*. Coord. P. Nondédéo. VII Congreso Internacional de Mayistas. Mérida. Yucatán.
- RICE, Prudence M. 1999. «Rethinking Classic Maya Pottery Censers». *Ancient Mesoamerica* 10(1): 25-50.
- STANTON, Travis W., M. Kathryn BROWN y Jonathan B. PAGLIARO. 2008. «Garbage of the Gods? Squatters, Refuse Disposal, and Termination Rituals among the Ancient Maya». *Latin American Antiquity* 19(3): 227-247.
- WALKER, Debra S. 1998. «Smashed pots and shattered dreams: the material evidence for an early Maya site termination at Cerros, Belize». En *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*. Ed. S. Mock, pp. 81-99. University of New Mexico Press. Albuquerque.

EL TEMPLO DOMÉSTICO Y LA CASA POLÍTICA: DE RITUALES PRIVADOS A RITUALES PÚBLICOS EN CENTROS MAYAS CLÁSICOS

Damien BAZY
Université de Paris 1

Juan Antonio VALDÉS
Universidad San Carlos, Guatemala

M. Charlotte ARNAULD
CNRS, UMR 8096

INTRODUCCIÓN

En su centro, las ciudades mayas clásicas poseen conjuntos de edificios cuya arquitectura elaborada y monumental se ha interpretado durante mucho tiempo como funcionalmente política y religiosa, formando lo que se llamaba «centro cívico-ceremonial». En años recientes llegamos a considerar que muchos de estos edificios más bien tenían una función doméstica en el seno de conjuntos residenciales propios de los reyes y nobles (*e.g.* Inomata y Houston 2000, 2001; Taschek y Ball 2003), y que convenía diferenciarlos de los edificios más comunitarios y más accesibles organizados alrededor de grandes plazas abiertas (Inomata 2006).

Obviamente, distinguir los unos de los otros no es tan fácil ya que, de modo casi universal en muchas épocas, el «palacio del rey» o la «residencia del presidente» han tenido (y tienen) funciones residenciales casi confundidas con funciones políticas: son «casas políticas». Pero en el caso de las ciudades mayas clásicas, los conjuntos residenciales fueron construidos ante todo para servir los intereses e «ilustrar» la identidad del grupo social que ahí moraba, sea «linaje», sea «familia» o *Maison* (Levi-Strauss 1979; véase Michelet *et al.* en este volumen). Como tales, se les puede considerar como privados, en particular sus altares y sus «templos domésticos» edificadas para celebrar cultos particulares del mismo grupo social. En contraposición, los edificios más altos y largos, más visibles y accesibles que bordean grandes plazas fueron construidos para las necesidades de la comunidad entera, con altos templos que cumplían el rol de focos y escenarios de ceremonias públicas.

Postulamos que los cambios en la relación espacial y cronológica entre conjuntos privados y públicos que se logren establecer a lo largo de la secuencia de construcción de una ciudad permiten construir una «historia» de esta ciudad, en el sentido de una «biografía del lugar», según el concepto de Wendy Ashmore (2002, 2009), es decir, en cierto modo una «vida política de la ciudad» (Bazy, en preparación). Los edificios de los centros urbanos duran mucho más que una generación humana y transmiten la memoria de configuraciones políticas hasta que nuevos arreglos los transformen o cancelen. En particular, en sociedades antiguas como la maya en las que lo político estaba estrechamente vinculado con lo religioso, la relación entre lugares de culto privados y los de culto públicos, de ser correctamente establecida e interpretada en el tiempo y el espacio, conduce a elaborar un relato histórico particular de cada ciudad. Los centros monumentales mayas no se parecen entre sí, ni son regidos por un diseño general. Más bien su gran variabilidad corresponde precisamente a una multiplicidad de historias particulares, es decir una historia por ciudad. Obviamente muy parciales, dichos relatos históricos tienen sin embargo la gran ventaja de construirse de modo independiente de la epigrafía y de los textos conservados en cada ciudad —si es que los hay—. Los que aquí presentamos están basados en la información arqueológica. Aunque no descuidamos la información que pueda entregarnos la epigrafía, nos concentramos aquí en un acercamiento arqueológico, elaborando así una cierta historia, sin duda de corte político, para cada ciudad que ofrezca suficientes datos arqueológicos, tanto morfo-funcionales como cronológicos, sobre su arquitectura religiosa privada y pública (para acercamientos parecidos, véanse Geertz 1980: 109-113; Hendon 1999; Valdés 2005b). Esta investigación pretende mostrar la validez del postulado al aplicarlo concretamente a tres casos de sitios del Petén, caracterizados por secuencias largas y relativamente bien documentadas por la arqueología: La Joyanca, Ixtonton y Uaxactún.

En primer lugar, el caso de La Joyanca nos permitirá presentar a grandes rasgos la hipótesis general siguiente: es por medio de la traslación espacial de sus lugares de culto privado hacia la plaza pública que un grupo social particular establecía las bases de su autoridad legítima sobre la comunidad entera y aseguraba su continuidad dinástica. Es factible observar dicha traslación una vez que se identifiquen en las plantas de los sitios analizados (al menos) uno de tres modelos de relación espacial (Figura 1): a) la plaza pública está separada a distancia del complejo residencial privado del grupo social soberano, b) dicha plaza queda más bien conectada con el complejo por medio de una calzada construida, o bien c) la plaza integra al menos un sector del complejo residencial privado. De los tres modelos, La Joyanca representa claramente el primero, e Ixtonton el segundo. Pero Uaxactún ofrece una secuencia compleja de los tres modelos, en la cual quizá el tercer modelo parezca mejor ilustrado.

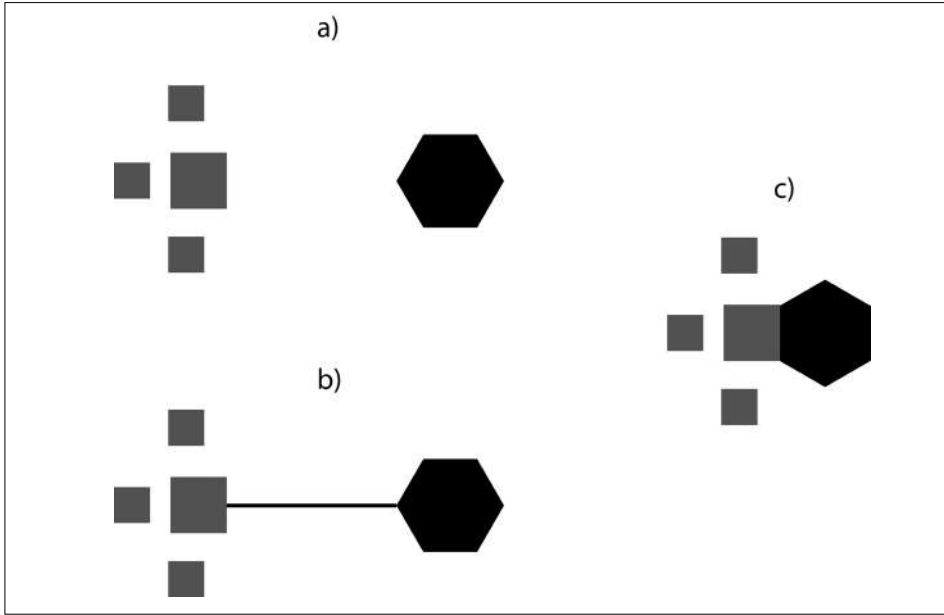


Fig. 1.—Esquemas de relación espacial entre plazas públicas (hexágonos negros) y complejos residenciales (cuadrados grises): a) separación espacial; b) separación pero relación por medio de una calzada construida; c) unión espacial y arquitectónica.

LA JOYANCA

La Joyanca (Figura 2) se localiza en el noroeste del Petén y al oeste de Waka-El Perú. Es una pequeña ciudad clásica de tercer rango en la jerarquía política regional, donde Waka ocuparía la cúspide. El plano levantado cubre 168 ha (1,68 km²), y en él fueron registradas 635 estructuras, organizadas en una Plaza Principal, 11 grandes conjuntos residenciales de palacios abovedados formando cuadrángulos alrededor de grandes patios cerrados, dispersos en todo el sitio, y también 139 pequeños grupos habitacionales. La investigación realizada entre 1999 y 2003 analizó todos los componentes del sitio por medio de reconocimientos y levantamientos sistemáticos, así como excavaciones a diferentes escalas (Arnauld 2002; Arnauld *et al.* 1999, 2000, 2001, 2004; Breuil *et al.* 2001, 2002, 2003). El análisis que se propone en esta oportunidad se enfoca en las relaciones espaciales y cronológicas entre la Plaza Principal y los grandes conjuntos residenciales, en especial el Grupo Guacamaya, dando particular relevancia a puntos específicos de espacios construidos donde son notables las marcas de rituales repetidos a lo largo de la secuencia constructiva del periodo clásico.



Fig. 2.—Plano de La Joyanca, Petén, Guatemala (adaptado de Lemonnier en prensa; levantado por G. García y E. Lemonnier, 1996-2003). Los conjuntos residenciales se encuentran separados por pantanos temporales.

Los orígenes de La Joyanca se remontan al Preclásico Medio y Tardío, existiendo huellas de ocupación en cuatro de los futuros grandes grupos situados en la orilla sur de la meseta, a cada lado de la futura Plaza Principal (Guacamaya, Tortuga, Cojolita, Tucán). A partir de 300 a.C. (si no antes), los grupos más grandes se construyeron sobre altas plataformas masivas. Dos existían en la futura Plaza Principal, donde también hemos podido discernir algunos indicios de una incipiente arquitectura monumental, *i.e.*, restos de muros de grandes piedras labradas, cantera de extracción y un edificio decorado con motivo de petate, *Pop*, de función desconocida.

En el Clásico Temprano, en el lugar que posiblemente ya era la Plaza Principal, fue construida al lado del «edificio Pop» una plataforma estucada pintada de

rojo, que cubre una elaborada sepultura. Tenemos indicios de otras sepulturas en el relleno, y ello indicaría que la «plataforma roja» era residencial.

A 400 m al este de la Plaza, en uno de los grupos residenciales ya ocupados anteriormente, Guacamaya, se estableció un complejo que asociaba un pequeño altar mampostreado (6F-22) con varios entierros, una estela y unos altares monolíticos, localizado del lado este del patio. Una de las sepulturas (Sep. 23) presenta varios elementos que marcan la importancia socio-política del personaje enterrado (banqueta de madera, hueso con texto labrado incluyendo un título y un glifo-emblema, jade grabado) y la estela lleva una inscripción que lo confirmaría, con fecha equivalente a 485 d.C (Arnauld *et al.* 2004: 48-52, 119-123). A pesar de todo, por su localización este complejo se debe considerar como un lugar de rituales privados. El altar será reconstruido varias veces durante el Clásico (Gámez 2003).

Al inicio del Clásico Tardío, hacia 600, en la Plaza Principal al lado de la plataforma roja fue edificada una pequeña estructura ritual, 6E-12sub, parecida en planta a las estructuras Tzakol 2 del complejo triádico A-V de Uaxáctun (véase abajo), con puerta de entrada axial abierta hacia el este, hacia Guacamaya. En uno de sus muros interiores llevaba una inscripción glífica grabada, con probable referencia a un entierro (A. Lacadena, comunicación personal 2002). La localización del edificio es importante ya que se sitúa exactamente en el eje del complejo ritual de Guacamaya (Figura 3) marcado, no por una calzada, sino que por una «avenida» bien definida en la salida de la Plaza (por las dos plataformas preclá-

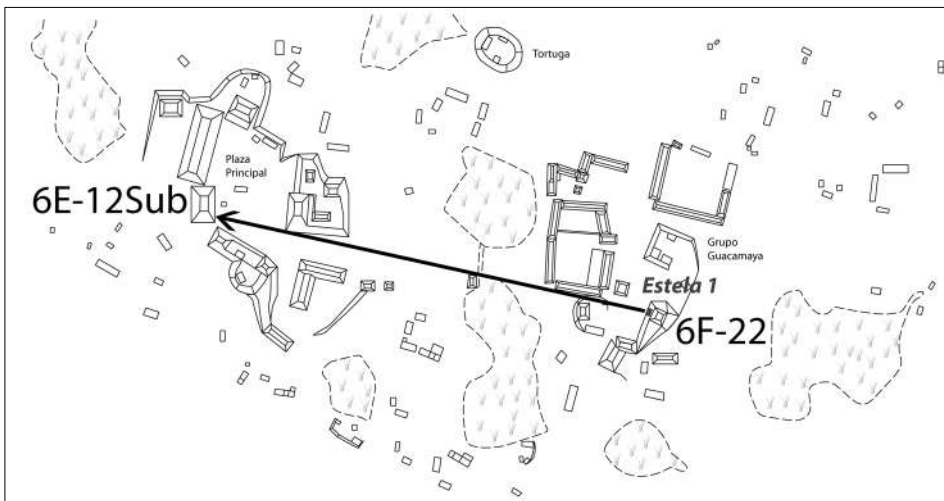


Fig. 3.—La Joyanca, relación espacial directa, aunque sin calzada construida, entre el Altar 6F-22 de culto privado del Grupo Guacamaya (izquierda, con estela y sepulturas), y la estructura 6E-12sub de la Plaza Principal (derecha).

sicas) y libre de construcciones hasta el altar y la estela de Guacamaya. En base a esta relación espacial, nuestra propuesta es que la Estructura 6E-12sub fue edificada en la Plaza Principal para marcar una traslación espacial, o proyección ritual, del culto privado desde el grupo habitacional hasta la gran plaza en formación (Arnauld 2004). En el mismo momento (hacia 600 d.C.), en el Grupo Guacamaya se inició la construcción de los primeros palacios abovedados en el nuevo Patio Central, al lado del complejo altar/estela.

Nuestra hipótesis requiere ser evaluada por el análisis comparativo de otros casos semejantes o análogos. Así, varios detalles morfológicos y asociaciones de la Estructura 6E-12sub, cuya descripción excedería los límites de esta ponencia (véase Arnauld *et al.* 2004: 99-105) merecerían sin embargo ser tomados en consideración. Al menos señalemos que, además de la relación espacial y cronológica mencionada, una relación específica entre 6E-12sub y el Grupo Guacamaya podría ser evaluada por medio del abundante material cerámico hallado debajo del piso interior de 6E-12sub, como parte de restos domésticos (pedernal y mucho carbón) depositados de modo secundario. En rellenos de casas excavadas en Río Bec varios ejemplos de depósitos de cerámica temprana sugieren que fueron hechos ritualmente para restituir una continuidad entre una casa abandonada y otra nueva (Arnauld *et al.* en prensa; véase también Kunen *et al.* 2002; Iglesias 2003). Datos de este tipo deberían ser estudiados sistemáticamente en la perspectiva de una hipotética traslación espacial.

Durante el Clásico Tardío, a partir de su complejo ritual privado ya mencionado y de sus palacios abovedados edificados en relación espacial directa con la Plaza Principal, probablemente el grupo social que moraba en el conjunto Guacamaya intentó subordinar la comunidad al impulsar la edificación de la nueva plaza principal. La pequeña estructura ritual 6E-12sub fue rellena y cubierta por el templo-pirámide 6E12, con cámara funeraria justo encima de 6E-12sub y debajo del piso interior del templo. Enfrente se levantó otro templo-pirámide. Al lado de 6E12, encima de la plataforma roja se edificó una «casa larga» de tres salones con banqueta central (Arnauld 2001), del tipo «sitio del poder» para la reunión de los jefes de la comunidad alrededor del gobernante (Michelet y Becquelin 1995). Cabe observar que la banqueta está exactamente en el eje de la sepultura clásica temprana de la plataforma roja.

Esta Plaza Principal así transformada quedó a distancia del conjunto residencial Guacamaya, así como de todos los demás cuadrángulos de palacios abovedados que, a imitación del Patio Central de Guacamaya, se edificaron uno tras otro en la ciudad hasta 850 d.C. (Arnauld 2002). La casa larga de tres salones fue dividida progresivamente en seis cámaras y finalmente, hacia 850 d.C. a más tardar, fue abandonada y su bóveda fue destruida. Un individuo fue depositado violentamente en el interior de las ruinas al lado de la banqueta desarmada, un evento que consideramos terminal en cuanto al sistema político que «la casa» Guacamaya había logrado establecer en la comunidad a partir de 485 d.C. La cá-

mara funeraria del templo-pirámide 6E-12 nunca fue usada. La Plaza siguió siendo un lugar de culto ocasional en sus dos pirámides, pero una vivienda rústica fue edificada al final del Clásico Terminal en medio del espacio antes dedicado a la vida colectiva de la pequeña ciudad.

En resumen, si nuestra interpretación es correcta, la «historia» de La Joyanca se puede relatar de la siguiente manera (véase Arnould *et al.* 2004: 105-124):

1. Durante el Clásico, la plaza pública permaneció separada de todos los conjuntos domésticos de la elite local;
2. La más potente de todas las casas, Guacamaya, logró trasladar simbólicamente su lugar de culto privado hasta el lado oeste de la plaza pública, la cual transformó entonces por medio de edificios monumentales y accesibles a la comunidad, con la ambición de establecer de este modo un poderío dinástico;
3. Sin embargo, después de dos siglos (entre 600 y 850 d.C.), la rivalidad entre los grupos de la nobleza local (y/u otros factores) terminó con el sistema político dinástico.

IXTONTON

Localizado al noroeste de las Montañas Mayas, el sitio de Ixtonton (Figura 4) fue descubierto por Ian Graham en 1973 y descrito y estudiado por Juan Pedro Laporte (Alonzo 1997; Alvarado 1997; Escobedo 1991; Gómez 1994, 1995; Gómez y Alonzo 1994; Laporte 1994; Laporte *et al.* 1989, 2003; Morales 1993; Roldán 1995a, 1995b). Sus dos plazas públicas, Plaza Oeste y Plaza Este, integran dos canchas de juego de pelota, una pirámide y varias estelas. Forman juntas una gran L que rodea otras plazas más pequeñas. A distancia se encuentran varios conjuntos residenciales importantes, entre los cuales el Grupo 2 es el complejo más relevante, exhibiendo palacios agrupados sobre una alta colina.

En el Preclásico Tardío, la Plaza Este tomó la forma de un Complejo de Ritual Público (CRP; Laporte 1993: 232), es decir de tipo Grupo E de Uaxactún (también llamado «Complejo Astronómico»). En cuanto a la Plaza Oeste, al parecer no fue formada hasta el Clásico Temprano. No hay más datos para relacionar las plazas públicas con los grupos habitacionales de la época.

Al inicio del Clásico Tardío (550-700 d.C.), todos los conjuntos residenciales cercanos a las Plazas incluían lugares de culto privado con sepulturas (fueron excavadas 32), pero sólo el Grupo 2 se dotó de un complejo funerario relativamente monumental (Patio A) compuesto de un templo-pirámide y un altar con cámara funeraria (vacuada de su contenido, Laporte 1994: 82), asociados con una serie de entierros del Clásico. En el Patio B se edificaron varios palacios abovedados, que se pueden considerar como las residencias de los gobernantes de la ciudad.

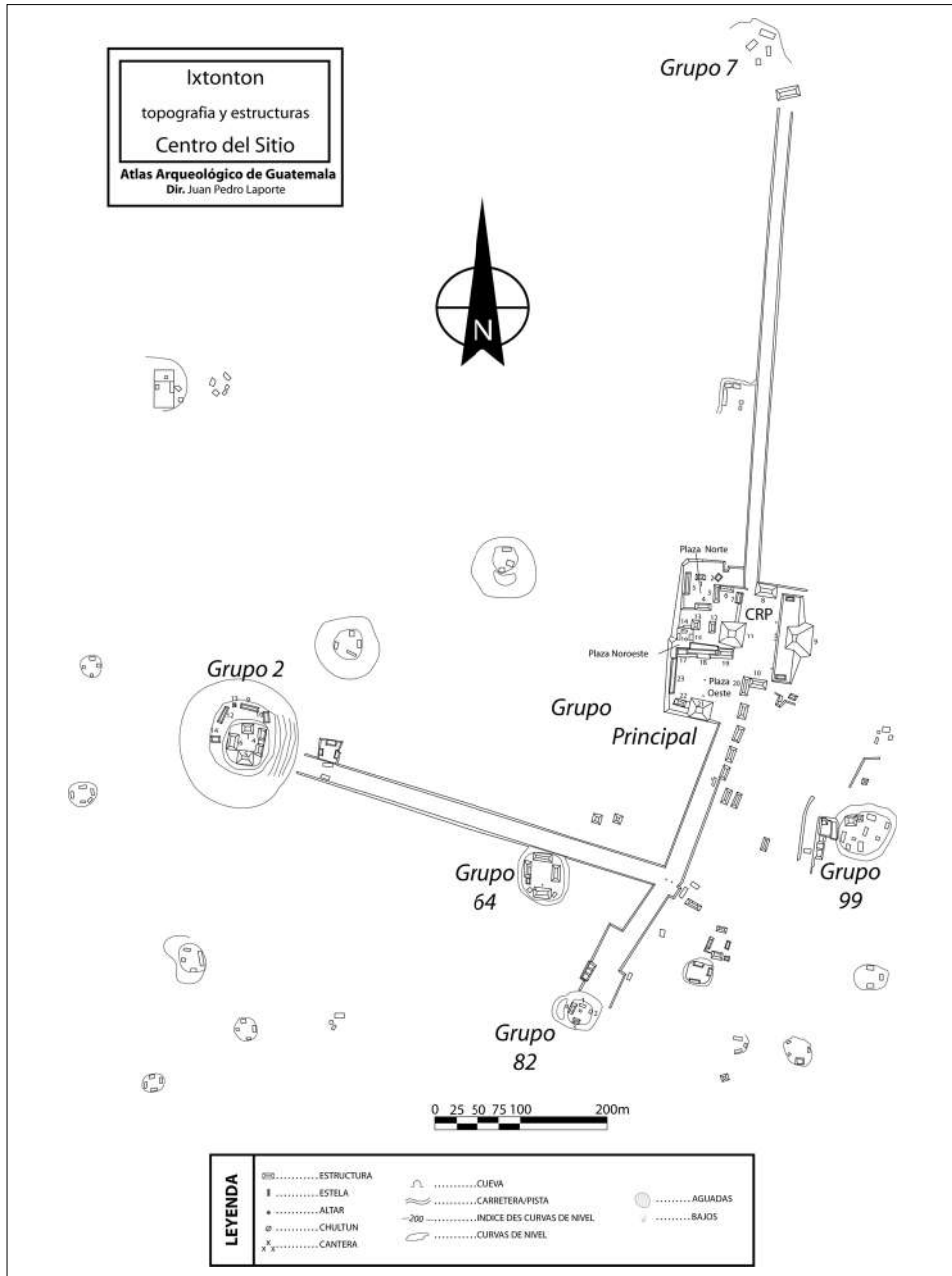


Fig. 4.—Plano de Ixtonton, Petén, Guatemala (adaptado de Laporte 1994: 22, fig. 7).

La relación espacial del Grupo 2 con las plazas públicas está claramente marcada por la construcción de una calzada, aunque no fue un privilegio exclusivo de este grupo ya que otros tres conjuntos habitacionales gozaron también de calzadas habilitadas hasta las dos plazas. Sin embargo Laporte (1994: 151), quien argumenta que las calzadas mantenían probablemente la cohesión entre las diferentes entidades sociales dispersas, también observa que en la pirámide construida en el Clásico Tardío en la Plaza Oeste, las técnicas de construcción poco usuales son similares a las del Grupo 2 (Laporte 1993: 234). Lo mismo se puede decir de las técnicas de decoración de las sucesivas etapas del mismo edificio. Por ende, parece verosímil atribuir la transformación de las plazas públicas ante todo a la entidad social del Grupo 2 (al menos durante el Clásico Tardío). Un importante entierro axial tuvo lugar en un edificio del lado este la Plaza Oeste, y fue entonces erigida la Estela 1 (Laporte 1994: 65). Otra estela fue levantada en el edificio este del viejo Complejo de Ritual Público (Plaza Este). Debido a la relación espacial, técnica y cronológica entre las plazas y el Grupo 2, y a pesar de la falta de datos epigráficos al respecto, se plantea la posibilidad que los responsables del entierro y de la erección de estelas hayan sido habitantes del Grupo 2. De ser correcta la interpretación, la biografía política de Ixtonton se podría enunciar en pocas palabras: la entidad social del Grupo 2 logró establecer una dinastía estable en las dos plazas públicas, trasladando su lugar de culto privado dentro de la Plaza Oeste, pero conservando su conjunto residencial siempre separado de las dos plazas públicas.

UAXACTÚN

El caso del sitio de Uaxactún (Figura 5) ofrece una secuencia más rica en datos y cambios que los dos anteriores y, como se verá, esto no se debe sólo a la abundancia de datos epigráficos —que aquí apenas tocaremos— sino más bien a la cantidad de datos arqueológicos acumulados gracias a los trabajos realizados por R.E. Smith (1937), A.L. Smith (1950), O.G. Ricketson y E.B. Ricketson (1937) y Valdés (1986, 1989, 1992a, 1992b, 1994, 2005b, 2007). El análisis de las secuencias arquitectónicas ofrece una base para reconstruir una historia larga y compleja.

El plano levantado cubre 16 km², aunque son sólo cinco los grupos más monumentales: Grupos A, B, D, E y H. No hay duda que Uaxactún es un asentamiento más disperso que La Joyanca e Ixtonton. Además, 131 unidades habitacionales más pequeñas están también dispersas en su entorno.

Después de una ocupación de Preclásico Medio (Mamom, 800-300 a.C.) en pequeños grupos habitacionales hallados debajo de los futuros Grupos A, D, E y H, con entierros, fue durante la fase Chicanel Temprano (300-100 a.C.) cuando la entidad social del Grupo E construyó el Complejo de Ritual Público epónimo

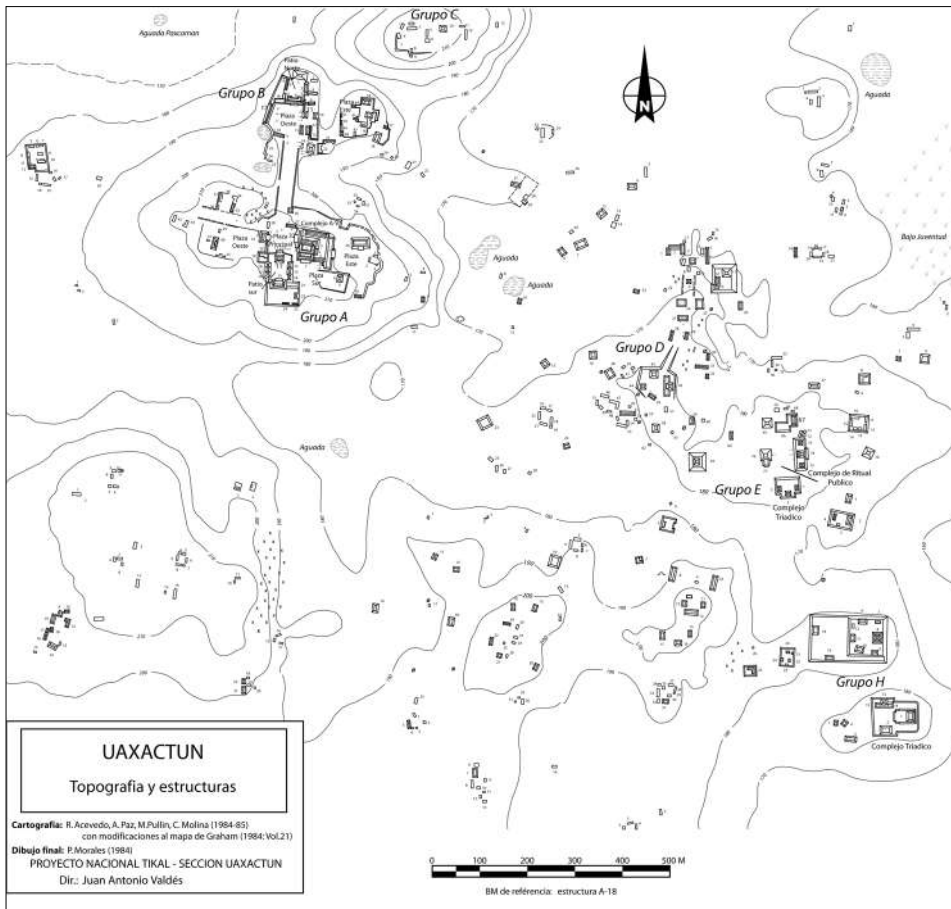


Fig. 5.—Plano de Uaxactún, Petén, Guatemala (J. A. Valdés; levantado por I. Graham, R. Acevedo, A. Paz, M. Pullin, C. Molina, 1984-1985; dibujo de P. Morales, 1984; montaje y numeración de D. Bazy, 2006).

(Figura 6). El eje central de este complejo público recibirá depósitos dedicatorios hasta el inicio del Clásico Tardío. Inmediatamente al sur, sobre una gran plataforma se edificó lo que se considera más bien como un patio privado de tres «casas sagradas» (Valdés 2001, 2007), que anuncia los complejos triádicos conocidos en varios sitios del Preclásico Tardío (Rosal *et al.* 1993: 74). Las evidencias indican que desde sus inicios, los conjuntos de tipo «Grupo E» fueron construidos para realizar rituales públicos, mientras que los de tipo triádico lo fueron para funciones privadas (Valdés *et al.* 1999). Por lo tanto el Grupo E presenta entonces un caso de estrecha articulación entre cultos públicos y privados. No cabe

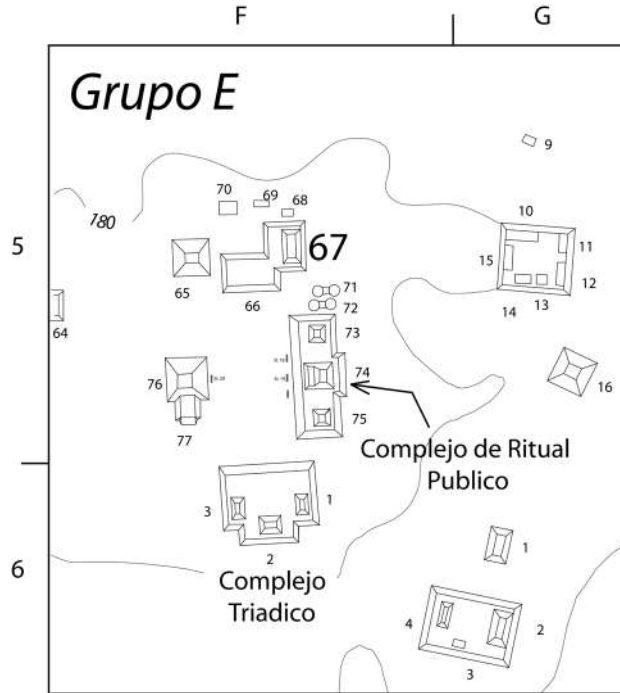


Fig. 6.—Grupo E de Uaxactún.

duda que para Chicanel Temprano, la entidad social que ocupaba el Grupo E dominaba sobre las demás. En los Grupos A, D y H, ciertos entierros sugieren que en ellos existía un culto privado a los ancestros, y se conoce al menos un altar (5D-11) en el Grupo A.

En la fase Chicanel Tardío (100 a.C.-250 d.C.), mientras que en el Grupo E el Complejo de Ritual Público conocía varios estadios de mantenimiento, el Grupo H se dotaba de un complejo triádico mucho más elaborado que el existente en el Grupo E, con una iconografía de gran carga simbólica, pero emulando su significado (Figura 7). Rosal y otros (1993: 90-91) consideran que el poder pasó entonces del Grupo E al Grupo H, aunque la verdadera plaza pública seguía siendo el Complejo de Ritual Público del Grupo E.

En la fase Tzakol 1 (250-330 d.C.), el conjunto triádico del Grupo H caía en ruinas cuando el Grupo E se dotaba de una nueva tríada, construida encima de la anterior, cercana al Complejo de Ritual Público. Justo al norte de éste, se depositó un importante entierro axial (n.º 191) en la Estructura E-X (5F-67 en el plano de la Figura 6), de tal modo que, por primera vez, se asociaba un culto ancestral a un Complejo de Ritual Público. La entidad E, al parecer, seguía gobernando.

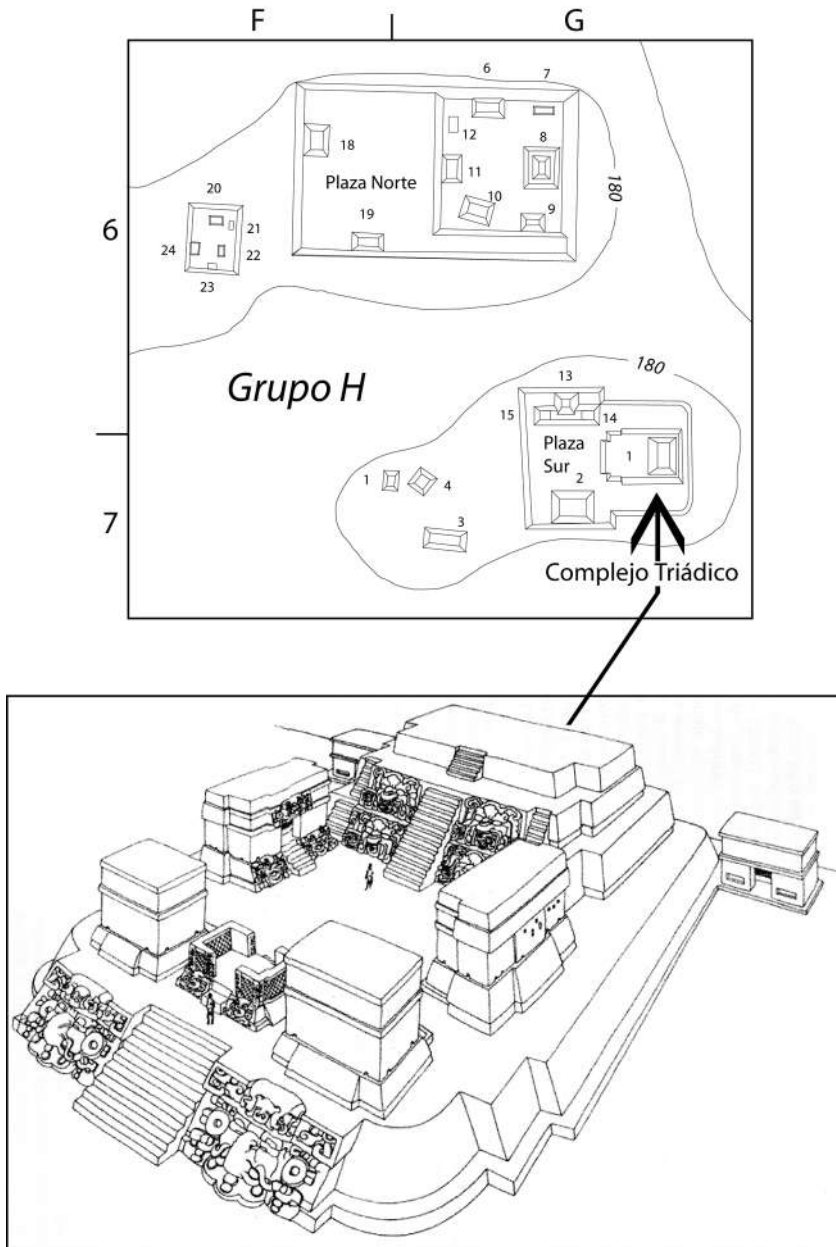
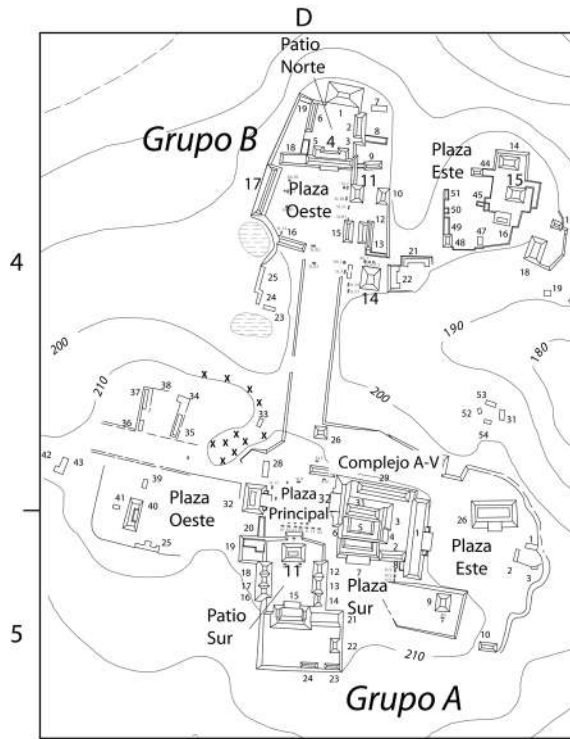


Fig. 7.—Grupo H de Uaxactún. El Complejo Triádico (Estructura 1) en la fase Chicanel Tardío, 100 a.C.-250 d.C. (adaptado de la reconstrucción de T. Rutledge y D. Morgan, en Hansen 1998: Fig. 18).

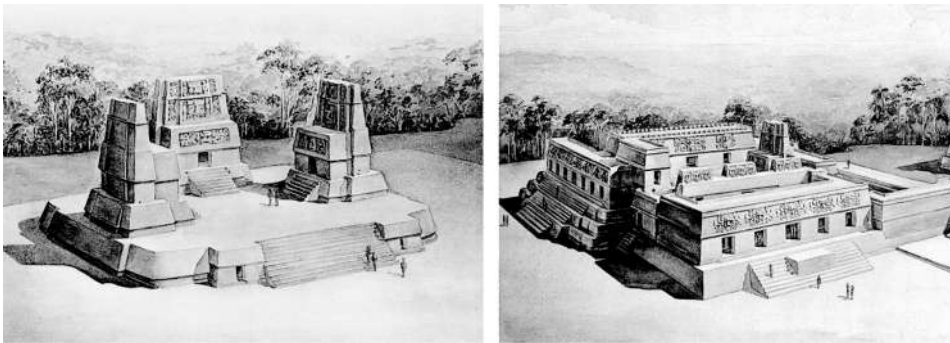
En la fase Tzakol 2 (330-378 d.C.), apareció en el Grupo B la primera versión de la Plaza Oeste, de corte público ya que abarca un edificio tripartito de tipo «sítio del poder» (análogo al edificio 6E-13 arriba descrito de la Plaza de La Joyanca, aunque éste sea posterior) y una pirámide en la cual se realizó un entierro importante (Valdés 2001:145, 2005b: 99). Dicha Plaza Oeste pública no incluye ningún sector habitacional, pero queda conectada con el conjunto residencial A por una calzada (Figura 8). Además, existe una relación cronológica entre ambos ya que el Grupo A vio entonces el desarrollo de un gran proyecto arquitectónico, con la edificación de un complejo triádico, primera versión de la famosa «Acrópolis» A-V. Observemos también que un conjunto netamente residencial se estableció en el este (debajo de la futura Estr. 5D-26, también conocida como A-XVIII), mientras que en el Patio Sur se levantó una nueva versión, ahora piramidal (5D-11), del viejo altar preclásico A-1 del culto privado. Dicha pirámide recibió un entierro de estatuto real (A6, con jade y un código; Smith 1937: 216) y se levantó la primera estela (n.º 9) de la ciudad, fechada en 327 d.C., que lleva el glifo emblema de Uaxactún. Para resumir, tenemos por un lado el lugar de culto privado con estela en el interior del grupo residencial A y por el otro, la Plaza pública separada en el Grupo B, siendo los dos componentes conectados por un *sakbe*, o calzada. La configuración de La Joyanca, aunque edificada sin verdadera calzada y tres siglos más tarde, es análoga a esta relación espacial y funcional entre Grupos A y B de Uaxactún.

Sin embargo, mientras que en los Grupos A y B se desarrollaban estas grandes obras constructivas, el Grupo E seguía reconstruyendo su complejo triádico así como su complejo de ritual público, en el que también no dejaba de levantar estelas. ¿Acaso debemos considerar que existían dos dinastías rivales en Uaxactún, una en el complejo A-B y otra en el complejo E? Es interesante observar al respecto que Valdés interpreta los textos de las Estelas 18 y 19 levantadas en aquella época en el Complejo de Ritual Público como indicando una autoridad dual, con mención de dos soberanos conmemorando el mismo evento (Valdés *et al.* 1999: 35). Las calzadas que conectaban en aquel tiempo (en parte destruidas actualmente) los Grupos A, B, D y E (Valdés 2005a: 46) indicarían una situación de cohesión comunitaria más bien que conflictos entre facciones irreductibles.

En la fase Tzakol 3 (378-554 d.C.), el complejo triádico de la Acrópolis A-V se convirtió en el lugar privilegiado de los entierros reales. La cámara del primer entierro realizado fue construida en el centro del conjunto (A-29), seguida por otras tres cámaras cubiertas (A-31, A-22 y A-20) por temples de los cuales cada uno encerraba una estela llevando la imagen del difunto soberano (Smith 1950). Sin entrar en el detalle de los datos epigráficos, cabe mencionar que los cuatro reyes sucesivos enterrados entre 445 y 554 afirmaban su filiación con *Siyaj K'ak*, el conquistador forastero quizá enterrado en la cámara central (Valdés 1994: 129; Valdés *et al.* 1999). La nueva dinastía erigió también estelas en el complejo de ritual público del Grupo E (Estela 20) y en la Plaza Oeste pública del Grupo B (Es-



a)



b)

Fig. 8.—Grupos A y B de Uaxactún en la fase Tepeu 3 (adaptado de Valdés 2005: 30, fig. 1): a) la calzada que conecta los dos grupos fue construida en la fase Tzakol 2; b) el Complejo Triádico A-V inicial fue transformado en complejo funerario y luego en palacios desde Tzakol 2 hasta Tepeu 3 (dibujo de Proskouriakoff 1946).

telas 3, 4, 5, 21, 23 y 24) entre 378 y 554 d.C. Además, en el Grupo B un nuevo programa arquitectónico específico —exclusivo del Grupo B— requirió la construcción de un complejo de edificios residenciales en la Plaza Este, uniéndose ambas plazas este y oeste por medio de una calzada. Asimismo, se amplió el Patio B-Norte con un conjunto palaciego formando un cuadrángulo, que a su vez se encontraba integrado con la Plaza Oeste pública. En otras palabras, la nueva dinastía logró integrar estrechamente sus conjuntos residenciales privados dentro de las plazas públicas del Grupo B, anteriormente el componente político más importante de la ciudad (con el Complejo de Ritual Público del Grupo E). Claramente, acerca de estos momentos de ruptura y de gran actividad, la información es tan arqueológica como epigráfica. Ahora bien, en lo que respecta a los anteriores conjuntos habitacionales de los Grupos A y E, la evidencia arqueológica (entierros y depósitos dedicatorios asociados con refacciones) sugiere que hubo continuidad en la ocupación por las mismas entidades sociales que las de época Tzakol 2.

Durante la fase Tepeu 1 (550-650 d.C.) hasta el abandono del asentamiento, la Acrópolis A-V, es decir el viejo complejo triádico del Grupo A convertido en acrópolis funeraria real en Tzakol 3 (véase arriba), fue transformada en complejo palaciego (Figura 8b), volviendo entonces a la esfera privada de la entidad social local después del largo paréntesis funerario y político de Tzakol 3. Varios rasgos típicos de residencias de alto rango (partición interna, banquetas, cortineros, diversidad de entierros; Smith 1950) indican que se trataba de un espacio privado con funciones residenciales. Sin embargo, el mismo adquirió también funciones semi-públicas al recibir en su lado norte un edificio tripartito de salones largos, del tipo «sitio del poder». Pero el conjunto carecía de estelas y entierros reales en su interior para aquel momento.

Más allá del Grupo A, el Grupo E estaba cayendo por este tiempo en la ruina, mientras que el Grupo B conservaba su configuración de Plaza Oeste pública con palacios residenciales fuertemente integrados. En otras palabras, Uaxactún parecía volver a una dualidad política que fue quizá tradicional anteriormente a la situación Tzakol 3, asociando ahora, en vez de los Grupos A-B y E, las entidades sociales A y B en el poder comunitario, o enfrentándolas en una rivalidad para la soberanía. El Grupo B incluía plazas públicas articuladas con conjuntos residenciales, pero el Grupo A carecía de verdadera plaza pública.

Efectivamente, a inicios de la fase Tepeu 2 (650-750 d.C.), el Grupo B parece haber dominado. La antigua Plaza Oeste, pública, adquiere un nuevo edificio «sitio del poder», una cancha y una pirámide (4D-11) que recibe un entierro axial real (PNT-209), asociado con la primera estela levantada desde Tzakol 3, la cual lleva la fecha de 751 d.C. y menciona el rey Oxlahun Koxba.

Pero, durante la segunda mitad de Tepeu 2 (750-830 d.C.) se formó una plaza pública nueva en el Grupo A, la Plaza Principal, situada del lado oeste del gran palacio de la Acrópolis A-V —la cual adquirió entonces—, en este mismo lado oeste, una segunda galería (Figura 8). En el sector residencial del Patio A-Sur, una

nueva versión de la pirámide A-1 (o 5D-11) recibió un entierro importante (A-2), que fue acompañado por la erección de la Estela 8, fechada en 771 d.C. (Valdés 2005b: 70). Es importante observar que la pirámide A-1, que cubre el antiguo altar preclásico (véase arriba), ya no quedó orientada hacia el Patio A-Sur privado, sino hacia la nueva plaza pública, marcando una traslación ritual desde el complejo residencial (Patio A-Sud) hacia la Plaza Principal. Es más, en la entrada de dicha Plaza Principal fue entonces levantada de nuevo la Estela 9 fechada en 327 d.C., un modo de volver a marcar la filiación con el primer rey conocido de Uaxactún (véase arriba Patio A-Sur en fase Tzakol 2). En definitiva, el grupo social de la Acrópolis A-V y del Patio A-Sur (Grupo A) logró realizar el proyecto monumental que integraba sus lugares de culto privado con el centro público político-religioso de la comunidad. La dominación del Grupo A se mantuvo hasta el abandono de la ciudad: todas las estelas levantadas entre 771 y 889 d.C. se encuentran en la Plaza Principal del Grupo A. Los dos últimos soberanos, *Olom Chik'in Chakte*, penúltimo rey de Uaxactún y *K'al Chik'in Chakte*, el último rey conocido, dejaron sus inscripciones en las Estelas 13 (830 d.C.) y 12 (889 d.C.), erigidas en esta plaza.

Esta es la extraordinaria historia política que se ha podido esbozar de modo esquemático sobre la base de la secuencia arqueológica de Uaxactún. En este asentamiento, patios privados y plazas públicas llegaron a estar estrechamente articulados entre sí. Inicialmente, una configuración de edificios como la del Grupo E, o Complejo de Ritual Público, tuvo importantes funciones rituales para la comunidad entera (Hansen 1998: 63-70; Rosal *et al.* 1993: 74; Valdés 2005b: 137-138). En cambio, los complejos triádicos se interpretan como conjuntos de «casas sagradas» (Valdés 2001, 2007), o viviendas simbólicas, interpretación que los sitúa en la categoría sin duda más privada que pública. La confirmarían tanto el origen del triádico A-V (Smith 1950: 17-19) como su transformación posterior en conjunto palaciego (Figura 8b).

CONCLUSIÓN

En las sociedades mayas del Clásico en las tierras bajas, la «plaza pública» era un lugar estable de cohesión sociopolítica gracias a ceremonias y rituales realizados a favor y enfrente de la comunidad, de la cual formaba de alguna manera una imagen. Sin embargo, tal definición general no sobrepasa el nivel de la teoría abstracta. Lo que el presente estudio intenta proponer es que, en dichas plazas y comunidades, la traslación por un grupo social particular de sus rituales privados desde sus recintos residenciales hasta la esfera pública (la plaza) era la modalidad más determinante para que se forme la ciudad como *entidad política unida bajo el mando* de dicho grupo. ¿O de dos grupos? Efectivamente uno de los tres casos estudiados aquí y presentados para documentar el acercamiento arqueológico pro-

puesto, lleva a plantear un interrogante: Uaxactún era un asentamiento relativamente disperso en el que elaborados conjuntos privados y públicos fueron poco a poco articulados en varios grupos monumentales separados. Si bien diferentes entidades sociales compartieron el poder, o más bien se enfrentaron para monopolizarlo, aparentemente (la secuencia fue aún más compleja de lo que creemos) en cada momento el «juego político» se desarrollaba entre dos entidades superiores. Esto no excluye que cada entidad haya incorporado en sí misma dos sub-entidades, o más. Sólo análisis detallados de los diferentes conjuntos privados y públicos podrían quizá aportar algunas respuestas a estas preguntas.

En fin, si se quiere avanzar en la comprensión de tales procesos políticos de división y unión en las sociedades mayas, conviene recalcar que la concepción *emic* maya no diferenciaba fundamentalmente los principios de la comunidad global (la ciudad) de los de la unidad doméstica básica, la familia extensa, o la *Maison* (véase Monhagan 1996). El *ajaw* clásico corresponde a una concepción de la autoridad que valía tanto para el soberano como para el padre de familia o el jefe de casa. Este concepto explicaría que existan ciertas formas de continuidad arquitectónica entre recintos civico-religiosos y conjuntos residenciales (véase Brown y Witschey 2003), asimismo explicaría que la entidad social más potente de una ciudad intente transformar sus cultos a sus ancestros particulares en cultos compartidos por todas las familias de la ciudad. No había diferencia de naturaleza entre una parte y la totalidad, y no había más que una diferencia de escala entre rituales privados y rituales públicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONZO SIERRA, Juan Alfredo. 1997. *Excavaciones en la Unidad Habitacional Compleja C de Ixtonton: Una aproximación a su organización familiar y formas de subsistencia*. Seminario para Técnico en Arqueología. Centro Universitario de Petén. USAC. Santa Elena.
- ALVARADO, Marco Tulio. 1997. «Reconocimiento entre las comunidades Mopan 1 y Mopan 2: una extensión de Moquená e Ixtonton». En *Reporte 11, Atlas Arqueológico de Guatemala*, pp. 169-176. Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.
- ARNAULD, M. Charlotte. 2001. «La “Casa Grande”: evolución de la arquitectura del poder del Clásico al Posclásico». En *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*. Eds. A. Ciudad, M.J. Iglesias y C. Martínez, pp. 363-401. SEEM. Madrid.
- . 2002. «Arquitectura política y residencial en La Joyanca, noroccidente del Petén, (Guatemala)». *Mexicon* XXIV (3): 55-62.
- . 2004. *La «Tradition du Petén»: géographie du sacré à La Joyanca (Petén nord-occidental, Guatemala) et à Balamku (sud du Campeche, Mexique)*. <http://www.mae.u-paris10.fr/siteaci/aci/NiveauII>
- ARNAULD, M. Charlotte, Véronique BREUIL-MARTÍNEZ y Erick PONCIANO (Editores). 2004. *La Joyanca, antigua ciudad maya del noroeste de Petén (La Libertad, Guatemala)*. CEMCA. México y Guatemala.

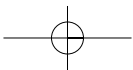
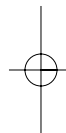
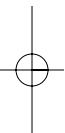
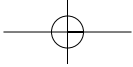
- ARNAULD, M. Charlotte, J. M. CARROZA, V. BREUIL-MARTÍNEZ, M. FORNÉ, D. GALOP, L. GAMÉZ, V. GERVAIS, D. GUERRA, S. LACOMBE, M. A. LEAL, E. LEMMONIER, S. LOPEZ, R. MACARIO, J. P. MÉTAILIÉ, D. MICHELET, E. MONTERROSO, E. PONCIANO, M. RANGEL, T. SAINT DIZIER, G. SELLERON, M. SOUBELET y N. TISNERAT. 2001. «Au Pays des Lacs et des marais: recherches archéologiques et géographiques (1999-2001)». *Journal de la Société des Américanistes* 87: 283-302.
- ARNAULD, M. Charlotte y Paulino I. MORALES (Editores). 1999. *Proyecto Petén Noroccidente-La Joyanca, Informe N.º 1, primera temporada de campo, 1999*. CEMCA. Guatemala.
- ARNAULD, M. Charlotte, Erick PONCIANO y Véronique BREUIL-MARTÍNEZ (Editores). 2000. *Proyecto Petén Noroccidente-La Joyanca, Informe N.º 2, segunda temporada de campo, 2000*. CEMCA. Guatemala.
- ARNAULD, M. Charlotte, Sara DZUL GÓNGORA y L. DÉODAT. En prensa. «Evolución de la ocupación en el Grupo B». En *La península de Yucatán: investigaciones recientes y cronologías alternativas*. Eds. E. Vargas y A. Benavides. UNAM. México.
- ASHMORE Wendy. 2002. «“Decisions and dispositions”: socializing spatial archaeology». *American Anthropologist* 104 (4): 1172-1183.
- . 2009. «Biography of place at Quirigua, Guatemala». En *The Archaeology of Meaningful Places*. Eds. B. Bowser y N. Zedeño, pp. 15-31. University of Utah Press. Salt Lake City.
- BAZY, Damien. En preparación. *Places publiques et espaces privés dans les sites mayas des Basses Terres centrales et méridionales du Préclassique au Classique terminal*. Tesis de Doctorado en Arqueología. Université de Paris 1. Paris.
- BREUIL-MARTÍNEZ, Véronique, E. Salvador LÓPEZ y Tristan SAINT DIZIER (Editores). 2002. *Proyecto Petén Noroccidente-La Joyanca, Informe N.º 4, cuarta temporada de campo, 2002*. CEMCA. Guatemala.
- . 2003. *Proyecto Petén Noroccidente-La Joyanca, Informe N.º 5, quinta temporada de campo, 2003*. CEMCA. Guatemala.
- BREUIL-MARTÍNEZ, Véronique, Erick PONCIANO y M. Charlotte ARNAULD (Editores). 2001. *Proyecto Petén Noroccidente-La Joyanca, Informe N.º 3, tercera temporada de campo, 2001*. CEMCA. Guatemala.
- BROWN, Clifford T. y Walter R. T. WITSCHY. 2003. «The fractal geometry of ancient Maya settlement». *Journal of Archaeological Science* 30: 1619-1632.
- ESCOBEDO, Héctor L. 1991. *Epigrafía e Historia Política de los Sitios del Noroeste de las Montañas Mayas Durante el Clásico Tardío*. Tesis de Licenciatura. Área de Arqueología, Escuela de Historia. Universidad de San Carlos. Guatemala.
- GÁMEZ, Laura L. 2003. *Áreas ceremoniales en conjuntos residenciales del Área Maya: el Grupo Guacamaya del sitio arqueológico La Joyanca, Petén*. Tesis de Licenciatura. Escuela de Historia, USAC. Guatemala.
- GEERTZ, Clifford. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-century Bali*. Princeton University Press. Princeton.
- GÓMEZ, Oswaldo. 1994. «Las calzadas de Ixtonton y los grupos asociados a ellos». En *Reporte 2, Atlas Arqueológico de Guatemala*, pp. 151-164. Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.
- . 1995. *Las calzadas del sureste de Petén: Un estudio de su función*. Tesis de Licenciatura. Área de Arqueología, Escuela de Historia. USAC. Guatemala.

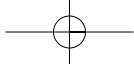
- GÓMEZ, Oswaldo y Juan A. ALONZO. 1994. «Exploraciones en grupos habitacionales del valle de Dolores: cuatro nuevos grupos en el sector sur de Ixtonton». En *Reporte 8, Atlas Arqueológico de Guatemala*, pp. 261-268. Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.
- HANSEN, Richard D. 1998. «Continuity and Disjunction: The Preclassic antecedents of Classic Maya architecture». En *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Ed. S. D. Houston, pp. 49-122. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- HENDON, Julia A. 1999. «The Preclassic Maya compounds as the focus of a social identity». En *Social Patterns in Preclassic Mesoamerica*. Eds. D. C. Grove y R. A. Joyce, pp. 97-125. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- IGLESIAS PONCE DE LEÓN, M.^a Josefa. 2003. «Problematical deposits and the problem of interaction: The material culture of Tikal during the Early Classic Period». En *The Maya and Teotihuacan, Reinterpreting Early Classic Interaction*. Ed. G. E. Braswell, pp. 167-198. University of Texas Press. Austin.
- INOMATA, Takeshi. 2006. «Plazas, performers, and spectators: political theaters of the classic Maya». *Current anthropology* 47 (5): 805-842.
- INOMATA, Takeshi y Stephen D. HOUSTON (Editores). 2000. *Royal Courts of the Ancient Maya. Vol. 1: Theory, comparison, and synthesis*. Westview Press. Boulder.
- . 2001. *Royal Courts of the Ancient Maya. Vol. 2: Data and case studies*. Westview Press. Boulder.
- KUNEN Julie L., Mary Jo GALINDO y Erin CHASE. 2002. «Pits and bones: identifying Maya ritual behavior in the archaeological record». *Ancient Mesoamerica* 13 (2): 197-211.
- LAPORTE, Juan Pedro. 1993. «Función, arquitectura y ritual en tres plazas ceremoniales de Ixtonton, Petén». En *VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1992*. Eds. J. P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán de Brady, pp. 231-249. Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala.
- . 1994. «Ixtonton, Dolores, Petén: Entidad Política del Noroeste de las Montañas Mayas». En *Reporte 2, Atlas Arqueológico de Guatemala*, pp. 3-142. Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.
- LAPORTE, Juan Pedro, Sandra CARRILLO, Paola DUARTE, Oscar MOLINA y Jorge Mario ORTIZ. 2003. «Exploraciones en dos grupos periféricos de Ixtonton, Dolores: Ixtonton 51 e Ixtonton 52». En *Reporte 17, Atlas Arqueológico de Guatemala*, pp. 157-169. Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.
- LAPORTE, Juan Pedro, Carlos ROLANDO TORRES, Bernard HERMES, Estela PINTO, Renaldo ACEVEDO y Rosa M.^a FLORES. 1989. «Proyecto Sureste de Petén, Guatemala: Segunda Temporada». *Mexicon* 11 (3): 49-56.
- LEMONNIER, Eva. En prensa. *La structure de l'habitat du site maya classique de La Joyanca (Petén Nord-Ouest, Guatemala) dans son environnement local*. Paris Monographs in American Archaeology 23. B.A.R. International Series. Oxford.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1979. «L'organisation sociale des Kwakiutl». En *La voie des masques*, Ed. C. Lévi-Strauss, pp. 141-164. Plon/Agora. Paris.
- MICHELET, Dominique y Pierre BECQUELIN. 1995. «Elementos políticos y religioso de un sector de la región Puuc, su identificación e interpretación». En *Religión y sociedad en el área maya*. Eds. C. Varela, J. L. Bonor y Y. Fernández, pp. 109-134. SEEM. Madrid.
- MONAGHAN, John. 1996. «The Mesoamerican community as a "great house"». *Ethnology* 35 (3): 181-194.

- MORALES, Paulino I. 1993. «Estructuras de planta circular: Nuevas referencias para las Tierras Bajas Mayas Centrales». En *VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas de Guatemala, 1992*. Eds. J.P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán de Brady, pp. 311-322. Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala.
- PROSKOURIAKOFF, Tatiana. 1946. *An Album of Maya Architecture*. Carnegie Institution of Washington, Pub. 558. Washington D.C.
- RICKETSON, Olivier G. y E. H. RICKETSON. 1937. *Uaxactun, Guatemala: Group E-1926-1931*. Carnegie Institution of Washington, Pub. 477. Washington D.C.
- ROLDÁN, Julio A. 1995a. *Estudio de los Juegos de Pelota del área de Dolores, Petén, durante el Clásico Tardío*. Tesis de Licenciatura. Área de Arqueología, Escuela de Historia, USAC. Guatemala.
- . 1995b. «Estudio preliminar sobre los juegos de pelota de Ixtonton: Función y significado». En *VIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1994*. Eds. J. P. Laporte y H. Escobedo, pp. 665-678. Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala.
- ROSAL, Marco Antonio, Juan Antonio VALDÉS y Juan Pedro LAPORTE. 1993. «Nuevas investigaciones en el Grupo E. Uaxactún». En *Tikal y Uaxactún en el Preclásico*. Eds. J. A. Valdés y J. P. Laporte, pp. 70-91. UNAM. México.
- SMITH, A. Ledyard. 1950. *Uaxactún, Guatemala, Excavations of 1931-1937*. Carnegie Institution of Washington, Pub. 588, Washington D.C.
- SMITH, Robert E. 1937. *A Study of Structure A-1 Complex at Uaxactún, Petén, Guatemala*. Carnegie Institution of Washington, Pub. 456. Washington D.C.
- TASCHEK, Jennifer T. y Joseph W. BALL. 2003. «Nohoch Ek Revisited: The Minor Center as Manor». *Latin American Antiquity* 14 (4): 371-388.
- VALDÉS, Juan Antonio. 1986. *Reporte Arqueológico de las exploraciones realizadas en Uaxactún durante 1983-1985, Vol. I-III*. IDAEH. Guatemala.
- . 1989. «El Grupo H de Uaxactún: Evidencias de un centro de poder durante el Preclásico». En *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, Tomo I: 603-624. UNAM. México.
- . 1992a. «El crecimiento de la civilización Maya en el área central durante el Preclásico Tardío: una vista desde el Grupo H de Uaxactun». *Utz'ib* 1(2): 16-30. Asociación Tikal. Guatemala.
- . 1992b. «Arquitectura Maya: Los palacios abovedados de la época Preclásica en Uaxactun». En *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, Tomo II: 344-367. UNAM. México.
- . 1994. «El Grupo A de Uaxactún: manifestaciones arquitectónicas y dinásticas durante el Clásico Temprano». En *I Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala de 1987*. Eds. J. P. Laporte y H. L. Escobedo, pp. 98-111. Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala.
- . 2001. «Palaces and thrones tied to the destiny of the royal courts in the Maya lowlands». En *Royal courts of the ancient Maya Vol. 2, Data and case studies*. Eds. T. Inomata y S. D. Houston, pp. 138-64. Westview Press. Boulder. Colorado.
- . 2005a. «El Grupo A: Nacimiento y ocaso de la plaza Este». En *El periodo Clásico en Uaxactun, Guatemala: Arqueología en el centro de Petén, Guatemala*. Ed. J. A. Valdés, pp. 27-68. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Escuela de Historia. Universidad de San Carlos. Guatemala.

EL TEMPLO DOMÉSTICO Y LA CASA POLÍTICA: DE RITUALES PRIVADOS... 201

- (Editor). 2005b. *El periodo Clásico en Uaxactún, Guatemala: Arqueología en el centro de Petén, Guatemala*. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Escuela de Historia. Universidad de San Carlos. Guatemala.
 - 2007. «Casa de los hombres, casa de los dioses». Conferencia presentada en el coloquio «Variantes et Variations en pays maya» organizado por el G.E.R.M. 10-12 de diciembre del 2007.
- VALDÉS, Juan Antonio, Federico FAHSEN y Héctor L. ESCOBEDO. 1999. *Reyes, tumbas y Palacios: la historia dinástica de Uaxactún*. UNAM e IDAEH. Guatemala.





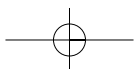
10

NATURALEZA Y PAPEL DE LAS PERSONIFICACIONES EN LOS RITUALES MAYAS, SEGÚN LAS FUENTES EPIGRÁFICAS, ETNOHISTÓRICAS Y LEXICOGRÁFICAS

Erik VELÁSQUEZ GARCÍA
Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM

A mediados de la década de 1990 Stephen D. Houston y David S. Stuart (1996: 299; Houston *et al.* 2006: 270; Stuart 2005b: 118; Stuart *et al.* 1999: II-54-II-55) identificaron en las inscripciones mayas un sintagma jeroglífico que normalmente comenzaba con una frase que hoy leemos *b' aahil a'n*¹ y era seguido por el nombre de un dios, finalizando con un antropónimo (Figura 1). También observaron que este tipo de sentencias se relacionaban constantemente con imágenes de los soberanos vestidos en guisa de seres sobrenaturales involucrados en diversas actividades rituales, tanto públicas como privadas. En la Estela 9 de Tikal (Jones y Satterthwaite 1983: fig. 13), por ejemplo, el gobernante *K'an Chitam* es la personificación de una advocación del llamado dios Jaguar del Inframundo asociado con una diadema de poder de estilo centromexicano. Al portar el adverbio de existencia *a'n*, las construcciones *b' aahil a'n* podrían operar en estos pasajes como oraciones o sentencias completas que equiparan a una persona con alguna cosa o característica: «[él] es la personificación». Conviene aclarar, sin embargo, que la traducción de *b' aahil a'n* como «personificación» es sólo semánticamente aproximada, puesto que como tal no ha sido encontrada en algún diccionario de lenguas mayances. Tal como señalaron Houston y Stuart (1996: 299), la frase *b' aahil a'n* procede del morfema *b' aah*, «cuerpo» o «imagen», aunque no debemos olvidar que en distintas lenguas mayances tiene el significado alternativo de «ca-beza, cara, frente» o «rostro»:

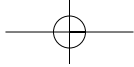
¹ Al igual que en mis publicaciones anteriores, sigo en este artículo las reglas ortográficas que fueron sugeridas por Alfonso Lacadena y Søren Wichmann (2004, 2005), si bien estoy consciente de que el debate en torno a la longitud vocálica maya clásica constituye una discusión abierta. Para representar la lengua de las inscripciones utilizaré las siguientes grafías: a, e, i, o, u, aa, ee, ii, oo, uu, a'/a'(a), e'/e'(e), i'/i'(i), o'/o'(o), u'/u'(u), b', ch, ch', h, j, k, k', l, m, n, p, q, s, t, t', tz, tz', w, x, y.



yukateko	<i>bail</i>	«disposición, esencia y ser de cualquier cosa» (Barrera Vásquez 1980: 26).
	<i>bail paskab</i>	«disposición que uno tiene de cuerpo y de vida» (Barrera Vásquez 1980: 26).
ch'orti'	<i>bah / p' ah</i>	«body, self, a being, a spirit» (Wisdom 1950: 577).
	<i>-b' a</i>	«cuerpo; se[r]» (Hull 2005: 6).
	<i>baker</i>	«cuerpo» (Schumann s.f.: 6).
	<i>nibah</i>	«myself, my body» (Wisdom 1950: 577).
	<i>Ubah</i>	«himself, onese, one's body» (Wisdom 1950: 577).
proto-tzeltalano	<i>*ti(')b' ah-il</i>	«frente» (Kaufman 1998: 118).
tzotzil	<i>ba</i>	«cara» (Boot, basado en Haviland 1997a: 6).
	<i>ba-il</i>	«frente, cara, cima, superior» (Boot, basado en Haviland 1997a: 6).
	<i>jba</i>	«mi frente» (Boot, basado en Haviland 1997a: 6).
	<i>bail</i>	«cara o rostro» / «gesto, la cara» / «haz, la cara» / «presencia» / «rostro o cara» (Laughlin y Haviland 1988: 161).
	<i>ti' -ba</i>	«frente» (Delgaty 1964: 47, 69).
tzeltal	<i>bahil çitil</i>	«cara, el rostro» (Ara 1986: 445).
mam	<i>witzb' aj</i>	«cara» (Maldonado <i>et al.</i> 1986: 426).
ixil	<i>ban</i>	«head» (Dienhart 1989: 322).
kaqchikel	<i>abah</i>	«ser; ya es ese su ser, su naturaleza o costumbre» (Coto 1983: 519).
q'eqchi'	<i>ba:</i>	«cabeza» (Haeserijn 1979: 48).
uspaneko	<i>ba>a /</i>	
	<i>ba>a(h) / ba</i>	«head» (Dienhart 1989: 321).



Fig. 1.—Panel 1 de Pomoná (M5-O2): **u-B'AH-hi-li-AN YAX-CHIT 1-? NAH-ka-KAN HIX-CHAK-TOKAL(?) K'UH-pa-ka-b'u-[*la]-AJAW**, *ub' aahila'n Yax Chiit Ju'n... Naah Kan Hix Chaahk Tokal(?)*, *K'uh[ul] Pakab' u'l ajaw*, «Hix Chaahk Tokal(?), señor divino de Pomoná, es la presencia corporal de Yax Chiit Ju'n... Naah Kan» (dibujo de P. Mathews, según Stuart 2007: 63).



La función del gramema *-il* es difícil de explicar (Houston y Stuart 1998: 76, nota 4; Stuart 2005b: 118)², aunque me inclino a pensar que se trata de un morfema abstractivizador, que servía para derivar una cualidad a partir de un sustantivo concreto y generalizado, tal como ocurría en maya yukateko colonial, donde el concepto abstracto de *kukutil*, «cosa corporal», derivaba del lexema *kukut*, «cuerpo» (Barrera Vásquez 1980: 347-348). Luego entonces, la palabra *b'aahil* podría significar una «cosa» o «presencia corporal» (de *b'aah*, «cuerpo»), una «cosa semejante a otra» (de *b'aah*, «imagen») o un «aspecto facial» (de *b'aah*, «cara, cabeza, frente» o «rostro»).

Este sustantivo abstracto antecede normalmente al adverbio *a'n*, escrito mediante la secuencia silábica **a-nu** (Figura 2a) o con el logograma **AN** (Figura 2b), conocido entre los epigrafistas como el «árbol-número»³, a causa de que proviene de la palabra *a'n*, «maíz joven» o «recién brotado» (ver Schumann s.f.: 5; Wisdom 1950: 456)⁴, o del vocablo *analte'*, «libros de cortezas de árboles» (ver Avendaño y Loyola 1997: 35).

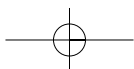
No obstante, como logograma **AN** representa un morfema que es oscuro todavía, aunque la interpretación más probable por ahora es que se trata de una especie de adverbio de existencia, muy parecido a la partícula *ani* que aun se preserva en ch'orti': *uwirna'r e Juana b'an ani kocha utu'*, «el carácter de Juana era igual al de su mamá» (Pérez Martínez *et al.* 1996: 12). En algunas lenguas, como lakandon, yukateko y q'eqchi', se puede encontrar como un sufijo estativo que se agrega a los sustantivos o adjetivos para indicar la condición de ser, lo que me inclina a darle la interpretación de adverbio de existencia al morfema *a'n* que aparece en las inscripciones:

lakandon	<i>-a'an</i>	«sufijo estativo de existencia» (Boot, basado en Bruce 1997b: 4).
	<i>yan</i>	part. «hay, es, está» (Boot, basado en Bruce 1997b: 30).
yukateko	<i>an</i>	«ser, existir, estar» (Barrera Vásquez 1980: 16).
	<i>-ya'n</i>	«elemento que indica adquirir la condición, calidad o característica como <i>x-lo'baya'n</i> , <i>x-lo'baye'n</i> : llegar a la condición de doncella o muchacha casadera» (Barrera Vásquez 1980: 968).

² En el trabajo pionero de Houston y Stuart (1996: 299) *ub'aahil* fue traducido como «*his body or image*», sugiriendo que *-il* puede tratarse de una marca posesiva (ver Houston *et al.* 2001: 26-32).

³ Se trata de un elemento vegetal con numerales pintados de barras y puntos, colocados posicionalmente (ver Coe y Kerr 1997: 92, 105, 108). El origen de este signo probablemente alude a alguna especie de árbol, tal vez a aquel de donde se sustraían las cortezas para obtener papel, cuyo nombre todavía se advierte en la palabra yukateka colonial *anahte'* o *analte'*, definida como «cortezas, pergaminos que servían a los indios para escribir o pintar sus historias con jeroglíficos» (Barrera Vásquez 1980: 16). El logograma del «árbol-número» (**AN**), tal como lo conocemos en las inscripciones, parece derivar otro concepto homófono —o casi homófono— mediante el principio de *rebus*.

⁴ Alfonso Lacadena, comunicación personal, 26 de noviembre de 2008.



ch'orti'	ani	PAdv «era» (Pérez Martínez <i>et. al.</i> 1996: 12).
q'eqchi'	-an	«sufijo que se agrega a algunas palabras y significa: es» (Haeserijn 1979: 38).

En síntesis, la frase *b'aahil a'n* podría analizarse como sigue: un lexema *b'aah*, «cuerpo, imagen» o «rostro», seguido de un sufijo abreactivizador *-il* que lo derivaba en «cosa corporal, cosa semejante a otra» o «cosa facial», más el adverbio de existencia *a'n*, que en su conjunto darían como resultado «es la presencia corporal, semejante a otra» o «facial». Siguiendo el ejemplo del vaso K954 (Figura 2a), el vocablo *b'aahil a'n* podría analizarse como sigue:

u-b'a-hi-li a-nu

ub'aahil a'n

u-b'aah-il a'n

3ERGs-cuerpo/imagen/rostro-ABST(?) ADV(?)⁵

«es la presencia corporal de»/«es la imaginaria de»/«es el semblante de [un dios]»

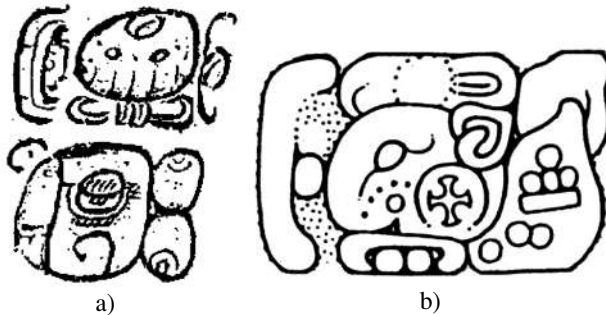


Fig. 2.—Dos ejemplos de frases *b'aahil a'n*: a) vaso K954: **u-b'a-hi-li a-nu** (Fotografía de J. Kerr); b) Comisa 1 de Xcalumkin, bloque III (B): **u-B'AH-hi-li-AN** (según Graham y von Euw 1992: 194).

APLICACIÓN DEL TÉRMINO *B'AAHIL A'N* EN CONTEXTOS RITUALES

Cuando reflexionamos en estas frases conjuntamente con las imágenes que las acompañan caemos en la cuenta de que *b'aahil a'n* alude a un término ritual-representacional, donde los figurantes se apropiaban de las insignias y atuendos de los dioses, y de hecho tomaban su lugar. En el escalón X de la Escalera Jeroglífica 2 de Yaxchilán (Zender 2004b: 2), por ejemplo, el *b'aah sajal* de Yaxuun *B'ah-*

⁵ Las abreviaturas de estos grafemas significan: ABST = sufijo abreactivizador; ADV = adverbio de existencia; 3ERGs = pronombre ergativo de tercera persona en singular.

lam IV se encuentra jugando a la pelota en atuendo del dios del viento (*Ik' K'uh*), hecho que se corrobora por el texto que dice: *ub'aahil [a'n] Ik' K'uh*, «es la presencia corporal del dios *Ik*».

Un ejemplo bien conocido se encuentra en la plataforma jeroglífica del Templo XIX de Palenque (Figura 3), donde K'ihnich *Ahku'l Mo' Naahb' III* (721-736 d.C.) afirma ser «la presencia corporal» (*b'aahil a'n*) del dios GI de la Triada. En esta imagen, el señor de Palenque porta el tocado de cormorán o garza pescadora que caracteriza los programas iconográficos de GI en las tierras bajas mayas (ver Stuart 2005b: 120-121). *Ahku'l Mo' Naahb'* se encuentra a punto de recibir la banda de poder real, sostenida por el funcionario *Janaab' Ajaw*, quien porta un tocado de la Deidad Pájaro Principal, avatar ornitológico del viejo dios *Itzamnaah*; su glosa jeroglífica aclara que él es «la presencia corporal (*b'aahil a'n*) de *Itzamnaah Yax Kokaaj(?) Muut*» (Boot 2008: 12). Como atinadamente observó Stuart (2000a: 32, 2005b: 121), en esta escena *Ahku'l Mo' Naahb'* y su asistente de alto rango renuevan el mito cosmogónico de la coronación de GI en el cielo, bajo los auspicios de *Itzamnaah Yax Kokaaj(?) Muut* (Boot 2008: 20), acto político de los dioses que tuvo lugar el 10 de marzo de 3309 a.C. En estas escenas, los tocados cumplen la misma función identificadora que las máscaras, y en el caso específico de Palenque los atuendos de los figurantes sólo aluden de forma discreta a las deidades (Stuart 2005b: 118).

Es probable que los mitos cosmogónicos y las hazañas de los antepasados fueran también reproducidos en danzas rituales dramatizadas (ver Freidel *et al.* 1993: 257-292; Houston *et al.* 2006: 252-276), tal como sabemos ocurría en el Posclásico Tardío y aun durante la época colonial (Acuña 1975, 1978; Akkeren 1999; Breton 1999; Tedlock 2003), sin contar los ejemplos reportados en el siglo XIX (Barrera Vásquez 1965: 12) y la vasta etnografía que existe sobre danzas históricas en las fiestas mayas del siglo XX (Bricker 1993: 249-503)⁶.

Una ventana para comprender el papel de los rituales de danza durante el periodo Clásico fue abierta a principios de la década de 1990, cuando Nikolai Grube (1992: 204) descifró el logograma de «baile» (**AK'**) en las inscripciones (Figura 4a-c). Usando los complementos fonéticos que acompañan al signo principal (**a-T516b-ta**), pudo leerlo como *ahk'ot* o *ahk'ut*, «danza». La presencia ocasional del fonograma **ja** (Figura 4c) servía para representar el sufijo verbalizador *-aj*, que convierte este sustantivo en un verbo intransitivo derivado *ahk'taj*, «bailar» (Lacadena 2003). Conviene decir que, basado en la etimología de la palabra yukateka *óok'ot*, tal como aparece atestiguada en las fuentes lexicográficas coloniales, René Acuña (1978: 19) concluyó que su contexto semántico «parece indicar que estos bailes o ritos escénicos tenían un carácter penitencial o decidida-

⁶ Cabe recordar que el más famoso de estos bailes dramatizados es el *Rabinal Achí* o *Xajoj Tun*, que aun se sigue representando en el pueblo k'iche'-achi' de Rabinal, tomando como base de los parlamentos el llamado *Manuscrito Pérez*, copia realizada a principios del siglo XX (Akkeren 2000: 2).

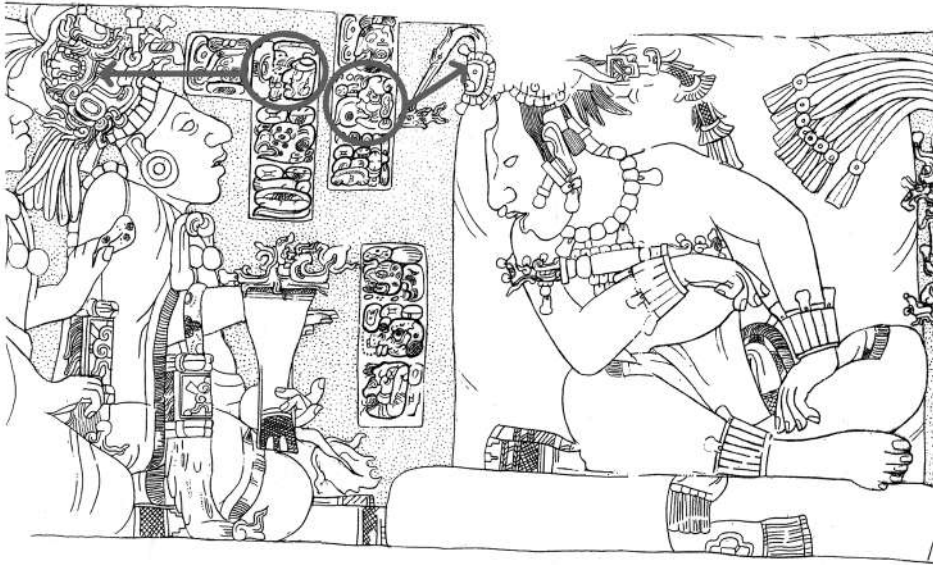


Fig. 3.—Plataforma del Templo XIX de Palenque, lado sur (Stuart 2006: 176-177).

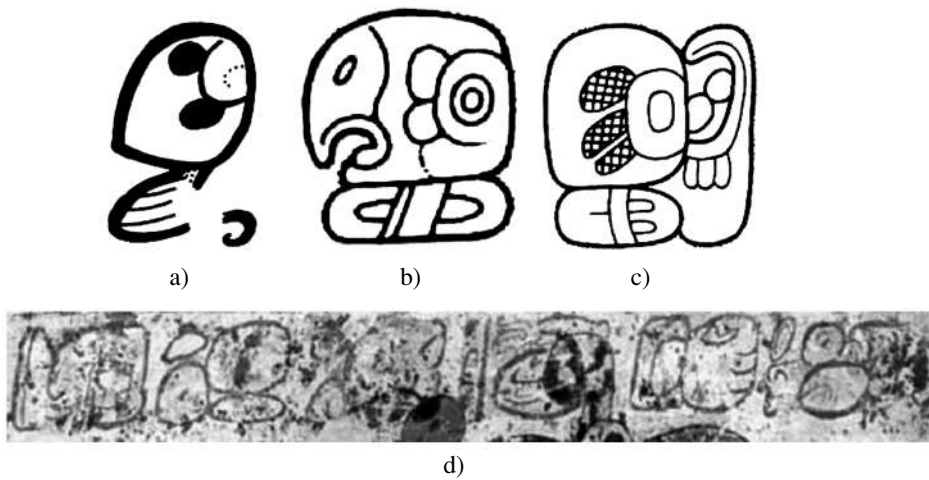
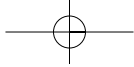


Fig. 4.—Ejemplos de la expresión de «danza»: a) sustantivo *ahk'ut*, «baile»; encabezamiento 42 del cuarto 1 del Edificio de las Pinturas (A2) de Bonampak; (Houston 1984: 130); b) sustantivo *ahk'ut*, «baile»; Dintel 2 de la Estructura 33 (G1) de Yaxchilán (Graham y von Euw 1977: 15); c) verbo *ahk'taj*, «bailar»; Dintel 54 de la Estructura 54 (A2) de Yaxchilán (Graham 1979: 117); d) frase *ub'aahil a'n Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich Yajawte' K'ihnich*, «Yajawte' K'ihnich es la presencia corporal de Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich»; vaso K533 (Coe 1978: 133-134).

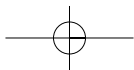


mente suplicatorio; de ahí que pueda sugerirse que su función era provocar, o bien el perdón de ciertos pecados, o bien la fertilidad, la lluvia, y aquellas cosas que constituían el bienestar y seguridad de los hombres mayas».

Un caso interesante de la expresión *ahk'ut* aparece en la escena del vaso K533, donde *Yajawte' K'ihnich* interviene en una danza, usando el traje del poderoso ciempiés-águila-jaguar del inframundo *Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich* (Taube 2003: 409-413)⁷. El texto explicativo combina los conceptos de *ahk'ut* y *b'aahil a'n* (Figura 4d): *ub'aah ti ahk'[u]t ub'aahil a'n Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich Yajawte' K'ihnich...*, «la imagen en danza de *Yajawte' K'ihnich* es la presencia corporal de *Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich*»⁸. En estos casos podría considerarse que los seres humanos se convierten en epifanías de los dioses (Houston y Stuart 1996: 290, 299), tornando lo inefable en asequible a través de la materialidad del cuerpo. El carácter público de estos rituales sólo puede conjetu-

⁷ El atuendo de *Huk Chapat Tz'ikiin K'ihnich* consta de una cabeza de ciempiés con globos oculares desorbitados y mechones de cabello, además de un traje de piel de jaguar con bufanda roja de extremos blancos. La cabeza del artrópodo tiene dos pinzas o colmillos curvos y alargados en la punta (forcípulas), especiales para inyectar veneno, más otros incisivos cortos que usan las escolopendras para sujetar a sus víctimas (Taube 2003: 408, 416). Todas estas características iconográficas recuerdan a las de los seres *wahyis* descritos por Grube y Nahm (1994), aunque ninguna inscripción afirma que *Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich* haya sido uno de ellos. En este texto considero que *Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich* era una deidad (Tokovinine 2006: 370) o epíteto del dios solar cuando emerge del inframundo al cielo (Taube 2003: 409-413), aunque no descarto que haya sido uno de los familiares, naguales o *wahyis* del Astro Rey, ya que las aves carnívoras (*tz'ikiin*) y los artrópodos (*chapaht*), cuya mordedura ponzoñosa se parece al fuego, eran animales asociados con los hechiceros más poderosos (De la Garza 1984: 117). Cabe la pena mencionar que en las fuentes del periodo colonial se menciona el nombre de otros ciempiés sobrenaturales: *Ajwuk Chapat* o *Wuk Chapat* en el *Códice Pérez* (Craine y Reindorp 1979: 101, nota 114; Solís 1949: 198-199), ser vinculado con las desgracias terrestres (Bastarrachea 1970: 39-40); *Ajchapat* o *X Ajchapat* en el *Los cantares de Dz'itbalché* (Barrera Vásquez 1965: 62-62; Nájera 2007: 165-167), dios o ente sobrenatural asociado con la destrucción del mundo y la muerte de los hombres de las creaciones fallidas (*ibid.*: 35, 39); así como la pareja de *K'áak' Neh Chapat* y *Wuk Neh Chapat*, identificados en el *Ritual de los Bacabes* (Arzápalo 1987: 346-347; Roys 1965: 37-38, 154, 160) con una enfermedad de fuego, viruela (*k'áak'*), erupción o úlceras, creada por el dios solar (Wisdom 1961: 368). Ninguno de estos ciempiés peninsulares parece ser un *wáay*. No obstante, sabemos que existen casos como el de *Ahkan* (dios A'), que pueden operar como deidades o como seres *wahyis* (Grube 2004), lo que sugiere que las entidades sobrenaturales podían desempeñar papeles versátiles.

⁸ La naturaleza chamánica de esta danza puede ser conjeturada a la luz del baile del ciempiés (*ixtzol*) que practicaban los antiguos k'iche's. De acuerdo con Acuña (1978: 26), esta danza era muy violenta y estrepitosa, se relacionaba con el ritual del fuego e iba acompañada de autosacrificio y mortificaciones. Los figurantes iban enmascarados y llevaban plumas de guacamaya en el tocado, animal que en la religión maya se encuentra asociada con el Sol (De la Garza 1995: 50-58). Ello confirma el simbolismo solar de la escolopendra que fue señalado por Taube (2003: 409-413), particularmente en la danza del periodo Clásico donde se representaba a *Huk Chapat Tz'ikiin K'ihnich*, un epíteto del Astro Rey. Por otra parte, la violencia descrita en el baile k'iche' del ciempiés y el infanticidio sugerido por los vasos K533 y A 886 de Ixkun (Tokovinine 2006), puede obedecer a que este artrópodo carnívoro se asociaba con la guerra y la muerte (Nájera 2007: 40-41). Taube (2003: 413) especula que los miriápodos se vinculaban con los músicos y cantantes debido a la capacidad que tienen estas artes para conjurar y comunicarse con los muertos. Para otro ejemplo de la relación entre el nagualismo y las águilas (*tz'ikiin*), véase De la Garza (1987c: 92-93).



rarse por el hecho de que se trata de una danza, puesto que los pintores y escultores mayas solían concentrar toda su atención en los ejecutantes del baile y no en el entorno que los rodeaba (Figura 5). Excepciones a esta regla suelen encontrarse en pinturas de gran formato, como la danza representada en el Cuarto 3 del Edificio de las Pinturas de Bonampak, donde queda claro que algunas de estas danzas se ejecutaban sobre las gradas de plataformas arquitectónicas que eran visibles para un gran número de espectadores (Miller 1986: 136-148). A este respecto, es posible que una de las finalidades de las máscaras haya sido el mejorar la inteligibilidad de las palabras, pues el espacio que se forma entre el rostro y la carátula producía un efecto de resonancia a mediana distancia (Tedlock 2003: 11).

TÉRMINOS COLONIALES EQUIVALENTES A *B'AAHIL A'N*

El papel protagónico de las máscaras puede vislumbrarse en un término yukateco atestiguado siglos más tarde en el *Calepino de Motul: k'ojb'ila'n (kohbilan [sic.])*, «el que representa la figura o persona de otro o está en su lugar o es su sustituto» (Arzápalo 1995: 430), entrada que incluye los siguientes ejemplos: *u kohbilan ahau (sic.)*, «virrey», y *u kohbilan obispo (sic.)*, «provisor». El interés de este término reside en que incluye el sustantivo «máscara», *k'oj (koh [sic.])*, raíz que se encuentra en diversas lenguas mayances⁹. Como puede apreciarse en las entradas lexicográficas yukatecas, el sustantivo *k'oj*, «máscara», podía equivaler por sí solo a «representante, sustituto» o «teniente», término aplicable tanto en el ámbito político como en el dramático:

yukateko	<i>kukutil'an k'oh</i>	«substituto de otro, como lo es el virrey del rey, el teniente del gobernador, el papa de Cristo» (Barrera Vásquez 1980: 348).
	<i>koh</i>	«el que está en lugar de otro, que es su teniente y representa su persona» (Arzápalo 1995: 430).

⁹ yukateko	<i>koh</i> <i>kohbox / kohob</i>	«carátula o máscara» (Arzápalo 1995: 430). «carátula o máscara hecha de casco de jícara o calabaza» (Arzápalo 1995: 430). ... «máscara» (Hull 2005: 75).
ch'orti'	<i>k'oj</i> <i>poch' uut</i> <i>[po'ch' uut]</i>	... «a ceremonial mask» (Wisdom 1950: 571).
chontal	<i>k'ojob</i>	«máscara de la danza del “Bailaviejo”» (Pérez González y Cruz 1998: 104).
tzeltal	... <i>ghtancatib</i>	... «máscaras de las q/ue/ usaban en los sacrifi/ci/os» (Ara 1986: 296).
kaqchikel	<i>qoh</i>	«máscara o carátula de q[ue] vsan en los bailes» (Coto 1983: 336).
q'eqchi'	<i>c'oj</i>	«contorsión del rostro (burlesco), máscara» (Haeserijn 1979: 118-119, 453).



Fig. 5.—Vaso K533 o MS1403, de colección privada (Coe 1978: 133-134).

<i>koh</i>	«representante» (Swadesh <i>et al.</i> 1991: 127).
<i>k'oh</i>	«[representante, sustituto, el que representa la figura, imagen o persona de otro, teniente, lugarteniente de otro, vicario, virrey]; el que está en lugar de otro, que es su teniente y representa su persona» / «lugarteniente de otro» / «sustituto» / «suplente, representante» (Barrera Vásquez 1980: 409).
<i>k'ohbalam</i>	«sustituto así» / «vicario, sustituto» (Barrera Vásquez 1980: 409).
<i>kohbalan / kohbilan</i>	«el que representa la figura o persona de otro o está en su lugar o es su sustituto» (Arzápalo 1995: 430).
<i>k'ohbalan</i>	«el que representa la figura o persona de otro, está en su lugar o es su sustituto» / «presidente que preside por otro» (Barrera Vásquez 1980: 409).
<i>k'ohbaltal</i>	«imagen, representante o lugarteniente de otro» (Barrera Vásquez 1980: 409).
<i>k'ohban</i>	«sustituto, vice o imagen» (Barrera Vásquez, 1980: 409).
<i>kohbezah ba</i>	«enmascararse o disfrazarse» (Arzápalo 1995: 430).
<i>k'ohbilan</i>	«el que representa la figura o persona de otro, está en su lugar o es su sustituto» / «presidente que preside por otro» / «sustituto, vicario» (Barrera Vásquez 1980: 409).
<i>u k'oh balan</i>	«teniente de otro en oficio» (Barrera Vásquez 1980: 409).
<i>u k'ohbilan</i>	«teniente de otro en oficio» (Barrera Vásquez 1980: 409).

Conviene destacar, por último, el ilustrativo sintagma atestiguado en el *Diccionario de Ticul* (citado en Barrera Vásquez 1980: 409) *u kohbalan ahau virrey* (*sic.*), «el representante o sustituto del rey es el virrey». La importancia de esta frase radica en que conserva la misma estructura que las expresiones *b' aahil a' n* del periodo Clásico: *b' aahil a' n*-teónimo-antropónimo *versus* *k' ojb' ala' n*-rey-virrey.

En el propio *Calepino* encontramos la palabra *ichila' n* (*ichilan* [*sic.*]), que proviene del morfema *ich*, «ojo» o «rostro», así como de *ichil*, «cosa facial». Bajo su forma *ichila' n* significa «delegado, presidente y teniente; que está en lugar de otro» (Arzápalo 1995: 383), término que ilustra con los siguientes ejemplos: *yichilan ahau* (*sic.*), «virrey», y *yichilan yahau caan* (*sic.*), «provisor del obispo o vicario así». Cabe decir que aunque estos términos parecen tener un uso político más que teatral, es probable que hayan tenido su origen en las danzas dramatizadas, como lo sugieren los ya mencionados vocablos *k' oj* y *k' ojb' ila' n*, que proceden del sustantivo «máscara».

yukateko	<i>ichilan</i>	«delegado, presidente y teniente; que está en lugar de otro» (Arzápalo 1995: 383).
	<i>ichilan</i>	«delegado, presidente, teniente que está en lugar de otro» / «puesto con las veces de otro; suplente» (Barrera Vásquez 1980: 263).
	<i>yichilan</i>	«[delegado, sustituto]» / «suplente» / «delegado» (Barrera Vásquez 1980: 976).
	<i>y-ich-il-a' n</i>	«suplente» (Swadesh <i>et al.</i> 1991: 56).

Otro término atestiguado en yukateko del siglo XVI es *kukutila' n* (*cucutilan* [*sic.*]), que procede del sustantivo *kukutil*, «cosa corporal» o «piel humana», y fue traducido en el *Calepino de Motul* como «sustituto o teniente de otro» (Arzápalo 1995: 140). Esta misma fuente proporciona el siguiente ejemplo: *u cucutilan Cristo* (*sic.*), «vicario de Cristo, que es el papa». Como han observado Houston *et al.* (2006: 12), este concepto, que fue derivado de *kukutil*, «cosa corporal» o «piel humana», implicaba que un representante adoptaba la superficie de otro ser, permitiendo con ello la transferencia o delegación de autoridad. Ello cuadra de forma literal en el caso de algunas figurillas de Jaina (Schele 1997: figs. 12-16) y Motul de San José (Halperin 2006: fig. 7a), que parecen estar recubiertas de piel seca y picada de víctimas de sacrificio o acompañadas por rostros despellejados, así como en representaciones peninsulares de un dios desollado (Nájera 2003: 214), sin contar las danzas descritas en los títulos *k'iche's* (Carmack y Mondloch 1983: 196), donde los personificadores bailaban envueltos en las pieles de cautivos de guerra (Akkeren 1999: 285).

Datos como éstos podrían ayudar a explicar la finalidad de los ornamentos, pintura y/o marcas corporales con que eran vestidos los prisioneros de guerra en el arte maya clásico (Baudez y Mathews 1979), convertidos quizá en sustitui-

tos de algunos dioses (Houston *et al.* 2006: 17, 20)¹⁰. Baste recordar que el término empleado en los textos epigráficos para denotar esa transformación de los cautivos era *naw*, que en ch'olti' significaba «afeitar, adornar» o «hermosear alguna cosa» (Morán 1695: V: 5, V: 7)¹¹, pero que en tzeltal colonial aludía de forma directa a la piel humana, ya que tenía la acepción de «embijarse» (Ara 1986: 344)¹². Ello acaso permite vislumbrar mejor el sentido de la pintura corporal que se encuentra en muchas escenas de personificación, misma que según las fuentes etnohistóricas era parte de la parafernalia de los chamanes (de la Garza 1990: 40). Conviene decir que la aplicabilidad del verbo *naw* no se restringía a los seres humanos, sino también a las efigies de los dioses, como puede notarse en un pasaje de la Estela 15 de Dos Pilas (Houston y Stuart 1996: 302, 1998: 82), que dice: *na[h]waj uwinb' aah[i]l(?) K'awiil Chaahk*, «la efigie de *K'awiil Chaahk* fue embijada», lo que sugiere que las esculturas de los dioses podían ser sometidas a los mismos procesos de transformación que los personificadores vivientes *b' aahil a'n*.

En diversas escenas de danza los figurantes aparecen embadurnados con pintura corporal roja o ataviados con bufandas del mismo color (Figura 5)¹³. Aunque el significado de esto es incierto, conviene mencionar que los ch'orti's contemporáneos creen que las prendas de color rojo son capaces de proteger a las personas del *hijillo*, un «aigre» malo que produce enfermedades de mal de ojo (Wisdom 1961: 378). Ello hace sospechar que los atuendos o pintura corporal roja que se observan en muchas danzas de personificación de los vasos tienen semejante función ante el peligro que representa relacionarse con fuerzas sobrehumanas. Por otra parte, conviene recordar que, de acuerdo con Alfredo López Austin (1989a, I: 414), los procesos de personificación en Mesoamérica pudieron haber sido concebidos como formas de posesión simpatéticas, que eran alcanzadas median-

¹⁰ En su trabajo de 1996, Houston y Stuart (p. 298) señalaron que el término *b' aahil a'n* sólo se aplica en las inscripciones a los gobernantes y sus parientes cercanos. Ello pudo obedecer a que se trataba de una frase que solía acompañar al género de los retratos oficiales, pues buscaban enaltecer la figura de los dignatarios, enfatizando su concurrencia con el poder divino. Es posible que la personificación del dios *Ju'n Ajaw*, en el caso de los cautivos de guerra representados en el Monumento 33 de Toniná y en el escalón I de la Escalera Jeroglífica 3 de Yaxchilán (Graham 1982: 166; Graham y Mathews 1996: 80), haya sido designada por el mismo término, cuya ausencia en las cláusulas nominales de estas víctimas pudiera obedecer a que su redacción se restringía a los retratos señoriales.

¹¹ Alfonso Lacadena, comunicación personal (26 de noviembre de 2008).

¹² Baudez y Mathews (1979: 36) probablemente fueron los primeros estudiosos que asociaron este verbo con cautivos de guerra y notaron su relación con el sacrificio y la conquista. Los contextos donde aparece permiten apreciar que no era privativo de temas castrenses (ver, por ejemplo, la Estela 3 de Piedras Negras [D2b]), y normalmente aparece en voz pasiva: *na-wa-ja, na[h]waj*, que los epigrafistas traducen como «“él” o “ella” fue adornado(a)».

¹³ Michael D. Coe (1978: 28) fue uno de los primeros estudiosos en asociar esta bufanda con escenas de sacrificio, principalmente por decapitación. En las representaciones modernas del *Rabinal Achí* existe un funcionario que acompaña a los ejecutantes para orar y quemar ofrendas en los santuarios y cimas de las montañas, mismo que utiliza una bufanda roja con extremos blancos (Tedlock 2003: 14).

te la mutilación dentaria y deformación craneal, pero sobre todo a través de la pintura corporal.

En su trabajo pionero sobre las frases *b'aahil a'n*, Houston y Stuart (1996: 297-300, 306, 308, 1998: 86-87) señalaron que la palabra *nāwatl tēīxīptla* era de potencial importancia para entender las sutilezas de la representación física de los dioses en Mesoamérica, ya que se trataba de un concepto rico y complejo, estrechamente vinculado con los atuendos, máscaras, efigies y otros receptáculos de las fuerzas sagradas. De hecho, sugirieron que la categoría de *tēīxīptla* podría proporcionar la estructura teológica obligada para la comprensión de ese tipo de cuestiones entre los mayas. Del mismo modo que ocurre con los términos yukatekos *ichila'n*, *k'oj*, *k'ojb'ila'n* y *kukutila'n*, el vocablo *nāwatl īxīptlatl* se traduce en los diccionarios como «representante» o «sustituto»:

<i>nāwatl</i>	<i>ixiptlati</i>	«asistir en lugar de otro, o representar persona en farza» (Molina 1992: 45).
	<i>ixiptlati</i>	«sustituir a alguien, representar un papel, a un personaje» (Siméon 1992: 218).
	<i>ixiptlatia</i>	«entregar su cargo a alguien[...] sustituir a alguien» (Siméon 1992: 218).
	<i>ixiptlatl</i>	«representante, delegado» (Siméon 1992: 218).
	<i>ixiptlatl</i>	«representative» (Karttunen 1983: 115).
	<i>ixiptlayoua</i>	«representarse o satisfacerse algo» (Molina 1992: 45).
	<i>ixiptlayoua</i>	«ser sustituto, hablando de un objeto» (Siméon 1992: 218).
	<i>ixiptlayotia</i>	«delegar[...] o sustituir a otro en su lugar» (Molina 1992: 45).
	<i>ixiptlayotia</i>	«delegar a alguien, hacerse remplazar» (Siméon 1992: 218).
	<i>teixiptla</i>	«imagē de alguno, sustituto, o delegado» (Molina 1992: 95).
	<i>teixiptlatiliztli</i>	«representación de aqueste» (Molina 1992: 95).
	<i>teixiptlatiliztli</i>	«representación, papel de actor» (Siméon 1992: 462).
	<i>teixiptlatini</i>	«representador de persona en farza» (Molina 1992: 95).
	<i>teixiptlatini</i>	«comediante, personaje de teatro» (Siméon 1992: 462).

Su espectro de aplicabilidad remite primero a las danzas dramatizadas, aunque puede ser usado en los oficios públicos y en otros aspectos de la vida, tales como los sacrificios, los actos de adivinación y la creación artística (López Austin 1989a, I: 256, 240). Es decir, tanto en rituales públicos como en privados. Una posible etimología para este término *nāwatl* es que deriva por asimilación de los morfemas *īx*, «ojo» o «rostro» (Anderson y Dibble 1970; Reyes 2006: 88), así como de *xīp*, «piel, cáscara» o «cobertura» (López Austin 1989b: 119-120). De forma interesante, estos conceptos remiten a los vocablos yukatekos *ichila'n* y *kukutila'n* que, como vimos, aluden a los ojos, rostro (*ich*) y piel humana (*kukutil*).

Por otra parte, el difrasismo de «rostro» (*ix-tli*) y «cobertura» (*xīp-intli*) pudiera aludir a las máscaras usadas en los ritos¹⁴.

NATURALEZA DE LA PERSONIFICACIÓN EN LOS RITUALES MAYAS

La información etnohistórica y etnográfica que existe sobre los rituales mayas, especialmente las danzas de personificación, podrían arrojar una perspectiva aproximada sobre algunos aspectos difíciles de captar en la imaginería y escritura de periodo Clásico. Por ejemplo, es posible que como ocurre en el *Rabinal Achí* y otros bailes dramatizados, los parlamentos pudieran haber sido entonados, pertenecieran a algún tipo de género lírico y fueran aprendidos de memoria (Barrera Vásquez 1965: 13; Acuña 1975: 69; Bricker 1993: 249; Breton 1999: 17; Akkeren 2000: 19). No obstante, ello no impedía que fueran concebidos como la manifestación de una posesión divina, donde los figurantes podían transformar su voz y comportarse como *mediums* (Freidel *et al.* 1993: 459, nota 10; Houston y Stuart 1996: 290, 298). Dennis Tedlock (2003: 16) observa que en los dramas históricos k'iche's los actores no tienen la intención de representar a personajes humanos, sino a sus fantasmas; ello ocasiona que los danzantes hablen como si su espíritu viajara a lugares distantes, mientras que sus cuerpos permanecían entre la audiencia para servir de sede a la voz del espectro invocado. Esto recuerda las prácticas taumaturgicas de los sacerdotes yukatekos *chiilan*, «intérpretes», quienes de acuerdo con los textos coloniales profetizaban el mensaje de los dioses en estado de conciencia alterada, acostados en el piso (Barrera Vásquez y Rendón 1984: 95; De la Garza 1990: 145; Zender 2004a: 88-90). Ello es fundamental para comprender la naturaleza del teatro y otras manifestaciones de personificación entre los mayas, tanto públicas como privadas, pues como bien ha señalado De la Garza (1990: 114), se trataba de una forma de vínculo con lo sagrado donde el espíritu humano se alejaba del cuerpo. Dicha circunstancia podría darse durante el sueño, la enfermedad o la embriaguez, pero también de forma voluntaria: durante el trance extático. Para alcanzar ese estado era fundamental la música monocorde y triste de las percusiones, la propia dinámica de las danzas orgiásticas y cantos rítmicos, así como el incienso, los ayunos, abstinencias, insomnios y meditación que precedían a estas celebraciones (De la Garza 1987a: 247-248, 256-257, nota 1; 1987b: 198-199; 1987c: 89, 93-94; 1990: 15, nota 1, 16-17, 29, 57, 72, 136, 140, 214, 220; Grube 2001: 295)¹⁵.

¹⁴ Una comparación detallada entre los conceptos mesoamericanos de *b'aahil a'n*, *ichila'n*, *kukutla'n*, *k'ojb'ila'n* e *ixiptla* puede encontrarse en el Capítulo 7 de mi tesis doctoral (Velásquez 2009).

¹⁵ Diversos autores insisten en que el autosacrificio era otro medio para alcanzar el trance extático. No obstante, McKeever (1995: 135) ha presentado fuertes argumentos en el sentido de que la cantidad de sangre derramada durante esos rituales no era suficiente para producir estados alterados de conciencia, que in-

De acuerdo con la interpretación de Eberl (2005: 49), durante los trances extáticos los gobernantes mayas cruzaban momentáneamente el umbral de la muerte, evento que era designado mediante la frase *ochha'*, «entrada al agua [del inframundo]». Asimismo, y basado en un pasaje de la Estela 12 de Yaxchilán (E1-H5), homologa las experiencias oníricas con el fallecimiento, pues la muerte para él era concebida como una forma permanente de sueño (*ibid.*: 50, 61). Por otro lado, diversos autores parecen concordar en que los trances chamánicos implican alguna forma de externamiento temporal del espíritu (éxtasis), aunque hasta ahora nadie parece haber determinado qué clase de fuerza anímica era exteriorizada por los mayas del periodo Clásico.

Una buena opción es el signo T533 o «flor blanca *ajaw*» (Figura 6a), cuyo valor de lectura en contextos epigráficos es desconocido, a pesar de existir varios esfuerzos de desciframiento¹⁶. De acuerdo con Taube (2003: 422), este signo aludía

cluyan visiones o alucinaciones (ver también Baudez 2004: 67-68, nota 8). De este modo, aunque las escenas iconográficas mayas no dejan lugar a dudas de que las danzas de personificación eran acompañadas por sangrías ceremoniales (Grube 1992: 215), podemos considerar a este último ingrediente como una parte del ritual, más que como una estrategia para alcanzar el éxtasis. El nombre yukateko para ese género de danzas parece haber sido *e'es yaj*, «mostrar daño» o «dolor», frase que designaba a los juegos de encantamiento, hechicería o ilusionismo de los que representaban a los dioses (Acuña 1978: 23-24).

¹⁶ El primero de estos intentos fue el emprendido en 1990 por Grube y Nahm (citado en Freidel *et al.* 1993: 440, nota 16, y en Kettunen 2006: 286), quienes además de tomar en cuenta el complemento fonético **-ki**, tuvieron en consideración que el signo T533 es la misma grafía que regularmente se utiliza para escribir el logograma del día **AJAW**. Puesto que el equivalente de este día en los calendarios de varias sociedades mayas y mesoamericanas es «flor» (por ejemplo *Xōchitl*), llegaron a la conclusión de que el T533 tenía el valor logográfico de **NIK**, «flor». Esta propuesta de desciframiento imperó varios años entre los epigrafistas, e inclusive llegó a determinar la manera en que los mayistas entendían las expresiones epigráficas de muerte: *k'a' aay unik*, «la flor se marchitó», lo que los condujo a comparar al hábito vital con el brote de las plantas (ver, por ejemplo Eberl 2005: 43-47). Pero en años recientes esta lectura ha producido un desencanto entre los epigrafistas, en virtud de que no hace sentido en todos los contextos. Ello generó nuevos intentos de desciframiento, como el de MacLeod y Lopes (2006), basado en un presunto cartucho **mo-T533** que se encuentra en la Fórmula Dedicatoria del vaso K6395 y que sugería una lectura logográfica de **MOK**, *mook*, un supuesto término mije-sokeano prestado a las lenguas mayances con el sentido de «marzorca» u «ombligo» (Pallán y Meléndez en prensa: 6). Cabe advertir que las entradas lexicográficas vernáculos sólo producen significados como el de «nudo» o «anudar» (yukateko), «enfermedad» (ch'orti'), «coito» (ch'ol) o «valla» (tzotzil), ninguno de los cuales satisface los contextos donde aparece el signo T533. Meses después Prager (2006) propuso la lectura logográfica de **B'OK**, *b'ook*, «aroma, olor» o «perfume», idea que principalmente se fundaba en una aparente colocación **b'o-T533-ki** atestiguada en la página 36a del *Códice de Madrid*. Una frase yukateka referendada en el *Diccionario de Viena, u bok mus ik'*, «el olor del aliento» (citado en Barrera Vásquez 1980: 61), sugiere que la propuesta de lectura para el logograma T533 como **B'OK** puede ser correcta. El morfema *b'ook* se encuentra más o menos extendido en las diversas lenguas mayances, llegando incluso a significar «vaho», un vapor que despiden los cuerpos en determinadas condiciones. Más recientemente, Boot (2007) encontró un ejemplo transliterado como **ya-T533** en un panel de la colección Maegli que se conserva en Guatemala; ello lo condujo a postular la lectura logográfica de **YAK**, *yaak*, «fuerte» o «fortaleza». No obstante, las entradas lexicográficas de diversas lenguas mayances (yukateko, ch'olti', proto-tzeltalano y tojolab'al) claramente apuntan a que se trata de la fortaleza atribuida al olor picante del chile o del tabaco, por lo que en mi opinión este intento de desciframiento tampoco hace sentido dentro del contexto anímico de las expresiones de muerte.

a un tipo de aliento que denota muerte, pero también era una marca de condición sobrenatural asociada con barras ceremoniales bicéfalas y otros contextos liminares. Los ejemplos epigráficos más conocidos donde se encuentra este logograma son sin duda las frases de muerte que fueron identificadas por Tatiana Proskouriakoff (1963: 163), donde parece calificársele como un aliento blanco o puro que se perdía o acababa tras el fallecimiento y que probablemente era exhalado por la boca (Houston *et al.* 2006: 145-146).

En contextos iconográficos, el signo T533 suele estar acompañado por dos volutas divergentes (Figura 6), que el propio Taube (2003: 419) ha identificado como exhalaciones de sustancias etéreas, tales como aire, aliento o aroma. Algunas veces las volutas se asemejan a una hoja tierna de maíz (Figura 6b y c), elemento que suele incluir una fila de tres pequeños puntos encapsulados e infijos (Spinden 1975: 89).

Diversos ejemplos del T533 con volutas de aliento se encuentran representados sobre la coronilla de varios dioses en el contexto liminar de los finales de periodo, donde los númenes eran conjurados o nacían de las barras ceremoniales bicéfalas (Clancy 1994; De la Garza 1984: 294-301; Schele y Miller 1986: 183-184; Spinden 1975: 49-50). Ese mismo signo puede observarse sobre la cabeza de *Jannaab» Pakal* de Palenque (lápida del sarcófago del Templo de las Inscripciones) y *Yax Pasaj* de Copán (Estela 11), en contextos donde parecen estar suspendidos entre la vida y la muerte (Martin y Grube 2008: 167, 212; Schele y Freidel 1990: 343; Schele y Miller 1986: 282).

Para los propósitos de este trabajo, los ejemplos más relevantes del llamado signo de la «flor blanca *ajaw*» se encuentran sobre la coronilla de varios gobernantes mayas cuando se encuentran personificando (*b' aahil a'n*) a dioses, ancestros u otros seres sobrenaturales (Figura 6). En algunas ocasiones la cabeza geométrica del *ajaw* suele ser substituida por el rostro del llamado dios C (Figura 7b y c), símbolo por excelencia de la energía sagrada (Ringle 1988). Como ha mostrado Stuart (1988: 181-182, 194), el elemento punteado o grupo acuático, que frecuentemente acompaña al logograma del dios C (T41), alude casi seguramente al líquido divino de la sangre. La lectura epigráfica de este logograma es **K'UH**, «dios», signo que también se encuentra involucrado en el adjetivo *k'uh[ul]*, «divino» o «sagrado». A este respecto, conviene recordar que los *ch'oles* y diversos grupos tzeltalanos creen en la existencia de una fuerza anímica indestructible llamada *ch'uhlel*, «lo santo, lo sagrado» (Pitarch 2006: 32), misma que circula por la sangre (Vogt 1969: 369; 1976: 18), tiene la consistencia de un aire o viento (Guiteras-Holmes 1965: 240; Hermitte 1970: 95; Martínez 2007: 161; Ruz 1992: 160) y se podía externar de forma voluntaria o involuntaria a través de la boca o de la coronilla en circunstancias como el sueño, la ebriedad, la inconciencia, el coito, el trance extático y la muerte (De la Garza 1984: 106; Guiteras-Holmes 1965: 241; Hermitte 1970: 96, 102; Vogt 1969: 370; 1976: 18).

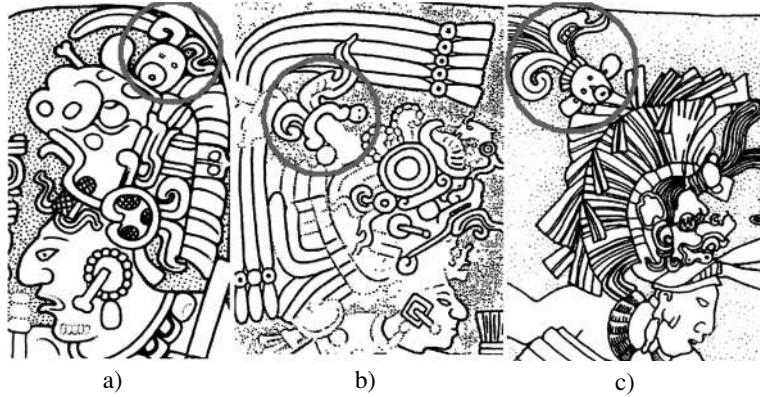


Fig. 6.—Signo T533 con volutas, emitido de las cabezas de personificadores: a) Estela 33 de Naranjo (Graham 1978: 87); b) Estela 1 de Ixkun (Graham 1980: 139); c) Panel de Jugador de Pelota 2 de La Corona (dibujo de autor desconocido, cortesía de Lucero Meléndez).

Finalmente, conviene señalar que algunas veces el signo T533 con volutas de aliento se intercambia por una cabeza de ave que se posa sobre la coronilla de personificadores humanos (Figura 7a). Esta circunstancia nos recuerda que en algunas comunidades de wastekos, ch'orti's, tzotziles y tzeltales (Guiteras-Holmes 1965: 244; Hull 2005: 83; Martínez 2007: 164; Pitarch 2006: 32-35) se cree en la existencia de un aliento vital que tiene forma de ave y puede ser externado temporalmente por la boca o la parte superior de la cabeza. Sin pretender identificar al signo de la «flor blanca *ajaw*» con estos conceptos mayas modernos, debemos admitir que parece guardar ciertas analogías tanto con el *ch'uhlel*¹⁷ como con este aliento ornitomorfo.

¹⁷ Los datos epigráficos e iconográficos no permiten hacer una equiparación exacta entre el signo T533 y el *ch'uhlel* colonial o etnográfico, puesto que aunque ambas entidades comparten algunas características como el ser un tipo de viento, manifestarse a través de la sangre (y por lo tanto del pulso), ser de origen divino y externarse por la boca o coronilla durante la muerte, éxtasis o momentos liminares, no existen datos directos para afirmar que el T533 tuviera algo que ver con el *alter ego* animal (coesencia o *tōna*) ni con la suerte, dicha o ventura del individuo, atributos que se encuentran mencionados en las fuentes etnográficas y lexicográficas:

ch'ol	<i>ch'ujlel</i> <i>ch'ujlel</i>	«pulso» / «espíritu» (Aulie y Aulie 1978: 55, 162). ... «alma» / «espíritu de muerto» / «tona, animal ... compañero» (Schumann 1973: 46, 55, 71).
proto-tzeltalano	<i>č'uh.l.el-al</i>	«alma, espíritu» (Kaufman 1998: 101).
tzotzil	<i>ch'ul...</i> <i>chulel</i> <i>chulelil</i> <i>jch'ulel</i> <i>jch'ulelal</i> <i>č'ul / č'ulel č'ulelal</i>	... 'sagrado, santo» (Boot basado en Haviland 1997a: 11). «suerte» (Hidalgo 1989: 218). «alma» (Hidalgo 1989: 185). «mi alma» (Delgaty 1964: 18). ... «espíritu de una persona ya muerta» (Delgaty 1964: 18).
tzeltal	<i>chulel</i> <i>ch'ulelil</i>	«spirit» (Dienhart 1989: 603). «alma, suerte, dicha, vent/ur/a» (Ara 1986: 271). «alma» (Laughlin y Haviland 1988: 665).

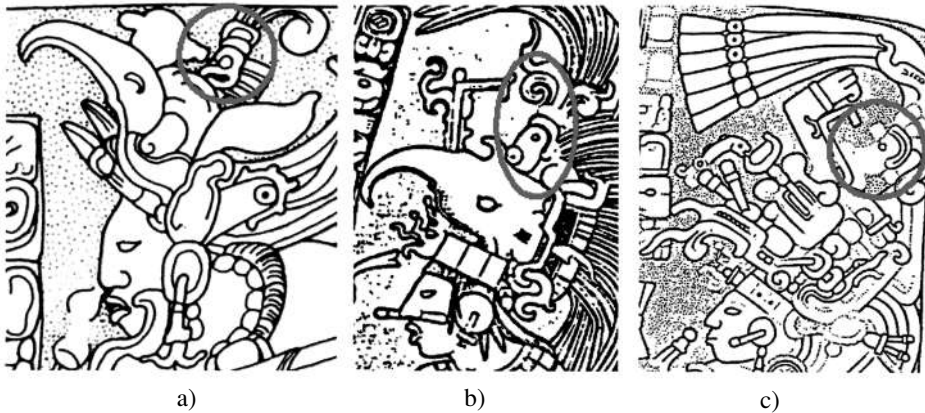


Fig. 7.—Signo T533 con volutas en variante de ave y de dios C, emitido de las cabezas de personificadores: a) Panel de Jugador de Pelota 2 de La Corona (dibujo de autor desconocido, cortesía de Lucero Méndez); b) Estela 5 de Machaquilá (Graham 1967: 73); c) Estela 1 de Ixkun (Graham 1980: 139).

Con una parte del espíritu externada y poseídos por una fuerza sobrenatural, los personificadores *b' aahil a'n* debieron haberse encontrado por encima de las limitaciones humanas, pues gozaban momentáneamente de un nivel de supraconciencia que les permitía acceder al ámbito sagrado (De la Garza 1990: 22, 25, 194, 196, 214, 217). A este respecto, es preciso mencionar que en las inscripciones mayas los dioses, gobernantes y sacerdotes suelen participar de unos ritos de naturaleza desconocida mencionados como *ila'*, «ver» o «presenciar» (Figura 8). Dichos verbos se asocian normalmente con la luna nueva (glifo D de la Serie Lunar), finales de periodo, ceremonias de transmisión de poder (Eberl 2005: 145-146) y otros ritos dinásticos, así como veneración y visita a los ancestros, pues en algunas ocasiones eran ejecutados frente a tumbas (Eberl 2005: 38; Guenter 2002: 18). Aunque algunos de estos ritos pudieron haber implicado la simple presencia de testigos, es posible que la finalidad de otros haya sido penetrar en la verdadera naturaleza de los seres (Valverde 2004: 274), guardando analogías interesantes con la práctica *tzotzil* contemporánea de *il*, «ver», basada en el fundamento mítico de que los dioses nublaron la visión de los primeros hombres, pues su percepción era semejante a la divina (Christenson 2003: 197-

La identidad entre el *ch' uhlel* y la coesencia zoomorfa (*tōna*) puede explicarse entre estos grupos por el hecho de que el *wayjel* (*tōna*) es el propio *ch' uhlel* proyectado en un animal compañero; no se trata de dos entidades anímicas diferentes, sino de dos aspectos de la misma alma (uno inmortal y el otro mortal) que reciben distintos nombres; como afirman los *tzotziles*: «el *wayjel* es el *ch' uhlel*»; por medio del *wayjel* (*tōna*) el *ch' uhlel* se puede comunicar con los dioses a través del sueño (*way*) (De la Garza 1984: 97-98, 106-107). Agradezco a Mario H. Ruz (comunicación personal, 26 de marzo de 2009) por haberme recordado este aspecto del concepto *ch' uhlel*.

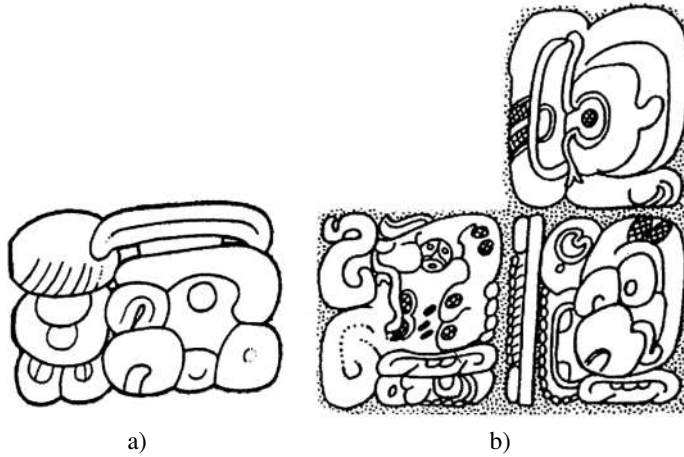


Fig. 8.—Ejemplos de verbos transitivos *ila'*, «ver», en las inscripciones mayas: a) Estela 13 de Uxul (B8): **IL-la NAH-K'UH**, *ila['] naah k'uh*, «el primer dios lo vio» (dibujo de N. Grube); b) panel no numerado de La Corona (B1-B2): **yi-IL-ji K'AK'-WAY-na-a a-K'UH-na**, *yil[aa]j K'ahk' Wahyna['] a[j]k'uh[u']n*, «el sacerdote K'ahk' Wahyna' lo ha visto» (¿dibujo de Berthold Riese?, cortesía de Lucero Meléndez).

201). A este respecto, Vogt (1976: 292) y Holland (1989: 137) afirman que los tzotziles creen que los primeros hombres «eran capaces de «ver» dentro de las montañas donde viven los dioses ancestrales», pero que esa capacidad sólo está reservada ahora para los videntes (*h' ilol*). Se trata de una visión más allá de lo físico, pues les permitía a los chamanes mayas alcanzar el conocimiento y la plena conciencia a través del trance iniciático, en muchas ocasiones con finalidades médicas (De la Garza Camino 1987a: 249, 257; 1987b: 197-198, 201-202, 205-206; 1990: 172; ver también Houston, Stuart y Taube 2006: 167, 173). A la luz de lo anterior, es factible suponer que los personificadores *b'aahil a'n* contaban con este poder de clarividencia, mismo que les permitía acceder a los tiempos y espacios sagrados.

Un ejemplo entre muchos de esta capacidad de trascendencia del tiempo y el espacio se encuentra en el Gobernante A de Tikal o *Jasaw Chaw K'awiil I* (682-743 d.C.), quien en el Dintel 2 del Templo I (Jones y Satterthwaite 1983: fig. 69) quiso representar su estado de concurrencia con las deidades por medio de una máscara recortada en formato de «rayos X» (Velásquez 2007: 12-15). Dicha imagen evoca la geografía distante del centro de México, con vegetación propia de aquel clima semi-árido, y confunde la identidad del gobernante maya con la de un señor presuntamente teotihuacano (*Jaatz'o'm Kuy*, 374-439 d.C.), quien vivió dos siglos y medio antes (Kubler 1976: 173; Martin y Grube 2008: 45; Montgomery 2001: 149-152; Stuart 2000b: 490; Taube 1992: 59-68, 72-74).

Un aspecto fundamental que hay que comprender en el sistema de personificación ritual es que, a pesar de que los figurantes estaban de algún modo poseídos por los dioses y mantenían una parte de su espíritu externado, asumían la responsabilidad moral de sus acciones dramáticas, mismas que, al igual que los sueños, eran concebidas como experiencias intensas y reales que tenían repercusiones fuera de la obra (Acuña 1975: 124, 147-148; De la Garza 1990: 194, 106, 217). Esto obedece a que, durante el trance extático, los personificadores *b' aahil a'n* parecen haber conservado cierto dominio de sus actos, pues a pesar de tener una parte de su espíritu proyectado, nunca perdían la conciencia, sólo la alteraban (De la Garza 1987a: 257; 1990: 220). Baste recordar el caso de las danzas kaqchikeles que menciona Thomas Gage, donde se representaba la decapitación de San Juan Bautista o la crucifixión de San Pedro: «Las acciones que ejecutaban en estos bailes tenían para los indios un sentido tal de autenticidad, que —según atestigua Gage— tanto el que hacía de santo, como los que hacían de sus perseguidores, se creían obligados a confesarse. El que iba a representar al santo se confesaba antes del baile para estar puro y prepararse a la muerte, mientras que los que habían hecho de sus perseguidores se confesaban después, acusándose de haber muerto al santo» (Acuña 1975: 147).

El éxtasis de los actores podía acentuarse mediante la ingestión de algunas bebidas o sustancias alucinógenas, como la que en el *Rabinal Achí* (Breton 1999: 265-269) ingiere el varón de los kaweq antes de ser sacrificado (Tedlock 2003: 18). Giraldo Díaz de Alpuche, quien en 1579 era encomendero de Dzonot, afirmaba: «y en sus danzas y ceremonias ellos dieron a todos los participantes copas pequeñas de este [*b' áalche'*] para beber y en muy corto tiempo ellos se embriagaban» (De la Garza *et al.* 1983, II: 84-85; Acuña 1975: 150, nota 34). Por otra parte, Nash (1975: 154) observa que entre los tzeltales de Amatenango todo baile se encuentra acompañado por oraciones e ingestión de alcohol. Durante el periodo Clásico tenemos noticia del consumo de «tabaco» (*mahy*) fumado, inhalado o masticado, así como de *chih*, una bebida presuntamente semejante al pulque, elaborada de alguna especie de agave (Grube 2001). Bernal (2008: 20) ha notado que un pasaje atestiguado en el Altar U de Copán (K5-M2) (Grube 2004: 62-63) registra una ceremonia de año nuevo, donde el gobernante local toma la personificación del dios de la embriaguez (*Ahkan*) en ingesta de *chih*: **u-B'AH-AN-nu 3-PIK AKAN-na ti-u-UCH' CHIH-hi, ub' aah[il] a'n Uhx Pik Ahkan ti uch' chih**, «es la presencia corporal de *Uhx Pik Ahkan* en ingestión de *chih*». Como el mismo Bernal (2008: 18-19) observa, ese dato guarda fuertes analogías con un documento de 1695, donde los cuatro caciques ch'olti's de Sac Bahlán celebraban embriagados su fiesta de año nuevo, estado que les permitía representar a su dios del rayo *Mako'm* (De Vos 1990: 151). Los líquidos embriagantes estaban integrados de tal forma a las ceremonias y ritos religiosos indígenas del pasado y del presente, que se les consideraba sagrados (Holland 1989: 38). Los datos coloniales y etnográficos sugieren que los mayas pensaban que dentro de

tales sustancias residían deidades¹⁸, que al ser consumidas se integraban al cuerpo de los hombres, sacralizándolo y dotándolo de poderes sobrehumanos. De este modo, las experiencias extáticas se interpretaban como una manifestación de los dioses de las plantas, quienes podían vivir en el interior de frascos de cerámica (Grube y Gaida 2006: 188-191; Houston 1998: 349-350; Stuart 2005a: 132), pero durante el rito se materializaban corporalmente y hablaban por boca de los seres humanos (De la Garza 1990: 18, 55, 72, 100, 105; López Austin 1989a, I: 409).

La aparición conjunta de un teónimo y un antropónimo en las frases de personificación (*b' aahil a' n*-dios-figurante) (ver Figuras 1 y 4d), así como la simultaneidad del rostro divino y del humano en los llamados disfraces de «rayos X» (Velásquez 2007) (ver Figura 5), podía implicar que la conciencia e identidad de los hombres coexistía o concurría con la de los dioses, intercambiando atributos con ellos (Houston y Stuart 1998: 81, 93), ya que eran sus delegados o substitutos. Algunos grupos mayances de la actualidad, como los q'eqchi's, creen que las máscaras reviven durante la danza, motivo por el cual las alimentan con cacao y otras bebidas¹⁹. Según parece, cada obra requería de una serie de ritos propiciatorios o purificadores, ejecutados antes de la puesta en escena, mismos que incluyen ayunos, oraciones y quema de incienso (Tedlock 2003: 17). El propósito principal de tales ceremonias era evitar que los espíritus invocados durante la ejecución causasen daño o produjeran la muerte de sus representantes, especialmente los que habitan en las máscaras, que al poseer al danzante eran capaces de matarlo²⁰.

Fundamentado en documentos de archivo, Chuchiak (2000: 323-324) notó que los mayas yukatekos consideraban a sus máscaras de personificación bajo la misma categoría que sus «ídolos» de arcilla o piedra. Su elaboración era un proceso ritual de naturaleza privada y muy peligroso (Landa 2003: 181-182), efec-

¹⁸ Algunos frascos venenosos de estilo códice o Chocholá recibían el nombre jeroglífico de *yotoot mahy*, «casa del tabaco de» (Grube y Gaida 2006: 188-191; Stuart 2005a: 132). Houston (1998: 349) nota que este rasgo cultural es semejante al de los lakandones modernos, quienes llaman a sus recipientes rituales *nahk'uh* o «casa del dios».

¹⁹ Héctor Xol Ch'oc, comunicación personal, 8 de diciembre de 2007.

²⁰ Héctor Xol Ch'oc, comunicación personal, 8 de diciembre de 2007. El obispo Pedro Cortés y Larraz reporta, con relación a su visita a San Antonio Suchitepéquez (1768-1770), que los bailarines ayunaban y observaban abstinencia sexual durante los días en que ensayaban (Acuña 1975: 130, 143). La peligrosa animación concedida a estas máscaras tal vez se restringía a las farsas rituales o solemnes (*ahk'ut* u *óok'ot*), donde los figurantes representaban a temibles seres sobrenaturales. Existían otros géneros de danzas, de corte más humano, riente y ligero, con ribetes de chocarrería y aire truhanesco, donde las máscaras posiblemente eran concebidas como profanas y carecían de cualquier tipo de peligro (Ruz, comunicación personal, 26 de marzo de 2009). Entre los mayas yukatekos el género ritual podría haberse designado mediante la palabra *óok'ot* (Acuña 1978: 19), mientras que *b'altz'amil* designaba las farsas con tintes de comedia. Distintas fuentes definen las palabras *b'altz'am* o *chiik* como «bufón, gracioso, decidor» o «chocarrero» (Álvarez 1997: 634; Sánchez de Aguilar 1937: 150).

tuado por artistas que se encontraban en estado de trance y personificaban a los dioses de la creación, ofreciendo su sangre como fuerza vital para traer a vida a los númenes. De hecho, esas máscaras se fabricaban con jícaras de calabaza o madera de cedro, que en yukateco recibe el nombre de *k'u'che'*, «dios de palo». Su carácter divino puede apreciarse en los almanaques del *Códice de Madrid* (pp. 95-96d, 97-98b), donde los dioses tallan algunas carátulas con la efigie del logograma T1016 (**K'UH**, «dios»). Durante el virreinato, sólo los sacerdotes *ajk'iines* y sus ayudantes podían usar esas máscaras durante las ceremonias, con el fin de personificar deidades (Chuchiak 2000: 323-324, 395).

Algunas máscaras de «rayos X» tenían aspecto antropomorfo, lo que hizo suponer a Houston *et al.* (2006: 272) que existía algún tipo de drama histórico donde los figurantes representaban antepasados²¹. No obstante, la información colonial y etnográfica que poseemos sobre danzas mayas con tema histórico no permite suponer que, durante el periodo Clásico, este género de escenificaciones transmitiera una concepción del tiempo semejante a la de las inscripciones. En el *Rabinal Achí*, por ejemplo, los nombres de los personajes son enteramente genéricos y ahistóricos (Acuña 1975: 101). Los diálogos se desarrollan en un presente continuo, mientras que el tiempo se mueve más lentamente que en la vida real y no hay intento alguno de realismo (*ibid.*: 99; Tedlock 2003: 16-17). Esto coincide con las danzas que analizó Victoria Bricker (1993: 250-268), quien luego se da cuenta que los trajes y papeles mezclaban una gran cantidad de épocas, concluyó que la historia en esos bailes se transmitía mediante símbolos, agrupando una serie de momentos estructuralmente semejantes. El lenguaje connotativo de los mensajes emitidos en las danzas es posiblemente el más adecuado para transmitir las imágenes oníricas experimentadas durante la personificación, cuando se tiene el espíritu externado. Es posible que los propios acontecimientos históricos hayan sido y sean considerados como el eco de arquetipos que tuvieron lugar durante el tiempo mítico, por lo que en las danzas sólo se evoca un momento original, donde la realidad puramente cronológica se desdibuja, pues no tiene importancia alguna (López Austin 1989b: 100). En consecuencia, durante las danzas históricas los figurantes se volvían y vuelven contemporáneos de las hazañas prefiguradas por los dioses.

Además de personificar a los espíritus de los dioses y ancestros, existen pruebas documentales de que algunos bailarines invocaban e interpretaban a sus nagueles disfrazándose de sus espíritus familiares *wahyis* (Acuña 1975: 141; Akkeren 1999: 282-283)²², como lo ejemplifica un pasaje de la obra de fray

²¹ «Tenían, y tienen farsantes, que representan fábulas, e historias antiguas» (Sánchez de Aguilar 1937: 149).

²² «*Uaay* [*wáay*], “familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él; y el mal que le sucede al tal animal, le sucede también al brujo, del cual es familiar”» (Arzápalo 1995: 745-746). En la España del siglo XVI, *familiar* era un «demonio que se supone tiene trato con una persona, y a la que acompaña y sirve»

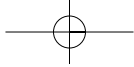
Francisco Ximénez (1977: 85): «y juntándose los señores se formó un baile para celebrar la presa de aquel brujo y transformándose en águilas, leones y tigres, bailaban todos arañando al pobre indio». Por otra parte, entre los mayas yukatekos de Chan Kom existen testimonios de *jaranas* a media noche, donde los danzantes y músicos toman forma de animal o se convierten en ellos cuando rompe el alba (Redfield y Villa Rojas 1934: 179)²³. Es posible que durante el periodo Clásico algunos personificadores rituales se hayan transmutado no en naguales de sí mismos, sino de los dioses, como el es caso de *Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich* (Figuras 4d y 5), «Siete Ciempiés Águila que es Caliente», probable *wahyis* del dios solar, en cuya guisa se ataviaban diversos danzantes y figurantes rituales durante el periodo Clásico.

CONCLUSIONES

Los datos presentados en este texto sugieren que el fenómeno de la personificación ritual entre los mayas afectaba diversos ámbitos de la vida pública y privada, tales como danzas, sacrificios, la creación artística y posiblemente la adivinación. La conocida expresión *b'aahil a'n*, que designa este mecanismo cultural en las inscripciones del periodo Clásico, tuvo su contraparte colonial en los términos yukatekos *ichila'n*, *kukutila'n* y *k'obj'ila'n*. En un nivel sintáctico, todas estas palabras preceden al nombre de la entidad representada, seguida por el antropónimo del figurante.

(DRAE 2001: 703). Todavía a principios del siglo xx los habitantes de Chan Kom traducían la palabra *wáay* como «familiar» y creían que era un poder de transformación voluntaria que se adquiría mediante un pacto con el diablo (Redfield y Villa Rojas 1934: 178). Cabe la pena señalar que en yukateko el lexema *wáay* se relacionaba con los conceptos de brujería y nagualismo, en tanto que *way* tiene que ver con el sueño: *wayak'*. La distinción vocálica que existe entre estos conceptos quizás pueda ser la clave entender la diferencia entre nagualismo (*wahyis/wáay*) y tonalismo (*wayjel*).

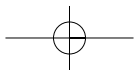
²³ Ello les otorgaría cierta razón a Freidel *et al.* (1993: 260), quienes vieron en las danzas de los vasos mayas rituales de transformación en espíritus compañeros, a los que llamaban *wayo'ob'*. Debo advertir que mi visión personal sobre esos seres los aproxima mucho más con el nagualismo que con el tonalismo, pues coincido con Stuart (2005a: 160-162) en que eran entidades anímicas maléficas, y con Zender (2004c: 201-202) en que formaban parte del cuerpo de los hechiceros, razón por la que en estado absoluto (no poseído) el lexema *wahy* lleva el sufijo de posesión íntima *-is*: *wahyis*. Por analogía con la información etnográfica (Holland 1989: 96-98, 124-132; Redfield y Villa Rojas 1934: 178-179; Ruz 1982: 55-64; 1983: 427-428; Stratmeyer y Stratmeyer 1977: 136-139, 152; Villa Rojas 1990: 336-458, 1995a, 1995b), parece que se trataba de una especie de tercera alma o espíritu familiar que sólo poseían los gobernantes y hombres poderosos (hechiceros) de la sociedad maya, misma que por la noche era externada del organismo para causar enfermedades y muerte. En diversos vasos estilo códice se encuentran sosteniendo platos con huesos, falanges y globos oculares humanos, que eran símbolo de las entidades anímicas que devoraban en festines de carácter onírico (Velásquez 2009: Cap. 10). Este punto de vista sobre el nagualismo —el de una entidad anímica maléfica que se externaba del cuerpo por la noche— puede denominarse *esotérico*. Desde la perspectiva *exotérica* el nigromántico se transformaba en ese ser maléfico. Para una explicación sobre estos dos puntos de vista, ver el trabajo de López Austin (1989a, I: 422; II: 294).



Término usado en contextos de personificación	Entidad o ser representado	Antropónimo o nombre del figurante	Traducción del sintagma	Fuente
<i>ub' aahil a' n</i>	<i>Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich</i>	<i>Yajawte' K'ihnich</i>	'Yajawte' K'ihnich es la presencia corporal de <i>Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich'</i>	vaso K533
<i>u kohbalan</i>	<i>Ahau</i>	<i>Virrey</i>	«el representante o sustituto del rey es el virrey»	<i>Diccionario de Ticul</i> (Barrera Vásquez 1980: 409)
<i>u cucutilan</i>	<i>Cristo</i>		«vicario de Cristo, que es el papa»	<i>Calepino de Motul</i> (Arzápalo 1995: 140)
<i>yichilan</i>	<i>Yahau caan</i>		«provisor del obispo o vicario así»	<i>Calepino de Motul</i> (Arzápalo 1995: 383)

En las fuentes lexicográficas del siglo XVI, estos términos suelen traducirse como «teniente, representante» o «substituto», misma interpretación que recibió el concepto *nāwatl* de *īxīptla*. En su conjunto, tanto en yukateko como en *nāwatl* el fenómeno de la personificación atañe a las nociones de rostro (*ich/īxtli*) y piel (*kukutill/xīpintli*), como probablemente también a las de cuerpo (*kukut*) o persona (*in īxtli in yōllōtl*), así como de máscara (*k'oj*). Entidades intangibles, tales como dioses, ancestros, nagueles (familiares) y otros seres sobrenaturales, se tornaban visibles a través del cuerpo humano de sus representantes rituales. Estos últimos experimentaban una especie de posesión²⁴, al tiempo que externaban algún tipo de fuerza anímica que en el arte maya clásico pudo estar representada por

²⁴ En la cultura *nāwatl* las fuerzas sobrenaturales se albergaban en los corazones o pechos de los hombres poseídos, lugar donde sostenían un diálogo con la entidad anímica *tēyōlia* (López Austin 1989a, I: 122, 126, 134). Se consideraba que la fuerza divina alojada dentro del pecho era un fuego que habitaba en el corazón (*ibid.*: 134, 167), mismo que permanecía encendido durante las danzas de personificación, las ocasiones rituales, los actos de adivinación o la creación artística (*ibid.*: 256, 410). Aunque no contamos con información equivalente entre los mayas, debo decir que algunos antropónimos que aparecen en los textos epigráficos del periodo Clásico (por ejemplo K4669 y K7786) incluyen el sintagma *k'ahk' o'hl*, «fuego del corazón», lo que sugiere que los hombres-dioses mayas, en tanto delegados de los númenes, también poseían un corazón endiosado. Como dato interesante debe mencionarse que entre los tzotziles de San Juan Chamula se afirma que «el estilo poético, repetitivo en las oraciones, cánticos y fórmulas rituales, refleja el “calor del corazón”» (Gossen 1989: 60-61). Por otra parte, Eberl (2005: 61) ha sugerido que bajo estado de trance, cuando los gobernantes mayas experimentaban una situación semejante al sueño y eran capaces de comunicarse con los dioses y ancestros, sus cuerpos se convertían en *wayib'* o «dormitorios», término que también era aplicado a los templos y santuarios de las deidades. Ello refuerza la idea de que los númenes habitaban temporalmente en el interior de sus personificadores rituales.



medio del signo T533 con volutas de aliento. Los figurantes rituales pudieron haberse comportado como *mediums* de seres sobrenaturales, adquirían poderes de clarividencia, trascendían las fronteras del tiempo y del espacio y se volvían contemporáneos de las acciones míticas de los dioses. No obstante, pudieron haber mantenido cierto grado de control y voluntad, ya que asumían la responsabilidad moral de los actos que emprendían durante la personificación ritual. Finalmente, debemos agregar que se trataba de momentos liminares semejantes al sueño y probablemente cercanos al umbral de muerte, que eran concebidos como experiencias tan, o más reales aún, que aquellas que uno vive en el estado cotidiano de vigilia.

Agradecimientos: Deseo agradecer a los doctores Andrés Ciudad y Miguel Ángel Sorroche por haberme invitado a participar en el *Simposio Internacional «Ritual Público, Ritual Privado en el Mundo Maya»*, así como a la Dra. María Josefa Iglesias, por la paciencia que tuvo en esperar la versión publicable de este texto. Mi reconocimiento especial para Alfonso Lacadena, Mario Humberto Ruz y Héctor Xol por sus útiles y valiosos comentarios. Finalmente, estoy en deuda con Nikolai Grube y Lucero Meléndez por haberme proporcionado algunas imágenes de monumentos mayas, así como con Octavio Q. Esparza por su valiosa ayuda en la elaboración de las imágenes. Cualquier error es sólo atribuible al autor de este trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACUÑA SANDOVAL, René. 1975. *Introducción al estudio del Rabinal Achí*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 1978. *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*. Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 15. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- AKKEREN, Ruud van. 1999. «Sacrifice at the Maize Tree. *Rab'inal Achi* in its Historical and Symbolic Context». *Ancient Mesoamerica* 10 (2): 281-295.
- . 2000. «El baile-drama *Rab'inal Achi*. Sus custodios y linajes de poder». *Mesoamérica* 40: 1-39.
- ÁLVAREZ LOMELÍ, María Cristina. 1997. *Diccionario etnolingüística del idioma maya yucateco colonial. Volumen III: aprovechamiento de los recursos naturales*. IIA. UNAM. México DF.
- ANDERSON, Arthur J. O. y Charles E. DIBBLE (Editores y traductores). 1970. *Codex Florentine*. University of Utah y The School of American Research. Salt Lake City y Santa Fe. 12 vols.
- ARA, fray Domingo de. 1986. *Vocabulario en lengua tzeltal según el orden de Copanabastla*. Ed. M. H. Ruz. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- ARZÁPALO MARÍN, Ramón (Editor y traductor). 1987. *El ritual de los Bacabes*. Fuentes para el estudio de la Cultura Maya 5. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . (Editor). 1995. *Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español, I*. IIA. UNAM. México DF.

- AULIE, H. Wilbur y Evelyn W. de AULIE. 1978. *Diccionario ch'ol*. Instituto Lingüístico de Verano. SEP. México DF.
- AVENDAÑO Y LOYOLA, fray Andrés de. 1997. *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles ytzáex, y cehaches*. Verlag Anton Saurwein. Möckmühl.
- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo. 1965. *El libro de los cantares de Dzitbalché*. INAH. México DF.
- . (Editor). 1980. *Diccionario maya Cordemex. Maya-español. Español-maya*. Ediciones Cordemex. Mérida.
- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo y Silvia RENDÓN. 1984. *El libro de los libros de Chilam Balam*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- BASTARRACHEA MANZANO, Juan Ramón. 1970. *Catálogo de deidades encontradas entre los mayas peninsulares, desde la época prehispánica hasta nuestros días*. Mecanoescrito inédito. Seminario de Estudios sobre la Escritura Maya. UNAM. México DF.
- BAUDEZ, Claude F. 2004. «Los cautivos mayas y su destino». En *Los cautivos de Dzibanché*. Ed. E. Nalda, pp. 57-77. INAH. México DF.
- BAUDEZ, Claude F. y Peter L. MATTHEWS. 1979. «Capture and Sacrifice at Palenque». En *Tercera Mesa Redonda de Palenque, 1978*. Editado por M. G. Robertson y D. C. Jeffers, pp. 31-40. Pre-Columbian Art Research Center. Monterrey.
- BERNAL ROMERO, Guillermo. 2008. «Dignatarios cuatripartitas y cultos direccionales en las inscripciones de Palenque, Copán y Quiriguá». Manuscrito no publicado presentado en el *Advanced Glyphs and Grammar Workshop. XXXIIdn Maya Meetings*. Universidad de Texas. Austin.
- BOOT, Erik (Compilador). 1997a. *Vocabulario del sk'op so tz'leb. El tzotzil de San Lorenzo Zinacantan*. Basado en Haviland. Reporte entregado a FAMSI. http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/boot/tzotzil_basedon_haviland1981.pdf.
- . 1997b. *Vocabulario lacandón maya-español (dialecto de Naja')*. Basado en Bruce. Reporte entregado a FAMSI: http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/dictionary/boot/lacandonde-naja_based-on_bruce1968.pdf.
- . 2007. *T533, Once Again... Yet another Proposal*. Correspondencia enviada el 18 de julio de 2007.
- . 2008. *At the Court of Itzamnah Yax Kokaj Mut: Preliminary Iconographic and Epigraphic Analysis of a Late Classic Vessel*. Reporte entregado a FAMSI: www.mayavase.com/God-D-Court-Vessel.pdf.
- BRETON, Alain (Editor y traductor). 1999. *Rabinal Achi. Un drama dinástico maya del siglo xv*. CEMCA. México y Guatemala.
- BRICKER, Victoria R. 1993. *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- CARMACK, Robert M. y James MONDLOCH. 1983. *El título de Totonicapán*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- CHRISTENSON, Allen J. (Editor y traductor). 2003. *Popol Vuh. The Sacred Book of the Maya. The Great Classic of Central American Spirituality, Translated from the Original Maya Text*. Books. Winchester y Nueva York.
- CHUCHIAK, John F. 2000. *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: The Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatán, 1563-1812*. Ph. D. Tulane University. Nueva Orleans.
- CLANCY, Flora S. 1994. «The Classic Maya Ceremonial Bar». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 65: 7-45.

- COE, Michael D. 1978. *Lords of the Underworld. Masterpieces of Classic Maya Ceramics*. The Art Museum, Princeton Museum. Princeton.
- COE, Michael D. y Justin KERR. 1997. *The Art of the Maya Scribe*. Harry N. Abrams, Inc. Nueva York.
- COTO, fray Thomas de. 1983. [*Thesavrvs verbor*] *Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] guatemalteca, nueuamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición*. Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM. México DF.
- CRAINE, Eugene R. y Reginald C. REINDORP. 1979. *The Codex Pérez and the Book of Chilam of Maní*. University of Oklahoma Press. Norman.
- DE VOS, Jan. 1990. *No queremos ser cristianos». Historia de la resistencia de los lacandones 1530-1695, según testimonios españoles e indígenas*. INI. México DF.
- DELGATY, Colin C. 1964. *Vocabulario tzotzil de San Andrés, Chiapas*. Instituto Lingüístico de Verano. Dirección General de Asuntos Indígenas de la SEP. México DF.
- DIENHART, John M. 1989. *The Mayan Languages a Comparative Vocabulary*. Odense University. Copenhagen.
- EBERL, Markus. 2005. *Muerte, entierro y ascensión: ritos funerarios entre los antiguos mayas*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida.
- FREIDEL, David, Linda SCHELE y Joy PARKER. 1993. *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Quill William Morrow. Nueva York.
- GARZA CAMINO, Mercedes de la. 1984. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 1987a. «Éxtasis de sueño y muerte en iniciaciones mayas». En *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, pp. 247-259. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 1987b. «Jaguar y nagual en el mundo maya». En *Studia Humanitatis. Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, pp. 191-207. IIF. UNAM. México DF.
- . 1987c. «Naguales mayas de ayer y de hoy». *Revista Española de Antropología Americana* XVII: 89-105.
- . 1990. *Sueño y alucinación en el mundo maya y náhuatl*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 1995. *Aves sagradas de los mayas*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- GARZA CAMINO, Mercedes de la, Ana Luisa IZQUIERDO DE LA CUEVA, María del Carmen LEÓN CÁZARES y Tolita FIGUEROA (Editoras). 1983. *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- GOSSEN, Gary H. 1989. *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. CONACULTA-INI. México DF.
- GRAHAM, Ian. 1967. *Archaeology Explorations in El Peten, Guatemala*. MARI. Tulane University. Nueva Orleans.
- . 1978. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol. 2, part. 2. Naranjo, Chunhuitz, Xunantunich*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.
- . 1979. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol. 3, part. 2. Yaxchilán.*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.
- . 1980. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol. 2, part. 3. Ixkun, Ucanal, Ixtutz, Naranjo*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.
- . 1982. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol. 3, part. 3. Yaxchilán*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.

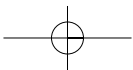
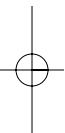
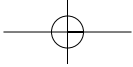
- GRAHAM, Ian y Peter L. MATHEWS. 1996. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol. 6, part. 2. Toniná*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.
- GRAHAM, Ian y Eric VON EUW. 1977. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol. 3, part. 1. Yaxchilán*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.
- . 1992. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol. 4, part. 3. Uxmal, Xcalumkin*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.
- GRUBE, Nikolai. 1992. «Classic Maya Dance. Evidence from Hieroglyphs and Iconography». *Ancient Mesoamerica* 3 (2): 201-218.
- . 2001. «Embriaguez y éxtasis». En *Los mayas. Una civilización milenaria*. Ed. N. Grube, pp. 294-295. Könemann Verlagsgesellschaft mbH. Colonia.
- . 2004. «Akan-The God of Drinking, Disease and Death». En *Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective. Acta Mesoamericana, Volume 14*. Eds. D. Graña-Behrens, C. M. Prager, F. Sachse, S. Teufel y E. Wagner, pp. 59-76. Verlag Anton Saurwein. München.
- GRUBE, Nikolai y Maria GAIDA. 2006. *Die Maya. Schrift und Kunst im Ethnologischen Museum Berlin*. SM BDU Mont. Berlin.
- GRUBE, Nikolai y Werner NAHM. 1994. «A Census of Xibalba: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics». En *The Maya Vase Book*, vol. 4. Ed. J. Kerr, pp. 686-715. Kerr Associates. Nueva York.
- GUENTER, Stanley. 2002. *A Reading of the Cancuen Looted Panel*. Reporte entregado a Mesoweb: www.mesoweb.com/features/cancuen/Panel.pdf.
- GUITERAS-HOLMES, Calixta. 1965. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- HAESERIJN V., Esteban. 1979. *Diccionario K'ekchi' Español*. Editorial Piedra Santa. Guatemala.
- HALPERIN, Christina T. 2006. *Investigating Classic Maya Ritual Economies: Figurines from Motul de San José, Guatemala*. Reporte entregado a FAMSI: http://www.famsi.org/cgi-bin/print_friendly.pl?file=05045.
- HERMITTE, M. Esther. 1970. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Instituto Indigenista Interamericano. México DF.
- HIDALGO, Manuel. 1989. «Libro en que se trata de la lengua tzotzil. Se continúa con el vocabulario breve de algunos verbos y nombres, etc., la doctrina cristiana, el formulario para administrar los santos sacramentos, el confesionario y sermones en la misma lengua tzotzil». En *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos en la Biblioteca Nacional de París*. Ed. M. H. Ruz, pp. 169-254. CEM, IIFL. UNAM y Centro de Estudios Indígenas. UACH. México.
- HOLLAND, William R. 1989. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. CONACULTA-INI. México DF.
- HOUSTON, Stephen D. 1984. «A Quetzal Feather Dance at Bonampak, Chiapas, México». *Journal de la Société des Américanistes* 70: 127-137.
- . 1998. «Classic Maya Depictions of the Built Environment». En *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Ed. S. D. Houston, pp. 333-372. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- HOUSTON, Stephen D., John ROBERTSON y David S. STUART. 2001. *Quality and Quantity in Glyphs Nouns and Adjectives (Calidad y cantidad en sustantivos y adjetivos glíficos)*. Research Reports on Ancient Maya Writing 47. Center for Maya Research. Washington D.C.

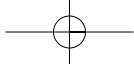
- HOUSTON, Stephen D. y David S. STUART. 1996. «Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya». *Antiquity* 70 (268): 289-312.
- . 1998. «The Ancient Maya Self: Personhood and Portraiture in the Classic Period». *Res. Anthropology and Aesthetics* 33: 73-101.
- HOUSTON, Stephen D., David S. STUART y Karl A. TAUBE. 2006. *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. University of Texas Press. Austin.
- HULL, Kerry M. 2005. *An Abbreviated Dictionary of Ch'orti' Maya*. Reporte entregado a FAMSI: <http://www.famsi.org/reports/03031/03031.pdf>.
- JONES, Christopher y Linton SATTERTHWAITTE. 1983 *The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monument*. Tikal Report 33, Part A. The University of Pennsylvania Museum. Filadelfia.
- KARTTUNEN, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. University of Oklahoma Press. Norman.
- KAUFMAN, Terreny. 1998. *El proto-tzeltal-tzotzil. Fonología comparada y diccionario reconstruido*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- KETTUNEN, Harri. 2006. *Nasal Motifs in Maya Iconography. A Methodological Approach to the Study of Ancient Maya Art*. Academia Scientiarum Fennica. Helsinki.
- KUBLER, George. 1976. «The Double-portrait Lintels at Tikal». En *Actas del XXIII International Congress of the History of Art* 1, pp. 165-177. Universidad de Granada. Granada.
- LACADENA GARCÍA-GALLO, Alfonso. 2003. «El sufijo verbalizador -Vj (-aj / -ij) en la escritura jeroglífica maya». En *De la tablilla a la inteligencia artificial*, pp. 843-865. Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. Zaragoza.
- LACADENA GARCÍA-GALLO, Alfonso y Søren WICHMANN. 2004. «On the Representation of the Glottal Stop in Maya Writing». En *The Linguistics of Maya Writing*. Ed. S. Wichmann, pp. 103-162. The University of Utah Press. Salt Lake City.
- . 2005. *Harmony Rules and the Suffix Domain: A Study of Maya Scribal Conventions*. Reporte entregado a: <http://email.eva.mpg.de/%7Ewichmann/harm-rul-suf-dom7.pdf>.
- LANDA, fray Diego de. 2003. *Relación de las cosas de Yucatán*. CONACULTA. México DF.
- LAUGHLIN, Robert M. y John B. HAVILAND. 1988. *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán. With Grammatical Analysis and Historical Commentary. Volume I: Tzotzil-English. Volume II: English-Tzotzil. Volume III: Spanish-Tzotzil*. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1989a. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 Vols. IIA. UNAM. México DF.
- . 1989b. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. IIIH. UNAM. México DF.
- MACLEOD, Barbara y Luis LOPES. 2006. *The Decipherment of T533*. Manuscrito no publicado presentado en el *Advanced Glyphs and Grammar Workshop. XXXth Maya Meetings*. Universidad de Texas. Austin.
- MALDONADO ANDRÉS, Juan, Juan ORDÓÑEZ DOMÍNGUEZ y Juan ORTIZ DOMINGO. 1986. *Diccionario mam. San Ildelfonso Ixtahuacán, Huehuetenango. Mam-español*. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.
- MARTIN, Simon y Nikolai GRUBE. 2008. *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. 2a. ed. Thames and Hudson, Londres.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. 2007. «Las entidades anímicas en el pensamiento maya». *Estudios de Cultura Maya XXX*: 153-174.

- MCKEEVER FURST, Jill Leslie. 1995. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. Yale University Press. Londres y New Haven.
- MILLER, Mary E. 1986. *The Murals of Bonampak*. Princeton University Press. Princeton.
- MOLINA, fray Alonso de. 1992. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Editorial Porrúa. México DF.
- MONTGOMERY, John. 2001. *Tikal. An Illustrated History of the Ancient Maya Capital*. Hippocrene Books, Inc. Nueva York.
- MORÁN, fray Pedro. 1695. *Arte de la lengua cholti que quiere decir lengua de milperos*. Fotocopia del manuscrito original, perteneciente al Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. México.
- NÁJERA CORONADO, Martha Ilia. 2003. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 2007. *Los Cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- NASH, June. 1975. *Bajo la mirada de los antepasados*. Instituto Indigenista Interamericano. México DF.
- PALLÁN GAYOL, Carlos y Lucero MELÉNDEZ GUADARRAMA. En prensa. «Foreing Influences on the Maya Script». En *The Maya and their Neighbours. Acta Mesoamericana*. Eds. L. van Broekhoven, B. Vis y R. Valencia. Verlag Anton Sauwrein. München.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Benjamín y Santiago de la CRUZ. 1998. *Diccionario chontal. Chontal-español. Español-chontal*. INAH y Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Tabasco. México.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Vitalino, Federico GARCÍA, Felipe MARTÍNEZ y Jeremías LÓPEZ. 1996. *Diccionario ch'orti'*. Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín. Antigua Guatemala.
- PITARCH RAMÓN, Pedro. 2006. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- PRAGER, Christian. 2006. *Is T533 a Logograph for BO:K «Smell, Odour»?* Manuscrito inédito, distribuido el 28 de agosto de 2006.
- PROSKORIAKOFF, Tatiana A. 1963. «Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilán, Part I». *Estudios de Cultura Maya* III: 149-167.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 2001. *Diccionario de la Lengua Española*. 22.^a Edición. Real Academia Española. Madrid.
- REDFIELD, Robert y Alfonso VILLA ROJAS. 1934. *Chan Kom. A Maya Village*. Carnegie Institution of Washington. Washington D.C.
- REYES EQUIGUAS, Salvador. 2006. «El huauhtli en la cultura náhuatl». Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México DF.
- RINGLE, William M. 1988. *Of Mice and Monkeys: The Value and Meaning of T1016, The God C Hieroglyph*. Research Reports of Ancient Maya Writing 18. Center for Maya Research. Washington D.C.
- ROYS, Ralph L. 1965. *Ritual of the Bacabs*. University of Oklahoma Press. Norman.
- RUZ SOSA, Mario Humberto. 1982. «La cosmovisión indígena». En *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Ed. M. H. Ruz, pp. 49-66. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 1983. «Aproximación a la cosmología tojolabal». En *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Frans Blom*. Ed. L. Ochoa y T. A. Lee, pp. 413-440. CEM, IIFL. UNAM. Brigham Young University. México DF.

- . 1992. *Copanaguastla en un espejo: un pueblo tzeltal en el virreinato*. CONACULTA e INI. México DF.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro. 1937. *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán. Dirigido al Rey Nuestro Señor en su Real Consejo de las Indias*. E. G. Triay e Hijos. Mérida.
- SCHELE, Linda. 1997. *Rostros ocultos de los mayas*. Ímpetus Comunicación. Singapur.
- SCHELE, Linda y David FREIDEL. 1990. *A Forest of Kings. The Untold Story of Ancient Maya*. William Morrow and Company, Inc. Nueva York.
- SCHELE, Linda y Mary E. MILLER. 1986. *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. George Braziller, Inc., Kimbell Art Museum. Nueva York y Fort Worth.
- SCHUMANN GALVEZ, Otto. 1973. *La lengua chol, de Tila (Chiapas)*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . s.f. *Vocabulario chorti-español (orden fonémico, a partir del alfabeto)*. Manuscrito no publicado, en versión digital.
- SIMÉON, Rémi. 1992. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI Editores. México DF.
- SOLÍS ALCALÁ, Ermilo. 1949. *Códice Pérez*. Imprenta Oriente. Mérida.
- SPINDEN, Herbert J. 1975. *A Study of Maya Art. Its Subject Matter and Historical Development*. Dover Publications, Inc. Nueva York.
- STRATMEYER, Dennis y Jean STRATMEYER. 1977. *The Jacaltec Nawal and the Soul Bearer*. Sil Museum of Anthropology. Dallas.
- STUART, David S. 1988. «Blood Symbolism in Maya Iconography». En *Maya Iconography*. Eds. E.P. Benson y G.G. Griffin, pp. 175-221. Princeton University Press. Princeton.
- . 2000a. «Las nuevas inscripciones del Templo XIX, Palenque». *Arqueología Mexicana* 45: 28-33.
- . 2000b. «'The Arrival of Strangers': Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History». En *Mesoamerica's Classic Heritage from Teotihuacan to the Aztecs*. Eds. D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions, pp. 465-512. University Press of Colorado. Niwot.
- . 2005a. «Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramics». En *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyphic Forum*, pp. 110-165. Department of Art and Art History. The University of Texas at Austin. Austin.
- . 2005b. *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque. A Commentary*. The Pre-Columbian Art Research Institute. San Francisco.
- . 2006. «The Palenque Mythology». En *Sourcebook for the 30th Maya Meetings*, pp. 85-194. Department of Art and Art History. The University of Texas at Austin. Austin.
- . 2007. «Inscriptions of the River Cities. Yaxchilan, Piedras Negras and Pomona». En *Sourcebook for the 30th Maya Meetings*, pp. 1-67. Department of Art and Art History. The University of Texas at Austin. Austin.
- STUART, David S., Stephen D. HOUSTON y John ROBERTSON. 1999. *Recovering the Past: Classic Maya Language and Classic Maya Gods. Notebook for the XXIIIrd Maya Hieroglyphic Forum at Texas*. Department of Art and Art History. The University of Texas at Austin. Austin.
- SWADESH, Mauricio, María Cristina ÁLVAREZ LOMELÍ y Juan Ramón BASTARRACHEA MANZANO. 1991. *Diccionario de Elementos del Maya Yucateco Colonial*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- TAUBE, Karl A. 1992. «The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War at Teotihuacan». *Res. Anthropology and Aesthetics* 21: 53-87.

- . 2003. «Maws of Heaven and Hell: the Symbolism of the Centipede and Serpent in Classic Maya Religion». En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*. Eds. A. Ciudad, M. H. Ruz y M. J. Iglesias, pp. 205-442. SEEM y CEM, IIFL, UNAM. Madrid.
- TEDLOCK, Dennis. 2003. *Rabinal Achi. A Mayan Drama of War and Sacrifice*. University Press. Oxford.
- TOKOVININE, Alexandre. 2006. «Reporte preliminar del análisis epigráfico e iconográfico de algunas vasijas del Proyecto Atlas Arqueológico de Guatemala, Dolores, Petén». En *Reporte 20, Atlas Arqueológico de Guatemala*, pp. 364-383. IDAEH. Guatemala.
- VALVERDE VALDÉS, María del Carmen. 2004. *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, Erik. 2007. «La máscara de “rayos X”. Historia de un artilugio iconográfico en el arte maya». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 90: 7-36.
- . 2009. *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*. Tesis de Doctorado en Historia del Arte. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México DF.
- VILLA ROJAS, Alfonso. 1990. *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa. México.
- . 1995a. «El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas». En *Estudios etnológicos. Los mayas*, pp. 535-550. IIA. UNAM. México DF.
- . 1995b. «Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community Southeastern Mexico». En *Estudios etnológicos. Los mayas*, pp. 523-534. IIA. UNAM. México DF.
- VOGT, Evon Z. 1969. *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge.
- . 1976. *Tortillas for the Gods. A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*. Harvard University Press. Cambridge.
- WISDOM, Charles. 1950. *Chorti Dictionary*. Versión digital, transliterada y transcrita por Brian Stross. University of Texas at Austin. Austin.
- . 1961. *Los chortis de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Ministerio de Educación Pública. Guatemala.
- XIMÉNEZ, fray Francisco. 1977. *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Biblioteca «Goathemala», Vol. XXVIII. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala.
- ZENDER, Marc U. 2004a. «A Study of Classic Maya Priesthood». PH.D. Department of Archaeology. University of Calgary. Calgary.
- . 2004b. «Glyphs for “Handspan” and “Strike” in Classic Maya Ballgame Texts». *The PARI Journal* IV (4): 1-9.
- . 2004c. «On the Morphology of Intimate Possession in Mayan Languages and Classic Mayan Glyphic Nouns». En *The Linguistics of Maya Writing*. Ed. S. Wichmann; pp. 195-209. The University of Utah Press. Salt Lake City.





11

RITUALES DE INVOCACIÓN AL DIOS K'AWIIL

Rogelio VALENCIA

Universidad Iberoamericana, México

Ana GARCÍA BARRIOS

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid

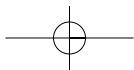
INTRODUCCIÓN

El dios K'awiil, correspondiente al dios K de la clasificación de Schellhas (1897), es uno de los dioses principales de la cultura maya prehispánica. Las primeras imágenes que conocemos de él pertenecen al periodo Clásico Temprano (250-600 a.C.)¹. Su imagen es fácilmente reconocible por sus atributos característicos: una de sus piernas siempre aparece representada como una serpiente y en la frente lleva un espejo, el cual tiene un hacha² incrustada de la que sale fuego o humo (Robicsek 1978: 59; Schele y Miller 1986: 49; Taube 1992: 69). Este dios ha sido definido como una deidad celeste relacionada con el fuego y el rayo (Bassie-Sweet 2002: 37; Coggins 1988: 127-128; Martin 2006: 172; Rivera 2006: 232; Schele y Miller 1986: 49; Taube 1992: 73; Velásquez 2005: 36-39).

Durante el Clásico Tardío, K'awiil aparece representado principalmente en cuatro contextos: por un lado, es frecuente encontrarlo formando parte activa de diferentes narrativas mitológicas en cerámica. Por otro, es representado en tapas de bóveda de edificios principales, como dios propiciatorio y relacionado con la abundancia. Además, los gobernantes del periodo Clásico lo portaron como cetro, convirtiéndolo en símbolo y emblema de poder real (Coggins 1988). Una de las formas de indicar el acceso al trono de los gobernantes era mediante la expresión *uch'amaw* K'awiil «tomar o agarrar a K'awiil» (Wald 1994: 71). Y por último, aparece mencionado en contextos de invocación y conjuro, es en este contexto de invocación en el que se centra el presente estudio.

¹ En la región de tradición mixe-zoque, zona cultural próxima al área maya, se encuentra en la Estela 3 de Izapa, y en ella la que podría ser una de las más tempranas imágenes del dios con su pierna serpentina (Lowe *et al.* 1982: 25).

² Este elemento en algunas de sus representaciones parece ser un tubo o antorcha en lugar de un hacha (Robicsek 1978: 60).



EL TÉRMINO TZAK EN LA NARRATIVA RITUAL DEL PERIODO CLÁSICO TARDÍO (600-900 d.C.)

K'awiil aparece en muchas circunstancias asociado al término *tzak*³, que es representado mediante el logograma de una mano agarrando a un pez (Figura 1). Se trata de un verbo transitivo que suele estar presente en textos sobre cerámica, monumentos pétreos y códices. Fue descifrado en 1990 por Nikolai Grube con el significado de «agarrar, tomar en la mano», y señala la relación del verbo con la semántica de invocación con la que se le suele relacionar en las inscripciones. El verbo *tzak* es empleado desde el periodo Clásico Temprano en invocaciones a K'awiil (Figura 2), incluyendo usos del mismo en el *Códice Dresde* (Figura 3).

La palabra *tzak* significa en diversos diccionarios «agarrar, cazar, tomar como cautivo, recibir a alguien, encontrar, persuadir, contar y enumerar»⁴. En una de sus acepciones en tzotzil y en tzeltal, *tzak chay* (o *tzak choy*)⁵ significa pescar, lo cual podría explicar la forma del logograma⁶ (Grube 1990: 2; Houston y Stuart 1996: 300-301).

La acepción moderna más común para describir la acción de este verbo es «conjurar» (Grube 1990; Stuart *et al.* 1999), debido a diversas entradas en los diccionarios relacionadas con este tipo de acciones. En yucateco colonial *tzak* significa «conjurar nublados, conjurar temporales, conjuro idolátrico de los vientos al uso antiguo» (Barrera 1980: 850). Otra definición relacionada es la de «excomulgado, maldito u ofrecido al demonio» (Swadesh *et al.* 1970: 85). Muy probablemente, la traducción del verbo *tzak* en este caso refleja la aversión del clero hacia este tipo de prácticas de conjuro, ya que los frailes españoles veían con muy malos ojos cualquier tipo de acción relacionada con la evocación de los antiguos dioses mayas (Grube 1990). En Acateco (Andrés *et al.* 1996: 90) significa «persona que muere para pagar el mal que se hace a alguien (esto se hace a través de un brujo)». Como se puede apreciar, una buena parte de sus significados apuntan

³ Lacadena y Wichman (2004: 157) transcriben el verbo como *tza'k*, debido a la complementación que presenta durante el Clásico en **-Vu**. Muy posiblemente hacia finales del Clásico comienza a perder la vocal glotalizada apareciendo ejemplos con complementación en **-ka**.

⁴ *Tzak*, significa en tzeltal «Asir echando mano, ingerir, recibir a otro, encontrarle, robar en guerra, cautivar, cautivo» (Ara 1986: 392), también *tzak chay*, «pescador». En ch'orti encontramos el término *tzaki* como «cazar, agarrar con fuerza, agarrar rápido» (Hull 2005: 108); *utzaki*, «manejar, agarrar» (Pérez Martínez *et al.* 1996: 220), «urgir, persuadir» (Wisdom 1950). En tzotzil, «achar, cautivar, encontrar a otro, ganar trabajando, prender, presa hacer, asir, robar en guerra, tomar, prender», también *tzak choy*, «pescar» (Laughlin 1988:171).

⁵ La expresión literalmente significa «agarrar pescado».

⁶ Mario Humberto Ruz (comunicación personal, abril 2009), apunta que el término *tzak* significa realizar la pesca cuando los peces se encuentran ya dentro de la red, atontados. Un tipo especial de pesca es la que cada año, antes de Semana Santa, se lleva a cabo en la «Cueva de las Sardinas», cerca de Tapijulapa, donde se recrea un ritual dedicado al dios de la lluvia en el que mediante adormideras se pescan los peces del río subterráneo que recorre la cueva (García Barrios 2009: 350-360).

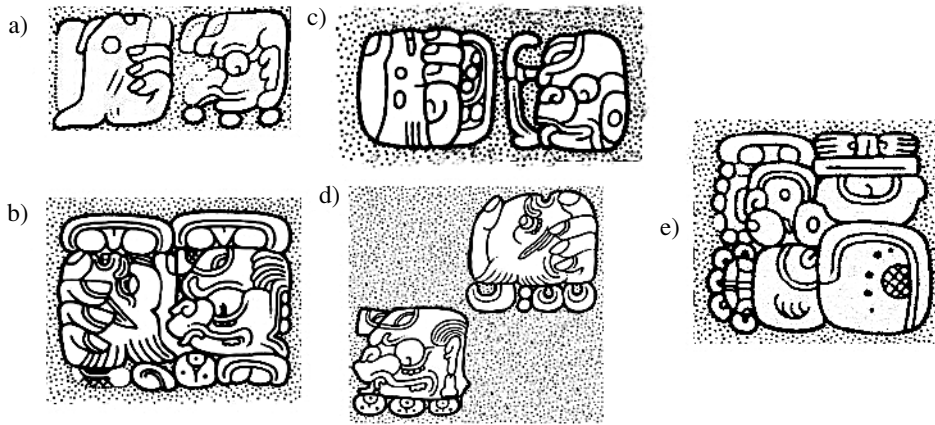


Fig. 1.—Ejemplos del uso del verbo *tzak*. a) *tzak K'awiil*, Dintel 39 de Yaxchilán. b) En su forma transitiva, *utzakaw uK'awiilaal*, Dintel 25 de Yaxchilán. c) En su forma pasiva, *tzhakaj K'awiil*, Dintel 14 de Yaxchilán. d) En relación a un evento anterior, *tzhahiyy K'awiil*, frontal del Dintel 25 de Yaxchilán. e) *uk'uhul tza'k*, «su sagrado conjuro» (Graham 1977, 1979, 1982). La complementación en **-ku** indica la presencia de una vocal globalizada (Lacadena y Wichmann 2004: 157).

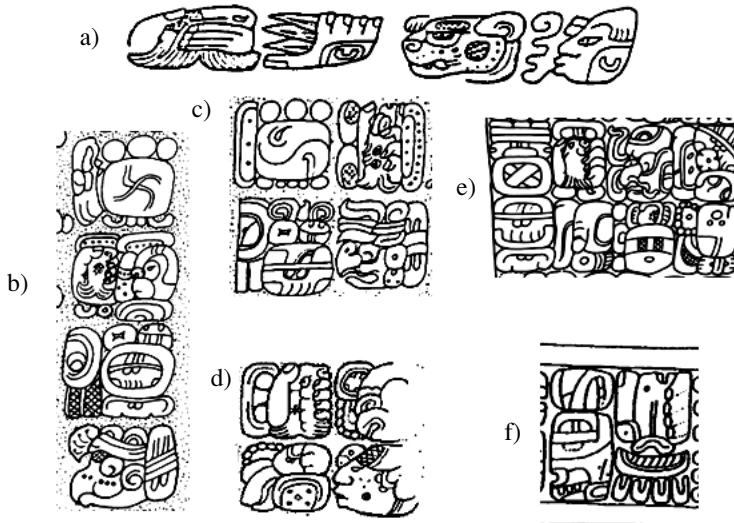


Fig. 2.—Ejemplo del uso de *tzak* en diversos lugares. a) Concha Perlman (Grube 1990: 5). b) Templo de la Cruz, Palenque (Schele). c) Templo de la Cruz Foliada, Palenque (Schele). d) Panel 2 de Piedras Negras (Dibujo de Stuart en Schele y Miller 1986: lam. 40a). e) Estela 8 de Copán (Schele). f) Dintel de la Casa Colorada, Chichen Itzá (Schele). En este caso la complementación tardía en **-ka** nos indica la presencia de una vocal no glotalizada (Lacadena y Wichmann 2004: 116). Los dibujos de Linda Schele provienen de <http://research.famsi.org/schele.html>, a menos que se especifique lo contrario.

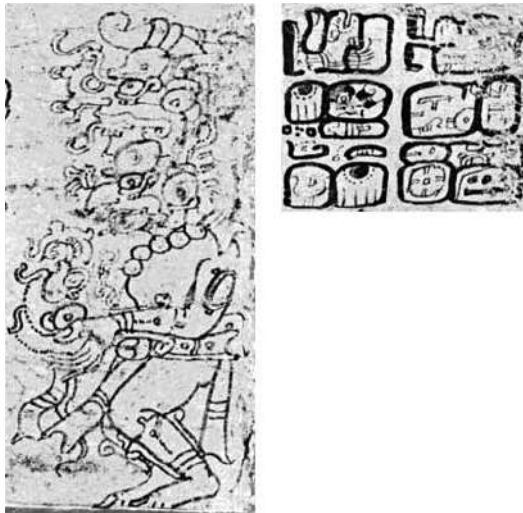


Fig. 3.—Uso del verbo *tzak* en el Códice Dresde, página 44 (Lee 1985: 73). **u-TZ'AK K'AWIL HA'-la ch'o-ki cha-ki TI'-WAJ-HA' ?-K'IN-?** *Utz'ak Kawil[i]l Ha'[a]l Ch'ook Chaahk ti' waaj ha' ?-k'in-?*
«K'awiil es su conjuro, Ha'al Ch'ook Chaahk, comida y bebida».

a acciones de tipo ritual, especificando el conjuro o la invocación como parte de ellas, y concuerdan muy bien con las imágenes que se representan con el verbo *tzak* en las inscripciones en piedra del periodo Clásico.

En un conjunto de dinteles de Yaxchilán del Clásico Tardío (600-900 d.C.), el término *tzak* se encuentra asociado a representaciones en las que una serpiente es invocada por personajes de la realeza, principalmente mujeres. De la boca de esta serpiente suele surgir un personaje, ser sobrenatural o dios, que ha sido interpretado como el personaje conjurado. Debido a las narrativas iconográficas que acompañan a la acción del verbo *tzak*, las acepciones de «recibir a alguien» y «persuadir», mencionadas con anterioridad, podrían estar relacionadas con el hecho de que el invocador espere la aparición de una deidad después de realizado el conjuro.

LA SERPIENTE COMO MEDIO DE MATERIALIZACIÓN

En épocas muy tempranas, los olmecas reproducen seres emergiendo de grandes bocas. Estas bocas, en esencia, simbolizan el acceso al interior de la tierra, simulando la entrada de la cueva. Siguiendo la creencia ancestral mesoamericana de que la naturaleza era animada, los olmecas representan estas entradas mediante la fusión de rasgos felinos y serpentinos (Reilly 1994: 240-241). A su vez presentan

personajes que salen de su interior, como se puede ver en el Altar 4 de La Venta. Más adelante, al final del Preclásico Tardío (400 a.C.-200 d.C.) se observa que estas bocas van adquiriendo formas más serpentinadas, como se aprecia en El Monumento 2 de Izapa (siglo I d.C.) (Figura 4) (Guernsey 2006: 37; Lowe *et al.* 1982: 100, Fig. 6.10; Norman 1973: 69), uno de los primeros que representa la salida de un personaje de las fauces de la serpiente. Con el paso del tiempo, la serpiente como medio de materialización de seres o personajes irá tomando fuerza en el área maya (De la Garza 1998: 172). El significado de esta simbología se manifiesta de diferentes formas. El gobernante se podía mostrar con un tocado, más bien un yelmo, de cabeza de serpiente que, al colocárselo, daba la sensación de que su cara salía de las fauces de ésta, como en la Estela 26 de Piedras Negras (Figura 5a). En el Zoomorfo P de Quiriguá este mismo concepto encuentra una plástica diferente. El artista crea una gran serpiente con las fauces abiertas en cuyo interior se encuentra sentado el gobernante sujetando el cetro de K'awiil (Figura 5b). Este uso de la serpiente se detecta incluso en el centro de México, donde las



Fig. 4.—Monumento 2 de Izapa (Norman 1973: 69, Fig. 64) en el cual se aprecia una figura humana dentro de las fauces de un animal mitad serpiente, mitad felino.

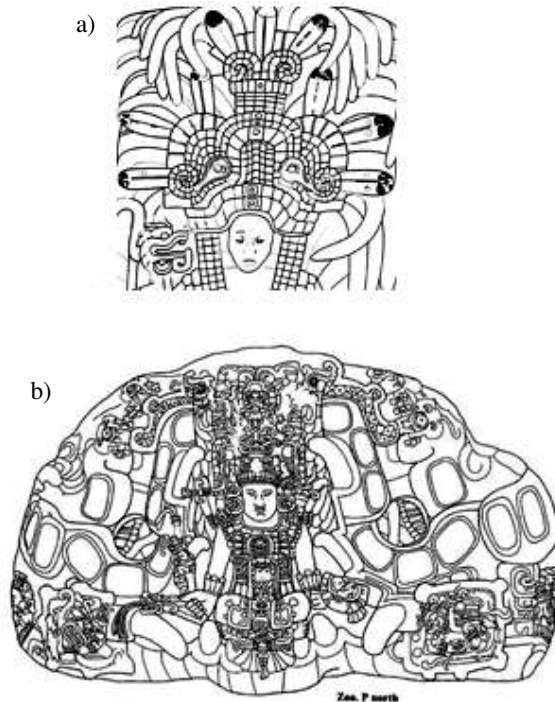


Fig. 5.—a) Tocados en forma de serpiente. Piedras Negras Estela 26 (Dibujo de J. Montgomery) b) Gobernante ataviado con el cetro de K'awiil saliendo de la boca de una serpiente. Zoomorfo P de Quirigua (Dibujo de M. Looper).

representaciones de cuevas poseen este aspecto serpentino con boca desarticulada y cuadrilobulada de tradición olmeca, tal y como se aprecia en el topónimo de Oztoma (ver Códice Mendoza: folio 10v, Berdan y Anawalt 1992).

Por otro lado, hay que señalar que durante el Clásico Temprano (250-600 d.C.), los gobernantes mayas se presentan con elementos que denotan poder, entre ellos la barra-serpiente de doble cabeza de la que surgen entidades divinas como K'awiil. Así se aprecia ya en la temprana Placa de Leiden (ver Schele y Miller 1986: 121) o en diferentes estelas de Tikal. En el Clásico Tardío (600-900 d.C.) se mantiene la barra ceremonial como símbolo de poder, pero en este momento es K'awiil quien toma preeminencia frente a los otros dioses y comienza a emplearse su imagen como cetro real.

Las variaciones en las representaciones comentadas suelen depender del diseño de cada artista, pero en esencia reproducen siempre el mismo tema: un personaje saliendo de las fauces de la serpiente que ha sido invocado por personajes de la realeza, como se analiza a continuación.

RITUALES DE INVOCACIÓN A K'AWIIL

Se puede considerar que la naturaleza de los rituales de invocación realizados por la realeza maya es privada, debido al carácter intimista de las representaciones de los mismos. En la mayor parte de los casos, sólo se muestra a la persona que realiza la invocación y en algunos pocos casos, se muestra a alguien asistiéndole. Estos rituales se encuentran enmarcados dentro de un conjunto de celebraciones, algunas de las cuales son públicas, tal y como se puede apreciar en la narración del Panel 2 de Piedras Negras (Figura 2d), en donde se muestra al Gobernante 2 realizando la toma de un tocado especialmente importante en el área maya, el *ko'haw*, para posteriormente realizar el conjuro de su dios protector, Yax Ha'al Chaahk (García Barrios 2009: 460-461; Schele y Miller 1986: 148-149). Se podría argumentar además, que la presencia de estas representaciones en edificios poco accesibles y en los que regularmente se utiliza como soporte el dintel, elemento arquitectónico difícil de ver, es indicativa del carácter privado de estos rituales. Los dinteles están dispuestos horizontalmente y salvan un espacio entre dos apoyos. Su ubicación en la parte superior de las entradas de acceso a las habitaciones privadas de los reyes, sugiere que no fueron diseñados para ser vistos por el público en general, sino más bien para recordar las ceremonias realizadas por los reyes. De cualquier manera, es importante aclarar que la forma en la que se lleva a cabo un ritual no tiene necesariamente porque tener relación con la forma en la que se representa, dado que toda representación artística es una suma de convenciones reguladas por la tradición cultural.

Para este trabajo se tomará como referencia sólo determinados sitios del área maya, pues aunque consideramos que la invocación a K'awiil debió ser una práctica habitual durante el Clásico Tardío, sólo disponemos de registros de este tipo en sitios concretos, como son los registros epigráficos e iconográficos en la región del Usumacinta.

De entre estos sitios, Yaxchilán resulta destacable debido a que posee un conjunto de monumentos en los que se encuentran referencias claras del uso del verbo *tzak*. A finales del siglo VII, durante los reinados de Kokaaj⁷ B'ahlam II (681-742 d.C.) más conocido en la literatura como Itzamanaaj B'ahlam II, y de su sucesor Yaxun B'ahlam IV (752-768 d.C.), la serpiente toma un papel protagonista en la iconografía relativa a invocaciones. Algunos de los textos que acompañan a estas representaciones de serpientes con personajes emergentes especifican la acción con el verbo *tzak*, «conjurar», por lo que esta entidad con forma de

⁷ Simon Martin (2006: 19) ha sugerido que la parte del medallón que regularmente forma parte del nombre de Itzamnaj, realmente denomina a la deidad pájaro principal con la que este dios suele combinarse, llamada Kokaaj. El nombre completo de este ave sería Yax Kokaaj Muut, donde *Yax* es un adjetivo y *Muut* significa pájaro, por lo que el nombre sería Kokaaj. La última vocal de esta palabra es larga ya que la complementación silábica del nombre es disarmónica, en *-ji* (Lacadena y Wichman 2004: 109).

serpiente fue definida como «serpiente de visión» por algunos investigadores (Grube 1990: 3; Schele y Miller 1986: 46-47).

Entre las estrategias empleadas por Kokaaj B'ahlam II para justificar su elección como gobernante se encuentra la representación de un conjunto de ceremonias dedicadas a celebrar su ascensión al trono, que se expone en los dinteles dedicados a su esposa, la Señora K'ab'al Xook.

Como ejemplo de la representación de estas ceremonias tenemos el Dintel 25 (Figura 6). El texto asociado a este dintel indica lo siguiente:

5 IMIX 4 ma-MAK u-TZAK-wa u-K'AWIL-wi-la-li u-to-k'a PAKAL a-K'AK' o-CHAK-ki u K'UH-ju-lu tza-ku TANLAM-TUN 4-WINIKHAB' KATUN-AJAW KOKAJ? B'ALAM u-CHAN-nu a-la ?-ki K'UH-lu PA'CHAN -?-AJAW b'a-ka-b'a. U-BAH-li IXIK-OHL-la wi-?-te-NAH ch'a-ho-ma IXIK k'a-b'a-la XOK-ki u yo-OK-TE'-le TAHN-HA' PA'CHAN-na

5 Imix 4 Mak utzakaw uK'awiilaal utook' [u]pakal A[j]k'ahk' O' Chaahk u k'uhul tzak 4 winikjaab' ajaw Kokaaj? B'a[h]lam ucha'n A[j].. k k'uh[ul] ... ajaw b'aa[h]kab'. Ub'aahil[a'n] Ixik Ohl Witenaaj Ch'ahoom Ixik K'ab'al Xook uyoktel tahn ha' Pa'chan

En cinco Imix cuatro mak, el señor de cuatro katunes Kokaj B'ahlam, el guardián de aj.K, sagrado señor...príncipe de la tierra conjuró el k'awiilal, el pedernal y el escudo de Ajk'ahk' O'Chaahk, su sagrado conjuro. Ixik K'ab'al Xook es la personificación⁸ de Ixik Ohl Witenaaj Ch'ahoom al pie del bosque en el centro del agua de Pa'chan.

En este texto se aprecia que la invocación se realiza a través de la figura de K'awiilal, y que el personaje surgido de esa invocación es Ajk'ahk' O' Chaahk con su «pedernal y su escudo». Una posible clave para poder interpretar lo que se representa en este dintel, la ofrecen los dinteles erigidos por el siguiente gobernante de Yaxchilán, que ejecuta rituales semejantes a los realizados por su padre.

Yaxun B'ahlam IV, hijo y sucesor de Kokaaj B'ahlam II, se embarca en la ejecución de un programa escultórico e iconográfico en el que se expone un simbolismo ritual similar al de su padre⁹, con el fin de seguir su misma estrategia de legitimación. Las representaciones de mujeres invocando a K'awiil en este reinado

⁸ Ver el artículo de Erik Velásquez en este mismo volumen, en el cual se detallan aún más estos procesos de personificación.

⁹ En este caso, la necesidad de justificar la sucesión real obedece al hecho de que los otros sucesores fueron capturados en combate al poco de ascender al poder, por lo que se crea una situación inestable en Yaxchilán que hace que al final la corona recaiga en Yaxun B'ahlam IV, quien no era el candidato pensado inicialmente para el trono, lo que explica el afán de este rey por legitimarse (García Barrios y Valencia 2007; Grube 1992; Mathews 1988; Martin y Grube 2002; Proskouriakoff 1964; Schele y Freidel 1990).

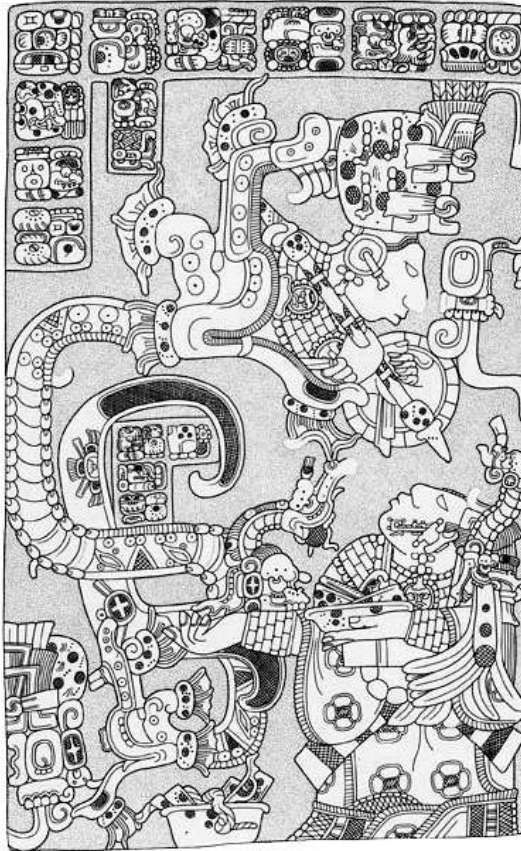


Fig. 6.—Invocación usando el verbo *tzak* por la señora K'ab'al Xook. Dintel 25 de Yaxchilán (Graham 1977: 55).

son un claro paralelo de aquellas ceremonias ejecutadas por la esposa principal de su padre¹⁰.

Yaxun B'ahlam IV manda esculpir los dinteles 38, 39 y 40 para colocarlos en la Estructura 16 (Figura 7). El Dintel 38 representa a su esposa Ix Wak Tun de Motul de San José (Martin y Grube 2002: 129-131). El texto dice:

¹⁰ Con estas ceremonias se intentaba situar a la madre de Yaxun B'ahlam IV al mismo nivel que la esposa principal de su padre, ya que su madre era una reina de rango menor proveniente de Calakmul (Martin y Grube 2002: 129). Posteriormente, dicha propaganda vuelve a ser utilizada por él para evitar los mismos problemas a su futuro sucesor, legitimando a su hijo, Cheleht Chan K'inich, quien asumió el poder como como Kokaaj B'ahlam III.

3-HIX 7-mo-lo u-TZAK-wa K'AWIL-la HO'-?-li ?-la IXIK KUH IXIK WAK-TUN-ni IXIK IK'-AJAW IXIK-b'a-ka-b'a EL-K'IN-ni KALOMTE'-te

3 Hix 7 Mol utzak[a]w K'awiil Ho'...l...l Ixik k'uh[ul] Ixik Wak Tuun Ixik Ik' [a'] ajaw Ixik b'a[h]kab' elk'in kalomte'

En 3 Hix y 7 Mol la señora Ho'...l...l sagrada señora Wak Tuun, Ajaw de Ik'a', Princesa de la Tierra, *kalomte'* del este, conjuró a K'awiil.

El Dintel 39 representa a la mujer de Yaxuum B'ahlam. El texto dice:

4-IMIX 4-mo-lo-wa TZAK K'AWIL-la u-KAB'-ji-ya ?yu?-ku-no-ma u-B'AH-li TE'-ku-yu XUKUB'-?-la CHAN-na ?-na ya-YAXUN-B'ALAM 3-WINIKHAB'-AJAW a-WINIK-B'AK K'UH-?-AJAW-wa? K'UH-PA'-CHAN-na-AJAW

4 Imix 4 Molow tzak-K'awiil ukab'jiy ?Yuhknoo'm ub'aahil[a'n] Te'kuy Xukub'-?-la Chan ?-na Yaxuum B'ahlam 3 winikhaab' ajaw ajwinik b'aak k'uh[ul] ... ajaw k'uh[ul] Pa'chan ajaw

En 4 Imix, 4 Mol, fue la invocación de K'awiil bajo los auspicios de Yuhknoo'm¹¹. Yaxuum Bahlam, el señor de 3 katunes, el de los veinte cautivos, sagrado señor de ..., sagrado señor de Pa'chan es la imagen personificada de Te'kuy Xukub'-?-la Chan ?-na.

Y en el Dintel 40 aparece representada su madre, la Señora Ik' Joloom (Martin y Grube 2002: 129) con Yaxuum B'ajlam. El texto dice:

13 AJAW 17 CHAK-KAT u-TZAK K'AWIL ?-la-IXIK K'UH IXIK-?

13 ajaw 17 chakat utzak[wa] K'awiil ?-la-IXIK K'UH IXIK ...

(En) 13 Ajaw 17 Chakat fue la conjuración de K'awiil de la Señora [Ik' Joloom]...

Los tres dinteles —38, 39 y 40— siguen el mismo diseño: un personaje ocupa la parte central del dintel, está en posición sedente y sujeta en sus brazos una serpiente bicéfala de la que surgen sendas imágenes de K'awiil. Igualmente, los tres textos son claros en cuanto a la acción que los personajes están realizando, descrita como, *utzak K'awiil*, «la conjuración de K'awiil»¹².

¹¹ Que aparezca aquí el nombre de Yuhknoo'm, un nombre frecuentemente utilizado por los gobernantes de Calakmul, resulta especialmente remarcable, ya que la señora de la que habla la inscripción proviene también de Calakmul.

¹² En el Dintel 38 la expresión empleada es *utzakaw K'awiil*, «ella conjuró a K'awiil». El Dintel 39 menciona *tzak K'awiil*, «fue el conjuro de K'awiil», y el Dintel 40 dice *utzak K'awiil*, «fue el conjuro de K'awiil de...».

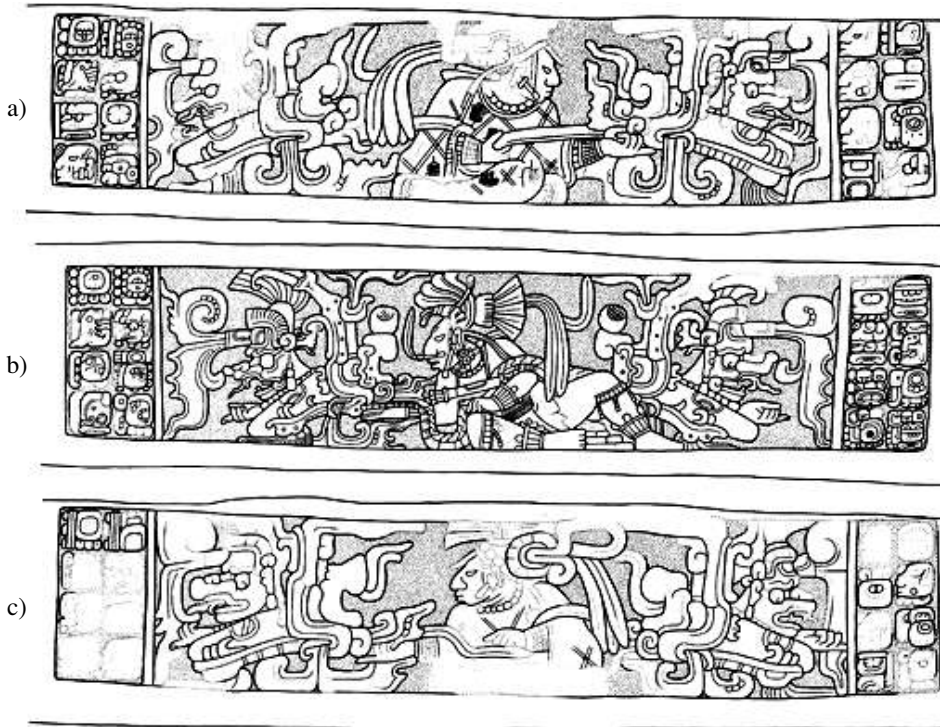


Fig. 7.—Dinteles 38, 39 y 40 de Yaxchilán (Graham 1979).

Otro conjunto de dinteles de Yaxchilán con una temática similar lo constituyen el 13, 14 y 15. Especialmente importante es el Dintel 15 (Figura 8), en donde Yaxun B'ahlam IV se muestra realizando otra invocación, similar a la comentada anteriormente en el Dintel 25. Su esposa se muestra arrodillada ante la serpiente invocada. En este caso el texto indica lo siguiente (Houston y Stuart 1989: 8):

TZAK-ja CHAK/YAX-TE'? NAH-KAN u-WAY-ya K'AWIL-la

Tza[h]k[a]j Chak/Yax? Te'? Naah Kan uway K'awiil

Fue conjurada la serpiente Chak/Yax? Te'? Naah, el way de K'awiil.

A su vez, en el Dintel 14 (Figura 9) se muestra, mediante una fórmula parecida a la del Dintel 15, otra invocación en la que se alude a otra serpiente como way de la Señora Chak Joloom.

4 AJAW 4 mo-lo TZAK-ja K'AWIL u-? CHAN-NAL CHAK-b'a-ya ka-KAN u-WAY-la-ja-ya ?-IXIK-k'uh IXIK-CHAK-JOL IXIK-sa-ja ya-?-AJAW

4 ajaw 4 mol tza[h]kaj K'awiil u-? Chanal Chakb'ay kan uwayal jay ?-Ixik-k'uh[ul] Ixik Chak Jol[om] Ixik saja[l] ya-?-ajaw

El 4 ajaw 4 mol fue invocado K'awiil, el way de la Señora Chak Joloom, Sagrada Señora, Señora Sajal Ajaw de Ya?, la serpiente Chanal Chakb'ay.

En conclusión, lo que se aprecia en toda esta secuencia narrativa de Yaxchilán es que los miembros de la realeza efectúan invocaciones a K'awiil empleando la serpiente como canal a través del cual los seres conjurados aparecen. Esta serpiente es un way, ya sea de K'awiil o de quien realiza la invocación. El ser conjurado se materializa en la persona que realiza la invocación, lo que queda indicado con la expresión *ub'aahila'n*, término que ha sido traducido como «personificación», de la misma forma que en nuestros días actúa un *medium* (ver Velásquez en este volumen).

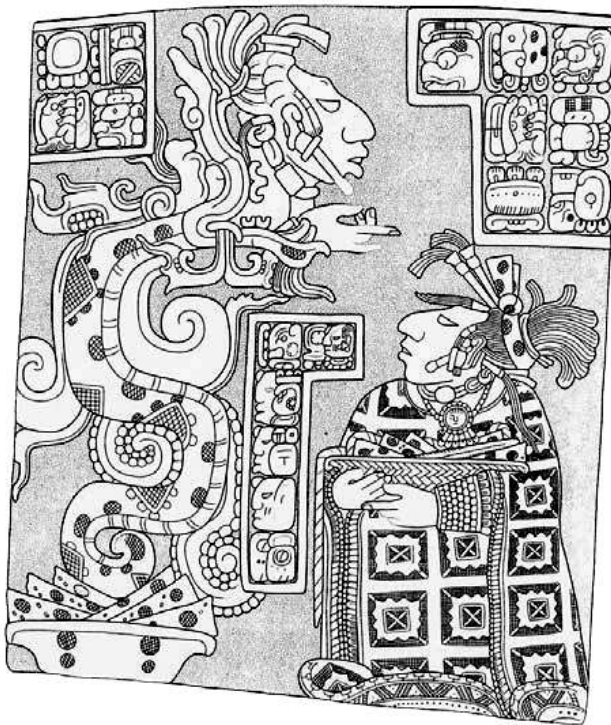


Fig. 8.—Dintel 15 de Yaxchilán. La señora Wuak Tuun invocando al way de K'awiil (Graham 1977: 41).

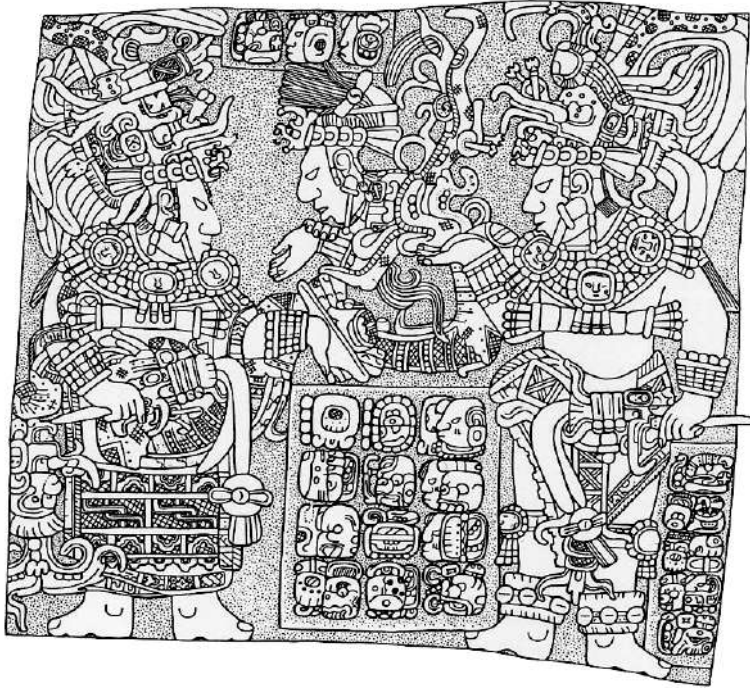


Fig. 9.—Dintel 14 de Yaxchilán (Graham 1977: 37).

ANÁLISIS ICONOGRÁFICO DE LAS INVOCACIONES A K'AWIIL

En este punto, y para entender la intervención de K'awiil en todos estos textos complejos, esotéricos y oscuros, es fundamental recurrir a la imagen e intentar ver más allá de lo que el texto transmite.

Las imágenes de Yaxchilán pueden resultar bastante útiles a la hora de identificar el elemento que permite la transformación. Como se ha expuesto, en todos los dinteles de Yaxchilán que nos remiten a un tema de invocación, se muestra una serpiente con fauces abiertas de donde emerge un personaje que puede ser, bien el propio K'awiil, bien otro personaje de apariencia humana.

En los dinteles 38, 39 y 40 el personaje que surge de la invocación es K'awiil (ver Figura 7) lo cual está en consonancia con la información que nos proporciona el texto, *utzak K'awiil* «se conjuró a K'awiil». En los tres dinteles se observa que el personaje real que realiza la invocación sujeta en sus brazos una serpiente de doble cabeza con las fauces abiertas, de donde emerge K'awiil. Tanto K'awiil como sendas cabezas de la serpiente de donde sale el dios van adornadas con volutas de fuego, uno de los atributos principales que distingue a K'awiil.

En este sentido, el Dintel 15 (ver Figura 8) menciona la invocación a una serpiente que es nombrada como *way* de K'awiil. La serpiente que permite la visión de la entidad invocada está envuelta en volutas de fuego y humo, lo que permite pensar que la intención del artista es identificar a esa serpiente con un aspecto ígneo, tal y como ocurre en los dinteles comentados arriba.

El Dintel 14 (ver Figura 9) presenta ciertas variaciones interesantes con respecto al anterior. En la imagen se presenta el rey y su mujer realizando un ritual de conjuro. Ambos están de pie y sujetan con sus manos la serpiente invocada y en la otra llevan un punzón ceremonial de auto-sacrificio. El texto aclara que se invoca a K'awiil, concretamente un aspecto de K'awiil en su forma de *way*, una serpiente llamada Chanal Chakb'ay. La serpiente de la que emerge el personaje se muestra al espectador con un cuerpo ondulante que parece envuelve a la mujer que la invoca. El extremo final del cuerpo del ofidio se transforma en la cabeza de K'awiil con la cabeza del dios K'uh encima. Cabe aclarar que la intención última del artista no es la de fusionar dos dioses, K'uh y K'awiil, como a simple vista podría parecer, sino que la cabeza de K'uh califica e identifica la naturaleza sagrada y divina de K'awiil.

Dentro de los registros iconográficos procedentes de Yaxchilán, se encuentran asimismo los Escalones II y III de la Escalera Jeroglífica 2 (Figura 10a y 10b). Ambos poseen un diseño muy parecido: en un extremo de los escalones se reproduce la personificación de una gran boca abierta. El personaje principal, una mujer, sujeta en sus brazos una serpiente de cuya cabeza emerge un ser sobrenatural. En el Escalón II, se observa como de las fauces de la serpiente sale un personaje con elementos vegetales en su boca que recuerda al árbol Pax, deidad asociada a K'awiil en algunas escenas mitológicas reproducidas en cerámicas estilo códice del periodo Clásico¹³. En el Escalón III, es K'awiil quien sale de las fauces abiertas de la serpiente. Coincide que en ambos escalones, el extremo de la serpiente se convierte en una cabeza flamígera, como se ha visto que ocurría en ejemplos anteriores. Aquí debemos detenernos, pues en el Escalón II se aprecia claramente que esa cabeza flamígera posterior es la imagen de K'awiil. Este es un signo diagnóstico de suma importancia en la discusión acerca de la utilización del verbo conjurar, *tzak*, ya que como se verá a continuación, no solamente se emplea en escultura monumental, sino que su uso en cerámicas permite ver la gran variedad de seres que forman parte del conjunto de invocaciones y manifestaciones de K'awiil durante el periodo Clásico.

Como ya se ha indicado, este mismo recurso se expone en cerámicas de estilo códice. La vasija K1006 (Figura 11) muestra una escena similar a la de los dinteles y escalones que acabamos de mencionar. En esta cerámica se ilustra a un

¹³ En unas se presenta en una secuencia repetitiva y de forma individual, como en K1941 y K1367; en otras, forma parte de escenas mitológicas recogidas en cerámicas estilo códice, así se aprecia en el plato clasificado K1842. Este ser sobrenatural, quien tal vez sea Pax (García Barrios y Valencia 2007) emerge del interior de la tierra simbolizada por el caparazón de la tortuga, al igual que en el Escalón II de Yaxchilán surge del interior de la serpiente.

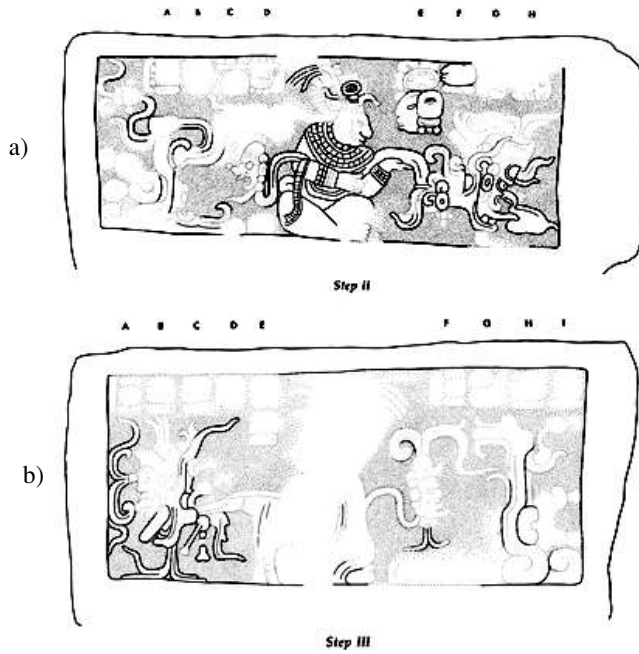


Fig. 10.—a) Escalón II de la Escalera Jeroglífica 2 de Yaxchilán. b) Escalón III de la Escalera Jeroglífica 2 de Yaxchilán (Graham 1982).

personaje sentado, frente al que se aprecia una serpiente de cuya boca abierta surge el dios Viejo y en la cola de la serpiente se puede ver a K'awiil. En este caso, el dios se muestra de cuerpo completo, y es él quien genera la serpiente envolvente a través de su pierna, de la cual surge el personaje que está siendo invocado. Este tipo de imágenes nos permite inferir, que la serpiente que aparece en las invocaciones de Yaxchilán es la propia pierna de K'awiil. Esta pierna serpentina es denominada de varias maneras y es definida como el *way* de K'awiil, o en su defecto, el *way* de la persona que realiza el conjuro.



Fig. 11.—Dios N surgiendo de la pierna serpentina de K'awiil, ver el detalle del elemento en la frente del Dios N. Cerámica K1006 (foto Justin Kerr).

En otros ejemplos conocidos de cerámica estilo código, donde se muestran narrativas similares, se puede observar que se repite el mismo patrón, la serpiente de K'awiil es el medio que permite el conjuro. Las cerámicas K1813, K1198, K1081, K3702, K5164 entre otras, muestran el tema de Lady Dragón acosada por un dios anciano. La protagonista principal de esta escena aparece rodeada por la pierna serpentina de K'awiil (ver García Barrios y Valencia e.p.), que se prolonga y finaliza en una gran boca abierta de la que emerge el dios Viejo, de manera muy similar a las representaciones en piedra de Yaxchilán. En este mito, el nombre de la participante, Lady Dragón, incluye el verbo *tzak* como parte de su frase nominal (Figura 12). En las cerámicas K5164 y K1382, parte de su nombre es Ixik Tzak. Además, algunos de los títulos que esta señora posee en otras de las cerámicas que representan este mito, nos permiten corroborar que lo que estamos viendo es un proceso de invocación. Su nombre en la misma cerámica K5164 incluye también la denominación *wayaab'*, título asociado a los hechiceros que literalmente significa «soñadora» (Beliaev 2004: 121-130; García Barrios y Valencia e.p.; ver también De la Garza en este volumen), posiblemente por que es ella la encargada de conjurar a los personajes de esta historia. En otra de las cerámicas, la K2067, su nombre incluye el término **ka-ma-yi**, *Kamaay*. A pesar de no conocerse la traducción de este término, se conoce otra aparición del mismo en un panel grabado de la Colección Ransom de la Universidad de Texas, el cual representa a un gobernante reclinado hablando con una serpiente. El texto del panel dice:

a-ALAY-ya T'AB'?(-yi) yo-OTOOT ka-ma-yi u-B'AAH-li-AHN [?]

'alay t' ab' ay yotoot kamaay u b' aahila' n [...]

Aquí se dedica la casa del *Kamaay*, es la personificación [... de la serpiente].

Por lo tanto, *kamaay* y *wayaab'* son títulos que tienen que ver con el conjuro de las serpientes asociadas a K'awiil.

Lo interesante de las representaciones del mito del dios N y Lady Dragón es que la imagen de K'awiil se va simplificando, pasando a ser sustituida solamente por su cabeza, y finalmente llegar a ser representado por una especie de voluta de la que sale fuego (ver Figura 12).

Otra secuencia mitológica registrada en las cerámicas código muestra al Señor de los Venados surgiendo de las fauces de una serpiente al final de la cual se vuelve a encontrar a K'awiil (Figura 13). Tanto las cerámicas K1882 y K1384, K2572, como en K531, la serpiente de fauces abiertas que arroja al dios de los venados termina en la imagen de K'awiil. En la cerámica K1882, K'awiil es representado de cuerpo completo, mientras que en las cerámicas K2572 y K1384, el artista sólo emplea la cabeza de K'awiil. Finalmente, la cerámica K531 muestra el final de la serpiente con un icono flamígero.

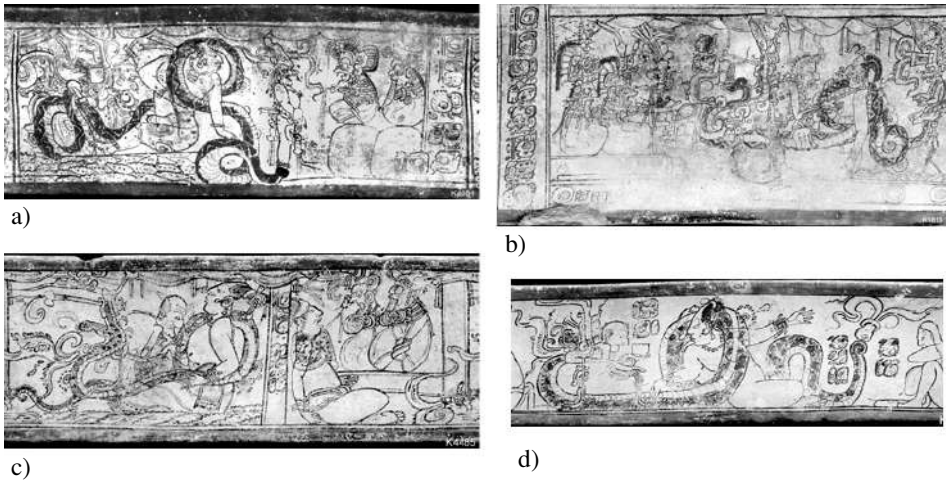


Fig. 12.—Simplificación de la presencia de K'awiil en el extremo de la serpiente, en el mito del dios N y Lady Dragon. a) K1081, K'awiil de cuerpo entero. b) K1813, K'awiil de cuerpo entero. c) K4485, sólo aparece la cabeza de K'awiil (esquina inferior derecha). d) K2067, se simplifica K'awiil a una voluta de fuego (fotos de Justin Kerr).

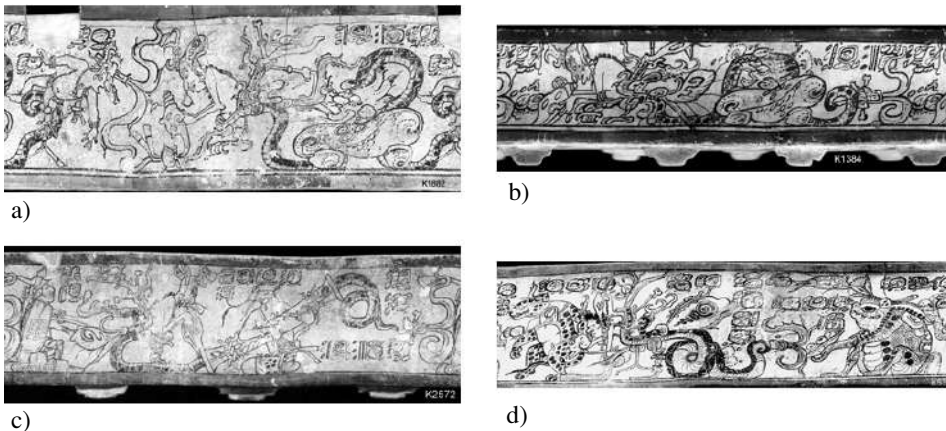


Fig. 13.—Simplificación de la presencia de K'awiil en el extremo de la serpiente, en el mito del Dios de los Venados. a) K1882, K'awiil de cuerpo entero. b) K1384, sólo la cabeza de K'awiil. c) K2572, sólo la cabeza de K'awiil. d) K531, sólo aparece una voluta de la que sale fuego (fotos Justin Kerr).

Entre los temas principales reproducidos en las cerámicas estilo códice se encuentra el de los *way*, figura sobrenatural que está en relación con la co-esencia, cuya función última aún es difícil de explicar y que aparece designada con el logograma de *ajaw* con la mitad del rostro cubierta por una piel de jaguar (Beliaev

2004; Calvin 1997; De la Garza en este volumen; Grube 1989; Houston y Stuart 1989). Muchos de los *way* expuestos en ellas aparecen envueltos en serpientes que brotan de la figura de K'awiil, bien de cuerpo entero, o bien sólo su rostro, como se aprecia en las vasijas K1652, K2284 (Figura 14). En la vasija K1230, ya sólo se aprecia la voluta de fuego al final de la cola de la serpiente. Pero una modificación importante se puede observar en la cerámica K3392. En este caso, la cabeza de K'awiil ya no se incorpora a la serpiente, sino que va directamente fijada a la cola del jaguar, sin intermediar la serpiente. Este es un paso importante en la conjugación iconográfica del conjuro a través de K'awiil. Ya no es necesaria la serpiente que siempre había sido representada para señalar que el conjuro se hace a través de ella, ahora se indica directamente, mediante la colocación del signo que representa a K'awiil sobre la cola del jaguar. Es interesante ver la similitud plástica entre la serpiente y la cola del jaguar, ambos elementos largos y de forma tubular, que pudiera ser la fuente de esta asimilación.

Esto permite pensar que la intención última del artista era mostrar a K'awiil utilizando alguna parte del mismo, ya sea su cabeza, o el fuego que emite la antorcha incrustada en su frente, realizando una sustitución *pars pro toto* de K'awiil. Esta simplificación de la imagen de K'awiil dentro del mismo rito, nos permite apreciar que la naturaleza de la invocación no desaparece. El artista deja un rastro que refiere en última instancia a K'awiil como origen del conjuro.

Utilizando este elemento iconográfico como diagnóstico de la presencia de K'awiil podemos encontrar más ejemplos de invocaciones en el *corpus* de cerámicas códice en los cuales el cuerpo del dios y su pierna de serpiente, son sustituidos por la cabeza de K'awiil, o bien por alguno de sus elementos distintivos, tal y como se ha venido indicando.

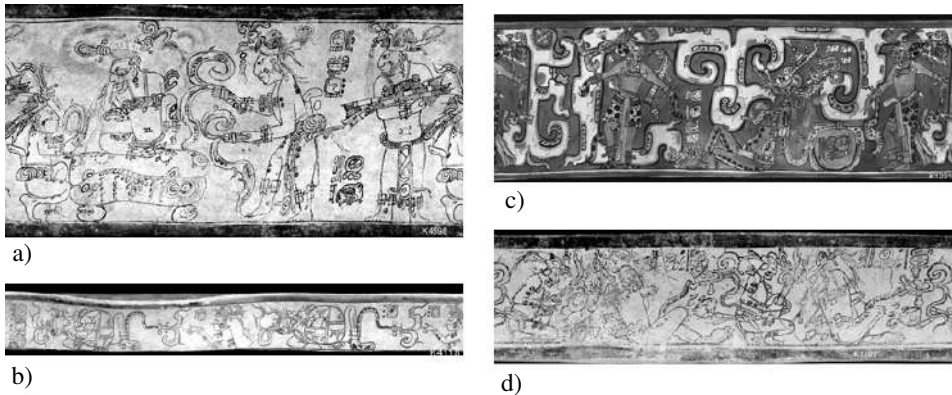


Fig. 14.—a) K4508, Personaje de rasgos felinos con K'awiil sobre la cabeza y la cola. b) K1201, Personaje de rasgos felinos con K'awiil sobre la cabeza y en la cola una versión simplificada. c) K4118, *k'uh* flamígero en sustitución de la cabeza de K'awiil. d) K1299, Personaje de rasgos felinos con K'awiil en la cola (fotos Justin Kerr).

Uno de estos otros ejemplos es la narración mitológica en la que aparece un jaguar antropomorfo atado y sufriendo diversos tipos de torturas. En algunas escenas va a ser quemado vivo o es aplastado por una gran piedra (Figura 15). En estas representaciones, la cabeza de K'awiil o su sustituto, van añadidos a la cola de este jaguar personificado, o sobre su cabeza, indicando una vez más que se trata de una manifestación de K'awiil.

Otro ejemplo es el de un conjunto de *way* con forma de mamífero y manchas de jaguar, los cuales también se presentan con la cabeza de K'awiil en la cola (Figura 16). En muchos de los ejemplos de estas cerámicas, la sustitución se lleva a cabo bien con la cabeza del dios C, con el signo de *ajaw*, o incluso con el propio espejo de K'awiil, todos ellos con volutas de fuego. Esto nos da una idea de la gran variedad de seres que son manifestaciones de K'awiil, algunos de los cuales funcionan en ámbitos con los que este dios nunca había sido relacionado.

La simplificación de la forma de K'awiil en algunos de los ejemplos ya descritos, toma una forma que resulta conveniente resaltar. En la cerámica K4118 (ver Figura 15b), la cola de la serpiente no se muestra con el rostro o cuerpo de K'awiil, sino con el signo *k'uh* flamígero en sustitución del propio K'awiil, tal y como se incluía en los dinteles comentados de Yaxchilán (por ejemplo el número 14). En la cerámica K2067 (ver Figura 12d) el artista sustituye a K'awiil por un icono flamígero similar al *ajaw*. Es interesante notar la normalización de estos elementos iconográficos, los cuales nos permiten reconocer la transformación de K'awiil.

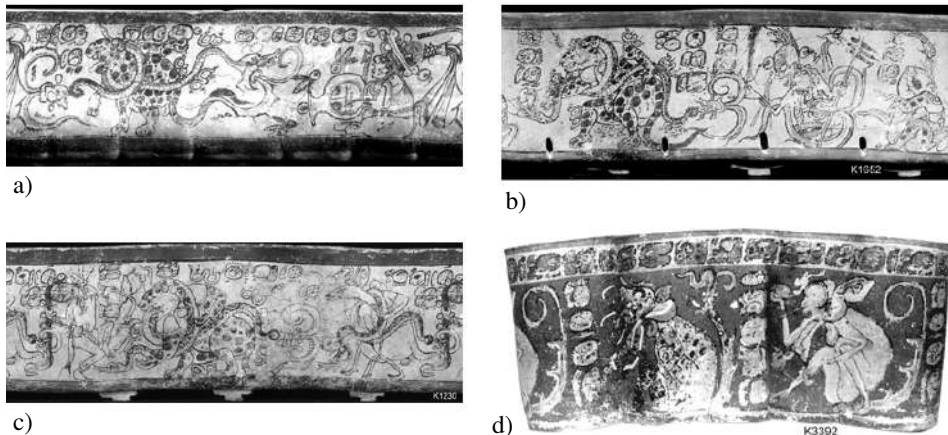


Fig. 15.—Representación de la cabeza de K'awiil asociada a *way* con forma de jaguar. a) K2284, cabeza de K'awiil en la cola de la serpiente. b) K1652, cabeza de K'awiil en la cola de la serpiente. c) K1230, voluta de fuego en la cola de la serpiente del jaguar y del venado. d) K3392, Cabeza de K'awiil en la cola del jaguar (fotos de Justin Kerr).

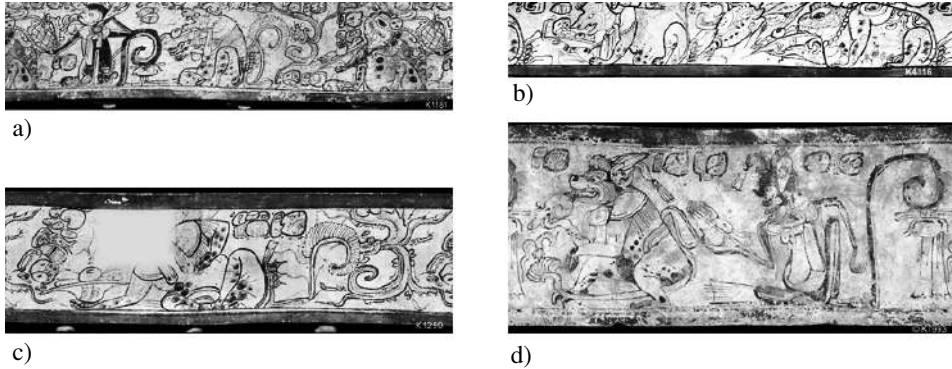


Fig. 16.—Representación de la cabeza de K'awiil asociada a way con cuerpo de perro y rasgos felinos. a) K1181, cabeza de K'awiil en la cola del way. b) K4116, cabeza de K'awiil en la cola del way. c) K1259, voluta de fuego en la cola del way. d) K7993, Elemento flamífero en la cola del way (fotos de Justin Kerr).

En definitiva son licencias que se toman los artistas a la hora de representar el cuerpo y la pierna de serpiente como *pars pro toto* de K'awiil. Así mismo, se propone que, en algunos casos, ni siquiera la serpiente es necesaria para indicar que se está llevando a cabo un conjuro que involucra a este dios, ya que puede aparecer solamente la cabeza del mismo, o alguna de sus formas sustitutivas, en la cola o en la cabeza de los seres que son manifestaciones de K'awiil.

TRASCENDENCIA DE K'AWIIL EN LOS RITUALES DE INVOCACIÓN

Las escenas comentadas hasta ahora en las que participa K'awiil, o su pierna de serpiente, están relacionadas con la transformación, y el poder de la co-esencia en forma de way.

Tanto en los dinteles de Yaxchilán, como en las cerámicas estilo códice, se reproducen temas sobrenaturales. En todos ellos interviene K'awiil, o su way serpentina, sencillamente porque sin esa figura no se podría conectar con la otra realidad, la no tangible, aquella donde habitan los ancestros y los seres mitológicos responsables muy probablemente del devenir de los acontecimientos pasados y futuros.

La fuerza de K'awiil para estos estados de trance trasciende a la mera utilización del dios como serpiente que permite la transformación de una realidad a otra. Los reyes al acceder al trono mencionaban la expresión *cham K'awiil* «agarró o tomó el K'awiil». Esta expresión es repetida con insistencia en las cerámicas estilo códice conocidas como «vasos dinásticos». En ellas se reproduce una larga lista de reyes de la dinastía Kaan, repitiendo la misma estructura, en la fecha D el

rey X «agarró el K'awiil» (ver Martín 1997). El uso de esta expresión se hace común en el periodo Clásico Tardío. Así se representan los reyes, portando el cetro de K'awiil con pierna serpentina. La cerámica K2715 (Figura 17) reproduce una de las transformaciones de K'awiil comentada anteriormente. El personaje central sujeta un soporte o tubo cilíndrico que es recorrido por la pierna serpentina de K'awiil, de cuya boca surge el dios Viejo. La mujer arrodillada que se encuentra frente al personaje masculino sujeta con la mano un punzón de sacrificio, siguiendo un diseño similar al de las mujeres de Yaxchilán que, en ocasiones, se presentan con este instrumento en ritos de invocación. En esta cerámica se obvia la expresión de invocación directa a K'awiil, *tzak K'awiil*, aunque la imagen con la transformación de la serpiente no deja lugar a dudas; se está reproduciendo una escena de invocación. En esta pieza se lee *cham K'awiil* «agarró el K'awiil», expresión hasta ahora poco entendida en estas escenas de carácter mitológico. Como se ha dicho, *cham K'awiil*, «agarró el K'awiil» ha sido correctamente interpretada como una expresión relacionada con el acceso al trono (Wald 1994: 122). Sin embargo, la presencia de *cham K'awiil* en escenas mitológicas nos permite reformular, no su traducción que es correcta, sino la trascendencia de su significado. En esta escena de invocación a K'awiil, la expresión «agarrar el K'awiil» podría aludir al momento en que el gobernante adquiere el poder y el control de la invocación. Al recibir el K'awiil, recibe el don y la capacidad de conectar con ancestros, con seres sobrenaturales y con otros dioses, lo que le convierte ante su pueblo en un ser sobrenatural.

En otro conjunto de cerámicas a las que ya hemos hecho alusión, las del lanzamiento del bebé jaguar al inframundo, se hace un uso similar de ambos térmi-



Fig. 17.—Acto de invocación en donde se aprecia al Dios Viejo saliendo de una barra ceremonial. El verbo en este caso es *ch'am* (foto de Justin Kerr).

nos, *ch'am* y *tzak*. En esta secuencia mitológica, el uso del elemento diagnóstico de la invocación de K'awiil es colocado en la cola del bebé, lo cual permite intuir que esta es otra manifestación felina de K'awiil. Otro detalle interesante en este conjunto cerámico son las otras claves iconográficas que permiten deducir que lo representado es K'awiil. El Dios Viejo se muestra con la frente atravesada por la antorcha de fuego de K'awiil en las cerámicas K1006, K1198 y K4013, y el Bebé Jaguar también fue identificado con K'awiil en estudios anteriores por otros autores (García Barrios y Valencia 2007: 11; Martin 2002).

Esta misma relación de sustitución entre *ch'am*, «tomar» y *tzak*, «conjurar», la podemos apreciar en uno de las variantes del glifo G de la serie lunar (Figura 18). La expresión usada en algunas ocasiones para nombrar a lo que Thompson (1929: 3) denominó, «Señores de la noche» fue *bolon ch'am k'uh*, «nueve veces fue tomado el dios»; y en algunas otras fue *bolon tzak*, «nueve conjuros», lo cual refuerza la noción de equivalencia de estas dos expresiones y le da un carácter particular a esta secuencia de nueve días en los cuales muy probablemente se conjurara un dios.

CONCLUSIONES

Las imágenes analizadas, tanto en escultura monumental como en cerámica, han permitido ofrecer nuevas perspectivas sobre el dios K'awiil. Con dichas imágenes se ha intentado demostrar la simplificación iconográfica de la que se valen los escribas para transmitirnos información acerca de la naturaleza de los eventos representados. Estas simplificaciones son evidentes en soportes pétreos y cerámicos, permitiendo su uso combinado para descubrir el significado de lo que se encuentra representado.

La serpiente denominada como *way* de K'awiil es su pierna serpentina, tal y como se puede apreciar en las cerámicas códice. Posee diversos nombres y es el elemento a través del cual se muestran los seres invocados en las ceremonias de

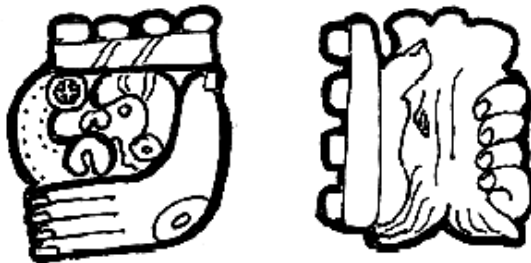


Fig. 18.—Representaciones del Noveno Señor de la Noche en la Serie Suplementaria, donde *ch'am* es sustituido por *tzak* (Dibujos de R. Valencia).

invocación realizadas por los gobernantes mayas. Durante estas ceremonias, se realiza la materialización de la entidad sobrenatural a la que se conjura, sobre el cuerpo de la persona que realiza el conjuro, denominando a este proceso *ub' aahila'n*, «es su personificación». De forma que se le da un cuerpo para actuar a una entidad que no lo posee (Velásquez en este volumen).

Debido a que este tipo de ceremonias son, como se ha intentado demostrar, actos de invocación, o conjuro, muy probablemente nos encontremos ante momentos liminales para el materializador de los seres sobrenaturales a los que se acude durante el conjuro. Momentos en los que el trance lo induce a entrar en un estado parecido a la muerte, desde el cual puede llevar a cabo esta corporización de los seres a los que él llama o invoca con fines que posiblemente tengan que ver con la predicción del futuro (Velásquez en este volumen), o tal vez, con el fin de solicitar algún tipo de poder asociado a la deidad, como cuando se llama al *tok-pakal*¹⁴ de *Ajk'ahk O' Chaahk* en el Dintel 25 de Yaxchilán. Sólo algunas personas capacitadas para ello pueden invocar las fuerzas vitales que se pueden encarnar en ellas mismas durante el momento del trance y controlar su liberación, tal y como es el caso de los gobernantes. Si es cierta la hipótesis que se plantea en este artículo, K'awiil es el eje conductor que permite la comunicación con el lugar donde habitan los ancestros y seres sobrenaturales.

En ocasiones estas imágenes van acompañadas por la expresión «toma o agarra el K'awiil». Como se ha argumentado «tomar el K'awiil» tiene un trasfondo importantísimo para el soberano, ya que a partir de ese momento adquiere una nueva facultad conferida por el dios, el poder del conjuro. Esto es, el rey, a través de la capacidad de transformación o alteración de la realidad que produce la pierna de K'awiil, se convierte en el vínculo de unión entre el mundo real y el mundo donde habita lo sobrenatural. En algunos casos, como se aprecia en los dinteles de Yaxchilán, el texto y la imagen son explícitos en cuanto al uso de K'awiil como medio que permite esta conexión.

Sin embargo, en otros ejemplos, como las cerámicas estilo códice, el espectador percibe imágenes que sabe están cargadas de simbolismo, las cuales son difíciles de comprender por la ausencia de un contexto semántico. Es evidente que para la clase dirigente no eran necesarios los matices literarios en estas imágenes¹⁵. Los escribas-pintores del estilo códice muestran a K'awiil como el elemento que permite conectar con el mundo sobrenatural. Su temática aparentemente va-

¹⁴ Es muy probable que este disfrasismo tenga como significado «ejército» (Alfonso Lacadena comunicación personal 2009).

¹⁵ Una de las características de los maestros del estilo códice es mostrar sólo una secuencia de la narrativa del mito, igual que abreviaban los nombres de los personajes representados, reducían o esquematizaban las figuras expuestas. Sin embargo, nunca dejaban de exponer los elementos fundamentales de la escena elegida y en todas aquellas en las que se reproducen acontecimientos de carácter sobrenatural especificaban de forma gráfica la figura que permite visualizar el acontecimiento, en este caso K'awiil, bien en su forma reducida o bien en su forma completa.

riada y rica en contenidos mitológicos¹⁶ (García Barrios y Carrasco 2006; Robicsek y Hales 1981), insiste mucho en la presencia de K'awiil, ya sea en su forma serpentina completa o reducida. Si K'awiil está presente en muchos de los temas de estas cerámicas es porque son temas sobrenaturales, temas de conjuros y visiones a los que sólo se puede acceder mediante su pierna serpentina.

A pesar de que esta identificación de las formas más simplificadas de las representaciones de K'awiil nos permitiría identificar más seres relacionados con él, es importante indicar que hay que tener la precaución de considerar entornos controlados de comparación¹⁷, para así no confundirlos con otros elementos iconográficos similares. También cabe indicar que no todos los seres denominados como *way* son manifestaciones de K'awiil. Sólo en algunos casos, como los de los ejemplos que hemos visto, es posible asegurar esto.

Algunas de estas nuevas identificaciones de K'awiil con los jaguares, o con seres con características propias de estos felinos, los venados y con el Señor de los Animales, nos permiten acercar mucho más su imagen a la de Tezcatlipoca. Este último posee una manifestación bien conocida, denominada Tepeyotlotl, «el corazón del monte», el cual aparece con piel de jaguar y es llamado también Señor de los animales (Olivier 2004: 168).

Otra interesante relación de K'awiil con deidades del centro de México la podemos encontrar mirando con detenimiento la imagen del Dintel 25 de Yaxchilán. En el extremo de la cola de la serpiente de conjuro aparece una cara con características de Tlaloc. Siguiendo las conclusiones a las que se ha llegado en el presente artículo, esta debería ser una imagen asociada con K'awiil. Pues no es la única, K'awiil ya había sido asociado con este dios en la Estructura 10L-26 de Copán en donde se puede apreciar lo que puede ser una inscripción bilingüe, o lo que los escribas mayas interpretan como bilingüe, en la que se aprecia la imagen fusionada de K'awiil con Tlaloc. Muy probablemente, ciertos aspectos de este último tenían que ver con K'awiil, de ahí que para algunas cosas se les considerara equivalentes, aunque habría que profundizar en este tema para obtener una visión más clara de dicha interrelación.

Todo lo anterior ha ayudado a comprender no sólo el porqué de la importancia que adquiere K'awiil en el Clásico Tardío, sino también el poder que adquiriría el rey ante su pueblo al mostrarse como nexo de unión entre las dos realidades que conformaban el espacio maya.

¹⁶ La importancia de plasmar estos mitos podía estar en relación con lo que en ellas se exponía, los acontecimientos mitológicos que cíclicamente se repiten en el devenir de la historia maya.

¹⁷ Algunas de estas representaciones, sobre todo las más simplificadas, han sido identificadas con alien-tos o perfumes o con entidades anímicas, especialmente cuando aparecen sobre la cabeza o frente a la nariz (Taube 2004; Velásquez en este volumen).

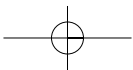
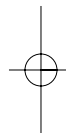
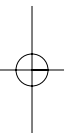
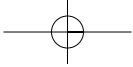
Agradecimientos: Muy especialmente queremos agradecer a Alfonso Lacadena, Erik Velásquez y Michela Craveri sus comentarios y sugerencias para la realización de este artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ANDRÉS, Domingo, Karen DAKIN, José JUAN, Leandro LÓPEZ y Fernando PEÑALOSA. 1996. *Diccionario Akateco-Español*. Proyecto Lingüístico Marroquín. Ediciones Yax Te'. Rancho Palos Verdes.
- ARA, Fray Domingo de. 1986. *Vocabulario de Lengua Tzeldal según el Orden de Copanabastla*. Ed. M. H. Ruz. Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 4. CEM, IIFL. UNAM. México D.F.
- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo. 1980. *Diccionario Maya Cordemex. Maya-Español, Español-Maya*. Ediciones Cordemex. Mérida.
- BASSIE-SWEET, Karen. 2002. Maya Creator Gods. www.mesoweb.com/features/bassie/CreatorGods/CreatorGods.pdf
- BELIAEV, Dimitri. 2004. «Wayaab' Title in Maya Hieroglyphic Inscriptions: On the Problem of Religious Specialization in Classic Maya Society». En *Acta Mesoamericana Vol. XIV. Continuity and Change, Maya Religious Practices in Temporal Perspective*, pp. 121-130. Verlag Anton Saurwein. Boon.
- BERDAN, Frances y Patricia ANAWALT. 1992. *The Codex Mendoza*, University of California Press. Berkeley.
- CALVIN, Inga. 1997. «Where the Wayob Live: A Further Examination of Classic Maya Supernaturals». En *The Maya Vase Book, Volume 5*. Ed. J. Kerr, pp. 868-883. Kerr Associates. Nueva York.
- COGGINS, Clemency C. 1988. «The Manikin Scepter: Emblem of Lineage». *Estudios de Cultura Maya* 17: 123-158.
- DE LA GARZA, Mercedes. 1998. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. CEM, IIFL. UNAM. México D. F.
- GARCÍA BARRIOS, Ana. 2009. *Chaa'k, el dios de la lluvia, en el periodo Clásico maya: aspectos políticos y religiosos*. Tesis de Doctorado. Departamento de Historia de América II (Antropología de América). E-Prints Complutense. http://eprints.ucm.es/view/people/Garc=EDa_Barrrios_Ana.html
- GARCÍA BARRIOS, Ana y Ramón CARRASCO. 2006. «Algunos fragmentos cerámicos de estilo códice procedentes de Calakmul». En *Los Investigadores de la Cultura Maya* 14, Tomo I, pp. 126-136. Universidad Autónoma de Campeche. Campeche.
- GARCÍA BARRIOS, Ana y Rogelio VALENCIA. 2007. «El uso político del baile en el Clásico Maya: el baile de K'awiil». *Revista Española de Antropología Americana* 37(2): 23-38.
- . En prensa. «Relaciones de parentesco en el mito del dios Viejo y Lady Dragón: las cerámicas de estilo códice». Ponencia presentada en el *VII Congreso Internacional de Mayistas*, «Orígenes, memoria y alteridades de los pueblos mayas», Mérida, Yucatán, 8-14 de julio de 2007.
- GRAHAM, Ian. 1977. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions. Vol. 3, Part 1, Yaxchilan*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.

- . 1979. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions. Vol. 3, Part 2, Yaxchilan*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.
- . 1982. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions. Vol. 3, Part 3, Yaxchilan*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge.
- GRUBE, Nikolai. 1989. «A Glyph for *Way* (Sorcery, Nagual, Transformation)». De una carta a Linda Schele. 10 de septiembre de 1989. Bonn.
- . 1990. «Reading of the «Fish-in-hand» verb (Sorcery, Nagual, Transformation)». Carta a compañeros epigrafistas. Bonn.
- . 1992. «Classic Maya Dance: Evidence from Hieroglyphs and Iconography». *Ancient Mesoamerica* 3 (2): 201-218.
- GUERNSEY, Julia. 2006. *Ritual & Power in Stone. The Performance of Rulership in Mesoamerican Izapa Style Art*. University of Texas Press. Austin.
- HOUSTON, Stephen D. y David STUART. 1989. *The way glyph: evidence for «co-essence» among the Classic Maya*. Research Reports on Ancient Maya Writing 30. Center for Maya Research. Washington D.C.
- . 1996. «On Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya». *Antiquity* 70: 289-312.
- HULL, Kerry. 2005. *An Abbreviated Dictionary of Ch'orti' Maya*. FAMSI Report. www.famsi.org/reports/03031/index.html
- LACADENA, Alfonso y Søren WICHMANN. 2004. «On the Representation of the Glottal Stop in Maya Writing». En *The Linguistics of Maya Writing*. Ed. S. Wichmann, pp. 103-162. The University of Utah Press. Salt Lake City.
- LAUGHLIN, Robert M. 1988. *Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán*. Smithsonian Contributions to Anthropology 31. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- LEE, Thomas. 1985. *Los Códices Mayas*. Universidad Autónoma de Chiapas. México DF.
- LOWE, Gareth W., Thomas A. LEE, Jr. y Eduardo MARTÍNEZ. 1982. *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*. Papers of the New World Archaeological Foundation 31. Brigham Young University. Provo.
- MARTIN, Simon. 1997. «The Painted King List: A Commentary on Codex-Style Dynastic Vases». En *The Maya Vase Book, Volume 5*. Ed. J. Kerr, pp 847-867. Kerr Associates. Nueva York.
- . 2002. «The Baby Jaguar: An Exploration of its Identity and Origins in Maya Art and Writing». En *La organización social entre los Mayas, Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*. Coords. V. Tiesler, R. Cobos y M. G. Robertson, pp. 49-78. CONACULTA-INAH. México DF.
- . 2006. «Cacao in ancient Maya religion: first fruit from the maize tree and other tales from the underworld». En *Chocolate in Mesoamerica: A Cultural History of Cacao*. Ed. C. L. McNeil, pp. 154-183. University Press of Florida. Gainesville.
- MARTÍN, Simon y Nikolai GRUBE. 2002. *Crónica de los reyes y reinas mayas*. Editorial Crítica. Barcelona.
- MATHEWS, Peter. 1988. *The Sculpture of Yaxchilan*. Ph. D. Dissertation, Department of Anthropology. Yale University. New Haven.
- NORMAN, Garth. V. 1973. *Izapa Sculpture; Part 1: Album*. Papers of the New World Archaeological Foundation 30. Brigham Young University. Provo.
- OLIVIER, Guillem. 2004. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Fondo de Cultura Económica. México DF.

- PÉREZ MARTÍNEZ, Vitalino, Federico GARCÍA, Felipe MARTÍNEZ y Jeremías LÓPEZ. 1996. *Diccionario ch'orti', Jocotán, Chiquimula*. Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín. Antigua Guatemala.
- PROSKOURIAKOFF, Tatiana. 1964. «Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilan, Part II». *Estudios de Cultura Maya* 4: 177-201.
- REILLY III, F. Kent. 1994. «Cosmología, soberanismo y espacio ritual en la Mesoamérica del Formativo». En *Los Olmecas en Mesoamérica*. Ed. J. E. Clark, pp. 239-259. El Equilibrista. México D.F.
- RIVERA DORADO, Miguel. 2006. *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Editorial Trotta. Madrid.
- ROBICSEK, Francis. 1978. *The Smoking Gods. Tobacco in Maya Art, History and Religion*. University of Oklahoma Press. Norman.
- ROBICSEK, Francis y Donald. M. HALES. 1981. *The Maya Book of the Dead, The Ceramic Codex*. University of Virginia Art Museum. Charlottesville.
- SCHELE, Linda y David FREIDEL. 1990. *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. William Morrow. Nueva York.
- SCHELE, Linda y Mary Ellen MILLER. 1986. *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. George Braziller-Kimbell Art Museum. Nueva York.
- SHELLHAS, Paul. 1897. *Die Göttergestalten der Mayahandschriften*. Berling Verlag. Dresden.
- STUART, David, Stephen D. HOUSTON y John ROBERTSON. 1999. «Recovering the Past: Classic Maya Language and Classic Maya Gods». En *Notebook for the XXIIIrd Maya Hieroglyphic Forum at Texas*. Dept. of Art and Art History. The College of Fine Arts and the Institute of Latin American Studies. The University of Texas. Austin
- SWADESH, Mauricio, M. Cristina ÁLVAREZ y Juan Ramón BASTARRACHEA. 1970. *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- TAUBE, Karl. 1992. *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- . 2004. «Flower Mountain: Concepts of life, beauty, and paradise among the Classic Maya». *RES: Anthropology and Aesthetics* 45: 69-98.
- THOMPSON, J. Eric S. 1929. «Maya Chronology: Glyph G of the Lunar Series». *American Anthropologist* 31: 223-231.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, Erik. 2005. «El pie de serpiente de K'awiil». *Arqueología Mexicana* 71: 36-39.
- WALD, Robert. 1994. *Transitive Verb Inflection in Classic Maya Hieroglyphic Texts: Its Implications for Historical Linguistics and Hieroglyphic Decipherment*. M. A. Thesis. University of Texas. Austin.
- WISDOM, Charles. 1950. *Materials on the Chorti Language*. Microfilm Collection of Manuscript Materials on Middle American Cultural Anthropology 28. Transcrito por Brian Stross. University of Chicago. Chicago.



ICONOGRAFÍA Y RITUAL DE LOS WAYOOB: IDEAS EN TORNO AL ALMA, LA REGENERACIÓN Y EL PODER EN CEREMONIAS DEL CLÁSICO TARDÍO

Pilar ASENSIO RAMOS
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN: LOS WAY EN CERÁMICA

La compleja iconografía del periodo Clásico maya evidencia gran parte de la actividad ritual de este periodo (200-900 d.C.). Ésta se presenta muy variada y compleja, con la participación tanto de seres sobrenaturales como de otros que no lo son. La cerámica es uno de los soportes donde más se aprecia la variedad de actividades rituales, con sus códigos y su parafernalia propias.

Entre los rituales representados en cerámica, los de los *way* resultan particularmente intrigantes. Se les identifica como tales porque, en ocasiones, la imagen va acompañada del glifo *way*, un signo *ajaw* cubierto parcialmente por una piel de jaguar. El término *way* fue traducido por «*co-essence*», «coesencia» o *alter ego* (Houston y Stuart 1990), y supuso un gran avance hacia la comprensión del pensamiento maya.

La iconografía de los *wayoob* —plural de *way*— es consistente y permite identificarles aunque no vayan acompañados de escritura. Un estudio posterior a la lectura del glifo, llevado a cabo por Grube y Nahm (1994), basado en las imágenes de la cerámica, permitió identificar a una gran cantidad de *wayoob* por sus nombres, sus rasgos iconográficos y los lugares, cargos o dioses de los que eran el alma o «coesencia»¹. Posteriormente Calvin (1997) reflexionó sobre el término *way* y su conexión con determinados sitios del Clásico maya. Puede decirse que estos tres trabajos pioneros sentaron las bases para que, a lo largo de trabajos posteriores llevados a cabo desde diferentes enfoques, se esté avanzando en la comprensión del concepto del *way*.

¹ La información acerca de los nombres de los *wayoob*, a no ser que se especifique lo contrario, están basados en este importante trabajo, y a él remitimos al lector cada vez que mencionemos el nombre de un *way*.

En este texto abordaremos, desde el estudio iconográfico, algunos de los rituales en los que aparecen los *wayoob* danzando y sacrificándose. La lectura de los textos que acompañan a estas imágenes y que ha sido propuesta por distintos epigrafistas es fundamental para identificar los nombres y las vinculaciones geográficas de las almas *way* pero no agotan la información que puede extraerse de estas escenas, una parte de la cual aparece codificada en la iconografía de las mismas.

Dos factores permiten un enfoque predominantemente iconográfico: por un lado las imágenes son abundantes y admiten la comparación de unas y otras; al mismo tiempo, la iconografía de los *wayoob* es consistente, como se demuestra en el mencionado trabajo de Grube y Nahm (1994).

La interpretación iconográfica puede ampliar el significado del término *way*; en este caso abre la posibilidad de recuperar información sobre rituales que no encontramos en los textos, pero que podemos interpretar a partir del análisis iconográfico de las escenas. El mundo de los *way* es muy complejo, difícil de definir. Necesita de una aproximación conjunta que considere la información que procede tanto de la iconografía como de la epigrafía, y que analice igualmente todos los diferentes soportes (cerámica, monumentos) en los que esta información aparece.

Al ser, asimismo, el mismo término *way* muy complejo de traducir, se utilizará en su terminología maya a lo largo de este trabajo, siempre teniendo presente que alude a un tipo particular de alma. En resumen, podría decirse, a grandes líneas, que los *way* representan un cierto tipo de alma o de esencia de un sitio, o de un cargo político-religioso de un sitio, y en contadas ocasiones, de un dios o de un personaje concreto.

Esa información es la que acompaña al glifo *way*. Por tanto, resulta ser un concepto muy complejo, muy versátil, ligado a la territorialidad y a los linajes que la gobiernan, y cuyo desarrollo tiene lugar en el «otromundo», que podría ser tanto el mundo de los muertos, como el de los sueños, una de las traducciones que tiene el término *way* en los diccionarios modernos y coloniales (Houston y Stuart 1990).

En cuanto a las actividades en las que aparecen representados, éstas son de carácter ceremonial con el énfasis puesto en la danza y en el sacrificio. La variedad de personajes y su iconografía hace pensar que se vieron envueltos en diferentes tipos de rituales.

Finalmente, señalar que es un fenómeno propio del periodo Clásico Tardío, aunque una parte de todo ello parece conservarse en las creencias acerca del alma o de las almas de cada individuo, del funcionamiento del cuerpo, del «comportamiento» de la naturaleza, y de la geografía sagrada que mantienen los mayas actuales.

EL WAY AKAN. DESCRIPCIÓN DE SUS DISTINTAS MANIFESTACIONES

Uno de los *wayoob* más representados en cerámica es *Akan* (Figura 1). No se trata de una figura monolítica, sino que se manifiesta a través de diferentes variantes, incluso diferentes personalidades dentro de una misma manifestación *way*. Su característica común es la de presentarse con aspecto humano, muerto, pero en plenitud de facultades. Por tanto, todo hace suponer que su existencia tiene lugar en el mundo de la muerte, por extensión de la oscuridad y el sacrificio, y al que ha llegado por voluntad propia.

Esta multiplicidad de identidades deriva, no sólo de la fragmentación de los materiales disponibles, sino también de un atributo intrínseco de la personalidad del *way Akan*: su capacidad de transformación.

Esta habilidad es una constante de los seres sagrados de la mitología mesoamericana (Hunt 1977). El concepto del *way* estaría también sujeto a este principio, y la iconografía de *Akan* revela algunas de las claves del mismo, vinculadas a los distintos momentos del ciclo anual de la subsistencia y al sitio donde tienen lugar, con una velada alusión a la guerra y a la conquista como veremos más adelante. El *way* es, pues, un concepto ligado al tiempo y al espacio, parámetros que también son parte fundamental de la definición de muchos, si no la mayoría, de los conceptos sagrados de Mesoamérica.

Es una opinión ya constatada que existieron varios *Akan* que, incluso, comparten espacio narrativo en una misma cerámica. Veremos a un *Akan* muy vinculado a las abejas, y que podría ser el prototipo del Señor de las Abejas al que todavía se venera como *Ukananxuxob* en Yucatán (Tozzer 1982: 187), y al que se mencionaba en cuentos de San Antonio, Belice (Thompson 1930: 156).

Otra variante del personaje es el que danza con piedras junto a su cuerpo² (K6508, K791, K2942), o acarreado una piedra de gran tamaño en el Vaso de Altar de Sacrificios (Schele 1985: fig. 1).

El presente trabajo se va a centrar sobre todo en la figura de un tercer *way*, *Ch'akubaahakan*, «*Akan* el que se autodecapita» (Stuart 2005: 69) ya que es del que poseemos un material iconográfico más completo. Conserva una imagen uniforme a lo largo tanto del Clásico como del Posclásico —donde es un dios (Taube 1992: 15), no un *way*—: pelo negro y espeso, cuerpo en descomposición, ropajes alusivos a la muerte o al sacrificio, y distintos implementos, según sea un «*Akan*» u otro.

En conjunto, los rituales con «*Akanes*», son variados y numerosos. Por su directa vinculación con la vida y la subsistencia humana, están muy presentes en la institución del *ajaw* maya, y es muy posible que, en los rituales, tanto de carác-

² En época colonial se celebraban festivales en los que individuos se golpeaban con piedras, o había «magos» que se cortaban la cabeza (Mario Humberto Ruz, comunicación personal, 2009).



Fig. 1.—Distintas manifestaciones del *way Akan*: a) Vaso de Altar de Sacrificios, dibujo de L. Schele. b) detalle del plato con implementos (Coe 1989: fig. 23). c) K1230. d) detalle de un vaso del archivo de N. Hellmuth. e) K9091.

ter público como privado, estuviera personificado por los mismos *ajauob* o por especialistas rituales de su linaje. Es una posibilidad que apuntamos teniendo en cuenta las alusiones a la legitimidad de una descendencia mítica que se desgrana de las imágenes y los conceptos asociados a ellas, como veremos a lo largo del texto.

RITUALES DE AKAN

Si bien hay un extenso material iconográfico que representa el *Akan way*, son pocas las imágenes en las que un ser humano actúa como el *Akan way*. En los ejemplos que mostraremos a continuación analizaremos algunas de éstas, en las que aparecerán acompañados de otros *wayoob* y de un dios, el dios de la caza. Se les identifica porque llevan vestidos y máscaras semejantes a los *wayoob* que vemos en el «otromundo». Si tomamos el conjunto de vasos que despliegan sus rituales, tanto en contexto sobrenatural como no, éstos están orientados al mantenimiento del ciclo de la naturaleza, e, implícitamente, veremos que se ritualizan la

descendencia por línea masculina de un ancestro mítico. Son rituales legitimados del poder de los *ajauob* y de los sitios que gobiernan, el principal referente del concepto del *way*.

A lo largo de esta investigación veremos el por qué de este hecho, y asistiremos al ciclo de sus transformaciones, en cierto sentido, al viaje que emprende su alma por el mundo de los *wayoob*, un lugar de muerte y renovación, muy próximo, si no igual, al del inframundo maya. Para profundizar en el tema vamos a comenzar con dos vasos³ en los que claramente se distingue un ritual de personificación de *wayoob* sobrenaturales.

El primer vaso (Figura 2) es el K3059. El personaje principal es *Ch'akubaa-hakan*, literalmente «el que se decapita a sí mismo», pero que, en este caso, aparece decapitando a otro individuo. En las imágenes del Clásico maya se corta su propia cabeza como vemos en el Vaso de Altar de Sacrificios (Figura 1a), K1230 (Figura 1c), K5112 (Figura 8a), K3395, K8936 (Figura 7), K9091 (Figura 1e).

Así, en el contexto sobrenatural, *Ch'akubaahakan* se decapita a sí mismo, privilegio de los seres sagrados, capaces de existir sin cabeza. En el K3059 está haciéndolo en la persona de un prisionero, con su cuerpo en proceso de descomposición, propio de *Akan*.

El sacrificador tiene los rasgos iconográficos que definen al *Ch'akubaahakan* sobrenatural (ver Figura 1): su cabello negro y espeso, que puede llevar suelto, o como en esta ocasión, recogido en lo alto de la cabeza, una máscara bucal en forma de nudos y el hacha del sacrificio. Se dan mucha importancia tanto a su cabeza, como a la sangre que brota de ella. Como rasgo distintivo, observamos una mazorca de maíz prendida en el pelo. Tiras de tela blanca y un gran rosetón en la cintura, todo manchado de sangre, le caen desde la cintura, en alusión al auto-sacrificio previo a la danza, y que aparece sugerido en vasos de temática *way* (K791, Vaso de Altar de Sacrificios) donde danzan con un perforador en la cintura.

A la decapitación del K3059 asisten otros dos personajes con trajes de *wayoob*. Uno aparece vestido de pájaro y empuña una serpiente (ver Figura 2). Es un *way* que también tiene su correspondiente en el mundo sobrenatural de los *wayoob*., donde se observan diferentes aves asociadas a serpientes⁴, una de ellas en el K791, un vaso que es muy semejante en cuanto a personajes y temática. El traje ritual tiene elementos que remiten a la muerte con los «*tantos por ciento*» y el pico descarnado. En la imagen vemos también una mazorca en su cabeza.

³ Todos los vasos mencionados, salvo en dos casos, van identificados por su número en el catálogo de Justin Kerr. Al ser un trabajo basado en la iconografía de la cerámica, las referencias a éstos y otros vasos serán continuas. Cuando las imágenes no estén incluidas en el estudio, se pueden consultar directamente en su catálogo que está disponible en Internet en la web www.mayavasedatabase. También se pueden encontrar en una serie (Kerr 1989-2000) de seis volúmenes alusivos al tema.

⁴ La presencia de la serpiente de cascabel recuerda a las danzas con estas serpientes del sur de Norteamérica, que tienen lugar durante los rituales de fertilidad vinculados a la tierra.

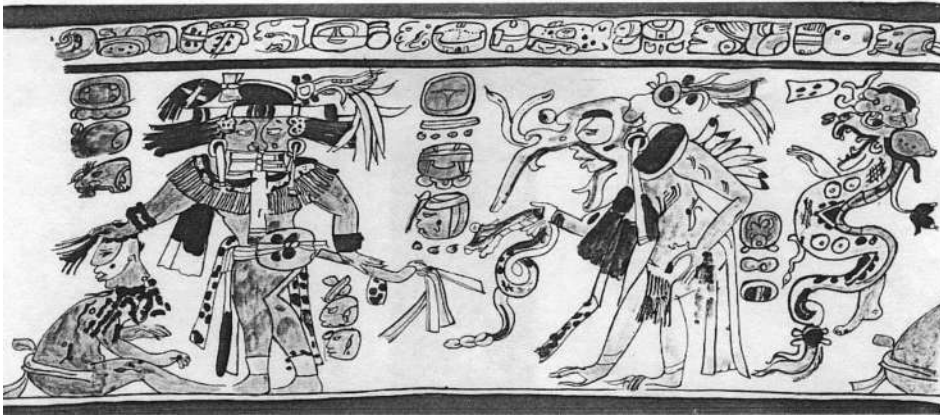


Fig. 2.—K3059. Dibujo de Jim Crocker.

El tercer personaje (ver Figura 2) es un individuo que salta metido en un traje de serpiente. La serpiente con orejas y cuernos de venado es el *way* Venado Serpiente, *Chihil Chan*, un *way* que presenta una imagen en gradación según los contextos, ya que tanto es un venado con la serpiente entrelazada (Stuart 2005: 29), un venado con una serpiente al cuello (K1230), o una gran boa con cuernos y oreja de venado (por ejemplo, K531)⁵ del que resurge, joven, el dios de la caza y de los venados, *Wuk Sip*, «Siete Cazador».

El conjunto iconográfico del vaso K3059 remite a un mensaje de renovación y periodicidad del tema que se está tratando —el maíz que brota de las cabezas—, así cómo del papel relevante que tiene la muerte y la descomposición en todo ello. La serpiente de cascabel empuñada por un ave moribunda representa la alternancia de los dos principios opuestos, en este caso en beneficio de la serpiente, que con sus crótalos, se presenta como una potente metáfora del cambio y la renovación ya que cada vez que muda su piel, se le añade un nuevo anillo a su cola. Y la serpiente con cuernos y oreja de venado promete la presencia del dueño de otro de los factores claves de la subsistencia maya, la caza, crucial en los meses secos.

La misma temática se despliega en una segunda cerámica, la K6508 (Figura 3), que despliega el ritual de cuatro individuos con máscaras y trajes de *way*. Dos de ellos son versiones de *Akan*, y los otros, un *way* jaguar, y un dios, *Wuk Sip*, «Siete Cazador». Este segundo vaso nos introduce en las otras personalidades de *Akan*. Le vemos con piedras adosadas a su vestido, un tocado con una mandí-

⁵ Se ha vinculado este *way* a la simbología de las grandes *chicchanes* chortis que pueden provocar terremotos o bien ser el agua que habita en el interior de las montañas en la estación seca, y que brota de ellas en forma de ríos o de lluvia durante el invierno (Fought 1972: 110-111).

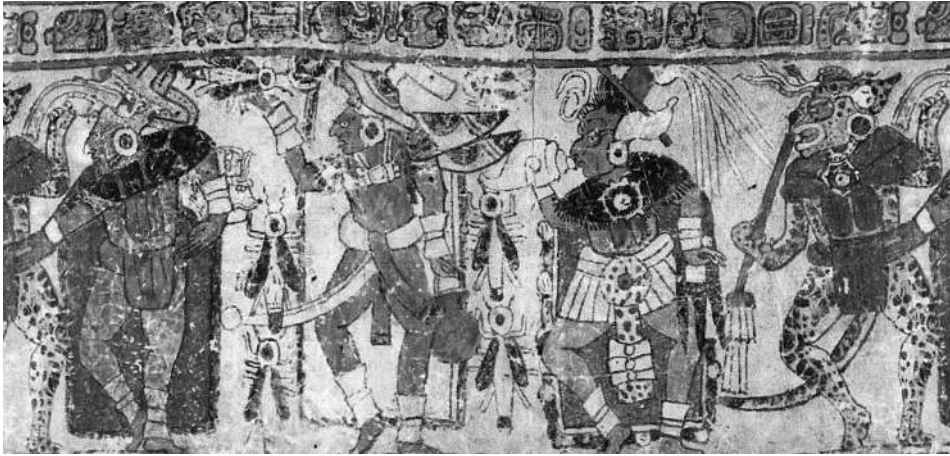


Fig. 3.—K6508. Fotografía de Justin Kerr.

bula de ciempiés, y capa de piel de serpiente. La vinculación de las piedras con la muerte y la conservación del aliento del muerto es una idea muy extendida por Mesoamérica⁶. La conjunción del ciempiés —referencia al inframundo (Taube 2003)—, y a la piel de serpiente, alude directamente a la regeneración del ser tras el paso por el mundo de la muerte.

En contexto sobrenatural encontramos al *way* danzando con piedras en el K791 y en el vaso de Altar de Sacrificios, manufacturados en la ciudad del mismo nombre, y que tienen semejanzas estructurales en cuanto a personajes y temática con estos dos vasos con rituales celebrados en «*estemundo*» (como concepto opuesto al «*otromundo*»).

El segundo *Akan* está ligado a las abejas, lo podemos ver, por ejemplo, en el K2284 y K2286. Su iconografía lo presenta muerto (con un plato de sacrificio o unos huesos por sombrero), aunque, contradicción típica de los *way*, en plenas facultades, cargando o vertiendo el líquido de una jarra con la marca del *akbal*, «oscuridad», de la que pueden escapar abejas. Es un *way* cuyo significado está ligado por un lado al producto de las abejas, y, por otro, en un plano conceptual, a su capacidad de transformar las sustancias que se encuentran en el bosque en bienes de gran significado social y ritual. En este ritual se identifica como tal al danzante por el sombrero en forma de plato, la jarra, las abejas, y las alas que lleva prendidas en los hombros.

El siguiente danzante es un enmascarado de *Wuk Sip*, «Siete Cazador», el Señor de la Caza, que recibe este nombre ya en el Clásico y se puede leer en los va-

⁶ Según Ximenez (1977: 111) a los muertos se les colocaba una piedra para que recibiera parte de su alma al expirar, y eran tenidas con gran devoción.

nos K1182 y K8927. Sus rasgos son nariz aguileña, pelo crespo, corto y negro; oreja y cuerno de venado, y sombrero de cazador. En esta personificación su capa tiene el dibujo de la piel de serpiente, está cerrada con un broche de concha, y puede que esté emulando al Señor de la Caza cuando sale del *way Chihil Chan*, «Venado Serpiente», haciendo sonar su trompeta de concha (ver, por ejemplo, el K531).

El cuarto y último *way* es un jaguar con un lirio de agua saliendo apenas de su cabeza. Está soplando un largo silbato⁷ y se aprecia claramente que hay una persona dentro del traje de jaguar. El nenúfar que le brota de la cabeza le confiere el significado que posee este importante icono de la iconografía maya y al que nos referiremos en un apartado posterior. Existe un *way* llamado jaguar del nenúfar que podría ser el que aparece en este vaso. Lleva una capa corta, propia de los *wayoob* en situaciones de sacrificio, cerrado con un broche de concha igual al de *Wuk Sip*.

El vaso que acabamos de analizar es muy similar a otro, el K2942, de contexto sobrenatural, donde, en lugar de *Wuk Sip* aparece *Ch'akubaahakan*, que danza con una olla *akbal* y un trono de huesos a la espalda y el jaguar está descendiendo, dentro de una gran llamarada (Figura 4a). Los tres «*Akanes*» llevan el mismo tocado, alusivo a la muerte: una cabeza descarnada de ciempiés (ver Figura 8d). De los tocados sale una mazorca de maíz, en la misma línea que en el K3059. Abunda en el concepto de surgimiento del maíz, quizás de la vida en general, a partir de un viaje por el inframundo, expresado a través de toda la simbología del autosacrificio y de la danza.

El jaguar del nenúfar está representado dentro de una gran llamarada. El fuego está muy presente en estos rituales, como implemento ritual o como el propio *way*. Aunque carece de texto, por otros vasos sabemos que existió un *way* «fuego», *k'ak*, con hombres o jaguares en su interior, que pueden aparecer contemplando el ritual o contorsionándose. Cuando se trata de hombres, estos tienen rasgos de los Gemelos, bien por su banda en la cabeza (K1256), o por las «manchas» en la boca de *Yax Balam* (K5112).

ITZAMNAAJ, HUN AJAW, YAX BALAM, Y LOS WAYOOB

Una vinculación que aparece, más o menos velada, de manera reiterada, es la de la presencia, indirecta, de *Hun Ajaw* y *Yax Balam* con los rituales de *Akan*. Para ello nos remitiremos a un vaso (Figura 5) de contenido mitológico que recoge dos momentos rituales que desencadenan muchos de las experiencias recogidas en cerámica relativas a los *way*. En el registro superior se recoge la entrega,

⁷ En el vaso K791 vemos a un *way* jaguar soplando un silbato semejante, y en Tenosique (México) durante el Carnaval, hombres disfrazados de jaguar danzan al son de silbatos y tambores.



Fig. 4.—El jaguar y Akan: a) K2942. b) K1230. c) K9069.

por parte de *Itzamnaaj a Hun Ajaw* y *Yax Balam*, de un plato con una parafernalia que hemos visto al analizar nuestros vasos, y la cacería ritual de un venado a manos de los Gemelos mencionados ante una entrada al *otromundo*.

En el plato (ver Figura 1b) que el dios entrega a los Gemelos vemos implementos de sacrificio que *Ch'akubaahakan* utiliza para cortarse la cabeza en el K1230, Vaso de Altar o en el K9091, y un perforador similar (Robicsek y Hales 1981, vaso 119) al que utiliza en un plato de estilo de estilo «códice». Los otros objetos son unos ojos muy presentes en la iconografía de los way, tanto como «comida», conservándose narraciones⁸ alusivas a este significado, como sueltos, junto a la cabeza o el cuerpo de los *wayoob* (ver Figura 1d). En el segundo caso estaríamos ante lo que supone su ausencia, otro aspecto resaltado y unido al tema de la comida, en cuentos mayas alusivos al tema: la ceguera, la oscuridad como sinónimo del entorno del mundo de los muertos. El último elemento tiene forma de cruz con unos adornos a modo de flores. Es de madera, y lo vemos tam-

⁸ En el primer caso podrían ser una metáfora de la ofrenda que se entrega a cambio de alimento y bebida, como recoge una narración del pueblo de San Antonio, Belice. Los habitantes de San Antonio son descendientes de emigrantes del pueblo maya de San Luis, Petén (Thompson 1930: 36 y 156).

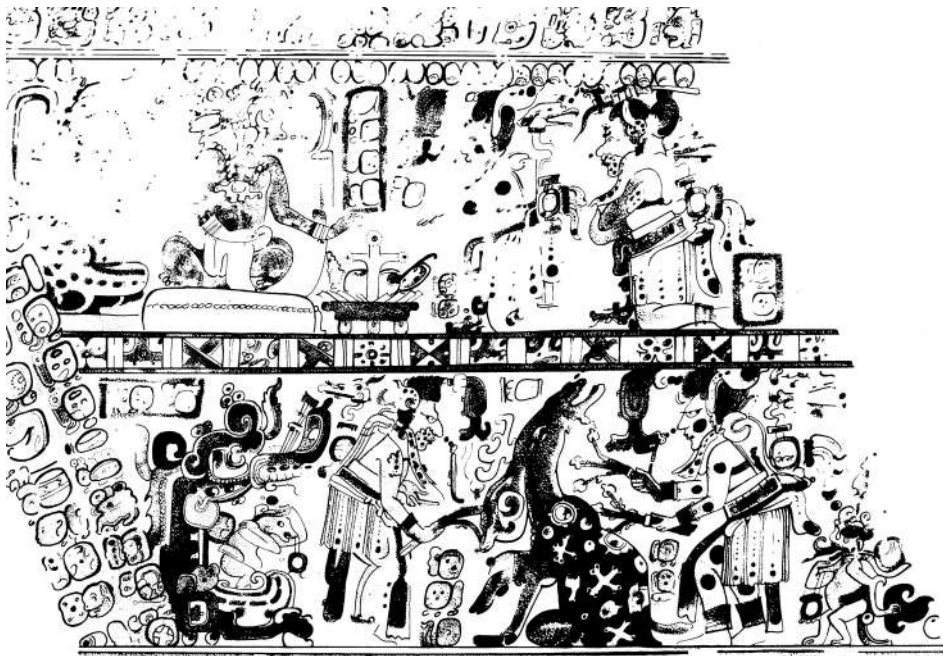


Fig. 5.—*Itzamnaaj* y los Gemelos (Coe 1989: fig. 23).

bién —el fragmento conservado recoge a *Itzamnaaj* con el plato— en una cerámica hallada en Buenavista del Cayo, Belice (Houston *et al.* 1992: fig. 12).

La referencia al complejo de los «way» en este vaso se completa con el vestido de *Hun Ajaw* y *Yax Balam*, una falda de tiras vegetales, que es el mismo que lleva un way viajante (K771, K2023), uno de cuyos nombres es «Sagrada Muerte del Venado». Parte de sus rasgos iconográficos (Asensio 2007) se corresponden con los de *Wuk Sip*, Siete Cazador. Su nombre varía según los vasos, pero giran en torno al viaje de un venado muerto, y su imagen es consistente: un humano de cuerpo parcialmente esquelético, vara de caminante, caracola colgando del cuello, y un petate hecho con piel de serpiente. Es de destacar que su cabello aparece recogido a la manera de *Ch'akubaahakan*, y que tienen una oreja de venado *Hun Ajaw* y otra de jaguar *Yax Balam*, con todo el significado que ello les confiere, en cuanto a entender y manifestarse ante el mundo con el simbolismo que encierran estos animales.

En el vaso con *Itzamnaaj* y los Gemelos vemos el sacrificio ritual de un venado en su parte inferior, al que se están acercando los hermanos con unas plantas que sin duda tenían un importante valor ritual y que se ven en manos de *Yax Balam* en el plato (K3048). La escena tiene lugar ante la boca personificada, entrada

de acceso al otro mundo, en la que está un ratón de campo y, en una esquina, un murciélago. La presencia tanto del ratón de campo en la entrada, como del murciélago apoya la posibilidad de que estemos ante el inicio de la transformación de *Hun Ajaw* y *Yax Balam*. Ambos son animales relacionados, tanto natural como conceptualmente, con espacios subterráneos, aunque cada uno con unos hábitos horarios diferentes: el murciélago prefiere el atardecer y la noche, mientras que el ratón de campo es diurno.

Pertenecen a la misma categoría de animales —de entre las muchas en los clasifican los mayas—, la de las ratas, con alas o sin ellas. Este compartir hábitat y categoría hace que también estén relacionados conceptualmente en un tercer campo, el del sacrificio por decapitación. El murciélago que aparece en las cerámicas mayas es de la especie *artibeus jamaicensis*, que se alimenta de fruta que «corta» con su apéndice nasal. El murciélago en los contextos con *Akan* que se decapita, está junto a él, o es *Akan* el que lleva traje o alas de murciélago. Y en el *Popol Vuh Hunahpú* pierde su cabeza a manos de un murciélago.

El *way* con la imagen ratón de campo aparece siempre representado acarreando algo, por ejemplo pequeñas ollas *akbal* (Robicsek y Hales 1982, vaso 11), como el caso donde un ratón y un murciélago le hacen entrega de unas ollas a un *ajaw* sentado en un trono de huesos, el mismo en el que se sienta (panel de Tonina) o baila *Akan* (K2942, K3395). Es decir, el ratón prolonga, es un eslabón más el proceso de muerte y regeneración que tiene lugar en el interior de la tierra.

Volviendo a *Yax Balam* y *Hun Ajaw*, en la secuencia recogida en el vaso, son ellos, aunque con el tocado y el vestido de ciertos *way*. Pero otros ejemplos nos permiten asistir a su transformación como *wayoob*. En el K9091 (Figura 1e), y en el K8874 vemos a los Gemelos con sus rasgos distintivos —manchas negras en el cuerpo, retazos de piel de jaguar— pero cortándose la cabeza con el hacha dentada, *Hun Ajaw*, y, caminando con el bastón, cuerno de venado, y el pelo largo *Yax Balam*.

¿Cuál de los dos será *Akan*? ¿Lo serán ambos, según las circunstancias? ¿Seguirá cada uno su camino de transformaciones en diferentes *wayoob*? Son preguntas que exceden el tema de este estudio, pero a las que podemos proponer una respuesta, al menos en lo relativo a la figura de *Akan* con sus piedras, con su cuchillo, o con su hacha, gracias a la existencia de dos vasos, de diferentes estilos, pero de temática similar que recogen, en un gran fresco, a gran parte de los *wayoob* que hemos mencionado a lo largo de esta exposición.

El K1490 está diseñado en dos planos (Figura 6) con figuras grandes y en el espacio bajo de la cerámica; el otro, en la parte superior, lo ocupan figuras más pequeñas de *wayoob*. Analizado de derecha a izquierda, según ha sido tomada la fotografía, presenta a los Gemelos con ropajes propios de *Akan* y fumando, actividad en la que también se les ve en otros rituales, por ejemplo en el K3007. Sobre ellos el jaguar y el ratón de campo.



Fig. 6.—K1490. Fotografía de Justin Kerr.

Les siguen un *Akan* sin cabeza y el cuchillo, y otro con el cuchillo y la cabeza en la mano. Encima, el murciélago. Junto a ellos, un *way* que camina o danza, esquelético, con la cabeza en la mano. Se le ve en otros contextos con un plato entreabierto en su vientre del que sale una llamarada⁹ (por ejemplo, en el K1256), y en este vaso lleva en la mano un bastón que son dos serpientes entrelazadas, la posición en la que se reproducen y que también aparece representada en los bastones de *ajauob* mayas cuando celebran los ritos de «esparcimiento».

La progresión continúa con un murciélago antropomorfo con un cuchillo y una tela blanca, y un *Akan* o personificación de *Akan*, también con un gran cuchillo, con los ropajes característicos que vemos en cerámicas de estilos muy diversos. Sobre ellos, un insecto, muy presente en rituales de sacrificio, por ejemplo en el vaso del Metropolitan Museum de Nueva York (Coe 1978: 36). Todos los representados tienen en común las alusiones al sacrificio, que se presenta con una serie de pasos rituales previos: tabaco e ingestión de enemas, ya que todos llevan una jeringa humeante junto a distintas partes de su cuerpo.

El K8936 (Figura 7) tiene una composición inversa al vaso anterior. Las figuras de *wayoob* ocupan el plano inferior, mientras que los «*akanes*» la superior. En la parte inferior vemos formas de «pelota», sobre los que danzan «los *akan*». Pelota y danza significan movimiento. La pelota de hule en sí puede ser un *way* con restos humanos descuartizados en su interior. No hay tabaco, pero la intoxicación ritual arquetípica *way* está en la figura de una de las variantes de *Akan*, un hombre grueso de gran vientre distendido, listo para vaciarlo¹⁰.

En el registro superior vemos a tres *wayoob*: un jaguar arqueado con una cabeza en sus manos, *Akan* con una piedra en la mano, y *Akan* vestido de murcié-

⁹ Su nombre en este caso es «Muerte Fuego en el Centro», *K'ak Ol Kimi* (Grube y Nahm 1994: 706).

¹⁰ El *way* «hombre glotón» (Grube y Nahm 1994: 709).



Fig. 7.—K8936. Fotografía de Justin Kerr.

lago. El *Akan* con la piedra está situado sobre una pelota de hule con un sujeto dentro; y el murciélago sobre una segunda pelota, en este caso una serpiente enrollada de forma circular. Le sigue un ratón con una bola con tres puntos —¿alusión al viento?—, y un jaguar enroscado sobre el que *Akan* acaba de cortarse su propia cabeza. La figura vertical del *way* esquelético que danza o camina con la cabeza completa el fresco de las manifestaciones de *Akan*.

Esta compleja cerámica abunda en los conceptos que encierra el término *way*: movimiento, muerte, sacrificio, purificación, renovación, cambio, siempre siguiendo dos pautas, las mismas que encierra la danza: coordinación y ritmo. Y en ambas el ratón y el murciélago, también presentes en el vaso de *Itzamnaaj* y los Gemelos (ver Figura 5), forman parte integral del ciclo de *Akan*. Este hecho nos lleva a hacer una breve reflexión acerca de la relación entre forma y significado de estos *wayoob*.

Siguiendo la senda de Víctor Turner (1980), pero aplicada a los símbolos visuales, el hecho de vincular una imagen determinada a un concepto depende de varios factores, tanto culturales como naturales. Los factores culturales están ligados en parte a los naturales, sobre todo si trata de la representación de animales, plantas, o fenómenos naturales, pero siempre tienen un componente subjetivo que tiene que ver con los miedos, el humor, la historia, y una diversidad de factores que distorsionan cualquier acercamiento desde el exterior de la cultura en cuestión.

Aún teniendo en cuenta la distorsión cultural, sí que el componente natural del símbolo puede arrojar luz sobre el significado de la imagen. En este sentido para representar al *way* que decapita se opta por representarlo a través del murciélago, animal que, en su vida natural, corta —decapita— el árbol los frutos de los que se alimenta. Igualmente, el ratón de campo que se caracteriza por tener la morada en madrigueras, aparece representado iconográficamente trasportando cabezas en for-

ma de pelota, o jarras con la marca *akbal*. Su misión de transportar aparece vinculada a los primeros o últimos momentos del viaje por el inframundo como ayudante de *Akan* y, en otros contextos, de Sagrado Venado Muerto (K2023).

ALGUNOS APUNTES ACERCA DE LA ICONOGRAFÍA WAY Y DE SU SIGNIFICADO

Del estudio realizado se pueden extraer algunas propuestas acerca del significado de ciertos iconos en el contexto de los *wayoob*. Ello es posible gracias a la existencia de una considerable cantidad de imágenes de diferentes estilos y calidades que permiten la comparación entre unas y otras, así como extenderlo a otros contextos que pudieran estar acompañados de textos escritos.

En relación a los sacrificios del *way Akan* hemos visto a esqueletos, animales, plantas, y piedras que tienen en común el poseer un alma, una esencia compartida con sitios y seres de la vida que se desarrolla en un plano cotidiano del periodo Clásico maya.

En torno a la iconografía de la cabeza se construye una parte fundamental de la metáfora visual deseada. Por un lado proporciona la identidad del ser, y, por otro, muestra las cualidades del mismo en un tiempo y un espacio concreto. Y, según su destino —sobre una piedra, un plato, a manos de un jaguar—, se inicia un ciclo ritual diferente. De ahí la importancia de revisar la iconografía de la cabeza, puesto que proporciona la información acerca de la esencia que contiene. En los rituales que hemos revisado están los tocados y aquello que brota directamente de la cabeza.

Los tocados son parte integral de la cabeza aunque, al no emerger directamente de ella, su significado no es el de la esencia misma del ser. Se trata más bien de un significado contextual dependiente de la imagen concreta en la que aparece. El tocado proporciona en muchas ocasiones la identidad del individuo que lo lleva. En el caso de *Akan* lleva una cabeza de ciempiés en forma de sombrero en el K6508 (ver Figura 3), y en el K2942 (ver Figura 1) llevan cabezas descarnadas de ciempiés.

El *way* prototipo del señor de las abejas, por su parte, lleva un plato como tocado. Este tipo de sombrero podría interpretarse como una alusión a que también él es *Akan*, que ha ofrecido su cabeza en sacrificio, que sería colocada en un plato, una de las formas de presentar las ofrendas sacrificiales. Finalmente, tenemos el de cazador que lleva *Wuk Sip*. Es de paja, de ala ancha, y lo lleva en algunas ocasiones cuando emerge del *way* Venado Serpiente (K8727, K7794). Llevando este implemento sabemos que el dios de la tierra, cuando aparece llevando ese sombrero, está *siendo* el dios de la caza.

Lo que brota de la cabeza son el pelo, los cuernos, y las plantas. Los dos primeros son conceptos íntimamente ligados ya que son la prolongación de la cabe-

za¹¹, y ambos denotan fuerza, reproducción y regeneración, por sus capacidad de cortarse y crecer, o de mudarse cada año y crecer con una punta más en el astado. Su asimilación de significados se extiende a contextos de captura, donde la toma de cuernos del venado o del cabello de un prisionero supone la apropiación de sus cualidades.

Los cuernos de venado completan la imagen que se quiere dar del way Vena-do Serpiente, como la de un poderoso ser estacional. La serpiente y el venado son antagonistas en la vida del bosque, siendo el venado uno de sus grandes enemigos, (no es infrecuente que los venados maten serpientes con sus pezuñas para defenderse). Es muy posible que en ciertos contextos, el venado represente a la estación seca, al sol, al bosque que provee alimento en los meses del año en que las reservas de las cosechas se van acabando. Su imagen conjunta aún las bondades y excesos de la Tierra, tal como recogen los cuentos chortís acerca de las grandes *chichanes* (ver nota 5).

El cabello de *Akan* es negro, largo, y espeso. Lo puede llevar suelto, recogido a modo de «cola de caballo», o recogido sobre la cabeza (ver Figura 1). No podemos precisar por el momento el por qué de ambos peinados, pero podría tener que ver con la forma ritual que requiere su autosacrificio. En cambio, el pelo de *Wuk Sip* siempre es corto, rizado o crespo (ver Figura 3). Este tipo de cabello tiene connotaciones de «salvaje» o de habitante de los bosques en la iconografía nahua (Leonardo López Luján, comunicación personal, 2009), y podría tener el mismo significado en el Clásico maya, ya que éste es el dios de la caza y de la vida en el bosque. Cabello y cuernos comparten también el simbolismo de las plantas como algo que brota de la cabeza, un significado que también comparten con otras culturas amerindias que ven a las plantas como el «pelo» de la Tierra.

Las plantas que nacen de los *wayoob* analizados son el maíz y el nenúfar. Este último es un icono muy complejo debido a su hábitat, a su ciclo vegetal de aparición y desaparición, que lo enlazaría asimismo con el sol, y quizás a las posibles propiedades alucinógenas que tendrían sus semillas. En invierno el nenúfar mantiene sus raíces invisibles y sumergidas, y no es hasta que las aguas se calientan y se calman de los aguaceros, que empieza a crecer su tallo desde el fondo, y las aguas comienzan a cubrirse de vegetación —a modo de campos de nenúfares— al iniciarse la estación cálida y seca. Y tal podría ser el significado del tallo de la cabeza de Venado Serpiente.

El maíz está presente como una mazorca madura, que brota de *Akan* que se autodecapita y que danza con las piedras, y del ave con la serpiente de cascabel. En el contexto sobrenatural del K2942, *Akan* lleva un tocado de ciempiés, cuyo significado, (Taube 2003), es el de la ser una versión de la serpiente en el infra-

¹¹ En el México antiguo era la sede del *tonalli*. López Austin describe sus cualidades (1980: 225): es una fuerza que da al individuo calor, vigor, y que permite el crecimiento, y está sustancializada en algo parecido al aliento. De ella participan dioses, animales, plantas y cosas.

mundo, y, de hecho, sus fauces son una de sus entradas, *Matawiil*, pero también el lugar de nacimiento de seres míticos (Houston y Stuart 1994: 77). Que el maíz brote del icono del ciempiés muestra su renacer desde un lugar de muerte. No cabe duda de que es un potente mensaje de esperanza, susceptible, por supuesto, de ser manipulado por los especialistas rituales.

Finalmente señalar que se observa un consistente encadenamiento de momentos liminales en el mito y en el ritual de origen. Nos referimos a lo que sucede con la cabeza una vez que ha sido separada del cuerpo. La cabeza, en el pensamiento maya, es, entre otras cosas, sinónimo del fruto, de aquello que brota del tallo, el cuerpo. Y como tal debe ser tratada en estos ciclos rituales, como el fruto maduro y lleno de vida que debe ser cortado para enterrarlo y que vuelva a la vida integrado en su cuerpo para repetir una y otra vez el ciclo de la vida-muerte, muerte-vida.

LA CABEZA (DE AKAN), LA PIEDRA Y LA PLANTA

Lo que observamos en la escena congelada del K3059 pertenece a un largo ciclo de momentos dramáticamente significativos en el ritual del *way Akan*. Para entender mejor la vinculación de los sacrificios por decapitación de este *way* con el surgimiento de la vegetación vamos a revisar unas imágenes, pertenecientes a distintos estilos cerámicos, pero siempre con esta temática común.

Empezamos por lo que nos muestra el vaso K5112: un *Akan* sobrenatural coloca su propia cabeza sobre una piedra, que tiene unas marcas peculiares (Figura 8a). Mientras, otro *way*, *k'ak*, fuego con un hombre en su interior, con las manchas de *Yax Balam* en la boca, asiste a la danza de la decapitación.

Prolonga la información el K5637, un vaso con la superficie bastante deteriorada (Figura 8b). La piedra tiene las mismas marcas que la del K5112. En tanto, un ave, con el cuello cortado pero unido al tronco y los intestinos saliéndose —igual concepto que el *way* del K3059—, está posada sobre una piedra que surge de una cabeza del patrón del mes *Pax*. Una planta brota detrás de ella, lo mismo que de un tercer *way* que se retuerce en el suelo. Igualmente, en el K4143 de una piedra sale una planta (Figura 8c), y, en el K2942, danza con ella (Figura 8d). La piedra en todos los casos presenta unas marcas peculiares. Esas mismas marcas las vemos en el ombligo de algunos *wayoob* (Figuras 8e y 8f), lo que sugiere una continuidad en el significado de la cabeza de *Akan*, la piedra que la recibe, con el tallo a modo de cordón umbilical, y el fruto como un recién nacido.

EL JAGUAR Y LOS RITUALES DE AKAN

La imagen del jaguar está ligada a la fiereza, a la depredación y a la noche por sus hábitos, a lo que hay que añadir otro rasgo poco conocido, como es su gusto

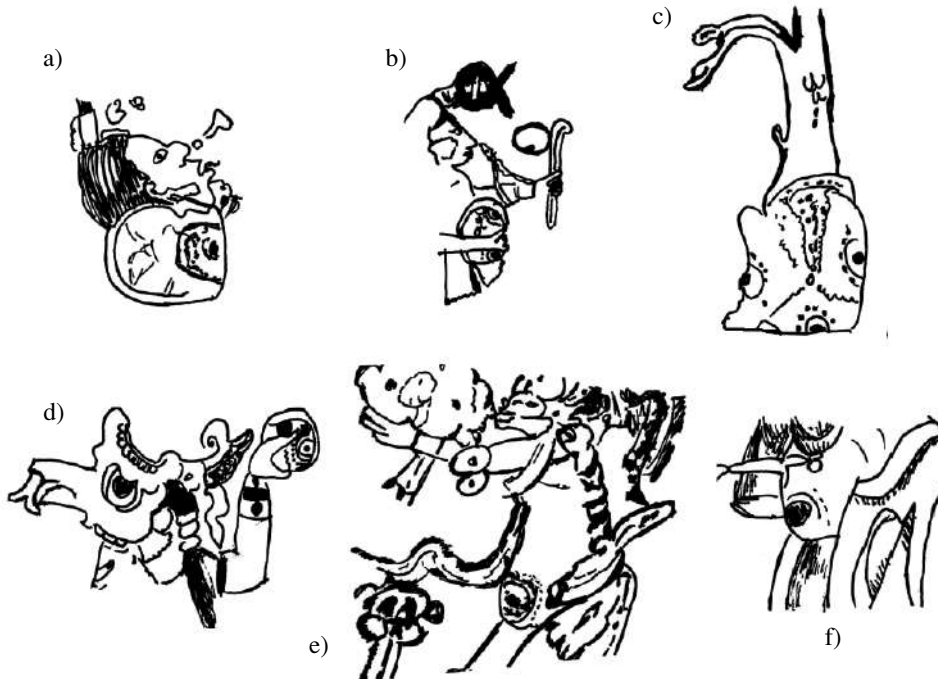


Fig. 8.—La cabeza de *Akan* y su vinculación con un tipo especial de piedra: a) K5112. b) K5637. c) K4143. d) K2942. e) K4922. f) K2023.

por el agua (el jaguar es un excelente pescador). Por extensión simbólica, también se la asocia con el sol en el inframundo. Estos significados se manifiestan en los contextos iconográficos en los que aparece. Tanto su piel como su cabeza adorna vestidos, tronos y palanquines de los *ajauob* mayas, y muchos llevan la palabra *balam*, jaguar, en sus nombres.

En el ciclo de *Akan* el jaguar es un eslabón en la cadena de lo que sucede con la cabeza del *way*. La iconografía da a entender que la cabeza puede acabar en manos de un jaguar. No hay imágenes que muestren si es un proceso correlativo a la cabeza sobre la piedra o el plato, o si es una línea ritual independiente, por lo que se interpretará el hecho sin entrar en una conclusión acerca de un posible ritual específico.

En los vasos K1230, K8936, y K9069 un jaguar, cada vez diferente (con estrellas, con el nenúfar) está listo o ya se ha hecho con la cabeza de *Akan*, lo que sin duda crea un vínculo entre ellos que trasciende esta situación (ver Figuras 4b y c). Se puede especular con que, este caso, la esencia contenida en la cabeza de *Akan* se estaría integrando en la del jaguar, animal al que recurre la realeza maya

para subrayar su condición real, con lo que habría una alusión indirecta a la descendencia —muy posiblemente por línea masculina— de todo aquello que aglutina el símbolo del jaguar.

Concluir señalando —su estudio se presenta muy complejo y excedería el propósito de este análisis— que la cabeza puede seguir otro camino, alternativo o no, a las propuestas presentadas: la de ser transportada y «danzada» por el *way* esquelético Muerte Fuego en el Centro como hemos visto en el K1490 y en el K8936 (ver Figuras 6 y 7) donde se asiste a un fresco de las personalidades de *Akan*. El fuego, parte integral de la zona umbilical de este *way*, estaría participando, de nuevo, en el proceso de transformación que se produce en el mundo de los *wayoob*.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Queda de manifiesto que sólo con indagar en la superficie del mundo de los *wayoob*, nos encontramos con un concepto que tiene tantos enfoques y aristas como algo tan complejo de definir como el «alma», el aliento vital que poseen los seres, aquello que les hace *ser*.

Otra cuestión inevitable, y cuya respuesta definitiva está aún pendiente, es la de a qué categoría de ser pertenecen los *way*, entidades que evolucionaron a lo largo del tiempo, en el curso del cual —en el Posclásico— algunos adquirieron la categoría de «divinos», es decir, de dioses, conservándola a lo largo de todo el periodo posterior incluyendo la actualidad.

Son muchas las cerámicas que despliegan los rituales celebrados por los *wayoob*, pero pocas en las que vemos a seres humanos que claramente los están personificando. Y, a tenor del número de ejemplos que poseemos, uno de los que gozaron de mayor proyección en el ritual maya fue el *way Akan*. Éste, según aparece en las imágenes, es la transformación o una de las facetas de los Gemelos *Hun Ajaw* y *Yax Balam*, proceso transformatorio que sucede por mandato de *Itzamnaaj* a través de una serie de momentos rituales.

Hemos visto, igualmente, toda una simbología que apunta a la regeneración de la vida en la tierra —agricultura, apicultura, caza, recolección—, que se regenera, en su interior, tras un proceso que requiere la acción coordinada y rítmica de las fuerzas del otromundo.

Vemos, complementariamente, una iconografía que remite a la legitimidad del ejercicio del poder basada en la descendencia que emana de los seres sagrados del pasado mítico y que sus descendientes, los *ajauob*, renuevan a través de rituales estacionales.

La información proporcionada por los textos que acompañan a las imágenes de los *wayoob* apunta a que existió un cierto tipo de asimilación de personalidades entre el *ajaw* y los muy complejos términos de «territorialidad», «sitio», y «lugar», a través del concepto del *way*.

Yax Balam y *Hun Ajaw* tienen un «status» difícil de definir en el periodo Clásico maya, a medio camino entre dioses y héroes, ejecutores de los deseos de *Itzamnaaj* (Coe1989). Pero sin duda actuaron como ejemplo y fueron emulados por los señores mayas como garantes y dependientes de la manutención de sus súbditos, a través de rituales en los que compartían protagonismos con *Hun Ajaw* y *Yax Balam*. A unos y otros los vemos en actividades rituales como el juego de pelota, la caza, y, también, de temática *way*, esta última relacionada con los puntos liminales que recorren el ciclo vital de los seres vivos: muerte, regeneración, resurgimiento. Es una filosofía acorde con el pensamiento mesoamericano tanto en la concepción del mundo sujeto a un devenir cíclico, como en concebirlo como un organismo dotado de una o de varios tipos de alma.

Los ejemplos que hemos visto muestran como la posesión de un alma o «coesencia» *way* permitió a determinados sitios y a sus linajes y cargos, y, a determinados dioses, implicarse en las ceremonias de renovación de la vida vegetal y animal. A este respecto hay muchos vasos que recogen a *wayoob* de diferentes sitios, muchos de los cuales sabemos que estaban en guerra intermitente y endémica, ejecutando distintos rituales (K927, K791, Vaso de Altar...). Podría tratarse de una institución en las que las elites de determinados estados o territorios compartirían una herencia mítica común que estaba por encima de las rencillas cotidianas, lo que les hacía participar en unos rituales en que su presencia conjunta y armónica sería necesaria.

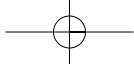
En cuanto al carácter público o privado de los rituales *way*, nos inclinamos a pensar que dependía del tema del ritual que se estuviera tratando. En el caso de los rituales que hemos propuesto, consideramos que tuvieron un carácter público. Apuntan a esta hipótesis la propia escenografía que despliega: danzas colectivas, vestuario y sonido, y autosacrificio personal —aunque éste puede que tuviera lugar en privado— y sacrificio cruento sobre víctimas, posibles prisioneros de guerra, sumado todo ello a la naturaleza misma del ritual, dedicado a la muerte y regeneración de la vida vegetal y animal.

Éste es un tema de «interés público», más aún cuando, sin duda, era representado por miembros de la elite maya. Estamos ante un tema que engloba «lo sagrado», territorialidad y linaje. Estas ceremonias fueron vehículos de los linajes gobernantes para expresar ante la sociedad la capacidad de compartir su esencia con los *wayoob*, los Gemelos *Hun Ajaw* y *Yax Balam*, y seres que bordean la frontera entre *way* y dios: *Akan* y *Wuk Sip*.

La existencia de un panel de estuco en Tonina (Martin y Grube 2000: 185) de temática *way* apoyaría esta propuesta, máxime cuando podría tener connotaciones de propaganda política. Los monumentos de Tonina están llenos de representaciones de prisioneros, ¿Y qué mejor víctima ritual y de propaganda política que éste fuera el *k'uhul ajaw* o el *sahal* de un reino derrotado, alguien que también ha vestido como vivo las insignias de *Hun Ajaw* y del mismo *Akan*?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

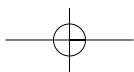
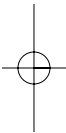
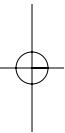
- ASENSIO, Pilar. 2007. «Muerte de un viajante. El viaje del way Sagrado Venado Muerto. *Mayab* 19: 87-106.
- CALVIN, Inga. 1997. «Where the *Wayob* Live: A Further Examination of Classic Maya Supernaturals. En *The Maya Vase Book, Volume 5*, pp. 868-883. Kerr Associates. Nueva York.
- COE, Michael D. 1978. *Lords of the Underworld: Masterpieces of Classic Maya Ceramics*. Princeton University Press. Princeton.
- . 1989. «The Hero Twins: Myth and Image». En *The Maya Vase Book, Volume 1*, pp.161-184. . Kerr Associates. Nueva York.
- FOUGHT, John G. 1972. *Chorti (Mayan) Texts*. Edited by Sarah Fought. University of Pennsylvania Press. Filadelfia.
- GRUBE, Nikolai y Werner NAHM. 1994. «A Census of Xibalba: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics. En *The Maya Vase Book, Volume 4*, pp. 686-715. Kerr Associates. Nueva York.
- HOUSTON, Stephen y David STUART. 1990. *The Way Glyph: Evidences for Co-Essences Among the Classic Maya*. Research Reports on Ancient Maya Writing No. 30. Center for Maya Research. Washington.
- HOUSTON, Stephen D., David STUART y Karl TAUBE. 1992. «Image and Text on the «Jauncy» vase. En *The Maya Vase Book, Volume 3*, pp 498-512. Kerr Associates. Nueva York.
- HUNT, Eva. 1977. *The Transformation of the Hummingbird*. Cornell University Press. Ithaca y Londres.
- KERR, Justin. 1989-2000. *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Volumes 1-6*. Kerr Associates. Nueva York.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas. 2 Vols. IIA*. UNAM. México DF.
- MARTIN, Simon y Nikolai GRUBE. 2000. *Chronicle of Maya Kings and Queens*. Thames and Hudson. Londres.
- ROBICSEK, Francis y Donald HALES. 1981. *The Maya Book of the Death: The Ceramic Codex*. University of Virginia Art Museum. Charlottesville.
- . 1982. *Maya Ceramic Vases from the Classic Period*. The University Museum of Virginia Baylay. Charlottesville.
- SCHELE, Linda. 1985. «*Balan-Ahau*: A Possible Reading of the Tikal Emblem Glyph and a Title from Palenque». En *Fourth Palenque Round Table*, vol. VI, pp 59-65. The Pre-Columbian Art Research Institute. San Francisco.
- STUART, David. 2005. *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque: a Commentary*. The Pre-Columbian Art Research Institute. San Francisco.
- STUART, David y Stephen D. HOUSTON. 1994. *Classic Maya Place Names*. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- TAUBE, Karl A. 1992. *The Mayor Gods of Ancient Yucatan*. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- . 2003. «Maws of heaven and hell: the symbolism of the centipede and serpent in classic Maya religion». En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*. Eds. A. Ciudad, M.H. Ruz y M.J. Iglesias, pp. 405-442. SEEM, CEM. Madrid.
- THOMPSON, Eric J. 1930. *Ethnology of the Maya of Southern and Central British Honduras*. Field Museum of Natural History, Pub. 274. Chicago.

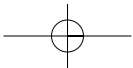
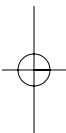
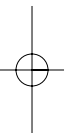
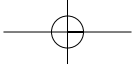


TOZZER, Alfred M. 1982. *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*. INI. México D.F.

TURNER, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid.

XIMENEZ, fray Francisco. 1977. *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Biblioteca «Goathemala» Vol. XXVIII. Sociedad de Geografía e Historia. Guatemala.





RITUAL PRIVADO Y RITUAL PÚBLICO EN CHICHÉN ITZÁ: LA EVIDENCIA ICONOGRÁFICA, EPIGRÁFICA Y ARQUEOLÓGICA

Rafael COBOS

Universidad Autónoma de Yucatán

El ritual es un conjunto de reglas establecidas por un grupo social cuyos miembros las respetan y siguen con el fin de realizar ceremonias o cultos con distintas connotaciones. Estas ceremonias o cultos pueden tener un carácter sagrado, religioso, de investidura, o bien, conmemoración de algún evento importante. En el sureste de México, específicamente en las Tierras Bajas Mayas del Norte, ese conjunto de reglas establecidas fueron seguidas por individuos en sus cultos y ceremonias que parecen haber surgido desde el periodo Preclásico Medio, continuándose su práctica a lo largo de los periodos Clásico y Posclásico.

Así, entre los siglos IX y XI de nuestra era, los habitantes de la comunidad prehispánica de Chichén Itzá parecen haber realizado rituales que formaron parte de la vida cotidiana del asentamiento. La evidencia iconográfica, epigráfica y arqueológica sugiere, de acuerdo a los contextos de los cuales procede esta evidencia, que rituales públicos y privados se realizaron en diferentes partes de la antigua comunidad. Estos rituales parecen haber sido efectuados para: (1) conmemorar la subida al poder de un soberano o soberanos, (2) celebrar ceremonias relacionadas con el fuego, (3) festejar la dedicación de edificaciones, (4) realizar ceremonias con carácter de sacrificio en aguas del Cenote Sagrado.

Este trabajo se enfoca solamente en cuatro aspectos de cómo pudieron haberse manifestado las ceremonias o cultos de carácter ritual en Chichén Itzá. Además, el lapso al que se hace referencia de manera primordial comprende desde la segunda mitad del siglo VIII hasta mediados del siglo XI, sin embargo, también se mencionan actividades con carácter ritual posteriores a esta última fecha y que se asocian con el período Posclásico.

TEMPLO NORTE DEL GRAN JUEGO DE PELOTA: ¿RITUAL PRIVADO O RITUAL PÚBLICO?

El Templo Norte del Gran Juego de Pelota cierra en su lado norte la cancha para juego más importante de Chichén Itzá (Figura 1) y dentro del templo se aprecia una ceremonia de entronización realizada en bajo relieve (Wren 1994). La escena es mostrada en cuatro planos superpuestos (Figura 2), correspondiendo el inferior a la representación de un individuo envuelto o ataviado en un elaborado ropaje, porta un gorro y el cinturón o amarre a la altura de su cadera se divide para extenderse a los costados y terminar en ambos extremos como serpientes con las fauces abiertas. Este individuo aparece en posición de decúbito dorsal extendida y tiene los ojos cerrados, sugiriendo que se trata de un personaje ya fallecido que, aparentemente, pudo haber estado relacionado mítica, históricamente o por lazos de sangre con el individuo que está siendo entronizado.

Un segundo plano de la escena muestra un trono de jaguar como elemento central al cual se dirigen, por el lado derecho, cinco guerreros y, por el lado izquierdo, tres guerreros, todos ricamente ataviados con elaborados penachos y portando lanzas. Dos individuos caminan o marchan siguiendo a los tres guerreros y uno de ellos porta una falda, sostiene en su mano derecha una vasija y tiene un elaborado sombrero. El segundo individuo, que sigue al anterior, también tiene una elaborada vestimenta y penacho de plumas y, en su mano derecha, parece sostener un cuchillo de obsidiana o pedernal. En los extremos de la escena mostrada en segundo plano se muestran, a la izquierda, dos guerreros con elaborados penachos que se alejan en dirección opuesta a los otros personajes; hacia el extremo derecho se representa un templo o construcción elaborada de mampostería cuyo acceso se realiza por una estrecha escalinata central. En el interior del templo se muestran dos individuos sentados, cara a cara, cada uno en sus correspondientes cojines. El individuo del lado izquierdo está ligeramente más alto que aquel del lado derecho y se dirige hacia este último con palabras que el segundo parece escuchar con atención.

En el tercer plano de la escena el motivo central son dos individuos. El primero aparece de pie, porta una elaborada vestimenta muy semejante a la del individuo que yace acostado en el plano inferior del bajo relieve, aunque su penacho es completamente diferente. De cara a este individuo aparece otro sentado, envuelto en una gran manta sin decoración, porta un gorro con tres plumas y es acompañado por una serpiente emplumada. La escena representada en el tercer plano es atestiguada por doce individuos que aparecen sentados cada uno en sus correspondientes cojines, cinco a la derecha y siete a la izquierda. Cada uno de estos individuos porta un elaborado penacho y nariguera tubular y parecen presenciar silenciosamente la interacción entre los personajes centrales. Hacia el extremo derecho del tercer plano de la escena figuran dos personajes, quienes aparentan cuidar una gran olla donde parece prepararse algo; ambos presentan el

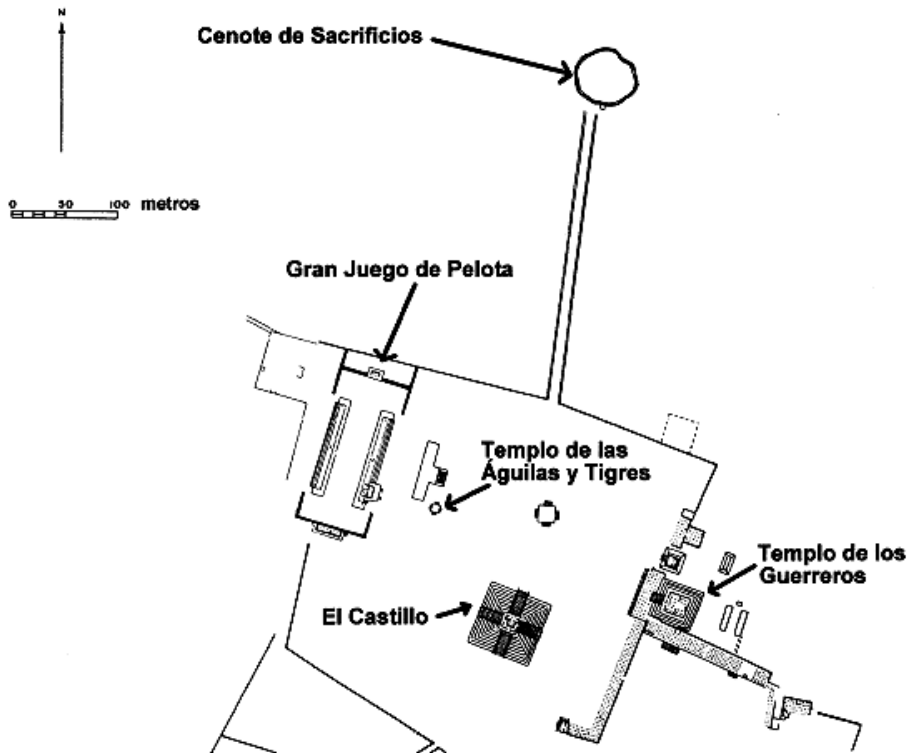


Fig. 1.—Chichén Itzá: la Gran Nivelación con algunas de sus principales construcciones.

mismo tipo de sombrero o gorro, sus vestimentas, de diseño muy similar, les cubren gran parte del cuerpo; uno de estos personajes tiene capa, los dos sostienen en su mano derecha un objeto largo y en ambos casos el brazo izquierdo se encuentra extendido.

La última escena del bajo relieve tiene como elemento central a un individuo que aparece sentado sobre el trono de jaguar y el cuerpo de una gran serpiente emplumada enmarca esta escena central. Además, seis guerreros en el lado izquierdo y otros seis en el lado derecho se dirigen hacia el personaje sentado en el trono y solamente cuatro de los guerreros del lado izquierdo parecen expresar algo. Cabe indicar que un guerrero del lado derecho que aparece cerca del soberano sedente parece estar asociado a una serpiente no emplumada sino a una serpiente cuyo cuerpo tiene ganchos.

La entronización del soberano que se muestra en el bajo relieve del Templo Norte del Gran Juego de Pelota parece culminar todo un elaborado ritual donde participaron guerreros (según se ve en el segundo y cuarto plano de la escena), se



Fig. 2.—Templo Norte del Gran Juego de Pelota, dibujo reconstructivo del bajo-relieve.

evoca la presencia de un personaje mítico, histórico o familiar ya fallecido en el primer plano, pero que también parece estar presente como testigo. La ceremonia de entronización está siendo atestiguada por doce individuos cuya función es por ahora indeterminada, aunque quizás se trata de personajes administrativos, gobernantes, o bien, autoridades religiosas. Por las dimensiones que tiene el interior del único cuarto del Templo Norte del Gran Juego de Pelota (6x2,30 m), resulta evidente que este espacio de 13,80 m² debió de haber sido demasiado reducido para albergar hasta diez y seis personas durante una ceremonia de entronización, según lo muestra y sugiere la escena del tercer plano, aunque no imposible de acomodar de manera apretada a aquellos que presenciaron o participaron de la investidura de un nuevo gobernante.

En un trabajo reciente, Ringle (2009) sugiere que el Templo Superior de los Jaguares (Figura 3), localizado en el extremo sur del cuerpo este del Gran Juego de Pelota de Chichén Itzá, fue un edificio asociado con varios ritos preparatorios que se realizaban previos a la investidura final de algún señor o guerrero importante. Acto seguido a esta entronización, el nuevo soberano realizaba una «guerra de confirmación» en la cual se atacaba a otra u otras comunidades, y estas guerras de confirmación quedaron plasmadas en los murales pintados en el interior del Templo Superior de los Jaguares. Tras las confrontaciones bélicas, los guerreros victoriosos parecen haber ejecutado rituales de penitencia y, según sugiere Virginia Miller (en Ringle 2009: 42), esto explicaría que la mayoría de los guerreros representados en las jambas de ese edificio muestren sus penes expuestos y perforados.



Fig. 3.—Templo Superior de los Jaguares.

Si quienes participaron en la entronización de un nuevo gobernante en el Templo Norte del Gran Juego de Pelota lo hicieron enfrente de una multitud, el ritual debió de haber sido presenciado por el público que permaneció de pie en el gran espacio de la cancha de juego. Por otro lado, y considerando que el Templo Superior de los Jaguares desplanta a gran altura desde la cancha central del Gran Juego de Pelota, los rituales de penitencia realizados por guerreros victoriosos debieron de haberse realizado con un carácter más bien privado y solamente un reducido grupo de individuos pudo haberlos observado o presenciado.

RITOS RELACIONADOS CON EL FUEGO: ¿RITUAL PÚBLICO O RITUAL PRIVADO?

En Chichén Itzá, los textos jeroglíficos descifrados hasta hoy día hacen referencia a rituales relacionados con el fuego e individuos organizados de manera colectiva son los responsables de haberlos realizarlos. El ejemplo más claro de un individuo involucrado en una ceremonia relacionada con el fuego es *K'ak'upakal* quien, en el año 869 d.C., supervisó una secuencia de cuatro ceremonias o rituales, según consta en la última parte de la banda de textos jeroglíficos de la Casa Colorado (Grube y Krochock 2007) (Figura 4). En estas ceremonias o eventos relacio-

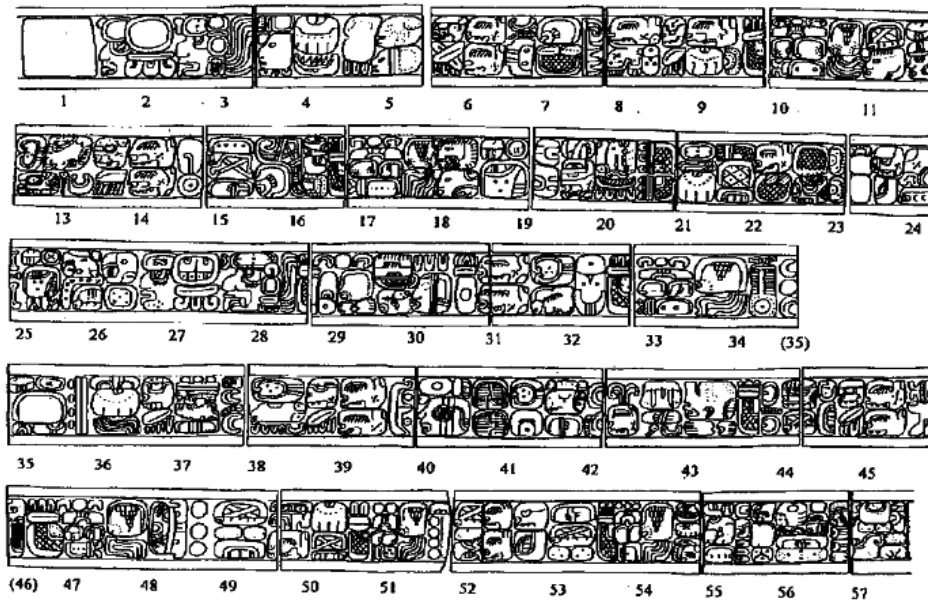


Fig. 4.—Banda de textos jeroglíficos de la Casa Colorada (dibujo de Alexander Voss).

nados con el fuego, *K'ak'upakal* estuvo acompañado por otros dos individuos de alto estatus. El primero de ellos fue *Yajawal cho?* quien lleva el título de «divino Kokom» (*k'uhul kokom*) y parece haber sido un importante miembro de la comunidad de Chichén Itzá durante la segunda mitad del siglo IX. El tercer individuo de alto estatus que acompaña a *K'ak'upakal* y *Yajawal cho?* en las ceremonias o rituales asociados con el fuego tiene por nombre *K'inich Jun Pik To'ok*, el último gobernante de Ek' Balam, representado en el dintel de Halakal.

Si bien los textos jeroglíficos descifrados aluden a rituales relacionados con el fuego, estos mismos textos escritos en lengua maya no precisan si los individuos involucrados en dichos ritos lo hacían de manera pública o privada. Por ejemplo, los textos jeroglíficos de la Casa Colorada fueron escritos en el interior de un edificio que presenta una sola crujía y este espacio interno pudo haber albergado a un reducido número de personas. Si éste fue el caso, el ritual se realizó lejos de la vista del público y de manera privada. Sin embargo, un espacio abierto localizado entre la escalinata y los tres accesos que permiten el ingreso al interior de la Casa Colorada pudo haber sido el escenario donde se efectuaron rituales relacionados con el fuego, o incluso, la misma plaza abierta que forma parte del conjunto arquitectónico de la Casa Colorada sería el espacio adecuado para celebrar tan importantes ritos, lo cual le debió de haber dado el carácter de evento público.

RITOS ASOCIADOS CON LA CELEBRACIÓN DE ARQUITECTURA: RITUAL PRIVADO

Los textos jeroglíficos de Chichén Itzá también hacen referencia a ritos asociados con la dedicación de arquitectura según se deriva de la Estructura 6E3 (Ruppert 1943). De hecho, la evidencia arqueológica hallada en la Estructura 2A17 corrobora lo registrado por los textos jeroglíficos de 6E3 (Grube y Krochock 2007).

La Estructura 6E3 se conoce comúnmente en la literatura arqueológica de Chichén Itzá como el Templo de las Jambas Jeroglíficas, ya que sus jambas registran la fecha 10.0.2.7.13 9 *Ben 1 Sak*, o bien 832 d.C. En la jamba oeste de 6E3 existe un texto que acompaña a esta fecha, y hace referencia a las palabras casa y altar así como al nombre de *K' ak' ol chuk ajaw*, la persona a quien se le dedica la Estructura 6E3. En la jamba este de 6E3 se reporta otro texto dedicatorio que hace alusión a la estructura como la casa del dios de un individuo. El nombre de la deidad no se menciona en tanto que el nombre del individuo aún no ha sido descifrado (Grube y Krochock 2007: 212-214). Por lo tanto, la Estructura 6E3 parece haber funcionado como la residencia o casa de *K' ak' ol chuk ajaw* y como un lugar para adorar a cierta deidad, aunque su nombre no aparece grabado en las inscripciones del Templo de las Jambas Jeroglíficas.

Dicho templo es un patio sin galería y parece haber tenido una función doméstica según se deriva del estudio de otros patios y patios-galería de Chichén Itzá. Además, el Templo de las Jambas Jeroglíficas presenta un pequeño cuarto o recinto en su lado este que tiene el suficiente espacio para realizar actividades relacionadas con el culto, aunque de manera privada, según lo sugiere la Estructura 2A17, otro patio sin galería frontal que presenta en su parte posterior un pequeño cuarto o recinto (Figura 5) que fue excavado a fines de la década de 1990 (Fernández 2006).

En el interior del pequeño cuarto o recinto de 2A17 se encontró una banqueta adosada al muro oeste o posterior del cuarto. Estaba estucada y en excelente estado de conservación. Al realizar la excavación de este rasgo arqueológico se encontró una pequeña vasija Dzibiac Rojo (Figura 6a) asociada a un incensario Piste Estriado (Figura 6b), ambos fueron depositados como ofrendas en algún momento del siglo VIII de nuestra era (Fernández 2006). La pequeña vasija Dzibiac Rojo parece relacionarse con individuos de la elite de Chichén Itzá en momentos en que esta comunidad florecía, teniendo al complejo arquitectónico de Las Monjas como centro del sitio (Cobos 2004, 2007a). El incensario Piste Estriado sugiere el carácter ceremonial —y hasta religioso— que los ocupantes de 2A17 aparentemente le otorgaron a un reducido espacio dentro de un edificio residencial.

Evidentemente, el pequeño recinto o cuarto posterior de 2A17 fue utilizado para rituales de carácter privado por quienes ocuparon el edificio, y esta evidencia arqueológica apoya la interpretación de los textos del Templo de las Jambas Je-

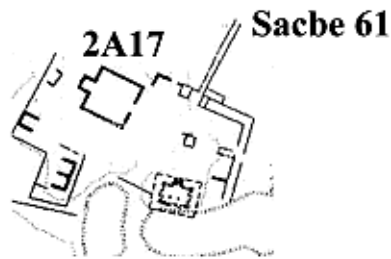


Fig. 5.—Plano del Grupo del *Sacbe* 61 con la Estructura 2A17.

roglíficas, donde se hace mención que esa construcción sirvió como residencia y lugar para celebrar cultos de adoración. Por lo tanto, lo cotidiano expresado en términos de funciones domésticas y culto privado está físicamente evidenciado en dos estructuras típicas de Chichén Itzá.

EL CENOTE SAGRADO: RITUAL PÚBLICO

Un rasgo natural de Chichén Itzá es su Cenote Sagrado que durante varios siglos parece haber sido el escenario de rituales públicos, según sugiere el espacio en el que se encuentra y la evidencia arqueológica recuperada del fondo mismo del cenote (Anda 2007; Cobos 2007b; Coggins 1992; Piña Chán 1970). Un gran número de individuos pudo haber presenciado desde la orilla del cenote la realización de diversos rituales a lo largo del prolongado tiempo que ese cuerpo de agua funcionó como lugar para realizar ceremonias con carácter —aparentemente— religioso.

Coggins (1992: 387-388) ha sugerido dos momentos de uso ritual del Cenote Sagrado; el primero se iniciaría en el siglo IX y concluyó a mediados del siglo XII (800-1145 d.C.) y el segundo englobado en el período Posclásico (1224-1480 d.C.). Los criterios seguidos por Coggins (1992) para señalar los dos períodos de uso ritual del cenote fueron, primero, haber tomado en cuenta la cele-

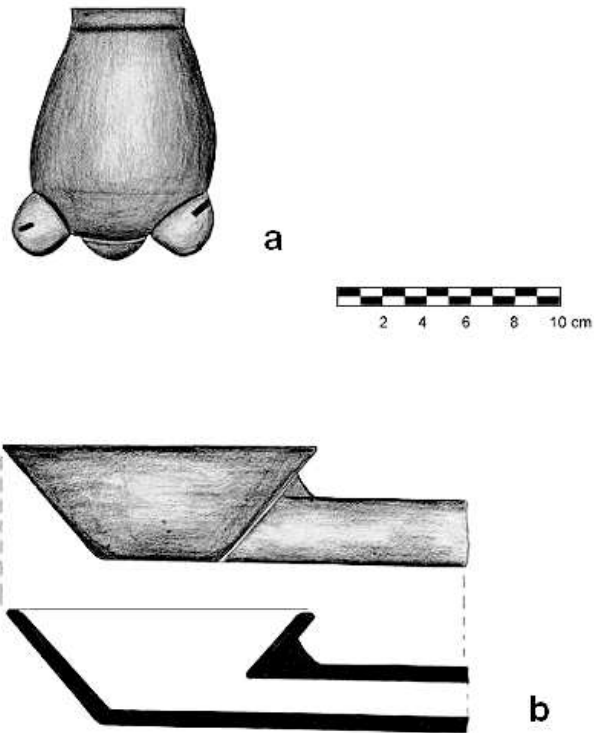


Fig. 6.—Hallazgos en la Estructura 2A17. a: Vasija Dzibiac Rojo; b: incensario Piste Estriado.

bración del fin o inicio de ciertos *baktunes* y *katunes*; segundo, haber fechado artefactos basándose en su relación con objetos similares excavados en otros contextos arqueológicos (Coggins y Ladd 1992: 236). El reconocimiento de los dos momentos de uso ritual del Cenote Sagrado reconocidos por Coggins corresponden arqueológicamente a dos momentos que vivió la comunidad prehispánica. El primero de ellos se relaciona con el mayor esplendor y funcionamiento de Chichén Itzá como una importante y vibrante urbe, en tanto que el segundo, es visto como un lugar de culto al cual llegaban peregrinos de distintas regiones, que ocuparon temporalmente las construcciones del período Clásico Terminal (Cobos 2004).

Tradicionalmente se ha asumido que tanto objetos como seres humanos fueron arrojados al Cenote de Sacrificios como resultado de prácticas rituales de este cuerpo de agua y desde que fue escogido por primera vez para la realización de dichas prácticas. Sin embargo, estudios que se realizan tanto con los materiales arqueológicos como con los restos esqueléticos recobrados de las aguas del cenote,

sugieren que el cenote pudo haberse utilizado primero como una fuente de agua potable y, con posterioridad, como un lugar de culto religioso donde se ofrendaron objetos y sacrificaron seres humanos.

Efectivamente, quizás, la primera función del cenote fuera su uso como fuente de agua potable según lo sugiere la gran cantidad de ollas recobradas del cenote y pertenecientes a la vajilla Chichén Pizarra, que parecen haber servido para contener ese líquido. Si este fue el caso, los habitantes de Chichén Itzá parece que estaban obteniendo agua potable de un lugar al que —quizá— depositaron ofrendas consistentes en vasijas, situación similar a la de obtener el agua adentro de cuevas. Cabe indicar que, tanto el complejo arquitectónico de Las Monjas y construcciones arquitectónicas como la subestructura de El Castillo y otras que se han encontrado de manera reciente por debajo del suelo que integra la Gran Nivelación, se encuentran directamente asociadas con las dos fuentes principales de agua potable que se encuentran en el centro de Chichén Itzá: los cenotes Xtoloc y Sagrado.

Posteriormente, y como segunda función, el cenote pudo haber dejado de ser empleado como fuente de agua potable y se convirtió en el punto donde se realizaban ceremonias religiosas que incluyeron arrojar objetos de cerámica, lítica, seres humanos (especialmente niños), animales y hasta huesos de seres humanos que habían sido enterrados en contextos terrestres (Anda 2007). Si este fue el caso, el hecho de que cuerpos humanos y de animales entraran en proceso de descomposición en las aguas del Cenote Sagrado debió de haber evitado que se utilizara como fuente de agua potable y que se empezara a emplear exclusivamente como un lugar para ritos. Como parte de su nueva función, en la orilla sur del cenote se construyó una estructura que reconocemos hoy día como baño de vapor, cuya parte superior parece haber sido utilizada para sacrificios. Esta estructura fue construida con piedras labradas obtenidas de edificios ubicados en la Gran Nivelación, como por ejemplo, la cancha del Gran Juego de Pelota. De hecho, Brainerd (1958: 45) sugirió que el Cenote Sagrado fue poco utilizado como fuente de agua durante su período Mexicano Medio (Posclásico), es decir, en momentos en que el sitio había dejado de ser la comunidad más poderosa e importante del centro de Yucatán.

Por lo tanto, y en un segundo momento, el Cenote Sagrado parece haber congregado en su orilla a gente que practicó rituales que fueron presenciados por otros individuos considerando el espacio abierto de ese rasgo natural. Las prácticas de rituales sagrados en el Cenote Sagrado llegaron a su término a mediados del siglo XVI, cuando el obispo Diego de Landa (1959) prohibió el sacrificio de seres humanos y la práctica de realizar ofrendas en ese cuerpo de agua.

CONCLUSIÓN

En esta presentación se han analizado solamente cuatro aspectos de cómo pudieron haberse manifestado las ceremonias o cultos de carácter ritual en Chichén

Itzá, y el lapso que primordialmente he abarcado son tres siglos, es decir, desde la segunda mitad del siglo VIII hasta mediados del siglo XI, aunque sin duda se realizaron rituales durante el período Posclásico. El haber reconocido cuatro aspectos del ritual en esa antigua comunidad representa una propuesta de estudio que deberá continuar siendo analizada conforme las investigaciones prosigan en el sitio. Por ejemplo, aún queda por estudiar la forma en la cual los antiguos moradores de Chichén Itzá, ya sea en el período Clásico o durante el Posclásico, ejecutaron rituales de terminación de estructuras que bien pudieron haber incluido residencias habitacionales o edificios públicos. Colegas que investigan en otros sitios del área maya han reconocido que existen edificios que fueron ritualmente terminados por los mismos mayas prehispánicos, y este aspecto aún representa un tema de investigación importante en Chichén Itzá.

También ha de señalarse que debieron de haberse realizado tanto rituales públicos como privados en una gran variedad de contextos sociales de Chichén Itzá antes de la segunda mitad del siglo VIII, sin embargo, la evidencia iconográfica, epigráfica y arqueológica está por ahora ausente ante la falta de datos. Por otro lado, la evidencia del período Posclásico respecto a la realización de rituales en Chichén Itzá es aún limitada, y se asocia exclusivamente al Cenote Sagrado. Documentos históricos y la evidencia arqueológica proporcionan ciertas ideas sobre el comportamiento con fines de actividad ritual en ese cuerpo de agua, comportamiento que fue drásticamente reprimido y prohibido cuando el franciscano Diego de Landa llegó a la orilla misma del Cenote Sagrado en el siglo XVI. El estudio de rituales públicos y privados en un centro de peregrinaje tan importante como fue Chichén Itzá durante los siglos en vísperas del contacto europeo, aún están a la espera de ser investigados y con ello se contribuirá con una interpretación más en la reconstrucción arqueológica e histórica de una de las comunidades más importantes del centro de Yucatán.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDA, Alanis Guillermo de. 2007. «Los huesos del Cenote Sagrado relatan su historia». *Arqueología Mexicana* 83: 54-57.
- BRAINERD, George W. 1958. *The Archaeological Ceramics of Yucatan*. University of California Archaeological Records 19. University of California Press. Berkeley y Los Angeles.
- COBOS, Rafael. 2004. «Chichén Itzá: Settlement and Hegemony during the Terminal Classic Period». En *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Collapse, Transition, and Transformation*. Eds. A.A. Demarest, P. M. Rice y D. S. Rice, pp. 517-544. University Press of Colorado. Boulder.
- . 2007a. «Multeopal or Centralized Kingship? New Evidence of Governmental Organization at Chichén Itzá». En *Twin Tollans: Chichén Itzá, Tula, and the Toltecs*. Eds. J. K. Kowalsky y C. Kristan-Graham, pp. 315-343. *Dumbarton Oaks*. Washington D.C.
- . 2007b. «El Cenote Sagrado de Chichén Itzá». *Arqueología Mexicana* 83: 50-53.

- COGGINS, Clemency C. (Editora). 1992. *Artifacts from the Cenote of Sacrifice Chichen Itza, Yucatan*. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 10, 3. Harvard University. Cambridge.
- COGGINS, Clemency y John M. LADD. 1992. «Wooden Artifacts». En *Artifacts from the Cenote of Sacrifice Chichen Itza, Yucatan*. Ed. C.C. Coggins, pp.235-344. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 10, 3. Harvard University. Cambridge.
- FERNÁNDEZ SOUZA, Lilia. 2006. «Forma y Función de una Estructura Tipo Patio en Chichén Itzá». En *Los Mayas de Ayer y Hoy*. Tomo I. Eds. A. Barrera y R. Gubler, pp. 357-381. CONACULTA-INAH-UADY. Mérida.
- GRUBE, Nikolai y Ruth J. KROCHOCK. 2007. «Reading Between the Lines: Hieroglyphic Texts from Chichen Itza and its Neighbors». En *Twin Tollans: Chichén Itzá, Tula, and the Toltecs*. Eds. J. K. Kowalsky y C. Kristan-Graham, pp. 205-249. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- LANDA, fray Diego de. 1959. *Relación de las Cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa. México DF.
- PIÑA CHÁN, Román. 1970. *Informe Preliminar de la Reciente Exploración del Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. Serie Investigaciones XXIV. INAH. México DF.
- RINGLE, William M. 2009. «The Art of War: Imagery at the Upper Temple of the Jaguars, Chichen Itza». *Ancient Mesoamerica* 20 (1): 15-44.
- RUPPERT, Karl. 1943. *The Mercado, Chichen Itza, Yucatan*. Carnegie Institution of Washington, Pub. 546. Washington D.C.
- WREN, Linnea. 1994. «Ceremonialism in the Reliefs of the North Temple, Chichén Itzá». En *Seventh Palenque Round Table, 1989*. Eds. M.G. Robertson y V. Fields, pp. 25-31. The Pre-Columbian Art Research Institute. San Francisco.

DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO. EL SACRIFICIO EN TEOTIHUACAN Y BONAMPAK

María Teresa URIARTE CASTAÑEDA
Instituto de Investigaciones Estéticas. UNAM

Es comúnmente aceptado que el sacrificio de sangre constituye una práctica social extendida en la mayoría de las comunidades humanas, no voy a cansarlos hoy con la repetición de lo que todos saben, me limitaré simplemente a tratar de establecer algunas relaciones entre el área maya y Teotihuacan a partir de determinados postulados que hermanan la práctica ritual del sacrificio sangriento en ambas regiones.

Me gustaría hacer énfasis en que el tiempo parece haber sido una preocupación constante y extendida a lo largo de los siglos y en las diversas regiones que conocemos como Mesoamérica. El tiempo y su medición. No sólo en periodos de 260 o 364 días o de 52 años que son los que conocemos de manera más amplia, sino en periodos de 5 o de 20 años. También al inicio de las funciones de un gobernante o al comienzo de la construcción de un edificio o la erección de un monumento.

Tanto en el área maya como en Teotihuacan la cuenta comienza con un acontecimiento inicial que por lo regular está señalado con un sacrificio. Hasta donde nos es posible vislumbrar, estas eran ceremonias privadas en las cuales el gobernante como mediador entre los diferentes niveles del cosmos ofrendaba su sangre. Sin embargo, hay manifestaciones que podríamos llamar plásticas en las dos regiones: Teotihuacan y la zona maya, que son alusiones al sacrificio como ofrenda en espacios tanto públicos como privados.

Estos sacrificios también están vinculados con fuego, como en el caso de *Nanahuatzin* y *Tecczistécatl* en Teotihuacan y aun en el *Popol Vuh*, como lo señala Martha Iliá Nájera en su libro sobre el sacrificio de sangre (1987: 53). El fuego, es bien sabido, se relaciona directamente con el tiempo. La más evidente vinculación es con la renovación en las ceremonias de Fuego Nuevo, aunque hay otras muchas asociaciones en las cuales no me voy a detener por el momento.

Quiero empezar por la gran metrópoli del Altiplano Central, en donde por lo general el sacrificio está presentado como alegoría, casi hay que descubrirlo porque no se hace evidente, por ejemplo en Tepantitla, en donde vemos pintadas diversas modalidades de juego de pelota (Figura 1). Esta antigua práctica está relacionada con el sacrificio y con el inicio de tiempo. En los murales del sitio se ven cabezas y miembros cercenados que desde luego hacen alusión al sacrificio (Figura 2). Quiero destacar que éste es el primer ejemplo que utilizaré para ilustrar



Fig. 1.—Mural de Tepantitla, Teotihuacan (fotografía de Ricardo Alvarado, 2007).



Fig. 2.—Acercamientos de los murales de Tepantitla, Teotihuacan (fotografía de Ricardo Alvarado, 2007).

mi tesis: en un espacio restringido como son las estancias de Tepantitla, se representan escenas de sacrificio que tienen como marco un espacio ritual público, como pueden ser las canchas, expresamente señaladas o no, del juego de pelota.

En Teotihuacan no se ha encontrado la cancha o las canchas (Uriarte 2006) y por ello siempre he pensado que la pelota se jugó en lo que se conoce como la Calzada de los Muertos (Figura 3). Aquí podemos destacar la ilusión creada de entornos arquitectónicos casi paradójicos, ya que por una parte se recrea una escena de otro tiempo y de un lugar distinto. Al final de cuentas esto es lo que hace la pintura, pero el sitio en donde se pinta es un espacio privado.



Fig. 3.—Teotihuacan. Vista general de la Calzada de los Muertos desde la Pirámide de la Luna.

Se trata de distintas representaciones de sacrificio en las cuales la arquitectura sirve como un marcador sagrado del ritual que nos ocupa y por tanto tiene un papel como protagonista de la representación. Son muy numerosas las escenas que tienen esta función de hermanar el espacio con la práctica sacrificial, como puede verse en los relieves del los juegos de pelota de Tajín o Chichén Itzá, y en la cerámica maya de diferentes sitios.

En Tetitla, en el Cuarto 11 (Figura 4), aparecen algunos motivos en los cuales me quiero detener para hacer algunas reflexiones. En primer término, deseo mostrarles las imágenes de la cenefa y los dos motivos que se alternan en el talud de la cámara. En la cenefa vemos una mano que tiene pequeños círculos que pueden aludir a sangre, a incienso o a semillas y que entre los mayas se ha llamado mano asperjando. La mano asperjando se acepta generalmente en la zona maya, como alusión a la ofrenda de maíz, de incienso y al sacrificio de sangre. El líquido vital se representa con frecuencia como si fuera semillas, una evidente asociación con la fertilidad. Bruce Love (1987) y David Stuart (1984), entre otros, han demostrado que estos eventos están asociados con principios o finales de ciclo.

Es bien sabido que la sangre podía obtenerse de las orejas, de la lengua que sangra abundantemente o, en el caso de los gobernantes o de otros miembros va-



Fig. 4.—Tetitla, Teotihuacán. Interior del Cuarto 11 (fotografía de Ricardo Alvarado, 2006).

rones de la clase gobernante, del pene. En Teotihuacan y en especial al Cuarto 11 de Tetitla y en el cuarto de los llamados sacerdotes sembradores de Tepantitla, pienso que estamos ante representaciones de sacrificio de sangre vinculados con inicios de un ciclo. En tales representaciones, el glifo mano asperjando está claramente representado en ambos extremos de la cenefa del Cuarto 11 (Figura 5). Aquí me surge el primer interrogante, se puede observar que los llamados sacerdotes sembradores realizan un acto similar: esparcen desde su mano un caudal de semillas representadas como pequeños círculos cuyos posibles significados ya hemos comentado arriba (Figura 6). Según Alfredo López Austin *et al.* (1991a: 95, figs. 2 a y b; 1991b), la serpiente de la cenefa es una alusión al tiempo, de modo que en esta estancia se hermanan ambos temas, sacrificio y tiempo.

Para mí también fue evidente que había una conexión directa entre el glifo mano asperjando de la cenefa del Cuarto 11 de Tetitla y lo que William Fash en su libro *Scribes Warriors and Kings* (1993: 33) describe como *CHOK* (Figura 7), asociado con importantes inicios y finales de ciclos de 5 años, y así lo publiqué



Fig. 5.—Tetitla, Teotihuacán. Representaciones del glifo mano asperjando, pintado en la cenefa del Cuarto 11 (fotografía de Ricardo Alvarado, 2006).



Fig. 6.—Tepantitla, Teotihuacán. Cuarto 2, sacerdote sembrador (fotografía de Ricardo Alvarado, 2007).

hace tiempo; sin embargo empecé a confrontar el problema de la cronología. Sabemos que este aposento de Tetitla debe haber sido pintado alrededor del siglo V de nuestra era, lo cual nos lleva a tratar de establecer cuál es la relación cronológica entre ambas representaciones.

De acuerdo con Eric Velásquez, y apoyado en Juteson y Kaufman (1993), la palabra *puw* - MS147 proviene de la escritura istmeña y es identificada como preproto-zoqueana, entonces surge la incógnita de la relación entre ésta y la representación teotihuacana que deja poco lugar a la interpretación.

Mi propuesta es que en el Cuarto 11 de Tetitla se hace alusión directa al sacrificio de sangre asociado con la mano asperjando y a un fin o inicio de ciclo, y que esta práctica no vino de la zona maya, como yo lo había pensado hace unos años, sino que fue una herencia anterior y que puede ser común en ambos sitios.



Fig. 7.—Representaciones del glifo mano asperjando en la zona maya y Tetitla (fotografía de Ricardo Alvarado, 2006)

¿Por qué un origen común? Porque Justeson y Kaufman (1993) vieron en el signo MS147 de la escritura istmeña un equivalente formal del correspondiente signo maya, aunque la lectura que propusieron (*pu*) no ha sido comprobada. El ejemplo que ellos aducen data de 156 d.C. y procede de la Estela 1 de La Mojarra (Figura 8).

Es verdad que el signo istmeño MS147 carece de los gránulos de incienso que sí tienen el logograma maya de *CHOK* y la mano de Tetitla, por lo que se puede poner en tela de juicio que MS147 aluda de algún modo al rito de asperjar sangre o incienso, sin embargo en el sistema de escritura maya también existe una mano semejante sin gránulos de incienso, se trata de un silabograma *YE* y no del logograma *CHOK*, otra razón que pudiera hacer dudar de la propuesta de Justeson y Kaufman (1993, ver también Kaufman y Justeson 2001) en el caso de MS147.

Sin embargo, hay otros ejemplos tempranos de manos asperjando. Según Lacadena (1995) en la Estela Hauberg hay una alusión al derramamiento de sangre relacionado con la ascensión de un gobernante y corresponde al 8.13.0.0.0., aunque las fechas que se han dado a la misma varían desde 60 a.C. hasta 408 d.C. (Figura 9). Existe también un ejemplo de «mano asperjando» en un hacha de Río Azul, que tampoco ha sido fechada con precisión. Estos dos ejemplos son mayas, sin lugar a dudas y, ambos, serían anteriores a la fecha de la pintura de Tetitla, pero sigo pensando que tal vez la propuesta de que el proto-mixe-zoque pudo ha-

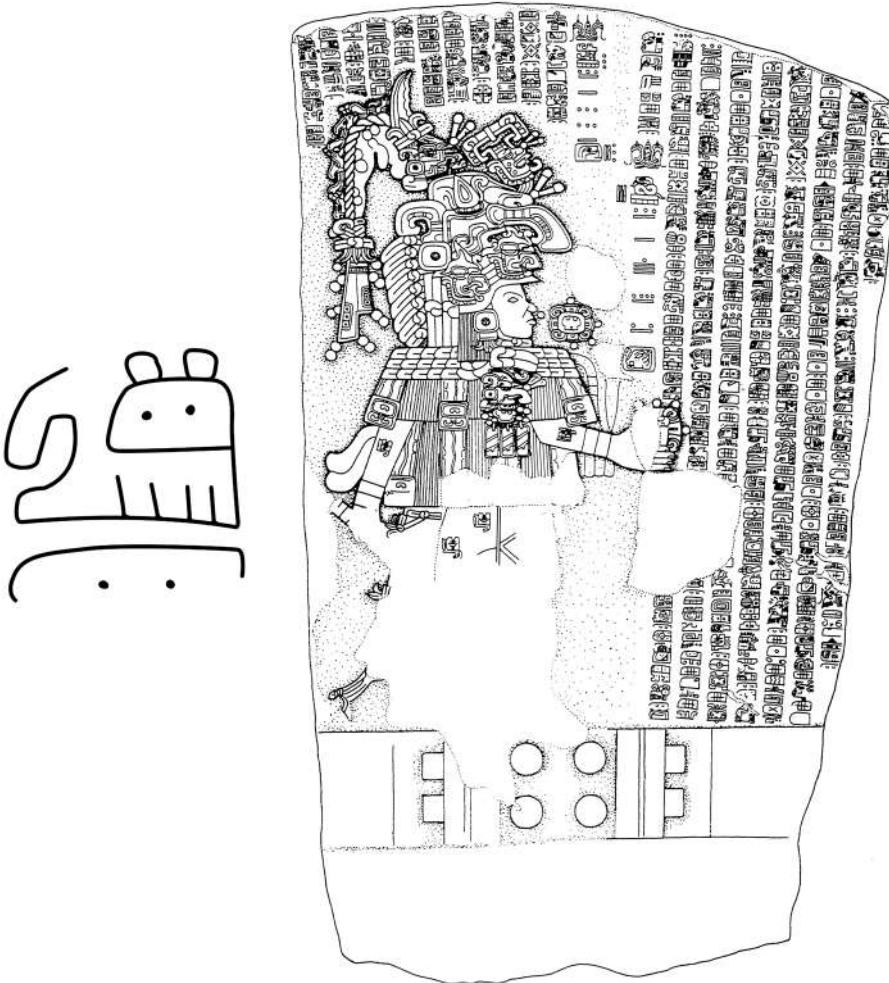


Fig. 8.—Estela 1 de La Mojarra (Veracruz, México).

ber sido la lengua que se habló en Teotihuacan quizás nos pueda dar base a la propuesta de un temprano préstamo ideológico hacia las dos regiones.

Debo destacar que en la zona maya, algo también ya muy conocido, es el hecho de que al mismo tiempo de la «Llegada de los Extranjeros», surge una idealización de temas y símbolos de poder teotihuacanos que ya no abandonan el imaginario maya, este sería el caso de *Tlaloc* y sus símbolos más notorios como las llamadas anteojeras o la bigotera.

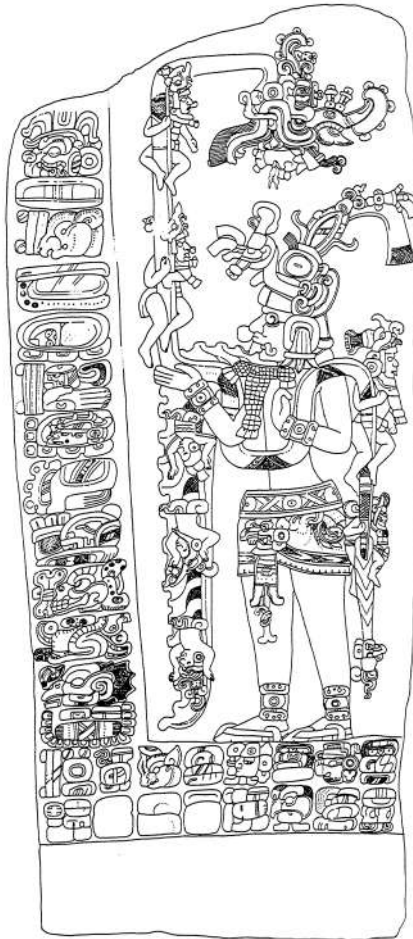


Fig. 9.—Estela Hauberg (Freidel y Schele 1988).

Pero vamos a continuar con los temas representados en el Cuarto 11 debajo de la cenefa que visualmente califica el discurso del talud (Figura 10). Aquí se ven dos motivos alternados, quiero detenerme en el primero: es un tocado que lleva otro más pequeño sobrepuesto. El pequeño está integrado por un símbolo de Trapecio y Rayo, sólo que lo que llamamos Rayo, en este caso, es un corazón sangrando o un cuchillo de sacrificio. A sus lados se ven flores y de ahí nace un atado de plumas que se dobla hacia la derecha. En su base hay gotas con ojos, alusión a líquido.

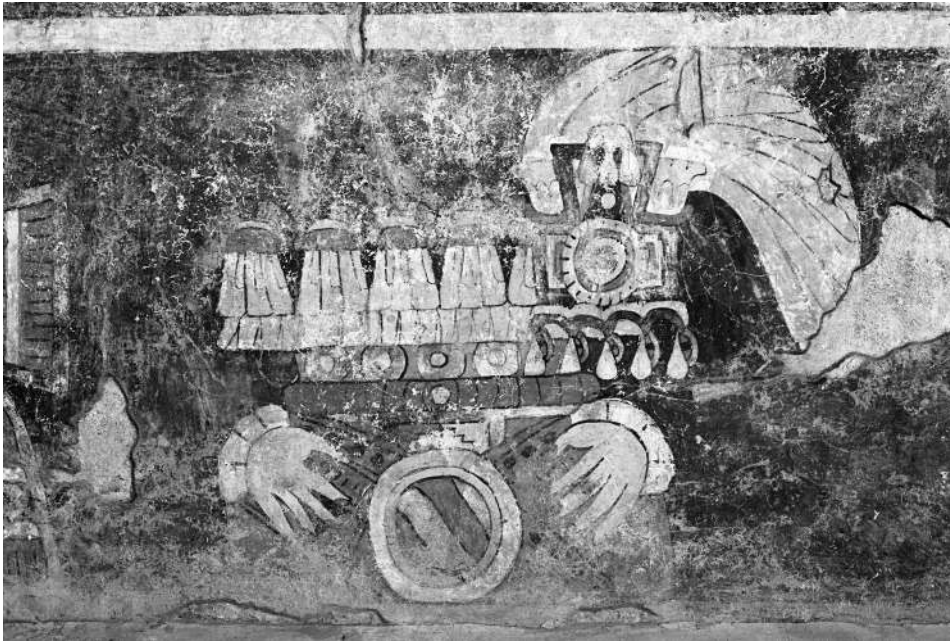


Fig. 10.—Tetitla, Teotihuacán. Cuarto 11, detalle (fotografía de Ricardo Alvarado, 2006).

A la izquierda hay 4 borlas o flores invertidas, debajo de las cuales, hay círculos azules con el centro verde como los que se ven en la cenefa del Cuarto 12, de los Corredores 12 y 12a. Parecen *chalchihuis* o piedras preciosas o bien el numeral uno. Este es uno de los símbolos que encontramos con mayor frecuencia en la pintura mural prehispánica desde épocas muy tempranas hasta el momento de la llegada de los españoles, y puede ser una alusión a lo precioso. Están encima de un conjunto de segmentos rojos que, marcando la mitad, tiene otro círculo doble cuyo centro es amarillo. Debajo de los círculos, se ven dos manos sosteniendo tiras cruzadas con puntos o semillas. Un escudo o un marcador con bandas diagonales rojas y blancas y lo que parece un almena o merlón que corona lo que semeja una entrada. Langley (1986: 234) considera que el escudo con bandas transversas está relacionado con el coyote y tiene un significado glífico. En Atetelco se ven jaguares reticulados y coyotes (Figura 11) que forman una procesión, y la cenefa está formada por el cuerpo de una serpiente entrelazada que mezcla caracteres de ambos mamíferos, además de aquellos del ofidio. Los coyotes tienen un escudo o marcador similar al que hemos visto y es por esa razón que Langley lo considera un símbolo de ese cánido. Me gustaría comparar el complejo motivo que semeja un tocado con una pintura muy similar que se encuentra en el Pórtico 1 (Figura 12), en el que se ven manos unidas hacia el centro con semillas que fluyen.

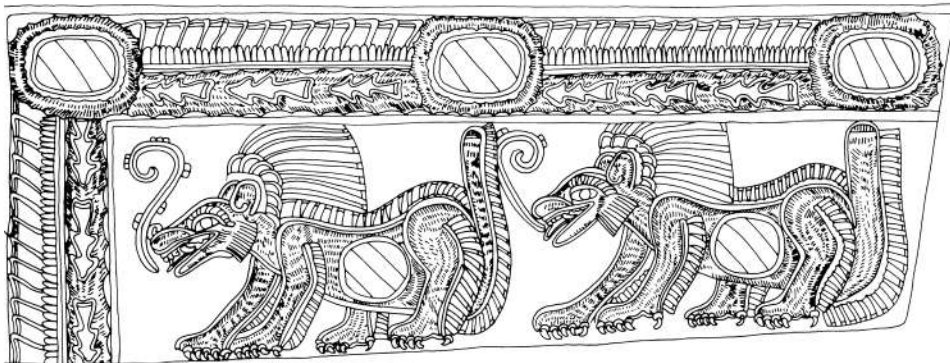


Fig.11.—Atetelco, Teotihuacán. Patio Blanco, pórtico 1. Detalle de jaguares (tomado de De la Fuente 1995: 203).

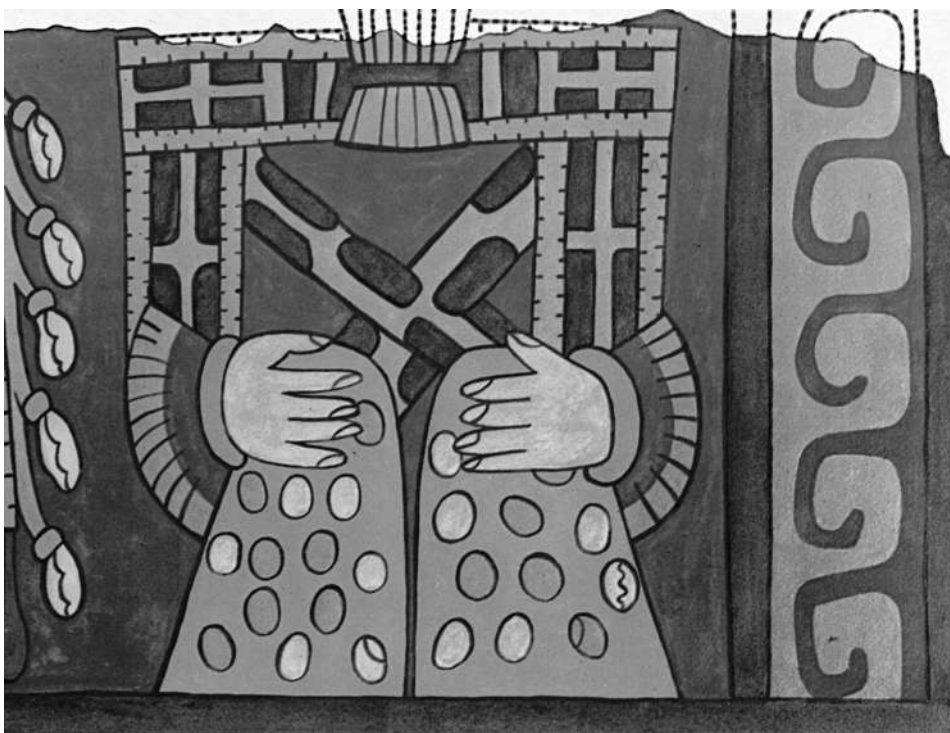


Fig. 12.—Tetitla, Teotihuacán. Pórtico 1, mural 1 (tomado de Miller 1973: 120).

En Teotihuacan, los edificios entre los grupos prehispánicos evocan muy claramente cuevas y montañas. Doris Heyden (1975) demostró hace mucho que estos dos motivos configuran el *altépetl*, la montaña de los sustentos, el lugar de inicio en donde hay agua y semillas. *Altépetl* es también alegoría de la ciudad o asentamiento permanente. Entre los mayas se concibe como *kab-ch'en'n*, o cueva-tierra y *ch'en* cueva. Ambos conceptos eran sinónimo de ciudad, de modo que esta idea era compartida por las dos culturas y permanece a lo largo de los siglos en distintas regiones mesoamericanas.

Lo que se ve en las pinturas de Tetitla son alegorías de ciudades, así como sitios de comida y agua en abundancia relacionados con el sacrificio de sangre, temas recurrentes en Teotihuacan y el área maya, asociados con inicios de tiempo o con la fundación de una ciudad.

El otro complejo simbólico está formado por una serie de elementos en los cuales precisamente radica su complejidad, y en el que se observa una mano similar a las que se ven en la cenefa asperjando, parece estar posada sobre una manta y debajo de su puño, con lo que semejan plumas, se ve un escudo o marcador, bordeado por otras dos mantas que repiten los diseños de la que se encuentra arriba. La mano sola, sin semillas o sangre, me sugiere como vinculación más clara y llana con el número 5. Langley (1986: 262) la equipara al símbolo maya de completamiento.

Parece que tanto en Tetitla como en Tepantitla hay representaciones del glifo «mano asperjando» T710, que como dije antes está relacionado con el sacrificio de sangre, con el inicio y final de ciclos calendáricos, la construcción de edificios y otros temas. Aunque los epigrafistas están divididos al respecto, pues algunos piensan que *ch'aa*j debe traducirse como «gotas» y otros como «incienso», ya que esa palabra admite ambas traducciones. En ambos casos alude a un ritual en el que el incienso o la sangre actúan como ofrenda y lo que propongo es que el Cuarto 11 de Tetitla es el sitio en el que se conmemora aquel ritual, en donde probablemente se llevaba a cabo la ofrenda propiciatoria de incienso, de sangre o de semillas que se ofrecen a la tierra para su fecundación.

Justo fuera de este cuarto está el Pórtico de las Diosas de Jade y alrededor del Cuarto 11 están las imágenes de personajes ataviados como Jaguar Reticulado, Elizabeth Wagner y Christopher Prager, sugieren que este puede ser una alusión al nombre del segundo gobernante de Copán, pero ese es otro tema que ya trataremos en alguna ocasión.

En cuanto a Bonampak, se encuentran claras representaciones de sacrificio en los Cuartos 2 y 3. En las imágenes del Cuarto 2, además de las escenas de la batalla¹, se pueden observar las violentas muestras de sacrificio ejercido en contra de los cautivos de cuyos dedos gotea sangre, según Mary E. Miller (1984: 24) porque les fueron arrancadas las uñas (Figura 13). Este es quizás el muro más represen-

¹ La guerra, como dice Girard (1983: 110), es una violencia institucionalizada.



Fig. 13.—Bonampak. Detalle del Cuarto 2.

tado de la pintura mural prehispánica por el famoso escorzo que se produce con el cuerpo del prisionero que descansa a los pies del gobernante. En el muro opuesto se encuentran la madre y la esposa de *Chan Balum* o *Caan Balam*, quien como lo establece el canon de representación de los gobernantes, ocupa la sección central del muro. En el rostro de la madre se aprecian las escarificaciones que se han asociado también con la ofrenda de sangre.

En el Cuarto 3 vemos de nuevo a las mujeres en el momento de realizar un autosacrificio (Figura 14) en el cual son auxiliadas por un personaje masculino que sostiene un punzón. Aparentemente a los pies del trono en donde están las damas hay una mujer que tiene en su regazo a un pequeño que participa del evento sagrado. Justo debajo se ve la imagen de algunos danzantes. Me quiero detener en la segunda de ellas. Aquí se ve que del pene del noble personaje escurren gotas de sangre. En este caso no son una alegoría ni una alusión como es el caso de T710, sino una representación literal, como también lo es la sangre de los cautivos del Cuarto 2. Es notable que se haya hecho de manera tan evidente y que el evento de sacrificio sea realizado al tiempo de una danza. En este mismo muro hay otras dos escenas vinculadas con el sacrificio: a los pies de la escalinata de un basamento piramidal se observa el cuerpo de un cautivo a quien aparentemente dos ejecutantes le van a atar pies y manos. Esta escena tradicionalmente se lee como la celebración después de la batalla en la cual *Chan Balún* o *Caan Balam* resultó vencedor.



Fig. 14.—Bonampak. Detalle del Cuarto 3.

De regreso al Cuarto 3 en donde las damas están ofrendando sangre, esta escena tiene lugar en un espacio privado, aunque no en solitario, en tanto que las otras son manifiestamente públicas. Es de llamar la atención, por lo excepcional, la ofrenda de sangre del pene durante una danza, dos tipos diferentes de ofrenda de sangre en un mismo espacio ritual, que a la vez se representa uno en la intimidad y el otro en un espacio público.

Analicemos comparativamente estos espacios con Teotihuacan. En ambos casos tenemos un ritual de sacrificio público que se hace evidente en el juego de pelota de Tepantitla más que por una práctica evidente, por las cabezas cortadas que aparecen en los muro sur-oriente y sur poniente. En cuanto a los sacerdotes sembradores estaríamos viendo una alegoría de sangre similar a la del Cuarto 11, en donde regresamos a una alusión, pero en un espacio cerrado, sólo que en este caso probablemente se relacione con la fundación de una ciudad. Tengo la hipótesis de que se trata de Copán, entre otras razones por las numerosas veces que aparece el glifo maya *PUH*, o ciudad en los murales del juego de pelota de Tepantitla y porque pienso que al menos uno de los dos símbolos más destacados del tablero del Cuarto 11 hace alusión a una ciudad.

Quiero también destacar que es factible que la práctica del ofrendar sangre y representarla mediante una mano asperjando o esparciendo, o aun con la figura completa como en el caso de los sacerdotes sembradores de Tepantitla, puedan tener tanto en la gran metrópoli del Altiplano Central, como en la zona maya un origen común y que ambos provienen de una influencia preprotomixe-zoqueana.

Finalmente quiero detenerme en el papel que juega la arquitectura en estos temas: el espacio privado y el público.

En los dos sitios hay representaciones de espacios públicos, sin embargo ambos están pintados en sitios muy privados, tanto en el caso de Teotihuacan, como en Bonampak los rituales de sacrificio y muerte están representados en un espacio casi íntimo.

La ofrenda de sangre que realizan las damas de la corte en el Cuarto 3 de Bonampak se lleva cabo en un espacio privado, como en la mano asperjando del Cuarto 11 de Tetitla, el espacio representado coincide con el lugar de la ofrenda, de modo que no podríamos considerar que se trata de un sacrificio de intercambio de favores como lo plantea Girard (1983) en *La Violencia y lo Sagrado*, realizado en público, como podemos suponer que sucedía con otras prácticas, sino en el rito personal de ofrenda a los dioses a cambio de sus favores, ya sea para un nuevo ciclo temporal o para el inicio del gobierno.

De modo que hay un juego de realidades, como en otros ejemplos del mundo prehispánico en el que se entretajan los diferentes niveles del cosmos, particularmente alrededor de la imagen del gobernante y de su ofrenda de sangre. A través de la pintura o del relieve sabemos que los sacrificios podían ser en cámaras muy privadas, como en el caso de Yaxchilán, sin embargo también podían llevarse a cabo en lugares públicos que están representados en espacios privados. En los casos analizados hemos visto ejemplos de ello.

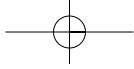
Recordemos que el gobernante en el mundo de las culturas mesoamericanas era al final de cuentas el eje del mundo a través de quien fluían no sólo los dones divinos, sino que era el instrumento de conexión entre los diferentes planos cósmicos y por tanto el canal a través de quien fluía también el tiempo.

Este complejo de creencias se encuentra arraigado en la ideología mesoamericana desde lo que llamamos cultura olmeca y parece haber permeado en distintos sitios de la zona maya y en Teotihuacan, lugares en los que encontramos representaciones de sacrificio de sangre literal o alegóricamente.

Agradecimientos: Quiero agradecer a la Sociedad Española de Estudios Mayas la invitación para presentar este trabajo y felicitarlos por la magnífica reunión que organizaron. De manera especial mi agradecimiento para Eric Velásquez por todas sus aportaciones para este estudio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FASH, William L. 1993. *Scribes, Warriors and Kings: The City of Copan and the Ancient Maya*. Thames and Hudson. Londres.
- FREIDEL, David A. y Linda SCHELE. 1988. «Symbol and Power: A History of the Lowland Maya Cosmogram». En *Maya Iconography*. Eds. E. Benson y G. Griffin, pp. 44-93. Princeton University. Nueva Jersey.
- GIRARD, René. 1983. *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- HEYDEN, Doris. 1975. «An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, México». *American Antiquity* 40:131-147.
- JUSTESON, John S., y Terence KAUFMAN. 1993. «A decipherment of epi-Olmec hieroglyphic writing». *Science* 259, 5102: 1703-1711.
- KAUFMAN, Terence y John S. JUSTESON. 2001. «Epi-Olmec Hieroglyphic Writing and Texts». En *Notebook for the XXVth Maya Hieroglyphic Forum at Texas, Austin*, pp. 1-99. The University of Texas. Austin.
- LACADENA GARCÍA-GALLO, Alfonso. 1995. *Evolución formal de las grafías escriturarias mayas: implicaciones históricas y culturales*. Tesis de Doctorado. Departamento de Historia de América II (Antropología de América). E-Prints Complutense. <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/19911996/H/0/H0028201.pdf>
- LANGLEY, James C. 1986. *Symbolic Notation of Teotihuacan. Elements of writing in a Mesoamerican culture of the Classic Period*. B.A.R. International Series 313. Oxford.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, Leonardo LÓPEZ LUJÁN y Saburo SUGIYAMA. 1991a. «The Temple of Quetzalcóatl at Teotihuacan. It's possible ideological significance». *Ancient Mesoamérica* 2 (1): 93-105.
- . 1991b. «El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado ideológico». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 62: 35-52 (traducción al español de la cita anterior).
- LOVE, Bruce. 1987. «Glyph T93 and Maya "Hand-scattering" Events». En *Research Reports on Ancient Maya Writings* 4 & 5: 7-16. Center for Maya Research. Washington D.C.
- MAGALONI, Diana. 1996. «El espacio pictórico teotihuacano, tradición y técnica». En *La pintura mural prehispánica en México, Volumen I Teotihuacan, tomo II Estudios*. Ed. Beatriz de la Fuente, pp. 187-224. IIE. UNAM. México DF.
- MILLER, Mary Ellen. 1984. *The Murals of Bonampak*. Princeton University Press. Princeton.
- NÁJERA CORONADO, Martha Ilia. 1987. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. CEM, IIFL, UNAM. México DF.
- STUART, David. 1984. «A note on the hand-scattering» glyph T710». En *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*. Eds. J. S. Justeson y L. Campbell, pp. 307-310. Institute for Mesoamerican Studies 9. State University of New York. Albany.
- URIARTE, María Teresa. 2006. «The Teotihuacan Ballgame and the Beginning of Time». *Ancient Mesoamerica* 17 (1):17-38.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, Eric. 2008. «El Vaso de Princeton: un ejemplo del estilo códice». *Arqueología Mexicana* 93: 51-59.



15 DANZAS PARA RESGUARDAR MEMORIAS

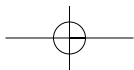
Mario Humberto RUZ
CEM, IIFL y CEPHCIS, UNAM

Es bien sabido que la musicalidad del antiguo pueblo maya se expresaba a través de cantos, danzas y representaciones escénicas. Por desgracia casi nada perduró de ello; palabras, tonadas y coreografías se diluyeron en las oleadas represivas del celo de civiles y eclesiásticos hispanos, que los proscibieron al darse cuenta de los vínculos íntimos que guardaban, bien con la religión, bien con los patrones conductuales de un viejo orden que buscaban alterar. Sobrevivieron apenas ciertos elementos gráficos prehispánicos (murales, códices, vasijas), y algunas descripciones en textos de la época colonial (diccionarios, crónicas y testimonios de viajeros), que nos permiten reconstruir aunque sea fragmentos de una partitura para siempre perdida, a la vez que aproximarnos a las múltiples e ingeniosas maneras en que los mayas utilizaron el nuevo pentagrama para introducir en él claves y notas que les permitieran seguir expresando tonos y melodías surgidas de su propia identidad sociocultural.

Puesto que el período que aquí nos convoca es el colonial, no me entretengo en lo relativo a las expresiones musicales y de danza en el mundo maya prehispánico. Recuerdo apenas que está ampliamente documentado que para acompañar cantos, danzas y juegos escénicos (calificados por los españoles como representaciones teatrales), se empleaban numerosos y diversos tipos de instrumentos musicales: ideófonos, aerófonos y membranófonos¹.

Punto de particular interés es que el conocimiento y la destreza ligados a tales aspectos se transmitían en escuelas encargadas de perpetuar y enriquecer los lenguajes musical y coreográfico. Ejemplos de ello serían las escuelas de danza:

¹ **Ideófonos:** campanas de cerámica, raspadores de hueso y piedra, sonajas de múltiples tipos, que albergaban semillas o piedras; conchas de tortuga, calabazos, bastones y tunkules; **aerófonos:** silbatos, ocarinas o «flautas globulares», caracoles marinos, flautas y trompetas de madera o sacabuches; **membranófonos:** tambores de madera, de marco o cerámica (de olla o timbales). La gama estaría completa de comprobarse el empleo precolombino —aún en discusión— del arco musical como representante de los **cordófonos** (Cf. Castellanos 1970; Martí 1955).



caynob acot y *nopob acot* que existían entre los tzeltales², la denominada *tihobal xahoh* o *nucbal xahoh* entre los cakchiqueles (Coto 1983: 207) y el *popol na* yucateco, la casa de comunidad que el *Diccionario de Motul*³ describía como «donde se juntan a tratar cosas de república y a enseñarse a bailar» bajo el cuidado del «dueño», el *ah hol pop*. Enseñar los cantos era responsabilidad del *cayom* o *kayom*, en tanto que el *ah cuch tzublal* tenía a su cargo el «cuidado de los danzantes y farsantes», en particular de sus arreos y adornos (*apud* Acuña 1978: 16 ss.).

Aunque ignoramos si todas ellas se enseñaban en las escuelas, es claro que las danzas, como se advierte, entre otros, en el diccionario de fray Tomás de Coto (1983: 60-61), podían ser de carácter profano o religioso, vinculadas a ceremonias públicas o privadas (matrimonios, exequias, etc.), y de orden tanto estrictamente ritual como jocoso y lírico. Basta revisar los textos de los *Cantares de Dzitbalché* (1965) para darse cuenta de que, además de himnos a los dioses y recreaciones de mitos, se abordaban temas como el amor y el placer, lo que permite cuestionar la aseveración de Morley de que la danza era una actividad religiosa, desconociéndose el baile «como actividad social» (1972: 208). Aun cuando la cotidianidad maya estuviese permeada por lo religioso, ello no significa que tales actos no llevasen interacciones sociales de tipo lúdico e incluso jocoso, en particular si pensamos en las danzas ligadas a las representaciones escénicas. De hecho, hacer una separación estricta entre cantos, danzas y tales representaciones no deja de ser en artificial; muchos de los primeros estaban hechos para acompañar a las segundas⁴.

Y que incluso el gozo experimentado ante el amor y la sensualidad tendía sus lazos al ritual se constata de manera rotunda en el cantar de Dzitbalché (1965: 367-68) que alude a la ceremonia *Kay nicté*, realizada por mujeres solas y desnudas, dirigidas por una anciana, en noches de luna y a la orilla de un *haltun*, «para regresar, si se ha ido, o asegurar, si permanece cerca, al amante». Estrofas como aquellas que cantan: «Quitaos vuestras ropas, desatad vuestras cabelleras; quedaos como lle-

² El primer término está vinculado con la voz para baile (*acot*) y relacionado al parecer con *cayn*, imitar a otro, y *cayogh*, canto, *cayom*, músico y el tambor con cuero, llamado *cayob*. *Nopob*, por su parte, se traduce de dos maneras: «comparar, concordar, como las voces» y «ordenamiento», lo que permitiría traducir *nopob acot* como el lugar donde se hacía «el ordenamiento del baile», sin descartar, dada su primera acepción, que estas escuelas «de danzar» hubiesen fungido también como escuelas de canto (Ruz 1992: 228). Es de suponer que en dichos sitios se enseñase también a templar los instrumentos musicales, acto que marca el verbo *qtoghabtez*.

³ Los diccionarios coloniales son una fuente particularmente valiosa para asomarse al universo musical, pero me es imposible detenerme aquí en ellos. Remito al interesado a un ensayo previo (Ruz 1995), de donde tomo varias referencias para éste. Para el maya yucateco resultan de particular interés los trabajos de Ma. Cristina Álvarez (1984).

⁴ Como lo muestra por ejemplo el cantar de Dzitbalché llamado «El apagamiento del anciano sobre el monte», metáfora para referirse a las ceremonias del fuego nuevo, con que se recibía al año, en el cual se mencionan expresamente, además de los dioses venerados, los instrumentos, la escuela de canto y danza, sus maestros y algunos de los actores que participaban en las representaciones, junto con la erección de la estela que daba cuenta del acontecimiento.

gasteis aquí sobre el mundo, vírgenes, mujeres mozas...» o «Todas las mujeres mozas [tienen en] pura risa y risa sus rostros, en tanto que saltan sus corazones en el seno de sus pechos [...] porque saben que [...] darán su virginidad femenil a quienes ellas aman», dejan claro por qué los frailes insistieron en proscribirlos; la carga de sensualidad implícita no comulgaba, por decir lo menos, con la nueva moralidad que se pretendía imponer (Ruz 1995), pero todavía más riesgoso debió parecer el aspecto ritual de buena parte de las ceremonias o, más aún, sus nexos ontológicos con lo sagrado, que tan a las claras apunta Landa al describir los bailes de los yucatecos, no con afares etnográficos o de cronista, sino buscando penetrarse de ellos para mejor combatirlos; un afán que perduraría a lo largo de toda la época colonial y a todo lo ancho del mundo maya.

EL PENTAGRAMA COLONIAL

Simplificando en manera algo burda podríamos pensar que ante tales manifestaciones los hispanos optaron por al menos dos vertientes: proscribirlas o intentar su inculturación. Ambas actitudes pudieron coexistir en un mismo espacio jurisdiccional incluso en idénticas épocas, dependiendo de diversos factores, entre los cuales destaca el mayor o menor rigor de las autoridades civiles para perseguirlas o su disposición para tolerarlas, casi siempre en concordancia con las diversas y cambiantes posturas de las jerarquías diocesanas (obispos y Cabildo Eclesiástico) y las órdenes religiosas, que a menudo buscaron aprovechar algunas de las antiguas manifestaciones culturales como medio para introducir los cambios deseados, pero igualmente determinante fueron la capacidad y disposición de los mayas para mantener, resemantizar u olvidar las antiguas expresiones musicales.

Basta revisar las descripciones de Landa acerca de las ceremonias acostumbradas a lo largo del año o lo reportado por sus contemporáneos para darse cuenta de que en éste —como en tantos otros campos— en un principio la nota dominante por parte de los hispanos fue la de la admiración, mezclada con el azoro. Así, Landa (1978), amén de describir danzas específicas en las celebraciones que sacerdotes, médicos hechiceros, cazadores y pescadores (denominadas *chan tuniah*, *okot uil* y *chohom* respectivamente), dedicaban a sus dioses patronos para tener éxito en sus actividades, se detiene en la realizada en el mes *Xul* en honor de Kukulcán, cuando desfilaban señores, sacerdotes, gente del común y en particular los «payasos», característica de la festividad que por eso se denominaba *Chic kaban* («llamado payaso»)⁵, y califica de «muy de hombre de ver» las llamadas *colomché*, donde al son de la música los bailarines, en parejas, uno de pie

⁵ «Payasos» que en ocasión de otros festejos iban durante cinco días y noches por las casas representando comedias y recogiendo regalos que luego se repartían entre señores, sacerdotes y bailarines (Morley 1972: 233), una descripción que bien podría aplicarse a la ceremonia tojolabal de Cuaresma llamada *Taan K'oy* (ceniza-excremento), en vías de desaparición.

y el otro en cuclillas, jugaban con cañas, aventándose las, y la *holcan okot*, celebrada por los guerreros (*holkan*) en el mes de *Pax*⁶, ritual gladiatorio donde «bailan 800 y más y menos indios, con banderas pequeñas, con son y paso largo de guerra, entre los cuales no hay uno que salga de compás» (Landa 1978: 39)⁷.

Por su parte el conquistador-encomendero Juan Farfán reportó sobre las costumbres de los pueblos de Kanpocolché y Chocholá (próximos al actual Valladolid): «...demás de que bailaban muchos indios y cantaban muchos cantares [...] había otros muchos bailes, que serían de más de mil géneros, y tenían éstos por muy grandísima cosa, y se juntaban a verlo tanta cantidad y número de gente, que se juntarían más de 15 mil indios, y que venían de más de 30 leguas a verlo porque, como digo, lo tenían ellos por muy grandísima cosa» (RHGGY, II: 323-324).

El azoro no impedía la desaprobación. De hecho la mayor parte de descripciones coloniales con que contamos asocian la música con los ritos, lo cual explica el que los eclesiásticos hayan empleado tanto tiempo y energía en desterrar muchas de esas expresiones. El mismo Landa menciona ciertos bailes sacrificiales para los cuales se compraban esclavos —o incluso, algunos «por devoción, entregaban a sus hijitos»—, y señala que tras varios días en que se festejaba de pueblo en pueblo al futuro sacrificado, se reunían en el patio del templo, desnudaban a la víctima, la ataban a un madero y la pintaban de azul para después asaetearla, poniéndole «los pechos, como un erizo, de flechas» (Landa 1978: 50), lo que se tenía como acto grato para los dioses.

En efecto, si bien música y danzas eran lenguaje compartido entre los hombres, tenían a menudo como principales destinatarios a las deidades. No podía ser de otro modo; ese lenguaje, narra el *Popol Vuh*, precedió incluso la aparición de los humanos, en tanto se liga su origen a la época en que los envidiosos Hunbatz y Hunchouén —que «eran grandes músicos y cantores» y ocupaban casi todo su tiempo en «tocar la flauta y cantar»— fueron castigados por sus hermanastros, Hunahpú e Ixbalanqué, y convertidos en monos. Regresaron de los árboles bailando y haciendo visajes y monerías que movían a risa (*Popol Vuh* 1980: 38-42). Así, desde el principio de los tiempos, dioses, instrumentos, cantos, bailes y representaciones quedaron unidos en el mundo maya.

Y lo siguieron estando a lo largo de siglos. Los indígenas del Chiapas colonial, por ejemplo, reconocían en pleno siglo XVIII a *Uotan*, «El señor del palo hue-

⁶ Según Tozzer, éste sería originalmente el nombre de un tambor (1941: 93, nota 403).

⁷ Aunque el fraile describe al *colomché* como un baile más bien jocoso, donde la destreza con las cañas jugaba el papel principal, parece que éstas no eran sino parte del rito gladiatorio, que en su totalidad incluía el sacrificio. Tal dualidad está presente incluso en el nombre de lo que él denomina danza, pues si *colomché* puede en efecto traducirse acudiendo a las raíces *col* (arrebatar), *om* como un agentivo que denota al actor y *ché* por palo («el que arrebata el palo»), resulta que la primera parte, tomándose como glotalizada, *k'ol*, significa «desollar, lastimar o herir livianamente», de donde tendríamos «herir livianamente al del palo» (Barrera Vázquez 1980: 356). Esto explicaría cabalmente el sentido de algunos párrafos de dos de los *Cantares de Dzitbalché*, la «Canción de la danza del arquero flechador» y el llamado precisamente *X colom ché*.

co», el *teponaztli*, como «corazón de los pueblos» (Núñez de la Vega 1988: 275), y aún hoy se narra que san Miguel llegó con su hermano mayor san Andrés al poblado de Larráinzar, pero en vez de ayudarlo a trabajar, «sólo le gustaba la música y se ponía a tocar cada día», por lo cual su hermano lo corrió. Huyó a Mitontic, donde se le tiene por patrono de los músicos; «quien desee aprender a tocar un instrumento va a visitarlo, le reza y le deja, si es el caso, las cuerdas en la mano» (Ruz 2007: 34). Según los k'ekchís, fue el Cristo/Sol quien al observar a un hombre tocando con cuerdas de pita, le mostró cómo hacerlas con cuero de vaca, y para agradar a ciertos visitantes se metió en el hoyo central del arpa, el Padre lo hizo en el de abajo y el Espíritu Santo en el de arriba (Cabarrús 1979: 130). Los mayas yucatecos durante la Colonia invocaban a «Ah Kin Xoc, un gran cantor, músico y dios de la poesía», que aparece en un relato del *Chilam Balam de Chumayel* (1973) bajo la figura de un colibrí desposando a la flor de la Plumería, metáfora que nos remite al dios solar cortejando a la luna (Thompson 1979: 378) y los lacandones actuales —que tienen su origen en fugitivos mayas peninsulares— consideran como dios de la música a *Kai Yum*, un ayudante del dios creador, cuyo nombre figura en varias lenguas mayas, siempre relacionado con los pájaros, la música y el canto. En consonancia con sus atributos, el blanco brasero empleado para honrarlo tiene la forma de un tambor de cerámica y lleva su nombre y su imagen. Reportes, mitos y consejas que dan cuenta de cómo, aunque puestos al día, la divinidad y sus cohortes siguieron y siguen apadrinando las actividades musicales.

Como apunté antes, los religiosos jugaron un papel de importancia en esa puesta al día del espectro y la intencionalidad musical. Y lo hicieron desde tiempos tempranos, en ocasiones precediendo incluso al sometimiento hispano. Bartolomé de Las Casas, para difundir el mensaje evangélico entre los mayas de Tezulután (la «Tierra de Guerra» llamada más tarde Verapaz), instruyó por ejemplo a mercaderes indígenas para que cantaran pedazos de historias bíblicas en los pueblos que visitaban, y —a la manera de una Scherezada cristiana— detuvieran la narración en algún pasaje de particular interés. Cuando los escuchas solicitaban no se detuviesen, alegaban no saber más, agregando de inmediato conocer a ciertos españoles (los frailes dominicos) que conocían la continuación. Así, éstos se hacían invitar a los poblados.

También en Yucatán la cultura musical fue puesta al servicio de la nueva religión, al parecer por iniciativa franciscana⁸. Y de fuentes como las *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* se desprende que la empresa resultó muy exitosa. Para 1579 en numerosos poblados⁹ existían «indios can-

⁸ A decir de Bretos (1987: 29), el lego franciscano Juan de Herrera hacia 1545, fue «el primero en enseñar la lectura y escritura, canto llano y polifónico, órgano y latín a los niños mayas».

⁹ Las referencias son numerosas; véanse, entre otras, las páginas 180, 198, 214, 25, 304 del tomo uno de las RHGGY, y las contenidas en las páginas 140, 158, 199, 226, 232, 246, 277 del tomo dos.

tores» que acompañaban la misa y la lectura de Las Horas. Nueve años más tarde, tras recorrer la península, el franciscano Antonio de Ciudad Real (1976: 338) consignó que «por pequeños que sean», en todos los pueblos había escuelas donde los indios «aprenden a leer y escribir y cantar canto llano y canto de órgano, y a tañer flautas, chirimías, sacabuches y trompetas, en todo lo cual hacen ventaja a los de todas las otras provincias de la Nueva España»; aseveración que repetiría casi a la letra el clérigo Sánchez de Aguilar hacia 1615 (1987: 98-99)¹⁰.

Como era común en toda Hispanoamérica colonial, la capacidad musical de los nativos desbordaba los muros de las iglesias, empleándose a menudo para solemnizar festejos de todo tipo, sin desdeñar la recepción de autoridades, civiles o eclesiásticas. Así, los mayas recibían a los frailes que visitaban sus pueblos con «atambores y música que ellos acostumbran» (RHGGY, II: 326, 329), y en ocasión de la visita del comisario franciscano Alonso Ponce hacia 1588 a lo largo de Yucatán, Chiapas y Guatemala, se reportaron múltiples manifestaciones en este sentido. En el caso yucateco, por ejemplo, los de Valladolid lo acogieron con «música de trompeta y flautas», los de Homún con un baile de enmascarados durante el cual «remedaban también, muy al natural, el canto de unos pájaros nocturnos», en tanto que los de Huaima les ofrecieron «un baile a su modo», a diferencia de los de Ichmul, que ejecutaron «una danza al modo de españoles». Y en Maní («de donde más y mejores cantores salen») no sólo encontraron mayas que entonaban «motetes a canto de órgano», sino incluso «titiriteros» (Ciudad Real 1976: 366). En Kantunil pudieron presenciar el «baile» prehispánico llamado *zonó*, del cual nos dejaron una detallada descripción que reafirma la íntima relación entre danzas, música y representaciones de tipo escénico, así como sobre la mezcla ya perceptible de elementos mayas y españoles:

«Fue recibido [el padre comisario] con muchos bailes y danzas, al modo de la tierra y de Castilla, y entre ellos sacaron los indios, para regocijarles, una invención particular y fue: unas andas y sobre ellas un castillo redondo y angosto, a manera de púlpito, de más de dos varas de medir de alto, cubierto de alto a bajo con paños de algodón pintados, con dos banderas en lo alto, a cada lado la suya. Metido en este púlpito, y que se parecía de la cintura arriba, iba un indio muy bien vestido y galano, el cual con unas sonajas de la tierra en la una mano, y con un mosqueador de pluma en la otra... iba siempre haciendo meneos y silbando al son de un *teponastle* que tocaba otro indio junto a las andas, entre otros muchos que al mismo son iban cantando, haciendo mucho ruido y dando muchos y muy recios silbos. Llevaban estas andas y castillo seis indios a hombros, y aun éstos también iban bailando y cantando, meneando los pies y haciendo las mismas mudanzas que los otros, al son del mismo *teponastle*. Era muy vistoso aquel castillo y campeaba mucho y divisábase bien por ser tan alto y estar tan pintado» (Ciudad Real 1976: 331).

¹⁰ Reportó existían en cada pueblo yucateco «cantores que cantan y ofician las misas en canto de órgano y llano, con flautas, chirimías, sacabuches, cornetas y ministriles, clarines y trompetas y órganos, que saben tocar» (*ibid.*).

Las continuidades (y el riesgo que conllevaban) eran obvias para cualquiera: apenas consolidada la conquista el visitador Tomás López Medel había prohibido en Yucatán el uso nocturno de atambores, «teponaxtlis» o tunkules, «y si por festejarse los tocasen de día, no fuese mientras misa y sermón, ni usasen de insignias antiguas para sus bailes y cantares, sino los que los padres les enseñasen» (*apud* Tozzer 1941: 218), indicación que, según se desprende de los testimonios, intentaron seguir los franciscanos, pero sin lograr erradicar del todo el pasado. En la segunda década del siglo xvii Sánchez de Aguilar (1987: 83, 95, 111) registró que muchas de las «figuras pintadas de colores vivos» visibles en los muros de Uxmal y Chichén Itzá, se seguían observando en «sus sacrificios y bailes» y reportó que sus feligreses, a más de aprender y disfrutar los villancicos que les enseñaba para cantar en Corpus y Navidad, continuaban cantando «fábulas y antiguallas que hoy se podrían reformar y darles cosas a lo divino que canten...», y que en los festejos nocturnos hacían «sus sacrificios e usan sus ritos e ceremonias». Siglo y medio más tarde el gobernador de Yucatán, José de Crespo, señalaría en una carta al virrey que en la rebelión de Jacinto Canek (noviembre de 1761) había influido la deficiente labor de los eclesiásticos, quienes no sólo no enseñaban adecuadamente la doctrina a los mayas, sino que les permitían «celebrar sus festividades con los instrumentos y bailes de la antigüedad, con que recuerdan sus ritos e idolatrías, a que [se] inclinan temerariamente» (*apud* Rocher 2009).

No exageraba. De hecho, hasta las actividades sacrificiales se mantuvieron muchos años, aun cuando variando las víctimas. El mismo Sánchez de Aguilar (1987: 83, 111) reporta que en Cozumel se acostumbraba todavía «un baile de su gentilidad», a lo largo del cual flechaban a un perro, mientras que cuando en 1631 se prohibió la danza del Tigre en el poblado chontal de Tamulté de las Sabanas —en la alcaldía mayor de Tabasco, dependiente la mayor parte de la Colonia del obispado de Yucatán—, fray Sebastián Villela puntualizó que

«... en dicha representación los tigres simulan pelear contra un indio que viste de guerrero, al que amarran y simulan sacrificar en una cueva que llaman Cantepec, donde hacen música y gritan y beben fermentos que los dejan en estado lastimoso hasta caer rendidos. Y como se sabe de buenos informes que en lugar del indio sacrifican gallinas, que es lo mismo, pues es mal arraigado en las viejas costumbres gentiles de sus antepasados, sin importar que niños inocentes y mujeres tengan a la vista tan cruel rito... [ordené] que no se baile ni consienta en bailar, por pernicioso, so pena de cien azotes y destierro de sus pueblos y excomunión...»¹¹.

¹¹ Agregó el fraile que «Los naturales principales se disculparon y rogaron se les siga permitiendo dicho baile sin borrachera y sacrificios, a lo que yo respondí con energía para estorbar su pretensión de continuar tan sacrílega costumbre...» (*apud* Navarrete 1983). Su energía no parece haber tenido efectos duros; aún hoy es posible ver desfilar a tigres, monos y pochoveras cada año en Tenosique.

El territorio bajo jurisdicción del Obispado yucateco no era caso excepcional. Otro tanto ocurría a nivel de persistencias e innovaciones en el de Guatemala. Así, el talento musical de los tzeltales de Copanaguastla le valió a la población el ser reconocida como una de las más brillantes de toda la provincia chiapaneca en el siglo XVI en tal rubro (Ximénez 1971, I: 516), y la *Relación de Santiago Atitlán* (Acuña 1982: 83) apunta que hacia 1585 los tzutuhiles de ese pueblo eran excelentes aprendices de todo, «en especial los que tratan en la iglesia, que son los cantores, los cuales saben leer y escribir y cantar; han tomado bien el canto llano y órgano; sirven de oficiar las misas, vísperas y otros oficios divinos; saben tocar los ministriles¹² como son órgano, trompetas, flautas, sacabuches y chirimías y otros instrumentos que hay en la iglesia para el servicio y ornato del culto divino». En el pueblo de San Bartolomé, sujeto del anterior, existían *pilhuanes*¹³, muchachos educados en la escuela del convento, donde aprendían a tocar flautas y trompetas, y se ejercitaban en el canto llano, y en muchos otros de la misma región o en la de La Verapaz figuran flautas, chirimías y trompetas, a veces junto a órganos europeos y «ruedas de campanillas» (*apud* Acuña 1982: 102 y *passim*). Ese mismo año y en la misma región, Ciudad Real (1976: 19) presenciaria diversos «mitotes» con indios «muy vestidos con mucha y muy buena plumería».

Junto con los trajes, se mantenía la fabricación de instrumentos a la usanza prehispánica. En la Verapaz se empleaba el cuero de pecaríes para cubrir los tambores y las conchas de tortuga como instrumentos de percusión, con los que acompañaban «sus bailes antiguos..., pero con cantos y palabras cristianas y devotas» (*apud* Acuña 1982: 234, 239, 247). Una opinión que compartía el cronista Fuentes y Guzmán (1969, I: 77), quien, al hablar sobre la continuidad de las danzas apunta que las mismas antes dedicadas a los dioses se hacían a finales del XVII en honor a los santos, con idénticos atavíos y música, aunque «sus cantares se reducen [ahora] a las alabanzas de los santos, refiriendo y representando sus milagrosas historias, compuestas por sus ministros». A juzgar por estas y otras opiniones parecería que frailes como Juan Alonso habían logrado con éxito su objetivo, pues éste, a decir del cronista Vázquez:

«para quitar y desarraigar del todo tan detestables vicios y hacer que los indios olvidasen sus antiguallas, cuyas historias cantaban en sus *tepunahuastes* [*sic*] e instrumentos, compuso en metro índico —en el idioma mexicano y cakchiquel— lo que en el Génesis se escribe de la creación del mundo, la caída de nuestros primeros padres, muchas vidas y martirios de los santos y la pasión y muerte de nuestro redentor, para que a sus tiempos y festividades los cantasen e hiciesen sus representaciones... Con estos nuevos cantares fueron olvidando los antiguos de su gentilidad» (*apud* Acuña 1975: 141).

¹² Genérico para los ejecutantes de instrumentos de viento empleados en la iglesia, que más tarde se hizo extensivo a los de cuerda e incluso a los instrumentos mismos, como en este caso.

¹³ Voz derivada del náhuatl, que significa hijos e hijas.

No todos los españoles, empero, estaban tan seguros de que la «gentilidad» hubiese sucumbido presa del olvido, ni que los nuevos cantos y representaciones fuesen siempre ni en todas partes tan «cristianos y devotos». De hecho, exceptuando las cuentas alegres que hacen los cronistas de las órdenes religiosas al realizar el balance de lo logrado, la mayoría de reportes vinculados con el tema apuntan a lo contrario. Las quejas aluden a todo el ciclo; desde las actividades preparatorias hasta los periodos posteriores a las festividades, pues las primeras, además de períodos de abstinencia, continencia y sacrificios, podían incluir consultas a los especialistas mayas, rituales propiciatorios en las montañas y autosacrificios en los pueblos en pleno siglo XVIII (Solano 1974: 378 ss.), mientras que, a decir de los denunciantes, tras festejos realizados so capa de piedad y devoción, menudeaban los excesos vinculados a la embriaguez y faltas a la moral sexual. Las quejas en tal sentido parecen incrementarse a partir del siglo XVII, acaso porque para entonces los eclesiásticos consideraran que, pasados los titubeos iniciales, podían exigir de sus feligreses mayor apego a la doctrina cristiana, pero acaso también porque éstos hubiesen desarrollado distintas estrategias de resistencia cultural.

Sea como fuere, es claro que desde la segunda década de ese siglo incluso la Inquisición de México había sido puesta al tanto del asunto, pues en 1623 el comisario eclesiástico de la alcaldía mayor de Zapotitlán denunció cómo los achís de la provincia y otros pueblos de la sierra, desoyendo las prohibiciones episcopales, «con grandes ansias y notables diligencias» se empeñaban en bailar el *Tumteleche*, danza «recordativa de los inicuos y perversos sacrificios con que los de su gentilidad veneraban al Demonio, adorándole y reverenciándole con el sacrificio que en el dicho baile hacían de hombres y mujeres, sacándoles el corazón estando vivos y ofreciéndolo al Demonio, con lo cual le hacían la suma honra y reverencia debida a Dios». Cierto, ya no sacrificaban, pero dada su «flaqueza» y «poca estabilidad» era de temerse terminaran apostatando y haciendo «realmente lo que con tanta afición representan en las fiestas de la religión cristiana [y] ofrezcan y sacrifiquen al Demonio algunos hombres», sobre todo porque era una «recordación... tan al vivo como es, pues no les falta más en el dicho baile que matar y sacar el corazón al hombre que allí traen bailando, como realmente antiguamente lo hacían los idólatras, sus antepasados...»¹⁴.

Las pesquisas permitieron advertir que el área geográfica donde se llevaban a cabo representaciones del ciclo del *Tum* era muy amplia e involucraba también

¹⁴ AGN (México), Inquisición, Vol. 303 (1.ª parte), expediente sin numero, ff. 314r-320r. Informe del comisariado del Santo Oficio en Guatemala, Antonio Prieto de Villegas, 1623. El propio Coto se refiere a este personaje, cura beneficiado del Partido de Mazatenango, a quien califica de «hombre muy docto y muy gran lengua qiché», atribuyendo a su autoría un «tratado» sobre el baile del *Lotz tun* («que hacen tocando unas baras largas y huecas» llamadas precisamente *tun*). En dicho tratado, asegura, se basó el obispo Agustín Ugarte y Sarabia (1632-1641) para prohibir la danza (Coto 1983: 61, Entrada «Baile»). Es de suponer que se tratase del informe a la Inquisición que arriba cito.

a quichés, cakchiqueles y tzutuhiles¹⁵, pueblos que se «alborotaban» apenas oír «se tocan las trompetas... sin faltar hasta las criaturas, viniendo con mucha agonía y prisa a hallarse presentes, lo que no hacen en otros bailes del *Tum* que suelen acostumbrar»¹⁶, lo que en opinión de algún cura se debía al atractivo de incluir la

«representación de un indio que, habido en guerra, sacrificaban y ofrecían los antiguos al Demonio; como lo manifiestan y dice el mismo indio atado a un bramadero ... y las demás ceremonias y alaridos del dicho baile, movidos de un son horrísono y triste que hacen unas trompetas largas y retorcidas, a manera de sacabuches, que causa temor el oírlas.

[...] Por donde este declarante, por ver [como] los dichos indios, tan arraigados todavía en las costumbres y ritos de sus antepasados, acuden a este baile [y] por la malicia que encierra en sí, por lo cual [considera] será muy justo la extirpación de él de raíz» (AGN, Inquisición, Vol. 303).

Pese a que se emitieron autos prohibiendo realizar tales danzas (que se efectuaban «en las mayores festividades que celebran nuestra santa madre Iglesia, y en las advocaciones de sus pueblos»; es decir, en las fiestas patronales), y amenazando con crecidas multas y excomunión a las autoridades civiles y eclesiásticas que las permitieran, y con azotes y destierro de sus pueblos a alcaldes y regidores indígenas, los mayas persistieron en su empeño, lo que obligó en 1687 al obispo Andrés de Las Navas a emprender una nueva investigación sobre éstos y otros actos tenidos por «abusivos», cuando no francamente idolátricos¹⁷.

El amplio expediente que resultó de ello, a más de hacer patentes las pugnas entre representantes del Estado y la Iglesia, quienes se acusaron mutuamente de desidia y tolerancia, cuando no de corrupción (por aceptar sobornos de los indios), dan fe de la persistencia de instrumentos, armas, trajes y coreografías de raíz prehispánica, asociados en especial con ciclos de danzas «guerreras» que incluían remedos de actos sacrificiales, estilados no sólo en las calles sino incluso en los atrios de las iglesias o los camposantos inmediatos a ellas. El cura de Cahabón, que había enfrentado la renuencia de sus feligreses para abandonar tan escandalosas costumbres, y había sido testigo de la tenacidad de los indios por mantener las danzas (pese incluso a que el alcalde mayor don Sebastián de Olivera y Angulo, «castigó muchos indios y dio al fuego muchos vestidos pintados de demo-

¹⁵ El cura de San Antonio Suchitepéquez, Bartolomé Resino de Cabrera, por ejemplo, declaró que «viniendo a esta tierra... oyó a algunos religiosos y a otras personas de experiencia en la dicha lengua que el *Tum* —[que] en la lengua queché (*sic*) llaman *Teleche* y en esta lengua sotohil [zutuhil] de este pueblo se llama *Lotztum*... era muy justa cosa se prohibiese y quitase» (AGN, Inquisición, Vol. 303).

¹⁶ Es interesante destacar esta parte de la declaración, de la cual parecería desprenderse la existencia de un conjunto de danzas agrupadas bajo el genérico de *Tum*.

¹⁷ AGCA (A1 21, 12, expediente 23, «Fray Andrés de las Navas al presidente de la Audiencia, Enriquez», 21 de febrero de 1687) y Archivo Histórico del Arzobispado (A 420, T1, 2).

nios, máscaras y trajes, que guardaban con más cuidado y solicitud que la ley de Dios que les enseñamos»), terminó confesándose honestamente incapaz de cumplir lo ordenado por el obispo en cuanto a prohibir bailes, trajes y música. Para acabar con esas y otras «antigüedades», apuntó, no bastaban amenazas, prohibiciones, quemas ni castigos¹⁸.

No estaba errado. A lo largo de toda la época colonial los prelados de Guatemala siguieron insistiendo, inútilmente, en el tema. «Re-encausar» la religiosidad de los indios parecía empresa de nunca acabar, como observó en la primera década del XVIII el obispo Mauro de Larreátegui y Colón, quien durante sus visitas pastorales (1707-1711) pudo comprobar que a la par de un adoctrinamiento superficial, sus fieles insistían en practicar actos tenidos por idolátricos, supersticiosos o alejados de la religiosidad oficial. Y no sólo en los pueblos distantes, incluso en barrios aledaños a la capital, como el de San Antonio Abad, donde en 1707 se sintió obligado a emitir un auto en el cual ordenaba, pena de excomunión mayor, terminar con la costumbre de «bailar y cantar el que llaman *Losttum* [*Lotz tum*], Trompetas, *Tum Calecoy* y la Historia de Adán, y otras [danzas] en que intervienen figuras diabólicas. Y que para hacer dichos bailes e historias dejan por algún tiempo de dormir con sus mujeres y hacen otras cosas que el Demonio les da a entender, y en particular los que hacen y representan figuras de diablo, perfumando los vestidos por tiempo ilimitado¹⁹, lo cual es digno de que se repare y ponga en ello particular remedio» (Ruz *et al.* 2002b: 67).

Voz predicando en el desierto, a la que fray Mauro agregó un nuevo tinte a la problemática al hacer constar que incluso bailes tenidos por muy «cristianos» (y en particular aquellos donde aparecía la figura del Diablo, como la muy piadosa «Historia de Adán»), habían sido ya «contaminados» por la re-interpretación indígena. A veces lo hacían en manera por demás ingenua, pero en otras encubrieron el simbolismo último con más astucia, logrando escapar a la represión, al menos durante mayor tiempo.

La gama de imbricaciones era muy amplia: en el Occidente de Guatemala los indígenas hacían preceder danzas como las de *Trompetas tun*, *Ahtret Jjet*, *Lox tum* (o *Loz tum*) y *Kalecoy* con cantos como el *Alabado*, de cuya raigambre católica nadie podía dudar; algunos mayas del puerto de Campeche bailaban durante la fiesta del Corpus Christi «al son del mitote o *tuncul*», mientras que otros, llamados sacatanes, se presentaban con las caras tiznadas, haciendo gestos y movimientos «estrambóticos» al tiempo que ejecutaban, «al son de un tamboril destemplado», un baile «muy extravagante» en círculos (Ruz 2005). Los kekchíes de

¹⁸ AGCA, A1 21, I 2, expediente 23, ff. 7-9v. Juan Maca, indio de Chimaltenango, comunicó en 1687 al mismo prelado que, cuando los religiosos predicaban y amonestaban a los naturales del pueblo que dejasen «las supersticiones y antigüedades. Después de que salen de la iglesia unos con otros dicen que “¿por qué han de dejar lo de sus abuelos y antepasados?”» (Ruz *et al.* 2002a).

¹⁹ Sobre las ceremonias de dedicación de trajes empleados para este tipo de danzas en Aguacatán véase McArthur 1977.

Verapaz, por su parte, pudieron mantener las danzas llamadas *Pazca*, estilada para esa misma fiesta de Corpus Christi, que coincidía perfectamente con la llegada de las aguas. Provistos de máscaras que incluían deformaciones de bocio, teñidos de negro y figurando ancianos apoyados sobre bastones en forma de serpientes, danzaban en honor del Santísimo Sacramento al mismo tiempo que oraban a las montañas pidiendo las lluvias (Percheron 1980: 119).

Y otro tanto se podría decir de las narraciones sobre David, Goliat o la decapitación del Bautista que recreaban (y todavía recrean) los chortís de Camotán en su Baile de Gigantes, entremezclando con ellas, ante los ojos y oídos de los espectadores, hechos milenarios narrados en el *Popol Vuh* (McArthur 1977: 4). Y no faltó quien empleara elementos de la parafernalia de un baile para «idolotrar», como se registró hacia 1770 en San Pablo Samayac, donde se denunció que uno de los médicos llamados *ahcunes* rendía culto a «una cabeza de sierpe de que usaban en el baile de San Jorge que antes hacían en dicho pueblo» (AHAG, VP, t. 24, ff. 7v).

Con el fin de erradicar del todo la «pestífera pernicie de tanto mal», como la calificó hacia 1715 el obispo Álvarez de Toledo²⁰, los eclesiásticos se lanzaron incluso contra danzas desprovistas en apariencia de tintes idolátricos, como las zarabandas importadas de España, que llegaron a gozar de tal popularidad que los indios las acostumbraban incluso en los velorios, y se valían de ellas a fin de obtener fondos para las cofradías, contratando a mujeres jóvenes para que —versión colonial de los *table dance*— recaudasen dinero entre los asistentes, a cambio de deleitarlos con ésos que los frailes consideraban «meneos lascivos». Fue en balde. Un siglo después las zarabandas seguían siendo de lo más popular en toda la Diócesis, como pudo comprobar el arzobispo Cortés y Larraz (19 durante la visita diocesana que efectuó en 1770. Así, en su reporte sobre el curato de Zamayac, le informó el cura:

«El escándalo y ruina que hallé en esta grey al posesionarme de este curato fue el de las zarabandas, que eran unas músicas y bailes en comixión[*sic*] de sexos, que desde la tarde al caerse el sol empezaba en todas las 10 cofradías diariamente y continuaban en ellos hasta el amanecer el día siguiente, pasando en esto toda la noche, con un expendio copioso de aguardiente y chicha que en la misma casa de las cofradías vendían, de que resultaban grandes embriagueces y de aquí otros gravísimos pecados, siendo también dichas casas abrigo de que en ellas se fueran a pasar la noche amancebados con sus concubinas que conducían al baile y a que se les daba puerta franca, porque en comprando lo bebido, bailando y ofreciendo alguna limosna para la cofradía —que iban a poner en un platillo a los pies del santo de ella, ante quien se bailaba— había libertad para todo, siendo de no menor ruina temporal para estos miserables semejante desorden, pues era gala del indio que ve-

²⁰ AHAG, Tramo 1, caja 21 (Antiguo A 4-29). «[Expedientes] contra varios indios y ladinos, por haver hechizado a otras personas» 1677-1718.

nía o de los pueblos de esta provincia o de Quezaltenango, de vuelta de vender el dulce o azúcar prieta que llaman rapadura, fruto del país o de Guathemala; de vender el cacao o algodón, como entraba en su casa, ir a descansar a la zarabanda y a expender en ella los reales que traía, amaneciendo sin uno y llenando a su pobre familia de lamentos este pueblo. Y otros trasnochados era preciso que del día hicieran noche durmiendo, con malogro de sus frutos para la vida humana por no poder de este modo cultivar sus milpas, cacaguatales y cañaverales, viéndose igualmente las casas de las mujeres capitanas de dichas cofradías —que precisamente habían de asistir todas las noches a las zarabandas— sin gobierno cristiano ni económico, invertido el orden de hacer los días noches y otras fatales consecuencias que se dejan a la prudente y alta consideración de su señoría ilustrísima» (AHAG, VP, t. 24, ff. 3v-4v).

El prelado, invocando disposiciones de sus antecesores Andrés de las Navas y Quevedo (en 1684) y Juan Ortega Montañés (en 1679) acerca de proscribir «ciertos bailes llamados y conocidos con nombres americanos entonces, y ahora llamados zarabandas»²¹, ordenó al cura,

«No permitir en su parroquia el detestable abuso de las zarabandas, y según las facultades que tiene de vicario las perseguirá hasta desterrarlas de toda su provincia, formando en su caso, sumarias a los delinquentes y remitiéndolas a mano de su ilustrísima, para juntamente con el auxilio real, castigar severamente un abuso tan ajeno del cristianismo que ni se permitiría entre gentiles bárbaros, no omitiendo agravarlas con la circunstancia sacrílega de hacerlas delante las imágenes de los santos y a título de darles culto» (AHAG, VP, t. 24, ff. 13-13v).

Otro tanto se registró en la Península de Yucatán, donde la amalgama de antiguas creencias con nuevos instrumentos, tonadas, bailes y devociones, se ha mantenido sin interrupciones, en un continuo proceso de puesta al día. Basta, para percatarse de ello, asomarse hoy a cualquier pueblo donde se celebre una «vaquería» según los cánones antiguos. Allí, al compás de marchas y paso doble, los toreros se presentan en la iglesia antes de entrar al ruedo, mezclándose los cantos de rosario con la música jaranera que acompañan saxofones, trompetas, trombón, timbales o charolas y un tambor grande, al compás de los cuales bailan los jóvenes con las «vaqueras». Mientras tanto, en medio de rezos en maya dirigidos por un sacerdote tradicional, otros «siembran» en el centro del ruedo una ceiba que tenga al menos cuatro ramas formando una cruz. En ella, después de ofrecer licor al árbol sagrado, se amarrará el toro y se colgarán diversos dones para, a la mañana siguiente, llevar al santo patrono del pueblo un guisado de guajolote en relleno negro. Se conjugan, así, las dádivas al santo cristiano y a *Wan Thul*, dios del ganado, representado por la ceiba, al mismo tiempo que por medio de otras cere-

²¹ Nótese la continuidad alegada por el diocesano entre las danzas de origen prehispánico y las importadas del Viejo Continente.

monias los participantes se protegen de posibles represalias de la Xtabay y los malos vientos (Jardow-Pedersen 1981).

DANZAS, ECONOMÍA Y PRESTIGIO

Dada la temática de esta Mesa he privilegiado hasta ahora la descripción de los aspectos rituales, pero intentar explicar el porqué de la porfía maya en mantener cantos y danzas de raíz prehispánica (aun cuando fuesen muy modificados), exige ir más allá de sus aspectos religiosos²².

Convendría, por ejemplo, considerar aspectos económicos, tanto de parte de los hispanos como de ciertos mayas. Consta, así, que a las quejas eclesiásticas las autoridades civiles agregaban razones fiscales, pues, entretenidos en buscar plumas, vestidos y máscaras, los indios dejaban de ir a trabajar y se gastaban en alquileres, comilonas y borracheras lo que debían pagar de tributo (Percheron 1980: 117). Pero no todas las autoridades se quejaban, algunos medraban con el decidido empeño de los mayas por mantener la tradición, y para lo cual se mostraban dispuestos a todo: desde tolerar las «adecuaciones» de forma que exigían los eclesiásticos, hasta el soborno, pues no faltaron quienes (del mismo modo en que sobornaban a ciertos funcionarios para que no talaran las ceibas de las plazas) ofrecieran sustanciosos pagos a las autoridades a fin de que les permitiesen celebrar sus danzas. A cambio de poder bailar, «por una sola vez», el baile llamado *Oxtun*, los de Alotenango, por ejemplo, ofrecieron al mismísimo presidente de la Audiencia mil pesos (cifra enorme para la época, y mucho más para un indio). No obtuvieron el permiso, pero sí un severo castigo «para el público ejemplar de los demás» (Fuentes y Guzmán 1969, I: 78). Y, pese al castigo, continuaron haciéndolo.

Tampoco es de extrañar que, como se denunció a menudo, las autoridades indígenas autorizaran tales «excesos», aunque no necesariamente los toleraban por lealtad a antiguas creencias religiosas (como suponían los españoles), ni por exclusivos motivos de solidaria resistencia étnica (como parecen creer ciertos estudiosos actuales); revisando testimonios coloniales parece claro que los intereses económicos jugaban su parte. Vemos así que en zonas como la Verapaz, que proveían de plumas tan codiciadas como las de quetzal y raxón, existía desde la época prehispánica una estricta legislación tendiente a preservar los derechos de

²² Una investigación acuciosa permitiría abordar incluso actitudes coercitivas por parte de las autoridades indígenas, incluyendo la violencia psicológica a la cual aluden algunos testimonios (procedentes por lo común de españoles, y sobre todo, eclesiásticos; asunto que no es de desdeñar). En el caso de la danza huasteca del *paya*, por ejemplo, se habla de la participación de algunos indios por miedo a las represalias que, aseguraba el maestro de la danza, tomarían contra ellos las deidades: «Y luego persuade a que los demás hagan lo mismo [incensar a ciertas figuras de ídolos], engañándoles con que, si no lo hacen, han de tener mal suceso o han de morir. Y suele ser así por astucias del Demonio, permitiéndolo Dios» (Tapia 1985: 154).

particulares y comunidades, al grado que se pagaba con la vida el matar una de esas aves²³.

Ello se explica porque tras la conquista, y al menos hasta el siglo XVII, el comercio de plumas, usadas particularmente para las danzas, se mantuvo. Asentaban hacia 1575 las *Relaciones de la Verapaz*:

«Pero sobre todas las aves, en precio y hermosura, es la que llaman “el pájaro de las plumas”... Es todo verde. Tiene en la cola dos plumas de más de vara de medir, y otras cuatro más cortas, verdes, y otras cuatro, negras, como guarda. De las plumas pequeñas del cuerpo labran aventalles [abanicos] y aves y otras cosas contrahechas. Y las plumas grandes se venden por sí muy bien. Y sacarse han en esta provincia, un año con otro, más de diez mil. Y de aquí se llevan a otras provincias y son en mucho tenidas» (Montero 1982: 236).

Se mantuvieron también los derechos hereditarios sobre los árboles y bosques donde las aves más codiciadas anidaban o acostumbraban buscar su alimento, así como los sitios donde iban a beber²⁴; derechos que se intentó salvaguardar empleando a menudo la figura del mayorazgo. Pero no faltaban indios principales o mercaderes pudientes que comprasen tales derechos o, con mayor frecuencia, se insertasen en la cadena distributiva para obtener jugosas ganancias comerciando las plumas, no sólo dentro del Reino de Guatemala, sino con otras regiones del Virreinato de la Nueva España, en especial las Mixtecas y Chiapa, de donde aseguraban los coetáneos, «van por ello a comprarlo» (Arévalo 1982: 201). No es por tanto de extrañar que no pocos españoles se interesasen en el asunto²⁵.

Negocio particularmente redituable, del cual dan fe los testamentos de indígenas ricos, era instalar «morerías»; empresas familiares que se especializaban en la renta de los trajes y plumas usadas en las danzas locales (Hill 1998; Ruz 2002)²⁶. No era para menos, buena parte del espectáculo parece haber residido en

²³ «Hay un pájaro verde [el quetzal], que es del tamaño de paloma, cuya pluma es estimada entre los indios... Antiguamente, en tiempo de su infidelidad, tenía pena de muerte el que le mataba... Los montes adonde hay estos pájaros son propios de pueblos o de particulares que cazan en ellos (Viana *et al.* 1982: 208).

²⁴ «Y estos árboles y bebederos son de indios particulares y se venden y heredan» (Montero 1982: 236-37). «Tienen montañas y términos vedados, a manera de hatos, en que no puede entrar otro alguno si no es el primogénito que sucede en aquel mayorazgo» (Arévalo 1982: 201).

²⁵ Un solo ejemplo: al dictar su testamento en 1664, Agustín de Torres, natural de Xerez de la Fronteira y vecino de Guatemala, declaró haber entregado a Joan Pérez Navarro, para que llevase al reino de la Nueva España una partida de rosarios..., y 24 manojos de a 20 plumas cada uno de las de la Verapaz, chicas, para que por mi cuenta lo venda... Y asimismo llevó orden mía para que el dicho Joan Pérez Navarro dé en la Mixteca las dichas plumas a Bernardo Ortiz, para que las venda... Y los dichos rosarios y plumas me tienen de primer costo 300 pesos poco más o menos...» (AGCA, A.1.20, Leg. 1030, Testamento de A. de Torres, f. 272v. Paleogr. Joel Hernández).

²⁶ Aunque no se ha realizado un estudio sobre el caso chiapaneco, sabemos por el célebre Matías de Córdoba (promotor de la independencia de Chiapas) que hacia 1797 los indígenas alquilaban trajes «por lucir en los bailes que inventan en las fiestas de sus pueblos» (1992: 24).

la calidad de las plumas que se empleaban. No en balde fray Thomas Coto nos señala que los calchiqueles diferenciaban entre «plumas» en general (*ququm*), y las *puyul*, como se nombraba a las más «delicadas».

«Particularmente codiciadas para ataviarse en los bailes, lucían en brazaletes, «plumajes» usados «en la cabeza o en el brazo», o plumas singulares de quetzal «largas y verdes, con que bailan». Había incluso verbos para denotar su ondular con la danza: *ti nuu chi 3u3 xahbal*: «quando las plumas de los que bailan se van meneando», *ti mee chi 3u3*, «ondear los penachos o plumas de los que bailan, o las sementeras de trigo, menéandose a una con el aire». Plumas cuyo «relumbrar» durante el baile se coloca en la misma entrada en que figuran los vientres dorados de los peces bajo el agua, el fuego, las luciérnagas, la arena, las estrellas, la Luna «muy reluciente y clara» y el Sol «quando dan los rayos por las cumbres de los montes» (Ruz 1997: 202-203)²⁷.

A la par del beneficio económico, los principales velaban por obtener prestigio, y los hispanos por procurarles los medios para lograrlo, al menos en el caso de aquellos que les eran leales. Pablo Paxbolón, gobernante chontal de Tixchel, llegó a ser reconocido como hábil guitarrista y organista (Scholes y Roys 1968: 175), y el también famoso Gaspar Antonio Chí, quien «cantaba canto llano y canto de órgano diestramente», se desempeñó como organista nada menos que en la catedral de Mérida (RHGGY, I: 382; Sánchez de Aguilar 1987: 96). Aunque no lograsen destacar tanto como ellos, muchos otros indios principales son mencionados como músicos, lo cual no es de extrañar si recordamos que a lo largo de toda la época colonial éstos se disputaron los cargos asociados a la Iglesia por lo que de prestigio, poder y prebendas conllevaban. «La jerarquía es atraída por lo sagrado como las limaduras de hierro por un imán», diría Le Roy Ladurie (1992: 88).

Muestra del prestigio inherente a tal saber y habilidad es que en Yucatán, en pleno siglo XVII, al *holpop*, «cantor principal», maestro de canto y responsable de los instrumentos (flautas, trompetillas, conchas de tortuga y «el *teponaguaztli*») se le diera «asiento en la iglesia y en sus juntas y bodas» (Sánchez de Aguilar 1987: 98). En sitio tan distante como la Huasteca maya y en pleno siglo XVIII eran llamados «sabios» los maestros de danzas como el *teem* y el *paya*, escenificaciones de ritos de fertilidad (Tapia 1985: 154)²⁸. «Sabios de los pueblos», la misma designación que recibían aquellos que, a decir del obispo Núñez de la Vega (1988: 275), tenían a su cargo mantener entre los indios de Chiapas creencias vinculadas al calendario y a lo que él denominó «nagualismo».

Sabios o no, los gobernantes indígenas, con tal de figurar y obtener prestigio, no escatimaban en gastos, sobre todo cuando se trataba de representaciones de

²⁷ Teniéndoseles tal estima no es de extrañar que se vigilara su estado: «quebrantarse las plumas con que bailan, no quebrarse del todo»: *tibuqhubux 3u3 o ququm q,ibabal* (Coto 1983: 423, 479-480).

²⁸ Sobre estas danzas, vinculadas con Xochiquetzal, y particularmente ricas en símbolos y signos, véase la obra de Tapia (1985) y algunas notas sobre un proceso inquisitorial al respecto en Ruz 1995.

gran envergadura. Como la fiesta llamada «Del Volcán» que, a instancias de las autoridades de la Audiencia, se realizaba en la capital guatemalteca, y congregaba a cientos de indios lujosamente ataviados a la usanza prehispánica (como guerreros cakchiqueles y tlaxcaltecas), y provistos de antiguos instrumentos musicales y armas, en torno a la representación de un volcán salpicado de grutas y adornado con flores, arbustos, árboles pequeños, loros, guacamayas, monos, venados, jabalís, pizotes y tapires que los indios salían a cazar para el festejo. Pese al enorme desembolso que conllevaba —acota el cronista Fuentes y Guzmán— los principales indígenas se disputaban los papeles protagónicos de un festejo cuyo objetivo era nada menos que conmemorar la derrota de sus antepasados en 1526, durante la conquista de Guatemala (1969, I: 346-350). ¡Ocasión hubo incluso en que el gobernador indio de Izapa ofreciera 500 pesos a su homólogo de Jocotenango a cambio de permitirle representar el papel principal! «El honor, como el ritual, es principalmente un problema de apariencia y efecto, no de intenciones» (Campbell 1992: 177)²⁹.

Entre danzas, el de Jocotenango, en su papel de Sinakan, el *ahaw* cakchiquel vencido tras su intento por liberarse del dominio hispano, entrará a la plaza mayor de Santiago de los Caballeros en andas, sentado en un trono dorado donde reverberan plumas de quetzal, portando cetro y abanico de plumas en las manos y corona en la cabeza. En andas, ascenderá hasta el templo situado en la cumbre del volcán-pirámide —allí mismo donde los músicos, desde la noche anterior, tocan flautas, caracoles y tambores— y tras la batalla, que escenifican los cakchiqueles de Jocotenango contra los descendientes de los tlaxcaltecas venidos con los conquistadores, Sinakan será encadenado y presentado a las autoridades hispanas. Después, con la misma pompa, abandonará el sitio. Personificación de Quetzalcoatl, siempre dispuesto al retorno (Hill 2001: 8-10).

La ambición por figurar no era, por cierto, característica exclusiva de los gobernantes mayas; los de Chiapa de la Real Corona colaboraban activamente con los frailes dominicos en su afán por realizar en ese rico pueblo otomague comedias, corridas de toros, juegos de caña e incluso escenificando combates navales donde se representaban batallas famosas y hasta divinidades grecolatinas. En lugar del antiguo dios de las aguas, *Nandadá*, los chiapaneca aprendieron a nombrar a Neptuno y Eolo, que aparecían en el caudaloso Río de Chiapa envueltos en cohetería y fuegos de artificio y rodeados nada menos que por las ninfas del Parnaso (Gage 1946: 148-150).

²⁹ Este afán por exhibir y reafirmar la preeminencia a través de rituales, en particular religiosos, es un hecho bien conocido, en el cual han hecho hincapié autores como Peristiany y Pitt-Rivers (1992: 21), quienes observan en el honor una doble vertiente, en tanto que es, «por una parte, una cuestión de conciencia moral y un sentimiento al mismo tiempo y, por otra, un hecho de reputación y precedencia alcanzado ya sea en virtud del nacimiento, el poder, la riqueza, la santidad, el prestigio, la astucia, la fuerza o la simonía».

LA ADMIRACIÓN, LA DIVERSIÓN, LA RISA

Escribió el inglés Thomas Gage a su paso por México y Guatemala: «Aunque los indios viven bajo el yugo y la servidumbre no dejan por eso de ser de muy buen humor y de divertirse a menudo en festines, juegos y danzas» (1946: 224 ss.).

Parte importante de esa diversión se lograba sin duda, en el caso del mundo maya, los bufones o «farsantes» a los que, como vimos, se refirió Landa. Éstos, acompañados con tinkules, flautas y conchas de tortuga, cantaban, imitaban cantos de pájaros, bailaban (Figura 1) y «representaban» fábulas e historias antiguas, a más de urdir bromas, en especial a costillas de los dirigentes, como aún lo seguían haciendo en el siglo xvii:

«Son graciosísimos en los chistes y motes que dicen a sus mayores y jueces, si son rigurosos, si son blandos, si son ambiciosos, y esto con mucha agudeza y en una palabra... Los religiosos vedaron al principio de su conversión estos farsantes, o porque cantaban antiguallas, que no se dejaban entender, o porque no se hiziessen de noche estas comedias y evitar pecados en tales horas [...] Llamam a estos farsantes *baldzam*, y por metáfora llaman *baldzam* al que se hace gracioso, dezidor y chocarrero» (Sánchez de Aguilar 1987: 98).

A decir de Acuña (1978: 17, 21, 22), al *baldzam* se agregaban el *ah taah ach* y el *chic*, tenidos también por «bufones y chocarreros», pero diferenciándose el *chic* por su lenguaje retozón «y por sus meneos, muecas y amagos, a menudo bastante obscenos»; su carácter jocosos habría propiciado la relativa indulgencia con que los vieron los españoles, quienes incluso siguieron empleándolos para su esparcimiento, como señala Landa (1978).

El espíritu chocarrero no era exclusivo de los yucatecos; sabemos que entre los tzeltales de Copanaguastla también existían personajes similares; los llamados *luil* o *loil uinic* (de *zloil*, que Ara —1986— traduce como juglería, pero que bien puede verse como «bromista»), y de su capacidad crítica bien pudo darse cuenta el párroco del poblado vecino de Sosocoltenango, pueblo también tzeltal, cuando hacia 1722 fue blanco de un entremés donde se satirizaban sus inclinaciones homosexuales (Aramoni 1986). Buena muestra de que en el placer por la fiesta también jugaban su papel la mofa y la oportunidad de la crítica.

A más de ello, persistían también otro tipo de actores populares que practicaban juegos de ilusionismo, cuyas destrezas eran tan admiradas por los indios como perseguidas por ciertos eclesiásticos, al menos en la audiencia de Guatemala³⁰. Ya

³⁰ Entre los yucatecos tampoco eran desconocidos tales actos de prestidigitación y farsas rituales, que estaban a cargo de los actores llamados *ah tel ez*, cuyas actuaciones fueron proscritas por los frailes (Acuña 1978: 23).

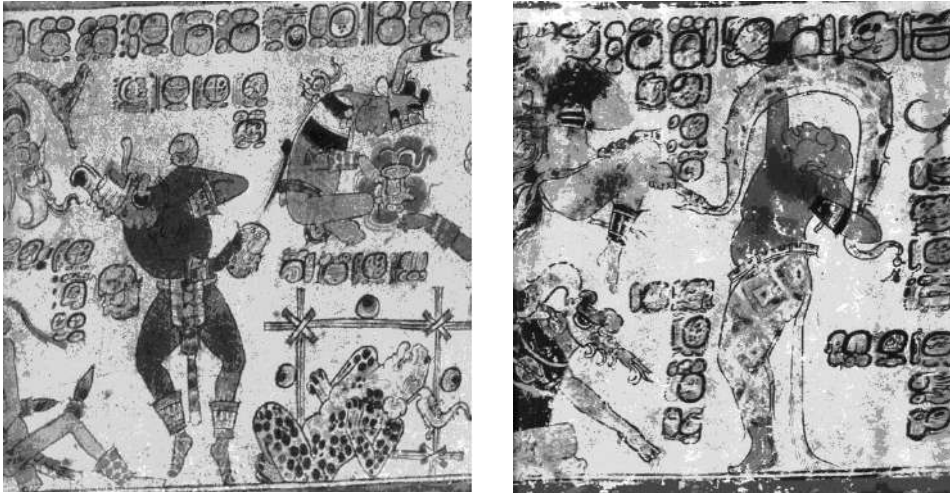


Fig. 1.—Fragmentos de vasos mayas del periodo Clásico mostrando danzantes. Aún en la época colonial los tzutuhiles de San Bartolomé, Guatemala, acostumbraban llevar en las fiestas principales, serpientes no venenosas «revueltas al cuerpo y al brazo» (Acuña 1982: 109), tal y como en ocasiones figuran en vasijas clásicas.

Sahagún había reportado que en el Altiplano Central y entre los mayas huastecos, existían personajes que, además de cantores y bailadores, eran

«amigos de hacer embaimientos, con los cuales engañaban a las gentes, dándoles a entender ser verdadero lo que es falso, como es dar a entender que se quemaban las casas que no se quemaban, y que hacían parecer una fuente con peces. Y no era nada, sino ilusión de los ojos. Y que se mataban a sí mismos, haciéndose tajadas y pedazos sus carnes y otras cosas que eran aparentes y no verdaderas» (*apud* Ochoa 1979:141).

Pero lo que este franciscano sabio calificó como mera «ilusión de los ojos», alertó sobremanera siglo y medio después a su hermano de Orden Antonio Margil de Jesús —fanático persecutor de indios «idólatras» y «supersticiosos» en todo el Virreinato de la Nueva España, desde Costa Rica hasta Texas— pues la destreza exhibida era tal que, en su opinión, no podía tratarse de simple «arte», habilidad o juegos de manos; sin duda estaba involucrado en ello el Demonio.

Es de suponer que al menos en parte esta convicción (que no deja de antojarse anacrónica) le haya surgido después de visitar en 1704 el Departamento de Suchitupéquez, Guatemala, donde, le informaron, persistían múltiples costumbres «paganas». En la breve pero riquísima descripción que nos dejó al respecto, dedica algunos párrafos al «arte de nigromancia para mil habilidades, con efectos extraordinarios» que practicaban algunos individuos en los pueblos de Samayac, San Pablo, San Bernardino y San Gabriel.

Para regocijo de los espectadores, que se maravillaban ante el espectáculo (en particular —apuntó no sin espanto— los muchachos de doctrina), estos actores, que denomina «nigrománticos», se presentaban en las fiestas públicas, y entre baile y baile, ejecutaban «suertes» que incluían no sólo quemar un pañuelo en público y luego mostrarlo completo, sacar agua de la cacha de un cuchillo, quebrar un huevo y volverlo a unir, tragar fuego sin quemarse o darse «con unas piedras despiadados golpes en los brazos, pechos, espinillas y cabeza, sin hacerles las piedras la más mínima lesión ni dolor», sino actos prodigiosos como cortar el tronco de un árbol «de gran magnitud» y volverlo a pegar e incluso formar «en las plazas o campos un mar, un río y una fuente o poza muy profunda» (ASV, Proceso de beatificación..., ff. 2343 ss.).

Ciertamente a lo largo de las representaciones se entremezclaban ya para entonces elementos españoles y hasta africanos. Así por ejemplo, se bailaba al ritmo de «corridos» y «foliados» (de los cantos llamados folías, comunes en Portugal, España y Las Canarias) y algunos se acompañaban con arpa y guitarra (Ruz 1997: 205) pero basta con ojear el *Popol Vuh* para percatarse de que el arte de los «nigrománticos» era de raigambre profundamente prehispánica. Se nos narra allí, por ejemplo, como los héroes gemelos, en su visita al Inframundo:

«...se dejaron quemar en una hoguera, moler sus huesos y lo resultante ser arrojado a las aguas de un río, para después aparecer como hombres peces. Asimismo, quemaban las casas y las volvían a su estado anterior, se mataban y resucitaban mutuamente... Al igual que sus descendientes del siglo XVIII, los jóvenes del *Popol Vuh* entremezclaban tales actos de magia con bailes, como los del *puhuy* (especie de mochuelo), *cux* (comadreja), *iboy* (armadillo), *chitic* (zancos) y el llamado *ixtzul*, danza particularmente violenta «que se bailaba por muchos grupos haciendo un estruendo indescriptible» [...], y que entre sus pasos incluía el meterse «palos por las gargantas y huesos de las narices» y darse «grandes golpes en los pechos con una gran piedra»³¹ (Ruz 1997: 205).

Ya Tomás de Coto (1983: 61) describía a mediados del XVII el baile denominado *xq,ul* como uno «que suelen hacer entre dos o tres con sus mascarillas, a modo del Matachín, y se meten unos palos o huesos por la boca o garganta, y por las narices, dándose golpes en los pechos», así que, como puede verse, los «nigrománticos» de Margil, al tiempo que divertían al público, refrescaban su memoria. Tal y como lo habían venido haciendo sus antecesores.

LITURGIA CRISTIANA, MITOLOGÍA PAGANA

Al revisar los textos coloniales, resulta claro que no era necesario ser noble ni esperar a ser convocados por las autoridades civiles o eclesiásticas para or-

³¹ Una descripción detallada de estos actos de ilusionismo consta en Acuña (1980: 24 ss.).

ganizar algún festejo. Amantes del fasto y la celebración, los mayas aprovechaban cualquier resquicio para hacerlo. Y bastantes resquicios permitía la abigarrada liturgia católica, que posibilitó el seguir dando cauce a las manifestaciones públicas, a las que parecen haber sido tan afectos desde antes de llegar los hispanos.

Marcos privilegiados para ello fueron los festejos patronales y las cofradías, que si bien guardaron su carácter de asociaciones de devotos nucleadas en torno al culto a un santo, supieron de peculiaridades tanto en su organización como en lo que respecta a los fines a que se dedicaron. Sobresale sin duda el papel que desempeñaron como empresas económicas en los pueblos (bien como instancias de ahorro, bien como fuentes de crédito local, bien en particular como bastión desde el cual proteger de la avaricia externa los bienes comunes), pero no fue tampoco menor su importancia como medio para cohesionar a la comunidad a través de actividades de culto, que podían incluso desbordar el dedicado a los santos católicos, al que debían su origen inicial. Ello explica la popularidad que adquirieron en Guatemala. En 1740 la Corona reclamaba a las autoridades de la Audiencia la facilidad con que se autorizaba la creación cofradías y hermandades, que pasaban ya de 2000 en el Obispado³². Y según el cronista dominico Francisco Ximénez (1971-75, IV: 304-305), el número se elevaba a más de 5000 si se sumaban aquellas que carecían de reconocimiento oficial. Muchas de ellas eran los llamados guachibales, asociaciones devotadas casi siempre mantenidas por grupos de parientes.

A finales del siglo XVII, al hablar sobre la continuidad de las danzas, el cronista Fuentes y Guzmán apuntó, como vimos, que las mismas dedicadas antes a los dioses se hacían en honor de los santos, y acotó que muchas de ellas se estilaban en el marco de las celebraciones costeadas por los guachibales (1969, I: 77), que, sabemos hoy, tenían entre sus funciones precisamente la de mantener el culto a los antepasados, vinculándolos con santos familiares, a manera de los *penates* romanos. Incluso algunos testadores mayas destinaban parte de sus bienes muebles e inmuebles al mantenimiento de tales celebraciones, dejando a sus herederos como «mayordomos» de los santos³³. Y no faltó quien desheredara en vida a algún hijo por no atender esta obligación (Ruz 2002, 2003).

³² AGCA, A1, L 1527, ff. 113-118, Real cédula a la Audiencia de Guatemala. El Pardo, 31 de enero de 1740.

³³ Un solo ejemplo: en su testamento realizado en 1669, Domingo Pirir, rico propietario de San Juan Sacatepéquez, señaló que la fragua que había heredado de su padre Miguel, «con todo [su] herramienta, es para cuatro santos: san Jacinto, san Antonio, san Gabriel [arc]ángel, Santa Cruz, que le dieron mis hijos en prestado para sacar el ayuda para fiesta por todo dentro de un año y también si quisieren hacer sus obras de cada uno mis hijos, que lo hagan, no le hacen pleito porque eran de los santos. Si hay algún mis hijos tiene mala voluntad, no entran con ellos, porque no son suyos, son los mayordomos de ellos [...]. Este toda la herramienta [es] para los santos, ni un[o solo] mis hijos que lo vendan, digo yo padre de ellos» (*apud* Ruz 2002).

No parece haberse tratado de una innovación colonial. Ya en marzo de 1563 el mercedario Luis Carrillo, al ser invitado por Diego de Landa a declarar en un proceso contra idólatras yucatecos, apuntó que cuando estuvo en Guatemala,

«[...] puede haber nueve años, poco más o menos [fue testigo de] que en muchas partes de los pueblos del dicho Obispado se sacaron mucha cantidad de ídolos de piedras, barro y palo y oro bajo y cobre y los cascabeles y pluma y mantas y veneras y caracoles grandes que les ofrecían, porque en cada especie de ídolo, declararon los dichos naturales que en su gentilidad que tenían los efectos de su potencia, y creían y tenían entendido, y así lo afirmaron los viejos antepasados cuando encomendaban los ídolos a otros viejos al tiempo que morían para que los guardasen, honrasen y venerasen porque ellos y los que siguiesen su ley y costumbres prevalecerían, y que los españoles que eran advenedizos y se habían de acabar y que después de ellos muertos enviar han estos dioses otro nuevo sol que alumbrase a quien los siguió y se recuperarían en su generación y poseerían quieta y pacíficamente su tierra»³⁴.

Ciertamente resulta difícil pensar que para el siglo XVII siguiesen siendo comunes afanes reivindicatorios tan radicales, pero no cabe duda de que a través de celebraciones y cultos comunales y familiares, incluyendo danzas y otras representaciones, se apostó por el mantenimiento de al menos una porción de la memoria colectiva.

El hecho no pasó desapercibido para el cronista guatemalteco Fuentes y Guzmán (1969, I: 217), quien apuntó que «en los bailes prohibidos cantaban las historias y hechos de sus mayores y de sus falsas y mentidas deidades», ni para el clérigo chiapaneco Ramón Ordóñez y Aguiar (1985: 7), quien al despuntar el siglo XIX asentó que los bailes para los indios tenían «el oficio que las historias entre nosotros».

Y resulta de interés señalar que tal «recordación» no se limitaba a mitos de origen o patrones rituales, sino que en no pocas de ellas encontramos símbolos evocadores de los antepasados, como ocurre con ciertas insignias y huesos portados por los danzantes. Así, por apuntar algunos casos, el cura de Cahabón, en su denuncia al obispo Las Navas, mencionó que durante el «baile» del *Tum* que representaban sus feligreses, al personaje que simulaba iba a ser sacrificado «y los que le embisten, para quitarle la vida, [se disfrazaban] en cuatro figuras que descenderán de sus naguales: un tigre [jaguar], un león [puma], una águila y otro animal de que no se acuerda».

Estas referencias a «naguales» como antepasados se antojan alusiones a antiguas formas de organización parental como los clanes (nucleados en torno a antepasados míticos) y los linajes, como podría colegirse del hecho de que no pocas

³⁴ Scholes y Adams 1938, t. II, doc. XLVI. «Testimonio de fray Luis Carrillo de San Vicente, de la Orden de Nuestra Señora de la Merced», Telchac, Yucatán, 17 de marzo de 1563.

de estas «danzas» eran organizadas por las parcialidades o barrios, remanentes de asentamientos antiguos en el caso de varios de los pueblos «congregados»³⁵. Bajo tal óptica no resulta extraña la frecuencia con que dichas representaciones se vinculaban con los festejos de los santos patronos (pues cada barrio ostentaba uno de ellos), para entonces incorporados a la mitología local como antepasados (Ruz 2007). E incorporados en tal modo que en 1769 el arzobispo Cortés y Larraz (1958, II: 251 ss.)³⁶ ordenó quitar de las iglesias aquellas imágenes sacras que exhibían animales, al percatarse de que los indios reverenciaban a éstos por considerarlos los *alter ego* animales o tonas de los santos, que él calificó como «naguales».

Pero los fundadores de clanes y linajes no se refugiaban únicamente en los templos cristianos; brotaban de las profundidades del Inframundo a través de las ceibas, como pudo averiguar el obispo Núñez de la Vega (1988: 275) al preguntar por qué la insistencia en confirmar a las autoridades indígenas chiapanecas bajo la sombra de tal árbol: «y tienen por muy asentado que en las raíces de aquella ceiba es por donde viene su linaje».

Y no sólo estaban en la tierra o debajo de ella; incluso caían literalmente del cielo durante algunas festividades, como la llamada *xahobal che*, *xahobal cot* o *xahbal cot* (danza del árbol, de las águilas o de los pumas), en que los cakchiqueles erigían un madero alto —que los hispanos bautizaron como palo «del volador»—, desde el cual descendían indios «en figura de águila o león» (Coto 1983: 71)³⁷.

Como lo señalan sus nombres — *qokbal ru bi cot*, *ru vi balam*— también de águilas y jaguares eran las imágenes representadas en las máscaras o «carátulas»

³⁵ Así, en la representación del *Tum* denunciada por el cura de Cahabón a que antes aludí, el oidor visitador que estaba en el poblado asentó en un escrito a la Audiencia que el permiso para el baile le fue solicitado por un principal (quien le dijo «querían salir a su usanza antigua, como ellos acostumbraban en las guerras que solían [roto] con otros), que participaron en él «indios de las parcialidades de Cahabón y San Juan», y él ordenó «al indio cabeza de calpul de la parcialidad de San Pablo» detener «a su gente», que planeaba hacer otro tanto. De allí en adelante, mandó el oidor, se haría una representación de corte cristiano, con ropa común y la gente saldría «desde sus parcialidades por partes encontradas» (AGCA, A1 21, 12, expediente 23).

³⁶ Tal como lo habían hecho sus antecesores en 1674 y 1684.

³⁷ Otras descripciones sobre el «volador» en Guatemala, son la de Antonio de Ciudad Real, quien la presenció en Almolonga —pueblo cuyos habitantes era de origen nahua— en 1585. Menciona que descendían cuatro indios «vestidos todos de color, con unas alas muy grandes y sendas sonajas en las manos, y dejándose caer todos cuatro a un punto, atados por medio del cuerpo, bajaron poco a poco como volando, tañendo sus sonajas hasta que cayeron al suelo, que cierto era muy de ver. Luego subían otros y luego otros y otros, y así regocijaron la fiesta (Ciudad Real 1976: 5) y la de Fuentes y Guzmán, casi un siglo después. Por él nos enteramos que los mayas se entrenaban desde niños para ejecutarlo, ensayando arduamente durante meses los elegidos para hacerlo ese año; describe los ricos atavíos de plumas y máscaras de aves empleados y añade a los instrumentos acompañantes: cascabeles, *tepanaguastles*, flautas, caracoles y *ayacastles*. Destaca también el papel de los «criados» de los voladores, que bailaban en el estrecho «bastidor» y el del llamado *mico*, que permanecía en lo alto del madero (Fuentes y Guzmán 1969, I: 344-346).

que alegraban los bailes (Coto 1983: 336, 338). «Águilas... tigres... y otros animales» figuraban asimismo en las insignias que los caciques y señores de Santiago Atitlán, sede del poder tzutuhil, «traían en sus divisas en las guerras» (Villacastín 1982: 106). Símbolos del poder asociado a los linajes gobernantes de pretendida ascendencia divina, y por tanto al culto a los antepasados, todavía en el siglo XVIII se homenajeaba a los huesos de «tigre o león» (jaguar y puma) que custodiaban los jefes de los calpules cakchiqueles y quichés, y los bastones de mando se fabricaban con huesos de los mismos animales (ASV, Proceso de beatificación..., ff. 2345v-2346v). Y no sólo para ellos. Eran también marcador de prestigio y poder, ya que, en caso de tratarse de un cautivo de guerra «su señor tomaba los huesos para sacarlos como divisa en los bailes, en señal de victoria» (Landa 1978: 51).

Si recordamos el papel que se asignaba (y en ciertos casos aún se asigna) a los huesos como contenedores del esperma masculino (sustancia medular)³⁸ y, por ende, de la perpetuación del ser humano, la familia y la comunidad, no es de extrañar tal veneración a los restos óseos de aquellos tenidos por antepasados, fundadores del linaje. Y tampoco sorprende el que a lo largo de la época colonial se siguiera atribuyendo poder de atracción sexual a los huesos pulverizados, que se llegaban incluso a extraer de los panteones para emplearlos en polvos, bebedizos y rituales vinculados con la fertilidad³⁹. Nada más propio para asegurar la continuidad de la vida que recurrir a la semilla de los antepasados muertos.

Bien se comprende, en esta perspectiva, la respuesta que dieron los quichés de un poblado de Suchitepéquez, a un estupefacto y enfurecido Margil de Jesús, que, al sorprenderlos atando a las cruces de la iglesia los huesos de sus difuntos, les increpó por qué lo hacían: «Quizá bueno aquel cruz que dice los padres, pero este antiguo también bueno. Si soltamos quizá se muere y acaba los pueblos. Pues contentemos a los padres y [a] aquellos de antiguo amarrando juntos»⁴⁰.

Amarrar el Cielo hispano con el Inframundo maya, atar pasado y presente, unir antepasados míticos de viejo o nuevo cuño, era y sigue siendo posible a través del rito, el festejo y la danza. Acaso el ejemplo más claro de ello sea el baile que celebran los mayas de Aguacatán para «liberar a los muertos» (Mc Arthur 1977), buscando permitir a los antepasados regresar al mundo de los vivos al menos una vez al año. Complejo ritual que inicia reuniendo a los participantes en el cementerio y continúa durante una semana en torno a los trajes que se portarán en

³⁸ Véase en particular el espléndido texto de Galinier (1990) referido primordialmente a los otomíes, pero con implicaciones mesoamericanas claras.

³⁹ Aún en nuestros días en un folleto publicitario de plantas vendidas en los mercados de México (1990), aparece el «sexogil», hecho de tres clases de damiana (80%), gobernadora (10%) y garañona (10%), recomendado para agotamiento y obtener vitalidad, o como «tónico reconstituyente de los órganos sexuales o sea agotamiento de la espina dorsal» (Hersch 2000).

⁴⁰ ASV, *Sac. Cong. Ritii, Proces. Atti vari*, Proceso de beatificación de Antonio Margil de Jesús, I, 1744, ff. 2346v.

la danza, traídos desde otros pueblos. Cuando los danzantes se encaminan a buscarlos, el especialista eleva su plegaria previniendo a los familiares difuntos para que se preparen a salir a la luz del día, al tiempo que las mujeres de los bailarines reciben 12 latigazos para ayudar a sus esposos a «pagar sus culpas».

Justo antes de iniciar la danza, el especialista invoca de nuevo a los antepasados muertos:

Aquí estamos sus retoños,
aquí estamos.
Sus hijos
les van a liberar de su prisión,
les van a liberar de su cárcel,
porque han decidido bailar.

Disimulados bajo los viejos trajes que portan sus descendientes, los antepasados regresan al placer de lo sensorial: aspiran el humo del copal, degustan el sabor de la bebida hecha con pepitas de zapote, oyen los antiguos cantares, posan de nuevo su mirada sobre el paisaje y sus familiares y reciben el amoroso tacto del sol. La danza asegura la perpetuación de la memoria y, con ella, la continuidad de la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACUÑA, René. 1975. *Introducción al estudio del Rabinal Achí*. Serie Cuadernos 12. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 1978. *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*. Serie Cuadernos 16. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . 1982 (Editor). *Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala*. IIA. UNAM. México DF.
- ÁLVAREZ, María Cristina. 1984. *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. 2 vols. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- ARA, Domingo de. 1986. *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla*. Ed. M. H. Ruz. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- ARAMONI CALDERÓN, Dolores. 1986. «Un entremés chiapaneco del siglo XVIII». *Anuario del Centro de Estudios Indígenas* I: 293-327.
- ARÉVALO SEDEÑO, Matheo. 1982. «Memoria y relación de la visita que el doctor..., siendo oidor de Guatemala, hizo en la provincia de La Verapaz y en la provincia de Zacatula, de la jurisdicción y distrito de aquella Audiencia» (1574). En *Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala*. Ed. R. Acuña, pp. 199-202. IIA. UNAM. México DF.
- BARRERA VÁZQUEZ, Alfredo. 1980. *Estudios lingüísticos*. Fondo Editorial de Yucatán. Mérida.
- BRETOS, Miguel A. 1987. *Arquitectura y arte sacro en Yucatán*. Dante. Mérida.
- CABARRÚS, Carlos R. 1979. *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*. UCA Editores. San Salvador.
- CAMPBELL, John K. 1992. «El héroe griego». En *Honor y gracia*. Ed. de J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany, pp.173-200. Alianza Editorial. Madrid.

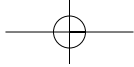
- Cantares de Dzitbalché*. 1965. Traducción, introducción y notas de A. Barrera Vázquez. INAH. México DF.
- CASTELLANOS, Pablo. 1970. *Horizontes de la música prehispánica*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- CIUDAD REAL, Antonio de. 1976. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. Ed. crítica de J. García Q. y V. M. Castillo F. 2 vols. I.H. UNAM. México DF.
- CÓRDOBA, Matías de. 1992. «Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española y medios de conseguirlo sin violencia, coacción ni mandato (1797)». Ed. facsimilar de la de 1954. *Ateneo* 2: 13-30.
- CORTÉS y LARRAZ, Pedro. 1958. *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*. 2 vols. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala.
- COTO, Thomás de. 1983. *Thesaurus verborum. Vocabulario de la lengua cakchiquel vel guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo y erudición*. Edición, introducción y notas de R. Acuña. UNAM. México DF.
- El libro de los libros de Chilam Balam*. 1974. Traducción de A. Barrera Vázquez y S. Rendón. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio de. 1969-1972. *Recordación Florida. Discurso histórico, natural, material, militar y político del Reino de Goathemala (1690)*. 3 vols. Ed. C. Sáenz de Santa María. Biblioteca de Autores Españoles 230, 251, 259. Atlas. Madrid.
- GAGE, Tomas. 1946. *Nueva relación que contiene los viajes de... en la Nueva España*. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala.
- GALINIER, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, CEMCA, INI. México DF.
- HERSCH MARTÍNEZ, Paul. 2000. *Las plantas medicinales: una posibilidad negada. El estatuto de la flora en la biomedicina mexicana*. INAH. México DF.
- HILL II, Robert M. 1998. «Anotaciones sobre las morerías kaqchikeles en Chimaltenango, siglos XVI y XVII». *Mesoamérica* 35: 83-91.
- . 2001. *Los Kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los Mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*. Editorial Cholsamaj y Plumsock Mesoamerican Studies. Guatemala.
- JARDOW-PEDERSEN, Max. 1981. «El sacrificio de los toros. Comunicación musical y la corrida maya» *Yucatán: Historia y Economía* 25: 48-63.
- LANDA, fray Diego de. 1978. *Relación de las cosas de Yucatán*. 11.^a edición. Ed. Porrúa México DF.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. 1992. «La corte que rodea al rey: Luis XIV, la princesa palatina y Saint-Simon». En *Honor y gracia*. Eds. J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany, pp. 77-110. Alianza Editorial. Madrid.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. 1973. Traducción de A. Médez Bolio. UNAM. México DF.
- LÓPEZ MEDEL, Tomás. 1941. *Ordenanzas para la provincia de Yucatán (1552-1553)*, editadas como apéndice núm. 8 (pp. 203-219) en la edición hecha por Tozzer de la obra de Landa (*vid infra*).
- MCARTHUR, Harry S. 1977. «La liberación de los muertos. Ritos y razones de los bailes aguacatecos». En *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica*. Comp. H. Neuenswander y D. Arnold, pp. 1-32. Instituto Lingüístico de Verano. Dallas.

- MARTÍ, Samuel. 1955. *Instrumentos musicales precortesianos*. INAH. México DF.
- MONTERO DE MIRANDA, Francisco. 1982. «Descripción de la provincia de la Verapaz, hecha en Cobán». En *Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala*. Ed. R. Acuña, pp. 225-248. IIA. UNAM. México DF.
- MORLEY, Sylvanus G. 1972. *La civilización maya*. Fondo de Cultura Económica. 2.^a ed. México DF.
- NAVARRETE, Carlos. 1983. «Prohibición de la danza del tigre en Tamulté, Tabasco, en 1631». En *Testimonios culturales de Tabasco*. Ed. T. Pérez, pp. 36-39. Editora Municipal. Emiliano Zapata.
- NÚÑEZ de la Vega, Francisco. 1988. *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas (1702)*. Edición crítica de M. C. León y M. H. Ruz. Serie Fuentes para el estudio de la Cultura Maya 6. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- OCHOA, Lorenzo. 1979. *Historia prehispánica de La Huasteca*. IIA. UNAM. México DF.
- ORDÓÑEZ Y AGUIAR, Ramón. 1985. «Prohibición de llevar a cabo el Baile del Bobat (23 de julio de 1801)». *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* II (3): 6-7. (*La fiesta de los pueblos*).
- PERCHERON, Nicole. 1980. «Christianisation et résistance indigène dans le pays Quiché à l'époque coloniale». *Cahiers de la R.C.P. 500, 2. Rabinal et la vallée moyenne du rio Chixoy, Baja Verapaz, Guatemala*. Ed. M. F. Fauvet-Berthelot et al., pp. 77-170. Centre National de la Recherche Scientifique, Institut de Ethnologie. Paris.
- PERISTIANY John.G. y Julian PITT-RIVERS. 1992. «Introducción». En *Honor y gracia*. Eds. J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany, pp. 15-37. Alianza Editorial. Madrid.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. 1980. En *Literatura Maya*. Comp. M. de la Garza, traducción A. Recinos. Editorial Ayacucho. Caracas.
- Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*. 1983. Ed. M. de la Garza et al., paleografía M. C. de León. 2 vols. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- ROCHER SALAS, Adriana. 2009. «Un baluarte diferente: Iglesia y control social en Yucatán durante el periodo colonial». *Península* 3 (1) 65-81
- RUZ SOSA, Mario Humberto. 1995. «Caracoles, dioses, santos y tambores. Expresiones musicales de los pueblos mayas». *Dimensión Antropológica* 4: 37-86.
- . 1992. *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*. (2.^a ed. corregida). INI-CONACULTA. México DF.
- . 1997. «Del quetzal a la tafeta. Atavío y comercio en la alcaldía mayor de Chiapas». En *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, pp. 151-178. Instituto de Cultura de Campeche, Universidades Autónoma de Campeche y Autónoma del Carmen e Instituto Campechano. Campeche.
- . 2002. «Antepasados y herederos. Los testamentos mayas coloniales». *Alteridades* 24: 7-32.
- . 2003. «Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial (siglos XVI y XVII)». *Relaciones* 94 (*La muerte: representaciones sociales mexicanas*): 17-58.
- . 2005. «Los esclavos del Santísimo Sacramento. Dos siglos de religiosidad campechana (1745-1914)». *Estudios de Cultura Maya* XXV: 169-218.
- . 2007 «La familia divina. Imaginario hagiográfico en el área maya». En *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 21-66. Ed. M. H. Ruz. UNAM. CEM, IIFL. UNAM. México DF.

- RUZ, Mario Humberto *et al.* 2002a. *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales, Vol. I (Siglo XVII)*. UNAM, CONACyT y Arzobispado de Guatemala. México DF.
- . 2002b. *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales, Vol. II (1700-1715)*. UNAM, CONACyT y Arzobispado de Guatemala. México DF.
- SAHAGÚN, Bernardino de. 1981. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed. A. M. Garibay. 4a. edición. Porrúa. México DF.
- SÁNCHEZ de Aguilar, Pedro. 1987. *Informe contra Idolorum cultores del obispado de Yucatán, año 1639*. En *El alma encantada*. Ed. facsimilar de Anales del Museo Nacional, Tomo VI [1892], pp. 23-122. Textos de P. Ponce de León *et al.* Fondo de Cultura Económica, INI. México DF.
- SCHOLES, France V. y Eleanor B. ADAMS (Editores). 1938. *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565, Documentos sacados de los archivos de España*. 2 tomos. Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos. México DF.
- SCHOLES, France V. y Ralph L. ROYS. 1968. *The Maya-Chontal Indians of Acalan-Tixchel*. 2.^a ed. University of Oklahoma Press. Oklahoma.
- SOLANO, Francisco de. 1974. *Los mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid.
- TAPIA ZENTENO, Carlos de. 1985. *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*. Estudio bibliográfico y notas de R. Montejano y Aguinaga. Ed. R. Acuña. IIFL. UNAM. México DF.
- THOMPSON, J. Eric S. 1979. *Historia y religión de los mayas*. 3.^a ed. Siglo XXI. México DF.
- TOZZER A. M. (Editor). 1941. *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. XVIII. Harvard University Press. Cambridge.
- VIANA, Francisco de, Lucas GALLEGOS y Guillén CADENA. 1982. «Relación de la provincia y tierra de la Verapaz» (1574). En *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*. Ed. R. Acuña, pp. 203-222. IIA. UNAM. México DF.
- VILLACASTÍN, Francisco de. 1982. «Relación de Santiago Atitlán» (1585). *Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala*. Ed. R. Acuña, pp. 73-152. IIA. UNAM. México DF.
- XIMÉNEZ, Francisco. 1971-75. *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Ed. C. Sáenz de Santa María, Vols. I-III y VI. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala.

DOCUMENTOS CITADOS

- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (México), Inquisición, Vol. 303 (1.^a parte), expediente sin numero, ff. 314r-320r. Informe del Comisariado del Santo Oficio en Guatemala, Antonio Prieto de Villegas, año de 1623.
- ARCHIVO HISTORICO ARQUIDIOCESANO DE GUATEMALA (Ciudad de Guatemala), Visitas Pastorales, t. 24, «Autos de visita del ilustrísimo señor don Pedro Cortés y Larraz, arzobispo de Guathemala, del Consejo de su majestad». Año de 1770.
- ARCHIVO SEGRETO VATICANO (Ciudad del Vaticano), *Sacrae Cong. Ritii, Processus. Atti varii*, Proceso de beatificación de Antonio Margil de Jesús, I, año de 1744.



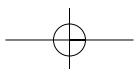
16 LOS FASTOS DE DZITBALCHÉ

Martha Iliá NÁJERA CORONADO
Centro de Estudios Mayas, IIF, UNAM

Entre las diversas vivencias religiosas, las creencias y los mitos son propios de la condición interna del ser humano; no obstante, su estado corporal le provoca una necesidad de expresar sus sentimientos religiosos para comunicarse con sus creadores a través de la acción, es decir del ritual. Antes de explorar el universo para encontrar en él mediadores con el mundo sobrenatural, el hombre explora su propio cuerpo, en tanto que objeto físico y relacional, porque es el primer elemento de la antropogonía que fue puesto a su disposición. Descubre que es a la vez lugar de manifestación, de simbolización y de intercambio de energías —de naturaleza y origen tanto divino como cósmico—, que hacen de él un campo energético de corrientes de fuerzas diversas. Sin ejecución, no hay ritual.

En forma por demás simplificada y partiendo de la óptica de la historia de las religiones, entiendo el ritual como una acción simbólica llevada a cabo de forma ordenada, que el hombre realiza principalmente para servir, agradecer, solicitar y comunicarse con los dioses, que además refuerza los lazos de unión en el interior de una comunidad. Si bien una de las particularidades del ritual es su repetitividad, éste no es estático; con el tiempo, al igual que la sociedad a la que pertenece, se transforma y permite que nuevos conceptos y creencias se incorporen de forma coherente; a su vez mantiene ciertos elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que le permiten continuar siendo eficaz pese a sus mutaciones en la historia (López Austin 2001).

Desde esta perspectiva me acercaré a interpretar dos ceremonias cuya descripción se encuentra en un documento colonial que se dio a conocer hasta el siglo xx. Su contenido conserva gran número de elementos de origen prehispánico e incorpora creencias cristianas aceptadas y reelaboradas por los indígenas durante la Colonia, y se logra mantener vigente por un largo periodo porque no obstante sus cambios externos, mantuvo una lógica interna. Se trata de *El libro de los Can-*



*tares de Dzitbalché*¹, conformado por 15 poemas en lengua maya de carácter religioso, que permiten acercarse al pensamiento maya durante la Colonia; el manuscrito se ha fechado alrededor de 1740 y es a Alfredo Barrera Vásquez a quien debemos su rescate y actual traducción (Barrera Vásquez 1965).

Previamente revisaré algunos términos que en los diccionarios coloniales mayas yucatecos figuran como acepciones sobre formas o pasos rituales, que en conjunto conforman una ceremonia maya; debido a que la intención de los autores de dichos vocabularios distaba mucho de describir las prácticas de la religión prehispánica, en términos generales las traducciones son muy escuetas y poco dicen en realidad del ritual, pero considero que la lengua, o bien las particularidades lingüísticas, son un referente invaluable para acercarse al pensamiento de un pueblo. Con este ejercicio intento que al abordar propiamente los *Cantares* se podrá apreciar aún más la riqueza de su contenido.

La acepción para «sacrificio» *chuh* (3, 4)² es la misma que para «holocausto»³, «labrar con fuego, quemar herida...». *Chuhankil* (1, 2, 3) se traduce como «sacrificar y sacrificio, sacrificar algo, sacrificar quemando en fuego o matando». También figura *ch'uha'n kib* (2, 3) «sacrificio», el término *kib* tiene entre sus significados «cera, candela, cera como quiera». Esta aparente homologación del sacrificio, ya sea «quemando o matando», podría explicarse porque los dioses sólo se alimentan de sustancias ligeras, y gracias al poder transformador del fuego, al arder la ofrenda y convertirse en humo accedía con facilidad hasta las deidades.

El copal y otros aromas se reconocieron como uno de los alimentos elegidos por los dioses desde el periodo prehispánico, porque ellos gustaban de nutrirse con olores gratos, de ahí que la palabra para «sahumar e incensar» fuera la misma que para «perfumar»: *p'ulut* (1, 2, 3, 4) «sahumarse con plantas aromáticas». Práctica que se antoja haber sido de uso exclusivo del mundo indígena porque *tok pom* (2, 5) es el mismo término que durante el periodo Colonial se usó para «idólata e idolatría» o bien «ofrecer copal o incienso pagándole al ídolo» (3). Y para reiterar sobre el «paganísimo» culto de «idolatrar», a la citada frase se le sumó *-ti' kisín* (2, 5), la deidad de la muerte prehispánica identificada por supuesto con el De-

¹ El manuscrito, según declara su autor, proviene del pueblo de Dzitbalché, Campeche. Para un análisis más detallado del contenido del manuscrito, véase Nájera 2007.

² Las consultas sobre el significado de los términos asociados al ritual las realicé principalmente en el *Diccionario Maya Cordemex* (Barrera Vásquez 1980). Para facilitar la agilidad de la lectura, sólo indicaré cuando cite este diccionario el número entre paréntesis de la fuente a la que corresponde:

1. *Diccionario de Motul, maya-español, Motul I.*
2. *Diccionario de Motul español-maya, Motul II.*
3. *Vocabulario de Viena o Vocabulario de Mayathan por su abecedario.*
4. *Diccionario de San Francisco maya-español arreglado por J. Pío Pérez.*
5. *Diccionario de San Francisco español-maya arreglado por J. Pío Pérez.*

³ *Chuhil* (3) «holocausto quemado en fuego».

monio, quien por cierto era el dios que en el mundo indígena hedía. No es de extrañar que a fray Diego de Landa (1966: 48), provincial de San José de Yucatán, le llamara la atención que «... eran tan dados a sus idolátricas oraciones, que en tiempo de necesidad hasta las mujeres, muchachos y mozas entendían esto de quemar incienso y suplicar a Dios les librase del mal...».

Cuando se trataba de rituales que la Iglesia católica deseaba no se recordaran ni por su traducción, sólo se advertía: «sacrificio otro» sin proporcionar algún dato que contribuyera al conocimiento de la forma ritual. Por ejemplo *k'uytuch* «otro sacrificio» (2), *k'uy* significa «ladear», «menear» (1, 3) y *tuch* ombligo (1, 2). Otra de las entradas para «sacrificio otro» es *suy k'up* (2, 3, 5), que la vinculo con el sangramiento del miembro viril porque también figura como «circuncidar»; *suy* se traduce como «muesca» (2), en tanto que *k'up* «cortar sin golpe con tijeras, cuchillo o pedernal...» (1), «cosa rebanada». Por demás interesante es que para expresar «el día de la circuncisión» se agrega al vocablo *suy* la expresión *bak'*, «carne y las vergüenzas», «carne natural del hombre», «vergüenzas de varón o mujer» (1, 2, 3, 4, 5), por lo que refiere una incisión en el miembro viril. De acuerdo con Landa (1966: 49) los mayas no practicaron la circuncisión, señala que «se harpaban lo superfluo del miembro vergonzoso dejándolo como las orejas, con lo cual se engañó el historiador general de las Indias cuando dijo que se circuncidaban». Quizá relacionado con este ritual estuviera el término *xikín poy* «miembro viril que con cierto artificio hacían orejudo los idólatras» (3); si bien *xikín* es «oreja» (1-5), el término *poy* equivale a «alforjas o maleta» (2), «cobarde» (1, 3, 4, 6), «flojo» (3, 6), se agrega que un sinónimo sería *paw* (2) «ciertas talegas de red que usan los indios», por lo que cabría preguntarse si en este caso era realmente el miembro viril lo que se modificaban los indígenas.

Durante el periodo Clásico la voz que se ha identificado para el «sacrificio» y «hacer penitencia» es *ch'ab'* (T712) (Figura 1), que parece representarse como una lanceta de obsidiana y que algunos epigrafistas traducen como «penetrar» «agujerear lanzando», lo que indica que consistía en un rito por el que se introducía una punta de obsidiana, y por ende implicaba un derramamiento de sangre. En este caso, podría tratarse de un sacrificio por flechamiento similar al descrito en los *Cantares de Dzitbalché* o bien de un autosacrificio. Por otro lado, en los diccionarios yucatecos coloniales *ch'abtan* figura como «hacer penitencia, darse a ayunos y disciplinas y abstenerse de delitos de la carne, es vocablo antiguo» (1), que en las ceremonias mayas era la forma de llevar a cabo los rituales preparatorios para una ceremonia mayor, por lo que no necesariamente estaría implícito el concepto de sangrar o autosangrarse. En relación con las ceremonias preparatorias, Diego de Landa señala que recibían sus fiestas siempre con ayunos y que algunos eran tan largos que duraban tres años (Landa 1966: 48). En los diccionarios coloniales el término que se traduce como «sangrar» es *tok'*, que a su vez es una de las expresiones para «pedernal» (1, 3, 4 5), en tanto que *ah tok'* (1) sería «sangrador».

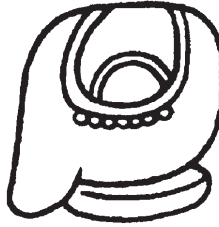


Fig. 1.—*ch'ab'* (T712) «penetrar, agujerar lanzando» (Montgomery 2002; Montgomery y Helmke 2007).

Una entrada más con la leyenda «sacrificio uno antiguo» es *kach k'up* (2, 5) al que se agrega «abrir, hendiendo animal» (5), «hender al animal por dos mitades»: quizá fuera la forma que sobrevivió para un sacrificio por extracción del corazón, el vocablo *kach* se traduce como «quebrar cosas largas» (2, 4), «hacer pedazos cosas blandas» (4) y *k'up*, como se citó, «cortar sin golpe con tijeras, cuchillo o pedernal» (1), es decir cercenando. No deja de vislumbrarse la mención de un sacrificio por asaetamiento: *suy che'* (3) «horca para ahorcar o asaetear», en tanto que *che'* (1, 2) es la voz para «árbol en general, madera, palo», que aludiría a una muesca o incisión realizada en el madero.

En algunos vocabularios *kukuleb* se traduce como «sacrificio» (5), en tanto que en otros se desvincula de cualquier ceremonia y se vierte como «rodar echar por escalera» (3); *kukul*⁴ significa «cosa llana o cubierta, como de cadillos, piojos pulgas, etc.» (1), y *eb* «escalera» quizá alude a un sacrificio en el que se arrojaba a la víctima desde lo alto de una pirámide y su cuerpo quedaba cubierto por excrecencias cutáneas, una forma ritual de tratar el cuero de un sacrificado. Asimismo, aparecen otras voces que en algún momento pudieron relacionarse con algún ritual, pero en los diccionarios no se registra, como es el caso de *kukulch'ak* (2) «desmembrar», práctica que estuvo presente en las ceremonias prehispánicas.

Para «orar y rezar» recurrían a los términos *payal chi'-tah* (1); *pay* se traduce como «provocar, incitar», «deuda que tengo de pagar por beneficios recibidos» (3), en tanto que *chi'* significa «boca» y *tah* «palabra», de manera que a través de la voz se buscaría incitar a las deidades para que aceptaran el pago de una deuda que el hombre tiene por los bienes recibidos.

Al igual que la oración, danzar *okot* (*ok'ot*) (Arzápalo 1995, I: fol. 348r) es una forma de pagar a las deidades y *ok'otba* significa «rogar, interceder y abogar por alguno y ruego e intercesión así», en tanto que *ok'ol* «llorar» (1); el *ah ok'ot* a través de sus movimientos paga su deuda con los dioses y son el tipo de danza a los que Acuña (1978: 19) se refirió como bailes o ritos escénicos que contenían un carácter penitencial y decididamente suplicatorio. *Ak'ot* es el término que los epi-

⁴ *Kukul hats'* significa «azotar o herir por todo el cuerpo» (1), y *hats'* se traduce como «azotar».

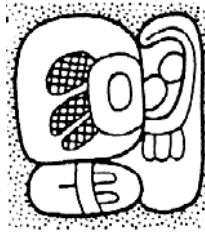


Fig. 2.—*Ak'ot*: «danza» y «danzar» *ak'ot* (AHK'OT-ta-ja) «danzar» T516b a-AK'OT-ta (ak'ot) (T228.516:103) > n. «danzar» (Montgomery 2002; Montgomery y Helmke 2007).

grafistas han encontrado en las inscripciones del Clásico para «danza» y «danzar» (T 228.516:103, T516b, T516b:103, T743 [516b]) (Figura 2), y es la expresión a la que se recurre en los *Cantares de Dzitbalché*. Los nahuas aplicaban el mismo sentido para la danza *macehualiztli*, que según Motolinía (Benavente 1971: 2, 386) «...quiere decir merecimiento; tenían este baile por obra meritoria, ansi como decimos merecer uno en las obras de caridad, de penitencia y en las otras virtudes hechas por buen fin».

Una expresión más para «danzante» es *ah tzublal*, que a su vez se traduce por: «mozo curioso, dispuesto, gallardo, gentil, hombre galán», sin duda aludiendo a las características que debía presentar un ejecutante; en contraste *tzub*, si se refiere al género femenino⁵, significa «la mujer mala de su cuerpo, ora sea pública, ora no», *tzubul* «coito, vocablo deshonesto» y *tzubtah*⁶ «amancebarse o pecar carnalmente con mujer», por lo que esta danza evocaría la sexualidad (Arzápalo 1995) y sugeriría que la mujer «galana», a diferencia del hombre, es «mala de su cuerpo».

En otra entrada se advierte: *naual* (*nawal*), «baile de mujeres, antiguo» (1) «baile antiguo y malo» «baile vedado» (3); fray Diego de Landa (1966: 57) reitera la misma idea apunta: «Bailaban por sí sus bailes y algunos con los hombres, en especial uno que llamaban *Naual* no muy honesto». Para *naual* (*nawal*) podría haber dos acepciones *na-u al* /madre-con-su-hijo/ (Álvarez 1997: 633), traducción que si bien se vincularía con la fertilidad es extraña para este contexto o bien «andarse cayendo de flaqueza, como el borracho, caerse de flaqueza» (1). Pareciera que la libertad de bailar no era la misma para sendos géneros, quizá por ello durante el periodo prehispánico el número de las representaciones de mujeres que aparecen danzando es realmente reducido comparado con el de los varones. En tiempos cercanos a la Conquista (Landa 1966: 39), durante las ceremonias sólo danzaban las ancianas, porque eran las mujeres que habían pasado el periodo de reproducción y los peligros que de aquí se derivaban que podían afectar una ce-

⁵ *Tzublal nok* significa «galana ropa, galana capa» y agrega el vocabulario «tienes buena ropa y galana, mas no buenas obras, ni buena alma.

⁶ *Tzubancil, tzublah* (*tsu'lam*).

remonia, y agrega que los hombres nunca bailaban con las mujeres, supongo que las jóvenes «honestas».

Si bien los vocabularios coloniales son una excelente herramienta para acercarse al mundo maya, muchas de sus definiciones son escuetas y es difícil comprender el sentido que el ritual tenía para los mayas yucatecos; algunos cronistas también aportan valiosos datos que dan paso a una mayor comprensión y que han sido analizados por diferentes investigadores, pero en realidad no es fácil acceder al significado que tuvo para los indígenas. Si a esto sumamos las grandes campañas de extirpación de la antigua religión indígena desde el siglo XVI, resulta extraordinario cómo fue posible que los mayas yucatecos lograran guardar en su tradición y plasmar en un manuscrito la riqueza de sus rituales, que con toda seguridad los desarrollaron clandestinamente durante varios siglos, convirtiéndose el *Libro de los Cantares de Dzitbalché* en una forma más de resistencia. De ahí la gran valía de este manuscrito.

Para ejemplificar un ritual privado y uno público me limito a dos ceremonias descritas en un bello lenguaje poético, la primera de carácter femenino se relata en cuatro cantares: el 7 «Canto de la Flor», el 4 «Vamos al recibimiento de la flor», el 14 y el 15 que carecen de encabezado. El ritual público es, en oposición, masculino y se narra en los cantares 1 *Kolomche'* y en el 13 «La canción de la danza del arquero flechador», esto según el orden presentado por el traductor Alfredo Barrera Vásquez (1965. Véase apéndice para la reproducción de los cantares).

Desde el título del primer ritual femenino podría sugerirse que se trata de una de las danzas llamadas *nawal*, «baile de mujeres antiguos», «baile antiguo y malo» «baile vedado»; pues *nikte'*, la flor de la plumeria (*plumeria rubra*) a su vez se traduce como «vicio de carne y travesura de mujeres» y agregan *nikte' k'ay* «cantares deshonestos y de amores y cantarlos».

En el ritual participan varias jóvenes dirigidas por una anciana y se sugiere un ritual de iniciación del ciclo de vida durante el que se logra su paso simbólico a la edad adulta, el tiempo en que las mujeres alcanzan a la madurez sexual y por ende la plenitud en su fertilidad. La danza se celebra en el ámbito de la nocturnidad, en el tiempo de lo femenino, se ofrenda a la Luna, la antigua diosa madre cuando el astro se encuentra en su plenitud: «...va encendiéndose en medio de los cielos donde queda en suspenso para alumbrar sobre la tierra todo el bosque..., resplandece su luz sobre todas las cosas». A su vez se reitera el carácter privado y oculto de la ceremonia y se desenvuelve en un ambiente insólito, en la semi-penumbra: «Hemos llegado adentro del interior del bosque donde nadie nos mirará lo que hemos venido a hacer»; las jóvenes se introducen en el reino de las sombras, que desde antiguo se había concebido como ámbito de la germinación, de la fertilidad, de la que quedan imbuidas. Agua y humedad: claramente, el origen de la vida.

Las mujeres concurren a la ceremonia con varias flores, desde luego la *nikte'*, la «plumeria», cuya connotación sexual puede responder a la forma de recep-

táculo, al dulce aroma que despidе y quizá al abundante líquido lechoso en la corteza. La flor, al igual que la mujer, como principios pasivos, reciben el germen masculino para su fertilización; la forma en que la flor se abre y se expande del centro hacia afuera describe su desarrollo y manifestación. Se acompañan además de varias ofrendas, el omnipresente copal, cuyo aroma llegará a la Señora Lunar, al igual que un pavo, que quizá se quemó para hacerlo accesible a la diosa; conjuntamente portan instrumentos musicales, porque no hay culto sin música; la música es ritmo, repetición dentro de un marco ritual: se cita a un «caracol soplador» y al caparazón de una tortuga terrestre, que tal vez como antaño simbolizó a la gran madre tierra, que se abre para dar lugar a la vida.

No faltan los elementos distintivos de su género: «... el nuevo hilo para hilar, la nueva jícara y el grande y fino pedernal: la nueva pesa, la nueva tarea de hilado...»; objetos altamente significativos, imprescindibles para confirmar la habilidad de las mujeres cuando asumen las obligaciones que su grupo social estima corresponden a los adultos: el saber hilar y tejer, saberes que distinguen a una buena mujer. Además, estas actividades se equiparan con el acto de creación original, la gran madre teje los destinos de los hombres, igual que las madres tejen una vida dentro de su vientre, otra de las prioridades en la vida de una mujer: la procreación. En *El Ritual de los Bacabes* (Arrápalo 1987: folios 84 y 85), texto maya yucateco también del periodo Colonial, la diosa *Ix Hun Ahau*, durante la cosmogonía, tiene entre sus instrumentos para la creación el huso sagrado, los hilos tensos y fuertes como sogas (folio 84 y 85). A las jóvenes las acompaña una anciana, *uxk' iliz* (?*uškilis*), como la maestra de iniciación de las neófitas, representa el saber de los antepasados y será quien les revele los secretos de la cosmovisión femenina para superar su etapa liminal y transformar su ser ontológico, renaciendo después del ritual como mujeres completas.

Otro elemento significativo es que requieren que su indumentaria sea nueva: «...nuevo calzado, todo nuevo, inclusive las bandas que atan nuestras cabelleras para tocarnos con el nenúfar...», porque al iniciar una nueva etapa en su vida, tendrán que mostrarlo no sólo con sus conocimientos, sino a su vez con el atavío; las crisis vitales son irreversibles. La danza se desarrolla «...en el corazón del bosque, a orillas de la poza en la roca», puesto que las aguas terrestres suelen poseer una valoración particular, provenientes del interior de la tierra, sin la acción del cielo, poseen un poder potenciado por su estancia en el inframundo, no son ya solamente fecundantes, sino que presentan poderes catárticos y purificadores. A las neófitas se les pide que dancen hasta que surja Venus, el inicio de un nuevo día. Además, bailarán desnudas, soltando su cabello... «Quitaos vuestras ropas, desatad vuestras cabelleras, quedaos como llegasteis aquí sobre el mundo, vírgenes, mujeres mozas [...]». Se expresa cómo a través de las aguas del inframundo, el líquido amniótico del gran útero materno, las mujeres vuelven a un estado placentario, se convierten en seres invisibles, despojadas de cualquier distinción y de toda propiedad (Turner 1988: 172-173). El amanecer coincide con la nueva je-

arquía ontológica de las jóvenes, renacen como mujeres que les permite alcanzar el potencial de vida y de creación, están preparadas para enfrentar la mayor experiencia de su vida: la maternidad.

En 1928, un estudioso de la cultura maya tiene conocimiento de una ceremonia que todavía se llevaba al cabo en Quintana Roo, llamada precisamente *Kay Nichte'*; ésta consistía en que varias jóvenes, tomadas de la mano, danzaban alrededor de una poza de agua a la que arrojaban flores, a ésta se introducía desnuda una más, como volviéndose a sumergir en el líquido amniótico. Daban nueve vueltas en un sentido y nueve más en contra movimiento, quizá indicando por cada vuelta un viaje simbólico a los diferentes estratos del inframundo y su retorno. De este líquido se le daba de beber al amante para asegurar su fidelidad (Basauri 1931: 150). Sendas ceremonias están cargadas de una gran sexualidad, las mujeres surgidas de las aguas primordiales renacerían cargadas de una gran fertilidad, preparadas para procrear. Gracias a la danza su vida se ordena hacia un ritmo potente, la vida regresa a su movimiento original y se desencadena un poder vital.

Los siguientes cantos son de júbilo, una vez que han logrado la adultez ritual, están capacitadas para contraer matrimonio «...Alegría cantamos porque vamos al Recibimiento de la Flor. Todas las mujeres mozas, tienen en pura risa y risa... Porque saben que es porque darán su virginidad femenil a quienes ellas aman». A partir de este momento, el ritual deja de ser exclusivamente femenino y privado y estarán acompañadas por el *nakom* y el gran señor *Ah Kulel*, buscarán la protección de la gran diosa madre, a quien se refieren con diferentes títulos. En el siguiente cantar, el 14, se alude no sólo a la Bella Dueña y Señora, sino también al Señor Dios, lo que recuerda a la dualidad padre/madre, cuyos orígenes se encuentran desde los mitos de creación prehispánicos; a su vez se cita a la gran ceiba, el árbol que se yergue majestuoso en el centro del cosmos y que después de una de las destrucciones míticas volvió a separar las aguas celestes de las terrestres: «Allí cantas, toracita en las ramas de la ceiba...Todas están alegres las aves del Señor Dios... Asimismo la Señora tiene sus aves...», indudablemente se trata de un árbol de la vida, el regocijo invade a la tierra porque habrá nuevas parejas que procrearán protegidas por la díada divina.

La ceremonia femenina finaliza en el cantar 15, donde se narra el elegante atavío de la mujer que acude al matrimonio, calzado, pendientes, ajorcas, y un vestido blanco «porque es el momento de la alegría de todos los hombres, que ponen su bondad en vos». La unión de la mujer con el varón, le permitirá una indescriptible metamorfosis existencial, deviene «otra» y en adelante, la reproducción, la vida desprendida de la suya propia, la exalta y la perpetúa. La maternidad la marcará de tal modo, que se elevará sobre sí misma y sobre su entorno.

La ceremonia masculina, por su parte, se inicia con la danza ritual llamada *Kolomche'* y continúa con la danza del arquero flechador»; contrasta con la femenina porque se efectúa en una plaza pública e inicia al amanecer, cuando «...el Sol se asoma por sobre el bosque al oriente...», por supuesto se dedica a

este astro a quien se le invoca como el «Bello Padre de los cielos... Bello Único dios» (Cantar 2), el aspecto masculino de la dualidad divina.

La danza llamada *Kolomche*⁷ (*colomché*) es descrita con detalle por fray Diego de Landa (1966: 39). Consiste en que dos guerreros por turnos, en medio de un círculo de danzantes, muestran su destreza y fuerza al enfrentarse con palos o cañas, al parecer intentando lastimar al oponente sin causarse gran daño. En el texto de Dzitbalché se agrega que después de esta demostración de habilidad, al centro de la plaza se sujeta a un joven a una columna de piedra; se aclara que es bello y sin mancha, digna ofrenda para los dioses. Se le pinta el cuerpo con añil, el color sagrado, y se le adorna con flores del *balche'* que, en este caso, indican la fragilidad de su vida o su evanescencia, a la vez que con su aroma se agrada a las deidades. El estado de ánimo de la víctima es relevante, es preciso que acuda a su sacrificio alegre y con valor para transmitir con propiedad la palabra de su comunidad a los creadores, con su muerte se restaura la separación entre los dos mundos: el masculino y el femenino, el celeste y el terrestre; por ello se le insiste que, a cambio de dejar esta vida, tendrá la oportunidad de ver el rostro de la deidad solar; además, días antes de la ceremonia se le permite deambular de pueblo en pueblo, acompañado de bellas mujeres «... no tomes miedo; no es malo lo que se te hará. Bellas mozas te acompañan en tu paseo de pueblo en pueblo... Ríe bien, endúlcese tu ánimo...». Esta creencia, de acuerdo con el *Códice Florentino* (libro 2, fol. 103 se observa entre los nahuas para el esclavo que iba a morir en sacrificio del dios del fuego: «y acompañava cada dueño del esclavo, a una moça pública, a su esclavo, para que alegrase, y se retoçase y le regalase, y no le consintiese estar triste». A la ceremonia maya asisten las más altas autoridades religiosas y civiles, lo que revela la relevancia del suceso; a su vez, por la forma en que se sitúa a la víctima en la plaza, la escena se convierte en un cosmograma que enfatiza los contrastes temporales y espaciales.

Una vez atado el joven en la columna se desarrolla la segunda danza de la ceremonia masculina en la que los guerreros simulan una cacería con el cuerpo cubierto de grasa de venado, e imitan los sigilosos movimientos del animal, quizá para no ser percibidos por el hombre-venado-víctima quien atestigua los desplazamientos atado a la columna; los cazadores rodean a la víctima y le flechan en el corazón, pero sin herirlo profundamente, porque no sólo la sangre, sino también el dolor se ofrenda a los dioses. Las flechas simbolizan los rayos del dios solar, por ello el término para sus rayos es *hul k'in*, y *hul* es flecha. El Sol por intermedio de sus combatientes portadores de arcos y flechas, permite que caigan lentamente las gotas de sangre del sacrificado, es el semen solar que penetra a la tierra y la fecunda, permitiendo la renovación de la naturaleza.

El juego dancístico provoca en los guerreros un estado de excitación, una tensión que modifica su regulación orgánica; liberan energía, que aunada a la que

⁷ De acuerdo con Ruz (1997) significa «herir livianamente al del palo».

emana del hombre que fallece, expande un excedente de fuerzas que retroalimentan a aquel a quien arrojó sus flechas sobre la tierra: el Bello Señor Sol; no es fortuito que el ritual se inicie al amanecer, para que los guerreros acompañen al astro en su ascenso. Los jóvenes que participan en la ceremonia de caza y guerra se someten al matar al cautivo a una prueba de valor, que simbólicamente equivale a la de aquéllos guerreros, que durante el periodo prehispánico capturaban a una víctima en batalla, acontecimiento reconocido por la comunidad que les permitía un cambio de estatus social. La consecuencia que se buscaba, en sendos ejemplos, era alimentar al astro solar, actividad propia de un sector privilegiado de la sociedad.

Landa (1996: 128), quien también describe un ritual por flechamiento, cita un paseo previo de la víctima de pueblo en pueblo también acompañado de pasos dancísticos; en su texto el sacerdote lanza la primera flecha en el sexo de la víctima, fuera hombre o mujer, hecho que reitera la connotación sexual del rito; los guerreros repetían lo dicho en los *Cantares de Dzitbalché*. Pero el fraile agrega que al terminar, si a la víctima le iban a sacar el corazón, lo llevaban a la parte superior de un templo, por lo que quizá no le daban muerte con las flechas, como lo muestra el grafito del Templo 2 de Tikal (Figura 3) en el que el personaje se retira con el cuerpo, a decir de Landa, «como un erizo de flechas».

El cuerpo se arrojaba por las escalinatas desde lo más alto del templo y luego lo desollaban; el resto lo enterraban en el patio del templo, o bien se repartía para un consumo ritual entre los señores, sacerdotes y oficiales; para finalizar, el sacerdote, recubierto con la piel de la víctima, bailaba junto con los demás guerreros una última danza. Con su movimiento rítmico se convertían en un recurso para integrar una comunicación sobrenatural con los ciclos cósmicos de la naturaleza, y quizá asumir la calidad del dios solar al cubrirse con la piel del joven sacrificado, y con ello dramatizaba una vez más el renacimiento del astro, del triunfo del Sol sobre las tinieblas y la frialdad. Durante el rito se establecía una simbiosis entre la cacería y la guerra, actividades eminentemente masculinas; en sendas em-

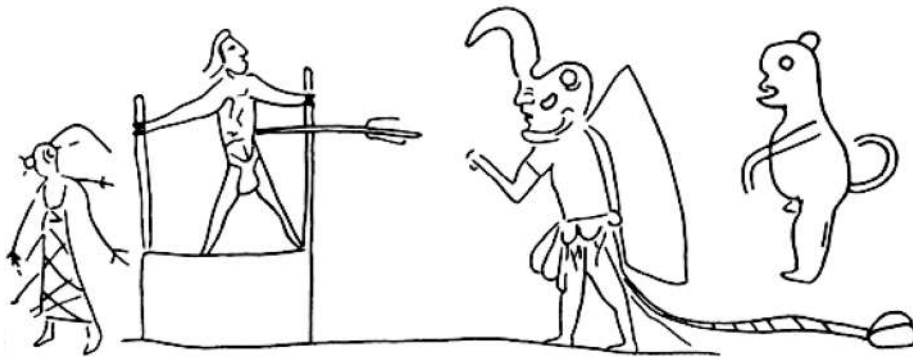


Fig. 3.—Grafitti del Templo II de Tikal (Maler 1910-1911).

presas en último término, se buscaba el sustento, ya sea el humano o el divino, y al derramar sobre la tierra la sangre o el semen solar, se fertilizaban los campos y se obtenían abundantes alimentos.

El sacrificio estuvo ampliamente distribuido en Mesoamérica, por ejemplo entre los nahuas se llamaba *tlacacaliztli* y se desarrollaba en la veintena de *ochpaniztli*, los flecheros se ataviaban de advocaciones de Huitzilopochtli, Tezcacztlipoca, el Sol e Ixcozauhqui, deidad del fuego, podía ser en honor de Chicomecóatl, deidad femenina de los mantenimientos, o cabía que fuera para la diosa madre Toci, la tierra (Durán 1967, II: 147) entre los tolteca-chichimecas (*Historia* 1976) y los mixtecas se asociaba con el llamado por los nahuas *tlahuahuanaliztli*, quienes así sacrificaban a sus cautivos; o bien, también según los nahuas el flechamiento era cada cuatro años en la última veintena del año, *izcalli*, y era en honor del dios del fuego, en el ritual también se comían el cuerpo de las víctimas. El triunfo de Venus como estrella de la mañana se celebraba flechando cautivos cuando aparecía en el firmamento, similar a lo que hacían los chalcas en un ritual en honor de Mixcóatl, deidad de la cacería y a su vez relacionado con la estrella de la mañana. Son las flechas solares o las venusinas las enviadas por los dioses para el sacrificio (Durán 1967, II: 147; Motolinía 1971, XIII y IX: 189-190; Nájera 2007: 99-114).

Otra relación más que encontramos del flechamiento es con la danza del Palo Volador, lo cual se expresa entre los cuicatecos en el *Códice Fernández* (f. 10) y en el *Porfirio Díaz* (f. 10 y 16) (Doesburg 2001); en las imágenes cuatro aves descienden a la tierra en un movimiento circular, mientras que los guerreros sacrifican a un cautivo arrojándole flechas, un ritual de fertilidad en el que las aves se vinculan con la deidad solar (Doesburg 2001) (Figura 4).

El último sacrificio por flechamiento llevado a cabo por los mexicas, fue en 1506, para aplacar a los dioses después de 200 años de escasez de alimentos, en el último año del ciclo de 52 años, durante el cual se esperaban muchas desgracias (*Códice Vaticano Latino 3738: CXXVIII*). Gonzalo de las Casas (1994: 311) describe para mediados del siglo XVI un ritual entre los chichimecas, en el que hombres alrededor del fuego, encadenados por los brazos, con saltos y voces, realizan un baile; al centro metían a un cautivo, y cada guerrero le disparaba una flecha. O bien, un poco más al norte, entre los pawnees, en 1818, Linton (1926: 457-466) describe el flechamiento de una mujer, que era «la escenificación de un combate mítico entre la estrella de la mañana y la estrella de la tarde», igual que lo hacían los chalcas siglos antes; la víctima representaba a la estrella de la tarde, y el ritual también se realizaba por el crecimiento de las plantas.

Retornando a los mayas de la península de Yucatán, es interesante que en 1971 en Dzitnup, en el oriente de Yucatán⁸, don Silvestre Pat describe una danza

⁸ La danza la describe Silvestre Pat al historiador Luis Ramírez Aznar y se publica en el periódico *Noticias de Yucatán* en 1980.

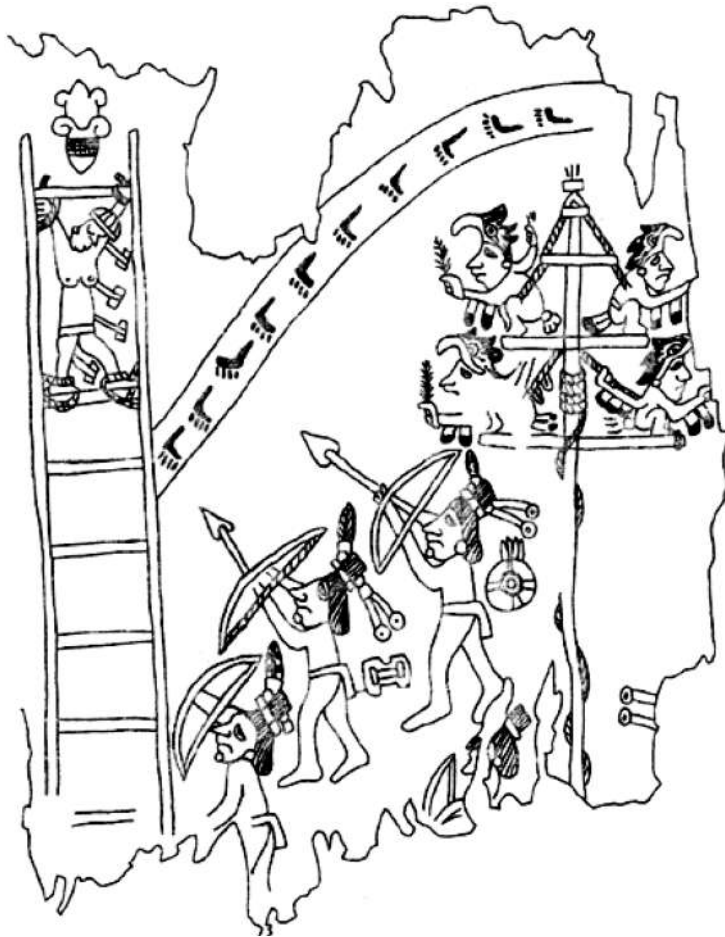


Fig. 4.—Códice Fernández Leal, f. 10 (Doesburg 2001).

de su comunidad llamada *Kolomche'*, que consiste como antaño en una lucha con varas y que se desarrolla durante las festividades *Los Abrahames*, entre el 24 de diciembre y el 5 de enero dentro de la iglesia del pueblo. En estas festividades, al ritmo del *tunk'ul* y de las sonajas, se escenifica una danza dialogada de Abraham, que junto con un ángel o en otras ocasiones su hijo Isaac⁹ deben vencer con bastones al *K'akas ba'al*, «la cosa mala», la oscuridad y proteger a la luz, al niño Je-

⁹ De acuerdo con la *Biblia* cristiana Dios mandó a Abraham a sacrificar a su único hijo; cuando lo colocó sobre el altar para sacrificarlo, un ángel sostuvo la mano de Abraham y evitó su muerte. Así Dios probó la fe y la obediencia de Abraham y a cambio le dio una gran descendencia.

sús. Con la muerte del *K'akas ba'al* se logra que prevalezca el equilibrio entre la luz y la oscuridad un año más; más tarde los niños de la comunidad venden y compran simbólicamente las partes del cuerpo destazado de la maldad, son los antiguos guerreros-cazadores que exterminan los poderes maléficos. Al finalizar los apóstoles, también defensores de Jesucristo, el Sol del cristianismo, bailan alrededor de Abraham y su hijo (Muñoz Castillo 2000: 99-107). Son sorprendentes las sobrevivencias y reinterpretaciones que se encuentran en esta festividad, que desde luego inicia con el *Kolomche'*, desarrollada durante un ritual «católico» que festeja la epifanía del nuevo Sol del cristianismo. Además de la lucha con varas, está la muerte y desmembramiento de un personaje, el *K'akas ba'al*, símbolo del caos y de la oscuridad, que es vencido por los seres vinculados con el Sol. Por otro lado, llama la atención la elección de Abraham y de su hijo Isaac para representar una contienda entre luz y oscuridad, orden y caos; quizá la iniciativa responda al pasaje sacrificial narrado en la Biblia cristiana, en la que sendos personajes participan y que el premio de Abraham por su obediencia fue una numerosa descendencia.

Estas festividades permiten dilucidar que la memoria social, la tradición cultural, aún está presente en una comunidad maya varios siglos después, los nuevos elementos se han logrado adaptar a las circunstancias de ese momento y brindan un ritual estructurado de acuerdo con las necesidades de una comunidad. En última instancia, sendos rituales comparten un profundo significado común: buscan instaurar un nuevo orden eliminando el mal, sinónimo de la esterilidad, para que triunfe la luz, el Sol, el calor y se logre el bienestar del pueblo¹⁰.

CONCLUSIONES

Si bien tanto los vocabularios maya-español como las fuentes españolas son recursos fértiles para acercarnos a la comprensión de los rituales mayas del periodo Colonial, sin lugar a dudas *El libro de los Cantares de Dzitbalché*, escrito por los propios mayas yucatecos, es un recurso invaluable que guarda elementos relevantes y permite acceder a encontrar el sentido de las ceremonias.

¹⁰ En un estudio realizado por García Gutiérrez (2006) en Dzitnup en 2003 ya no se cita la danza *Kolomche'*, sólo alude a la danza dialogada de Abraham e Isaac; se desarrolla en la parroquia de San Andrés y se identifica a «La cosa mala» con el Diablo y a la luz con el niño Jesús que quiere ser raptado por el Diablo. La organizan los ancianos y se lleva a cabo sin la presencia del párroco. Abraham, a quien llaman *Suk'u'n*, «Hermano mayor», e Isaac *Its'in*, «hermano menor», simulan con bastones una batalla contra el Mal, en una danza que a decir del investigador es «grotesca». Los doce apóstoles, doce adolescentes, también con bastones, defienden del diablo el 24 de diciembre a Abraham, Isaac y al niño en el pesebre. Los niños, como en la ceremonia de 1971, continúan repartiendo las partes desmembradas del Mal y las reparten entre la población de forma simbólica y lúdica; durante este juego el mal gira el bastón sobre su eje unas trescientas veces.

En las dos ceremonias analizadas, la privada y la pública, se descubre la cosmovisión dual maya, de hecho surgen fuertes contrastes a la vez que elementos en común. La primera sucede en el tiempo nocturno, a través de la fosa se penetra en las aguas subterráneas propias del inframundo y del ámbito femenino, el de la gran madre tierra. Se busca exaltar la feminidad y los valores relevantes para ellas, como la ternura, el tejer, el hilar, la procreación y la sexualidad; las flores aparecen como un elemento afín a su género. A las mujeres pertenece lo oculto y lo privado, sufren una muerte ritual mientras danzan bajo la protección de la Luna, diosa a quien dirigen la ofrenda, y renacen como seres dispuestas a cumplir su destino: la maternidad.

Por contraste, en la ceremonia masculina se exalta al guerrero, a la agilidad y destreza de los danzantes que demuestran con sus movimientos recios y compasados la fuerza y destreza de su juventud, al igual que su virilidad; se enaltece la guerra y la cacería; la flecha y el arco son sus instrumentos distintivos. Los varones personifican las potencias luminosas celestes, cargadas de energía calorífica. El día es el tiempo de los hombres, su espacio es en la gran plaza comunitaria, el espacio público, la expresión masculina es hacia el exterior, se reafirma la intrepidez no sólo del guerrero-cazador, sino también la de la víctima, quien continúa mostrando su valía hasta desfallecer y poder contemplar el rostro solar. Los danzantes participan de la fuerza sagrada del dios protector: el padre Sol, aquél que simboliza la entidad masculina que rige al mundo, por ello su deber es sustentarlo con el arrojado de su propia danza y con la sangre del cautivo. Y la sangre, al igual que lo es el agua subterránea en la ceremonia femenina, es el líquido vital que permite la vida, por ello se conjugan en la tierra y logran su fertilización.

Sendos rituales son un reflejo más de la oposición binaria complementaria característica de la tradición mesoamericana, la diada del principio femenino y el masculino se muestra con transparencia en cada una de las ceremonias, porque en su acción conjunta lo que persiguen es en última instancia la fertilidad. Ella, la mujer, es la encargada del proceso de reproducción y él de conseguir el sustento, reiteran un orden cósmico que permita a la mujer y al hombre maya continuar su existencia, de ahí que las ceremonias están impregnadas de un simbolismo que se refiere a la vida misma. Por ello, como se trata de aspectos fundamentales del ser, es que a pesar del tiempo han llegado hasta nosotros estos cantares.

APÉNDICE

RITUALES FEMENINOS

CANTAR 7

KÁY-NICTÉ

1. X-CIIH-XCIIHPAN-U-
2. DZU-LIKIL-YOOK KAAX
3. TU-BIN-U-HOPBAL
4. TU-CHUMUC- C[A]N [C]AAN
5. TUX-CU-CH'UUYTAL
6. U-ZAZICUNZ-YOOKOL
7. CAB-TU-LACAL KAAX
8. CHEN-CI-CI-U-TAL-IIK
9. U-UDZBEN BOOC
10. U-DZU-KUCHUL-CHUMUC
11. CAAN-CHEN-ZACTTIN
12. CAB-U-ZAZILIL-YOOK
13. TULACAL-BAAL-YAN
14. CIMAC OLIL-TI U TULACAL
15. MALOB-UINIC
16. DZOOC-COHOL-TU-ICHIL
17. U-NAAK-KAAX-TUUX
18. MAIXIMAC MEN MAX
19. HEL-U-YILCONEIL-LEIL
20. BAAX-[C]-TAAL-C'BEET
21. T-TAZAH-U-LOL-NIC-TÉ
22. U-LOL-CHUCUM-U LOL-U
23. DZUL-ULOL-X... MILAH
24. T-TAZAH POM-H'ZIIT-
25. BEYXAN-XCOC-BOX
26. BEY XAN-TUMBEN-HIIB
27. TOOK-YETE-TUMBEN
28. KUCH-TUMBEN LUCH
29. BOLOM-YAAX-TOOK-
30. TUMBEN-PEEDZILIL
31. TUMBEN-XOOT-BEY
32. XAN-U-CAN-X-ULUM
33. TUMBEN-XANAB
34. TULACAL-TUMBEN-
35. LAIL-XAM U-KAXIL
36. C'HOOL-U-TIAL-C-
37. POOC-NIICTÉ-HA

KAY NICTÉ
CANTO DE LA FLOR

1. La bellísima luna
2. se ha alzado sobre el bosque;
3. va encendiéndose
4. en medio de los cielos
5. donde queda en suspenso
6. para alumbrar sobre
7. la tierra, todo el bosque.
8. Dulcemente viene el aire
9. y su perfume.
10. Ha llegado en medio
11. del cielo; resplandece
12. su luz sobre
13. todas las cosas. Hay
14. alegría en todo
15. buen hombre.
16. Hemos llegado adentro
17. del interior del bosque donde
18. nadie
19. <nos> mirará
20. lo que hemos venido a hacer.
21. Hemos traído la flor de la plumeria
22. la flor del *chucum*, la flor
23. del jazmín canino, la flor de...
24. Trajimos el copal, la rastrera cañita *ziit*,
25. así como la concha de la tortuga terrestre.
26. Asimismo el nuevo polvo de calcita
27. dura y el nuevo
28. hilo de algodón para hilar; la nueva jícara
29. y el grande y fino pedernal;
30. la nueva pesa;
31. la nueva tarea de hilado;
32. el presente del pavo;
33. nuevo calzado,
34. todo nuevo,
35. inclusive las bandas que atan
36. nuestras cabelleras para
37. tocarnos con el nenúfar;

356

MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO

38. BEYXAN-C-HOOPZA
 39. [H] UB-BEY-U-X-KI
 40. LIIZ-DZOCI-DZOCI-T
 41. YANON-TU-DZU-KAA[X]
 42. TU-CHI-NOH-HALTUN
 43. U-TIAL-C'PAAT-U-
 44. HOKOL-X-CIICHPAN
 45. BUUDZ-EK-YOOKOL
 46. KAAX- -PITAH
 47. NOOKEEX-LUUZU
 48. KAXIL-A-HOLEX
 49. BATENEEX-HEE
 50. COHICEEX-UAY
 51. YOKOL-CABILE
 52. X-ZUHUYEX-X-CHU-
 53. PALELEX-HEL U

38. igualmente el zumbador
 39. caracol y la anciana
 40. [maestra]. Ya, ya
 41. estamos en el corazón del bosque,
 42. a orillas de la poza en la roca,
 43. a esperar
 44. que surja la bella
 45. estrella que humea sobre
 46. el bosque. Quitaos
 47. vuestras ropas, desatad
 48. vuestras cabelleras;
 49. quedaos como
 50. llegasteis aquí
 51. sobre el mundo,
 52. vírgenes, mujeres
 53. mozas...

CANTAR 4

COOX-H-C-KAM-NICTE

1. CIMAAC-OLAILIL-
 2. TAN-C-KAYIIC-
 3. TUMEN BINCAH
 4. C'KAM-C'NIICTE
 5. TULACAILIL X CHUUP
 6. XLOOB-BAYEN-
 7. CHEN-CHEHLAH
 8. CHEH-LAMEEC
 9. U-YIICH-TUT-ZIIT
 10. U-PUUCZIIKALIL
 11. TUT DZUU-U TZEM
 12. BAILX-TUMEN-
 13. TUMEN-YOHEEL
 14. T'YOLAL-U-DZIC
 15. U-ZUHUYIL-COLELIL
 16. TI-U-YAA[CUNAH]
 17. KAYEEX-NICTEIL
 18. C'YANT-CEEX-
 19. NAACON-YETEL
 20. NOH-YUM AH'KULEL
 21. AH-TAN CAAN CHE
 22. AH-CULEL HKA[Y]
 23. CONEEX CONEEX
 24. C'DZA-C'OLAALIL
 25. TU-TAAN-X-ZUHUZ {Y}

VAMOS AL RECIBIMIENTO DE LA FLOR

1. Alegría
 2. cantamos
 3. porque vamos
 4. al Recibimiento de la Flor.
 5. Todas las mujeres
 6. mozas,
 7. [tienen en] pura risa
 8. y risa
 9. sus rostros, en tanto que saltan
 10. sus corazones
 11. en el seno de sus pechos.
 12. ¿Por qué causa?
 13. Porque saben
 14. que es porque darán
 15. su virginidad femenil
 16. a quienes ellas aman.
 17. ¡Cantad La Flor!
 18. Os ayudarán (acompañarán)
 19. el Nacom y el
 20. gran Señor Ah Kulel
 21. presentes en el cadalso.
 22. El Ah Kulel canta:
 23. «Vámonos, vámonos»
 24. a poner nuestras voluntades
 25. ante la Virgen

LOS FASTOS DE DZITBALCHÉ

357

- | | |
|----------------------------|-----------------------------------|
| 26. X'CIICHPAN-ZUHUY | 26. la Bella Virgen |
| 27. COLEL-BIL-U | 27. y Señora |
| 28. LOLIL-LOOB-AYEN | 28. la Flor de las Mozas |
| 29. TUT-CAN-CAAN-CHE | 29. que está en su alto cadalso, |
| 30. [U]COLEBIL-XM... | 30. la Señora... |
| 31. ZUHUY KAAK-U | 31. Suhuy Kaak. |
| 32. BEYX [A]N-XCI[C]H[P]AN | 32. Asimismo [ante] la Bella |
| 33. X'KAM-LE-OOCH | 33. X Kanleox |
| 34. X-CIICHPAN X-AH-Z | 34. y [ante] la Bella X Z |
| 35. OOT-YETE [L]X-CIICHPAM | 35. oot y la Bella |
| 36. COLEL-X-ZUHUY-X | 36. Señora Virgen |
| 37. TTOOT-MUCH | 37. XT'oot'much. |
| 38. LAITIE-DZIIC-UTZIL | 38. Ellas son las que dan el Bien |
| 39. CUXTALIL-UAY-YO[K] | 39. a la Vida aquí sobre |
| 40. PEET [N]E-UAY-YO[K] | 40. la Región, aquí sobre |
| 41. CHAK-ME-TU-ZUUT | 41. la Sabana y a la redonda |
| 42. LUMIL-UAY-UITZIL | 42. aquí en la Sierra. |
| 43. COOX-COOX-CONEEX | 43. Vamos, vamos, vámonos |
| 44. PALALEEX-BEEY | 44. jóvenes; así |
| 45. C-DZAIC-CICI-CIMAC | 45. daremos perfecto regocijo |
| 46. OLIL-UAY-DZITIL | 46. aquí en **útil |
| 47. PIICH-DZITIL-BALCHE | 47. Piich, **útil Balche. |

CANTAR 14

(CANTAR SIN TÍTULO)

I

HTI-TU-BELIL-UA
UTAAL-KIN-UAY

1. TII-CA-KÁY-CHAH-ZAC-PACAL-
2. TU-KAB-LAIL-YAA[X] CHE-
3. TII-YAN-XAN-X-CIIP-CHOHIL
4. CHAN-X-CHUULEEB-BEY
5. XAN X-KUKUN-LAIL-ZAC-CHICH
6. TU-LACAL-CIIMAAC-YOOL-
7. U-YALAAKOOB-YUM-KU-
8. HEBIX-XAN-H'COLEBIL
9. YAN-YAALAK-H'E...IX-CHAN-
10. XMUU-KUY-CHAN-X-DZIDZIIBIL
11. YETEL-XAN-X-CHIN-CHIN-
12. BAC-LAL-LAIL-XAN-X-
DZUNUUN
13. LAIL-LAIIX-U-YAALAK CHIICH'
14. X-CIICHPAN-XUNAN-COLEBIL-
15. LAIL-UA-YAN-CIMAAC [OLIL]

(CANTAR SIN TÍTULO)

I

1. Allí cantas torcacita
2. en las ramas de la ceiba.
3. ¡Allí también el cuclillo,
4. el *charretero* y el
5. pequeño *kukum* y el sensontle!
6. Todas están alegres,
7. las aves del Señor Dios.
8. Asimismo la Señora
9. tiene sus aves: la pequeña
10. tórtola, el pequeño cardenal
11. y el *chinchin*-
12. *bacal* y también el colibrí.
13. Son estas las aves
14. de la Bella Dueña y Señora
15. Pues si hay alegría

16. ICHIL-LAY-BAL-CHEOB-
17. BAAX-TEN-MA-U-CIMAAC-TAL
18. OL-TON-UA-BEILOOB
19. LAITIOB-TAC-TU-ZAZ-TAL
20. PENCECH-HADZ-UTZ-OOB
21. CHEN-KAY-CHEN-BAXAAL
22. CU-MAN-TU-TU-CUULOOB

16. entre los animales,
17. ¿por qué no se alegran
18. nuestros corazones? Si así son
19. ellos al amanecer:
20. ¡bellísimos!
21. ¡Sólo cantos, sólo juegos
22. pasan por su pensamientos!

CANTAR 15

(CANTAR SIN TÍTULO)
II

1. DZAEX-A-HADZUUTZ-NOKEEX
2. DZOOC-U-KUCHUL-KIN-H'CIMAC-
OLIL
3. XEECH-U-TZOU-TZOTZEL-A POL
4. DZA-U-LEMCEECH-CIICH-CEL-MIL
5. A NOK-DZA-HADZUTZ-XANAAB
6. CH'UUY-CINZAH-A-NUUCUUCH-
7. TUUP TU-TUPIL-A-XICIN-DZA
8. MALO BOOCHH-DZ-A-U-
KEEXILOOB
9. A-X-CIICH PAN-CAAL-DZAU-U-
BAAKAAL
- 10 HOP-MEN-HOP-TU-NAK-A-KAB
11. T-KAIL-BEILT-CAA-I-LAAC
12. CIICHPAMEECH-HEBIIX
13. [MAIX] MAACE-UAY-TUT-CAHIL-H'
14. DZIIT-BALCHEÉ-CAH-IN-
YACUMAECH
15. X-CICHPAN-COLEL-BIIL-
LAIBEILTIC-
16. IN-KAAT-CA-I [LABE]ECH-H'AACH
17. ZEMPEECH-CII[CHPAM]ECH-
TUMEN-CU-
18. YAN-CA-CHIICPAACEECH-TI-X-
BUUDZ
19. EK-TU-MEN-CAUDZIBOOLTEECH-
TAC
20. LAIL-U-YETEL-U-X-LOL-NICTE-
KAAX-

CANTAR SIN TÍTULO
II

1. Poneos vuestras bellas ropas;
2. ha llegado el día de la alegría;
3. peinad la maraña de vuestra cabellera;
4. poneos la más bella
5. de vuestras ropas; poneos vuestro bello
calzado;
6. colgad vuestros grandes
7. pendientes en los pendientes de vuestras
orejas; poneos
8. buena toca; poned los galardones
9. de vuestra bella garganta; poned lo que
enroscaís y
10. reluce en la parte rolliza de vuestros
brazos
11. Preciso es que seáis vista
12. cómo sois bella cual
13. ninguna, aquí en el asiento
14. de Dzitbalché, pueblo. Os amo
15. bella Señora. Por esto
16. quiero que seáis vista en verdad
17. muy bella, porque
18. habréis de pareceros a la humeante
19. estrella; porque os desean hasta
20. la luna y las flores de los campos.

LOS FASTOS DE DZITBALCHÉ

359

- | | |
|---|--|
| 21. CHEN-ZACAN-ZACAN-A NOK-H'X-ZUHUY | 21. Pura y blanca es vuestra ropa, doncella. |
| 22. XEN-A-DZA-U-CIMAC-OLIL-A-CHEE | 22. Id a dar la alegría de vuestra risa; |
| 23. DZA-UTZ-TA-PU-CZIKAL-TUMEN-HELAE | 23. poned bondad en vuestro corazón, porque hoy |
| 24. U-ZUTUCIL-CIMAC-OLIL-TU-LACAL-UINIC | 24. es el momento de la alegría de todos los hombres |
| 25. LAIL-CU-DZAILC-U-YUTZIL-TI-TEECH- | 25. que ponen su bondad en vos. |

RITUALES MASCULINOS

CANTAR 1

X'KOLOM-CHÉ (II)

1. AH' PAPAL-H'MUUKAN
2. UINIC-PPIZAN-CHIMALIL-
3. C-YOOC-LOOB-T-CHUMUC
4. C'KI-UIC-UT-TIAL-U-H'
5. PPIZU-U-MUUKOOB-T
6. X-KOLOM-CHE OKOOT-
7. TU-CHUMUC-C'KI-UIC
8. YAM-UN-PPEL-XIIB-
9. KAXAN-TU-CHUM-OCOM-
10. TUNIICH-CI-CI-BONAN-
11. YETEL-X-CIICHHPAM
12. H'-CH'OO-DZAN-NEN-YAAB
13. LOL-BALCHÉ-U-BOCINTÉ
14. BAYTAN-TU-KAB-TUT
15. YOC-TUT-UINCLIL-XAN
16. CIH-A-UOL-CIICHCELEN
17. XIIB-TECHÉ-A-CAÁ-
18. A-UILAH-U-YIICH-A YUM-
19. CAAN-MAA-TU-YANTAAL
20. ...N-ZUUTCEECH-UAY-YOOK
21. [CAB]-IL-YANAL-U-KUKMEEL
22. LIL-CHAN-DZUNUN-UA-
23. YANAL-U-KEU-LEL-U-
24. ...EL-CIICH-CELEM-CEEH
25. H'CHAC-MOOL-CHAN-
26. X-KOOK¹ UA-CHAN-KAMBUUL-
27. DZA-A-UOL-TUCALNEN-
28. CHEN-TI-A-UYMIL-MAA
29. A-CH[A] ZA[HAC]IL-MAA

X-KOLOM-CHE (II)

1. Mocetones recios,
2. hombres del escudo en orden,
3. entran hasta el medio
4. de la plaza para
5. medir sus fuerzas
6. en la Danza del Kolomché.
7. En medio de la plaza
8. está un hombre
9. atado al fuste de la columna
10. pétreo, bien pintado
11. con el bello
12. añil. Puéstole han muchas
13. flores de Balché para que se perfume;
14. así en las palmas de sus manos, en
15. sus pies, como en su cuerpo también.
16. Endulza tu ánimo, bello
17. hombre; tú vas
18. a ver el rostro de tu Padre
19. en lo alto. No habrá de
20. regresarte aquí sobre
21. la tierra bajo el plumaje
22. del pequeño Colibrí o
23. bajo la piel
24. ...del bello Ciervo.
25. del Jaguar, de la pequeña
26. Mérula o del pequeño Paují
27. Date ánimo y piensa
28. solamente en tu Padre; no
29. tomes miedo; no es

30. LOOB-CUN [BET]BIL-TECHIL
 31. CIICHPAN-X-CHUPALAL
 32. LAKINT-CEECH-TAA
 33. ZUTUCIL-A-TAL-A-U...
 34. TAM-BIN-MAA-CHIIC
 35. ZAHCIL-DZA-A-VOL-TII
 36. BAALX-CUN-MANTECH
 37. HE-CU-TAAL-NOHYUM
 38. HOL-POP-TU-N-TAAL
 39. YETEL-U-H'ACULEEL
 40. BEYXAN-AH'-AHAU-
 41. CAN-PEECH-H'EE CU
 42. TAALO-TU-XAX-CU
 43. TAAL-NOHOCH NA
 44. CON-AKÉ-HÉ-CU
 45. TAL-BATAB-H...
 46. CHEE-NEN-CIM
 47. CIMACAC-A-UOL
 48. TU-MEN-TECHEÉ
 49. LAIL-ALAN-TEECH
 50. CA-A-BIIZ-U-THA
 51. N-UET-CAHALOOL
 52. TU-TAN-C'CIIC
 53. CELEN-YUM
 54. LAITI-DZAMNIL
 55. UAY-T-YOOKOOL-CA[B]
 56. DZOCILIL-U-MAN
 57. YAACAACH...
 58. TITUN-ZALAM...

30. malo lo que se te hará
 31. Bellas mozas
 32. te acompañan en tu
 33. paseo de pueblo en pueblo...
 34. ...No tomes
 35. miedo; pon tu ánimo
 36. en lo que va a sucederte.
 37. Ahí viene el gran Señor
 38. Holpop; viene
 39. con su Ah-Kulel;
 40. así también el Ahau
 41. Can Pech, ahí
 42. viene; a su vera
 43. viene el gran Na-
 44. con Aké; ahí viene
 45. el Batab H...
 46. Ríe, bien
 47. endúlcese tu nimo
 48. porque tú eres
 49. a quien se ha dicho
 50. que lleve la voz
 51. de tus convecinos
 52. ante nuestro Be-
 53. llo Señor
 54. aquél que está puesto
 55. aquí sobre la tierra
 56. desde hace ya
 57. muchísimo [tiempo]
 58.

CANTAR 13

X'OKOOT-KAY H'PPUM-T-HUUL

1. X-PACUM-X-PACUM-CHE
 2. TI-HUM-PEL-TI-CAAPPEL
 3. COOX-ZUUT-TUT-HAL-CHE
 4. T-ALCA-OKOOT TAC-OXPPPEL
 5. CII LIIZ U-TAN-A-POL
 6. MALÓ-PPILHA-UICH
 7. MAA-MENT TIC-X-TTILEICH
 8. TIAL-CAA-CH'A-U-TOHOL
 9. A-CI-ZUUZMA-U-YEÉ A-HUUL
 10. A-CI-XAAB-CHEILT-MA-U-ZUMIL
 11. A-PPUM-A DZAMAÁ-MALOOL

CANCIÓN DE LA DANZA DEL ARQUERO FLECHADOR

1. Espiador, espiador de los árboles,
 2. a uno, a dos
 3. vamos a cazar a orillas de la arboleda
 4. en danza ligera hasta tres.
 5. Bien alza la frente,
 6. bien avizora el ojo;
 7. no hagas yerro
 8. para coger el premio.
 9. Bien aguzado has la punta de tu flecha,
 10. bien enastada has la cuerda
 11. de tu arco; puesta tienes buena

- | | |
|------------------------------------|---|
| 12. YIITZ-X-CAATZIM- TUT-KUUK | 12. resina de <i>catsim</i> en las plumas |
| 13. MEEL-U-YIIT-U-CHILBIL-A-HUUL | 13. del extremo de la vara de tu flecha |
| 14. A-CI-CHOIMAÁ-U-BA-U- | 14. Bien untado has |
| 15. TZATZEL-XIBIL-CEH-TU- | 15. grasa de ciervo macho |
| 16. MUUK-A-KAB- TU-MUUK A | 16. en tus bíceps, en tus muslos, |
| 17. UOC- TÁ'PIIX-TA-TTOON- | 17. en tus rodillas en tus gemelos, |
| 18. TAA-CHA'ALATEL-TAA TZÉM / | 18. en tus costillas, en tu pecho. |
| 19. DZAA-OPPPEL-ALCÁ-ZUUT-TUT | 19. Da tres ligeras vueltas |
| 20. PACH-LEIL-OCÓM-TUM-BONAN | 20. alrededor de la columna pétreo pintada, |
| 21. LAIL-TUUX-KAXAAN-LEIL-XIBIL | 21. aquella donde atado está aquel viril |
| 22. PAL-H'ZAC-ZUHUY-UINIC | 22. muchacho, impoluto, virgen, hombre. |
| 23. DZAA-U-YAAX-TI CÁ-ZUTIL | 23. Da la primera; a la segunda |
| 24. CHH'A-A-PPUM-DZA-U-HUL-CH[EIJL | 24. coge tu arco, ponle su dardo |
| 25. TOH-TANT-U-TZEM-MA-KABEILT | 25. apúntale al pecho; no es necesario |
| 26. A-DZIIC-TU-LACAL A MUUK-TIYAL- | 26. que pongas toda tu fuerza para |
| 27. A-HUUL-LOMTCI-TIOLAL-MAU | 27. asaetearlo, para no |
| 28. KILIC-TU-TAMIL-U-BAKEL-U- | 28. herirlo hasta lo hondo de sus carnes |
| 29. TIAL-CA PAATAC-U-MUK-YAATIC | 29. y así pueda sufrir |
| 30. HU-HUM-PIITIL-LEY-U-YOTA | 30. poco a poco, que así lo quiso |
| 31. CILICHCELEM-YUM-KU | 31. el Bello Señor Dios |
| 32. TU-CAA-ZUUT-CA-DZAA-TI-LEIL | 32. A la segunda vuelta que des a esa |
| 33. OCÓM-TUM-CHO-CÁ-ZUUT | 33. columna pétreo azul, segunda vuelta |
| 34. CA-DZAE-CAHULIC-TU-CAATEN | 34. que dieres, fléchalo otra vez. |
| 35. LAILO-YAN-A BEILTIC-XMÁ-MÁ | 35. Eso habrás de hacerlo sin |
| 36. A PAATIC A UOKOOT-TU-MEN | 36. dejar de danzar, porque |
| 37. BAIL-U-MENTIC-MALÓ-CHI- | 37. así lo hacen los buenos |
| 38. MA [L] H'BATEL-UINIC-TUT | 38. escuderos peleadores hombres que |
| 39. TEETAL-U-TIAL-U-DZA-UTZ | 39. se escogen para dar gusto |
| 40. T-YIICH-YUM-KU- | 40. a los ojos del Señor Dios. |
| 41. LAIL-CU-TIPPIL-KIN | 41. Así como asoma el sol |
| 42. T-YOKOL-KAAX-T-LÁKIN- | 42. por sobre el bosque al oriente, |
| 43. CU-HOPPOL-HUL-PPUM | 43. comienza, del flechador arquero, |
| 44. KAY-LEIL-CHIMAL-HBA- | 44. el canto. Aquellos escuderos |
| 45. TEIL-U-DZAICOOB-TULACAL. | 45. peleadores, lo ponen todo. |

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACUÑA, René. 1978. *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*. Serie Cuadernos 16. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- ÁLVAREZ, María Cristina. 1997. *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- ARZÁPALO MARÍN, Ramón (Editor y traductor). 1987. *El ritual de los Bacabes*. Serie de Fuentes para el estudio de la cultura maya 5. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- . (Editor). 1995. *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*. 3 vols. IIA. UNAM. México DF.

- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo. 1965. *El Libro de los Cantares de Dzitbalché*, traducción, introducción y notas de... Serie Investigaciones 9. INAH. México DF.
- . (Editor). 1980. *Diccionario maya Cordemex. Maya-español. Español-maya*. Ediciones Cordemex. Mérida.
- BASAURI, Carlos. 1931. *Tojolabales, tzeltales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*. Talleres Gráficos de la Nación. México DF.
- BENAVENTE, Toribio de (MOTOLINÍA). 1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España*. Ed. E. O'Gorman. Serie de Historiadores y Cronistas de Indias 2. IIH. UNAM. México DF.
- Códice Florentino*. 1979. *Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. Ed. facs. 3 vols. Secretaría de Gobernación. Archivo General de la Nación. México DF.
- Códice Vaticano Latino*. 1964-1967. En *Antigüedades de México*. Ed. Lord Kingsborough. Vol. 1. Secretaría de Hacienda y Crédito Público. México DF.
- DOESBURG, Sebastián van. 2001. *Códices cuicatecos. Porfirio Díaz y Fernández Leal. Contexto histórico e interpretación*. Editorial Porrúa. México DF.
- DURÁN, fray Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. 2 Vols. Editorial Porrúa. México DF.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Oscar A. 2006. «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano». *América sin nombre. Boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante* 8: 43-50.
- Historia Tolteca-Chichimeca*. 1976. INAH. México DF.
- LANDA, fray Diego de. 1966. *Relación de las cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa. México DF.
- LAS CASAS, Gonzalo de. 1994. «La guerra de los chichimecas». Fragmentos en *Lecturas históricas mexicanas* 1, Ed. E. de la Torre, pp. 310-315. UNAM. México DF.
- LINTON, Ralph. 1926. «The Origing of the Skidi Pawnee Sacrifice to the Morning Star». *American Anthropologist* 28 (3): 457-466.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 2001. «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana». En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Coords. J. Broda y F. Báez-Jorge. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- MALER, Teobert. 1911. *Explorations in the Department of Peten, Guatemala, Tikal*. Vol. 1. Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology V). Cambridge (Kraus Reprint. Nueva York. 1976).
- MONTGOMERY, John. 2002. *Dictionary of Maya Hieroglyphs*. Hippocrene Books, Inc. Nueva York.
- MONTGOMERY, John y Christophe HELMKE. 2007. *Dictionary of Maya Hieroglyphs*. <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/dictionary/montgomery/index.html>
- MUÑOZ CASTILLO, Fernando. 2000. *Teatro maya peninsular: precolombino y evangelizador*. Ayuntamiento de Mérida. Mérida.
- NÁJERA CORONADO, Martha Iliá. 2007. *Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- RUZ SOSA, Mario Humberto. 1997. «Caracoles, dioses, santos y tambores. Expresiones musicales de los pueblos mayas». En *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Ed. M. H. Ruz, pp. 179-220, Instituto de Cultura de Campeche, Universidades Autónoma de Campeche y Autónoma del Carmen e Instituto Campechano. Campeche.
- TURNER, Víctor. 1988. *El proceso ritual*. Taurus. Madrid.

RITUAL Y FESTEJO: COTIDIANIDAD DE LO PROSCRITO

Gabriela SOLÍS ROBLEDA
CIESAS Unidad Peninsular

A partir de la conquista y colonización española de Yucatán se dieron dos situaciones entre la población maya aparentemente contradictorias: la incuestionable imposición de la nueva religión y la continuidad palpable de las creencias y prácticas antiguas. Esta contradicción puede explicarse porque si bien por un lado las transformaciones en lo que se refiere a religiosidad y rituales impactaron en la virtual cancelación del culto público de origen prehispánico, las fiestas cristianas permitieron dar cauce a la expresión abierta de la religiosidad, sin embargo por otro lado las dificultades para vigilar la vida social en el ámbito doméstico y agrícola permitieron un espacio activo para la sobrevivencia del ritual proscrito. Los mayas, al mantener vigente una parte muy importante de su antigua religión, que no tenía cabida en el restringido formato del cristianismo, creencias y rituales fueron denominados como «idolatrías». Las frecuentes causas contra indios idólatras en Yucatán evidencian la continuada práctica de ritos de corte prehispánico.

No hay duda de la complejidad de la vida ritual de los mayas yucatecos antes de la conquista. Los rituales incluían una variedad de elementos como ayunos y abstinencias de comida y/o relaciones sexuales de duración variable, ofrendas varias, sahumeros, autosacrificio para ofrecer la propia sangre y los discutidos sacrificios humanos. Pero estos elementos aparecen unidos a la celebración de festividades con el consumo de comida y bebida, así como la realización de bailes especiales. De manera que la expresión de todas estas manifestaciones rituales se conjugaba en las diversas fiestas establecidas a lo largo del año.

Fray Diego de Landa (1973: Cap. XL)¹, nos ofrece una descripción del ciclo anual de estas fiestas en las que se registraba una participación diferenciada de

¹ Con base en esta información, Morley (1987: 229-240) hace una descripción de las fiestas a lo largo del calendario.

los grupos que conformaban la sociedad maya. Hay muchas menciones al consumo de bebidas, a la realización de bailes y ejecución de comedias o «farsas». Así, en el mes *Zip* se celebraban fiestas de lo que podemos denominar diversos grupos de actividad especializada y en todas ellas se consignan bailes específicos. En ellas los sacerdotes quemaban incienso, oraban a *Cinchau Itzamná*, consultaban sus libros, hacían pronósticos, comían y bebían de las ofrendas y ejecutaban un baile llamado *Okotuil*. Los denominados por Landa (1973) como médicos y hechiceros hacían su fiesta con sus medicinas e ídolos particulares, los embadurnaban de azul y con los implementos de su oficio ejecutaban un baile llamado *Chan-tun-yab*. En la fiesta de los cazadores quemaban incienso, invocaban también a sus dioses particulares, untaban de azul flechas y calaveras de venado y realizaban una danza particular, cada quién con una flecha y una calavera en las manos y, bailando, se embriagaban. Los pescadores hacían una fiesta similar, aunque lo que pintaban de azul eran sus aparejos de pescar, realizando asimismo un baile especial.

En otra fiesta realizada en el mes *Xul* se concentraban muchos pueblos en Maní en honor a *Kukulkán* y presentaban «cinco muy galanas banderas de plumas» y, durante varios días, los farsantes iban por las casas de los principales ejecutando sus farsas y recogiendo presentes que eran repartidos entre los señores, sacerdotes y bailadores. Había profusión de sahumeros y ofrendas. En una de las fiestas celebradas en el mes *Pax*, la mayoría de los rituales se dedicaban a cosas de la guerra, pues llevaban como ídolo al *nacón* o capitán, lo sahumaban y ejecutaban bailes que Landa denomina de guerra. También cuando el fraile describe la muerte por flechamiento como una de las formas de sacrificio, señala que en ese ritual se incluía un baile (Landa 1973: Cap. XXVIII).

En los primeros años se registró una gran continuidad en las manifestaciones públicas con música y danza, pero el vínculo de estos aspectos festivos con la religión nativa no escapó a la percepción de los españoles. De aquí que, con frecuencia, se denunciara esta relación y se emitieran prohibiciones relativas a los festejos como la contenida en las ordenanzas de López Medel de 1553, pues la 33.^a proscribía los convites nocturnos y que en ellos cantasen «cosas sucias ni de su gentilidad y cosas pasadas» (López Medel 1990: 113). El primer obispo fray Francisco de Toral, en sus instrucciones para los curas y vicarios² incluyó un interrogatorio sobre la enseñanza de ahcibesahes o maestros de doctrina y un instructivo para lograr que los indios llevaran una verdadera vida cristiana, que prohibía el uso de trajes, ceremonias, bailes y cantos antiguos «porque cualquier cosa de éstas renueva lo antiguo y sabe a idolatría»³.

² De acuerdo con González Cicero (1978: 171) este documento contiene un programa misionero diocesano que reglamentaba las obligaciones de los curas e indios y que procuraba extirpar las idolatrías.

³ DHY (II), Doc. XVIII, *Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don Fray Francisco de Toral*, (sin fecha), pp. 25-34.

La continuidad en este renglón se evidencia claramente en la visita de 1588 del comisario general franciscano fray Alonso Ponce, quien describe la manera como fue recibido en todos los lugares con música y bailes. Así, al llegar al pueblo de Tinum encontró muchos indios en una ramada «vestidos a manera de moros con lanzuelas pintadas y adornadas con plumas de colores» y, con unas «rodelillas y un tamborcillo» iban delante del comisario «dando voces y gritos y levantando algazaras, corriendo unos contra otros sin cesar un punto». En Tiholop fue recibido «con mucho contento, con una danza o baile a su modo», mientras que a su llegada a Yaxcabá presencié tres bailes «a su modo» y en Pixilá vio «bailes y danzas» y gente de otros dos pueblos «cada uno con una danza y su capilla de cantores con música de flautas». Especial mención mereció un baile realizado en el pueblo de Kantunil donde seis indios llevaban en andas un «castillo redondo a manera de púlpito» cubierto con mantas de algodón pintadas y en él un indio «muy bien vestido y galano» que, con sonajas «de la tierra» en una mano y un «mosqueador de pluma» en la otra, «iba siempre haciendo meneos y silvando al son de un *teponaxtle* o *tunkul* que tocaba otro indio» y muchos otros cantaban y silbaban, al igual que aquellos que llevaban las andas (Cibeira 1977: 37, 40, 44).

Pedro Sánchez de Aguilar, en el apartado etnográfico de su *Informe contra idolátras* escrito en 1613, asegura la continuidad de estas manifestaciones al asegurar que los mayas yucatecos bailaban y cantaban como los mexicanos «en su gentilidad y ahora» y que «tenían y tienen» un cantor principal denominado el *holpop* que enseñaba lo que se había de cantar. Los instrumentos que refiere se tocaban, y estaban al cargo del *holpop*, muestran la coexistencia de los antiguos o propios con aquellos introducidos por los españoles. Entre los primeros están las conchas de tortuga y los *tunkules*⁴ y entre los segundos las flautas y trompetillas. Propuso recurrir a esta costumbre reencausándola pues se podrían reformar las fábulas y antiguallas «y darles cosas a lo divino que canten». También señaló que «tenían y tienen farsantes que representaban fábulas e historias antiguas», actividad que continuaba a pesar de haber sido proscrita por los religiosos en los primeros años de la colonización, porque se cantaban cosas de su gentilidad que no entendían o por evitar los pecados por hacerse las comedias de noche (Sánchez de Aguilar 1987: 98). Entre las diez y seis medidas que propuso para enfrentar el problema de las idolatrías, estaba el prohibir las juntas o bailes nocturnos y evitar la elaboración y consumo del *balché*⁵.

El problema del consumo de bebidas embriagantes y su vinculación con los antiguos rituales lo trató el gobernador Vargas en una carta al rey, de mayo de 1630, escrita en defensa de la existencia de jueces de grana y agravios contra los cuales se habían recibido muchas quejas por sus excesos. Uno de los argumentos

⁴ Sánchez de Aguilar los llama *teponaguastli* y los describe como un instrumento hueco de madera cuyo sonido se oía a dos y tres leguas según la dirección del viento.

⁵ Las medidas propuestas están en Sánchez de Aguilar (1987: 110-115).

esgrimidos en favor de estos funcionarios por el gobernador fue que los jueces eran los encargados de vigilar que no se vendiese vino a los indios «porque son en esta materia tan bárbaros que dan por el vino el sustento necesario de sus casas e hijos y la ropa de su vestir y hay algunos que sin salir del sitio se beben veinte y treinta reales de vino». Pero el gobernador agregó en su carta que los jueces tenían órdenes estrictas de castigar a los indios que consumieran el «*balché* y de arrancar los árboles de que se hace, por ser una bebida que los embriaga y priva de sentido y luego cometen idolatrías, incestos y otras abominaciones [a] que los inclina y provoca esta supersticiosa bebida y el temor del castigo les reprime en este vicio, a que son muy inclinados»⁶.

López Cogolludo (1954: Tomo I, Lib. IV, Cap. V, p. 338), recoge la información de Sánchez de Aguilar insistiendo sobre la continuidad del pasado en el presente al decir «tenían y tienen», y señalando que las fábulas que cantaban «se podrían reformar, si bien los religiosos lo han hecho en algunas partes dándoles historias de santos y de algunos misterios de la fe, para que canten [...] con que olviden lo antiguo». Pero en cuanto a las historias representadas por los farsantes fue de la opinión que «sería bien quitárselos, por lo menos las vestiduras con que representan porque según parece son como las de sus sacerdotes gentiles».

La persistencia de estas actividades sospechosas, que involucraban siempre bailes y festejos, obligó al gobernador Esquivel en 1664 a incluir en sus ordenanzas sobre la cancelación de los repartimientos una especial prohibiendo, una vez más, que se realizasen convites. Esta ordenanza establecía que de haber permitido a los indios «las danzas y mitotes que ordinariamente hacen a deshora de la noche» se habían seguido muchos inconvenientes en ofensa de Dios, pues en esas juntas ilícitas renovaban «sus antiguos ritos gentílicos». Para evitarlo, se mandó a todos los gobernadores de los pueblos y barrios de la jurisdicción de Mérida, Campeche y Valladolid que, «tocando la queda o las ánimas», vigilasen que los indios se recogiesen cada uno a sus casas «y cesen en dichas danzas y mitotes», so pena de privarlos de sus oficios, desterrarlos de sus pueblos y perder sus instrumentos, a más de que a los reincidentes se les darían cien azotes⁷.

Ya en el siglo XVIII, en el Sínodo Diocesano de 1722 se consignó que la memoria de los antiguos ritos ocasionaba que los indios volviesen a sus errores, por lo que el Concilio Mexicano ordenaba a los curas no permitir «bailes, cantos y alegres adornos de sus fiestas que puedan tener alguna especie de superstición» y quitasen estas costumbres. Sabiendo que en Yucatán se practicaban públicamente, incluso en los barrios de Mérida, «las noches enteras este género de bailes y cantares an-

⁶ AGI, México 359, R. 13, No. 78, *Carta al rey del gobernador Vargas en defensa de los jueces de grana y agravios*, Mérida a 22 de mayo de 1630.

⁷ AGI, México 1022, *Auto del gobernador Esquivel con ordenanzas adicionales sobre la cancelación de los repartimientos hechas por el propio gobernador*, Mérida a 17 de febrero de 1664, ff. 566r-570r (Solís 2003: 376).

tiguos que no entienden aun los más inteligentes de su lengua, con ceremonias que aun siendo en sí irrisibles pueden ser fomento de errores a gente tan ruda», se ordenó estrechamente a los curas no permitir en manera alguna «los tales bailes y cantos ni el antiguo error de poner bebidas y comidas a los tigres en sus casas por modo de oblación, ni el quemar copal a las piedras persuadidos a que en ellas asiste el demonio para que no les haga mal, ni los bailes que acostumbran cuando beben *balché*, ni el que lo beban en juntas o congresos» para no «renovar las antiguas memorias de sus supersticiones y errores». Se debía eliminar estas cosas con una combinación de persuasión y castigo, cambiándolas por «otros bailes, cantos y recreaciones indiferentes y cristianas», procurando que los niños las aprendiesen y se ejecutasen en público los días de fiesta (Gómez de Parada 2008: 53-54).

Asimismo en el Sínodo, al regular el funcionamiento de las cofradías, se prohibió dedicar sus recursos a «profanidades» y se mandó que a su costa no se hiciesen comidas, cenas ni colaciones, corridas de toros ni comedias, como tampoco se costeasen «fuegos, cohetes ni tronadores ni otras fiestas profanas». Especialmente se prohibió el exceso y absurdo de hacer votos o juramentos «de correr toros en honra de Dios o de los santos», por ser «cosa vana e inútil y prohibible» y el que «para jugar dichos toros con el pretexto de culto y devoción» los indios hiciesen «los cercados y barreras de balde sin paga alguna» (Gómez de Parada 2008: 124-125).

A pesar de las reiteradas prohibiciones, el gobernador Crespo achacó como una de las causas de la rebelión de 1761 en Cisteil, encabezada por Jacinto Canek, la tolerancia y disimulo que había «de verles celebrar sus festividades con los instrumentos y bailes de la antigüedad con que recuerdan sus ritos e idolatrías a que [se] inclinan temerariamente». Por ello tuvieron el atrevimiento de «tramar una general conspiración» para negar la obediencia a Dios y al rey «y volver a su antigua libertad y adoración de sus ídolos»⁸.

No obstante esta continuidad, es patente el entusiasmo con el cual los mayas acogieron las fiestas formales aprobadas por el calendario ritual cristiano. Los pueblos indios y su propia organización, reorganizados durante las primeras décadas de la colonización, afrontaban el gasto de estas festividades, como lo aseveró un principal del pueblo de Espita en 1583 pues de su único bien de comunidad, una sementera donde anualmente cultivaban una o dos fanegas de maíz, se sacaba para gastar en «las cosas necesarias, como es dar de comer a los religiosos, gastos de sus fiestas y otro que se ha ofrecido». Tuvieron necesidad desde 1568 de echar una derrama entre la gente del pueblo para pagar la fiesta y el gasto «de los convidados»⁹. Afrontar el gasto de sus fiestas fue uno de los motivos que anima-

⁸ AGN, Correspondencia de varias autoridades, Vol. 5, Exp. 37, *Carta del gobernador Crespo al virrey*, Mérida a 16 de enero de 1762, ff. 150r-v.

⁹ AGN, Tierras 2726, Exp. 6, *Declaración de Juan Chan en la averiguación de Tespita*, Espita a 19 de noviembre de 1583, ff. 287r-290r.

ron a los pueblos mayas a fundar cofradías que colaboraran para ello, gastos que —como se ha mencionado— incluían actividades del festejo profano. Así se constata con las cuentas de estas cofradías, como las del pueblo de Pocyaxum en las cuales se consigna que, en 1710, además de misas y otros gastos del culto, se pagaron las cuerdas para el arpa, un peso a los trompetas, la pólvora y dos pesos para «las bestias de los comediantes». En 1712 se asientan gastos para cuerdas, «aliño del arpa», varias partidas para pólvora y dos frascos de aguardiente para los comediantes. El gasto en estos rubros se canceló debido a las prohibiciones y sólo la pólvora se mantuvo algunos años más¹⁰.

Las fiestas formales además se utilizaban para vigilar la efectividad de la enseñanza de la doctrina pues los curas debían reunir a todos y hacer que recitaran las oraciones y doctrina en voz alta y respondieran preguntas, procurando examinar «los más sospechosos de ignorancia como son los más viejos y los de sitios, ranchos y estancias», castigando a los que no respondiesen poniéndolos en la doctrina con los niños hasta que la supiesen (Gómez de Parada 2008: 45). También se utilizaban los días de fiesta para comunicar a los indios diversas órdenes y decretos tendientes a regir la vida colonial.

La adopción que los mayas hicieron de las prácticas de la ortodoxia cristiana fue especialmente entusiasta en lo que a la música y canto se refiere. Con la inclinación que se ha reseñado antes, no debe extrañar que en las *Relaciones Histórico-Geográficas* se consigne que en todos los pueblos, como los de Chocholá y Kampolché, había «maestros de capilla con más de quince cantores; tienen su música de trompetas y sacabuches, flautas y otros instrumentos de música con que se oficia el culto divino»¹¹. Al grado que, cuando el obispo yucateco se quejó al rey de la pobreza de su Iglesia por el magro monto de los diezmos y que por ello no se atendían las funciones en catedral como se debiera, señaló que la capilla para celebrar las misas «se forma de doce indios que con el traje que traen entran a officiar en el coro sin que se oiga voz de clérigo español ni un mozo de coro que entre en él porque tampoco le hay»¹².

Esta acogida que los mayas dieron a las fiestas se dio a pesar del vínculo establecido entre su celebración y la entrega de limosnas que representaron una carga considerable para las repúblicas de indios. El vínculo se dio seguramente porque las fiestas aseguraban el cumplimiento de la entrega de estos derechos en fecha precisa por la obligación que los indios tenían de asistir a los servicios religiosos, por lo que reforzaban la compulsión de la exacción. Multiplicar las fiestas representó para el cura un aumento en la percepción de limosnas, y de aquí que en el siglo XVII el protector y defensor de indios se quejara ante el Consejo de

¹⁰ AHDC, Legajo1422, caja 220, *Cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del pueblo de Pocyaxum*, Años 1710-1735.

¹¹ RHGY, Tomo II, p. 328.

¹² AGI, México 369, ff. 641r-644r, *Informe del obispo de Yucatán sobre la situación en la provincia*, Mérida a 8 de febrero de 1661.

Indias pidiendo no se hiciesen cada año en los pueblos más que dos fiestas, la del santo de su advocación y la de la festividad de todos los santos, lo que se mandó mediante cédula de marzo de 1627¹³. No sólo se multiplicaban las fiestas sino que los curas variaban sus fechas de acuerdo con la exigencia de la limosna, cosa que constató el obispo Juan Alonso Ocón en su visita general. Advirtió que en todos los pueblos, tanto de cabecera como de visita, los ministros cambiaban las fiestas patronales y de difuntos «con pretexto de que los indios no tienen prevenidas las limosnas» que se acostumbraban dar. Por tanto emitió un edicto en 1643 prohibiendo se alterasen estas celebraciones en el calendario¹⁴.

A las fiestas formales impuestas y adoptadas por la población maya se incorporó el consumo de vino a pesar de las prohibiciones. Y esta incorporación se dio desde los primeros años de la colonización, como se evidencia en una averiguación hecha en el pueblo de Tespita en 1583 por denuncias contra su encomendero, en la cual uno de los cargos fue que les vendía en estas ocasiones la bebida. Un testigo dijo que en la fiesta de San José su encomendero les había vendido una botija a cambio de hacerle una sementera de maíz valuada en trece tostones. Pero añadió que en años anteriores otros españoles, que nombró, habían hecho lo mismo con motivo de la fiesta, y que desde hacía tres años en todas las fiestas uno de ellos les vendía vino a todos los gobernadores y principales que se juntaban en Tizimín por menudo y a botijas «y se han emborrachado»¹⁵.

A pesar de que la religiosidad encontró cauce de expresión en el culto público contemplado por los cánones del cristianismo, las idolatrías persistieron. Muchas probanzas realizadas por curas dejan constancia de que las pesquisas contra idólatras no fueron inusuales, sino una actividad frecuente de los eclesiásticos. Los curas consignaban sus esfuerzos al hacer estas averiguaciones en la relación de sus méritos en busca de algún cargo o prebenda. Por referir un ejemplo, en 1607 el cura de Sotuta presentó su probanza e interrogatorio, donde alegaba dominar la lengua maya y aseguró haber descubierto en Sotuta «muchos ídolos e indios idólatras, castigándolos». Había procedido en mayo de 1601 contra seis indios de ese pueblo¹⁶ «sobre y en razón de haber idolatrado en cuatro ídolos que tenían y adoraban por sus dioses»; fueron sentenciados a estar en una misa mayor en la iglesia de Sotuta con sogas al cuello y candela en la mano, cierta pena de azotes y a servir en esa iglesia por tiempo de un mes»¹⁷. Tal parece haber sido el tipo de

¹³ Esta cédula está transcrita en AGI, México 308, ff. 9v-10r. Ver también AGI, México 1038, *Extracto del litigio entre el clero regular y el secular*, año de 1714, Parr. 19.

¹⁴ AGI, México 369, ff. 542r-543r, *Edicto del obispo de Yucatán prohibiendo mover las fiestas y las limosnas en géneros*, Mérida a 28 de febrero de 1643.

¹⁵ AGN, Tierras 2726, exp. 6, ff. 287r-290r, *Declaración de Juan Chan en la averiguación de Tespita*, Espita a 19 de noviembre de 1583.

¹⁶ Los indios eran Juan y Francisco Ta, María y Catalina Cocom, Martín Eguán y Francisco Catzin.

¹⁷ AGI, México 305, *Certificación de un proceso contra idólatras, en Probanza del cura de Sotuta Diego Velásquez Arceo*, Mérida a 30 de enero de 1607. Otros ejemplos de probanzas de curas que incluyen ac-

sentencias que se acostumbraba imponer ante los culpados en el delito de idolatría.

También los obispos, en sus informes al rey, consignaban con frecuencia la gravedad del problema y sus esfuerzos por erradicarlo, así como la necesidad de imponer castigos más rigurosos. Hacia mediados del siglo XVII el obispo informó al rey que, aunque sólo tenía tres meses de haber llegado a Yucatán, se había percatado que lo más importante que debía referir sobre la situación de la diócesis era «el pecado enorme de la idolatría tan aborrecido y castigado de Dios con rigores de su justicia». Refiere varias causas realizadas por este motivo donde se cogió «mucho número de ídolos» apresando culpados y a «fingidos sacerdotes». Propuso como remedio el aumentar las penas «a tan enorme delito» hasta la condena de la vida, porque de otra manera, no sólo no tendrían enmienda ni escarmiento sino que, «como no lo llegan a sentir, el mismo castigo (como no es de muerte) les motiva a nuevo vómito y se radican más en este vicio y siendo el castigo de esta calidad el horror suyo les ha de hacer enmendar»¹⁸.

Pero el espacio que sin duda propició de manera determinante la continuidad de los rituales antiguos, y los inexcusables festejos que los acompañaban, fue el ámbito agrícola, al grado que se puede afirmar permitió su práctica cotidiana. Y es que la vigilancia que curas y demás autoridades debían tener sobre la población indígena fue obstaculizada por una característica del sistema agrícola maya, que exigía la dispersión para la milpa. Este obstáculo se expresó claramente cuando en 1643 el obispo describió al rey «los achaques antiguos de los naturales en quienes son tan continuas y repetidas las idolatrías». Esto lo obligó a realizar muchas causas, como la del pueblo de Tibac donde descubrió que todos, hombres y mujeres, estaban implicados en el delito «y el principal motor de la maldad el cacique en cuya milpa y casa se congregaban a hacer sus borracheras». Al ser descubiertos huyeron a los montes y sólo prendió a «los ministros principales de esta idolatría». Para el prelado, la causa del mal en manera alguna era la falta de doctrina sino precisamente la dispersión de los indios en sus milpas, lo que nos indica la cotidianidad del ritual agrario. Pedía se prohibiese a los indios el hacer sus milpas «cada cual a donde le da gusto» pues «con esta libertad, siguiendo su inclinación, se alejan de los pueblos, con que tienen la ocasión a la mano para sus maldades sin ser sentidos de sus ministros—que son los que los han de celar— hasta que ya el daño es muy grande». Propuso como remedio que el gobernador los obligase a

tividades de erradicación de idolatrías son los de Nicolás de Tapia, quien alegó que como secretario y notario del Obispado logró destruir más de 20 000 «ídolos» y el de Juan Gómez Pacheco quien a los largo de más de 20 años levantó diversos procesos contra idólatras. Véase AGI, México 301, *Probanza de Nicolás de Tapia*, Mérida, 1610-1621 y *Probanza del cura de Tixkokob, Juan Gómez Pacheco*, Mérida, 1625-1628.

¹⁸ AGI, México 369, ff. 584r-585r, *Informe al rey del obispo de Yucatán sobre idolatrías y falta de prebendados*, revisado en el Consejo de Indias a 12 de noviembre de 1647.

trabajar la tierra cerca de sus pueblos y «que en las tales milpas no levanten casas ni críen gallinas ni otro género de aves ni ganado»¹⁹.

A pocas décadas de la conquista, y a pesar de la imposición militar y de las reducciones, se constata la continuidad de rituales agrarios en declaraciones de indios del pueblo de Holpatin en una causa contra su encomendera. Pablo Can aseguró que el vicario provincial había hecho una averiguación porque se hallaron «dos *quisines*²⁰, los cuales son tenidos en este dicho pueblo por dioses de las milpas y porque se diese buenos temporales». Otro testigo, Martín Hau, corroboró que los indios tenían dos ídolos *quisines*, por sus dioses de las milpas y «que adoraban en ellos como en el tiempo de su gentilidad»²¹.

Un juicio inquisitorial iniciado en 1673 ilustra la persistencia de la religiosidad prohibida en el espacio agrario (Izquierdo 1992: 321-334)²². La averiguación nos confirma la persistencia generalizada y cotidiana de los rituales acompañados de «danzas y mitotes» a pesar de las prohibiciones. Las declaraciones describen ceremonias antiguas realizadas en milpas, colmenares y chozas. Se adoraba «ídolos» en las noches, se bebía *balché* y se realizaba el ritual de petición de lluvia.

Los inquisidores buscaron los árboles con los cuales se fabricaba la bebida y sólo encontraron uno que «con cuidado los cómplices lo habían cortado el día antes y con unas piedras estaba tapado el tronco», mismo que mandaron sacar de raíz para llevarlo a Mérida²³. Los mayas implicados que declararon fueron quince. Al primero, Antonio Chablé, se le incautaron diversos instrumentos que reconoció como suyos, pero aclaró «los tenía no para adorar sino solamente para pedir agua y buenos temporales». Entre estas cosas había una botija donde se ponía el *balché* y unas jicarillas utilizadas para dar de beber «a los convidados y secuaces que se juntaban». Elaboró la bebida en el colmenar del cacique de Santa Catalina porque «le pidieron y rogaron que llevase sus ídolos para holgarse, y los llevó», y en su propia casa tenían «las mismas fiestas». Dijo que las espinas eran para «sangrarse los brazos y ofrecer la sangre al cielo para pedirle buenos temporales y que diese aguas». Su yerno dijo asistía al ritual obligado del vínculo de parentesco con su suegro²⁴.

Otro testigo declaró que un mulato bailaba con su tío Miguel Mutul tocando de ordinario los instrumentos «que son los *tumkules*», que los ídolos servían «de

¹⁹ AGI, México 369, *Carta del obispo de Yucatán al rey*, Mérida a 24 de febrero de 1643, ff. 523r-525v.

²⁰ De *kisin*: diablo.

²¹ AGN, Tierras 2688, exp. 43, *Declaraciones en la pesquisa secreta contra la encomendera y principales del pueblo de Holpatín*, año de 1583.

²² Ana Luisa Izquierdo enfocó su análisis en la persistencia de la religión maya.

²³ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 341r-342v, *Ratificaciones de María Chablé y Nicolasa Pech*, Mérida a 23 de abril de 1674.

²⁴ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 337v-340r, *Declaraciones de Antonio Chablé y su yerno Miguel Uc*, Sital a 2 de abril de 1674.

traer aguas y buenos temporales para que haya buena cosecha», que «las lancetas sirven de sangrarse» y que el espejuelo era para conocer por las diferencias de colores «porque cuando se muestra verde, señal de que ha de haber aguas y cuando colorado y encendido que ha de haber muchos soles»²⁵.

Antonio Canché afirmó que el oficiante era Esteban Dzul en su milpa, quien con sus ídolos «ha hecho muchas fiestas» donde se tocaba y cantaba. Describió varias ceremonias en las que había participado que permiten reconstruir el ritual, que mantenía sus características inherentes a la religiosidad estrictamente maya. La fiesta empezaba antes de ocultarse el sol. Se ponían en el suelo muchas hojas de javín y encima los distintos ídolos o sobre una mesa con un paño negro encima y delante de ellos unas jícaras llenas de posol y una piedra como candelero para sahumarlos con copal «que es el incienso de los indios». Los ayudantes de Dzul bailaban delante de los ídolos y bebían *balché*. El oficiante rociaba con esta bebida los ídolos y las cuatro partes del mundo. Manifestó su creencia en el ritual al decir que «de este modo creyó este declarante, y le parece que así hacían los demás, que dichos dioses o ídolos, les concederían mucha abundancia de maíces y buenos temporales, con las demás cosas que el dicho indio sacerdote les pedía». Aceptó haber bailado, tocado y cantado «en la celebración y festejo que hicieron a dichos ídolos»²⁶.

Uno de los señalados como «sacerdotes» de la idolatría describió como sus dioses a «siete piedras de diferentes hechuras y colores» y los dividió en tres grupos: las primeras cuatro eran los dioses de las cuatro partes del mundo a quienes pedían aguas y abundancia en sus sementeras, otros dos dioses les conservaban y producían las cañas gruesas para buenas mazorcas de maíz y la última piedra era «el dios de los frijoles, pepitas, chile, algodón y otras legumbres»²⁷. Otro declarante concluyó su descripción de las ceremonias al afirmar que «de esta manera se están bailando hasta que se cansan o se embriagan y el que trae los ídolos se va habiéndolos guardado». Se bailaba delante de los ídolos tocando «un instrumento llamado *tuncul* en esta lengua maya que en la mexicana le llaman *tapanauastli*»²⁸.

Las declaraciones dan cuenta también de la intención que había al sangrarse y del fundamento para creer en la efectividad del ritual. Tal fue el caso de Pedro Uc, quien dijo que cuando el copal que el oficiante quemaba en el candelero de piedra no ardía bien «y daba mucha luz», éste les decía a los concurrentes que «los cua-

²⁵ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 343r-344r, *Declaración de Gaspar Chablé*, Estancia de Oxcum a 4 de abril de 1674.

²⁶ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 344v-346r y 363v-365r, *Declaraciones de Antonio Canché*, Estancia Oxcum a 4 de abril y Mérida a 17 de mayo de 1674.

²⁷ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 357r-358r (1r-2r), *Declaración de Antonio Chablé*, Mérida a 16 de mayo de 1674. Ratificó su declaración el 12 de junio de 1674 sin «alterar, añadir ni enmendar» nada.

²⁸ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 347r-348r y 366r-368r, *Declaraciones de Miguel Noh*, Estancia Oxcum a 5 de abril y Mérida a 17 de mayo de 1674.

tro dioses señores de los cuatro vientos» estaban enojados con ellos y no recibían la ofrenda y era necesario les ofreciesen su sangre para aplacarlos y les concediesen lo que le pedían, que era abundancia de aguas y buenas cosechas así como remedio a sus necesidades. Entonces «el dicho sacerdote sangraba en los muslos de los brazos a los que le parecía» con unas lancetas de huesos de pescado y ponía la sangre en una hoja grande de jabín «y con ciertas palabras que como quien habla entre sí decía» para ofrecerla a los dioses. Si el candelero ardía con luz clara les decía que ya habían aceptado el sacrificio. Son de notar dos preguntas que se le plantearon a este testigo: si se creía que las piedras o dioses tenían potestad para conceder lo que les pedían y qué fundamento tenían para creerlo. Respondió que él y todos los demás creían y que el fundamento para ello era «porque después de hecho el sacrificio, si le habían pedido agua veían que llovía con abundancia y si soles veían y experimentaban que hacía mucha seca» y así conseguían una abundante cosecha²⁹.

Un menor declarante corroboró que el sangrado lo hacían cuando había que «desenjar a sus dioses que estaban enojados». Pero asegura que al término bailaban y cantaban, unas veces un baile llamado el *pochoh* y otras el *dzulam*. Para reunirse tocaban un *tumkul* «pequeño instrumento de su nación» como señal para la adoración al son llamado *dzulam pochob*³⁰. Dos indias implicadas describieron un ritual asegurando que, cuando se retiraron, muchos indios se quedaron «festejando y bailando delante de dichos ídolos» y denunciaron a uno que traía los ídolos «de milpa en milpa festejándolos»³¹.

No parece haber duda de la cotidianidad de los rituales pues se afirma que las fiestas eran frecuentes «los más de los días con continuación» y que era una práctica generalizada en la provincia ya que, a más de producir el árbol del *balché* en las mismas milpas, había un comercio extendido de las cáscaras del árbol pues se informó las traían del pueblo de Mopilá y vendían a real *chontán* Couoh y *chuntán* Pol vecinos de Santa Catalina, «que son los vendedores de dichas cáscaras y las van a buscar a diferentes pueblos»³². Las ceremonias trascendían el ciclo agrícola pues, aparte de las milpas, se practicaban también en colmenares y en casas. La asistencia rebasaba los grupos de parentesco y de filiación política, situación que se usó como argumento para no implicar a personas alegando no conocerlas. Así lo hizo un declarante que aseguró no poder mencionar nombres porque se hallaban en los rituales «muchos indios de diferentes pueblos y milperías y

²⁹ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 349r-351r, *Declaración de Pedro Uc*, Mérida a 18 de abril de 1674.

³⁰ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 352r-354v, *Declaración de Marcos Uc, hijo de Juan Uc*, Mérida a 26 de abril de 1674.

³¹ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 373r-375v (17r-19v), *Declaraciones de Nicolasa Pech y de María Chablé*, Mérida a 1º de junio de 1674.

³² AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 352r-354v, *Declaración de Marcos Uc, hijo de Juan Uc*, Mérida a 26 de abril de 1674.

que con la bulla y festejo no los vio ni reparó en ello»³³. Un indio con cargo de alcalde declaró haber adorado ídolos y que «había muchos indios de diferentes pueblos que no conoció»³⁴. Otro testigo dijo que a las ceremonias asistían muchos indios que no conocía por ser «de otros parajes y milperías circunvecinas»³⁵. Otro, al preguntársele sobre la asistencia de españoles, mestizos o mulatos dijo que no los vio aunque era posible los hubiese pero que «por la muchedumbre de indios no los viese»³⁶. Uno más aseguró que asistían «otros muchos indios que no conoció por ser de diferentes pueblos y milperías distantes», lo que indica la amplitud del ritual así como el poco temor a ser descubiertos³⁷.

Tanto la continuidad de los rituales, como lo extendido de su práctica se constatan con información de 1686, una década después del juicio inquisitorial referido anteriormente. Se trata de un proceso registrado en el pueblo de Tixcacal, cuyo cura procedió contra los indios «por la idolatría grande que cometían dichos naturales en que era cómplice casi todo el pueblo». En una casa se hallaron unos ídolos dentro de una jícara que estaba colgada en un incensario de mecate. El cura hizo información sumaria e interrogó al dueño de los ídolos y su mujer, quien aceptó que «reverenciaba e idolatraba», especialmente con el que tenía en su poder desde hacía quince años, «al cual en tiempos de secas le pedía el agua con sahumeros» junto «con otros muchos indios» que también poseían «otros diferentes ídolos». Se tomó declaración a todos los implicados y se averiguó que «en dicho pueblo se veneraba un ídolo grande que desde la antigüedad les había quedado y que lo habían ido heredando de unos en otros con tanto secreto y recato que hasta la ocasión presente no lo habían descubierto» los muchos ministros que habían administrado ese lugar. Se estableció «que en el delito estaba comprendido casi que todo el pueblo» así como el cacique y el maestro de capilla. El curato se dividió usando como uno de los argumentos lo infestado que se hallaba ese pueblo de Tixcacal «de la idolatría, culto y veneración que sus naturales ofrecen al demonio en sus ídolos»³⁸.

También persistieron los festejos acompañando al ritual como un necesario binomio. Así se puso de manifiesto en 1721 cuando la Inquisición entabló causa

³³ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 384r-v (28r-v), *Declaración de Pascual Ku*, Mérida a 8 de agosto de 1674.

³⁴ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 387v-388v, *Declaración de Juan Uc*, Mérida a 9 de agosto de 1674 por la tarde.

³⁵ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 347r-348r y 366r-368r, *Declaraciones de Miguel Noh*, Estancia Oxcum a 5 de abril y Mérida a 17 de mayo de 1674.

³⁶ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 384v-385v (28v-29v), *Declaración de Bartolomé Dzul*, Mérida a 9 de agosto de 1674.

³⁷ AGN, Inquisición, Vol. 629, Exp. 4, ff. 344v-346r y 363v-365r, *Declaraciones de Antonio Canché*, Estancia Oxcum a 4 de abril y Mérida a 17 de mayo de 1674.

³⁸ *Testimonio de autos realizados por el cura Alonso Padilla contra idólatras de Tixcacal* el año de 1684, Mérida a 10 de enero de 1686 y *Auto del obispo dividiendo el partido de Yaxcabá*, Mérida a 9 de enero de 1686, AGI, México 369, ff. 770r-772r (Izquierdo 1988).

contra tres mestizos y realizó averiguaciones en el pueblo de Dzonotchel. Entre los presos que declararon se encontraba un indio milpero de 60 años, vecino del pueblo, llamado don Pedro Coyí que había sido cacique en dos ocasiones. Al ser interrogado sobre su participación en la adoración de los ídolos que se investigaba y quizás por las evidencias que pesaban en su contra, se limitó a reconocer «que solamente una vez hizo comidas y bebidas para festejar a dichos ídolos y que después se arrepintió y no quiso usar más de ellos por hallarse con hijos y yernos a quienes en algún tiempo podía venir algún daño»³⁹.

Se puede proponer entonces que la sociedad maya mantuvo un cuerpo de creencias y rituales de origen prehispánico a la par que adoptó el cristianismo, y ambas tradiciones convivieron en una sola vida religiosa a lo largo del periodo colonial, síntesis que seguramente fue auspiciada por el vínculo existente entre las ceremonias —tanto cristianas como proscritas— con festejos que incluían el consumo de bebida, bailes y música. Y es que los pueblos organizados en cabildos y bajo la administración de curas y frailes, con instituciones cristianas, fiscales de doctrina y cofradías, fueron una realidad, pero también lo fue un amplio espacio social y religioso que permaneció al margen de la vigilancia de funcionarios y eclesiásticos. El cura Bartolomé del Granado Baeza expuso hacia fines del periodo colonial que en los 45 años de haber administrado el curato de Yaxcabá encontró muchas idolatrías y castigó a los delincuentes. Su relación de los rituales proscritos no difiere mucho del que aquí se ha reseñado, como el uso para la adivinación de unas piedras que todavía hoy emplean los *h-menes* de Yucatán, o su descripción de lo que denominó como misa milpera o ceremonia de petición de la lluvia. Ante los cambios políticos que obstaculizaban la vigilancia de los curas, Granado advirtió que los indios «volverán con descaro a inundar los sacrificios diabólicos y demás supersticiones, como un torrente que por largo tiempo ha estado estancado»⁴⁰.

ABREVIATURAS

AGI:	Archivo General de Indias. Sevilla.
AGN:	Archivo General de la Nación. México.
AHDC:	Archivo Histórico de la Diócesis de Campeche. Campeche.
DHY (II):	Documentos para la historia de Yucatán. La Iglesia en Yucatán, 1560-1610. (2. ^a serie).

³⁹ AGN, Inquisición, Vol. 789, exp. 31, ff. 550r-600v, *El fiscal del Santo Oficio contra tres mestizos nombrados Joaquín Pinzón, Julián Piña e Ignacio Ximénez, naturales y vecinos del obispado de Campeche por el delito de parecer de fautores de indios idolatras*, Mérida, año de 1721. Ver f. 555r.

⁴⁰ AGN, Indios, Vol. 100, *Informe del cura de Yaxcabá Bartolomé del Granado Baeza por el interrogatorio de 36 preguntas enviado de Ultramar sobre el manejo, vida y costumbres de los indios*, Yaxcabá, 1 de abril de 1813. Impreso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CIBEIRA TABOADA, Miguel. 1977. *Yucatán visto por fray Alonso Ponce (1588-1589)*. Ediciones de la Universidad de Yucatán. Mérida.
- DOCUMENTOS. 1938. *Documentos para la historia de Yucatán. La Iglesia en Yucatán, 1560-1610*. (2.ª serie). Ed. F.V. Scholes. Carlos R. Menéndez. Mérida.
- GÓMEZ DE PARADA, Juan. 2008. *Constituciones Sinodales del Obispado de Yucatán*. Ed. G. Solís Robleda. UNAM. CEPHCIS, CIESAS. México DF.
- GONZÁLEZ CÍCERO, Stella María. 1978. *Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571. Yucatán, los franciscanos y el primer obispo fray Francisco de Toral*. El Colegio de México. México.
- IZQUIERDO DE LA CUEVA, Ana Luisa. 1988. «Documentos de la división del beneficio de Yaxcabá. El castigo a una idolatría». *Estudios de Cultura Maya XVII*: 159-195.
- . 1992. «Un documento novohispano del siglo XVII, como fuente para el estudio de la religión maya». *Estudios de Cultura Maya XIX*: 321-334.
- LANDA, fray Diego de. 1973. *Relación de las cosas de Yucatán*. Intr. A. M. Garibay. Editorial Porrúa. 10.ª edición. México.
- LÓPEZ COGOLLUDO, fray Diego. 1954. *Historia de Yucatán*. 3 tomos. Comisión de Historia. Campeche.
- LÓPEZ MEDEL, Tomás. 1990. «Ordenanzas de Yucatán, año de 1553». En *Colonización de América. Informes y testimonios, 1549-1572*. Eds. L. Pereña, C. Baciero y F. Maseda, pp. 100-114. CSIC. Madrid.
- MORLEY, Sylvanus G. 1987. *La civilización Maya*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco) (RHGY)*. 1983. Ed. M. de la Garza et al., paleografía M. C. de León. 2 vols. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro. 1987. «Informe contra los adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán, año de 1639». En *El alma encantada*. Ed. facsimilar de Anales del Museo Nacional, Tomo VI [1892]. Textos de P. Ponce de León et al., pp. 23-122. FCE, INI. México.
- SOLÍS ROBLEDA, Gabriela. 2003. *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*. Colección Peninsular. CIESAS, M. A. Porrúa, INAH, ICY. México.

EL CANTO-BAILE NAHUA DEL SIGLO XVI: ESPACIO DE EVANGELIZACIÓN Y SUBVERSIÓN

Berenice ALCÁNTARA ROJAS

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Cincuenta años después de que la derrota de los mexicas, a manos de Cortés y sus aliados indígenas, allanara el camino para que los europeos continuaran luchando, con la espada y con la cruz, para hacerse de las tierras, las energías y las almas de aquellos hombres a los que llamaron «indios», fray Diego Durán, de la Orden de Predicadores, advertía a todos aquellos que estuvieran interesados en la conversión de los naturales al cristianismo que debían estar alertas y vigilantes ante muchas de sus ceremonias aparentemente cristianas, pues, según su parecer, los «indios» eran afectos al engaño y la simulación. Uno de estos engaños ocurría durante las danzas, ya que Durán afirmaba que los hombres que solían capitanearlas —y cuyos atavíos, parlamentos y movimientos eran diferentes a los del resto de los danzantes— estaban, las más de las veces, representando a algún «ídolo» o «demonio» que, de esta forma, seguía siendo reverenciado sin que ningún español lo impidiese, pues si acaso algún religioso conocedor de su lengua se acercaba a ver la danza, los «indios» mudaban el canto y se ponían a ejecutar «el cantar que compusieron de San Francisco con el aleluya al cavo para solapar sus maldades y en trasponiendo el religioso tornan al tema de su ydolo» (Durán 1995: v. II, 128).

Con ésta y otras amonestaciones Durán confirmaba la opinión, extendida entre muchos de sus contemporáneos, acerca de la «debilidad» del cristianismo «indio»; pues, como es sabido, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI mendicantes y seculares, dependiendo de la coyuntura y de las obsesiones personales, se dedicaron a desacreditar el cristianismo de los naturales para justificar, cada cual, la necesidad de perpetuar su presencia entre esos hombres de «poca fe». Además de esto es notorio que Durán aprovechó la ocasión para defender una empresa de investigación como la suya y para descalificar, de paso, el proyecto de evangelización franciscano; ya que no es ninguna casualidad que el dominico concluyera su alegato contra las danzas mencionando que los «indios» disimulaban sus «idolatrías» detrás de un cantar compuesto en honor del Pobre de Asís.

De esta forma Durán trató de atraer la atención hacia usos nativos que él mismo presenció; en este caso, hacia una práctica ritual, pública y colectiva, que se repetía constantemente en los pueblos y ciudades del centro de la Nueva España y en la que cohabitaban, de una forma a sus ojos pecaminosa, danzas de inspiración «demoníaca» y cantos con temática cristiana. Por mi parte, sólo intento mostrar, con este breve trabajo, que las danzas o *cantares* de los nahuas del siglo XVI más que ser un ejemplo de la proclividad de los «indios» a la «simulación», deben ser vistos como un espacio de interacción y creación en el que se ensayaron, al amparo de los franciscanos y las élites indígenas, las más diversas soluciones a varios de los dilemas que trajo consigo la colonización.

Antes de la llegada de los europeos, los nahuas, al igual que otros pueblos mesoamericanos, cantaban y bailaban en la mayor parte de sus fiestas y solemnidades (Figuras 1 y 2); y, aunque no contamos con descripciones detalladas de esos cantos que se bailaban, sabemos al menos que las danzas de los nahuas solían ser de muy diversas clases y que todas ellas eran ofrecidas a las entidades sagradas como un acto de reciprocidad para con ellas en el que se conjugaban escenarios, coreografías, sonoridades, atavíos, parafernalias, textos, aromas y sustancias específicas que posibilitaban, cual códigos simbólicos interrelacionados, la comunicación con otros planos de la realidad, la manifestación de lo divino a través de lo humano, la reconfiguración del espacio-tiempo y el restablecimiento de las jerarquías políticas y militares.

Luego de la Conquista el canto-baile de los nahuas fue objeto de represión, al igual que otras prácticas públicas de la religión nativa; sin embargo, algunas de sus vertientes lograron sobrevivir, en buena medida porque se convirtieron en un espacio de comunicación que facilitó, incluso, la evangelización, tal como lo revelara fray Pedro de Gante en una conocida carta:

«... la gente común estaban como animales sin razón, que no los podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia [...] sino que huían desto como el demonio de la Cruz. [Mas luego que] empécelos a conocer [entendí] que toda su adoración dellos a sus dioses era cantar y bailar delante dellos, [...] y como yo vi esto [...] compuse metros (un cantar) muy solemnes sobre la ley de Dios [...]

[y] cuando se acercaba la Pascua, hice llamar a todos los convidados [...] de veinte leguas alrededor de México para que viniesen a la fiesta de la Natividad de Cristo nuestro Redemptor, y así vinieron tantos que no cabían en el patio, [...] [a] los cuales oían cantar los ángeles, la misma noche de la Natividad, “hoy nació el Redentor del mundo”. Desta manera que a V. M. he contado vinieron a los principios [...] a la obediencia de la Santa Iglesia y de V. M. Dende entonces se continúan llenando las iglesias y patios de gente, que no caben, haciendo a honra de nuestro Salvador Jesucristo, lo que antes se hacía a honra de los demonios» (Códice Franciscano 1941: 206-207).



Fig. 1.—Canto-baile para la fiesta de *Xocotl huetzi* (Códice Borbónico 1980: 28).

Con la intención de adecuar la doctrina cristiana a las «capacidades» de los naturales y darles cabida en la construcción de una Iglesia renovada, muchos religiosos siguieron los pasos de Pedro de Gante y, en el entendido de que podían conservarse «las formas» y transformarse «los sentidos», vieron con buenos ojos la recuperación de todos aquellos elementos paganos que pudieran ayudarlos a su labor. Por ello, varios franciscanos, a la par que se enfocaban en la introducción de la doctrina cristiana y varios saberes occidentales entre la población nativa, avalaron que el canto-baile nahua se continuara practicando, prohibiendo los cantares para las antiguas divinidades, permitiendo la ejecución de aquellas piezas cuyo tema al parecer no era idolátrico y promoviendo la composición de nuevos *cantares* en alabanza del dios cristiano y de sus santos. Y, al actuar de esta forma, abrieron una puerta que fue aprovechada por los naturales de múltiples maneras y que colocó a los *cantares* nahuas en una delicada situación en la que permanentemente se estaban ensayando nuevas versiones que fueran más apegadas a las fuentes cristianas y en la que los practicantes de di-



Fig. 2.—Practicantes del canto-baile (Sahagún 1979, *Códice Florentino*: lib. IX, f. 28r).

chos rituales se encontraban todo el tiempo bajo sospecha no sólo de idolatría o herejía, sino también de sedición:

«Es cosa muy averiguada que la cueva, bosque y arcabuco donde el día de hoy este maldito adversario se absconde, son los cantares y psalmus que tiene compuestos y se le cantan, sin poderse entender lo que en ellos se trata, más de aquellos que son naturales y acostumbrados a este lenguaje, de manera que seguramente se canta todo lo que él quiere, sea [de] guerra o paz, loor suyo o contumelia de Jesucristo, sin que de los demás se pueda entender» (Sahagún 2000: 294-295).

A pesar de que opiniones como ésta de fray Bernardino de Sahagún tuvieron eco en numerosas prohibiciones por parte de autoridades civiles y religiosas, debe recalarse que el canto-baile nahua tuvo, en el centro de la Nueva España, muchos espacios lícitos y públicos para su desarrollo y evolución en los que alternó y se relacionó con el canto y la música propias del culto católico, con paraliturgias introducidas por los frailes —como los autos de evangelización—, con regocijos europeos —como las danzas «de moros y cristianos»—, con rituales indígenas de otras regiones —como el «palo volador» (Figuras 3 y 4)— y, en algunas ocasiones, con ritmos y danzas de ascendencia africana.

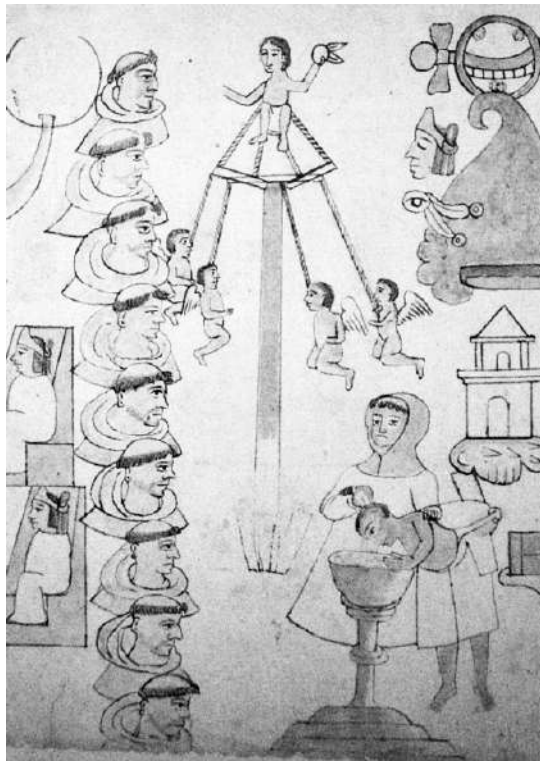


Fig. 3.—Danza del Volador en el bautizo de los pobladores de Culhuacan, c. 1530 (*Códice Azcatitlan*: p. 48v).

Como lo atestiguan varios códices y crónicas del siglo XVI, los nahuas, sobre todo los nobles letrados educados por los frailes, se dieron con profusión a la composición de nuevas piezas y a la actualización de las antiguas. Sabemos, gracias a dichas fuentes, que los nahuas ejecutaron durante el siglo XVI todo tipo de cantos para bailar en contextos similares a los de antaño, pues lo hacían en las celebraciones religiosas organizadas por sus cabildos —y a veces de manera simultánea y contigua a las observancias litúrgicas—, en la toma del cargo de las autoridades nativas, en las bodas de los nobles, cuando iban a la guerra, cuando querían hacerlo y en cualquier ocasión festiva para la cual fueran convocados por los funcionarios españoles. Así, puede verse, por ejemplo, entre 1527 y 1529, a los guerreros de Quauhquechollan danzando luego de sus victorias durante la conquista de Guatemala; a los mexicanos interpretando, en 1566, un «canto de guerra» en las celebraciones de la octava de la Natividad de María en el Tepeyac; a más de «ocho mil indios», entre los que se cuentan los tlatelolcas, en «*solemne areito*» durante la Jura

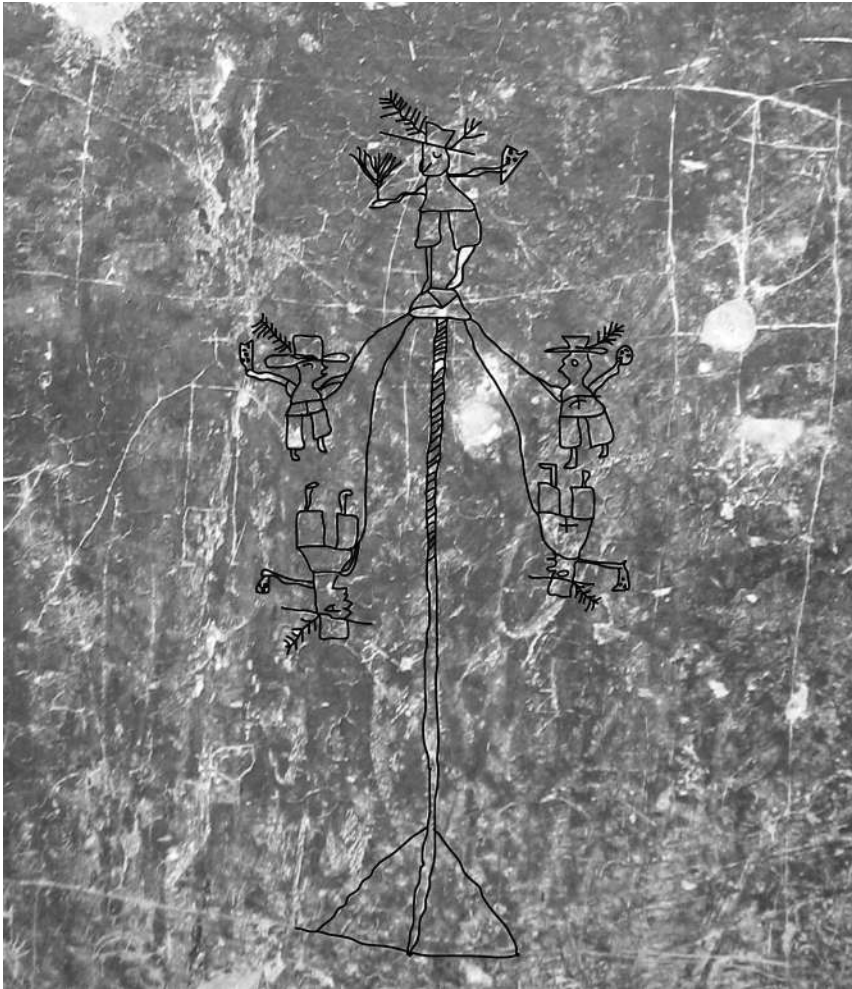


Fig. 4.—Danza del Volador. Graffiti del siglo XVI. Claustro alto del convento de Tepepulco, Hidalgo, México (Fotografía de Berenice Alcántara. Trazo digital de Israel Gallegos).

a Felipe II en 1557 (Figura 5) y a «doce cuadrillas de indios [tlaxcaltecas] que cada una traía su diferencia de baile a su modo antiguo», en 1584, en la recepción de Alonso Ponce, comisario general de la Orden de San Francisco¹.

¹ Estos datos proceden del *Lienzo de Quauhquechollan* (Asselbergs 2008), el *Códice de Tlatelolco* (1994), los *Anales de Juan Bautista* (¿Cómo te confundes? 2001: 151), la *Crónica* de Francisco Cervantes de Salazar (1985: 293) y el *Tratado* de Antonio de Ciudad Real (1993: t. 1, 13).

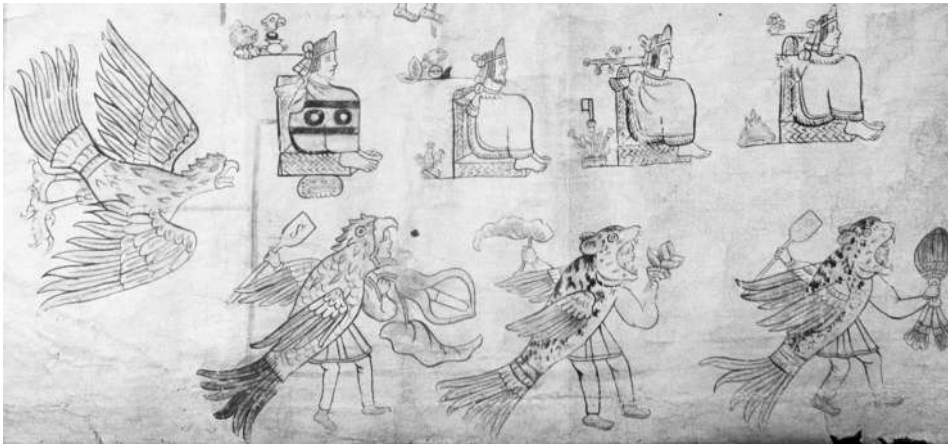


Fig. 5.—Danzantes-águila y danzantes alados-jaguar en el canto-baile que ofrecieron los tlatoque durante las ceremonias por la Jura a Felipe II en 1557(*Códice de Tlatelolco*).

Las breves informaciones que conservamos señalan también la persistencia en el uso de indumentarias y coreografías, muy complejas, relacionadas con la pieza que se estuviera ejecutando; así como la constante actualización de piezas antiguas y el gusto por los cantos en los que se exaltaba a los antepasados y sus triunfos militares. Evidencias, todas ellas, de que los rituales de canto-baile tenían, para los nahuas del siglo XVI, un fuerte componente de reivindicación étnica; por lo que no es de extrañar que algunos españoles los tacharan de subversivos.

Sobre el canto-baile nahua se conservan, además de unas cuantas imágenes y menciones, varias decenas de textos compuestos y/o compilados en distintos momentos del siglo XVI. En esta ocasión, me ocuparé de algunos cantos procedentes de dos importantes colecciones. La primera son los famosos Cantares mexicanos que se conservan en el manuscrito 1628 bis de la Biblioteca Nacional de México (*Cantares* 1985). La segunda es la mucho menos famosa *Psalmodia christiana* compuesta por fray Bernardino de Sahagún y los nahuas Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita, Andrés Leonardo y Pedro de San Buenaventura, y salida de las prensas de Pedro de Ocharte en 1583 (Alcántara 2008; Sahagún 1583). Dos obras que, a pesar de su muy distinta naturaleza y finalidad, contienen textos que fueron confeccionados para ser interpretados dentro de rituales de canto-baile en fiestas públicas y cristianas entre 1550 y 1580. Mi intención es señalar, simplemente, que en estos cantos pueden hallarse todas las posibilidades y matices, en cuanto a la reactualización de tradiciones nativas, la

apropiación de elementos occidentales y el cuestionamiento, más o menos velado, del orden colonial².

En primer término destacan aquellos cantos en los que pareciera haber fructificado por completo el anhelo franciscano de convertir al canto-baile nahua en vehículo de evangelización. Por ejemplo, en el «Canto de la liberación de la gente», compuesto en 1565 para celebrar la llegada de las insignias que el rey concediera a la ciudad de Azcapotzalco, don Francisco Plácido —el autor— decidió elaborar un detallado recuento de la historia de la humanidad, retomando en numerosas ocasiones el texto bíblico, con la sola intención de resaltar el lugar de los azcapotzalcos, como culminación de dicha historia, al tener por santo patrono al apóstol Felipe. Veamos el comienzo del canto:

<p>Ma xiqualyancaqui oo yn nonohualcatl on tepanecatl yehuaya</p> <p>yancuic xihuitl cueponi ya ypan nicmati ye noyol</p> <p>nicuicanitl yiehuaya niquehuaz oohuaye yn ica tzintic in ilhuicatl yn ica manaloc in tlalticpac yio ohuiya.</p>	<p>«Escúchalo por acá nonohualca, tepaneca,</p> <p>hierva nueva florece, en ello ya piensa mi corazón,</p> <p>yo cantor, alzaré [el canto], con que se fundó el cielo, con que fue extendida la tierra³». (Cantares 1985: 268)</p>
--	---

Más adelante, luego de referir con detalle la creación del mundo en 7 días, el autor, siguiendo al *Génesis*, habla de la caída de Adán:

*«Por muy breve tiempo
tomaron como suya la estera,
la silla, del único teotl dios.
En seguida ya se enoja el soberano,
ya lo reitera:*

² Mi acercamiento a estos *cantares* parte de una nueva traducción de los mismos, en la que intento resaltar las estructuras nativas de discurso, y del análisis de las formas en que sus autores se apropiaron, suscribieron, denegaron, subvirtieron y resignificaron ciertas fuentes textuales, temas, conceptos y símbolos de ascendencia indígena y occidental. Algunos de los resultados aquí expuestos forman parte de una investigación mayor, aún en proceso, que lleva por título «Cantares cristianos. Reacomodos y transformaciones de una tradición ritual nahua en el siglo XVI».

³ Todas las traducciones de los textos nahuas son de la autora, así como la reorganización de los mismos en líneas. Esta reorganización constituye un intento por evidenciar algunas de las estructuras nativas de discurso presentes en estos textos. A partir de los siguientes ejemplos se presenta únicamente la traducción de los cantos para aligerar la lectura.

“Adán,
*Adán, escucha muy bien, con el que es tu sudor
 encontrarás tu comida sobre la tierra.”*
 Y [así] decía,
 con ello ya lo condenaba:
 “cuando yo lo diga,
 lo quiera, acabará con ello aquí tu vida”.
 “En verdad tu eres tierra
 [y] otra vez tierra serás”».
 (Cantares 1985: 270)

En otro lugar, y sólo después de dar cuenta del Diluvio, el restablecimiento de la humanidad y del pecado en el mundo, se ocupa de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo:

«Regocijémonos,
 alegrémonos, señores,
 hijos,
 escuchen:
 la aurora vino a levantarse,
 sólo, cuando, salió el muy verdadero sol, Jesucristo,
 sobre nosotros vino a extender por completo su luminosidad,
 [una] apertura se alzó en el interior del cielo.

Entonces nuestros amigos se hicieron los ángeles, de nosotros la gente de la tierra [...]».
 (Cantares 1985: 270)

Para concluir con la diáspora de los Apóstoles y el patronazgo de san Felipe sobre el *altepetl* de Azcapotzalco:

«Cuando se extendieron por entero los apóstoles,
 San Felipe fue enviado allá,
 al lugar de nombre Asía,
 allá en la cruz murió,
 sólo por ella, por la palabra de Dios.

Que por un breve tiempo [estemos] aquí donde abunda tu sombra.
 Que haya cobijo [debajo de ella], San Felipe, [para] nosotros azcapotzalca.

Sólo con tus insignias está resplandeciendo el rostro,
 de tu agua,
 tu monte,
 tu tierra seca».
 (Cantares 1985: 272)

Otro tipo de cristianización del canto-baile nahua es el que puede apreciarse en varios cantos de la *Psalmodia christiana*, en los que se trasmitió un mensaje doctrinal a través de la reutilización de conceptos y valores indígenas muy importantes en la antigua religión nativa, por paradójico que esto pueda parecer. Veamos, por ejemplo, el canto «para el día de San Andrés apóstol»; un texto en el que se equiparó al santo con un tipo de guerrero muy importante en las milicias nahuas, del mismo modo que se optó por la recuperación, sin cuestionamientos o acotaciones, de imágenes y valores nativos, de la «guerra sagrada»:

*«Alabemos,
honremos, al portador del estandarte de Nuestro Señor Jesucristo,
al que es San Andrés.*

*Los tlahtoque cuando escogen a sus soldados a todos los fuertes,
los comandantes,
los tiacahuan, son a los que escogen.
Y a ellos, los que portan la bandera,
los que llevan las insignias, aún más fuertes,
aún más sabios, los escogen.*

*Porque en verdad van siguiéndolos todos los soldados;
y cuando ya hay batalla,
cuando ya sobre ellos hierve,
cuando ya sobre ellos se agita, el agua divina,
lo quemado,
¿quiénes en verdad alzan [los estandartes]?
Son ellos los que resisten de frente [al enemigo].*

*Si cae,
si se vuelve, el que lleva las insignias,
el portador de la bandera,
por ello se espantan,
por ello se desploman,
por ello se asustan, los que son soldados.*

*Pero si entra entre los enemigos el que lleva las insignias,
el portador de la bandera,—
los soldados con ello se fortalecen,
con ello se yerguen como varones,
con ello penetran persiguiendo a los otros,—
ya no teme [entonces] ninguno de los soldados.
[...]*

*La Cruz es el estandarte,
la insignia, de Nuestro Señor Jesucristo.
Y San Andrés, muy fuerte,
muy sabio, fue el portador de la insignia de Nuestro Señor Jesucristo.*

[...]

*Tú, amado de Dios,
Tú, San Andrés, que eres el portador de las insignias,
el portador de la bandera de Dios,
que gracias a la cruz fuiste allá al cielo;
habla por nosotros, los que somos tus macehuales, para que también allá vayamos».*
(Sahagún 1583: 213v-218v)

Por otra parte, en el extremo contrario, el de la absoluta recuperación de los valores nativos del «pasado», tendríamos aquellos cantos al modo antiguo que tanto preocupaban a los españoles, en los que los nahuas exaltaban a los señores del pasado y se lamentaban de la colonización. Canto, como aquellos que tuvieron lugar en la boda de don Luis de Santa María Cipac, el último descendiente de Moctezuma que ocupó el cargo de gobernador de la república de indios de Tenochtitlan. Sobre esta boda se conserva una entrada en los *Anales de Juan Bautista*. Testimonio que nos muestra, además, el ambiente de interacción de prácticas rituales procedentes de diferentes tradiciones dentro del cual funcionaba el canto-baile nahua en la segunda mitad del siglo XVI:

Domingo a 4 de junio de 1564 años. [...] entonces se casó el gobernador don Luis de Santa María, con la que se casó se llama doña Magdalena Chichimecacihuatl hija del difunto don Diego; por ellos se predicó y los bendijeron dos veces, arriba y abajo. Al traer a la señora le tocaron música de viento en el templo y en el camino, al llegar le venían tocando música de viento. Y al llegar al palacio, al pie de las escaleras se colocaron las gentes de la iglesia, los cantores, allí le cantaron. Y una vez que entró, luego empezaron a danzar, primero el chichimecayotl y luego el atequilizcuicatl y el tlahtoani [gobernador] en persona danzó. Y en ese entonces se pintó su tambor, se doró. Habían venido los señores y principales de los pueblos. Y en los jacales de las afueras del palacio, allí estaban colocados los militares antiguos y [allí] en su casa, dos noches danzaron los guerreros al modo otomí (¿Cómo te confundes? 2001: 197).

Presento, a continuación, un extracto de ese *chichimecayotl*, ligado al parecer al linaje de la novia, que se cantó y danzó en aquella ocasión⁴:

*«¿A dónde van los señores que establecieron la ciudad de jade,
Acamapich, Huitzilíhuít?
Allá donde gobernó don Antonio Mendoza.*

⁴ Luis Reyes, traductor y editor de los *Anales de Juan Bautista* (¿Cómo te confundes? 2001) señala en varias ocasiones la similitud entre muchos de los canto-bailes refiere que esta fuente y algunos de los cantos del manuscrito *Cantares mexicanos*. Por mi parte, luego de analizar con detalle los personajes y los eventos referidos en este *Chichimecayotl* (*Cantares* 1985: 377-384), considero que este canto bien pudo ser el mismo que se ejecutó en los festejos de la boda de D. Luis de Santa María Cipac.

*La bruma preciosa se asienta en mi casa
en el lugar donde se espera a Dios.*

*Cual huérfano llora don Diego Huanitzin,
ya otra vez aquí te pinta chichimeca Motecuhzoma;
ya te pinta señor nuestro.*

*La estera florida va siendo abandonada;
ya no es el tiempo de Tezozómoc, el acolnahuaca.*

*Vino a llegar su palabra,
con admiración la vio el señor don Martín Cortés.
Don Francisco espera la palabra de Jesucristo.*

*Que las diversas flores sean puestas en cestas,
bailen señores, tlatoque;
conózcanse en el lugar donde está puesto el atabal,
sólo aquí cantémosle al ave color de jade,
a Jesucristo.*

*En la estera de Dios me entristezco, yo mexica,
recuerdo a los hijos, a los señores,
a Oquiztli, Coáhuatl, don Juan.[...]»
(Cantares 1985: 380-382)*

A pesar del llanto por los poderes perdidos expresado por el autor de este canto «al modo de los chichimecas», debe señalarse que la gran mayoría de los cantares se mueve en un espacio intermedio entre la adhesión a valores cristianos y la subversión de los mismos. Como muestra de ello ofrezco un breve fragmento del canto para el «tercer día» en la fiesta de Navidad de la *Psalmodia christiana*; pues en este canto los autores decidieron abandonar, casi por completo, el texto de la antífona que señalan como su fuente⁵, para reelaborar el entorno de la teofanía navideña a la luz de antiguas concepciones nativas sobre la parte alta del mundo como un espacio-tiempo en el que el poder del Sol se manifiesta a través de las aves de plumajes iridiscentes y estruendosa voz, las flores de fragancias enervantes y las gemas brillantes:

⁵ Al margen de este fragmento del canto los autores citan el *incipit* de una antífona inspirada en Lucas 2:13 «*Facta est cum Angelo multitudo coelestis exercitus laudantium Deum, et dicentium: Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis, alleluia.*» / He aquí con el Ángel una multitud de ejércitos celestes loando a Dios y diciendo «Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad, aleluya». Debe señalarse, además, que en el resto de los cantos de la *Psalmodia* en que aparecen citados textos litúrgicos al margen, éstos se traducen con exactitud en el texto náhuatl.

*«En el cielo diversas [y] preciadas aves zacuan,
aves tzinitzcan,
aves teoquechol, -
vienen dejándose oír como preciados cascabeles,
de suerte que los ángeles también elevan [sus cantos].*

*Fueron haciendo el sonido de flautas de chalchihuitl-quetzal,
fueron dejándose oír como cascabeles preciados, las diversas aves,
[las] aves preciadas,
las aves de primavera,
[los] ángeles. Aleluya.*

*[El] ave zacuan florida,
[la] chachalaca,
[el] xochitenacal,
[el] xiuhpalquechol, rectos son,
rectos son los cantos que hacia allá elevan los ángeles: “que sea alabado el teotl
Dios en el cielo. Aleluya”.*

*Ya todas, las diversas y preciadas aves del cielo, vinieron volando como quetzales,
hacia allá dijeron cantando: “que hay calma aquí en la superficie de la tierra. Ale-
luya”.*

*Vinieron tintineado como cascabeles preciados de quetzal sus cantos, vinieron re-
gocijándose con sus cantos del cielo, vinieron diciendo: “que la calma esté con las
personas”.*

*Sucedió allá en Belén, cuando nació nuestro amado libertador Jesucristo. Aleluya,
aleluya».*
(Sahagún 1583: 235r)

Por último presentaré algunos comentarios, preliminares, sobre el «canto de mujer acerca del avivamiento de Nuestro Señor Jesucristo» compuesto por don Baltasar Toquezcuauihyo, *tlatoani* de Culhuacan, en honor del entonces recién fallecido don Diego de León, *tlatoani* de Azcapotzalco.

Este canto fechado en 1563 es, como lo enuncia su título, un «canto de mujer»; es decir, una pieza en la que los cantores-danzantes vestían y encarnaban personalidades femeninas que les permitían abordar los temas elegidos desde perspectivas distintas a las convencionales. En este caso, el «travestismo» fue aprovechado, al parecer, para dar salida a una serie de proposiciones un tanto contradictorias.

El canto se halla dividido en cinco secciones. En las dos primeras se evoca la tristeza de la Cuaresma y la renovación del mundo por la Resurrección, mientras que en las tres restantes hacen su aparición tres cantores distintos. El

primero, de nombre «don Francisco», toma la palabra y elabora una conjetura un tanto temeraria:

*«Ahora lo digo yo don Francisco:
“Hermanas mayores mías,
quizás veo a Dios padre,
el que hizo el mundo.”*

*En verdad ya fueron nuestras madres,
ustedes hermanas mayores nuestras,
quizás allí fueron a verlo.
Estamos en manos de Dios padre,
[el que hizo el mundo]».
(Cantares 1985: 274)*

De inmediato, en la siguiente sección del canto, otra voz responde a «Don Francisco»:

*«Mujer mariposa-zacuan-flor-toznene, Don Francisco,
he aquí tus flores,
baila,
hay canto,
hay canto,
apaciblemente se dispersó [en] tu falda florida,
en mi huipil.*

Haz que bailen tus alegres hijas doncellas.

*¿Acaso por siempre en la tierra?
En verdad sólo es [éste] nuestro lugar prestado.
Aquí sobre la tierra se separan las cosas.*

*Escuchen hermanas mayores mías:
“mañana,
[o] pasado, por allá nos esconderá el teotl único.*

*Iremos allá al Ximohua[yan] nosotras doncellas,
estará extendido el canto,
con flores habrá baile”.*

*Aquí sobre la tierra [se separan las cosas]».
(Cantares 1985: 274)*

Al final de la pieza, otro cantor indica a don Diego, el difunto gobernante de Azcapotzalco al que fue dedicado el canto, que la danza es para él, que los

antepasados ya se han ido y que la Pascua es lo único que hace retoñar el corazón:

*«Mi hermana menor,
mi hermana mayor,
[tu], la de cabellera amarilla cual toznene,
tu, jardín de coloridas flores, hacia allá te cargo, alegre hija mía.*

*“Al que buscamos en nuestra orfandad”,
don Diego,
que yo te haga bailar,
he aquí tu flor y tu canto,
que yo lo eleve para ti.
¿Qué suspiras [con] canto,
inventas [con] flores?*

*Se fueron mis hermanas mayores,
Tletlepanquetzaltzin,
Ilhuicaminatzin.
Admirémoslas.*

*He aquí tu flor y tu canto,
que yo lo eleve para ti.*

*[¡Oh!] tzinitzcan te cubres de plumas jóvenes,
ya va retoñando nuestro corazón,
nuestro yolia, con la palabra divina,
ya vamos enrollando collares».
(Cantares 1985: 276)*

Gracias a la adopción de figuras femeninas y a una estrategia discursiva y simbólica muy intrincada, el autor de este canto consiguió expresar varias posturas acerca del destino del ser humano, a la luz del dogma cristiano de la resurrección, que debieron ser objeto de especulación entre los nobles nahuas de la segunda mitad del siglo XVI. La primera postura es la adoptada por «don Francisco» y según ella la resurrección del Cristo aparece como un hecho de tal magnitud que quizás haya redimido también a los antepasados de los señores nahuas, es decir, a esas «hermanas mayores» que tal vez ya estén en presencia de Dios Padre. La segunda, expuesta por el cantor que responde a don Francisco, parte de un antiguo motivo poético del canto-baile nahua —«¿Acaso por siempre en la tierra?»— y se centra en la afirmación de que el «dios único» tarde o temprano esconderá a todos los hombres en el *Ximohuayan*. Mientras que al final del canto otra voz refiere que los grandes señores han partido. Es decir, en este texto un cantor se pronuncia porque los antepasados gozan del Paraíso; otro, por-

que la vida es efímera y el «dios único» acabará conduciendo a todos los hombres a un inframundo de descarnación y, otro más, porque el mundo de antaño simplemente ya se ha ido.

De todas estas proposiciones la que podría haber resultado más preocupante es aquella que sugería que los antiguos señores ya estaban mirando de frente a Dios Padre; pues, aunque fuera como una mera suposición, dicha sentencia iba en contra de la noción, inculcada hasta el exceso por los religiosos, de que los antepasados de los naturales, por el solo hecho de haber muerto sin haber conocido el cristianismo, estaban ardiendo en los apretados infiernos. Con lo que podemos ver que el autor de este canto no sólo pensaba en la posibilidad un mejor destino para sus antepasados, sino que se oponía al discurso colonial en el cual se justificaba la dominación española; ya que si los grandes señores del pasado ya se hallaban gozando del Paraíso, los naturales ya no tendrían por qué seguir siendo «tutelados» por los españoles por culpa del supuesto contubernio que tuvieron sus antepasados con el Demonio.

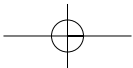
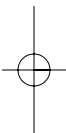
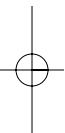
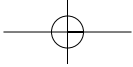
A MANERA DE CONCLUSIÓN

A pesar de que jamás entenderemos todos los matices de textos tan crípticos como los *Cantares*, y de que dichos textos no son sino sólo una parte de lo que fuera una práctica ritual infinitamente más compleja, espero haber podido mostrar que, en toda su ambigüedad, estos cantares testimonian las formas en que ciertos hombres, la mayoría pertenecientes al sector de la sociedad nahua que recibió la instrucción cristiana más depurada, quisieron entrelazar distintas herencias que tuvieron a su alcance en un difícil entorno de pérdida de poder y declive demográfico como lo fue la segunda mitad del siglo XVI. Un ambiente en el que concurrían diversas prácticas rituales de muy distintos orígenes, y dentro del cual el canto-baile se convirtió en la práctica de raigambre antigua más visible que conservaron los nahuas para hacer ostentación de su dignidad, reafirmar y reconfigurar sus identidades étnicas y proyectar sus aspiraciones religiosas y políticas.

Y, por ello, los restos que nos quedan de aquellos canto-bailes, más que mostrar el gusto de los indios por la simulación, nos muestran lo limitado de nuestras categorías ante las formas en que los nahuas del siglo XVI, entre otros pueblos, decidieron entrelazar y transformar sus viejas tradiciones y sus nuevos aprendizajes, en este caso, al interior de una práctica ritual pública que, a contracorriente de la colonización, fue, al mismo tiempo, un espacio de evangelización y de subversión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCÁNTARA ROJAS, Berenice. 2008. *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatización del discurso de evangelización en la Psalmódia christiana de fray Bernardino de Sahagún*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. México DF.
- ASSELBERGS, Florine. 2008. *Conquered Conquistadors: The Lienzo De Quauhquechollan: A Nahua Vision of the Conquest of Guatemala*. University Press of Colorado. Boulder.
- CANTARES. 1985. *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*. Traducción, introducción y comentario de John Bierhorst. Stanford University Press. Stanford.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco. 1985. *Crónica de la Nueva España*. Editorial Porrúa. México DF.
- CIUDAD REAL, Antonio de. 1993. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. Eds. Josefina García Quintana y Victor M. Castillo F. 2 vols. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México DF.
- Codex Borbónicus*. 1980. *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*. Edición facsimilar, F. del Paso y Troncoso. Siglo XXI. México DF.
- Códice Azcatitlan*. 1995. Introd. Michel Graulich. Société des Américanistes. París.
- Códice de Tlatelolco*. 1994. Ed. Perla Valle. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México DF.
- Códice Franciscano*. 1941. *Códice Franciscano Siglo XVI: Informe de la Provincia del Santo Evangelio al Visitador Lic. Juan de Ovando, Informe de la Provincia de Guadalajara al mismo, Cartas de Religiosos, 1533-1569*. Ed. J. García Icazbalceta. Salvador Chavez Hayhoe. México DF.
- ¿Cómo te confundes?* 2001. *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. Ed. Luis Reyes García. CIESAS y Biblioteca Lorenzo Boturini Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe. México.
- DURÁN, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*. Conaculta. México DF.
- SAHAGÚN, Bernardino de. 1583. *Psalmódia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*. Casa de Pedro de Ocharte. México DF.
- . 1979. *Códice Florentino*. Edición facsimilar a cargo del Gobierno de la República Mexicana del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Florencia y México.
- . 2000. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Eds. A. López Austin y J. García Quintana. Conaculta. México DF.



TERRITORIO Y ARQUITECTURA EN EL ÁREA MAYA SEGÚN LAS RELACIONES GEOGRÁFICAS DE FELIPE II

Rafael LÓPEZ GUZMÁN
Universidad de Granada

La actual península de Yucatán fue una de las primeras imágenes que los españoles tuvieron en sus intentos de expansión territorial desde las Antillas hacia el continente. El perfil de su costa Este hizo suponer, en los primeros momentos, que se trataba de una nueva isla. Pero, en realidad, era un espacio continental bien definido que se diferenciaba, a su vez, del territorio estrictamente mesoamericano por el istmo de Tehuantepec y que se unía con las regiones que hoy denominamos Chiapas, Tabasco, Belice y Guatemala; paisaje que había sido el área central del desarrollo de la cultura maya.

Los procesos de transformación en el área maya a finales del Clásico fueron contemporáneos a la pujanza de Chichén Itzá; pero, finalmente, lo que los españoles se encontraron en el siglo XVI fue un sinfín de pequeños estados que podían aliarse por razones dinásticas, bélicas o comerciales. Quizás en esta topografía política estribe la principal diferencia entre la conquista del centro de Mesoamérica donde existía un estado a batir, el azteca, frente a la situación yucateca donde los españoles «...no pudieron identificar a su enemigo sino como los mayas, una entidad que no tenía referencia política sino cultural y que incluía a todos los pobladores nativos» (Goñi 2008: 328).

La conquista de las tierras de Yucatán estará relacionada con las expediciones de Francisco de Montejo¹ y de su hijo desde 1527, con poco éxito inicial. Después de varias retiradas consiguieron cierto control a partir de 1540, dejando atrás sangrientas campañas. De todas formas esta ocupación con la siguiente congregación de indígenas fue muy superficial y perimetral, estando la frontera en los inicios de la selva, donde huían con frecuencia los naturales.

¹ Francisco Montejo obtuvo en 1526 los títulos de adelantado y gobernador de Yucatán con licencia para la conquista del territorio.

En la década de los cuarenta del siglo XVI, los Montejo pudieron instalar definitivamente cuatro poblaciones que actuaban realmente como provincias: Mérida, Valladolid, Campeche y Salamanca de Bacalar. A estas se le unía Tabasco, formando el conjunto la Gobernación de Yucatán.

A nivel religioso (González Cicero 1978), estas tierras de la frontera sureste, como las ha denominado Peter Gerhard, dependieron inicialmente de la diócesis de Tlaxcala, en 1536 pasaron a la diócesis de Guatemala y, en 1545, fray Bartolomé de las Casas llegaba como primer obispo de Chiapas² asumiendo en su jurisdicción el territorio yucateco. Esta dependencia fue breve pues el 15 de agosto de 1562 tomaba posesión de la diócesis específica de Yucatán el franciscano Fray Francisco Toral.

La catequización de Yucatán correspondió de manera fundamental a los franciscanos que se agruparon en la denominada custodia de San José de Yucatán, perteneciente orgánicamente a la provincia franciscana del Santo Evangelio de México. Para ello tuvieron que enfrentarse con un hábitat muy disperso que apenas concentraba población en los centros comunitarios que exhibían una imponente arquitectura de épocas ya pasadas donde apenas vivían los gobernantes y sacerdotes. Estos lugares significaban el punto de encuentro del comercio en los días de mercado y del calendario ceremonial.

Lógicamente esta introducción histórica es posible desde nuestros conocimientos actuales, pero desde del primer contacto con América lo que se abrió era un cúmulo de interrogantes sobre el territorio, sus habitantes y condiciones naturales (Fernández 1990). Así, en paralelo a las conquistas y procesos de ocupación, la monarquía española a través del Consejo de Indias se interesó por sistematizar los conocimientos que existían sobre el nuevo continente. De esta forma se solicitaron continuamente relaciones y descripciones a navegantes, conquistadores y burócratas, pero no será hasta las denominadas Relaciones de Felipe II (1577) cuando se obtenga un número elevado de respuestas que permitan el estudio sincrónico de las mismas. Además, el cuestionario de 50 preguntas, perfectamente sistematizado con temáticas concretas (geografía, historia, población, recursos económicos, lenguas habladas, etc.), nos aproxima a la necesidad de conocimiento de la realidad americana en los conceptos que comprendía el hombre del siglo XVI³.

El sistema de ejecución propuesto por el Consejo de Indias, común para toda América pero centrándonos en el Virreinato de la Nueva España al que pertenecía el espacio que estudiamos, facilitaba que las respuestas fueran paritarias ya que, una vez que llegaba el impreso a la capital virreinal, se distribuía entre los alcal-

² La diócesis de Chiapas se había creado en 1539 pero no comenzó su funcionamiento hasta la llegada del obispo en 1545.

³ El cuestionario está reproducido en distintas investigaciones, pero dada la especificidad de Yucatán, véase el texto de Mercedes de la Garza en el que está transcrito.

des mayores y corregidores principalmente, aunque a veces se delegó en otros funcionarios, frailes o curas (López Guzmán 2007). Si ésta fue la pauta genérica no sucedió lo mismo con el caso de Yucatán. Aquí la Cédula Real llegó a Guillén de las Casas, gobernador y capitán general de Yucatán, que residía en Mérida. Éste la comunicó al Cabildo de la ciudad capital el 13 de febrero de 1579 a través del escribano mayor de la Gobernación, Fernando de Castro Polanco. Ahora bien, los regidores del Cabildo eran también los encomenderos de la provincia por lo que, en contraposición con el resto de Nueva España y de la propia Cédula Real, quienes elaboraron las respuestas en el caso de Yucatán fueron conquistadores y descendientes de estos que ostentaban, en aquellas fechas, encomiendas (Garza 1983, I: XXIV)⁴. Lo mismo sucedió en Valladolid donde el alcalde mayor, Diego Sarmiento de Figueroa, recibió la orden del gobernador de Yucatán e hizo el mismo reparto de copias entre los encomenderos. En las otras dos provincias, Campeche y Salamanca de Bacalar, no se había conseguido instalar Alcaldías Mayores, por lo que es posible que la real cédula no llegara a los Cabildos o, sencillamente, estos no colaboraron.

En el proceso de redacción intervinieron en algunos casos gobernadores y caciques indígenas y los «...más viejos del pueblo que de ello podían saber» (Garza 1983, I: 145, 179)⁵, mejorando, de esta forma la información histórica. Entre los participantes por parte de los naturales destaca la figura de Gaspar Antonio Chí (Strecker y Artieda 1978, VI: 90-91) que fue nombrado por el Ayuntamiento de Mérida para que auxiliara a los encomenderos interviniendo en varias Relaciones e, indirectamente, en bastantes más dada la copia directa que se realizaron entre unos textos y otros (Garza 1983, I: XXXV-XXXVIII).

Otro personaje que va a estar presente a lo largo de la redacción de las Relaciones de la Provincia de Mérida va a ser el cosmógrafo Francisco Domínguez y Ocampo, que levantó «las longitudes y latitudes de las provincias más principales desta Nueva España», señalando el año 1566 para Yucatán, lo que permite a los distintos redactores dejar en blanco la respuesta a la pregunta número 6 («El altura o elevación del polo en que están los dichos pueblos de españoles, si estuviere tomada y si se supiere, o hubiere quien la sepa tomar, o en qué días del año el sol no echa sombra ninguna al punto del medio día») para que se completara en el Consejo de Indias, ya que este científico realizó su trabajo para informar al monarca (Rodríguez 1998: 67-83)⁶.

⁴ Esta decisión excluía a pueblos no encomendados y directamente dependientes de la Corona como Maní y Tikul.

⁵ Relación de Sotuta y Timbolón, redactada por el encomendero Juan de Magaña el 1 de enero de 1581. También había consultado a: «... algunos indios viejos naturales de estas provincias y con el cacique y principales de los pueblos de mi encomienda», el encomendero de Citalcum y Cabiche, Yñigo Nieto.

⁶ Las Relaciones Geográficas fechan en el año 1576 la presencia de Francisco Domínguez en Yucatán, dato desconocido por los investigadores que trabajan los aspectos científicos del momento. Este personaje llegó a Nueva España en el año 1570 en la expedición del médico naturalista Francisco Hernández.

Entre 1579 y 1581 se elaboraron las Relaciones. La provincia de Valladolid fue la primera que comenzó el trabajo. En cambio en Mérida, si atendemos a las fechas de los documentos casi todos de 1581, pensamos que se hicieron más precipitadamente tras la nueva Cédula Real de 20 de mayo de 1580 dirigida al gobernador reclamando las respuestas por parte del monarca. Éste excusaba con que tenía que reunir las pero la realidad es que los encomenderos no habían colaborado, quizás preveían algún perjuicio para sus territorios y poblaciones. Las amenazas de Guillén de las Casas hicieron que se concluyeran rápidamente, aunque esta premura no significa la falta de datos o una peor redacción, de forma genérica, en la comparativa con las provenientes de Valladolid.

Tenemos que concluir que de los 177 pueblos de indios tributarios existentes en Yucatán, excluyendo Tabasco⁷, a los que se añaden una ciudad y tres villas de españoles, llegó información de 93 asentamientos, lo que, sin duda fue un éxito y, por tanto, constituye una visión parcial pero importante de la Gobernación. El resultado fue el siguiente: de la provincia de Mérida, que dependía directamente de la gobernación, se conservan 25 Relaciones más dos dibujos; de la provincia de Valladolid, que estaba bajo la jurisdicción de una Alcaldía Mayor, se conservan, igualmente, 25 más dos dibujos. Todas las Relaciones están depositadas actualmente en el Archivo General de Indias de Sevilla⁸.

No son abundantes los datos que podemos obtener de las Relaciones Geográficas de Yucatán en relación con el urbanismo y la arquitectura si los comparamos con otras regiones mexicanas, a lo que se une la pobre documentación visual que es uno de los componentes más interesantes e importantes de la región central de Mesoamérica. No obstante, con las limitaciones impuestas por la documentación histórica, intentaremos acercarnos a este primer modelo poblacional apenas 30 años después del asentamiento de los españoles.

En cuanto a las trazas urbanas la información es muy débil. Más que datos relacionados con la organización física, los textos se centran en la historia de la fundación. Tenemos que diferenciar, eso sí, entre los pueblos de españoles y los de indios. Así: «...don Francisco de Montejo... pobló en su real nombre [se refiere a

⁷ De Tabasco se conservan tres Relaciones más un dibujo.

⁸ Las Relaciones de la Gobernación de Yucatán se encuentran en la Sección de Indiferente General, legajo 1530. Las Relaciones que llevan dibujos, Valladolid y Motul, están ubicadas en la Sección de Mapas y Planos de México con los números 15 y 30. El mapa de la provincia de Tabasco, ajeno a este trabajo, se encuentra en la misma sección de Mapas y Planos de México con el número 14. Para nuestro estudio hemos utilizado las transcripciones documentales realizadas por Mercedes de la Garza (1983). En cuanto a los topónimos hemos usado los actuales, dado que a nosotros nos interesa la ubicación territorial para el análisis urbano y arquitectónico y no tanto la evolución fonética desde el maya original. Considero un privilegio haber consultado las Relaciones de Yucatán en la edición coordinada por Mercedes de la Garza, agradeciéndole tanto a ella como a su equipo la profesionalidad y rigor científico con que realizaron su trabajo de transcripción y comentario.

Carlos V] esta ciudad de Mérida, con setenta vecinos encomenderos de indios y tres villas: la una, que se llama Valladolid, con cuarenta vecinos encomenderos, y la villa de Salamanca con veinte vecinos encomenderos, y la villa de San Francisco de Campeche con treinta vecinos encomenderos» (Garza 1983, I: 66).

La información sobre Mérida es la más rica, comenzando por el origen del nombre: «...le pusieron este nombre los españoles cuando la fundaron, porque en su asiento hallaron edificios de cal y canto bien labrados y con muchas molduras como las que los romanos hicieron en Mérida la de España» (Garza 1983, I: 74-75). La traza de la ciudad será regular y estos edificios prehispánicos se utilizarán como cantera para la realización de las nuevas construcciones: «Está asentada esta ciudad de Mérida en sitio llano, alegre y sano, bien proporcionado, de buenas calles y casas de cal y canto. Tiene dos plazas, y en la mayor, a la parte de oriente, está fundada la catedral, y a la parte del norte están las casas reales en que viven los gobernadores, y a la del sur las casas de don Francisco de Montejo, el Capitán General, y al poniente está un cerro de piedras muy grande donde antiguamente había un oráculo donde los indios sacrificaban, y de este cerro se toma piedra y tierra para edificar la iglesia catedral y para los edificios y casas de los vecinos» (Garza 1983, I: 74).

La segunda ciudad de españoles que aparece en las Relaciones de Yucatán es Valladolid. Fue trazada por Francisco de Montejo en 1545 aunque previamente se había asentado sobre una población indígena denominada Chauac-Ha, que no reunía las condiciones de habitabilidad necesarias. El asentamiento definitivo supuso el traslado tanto de la población española como indígena (Garza 1983, II: 32)⁹: «Y determinando pasarla, lo puso por obra y pobló la villa de Valladolid el año de mil y quinientos y cuarenta y cinco años con treinta y nueve encomenderos de indios, dejando en el asiento de Chauac-Ha un Alcalde para hasta ver si este otro asiento era permanente; llamóla el dicho Capitán Montejo la villa de Valladolid, a imitación de la de España, y así es la mejor villa que se halla en las Indias» (Garza 1983, II: 34).

En cuanto a la traza urbana señala: «En medio de esta villa de Valladolid, al tiempo que se pobló, en la plaza de ella le caía un *k'u* de piedra, hecho a mano, muy alto... Trazó el Capitán Montejo esta villa norte-sur y este a oeste; miran las calles al norte y al sur. Dióle grandes calles de cuarenta pies en cuadra; tiene en la dicha plaza, frontero de este *k'u* a la parte del sur, un templo mediano de tres naves, cubierto de teja a lo pulido, con sus pilares de piedra bien arqueados de cantería y albañería; suben a él por seis gradas...» (Garza 1983, II: 35). Esta Relación se acompaña de dos dibujos, el primero de carácter urbano y el segundo relacionado con el convento. El relativo a la traza de la ciudad presenta la plaza mayor

⁹ El proceso debió ser traumático para los indígenas: «Despoblando la villa de allí los españoles, los frailes queriéndolos acercar a su cabecera de doctrina les quemaban las casas y ellos, de congoja de verse apartados de su natural, se morían y muchos se huían, que hasta hoy no han vuelto a su vecindad...».

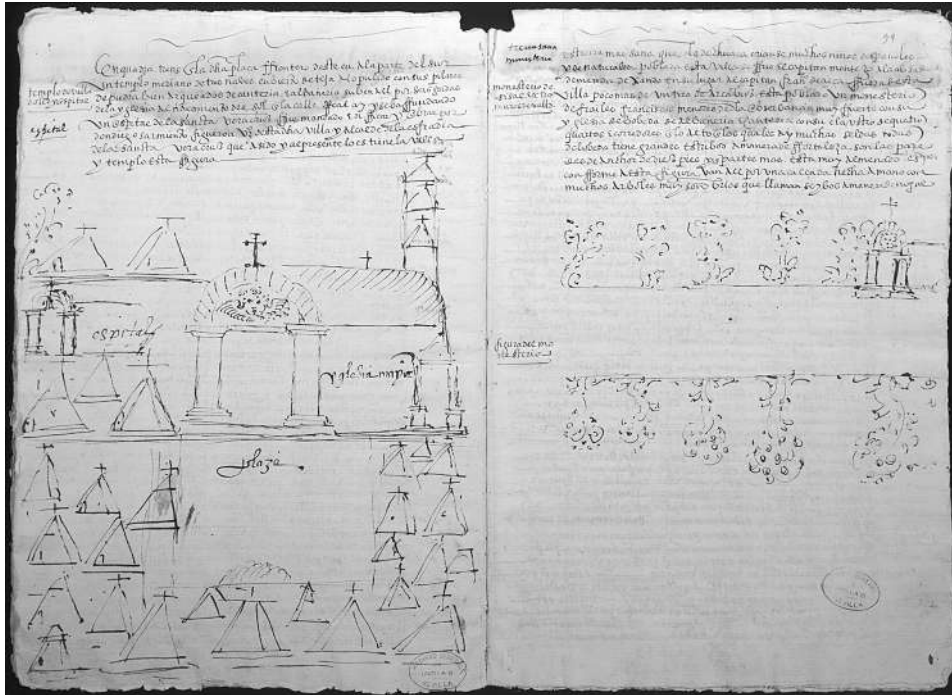


Fig. 1.—Relación Geográfica de Valladolid. Dibujo de la traza urbana y del convento (AGI, mp-México, 15).

en el centro y, perimetralmente, casas en forma triangular rematadas por una cruz con cierto orden pero con ausencia de calles. La plaza está presidida por la iglesia mayor que presenta la parte lateral con dos portadas, la principal con columnas que sostienen un frontón triangular con un querubín en el tímpano. También se percibe la torre y, en la parte izquierda un esquema también con portada columnada con el rótulo de hospital.

El texto anterior con la descripción de Valladolid coincide, aproximadamente, con la que hace el encomendero de Sucopo, Juan Rodríguez. Éste señala que está situada: «...en tierra llana, y están edificadas las casas que hay en ella de piedra y cal muy fuertes y cubiertas de teja, y las calles están puestas de norte a sur y de este a oeste, muy bien trazadas. Tiene la plaza en medio de toda ella muy grande. La iglesia está asimismo en la plaza, con una puerta que sale a ella, la cual demora al norte, y otras dos puertas; es de muy buen edificio, cubierta de teja, y de tres naves con sus pilares y arcos de cantería muy bien labrados. Y asimismo, una casa del rey que sirve de Cabildo y cárcel para los delincuentes...» (Garza 1983, II: 117).

Pasando al análisis de los pueblos de indios, dice la relación de Mérida sobre las trazas: «Los pueblos que ahora están poblados de indios no tienen forma, ni pueden tener, de calles, porque las casas son de madera cubiertas de paja, y así parecen a la vista, según es el pueblo, grande o pequeño, una congregación de cabañas, ...» (Garza 1983, I: 71). De igual opinión puede ser el encomendero de Titzal y Tixtial: «...están estos dichos pueblos en llano, aunque pedregoso; no tienen calles trazadas sino todos revueltos, sin concierto alguno» (Garza 1983, I: 237). Más genéricas son las apreciaciones de enclaves concretos que nos hablan de un hábitat bastante disperso. Así, el pueblo de Hocabá está: «... en un asiento de muchos altos, donde tienen los indios sus casas...» (Garza 1983, I: 134).

Esta superficial información se completa con datos muy expresivos que nos hablan de cierto orden en algunos otros textos. Por ejemplo en el caso de Citilcum dice el redactor: «...y el pueblo es llano, de pocas piedras, alegre, y tiene sus calles trazadas y su plaza redonda cuadrada...» (Garza 1983, I: 180). Conceptos, a excepción de la traza, que se vuelven a repetir en el caso de Sitilpech: «...es llano y de pocas piedras, alegre y tiene su plaza redonda...» (Garza 1983, I: 198); pero Tekanto sí tiene «...sus calles trazadas y su plaza...» (Garza 1983, I: 214).

En la provincia de Valladolid se vuelven a repetir los mismos esquemáticos conceptos. Por ejemplo, el pueblo de Ekbalam está situado: «...en un lugar llano; es pueblo formado aunque mal trazado...» (Garza 1983, II: 137); o el de Tzama donde se especifica que el pueblo: «...no es formado ni tiene concierto en las calles ni traza, sino a manera de aldea» (Garza 1983, II: 147).

Estos datos sueltos y poco específicos hay que ponerlos en relación con las congregaciones o reducciones que se habían realizado de los naturales atendiendo a las órdenes recibidas desde la Audiencia de Guatemala y ejecutadas, en primer lugar, por el oidor Tomás López, delegando en los frailes franciscanos proseguir el sistema (Garza 1983, II: 85-86)¹⁰. Estas acciones estaban en la base de la pérdida de población, siendo muy criticadas por los encomenderos que redactan la Relaciones y ejecutadas con sistemas bastantes agresivos para los autóctonos

¹⁰ Así se especifica en la Relación de Dzonot realizada el día 18 de febrero de 1579 por el encomendero Giraldo Díaz Alpuche: «Dicen también estos indios viejos que fue mucha parte, para morir tanta gente, despoblarse los pueblos donde están poblados en sus asientos viejos para allegarlos cerca de los monasterios, y que el instrumento de despoblarlos fue un Tomás López, Oidor de Su Majestad, que vino de la Audiencia Real de Guatemala a ésta, con poder de la dicha Audiencia, porque esta tierra estaba a la sazón sujeta a ella, y que este Tomás López mandó despoblar los dichos pueblos para allegarlos junto a los monasterios como tengo dicho, y los pueblos que no querían despoblarse de sus asientos les mandaba poner fuego a las casas, y desde que se fue de esta tierra dejó poder a los religiosos frailes de San Francisco, que los pueblos que quisiesen mudarlos a los monasterios que los mudasen y los que no, que los quemasen, y de esto soy yo buen testigo que lo vi todo, y este Tomás López fue parte para mudarse y que muriese tanta gente como se han muerto, porque dicen los indios que como los mandaban mudar por fuerza y les quemaban sus casas y les cortaban los árboles de fruta que tenían, les daba tan gran tristeza en el corazón que se morían como está ya dicho atrás. Y por esto y otras cosas que fueron parte han venido a tanta disminución y se han muerto casi todos y yo así lo creo porque lo vi».

(Garza 1983, II: 158)¹¹. La concentración de la población para la catequización era el objetivo inmediato y no parece que se preocuparan para nada del diseño urbano del nuevo enclave (Landa 2002: 76)¹². Ya hemos comentado como, por ejemplo Titzal, que era una nueva población, «...no tiene calles trazadas sino todos revueltos, sin concierto alguno» (Garza 1983, I: 237). Aunque, a veces, como el pueblo de Popolá estaba: «...sentado en un lugar llano, en pueblo en alguna manera formado con sus calles...» (Garza 1983, II: 215). Estos datos toman importancia si tenemos en cuenta que el redactor es Diego Sarmiento de Figueroa, alcalde mayor de Valladolid y encomendero de este pueblo de indios; por lo que sus comentarios sobre las congregaciones sugieren una reflexión más allá de los intereses particulares de los encomenderos. Así señala: «...El Capitán General Francisco de Montejo ...encomendó ...el pueblo de Popolá, con trece pueblos a él sujetos, los cuales los frailes de San Francisco, quemándoles los pueblos, los metieron en la cabecera de Popolá... dicen ha causado esta disminución tan grande por haberlos mudado Fray Luis de Villalpando, fraile francisco de la observancia, que a la sazón estaba en este convento de San Bernaldino de Sisal, el cual les mandó quemar los pueblos para los meter en la cabecera de Popolá, donde al presente están, y muchos se huían a los montes; y así por esta causa como por otras, es presunción han venido a menos y en disminución que al presente están» (Garza 1983, II: 215, 218).

Quizás el modelo de intervención para definir la cabecera de Izamal nos sirva para exponer el sistema utilizado: «Los pueblos de Izamal y Santa María de mi encomienda, cuando los dieron a Pero Muñoz, a quien primero se enco-

¹¹ Un ejemplo significativo de esta actitud está en las Relación de Tinum y Temozón, realizada por Juan Cano, el Viejo, el día 12 de marzo de 1579: «Y en recompensa de los servicios que a Su Majestad hice en la conquista y pacificación de estas provincias, me encomendaron la cabecera de Bolonkauil, Dzitas, Tiquyviq, Cachimay y la mitad del pueblo de Yoluk y Dzonot; que un fray Hernando de Guevara fue a todos estos pueblos y los despobló; y quemó los caseríos que tenían los indios y los trajo a Tinum y Temozón, donde estos dos pueblos están ahora poblados. Después de haberlos despoblado vinieron los indios a tanta disminución que por la mudada se morían todos los más de ellos y se han ido apocando, que entonces me daban ochenta y cinco mantas y ahora no me dan más de setenta. Yo, visto el agravio que el dicho fraile me hacía en despoblar mis encomendados, querellé de él ante el Licenciado Ortiz de Algueta, Alcalde Mayor que a la sazón era, y me condenaron en las costas, alegando el dicho fraile que el Licenciado Tomás López, Oidor de la Real Audiencia de los Confines y Visitador de estas provincias, se lo mandó».

¹² Lógicamente el punto de vista por parte de los franciscanos era bien distinto al de los encomenderos. Fray Diego de Landa señala: «Que los españoles tomaban pesar de ver que los frailes hiciesen monasterios y ahuyentaban a los hijos de los indios de sus repartimientos, para que no viniesen a la doctrina; y quemaron dos veces el monasterio de Valladolid con su iglesia, que era de madera y paja, tanto que fue necesario a los frailes irse a vivir entre los indios; y cuando se alzaron los indios de aquella provincia escribieron al virrey don Antonio que se habían alzado por amor a los frailes y el virrey hizo diligencia y averiguó que al tiempo que se alzaron aún no eran llegados los frailes a aquella provincia...». Mas adelante, Landa, critica los modos de vida de los encomenderos, la llegada del oidor de la Audiencia de Guatemala Tomás López que organizó las encomiendas lo cual «causó que (los encomenderos) aborreciesen mucho más a los frailes, haciéndoles libelos infamatorios y cesando de oír sus misas».

mendaron, estaban en siete u ocho pueblos y la cabecera era llamada Cachupuy, cuyo cacique se decía Luis Che, y al presente están poblados todos juntos en el dicho asiento de Izamal, los cuales los años pasados los hicieron juntar los frailes de la orden del Señor San Francisco, que moran en el monasterio que está fundado en el dicho pueblo, para que fuesen más bien doctrinados» (Garza 183, I: 304)¹³.

Como valoración genérica del daño que significaron las congregaciones nos sirve el extenso documento de Valladolid que habla del conjunto de su provincia:

«Había en estas provincias al tiempo que se conquistaron mucha suma de indios y al presente no hay la veintena parte. Principalmente la disminución que ha habido y hay al presente la ha causado el haberlos mudado de sus asientos y natural temple y aguas con que se multiplicaban, quemándoles los pueblos y mandándolos quemar los religiosos de la orden de San Francisco, poblándolos donde ellos querían, en lugares no tan sanos ni cómodos como en los que ellos vivían; trabajándolos los dichos religiosos en los monasterios muy suntuosos que han hecho, sin cesar hoy día de hacer y deshacer obras, las cuales habiendo otro guardián las deshace y hace a su modo y jamás cesan de obrar, no teniendo consideración a hacer cesar las obras en tiempo que los indios han de acudir a sus labranzas, de lo cual siempre se han quejado los naturales porque les ha causado estar faltos de bastimentos para el sustento de sus vidas. Y así por esto como por la mudada y junta de los pueblos y castigos que so color de la doctrina los religiosos hacían, y otras cosas de apremio y cepos de que han usado y usan, los naturales han venido en la disminución referida y les son tan temerosos que no tan solamente se han huido a los montes sin mas parecer, pero algunos se han muerto de puro pesar y tristeza y se han despoblado muchos indios que dicen estar poblados en las islas de la Bahía de la Ascensión¹⁴, que distan de esta villa treinta leguas. Y nos parece que ésta ha sido la causa más legítima de la disminución de la tierra y naturales de ella y así es presunción» (Garza 1983, II: 40-41).

De las pocas valoraciones positivas, o al menos no críticas con las congregaciones, es la que manifiesta el encomendero de Cacalchén cuando señala: «El asiento donde al presente están todos los indios, todos los más no son los antiguos que ellos tenían, sino donde los han poblado los frailes, porque por tenerlos más acomodados para la doctrina los hicieron juntar y esto cierto fue con santo celo, porque como la tierra es montuosa, no podían ir a tantos pueblos, y así tienen los más concertados y cuando van a doctrinarlos o a decirles misa hallan los más congregados» (Garza 1983, I: 339).

Un tema básico en todo sistema de urbanización era el abastecimiento de agua que, de forma genérica, se solucionó con la explotación de los cenotes

¹³ Fue realizada por el encomendero Juan Cueva Santillán el 20 de febrero de 1581.

¹⁴ La Bahía de la Ascensión es una bahía de baja profundidad localizada en el Mar Caribe en el actual Estado mexicano de Quintana Roo. Esta bahía fue descubierta por Juan de Grijalva en el año de 1518.

como se venía haciendo desde época prehispánica. La existencia de estas afloraciones de agua potable aseguraba el desarrollo de las poblaciones. Ahora bien, la presencia española va a mejorar los sistemas técnicos de extracción de agua mediante la utilización de norias, y la importancia de las mismas queda reflejada en distintas Relaciones, sobre todo en aquellas donde la profundidad del cenote lo requería. Especial mención tenemos que hacer de la de Mama que se conserva en la actualidad y que sacaba el agua desde «doce estados» de profundidad atendiendo a 380 vecinos que tenía la población en ese momento (Garza 1983, I: 112).

En cuanto a edificaciones singulares destacan los edificios religiosos y asistenciales (Bretos 1987). Lógicamente para toda la Gobernación el edificio más emblemático era la catedral de Mérida de la que se encuentran noticias en distintas Relaciones. Así en la propia de la ciudad se señala su estado en construcción y el modo de financiación: «...se va haciendo labrada de cantería, que ha costado y costará, hasta acabarse, más de ciento y cincuenta mil ducados, de los cuales paga Su Majestad la tercia parte, y los vecinos encomenderos de toda la tierra otra tercia parte, y la otra tercia parte los indios naturales de todas esta provincias» (Garza 1983, I: 83).

La otra gran iglesia del contexto territorial sería la parroquial mayor de Valladolid que estaba situada en la plaza mayor de la villa en el costado sur: «...un templo mediano de tres naves, cubierto de teja a lo pulido, con sus pilares de piedra bien arqueados de cantería y albañería; suben a él por seis gradas...» (Garza 1983, II: 35). Información complementaria nos aporta el encomendero de Nabalám, Diego de Contreras: «...hay edificada una iglesia de cal y canto, buena y principal y bien fundada, y obrada con sus naves de dentro y cubierta de teja, la cual está ya acabada y ha más de ocho años que se acabó de todo punto; la cual dicha iglesia la comenzó a fundar y la puso en perfección la mayor parte de ella Juan de Contreras, mi padre, que Dios haya, hasta que murió, y muerto la acabaron de cubrir otras personas; y la capilla de la dicha iglesia y sacristía de ella la fundó e hizo acabar de todo punto el dicho mi padre, porque fue en ella muchos años mayordomo de esta santa iglesia hasta que murió y le dio todo el favor que pudo; Nuestro Señor se lo haya pagado en el otro mundo, amén» (Garza 1983, II: 189).

La catedral de Mérida y la iglesia mayor de Valladolid son las dos obras señeras relativas a la arquitectura religiosa de la diócesis de Yucatán, atendiendo a que los otros dos pueblos de españoles, Campeche y Salamanca de Bacalar, no están en las Relaciones.

A partir de estos centros se estructuraba la atención religiosa a los naturales organizada por la orden de San Francisco con conventos-cabecera y guardianías o visitas en los distintos enclaves (Espinosa 1993a, 1993b: 38-44. López Guzmán y Espinosa 1992: 163-176). De las cabeceras de la provincia de Mérida aparecen en las Relaciones, además de la capital, Hunucmá (Garza 1983, I: 400; Gerhard

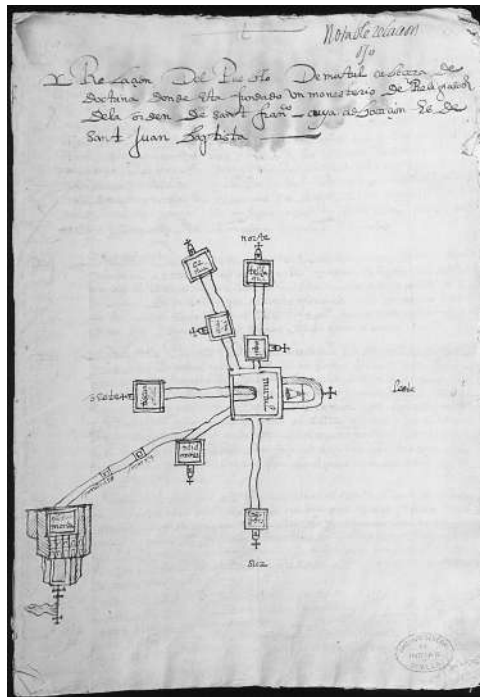


Fig. 2.—Relación Geográfica de Motul. Representación de la cabecera (AGI, mp-México, 30).

1991: 78)¹⁵, Conkal, Tixcocob, Motul, Dzidantún, Tekanto, Izamal, Hocabá, Homún, Maní, Oxkutzcab, Tekax, Sotuta y Peto. A partir de estos conventos-cabecera se distribuía una red de guardianías con edificaciones de diversa cualidad muy básicas que iremos analizando puntualmente en aquellos casos que ofrezcan datos de algún interés.

Dentro de la provincia de Valladolid las cabeceras que funcionaban en el momento de la redacción de las Relaciones serían: «... en los términos de esta villa hay cuatro provincias y cuatro monasterios fundados, en cada cabecera un monasterio, que son el monasterio de Sisal que está extramuros de esta villa, y el otro es el monasterio y cabecera de Tizimín, y sus pueblos, diez leguas de esta villa, y el otro está en el Chancernote, y el otro en el pueblo de Ichmul, cabecera de la dicha provincia, dieciséis leguas de esta villa, y en estos monasterios acuden los in-

¹⁵ Este convento-cabecera se había fundado pocos meses antes de la redacción de la Relación Geográfica, así dice: «De un año a esta parte se ha fundado en el dicho pueblo un monasterio de frailes de la orden del señor San Francisco...». Gerhard lo fecha en 1581.

dios de cada provincia a misa y a la doctrina, la cual tienen de los frailes franciscos» (Garza 1983, II: 102)¹⁶.

Las referencias a estos conventos-cabecera son diversas y de contenido muy dispar. En general eran de un tamaño excesivo para sus cometidos originales, lo que sería criticado por los encomenderos, máxime cuando el número de frailes era realmente escaso (Garza 1983, I: 150)¹⁷. Así, por ejemplo, el convento de Dzidzantún (Bretos 1987: 66-70) es calificado como: «...el mejor que en todas estas provincias hay, el cual es labrado de cal y canto y muy bien perfeccionado y con muchos y muy buenos ornamentos y campanas...» (Garza 1983, I: 93)¹⁸. Más pobre debía ser el de Tekantó del cual se dice: «...el dicho monasterio tiene un sagrario donde tienen el Santísimo sacramento y una capilla de cal y canto con su iglesia grande de madera y cubierta de paja para predicar y decir misa los días de fiesta a los de la provincia...» (Garza 1983, I: 214).

Del convento de la ciudad de Mérida (Bretos 1987: 18-24)¹⁹ se dice: «Edificáronle los religiosos con el favor y trabajo de los indios naturales de los términos de esta ciudad. Es la casa toda de cal y canto, y la iglesia de una nave cubierta de bóveda, obra muy buena; está fundado extramuros de la ciudad y cae a la parte del sureste» (Garza 1983, I: 83).

Uno de los conventos-cabecera más interesantes de las Relaciones Geográficas de Yucatán es el de San Juan Bautista de Motul (Bretos 1987: 63-66), no por la información que aparece sobre su arquitectura, que es nula, sino por el dibujo que acompaña el texto señalando la cabecera con un esquema de plaza e iglesia con su espadaña, y las siete guardianías dependientes con un diseño básico al que se unen los caminos y los puntos cardinales para concretar su ubicación, así como el camino principal que conduce a la ciudad de Mérida representada por un trazo mayor con plaza en la parte inferior izquierda de la imagen (Garza 1983, I: 267-268)²⁰.

Sin duda el convento más importante de toda la región sería el de Izamal (Ancona 1993: 15-30; Artigas 1993: 31-37; Millet y Burgos 1993: 3-14)²¹, construido por Fray Juan de Mérida, franciscano con conocimientos arquitectónicos (Bretos 1987: 25-27). Se había convertido en una de las congregaciones señeras del entorno de Mérida y dada la presencia monumental de arquitectura prehispá-

¹⁶ Los datos están integrados en la Relación de Temul realizada por el encomendero Juan de Benavides.

¹⁷ Por ejemplo, Sotuta en la provincia de Mérida tenía sólo dos frailes en 1581.

¹⁸ El comentario lo hace el redactor de la Relación de Cansahcab, Cristóbal de San Martín.

¹⁹ De este convento no queda nada en la actualidad.

²⁰ Los pueblos dependientes serían: Uci, Telchaque, Kini, Dzemul, Tixkuncheil, Muxuppipp y Calchen. Es de reseñar que esta Relación no la hizo el encomendero, que se encontraba en los reinos de Castilla, sino Martín Palomar vecino de la ciudad de Mérida.

²¹ Es conveniente la consulta de distintos artículos sobre este centro publicados en un número especial (14) de la revista «Cuadernos de Arquitectura Virreinal» dirigida por Juan Benito Artigas y dedicada a Yucatán.



Fig. 3.—Izamal. Convento de San Antonio de Padua.

nica, los frailes van a actuar con un premeditado sentido de aculturación situando el espacio conventual sobre el principal: «El dicho asiento de Izamal fue poblazón muy antigua, de muy grandes edificios de cal y canto, de bóveda y de mezcla fortísima, y en el más principal de ellos está fundado el dicho monasterio, en el cual estaba un edificio hecho a mano que subían a él por más de ciento y cincuenta escalones ...» (Garza 1983, I: 305). A lo que se añaden especificaciones concretas sobre la arquitectura conventual y su funcionamiento: «Tiene un monasterio de frailes que es cabecera de doctrina, que ordinariamente residen en él tres o cuatro moradores, que tienen a cargo la doctrina del dicho pueblo y su provincia, el cual monasterio tiene una iglesia de cal y canto de una nave con su capilla muy bien obrada, y en ella tienen el Santísimo Sacramento. Hay en el dicho monasterio una escuela a donde los indios de los dichos pueblos de su comarca, a donde se enseñan a leer y a escribir y a cantar y a tañer, y los que offician el oficio divino y horas canónicas son los dichos indios de la dicha escuela» (Garza 1983, I: 304).

En la provincia de Valladolid el más importante es que estaba en la capital bajo la denominación de San Bernardino de Sisal (Bretos 1987: 89-121) que había sido fundado en 1553 por Fray Hernando de Guevara (Garza 1983, II: 45)²² y

²² En la Relación Geográfica se da como fecha 1552.

construido por Fray Juan de Mérida (Bretos 1987: 25-27). Su arquitectura estaba muy acabada en el momento de la Relación, fechada en 1579: «Fuera de esta villa, poco más de un tiro de arcabuz, está poblado un monasterio de frailes franciscos menores de la observancia, muy fuerte, con su iglesia de bóveda de albañilería y cantería, con su claustro de cuatro cuartos y corredores en lo alto, en los cuales hay muchas celdas, todas de bóveda. Tiene grandes estribos a manera de fortaleza; son las paredes de anchor de diez pies y en partes más; está muy almenado, es conforme a esta figura; van a él por una calzada hecha a mano con muchos árboles muy sombríos, que llaman ceibos, a manera de nogal» (Garza 1983, II: 36). El dibujo que se cita no corresponde a las expectativas que podrían esperarse de la descripción ya que se reduce a dibujar la avenida con árboles y un sencillo dibujo, representando el convento, de unas columnas que sostienen un frontón triangular coronado con una cruz y un esquema en el tímpano que por su relación con el anterior dibujo urbano de Valladolid suponemos que es un querubín.

También en la provincia de Valladolid estaría el convento de Chancenote que nos describe esquemáticamente la Relación correspondiente: «...tiene su iglesia y casa para los religiosos, escuela para sus cantores y maestros que amaestran a los muchachos, todo de cal y canto, cubierto de bóveda; tienen sus ornamentos de seda y cáliz de plata; la iglesia tiene sus campanas; están en esta casa de ordinario dos frailes; acuden los encomenderos de ordinario con sus limosnas donde son doctrinados los indios de sus encomiendas» (Garza 1983, II: 246).

Otra cabecera era Tizimín con la siguiente descripción: «Tienen un monasterio de frailes de la orden del señor San Francisco, y es labrado de cal y canto, con las paredes de a diez y a doce pies, que parecen murallas, y puede servir de fortaleza y muy fuerte, tiene celdas para ocho o diez frailes, tiene la sacristía muy ricos ornamentos de seda; asisten dos frailes que administran la doctrina y los sacramentos a doce pueblos, que le son sufragáneos» (Garza 1983, II: 284). El proceso de construcción de iglesias y espacios conventuales en las poblaciones-cabecera no era óbice para que no tuvieran también su capilla abierta, como veremos más adelante en el caso de la guardianías, que permitía reunir una mayor población para algunos rituales concretos, Fray Antonio de Ciudad Real nos describe así la de Tizimín: «En aquella ramada se junta el pueblo a oír sermón y misa, la cual se le dice en una capilla grande que está al principio de la misma ramada; oficianla los indios desde el coro, que está a un lado de esta capilla, en el cual suele estar también la pila del bautismo, y al otro lado está la sacristía. De esta manera está en todos los pueblos de la provincia, así donde hay convento como donde no le hay, porque así es menester por el excesivo calor que allí hace...» (Ciudad Real 1993, II: 323).

También estaría la cabecera de Ichmul donde existía en 1579: «...un monasterio de buen tamaño, de frailes de la orden del señor San Francisco, hecho de piedra y cal y canto a lo moderno, muy fuerte y bien fabricado. Residen de ordinario



Fig. 4.—Dzibilchaltún. Capilla abierta.

en él dos frailes de esta orden, que los doctrinan y administran los sacramentos; tienen su ornato en la iglesia de ornamentos y cálices y demás cosas necesarias al ornato del culto divino; hay sus cantores y maestro de capilla; tiene el dicho monasterio sus celdas de bóveda y madera labradas muy ricamente» (Garza 1983, II: 298).

Estos importantes conventos, generalizando a toda Nueva España, nunca tuvieron valor defensivo y las bardas perimetrales solo marcaban la delimitación del espacio ritual. No obstante, en el caso de Yucatán teniendo en cuenta el levantamiento que tuvo lugar en 1546, el cual sufrieron la mayoría de los redactores de las Relaciones, no es de extrañar que los conventos adquieran ciertas connotaciones defensivas. Teniendo presente el horizonte histórico del redactor y refiriéndose al convento de Valladolid, a la pregunta 32 del cuestionario sobre la existencia de fortalezas en la región contesta: «Son los monasterios lugares fuertes que al parecer son inexpugnables por tener gran compás y el agua dentro de sí, y no se pueden minar por estar en peña viva. Y el monasterio de esta villa en particular está fundado encima del mismo cenote de agua. Dentro en estos monasterios pueden caber dos mil hombres, aunque entre ellos haya dos compañías de hombres de armas con sus caballos dentro» (Garza 1983, II: 44).

Dependiendo de estos conventos estarían las guardianías cuya arquitectura se conformaba mediante un conjunto compuesto por capilla abierta y una o varias habitaciones anexas que servían como sacristía y como celda para el fraile visitador (Artigas 1992)²³. A veces, atendiendo a la climatología de la zona, existiría una ramada que permitía refugiarse del sol a los asistentes a los oficios (Fernández *et al.*:1945)²⁴. Más adelante, esta arquitectura efímera se iría convirtiendo en permanente de tal forma que la primitiva capilla abierta se instituiría en presbiterio de la iglesia ahora conformada con materiales duraderos. A la parte arquitectónica habría que añadir los utensilios necesarios para el culto. Por último, el aporte social se concretaría en la presencia de cantores, monaguillos y maestros que organizarían los ceremoniales y dirigirían los procesos de catequización junto con los franciscanos. El texto de la Relación de Sinanche es bastante ilustrativo del sistema: «En el dicho pueblo hay iglesia bastante; tiene la capilla de bóveda muy pulida y junto a ella aposentos de cal y canto para cuando los religiosos les vienen a doctrinar; junto a la dicha capilla está una larga y bien hecha casa de paja cubierta, sin cerca, donde se congrega el pueblo a oír misa y sermón» (Garza 1983, I: 123). Que los muros fueran de cal y canto es una constante que nos indica la estabilidad de la construcción sobre todo en relación con la vivienda de los indígenas, que veremos más adelante, pero la cubierta podía ser de madera como en Citilcum (Garza 1983, I: 180)²⁵ y Sitilpech (Garza 1983, I: 198)²⁶.

También destaca por su sencillez y claridad el modelo de Cacachén: «...tiene una ramada de paja con una capilla de piedra muy buena, donde se recogen los naturales a la doctrina y misa, y junto a la capilla unos buenos aposentos donde posa el fraile que les va a decir misa» (Garza 1983, I: 338).

Un programa completo con exposición de la preeminencia entre los enclaves indígenas sería el de los pueblos de Dzan, Panabche y Muna, cuya Relación se hace en 1581 por su encomendero Alonso Rosado: «...sus iglesias y capillas de cal y canto con las iglesias de madera cubiertas con hojas de palma que hay en abundancia en la dicha provincia de Maní. Y tienen sus ornamentos y campanas y todo recaudo para decir misa, e indios cantores y tañedores y músicos de flautas que dicen las horas y ofician los oficios divinos. Y los indios de los dichos pue-

²³ Sobre las capillas abiertas y la arquitectura atrial el texto clásico de Juan Benito Artigas aporta datos e interpretaciones importantes sobre Yucatán.

²⁴ Existen fotografías del siglo XX donde se aprecian todavía algunas iglesias conformadas por una capilla mayor de mampostería y la ramada anexa.

²⁵ «...tiene una iglesia con su capilla de cal y canto y de madera, y donde los religiosos de la dicha provincia van a predicar y decir misa a los naturales de ella, los días de fiesta...».

²⁶ «...tiene una iglesia con su capilla de cal y canto y de madera, y uno de los religiosos de la dicha provincia (se refiere a Izamal) va a predicar y decir misa a los naturales de ella los días de fiesta, y el dicho pueblo tiene su iglesia, capilla, campanario y ornamentos para decir misa, con algunos indios cantores que dicen las horas del día y ofician el oficio de la misa...».

blos y provincia fueron de los primeros que se convirtieron a nuestra santa fe católica» (Garza 1983, I: 251).

El caso de Oxlutzcab es bastante significativo ya que la Relación se hace el 20 de febrero de 1581, pasando ese mismo año a convertirse en cabecera desprendiéndose de San Miguel de Maní, decisión condicionada por el número de habitantes, existiendo un conjunto evangelizador previo interesante: «...tiene mil y doscientos vecinos, tiene su ramada y una muy buena capilla de piedra; la ramada es grande donde caben los que se juntan a la doctrina y misa» (Garza 1983, I: 340).

El conjunto mas completo de los descritos en las Relaciones Geográficas es del de Muxuppipp que incluía una barda atrial perimetral. Así se dice: «...está fundada una iglesia de piedra con su capilla a donde se dice misa, con su sacristía y coro donde se oficia la misa por los cantores del dicho pueblo. Asimismo, tiene un patio cercado de cal y canto con sus tres puertas, dentro del cual está la dicha iglesia, la vocación de la cual se dice señor Santiago, y dentro del dicho patio, a la banda del norte, tiene una casa de piedra con tres piezas y un corredor, adonde los religiosos se aposentan cuando vienen a visitar y decir misa y administrar los sacramentos a los vecinos del dicho pueblo, y en la dicha iglesia hay ornamentos bastantes para celebrar el culto divino, y en una torre de piedra que sobre la dicha iglesia tiene, tiene dos campanas con que tañen a misa y a la doctrina a las horas que están obligados» (Garza 1983, I: 375).

Los aspectos de dotación de mobiliario y ornamentos litúrgicos, así como la imbricación social centran algunas descripciones como la de Ekbalam: «Tiene este pueblo su iglesia, retablo, cruz y manga de terciopelo carmesí rica, y sus campanas y los demás ornatos para celebrar la misa, y asimismo sus cantores y maestro de capilla y su música de flautas» (Garza 1983, II: 140). También puede servir de ejemplo la correspondiente a Uayma: «...tiene este pueblo su iglesia y sacristía y coro y casa para los religiosos con sus celdas; es de buen tamaño; tiene asimismo el ornato necesario para decir misa, que es casulla y alba y cáliz y una cruz dorada con su manga de terciopelo carmesí; hay sus cantores y maestro de capilla y su música de flautas y dos campanas, y todo lo demás necesario para la dicha iglesia y servicio de ella. Hay en este pueblo de Uayma unos *K'u* de piedra hechos a mano, muy altos, de los cuales se sacaba piedra para hacer la iglesia y aposentos de los religiosos, y cerca de la iglesia y todo lo demás» (Garza 1983, II: 171).

Muy completa es la descripción que se realiza de los pueblos de Tihotzuc y Chikindzonot por el encomendero Antonio Méndez en 1579: «En estos dos pueblos, en cada uno tienen su iglesia, labrada de cal y canto, sus retablos hechos al óleo; tienen su coro y sacristía; tienen en cada pueblo dos campanas; tienen sus ornamentos de cáliz y patena de plata; tienen su cruz dorada con sus mangas de terciopelo bordadas de oro y seda; tienen sus frontales de damasco de Castilla; tienen sus cantores, que offician el culto divino; tienen su sacristán y monacillos, que



Fig. 5.—Muxupip. Iglesia.

ofician la misa; tienen escuela, donde los muchachos de los pueblos van a aprender a leer y la doctrina; tienen sus maestros puestos por frailes, que les tienen a cargo. En cada pueblo de estos hay casas situadas para los frailes, donde se aposentán, y en las dichas casas hay celdas para cada fraile, que en los dichos pueblos fueren; tienen sus camas de cordeles con sus frazadas y almohadas en que los dichos frailes duermen» (Garza 1983, II: 199).

Sirva como conclusión de este programa arquitectónico y de funcionamiento de las guardianías la descripción que Juan Farfán, el Viejo, nos hace de los pueblos de Kanpocolché y Chocholá: «En estos dos pueblos (...) tienen los in-

dios sus iglesias de bóveda labradas de cal y canto, tienen coro y sacristía, y tienen cada una dos campanas y campanillas; tienen sus ornamentos de cáliz y patena de plata; tienen misales y breviarios y libros que sirven al coro; tienen maestro de capilla con más de cada quince cantores; tienen su música de trompetas y sacabuches, flautas y otros instrumentos de música con que se oficia el culto divino; tienen sacristán y monecillos que offician la misa; tienen sus retablos al óleo; tienen sus frontales de damasco de Castilla con sus delanteras y mangas de terciopelo; tienen sus cruces doradas de oro con sus mangas de terciopelo bordadas de oro y seda; tienen su casulla y alba; tienen en cada pueblo de estos tres celdas donde se aposentan los frailes cuando les van a visitar, las cuales celdas son de piedra de cal y canto, y en las dichas celdas tienen para los dichos frailes camas de cordeles con sus esteras y almohadas de ruán, llenas de lana; tienen sus frazadas en que duermen, sus necesarias donde se proveen; sus bateas con que les lavan los pies y sus toallas con que les limpian. En cada pueblo tienen los dichos frailes cocineros y panaderos que les hacen pan. Dánles de comer de limosna gallinas de la tierra y de Castilla, pollos, venados y conejos, y cuando un fraile entra en algún pueblo de estos salen todas las indias vestidas con sus huipiles, enaguas, a recibir los dichos frailes a la entrada de los dichos pueblos, y todos los indios sacan sus atambores y músicas que ellos acostumbran y reciben a los dichos frailes hasta que entran en la iglesia y celda donde se aposentan» (Garza 1983, II: 328-329).

Otros edificios de interés citados en las Relaciones Geográficas serían el hospital de Nuestra Señora del Rosario, fundado por el encomendero Gaspar Xuárez de Ávila en 1575; la ermita de San Juan (1552) y la de Santa Lucía (1575), en lo que se refiere a la ciudad de Mérida. Las dos últimas estaban fuera de la población, pero el hospital se hallaba junto a la catedral y tenía una iglesia de una sola nave cubierta con bóvedas.

Sobre la situación de la ermita de Santa Lucía nos informa don Pero García cuando realiza la Relación de Tabi y Chunhuhub, pueblos a él encomendados. Este había sido el mecenas de dicha ermita y nos relata: «...la cual yo, el dicho Pero García, hice de mi hacienda, y en la dicha ermita hay una capilla de cal y canto con su iglesia de paja por no haber al presente más posibilidad, y en ella hay retablo y ornamentos para decir misa, y se dicen muchas misas en ella y se hacen muchos sufragios así en tiempo de cuaresma como en otros días del año, que con mucha devoción acude mucha gente a ella» (Garza 1983, I: 166).

Otra ermita existía en la cabecera de Sotuta, provincia de Mérida, dedicada a Nuestra Señora de la Limpia Concepción habiendo que subir treinta escalones para llegar hasta la capilla, lo que nos indica su ubicación sobre una construcción prehispánica (Garza 1983, I: 150-151).

En la otra ciudad de españoles de la región, Valladolid, estaba en construcción en 1579 de un hospital bajo la advocación de la Veracruz, sito en la calle real. Había sido fundado por don Diego Sarmiento de Figueroa en 1575, que había sido



Fig. 6.—Valladolid. Monasterio de San Bernardino de Siena.

alcalde mayor y alcalde de la cofradía de la Santa Veracruz (Garza 1983, II: 35 y 45), el cual es perceptible en el dibujo que acompaña la Relación.

Un capítulo fundamental y reiterativo en todas las Relaciones es el que se refiere a la vivienda indígena, aunque los textos se van repitiendo de población en población, también se van añadiendo, en ocasiones, datos que permiten conclusiones acertadas, a lo que se une el mantenimiento de las técnicas hasta hoy día, convirtiéndose en un tema de interés antropológico y etnológico. La Relación de Dzonot nos describe el programa constructivo: «Las casas son de madera con una hojas de palma cubiertas que en la lengua se llaman *xa'an*, es muy buena cobija que dura cinco o seis años sin que se pudra y si los horcones y otra madera con que hacen las dichas casas son de madera recia, dura diez o doce años; llega la madera y la cobija por la banda del poniente hasta el suelo, y siempre la puerta de estas casas está hacia donde sale el Sol y está más alta de esta banda aunque no tanto que no se bajen un poco para entrar en casa» (Garza 1983, II: 87).

En la Relación de Titzal y Tixcual el encomendero Alonso Julián incluye junto a la descripción un pequeño dibujo que complementa la información. Dice: «De la treinta y una pregunta digo que las casas que hacen para vivir son de guano, que son palmas, y ármanlas de varazones antes de poner el guano, y sobre unos hor-

cones que ponen primero para levantar la casa, de manera gruesa; arman la casa de esta manera: (dibujo)... Y con varas cércanla toda y déjanle su puerta y las que quieren echan los horcones conforme a la casa y embárranla toda alrededor, y para que se tenga el barro en las varas revuelven mucha yerba que pican con ello» (Garza 1983, I: 241-242).

Las razones de esta tipología arquitectónica se justifican en la tradición y en la salubridad (Garza 1983, I: 289)²⁷. En la Relación de Cansahcab nos dice: «...que es más sano vivir en casas de paja por causa de los calores que hacen desde el mes de marzo hasta mediados de septiembre...» (Garza 1983, I: 96)²⁸; aunque el sistema aumentaba el riesgo de incendios: «...hay muy buenas casas apacibles para vivir, aunque de ninguna seguridad, por el peligro de poderse quemar, como muchas veces se queman. No son casas de piedra para indios porque enferman en ellas y mueren, y para su modo de vivir y naturaleza son de mas utilidad las de paja» (Garza 1983, I: 71), aunque: «...las pudieran hacer de cal y canto a causa de las muchas piedras que hay en ella (se refiere al territorio en general)...» (Garza 1983, I: 166)²⁹. La orientación era un tema importante atendiendo, igualmente, a razones de higiene: «Y las casas miran hacia el nacimiento del Sol y del norte y mediodía, y pocas veces o ninguna hacia el poniente...» (Garza 1983, I: 71).

Los sistemas comunitarios cooperativos están presentes en los procesos de construcción, así en la Relación de Muxuppipp se especifica: «Y es costumbre que unos a otros se ayuden a hacer sus casas, y en pago de su trabajo les dan de comer y beber a su modo hasta que la casa se acaba, y son tan limpios que, como no sea casa de señor o principal, desde que se hace hasta que se cae o se quema jamás no la barren ni la riegan» (Garza 1983, I: 381).

Frente a estas casas de materiales efímeros se iban construyendo las de los españoles que eran: «...de aposentos bajos por el gran calor que hace y por gozar de alguna frescura y humedad; las casas son de piedra de mampostería cubiertas de azotea o terrado, porque los tejados no se tienen por tan buenos. Hay buenas casas, pero raras veces se ve edificar ninguna, sino aquella que no puede excusar, porque la cortedad y pobreza de la tierra quita la esperanza de que lo edificado tenga, en ningún tiempo, el valor de lo que de presente en ello se gasta...» (Garza 1983, I: 82)³⁰. Opinión un tanto negativa que contrasta con la sencilla descripción de Valladolid: «Las casas de los vecinos son de cantería y algunas de azotea cubiertas de teja... Tiene de vecindad treinta y cinco vecinos encomenderos de indios, sin otros tantos vecinos pobladores que en ella viven; es pueblo sano, críanse muchos niños españoles...» (Garza 1983, II: 136-17).

²⁷ Excepcionalmente el encomendero de Tekit justifica estas construcciones básicamente de madera en que los naturales eran «...gente muy holgazana».

²⁸ Relación de Cansahcab.

²⁹ Relación de Tabi.

³⁰ Relación de Mérida.



Fig. 7.—Mérida. Casa Montejo.

En definitiva, como señala el encomendero de Nabalám: «... y las casas que los españoles tienen en la ciudad de Mérida y las que tienen los vecinos de esta villa (se refiere a Valladolid) y yo también, son todas de piedra, muy buenas y bien aderezadas y cubiertas con teja, y esta piedra está cerca, porque en todas partes la hay» (Garza 1983, II: 188). El edificio más significativo conservado de esta época sería, sin duda, el palacio de la familia Montejo en Mérida del que se conserva la magnífica fachada con temáticas renacentistas y el escudo de armas correspondiente (Rubio 1941; Siller y Abundis 1984: 25-47)³¹.

³¹ Destaca en este palacio el proceso de restauración y su puesta en valor. Sobre este palacio hay que señalar el estudio que la valoró históricamente (Rubio 1941).

La casa de mampostería adquirió funciones simbólicas de estatus social lo que hizo que algunos caciques también abandonaran sus sistemas tradicionales para adaptarse a las nuevas modas constructivas, como el caso de Hocabá donde: «...algunos caciques las tienen de cal y canto, buenas» (Garza 1983, I: 135); o en Sotuta: «Algunos caciques el día de hoy hacen sus casas como españoles, de cal y canto, por haber materiales para ello...» (Garza 1983, I: 149); o bien, en la Relación de Motul se dice: «...no se han dado a hacerlas de piedra si no son los caciques, que las tienen más por autoridad que porque se hallen bien en ellas» (Garza 1983, I: 274).

El pasado prehispánico está siempre presente. Por un lado atendiendo a un reconocimiento de grandiosas culturas pasadas. Quizás el texto más representativo sea la descripción de Izamal, aunque en muchas Relaciones emergen datos de interés. Por otro lado, las arquitecturas mayas servirán de cantera para las nuevas construcciones españolas, sobre todo, religiosas.

La valoración de los edificios prehispánicos aúna la impresión de grandeza con la leyenda. Así cuando se describe Izamal nos dice el texto: «...la cual fue población antiquísima, en la cual había unos edificios antiguos de bóveda de cal y canto, de mezcla fortísima, que más principal de ellos entre los otros estaba un asiento alto hecho a mano que subían a él por más de ciento y cincuenta escalones bien agros, que cada escalón tenía más de media vara de medir, y el edificio de encima miraba al norte, y encima había tres paredones, como torres de grande altura, y a la más alta de ellas a la parte del sur y las otras dos, no tan grandes, hacia el oriente, y del poniente y en las dichas torres estaban hechas unas figuras de argamasa con estatuas que parecían gigantes armados con sus rodelas y morriones. Y así dicen los naturales que los que edificaron los dichos edificios fueron hombres de mayor estatura que los de este tiempo...» (Garza 1983, I: 181). Más adelante, en la misma línea y atendiendo a hallazgos pseudoarqueológicos, se dice: «Y los naturales tienen que hubo gigantes en esta provincia por las sepulturas, que han hallado en ellas extraña grandeza» (Garza 1983, I: 182; Landa 2002: 164-167)³².

La valoración de Chichén Itzá es semejante con afirmaciones que se repiten, como si se tratara de copias, en distintas Relaciones: «Estos *cues* de Chichén Itzá son muy suntuosos, y tienen edificios antiguos con sus gradas hechos de cantería muy principales, que son de gran memoria y antigüedad» (Garza 1983, II: 296). Es más, sobre su origen especifican: «Dicen los antiguos que los que antiguamente vinieron a poblar esta tierra, que fueron los que poblaron a Chichén Itzá, población antiquísima y, según la cuenta de los indios, la primera que después del Diluvio se pobló en estas provincias» (Garza 1983, I: 412). Incluso llegan a distinguir entre la que sería la primitiva cultura maya y los desarrollos posteriores,

³² La impresión que debió causar las edificaciones mayas de Izamal aparecen en otros cronistas como el caso de fray Diego de Landa.



Fig. 8.—Mama. Noria

señalando la posibilidad remota de un primer conocimiento de Dios, en el sentido cristiano. Así explican: «Dícese que los primeros pobladores de Chichén Itzá, no fueron idólatras, hasta que *Kukulcán*, Capitán mexicano, entró en estas partes, el cual enseñó la idolatría, o la necesidad, como ellos dicen los enseñó a idolatrar. Tuvieron noticia de un criador de todas las cosas, de la creación del cielo y de la tierra, y de la caída de Lucifer; de la inmortalidad del ánima y del cielo y del infierno y del Diluvio general... Los naturales antiguos fueron enemigos de vicios, especialmente de la carne, castigaban a los adúlteros con pena de muerte, a él y a ella... no comían carne humana ni usaban el pecado nefando y dícese que un *Tutul Xiu*, señor de Mayapán, por hallar culpados a unos indios en este pecado los mandó quemar vivos en un horno de cal y canto que para ello mandó hacer. Casábanse ya hombres y los sacerdotes y señores eran de grande abstinencia; bautizábanse con ciertas ceremonias y se enterraban con otras ceremonias... Todas las buenas costumbres se han venido a perder con el tiempo» (Garza 1983, I: 217). Claro, habría que añadir, que la presencia española y el cristianismo venía, por fin, a recuperar las costumbres y canalizar la moral más primitiva ahora olvidada.

En definitiva, los textos de las Relaciones Geográficas de Yucatán constituyen para nosotros un material de gran relevancia si tenemos en cuenta la amplitud territorial, pese a la ausencia de Campeche y Salamanca de Bacalar, y su redacción en un arco cronológico mínimo (1579-1581), en el momento en que la Nueva España está casi plenamente estructurada dentro del organigrama virreinal. Este carácter comparativo se aumenta al evaluar que los redactores de las mismas fue fundamentalmente gente yucateca, muchos fueron conquistadores, otros colonizadores, cargos administrativos y naturales consultados, pero todos compartían sin vuelta atrás la nueva realidad de América como propia. Son, por tanto, las condiciones culturales plasmadas en una radiografía, no objetiva pero si suficientemente significativa, que nos permite una lectura histórica y una valoración conjunta del momento urbano y arquitectónico de este singular paisaje que había sido el espacio de la cultura maya en el que las pervivencias eran ahora compartidas, marginadas o asumidas por una nueva concepción religiosa y una nueva estructura política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANCONA MENA, Raúl. 1993. «Izamal, Yucatán: su evolución urbano arquitectónica». *Cuadernos de Arquitectura Virreinal* 14: 15-30.
- ARTIGAS, Juan Benito. 1992. *Capillas abiertas aisladas de México*. Facultad de Arquitectura. UNAM. México DF.
- . 1993. «Arquitectura a cielo abierto, parte III: Ciudades: Izamal». *Cuadernos de Arquitectura Virreinal* 14: 31-37.
- BRETOS, Miguel A. 1987. *Arquitectura y Arte Sacro en Yucatán*. Editorial Dante. Mérida.
- CIUDAD REAL, Antonio. 1993. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. 2 Vols. Ed. crítica de J. García Q. y V. M. Castillo F. 3.^a Ed. IIH. UNAM. México DF.
- ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria. 1993a. *Arquitectura atrial del siglo XVI en Yucatán (México)*. Universidad de Granada. Granada.
- . 1993b. «Aplicación del análisis Cluster a los complejos conventuales franciscanos de Yucatán (siglo XVI)». *Cuadernos de Arquitectura Virreinal* 14: 38-44.
- FERNÁNDEZ, Justino, Luis AZCUE Y MANCERA y Manuel TOUSSAINT. 1945. *Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Yucatán*. Talleres Gráficos de la Nación. México DF.
- FERNÁNDEZ TEJEDO, Isabel. *La comunidad indígena maya de Yucatán. Siglos XVI y XVII*. 1990. INAH. México DF.
- GARZA CAMINO, Mercedes de la (Coord.). 1983. *Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*. 2 Vols. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- GERHARD, Peter. 1991. *La frontera sureste de la Nueva España*. IIH-IG. UNAM. México DF.
- GONZÁLEZ CICERO, María Stella. 1978. *Perspectiva religiosa en Yucatán*. Colegio de México. México DF.

- GOÑI, Guillermo. 2008. *Las conquistas de México y Yucatán*. INAH. México DF.
- LANDA, fray Diego de. 2002. *Relación de las cosas de Yucatán*. Dastin. Madrid.
- LÓPEZ GUZMÁN, Rafael. 2007. *Territorio, Poblamiento y Arquitectura. México en las Relaciones Geográficas de Felipe II*. Universidad de Granada. Granada.
- LÓPEZ GUZMÁN, Rafael y Gloria ESPINOSA SPÍNOLA. 1992. «Evolución constructiva de la primera arquitectura religiosa en Yucatán». *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar* 48-49: 163-176.
- MILLET CÁMARA, Luis y Rafael BURGOS VILLANUEVA. 1993. «La Guardianía de Izamal y sus construcciones religiosas en el siglo XVI». *Cuadernos de Arquitectura Virreinal* 14: 3-14.
- RODRÍGUEZ SALA, M.^a Luisa. 1998. «Francisco Domínguez y Ocampo, geógrafo y cosmógrafo». En *El Eclipse de Luna. Misión científica de Felipe II en Nueva España*. Coord. M. L. Rodríguez, pp. 67-84. Universidad de Huelva. Huelva.
- RUBIO MAÑE, Jorge Ignacio. 1941. *La Casa de Montejo en Mérida de Yucatán*. IIE. UNAM. México DF.
- SILLER, Juan Antonio y Jaime ABUNDIS CANALES. 1984. «La casa del adelantado Francisco Montejo en Mérida». *Cuadernos de Arquitectura Virreinal* 1: 25-47.
- STRECKER, Matthias y Jorge ARTIEDA. 1978. «La Relación de algunas costumbres (1582) de Gaspar Antonio Chí». *Estudios de Historia Novohispana* VI: 89-107.

RITUALES RELIGIOSOS EN ESPACIOS ARQUITECTÓNICOS RURALES DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Juan GARCÍA TARGA
Universidad de Barcelona

A MODO INTRODUCTORIO

La ritualización colectiva de unas creencias supone en buena medida el reencontro con nuestra realidad histórica común, y una cierta cohesión en la búsqueda de esos valores que nos unen en un destino común trascendiendo de lo cotidiano de la vida y sintiendo una mayor fuerza afectiva hacia los demás. Un ejemplo de esta desvinculación con lo cotidiano podría ser el fervor de la Virgen del Rocío en el pueblo de Belmonte (Huelva, España).

En muchas ocasiones, esa teatralización colectiva sentida se orienta a la búsqueda de bienes, buenas cosechas u otros beneficios materiales, debiendo realzar ciertos actos para su consecución. La bonanza en las cosechas, la fortaleza ante las epidemias, plagas, fiebres u otros desastres, aparecen habitualmente en las plegarias y panegíricos que acompañan en muchas ocasiones a las procesiones o romerías más populares. Los recorridos suelen iniciarse en los diferentes barrios o zonas de la población para formarse finalmente una unidad de movimiento que tras un pendón, una cruz, una imagen, se dirigen hacia el o los espacios más sacros para la ocasión.

Los estudios etnográficos en Yucatán tienden a destacar diferentes asociaciones de ideas y materialización en los santuarios religiosos actuales (Medina y Quiñones 2006): el santuario, la peregrinación, la procesión y la fiesta patronal como elementos entrelazados ineludiblemente que dinamizan y acentúan los aspectos sociales de estas actividades. Ese proceso colectivo de acercamiento se materializa a través de los símbolos e imágenes y del estímulo de todos los sentidos (la música en sentido amplio, los bailes, las escenografías) que conjuntamente constituyen algunos de los rasgos que definen esos rituales y peregrinaciones que en ningún caso son tristes, sino que pretenden dar sentido a la vida buscando ese más allá próximo.

En el caso de Yucatán, su proceso de evangelización fue lento y precario en muchas ocasiones, dada la ausencia de potencialidades económicas importantes, y por lo tanto existió un escaso interés por parte de las autoridades coloniales. La consolidación del proceso de evangelización se puede analizar mediante el estudio de las construcciones religiosas que desde mediados del siglo XVI hasta finales del período colonial se llevan a cabo en Yucatán. En este artículo se quiere analizar un modelo de estructuras religiosas tempranas (entre mediados del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII), muy sencillas, localizadas en la costa del actual estado de Quintana Roo que, por sus características formales y algunas menciones documentales, podrían haber servido como espacios de ritualización colectiva (Figura 1).

UN PUNTO DE PARTIDA: UN ARTÍCULO DE REFERENCIA

Los ejemplos que se analizan corresponden a una zona distante de centros rectores importantes en época colonial, realidad que se refleja en unas manifestaciones materiales claramente diferentes a las de otras zonas de la Nueva España, y en particular de la zona maya. Ese alto grado de aislamiento, igual que el que se registra en la zona actual de Belice para los siglos XVI y XVII, determina que al trabajar ese período y ver las condiciones del dominio hispano uno se pueda preguntar: ¿por qué las comunidades mayas de esos territorios adoptaron la religión católica? y ¿cómo funcionaba ese mecanismo de adopción y la gestión de ese culto en comunidades pequeñas y ajenas a una materialidad clara asociada al nuevo culto? Esas preguntas pueden aplicarse directamente a los ejemplos que trataremos.

En relación a ello, la observación de las planimetrías y la descripción de los rasgos constructivos de las capillas de Xcaret y Tancah en la costa mexicana de Quintana Roo, pone de manifiesto algunos aspectos:

- La sencillez de las construcciones fruto de las limitaciones materiales de los órdenes mendicantes y, fundamentalmente, de los frailes, que de forma temporal residían en los pueblos de indios y supervisaban las obras.
- La ausencia de una consolidación de la nueva situación socio-política.
- Son modelos que responden a la tradición religiosa cristiana pero elaborada con técnicas indígenas, dada la ausencia en la mayoría de los casos, ya no de arquitectos, sino simplemente de personas con conocimientos de construcción.
- En algunos casos existe una cierta gradación visual de los espacios religiosos, materializada en niveles diferentes de acceso de los creyentes desde el exterior del nuevo espacio religioso (plaza) pasando por el atrio hasta acceder a la nave y finalmente al altar (García Targa 2002: 54-88).

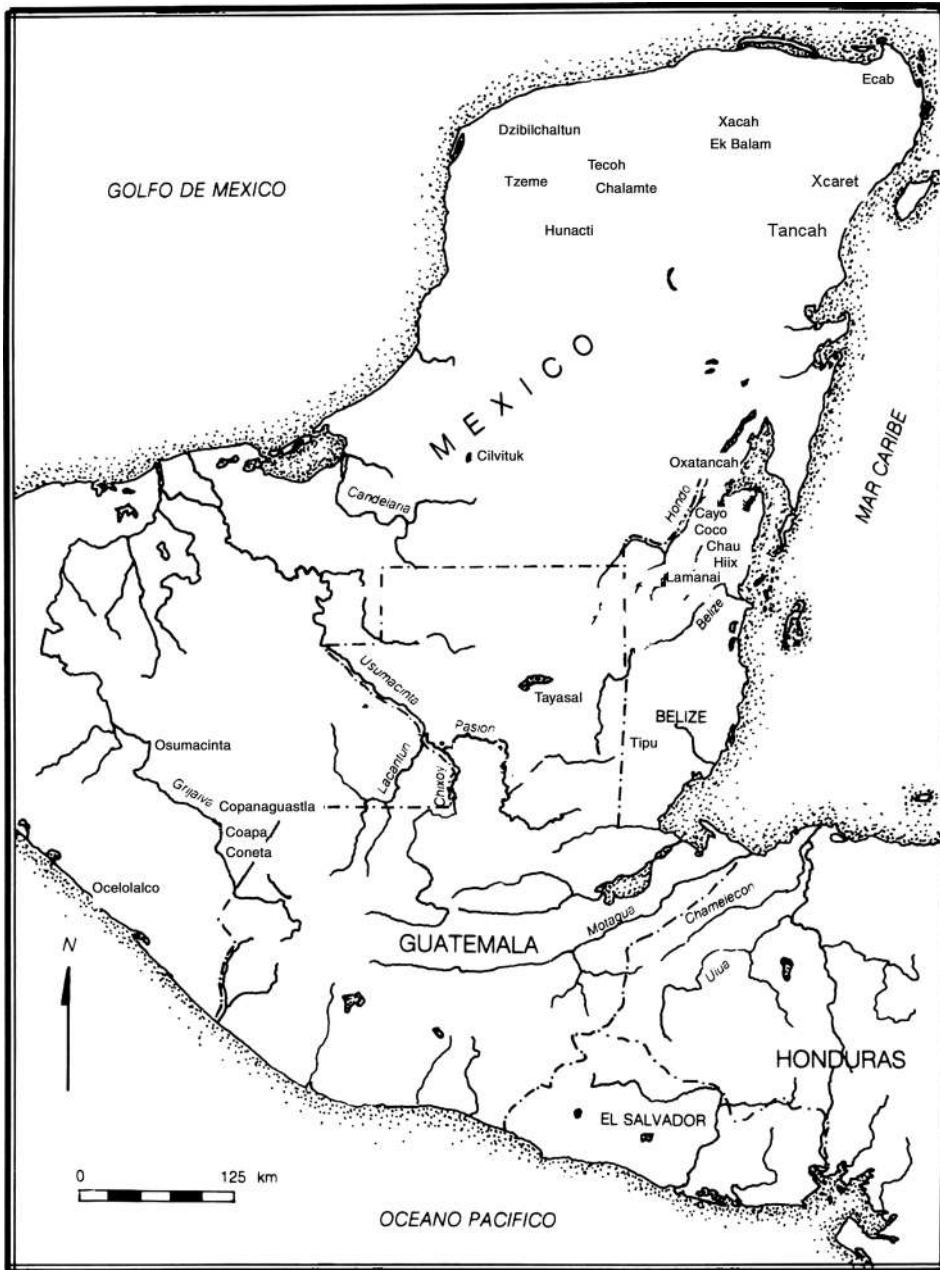


Fig. 1.—Mapa de la zona maya con los asentamientos coloniales rurales excavados más relevantes.

- En algunas construcciones se observa un pequeño espacio cerrado para contener posibles imágenes religiosas que ayuden a las labores pastorales.
- La existencia de diversos accesos a la estructura que podrían haber facilitado una cierta ritualización colectiva (Figuras 2 y 3).

Muchos de los rasgos expuestos fueron mencionados por Miller y Farriss (1979, 1985) en sus trabajos sobre la capilla de Tancah. En este caso, además, las posibles circulaciones dentro del espacio religioso (capilla y atrio), algunas referencias escritas, tanto de documentos del Archivo General de Indias (AGI) como de cronistas y etnohistoriadores, les permitieron presentar una interesante hipótesis sobre el uso de edificios con estas características formales para la celebración de pequeñas romerías o rituales colectivos alrededor de los espacios más sacros de la zona religiosa. Una revisión de las menciones bibliográficas y de archivo de los autores, nos permite matizar o llevar a cabo una propuesta hipotética sobre qué tipo de ritualización sería la realizada en estas sencillas capillas maya-cristianas.

En primer lugar se refiere un documento inédito del AGI (Audiencia de México 369 fechado en 1573), en el que se menciona según los autores una peregrinación o romería llevada a cabo por franciscanos y nativos alrededor de una ca-

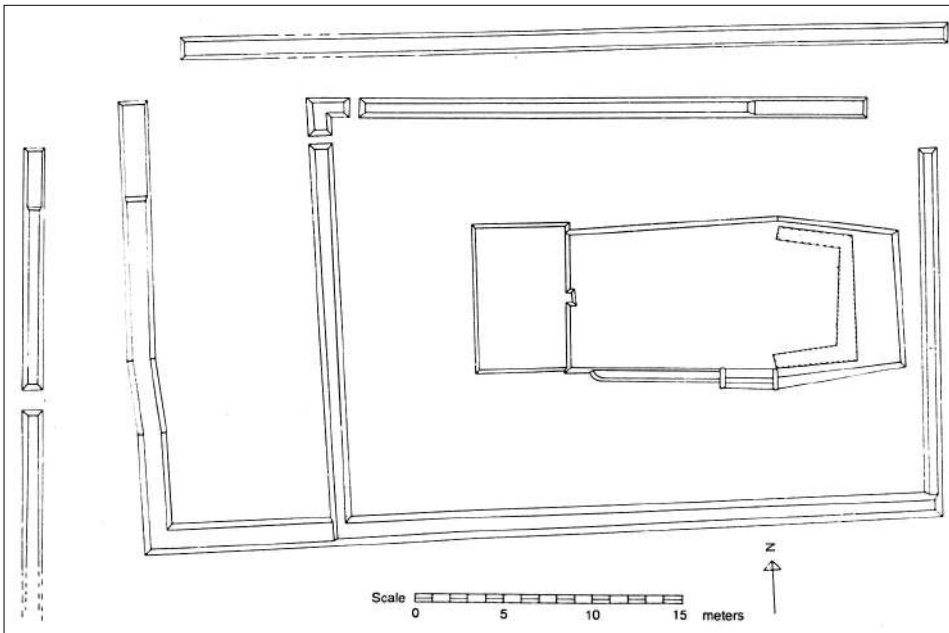


Fig. 2.—Planta arqueológica de la capilla de Tancah (Miller y Farriss 1979: fig. 13-3).

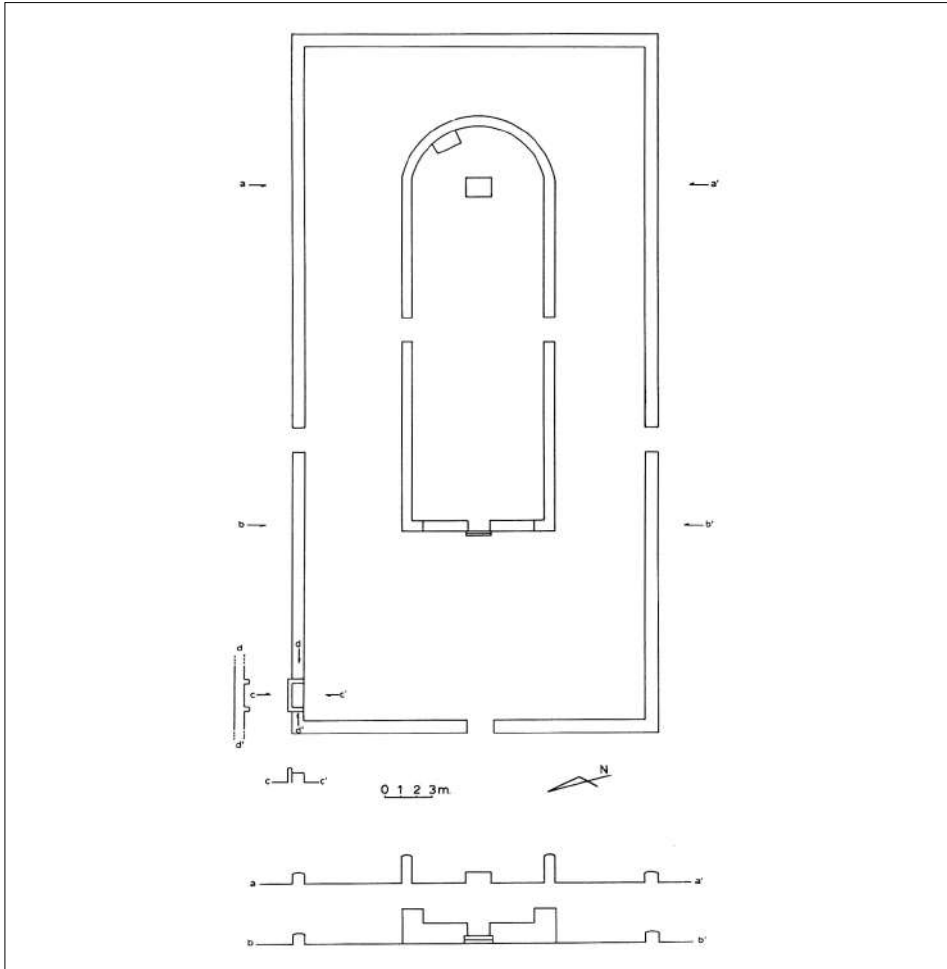


Fig. 3.—Planta arqueológica de la capilla de Xcaret, Quintana Roo (Andrews 1991).

pilla de Cozumel. Revisado el documento del Archivo General de Indias, y asesorado por los Dres. Mario Ruz y Pilar Zabala, no se desprende del contenido esa supuesta romería de frailes y mayas alrededor de la capilla. El mismo documento ya había sido mencionado por Roys *et al.* (1940), y en él se refieren las diligencias efectuadas por dos frailes en dos poblaciones de Cozumel como paso previo a la construcción de una nueva iglesia, supuestamente necesaria, pero inviable económicamente además de poco relevante, teniendo en cuenta el número de feligreses en las ambas poblaciones, San Miguel y Santa María.

En la obra de Molina Solís, *Historia del descubrimiento y conquista de Yucatán*, se hace una referencia clara a las romerías con una clara segregación por sexos, como parte de la ritualización religiosa:

«... todos los días después de salir el sol, los ancianos salían de la iglesia llevando en las manos una cruz mediana levantada en alto como estandarte, y se dirigían cada uno a su barrio: yendo de casa en casa, llamaban a los niños y poniendo a un lado a los varones y al otro a las hembras, los ordenaban en procesión y cantando las oraciones se encaminaban al templo» (Molina 1896: 833).

También hace una mención importante al control de las tareas pastorales y de la asistencia y formación de la población indígena maya en los aspectos fundamentales de la nueva religión (*ibid.* 1896: 832-835). De las páginas mencionadas de la obra de Chamberlain (1982: 319-320) no se desprende, ni infiere, que se llevaran a cabo procesiones alrededor de las capillas tempranas. Tancah, identificado como Pole aparece también mencionado ya en las Tasaciones de 1549 y posteriormente en las Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán de forma genérica:

«El dicho pueblo de Zama ha sido población de muchos indios, y de veinte años a esta parte se ha muerto mucha cantidad de ellos, de suerte que en el dicho pueblo de hoy no hay 50 indios tributarios y el pueblo no es formado ni tiene concierto de calles, ni traza, sino a manera de aldea» (Relaciones 1983, II: 147).

INTERPRETACIÓN DE LAS FUENTES MATERIALES Y DOCUMENTALES

Los trabajos arqueológicos de la mayoría de los sitios coloniales rurales del área maya se han centrado en las construcciones religiosas, ya sean estructuras más sencillas definidas como capillas (*open ramada chapel*) o bien programas algo más complejos que se equipararían al término iglesia (*open ramada church*), con una parte del edificio construido a base de mampostería (Andrews 1991: 355-374). Tan sólo en algunos casos como Ecab (Andrews *et al.* 2006; Benavides y Andrews 1979) y Tecoh en Yucatán (García Targa 2007; Millet y Burgos 1993; Millet *et al.* 1993) o Tipú y Lamanai en Belice (Pendergast y Graham 1993; Pendergast *et al.* 1993), se han llevado a cabo trabajos en espacios civiles de las nuevas poblaciones de indios, recuperando en algunos casos un repertorio material más extenso.

Si se observan otras planimetrías de capillas e iglesias tempranas de los actuales estados mexicanos de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, así como de Belice, en muchas ocasiones presentan atrios con accesos diversos que permitirían hipotéticos movimientos o circulación de fieles en sentidos varios. Casos

como los de Ek Balam (Hanson 1995), Chalamte (Millet y Burgos 2000), y Ox-tankah (Cortés 1996; Ramírez 1991; Suárez 2007), son evidentes. Asimismo, en algunos casos se observan también pequeños espacios rectangulares dentro de esos muros perimetrales que bien podrían ser los precedentes de las capillas posas como estadios de las romerías mucho más complejas de períodos en los que la consolidación de la nueva fe era mucho mayor (Figura 4).

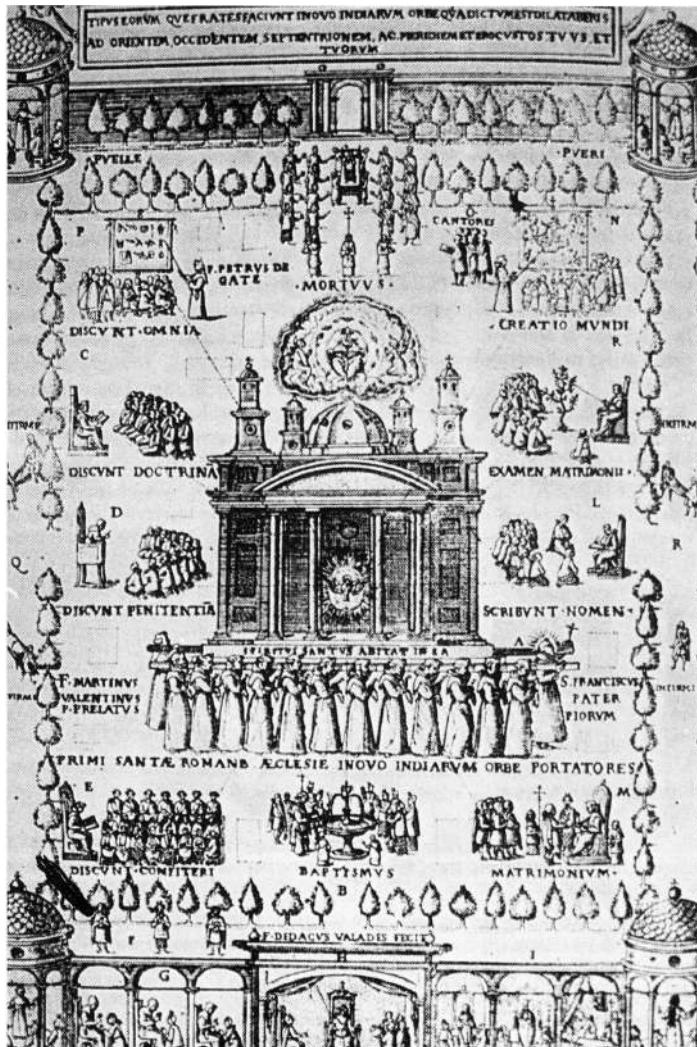


Fig. 4.—Grabado de fray Diego de Valadés en *Rethorica Christiana* (Kubler 1994).

En la obra de Ciudad Real se encuentran diversas menciones a la tradición local relacionada con pequeñas peregrinaciones y recibimientos de personalidades relevantes, en este caso el mayor de los franciscanos:

«Salieron también al camino a ver al padre comisario la gente de otros dos pueblos, cada uno con una danza y su capilla de cantores con música de flautas, y en dos ramadas, que para estos habían hecho, le saludaron y dieron el parabién de su llegada» (Ciudad Real 1976: 331-2).

Teniendo en cuenta que la mayor parte de la bibliografía arqueológica referente a construcciones coloniales tempranas es más descriptiva que interpretativa, consideré pertinente ponerme en contacto con los investigadores que han trabajado al respecto en Quintana Roo y Belice, dado que los apartados de interpretación de los resultados son muy reducidos en los aspectos que son de nuestro interés. En este sentido, los trabajos Andrews y Andrews (1975) María José Con (1991, 194, 2000; Con y Jordán 1992) en Xcaret, pusieron al descubierto una capilla de reducidas dimensiones (24x8 m con un muro de 0,65 m), que disponía de un atrio que bien podría haber tenido también una función como espacio deambuladorio (44x20/23 m y una altura de muro de 0,65 m). Presenta además dos accesos a la capilla desde el atrio y tres desde el exterior al atrio, dos de ellos en la misma orientación que por los que se llega a la parte más sagrada del espacio religioso (Figura 5).

Se documentó también dentro del Grupo E, un conjunto posclásico, una construcción con tres accesos diferenciados a la parte de culto del conjunto arquitectónico. No quiere decir que sea una continuidad de una tradición prehispánica sino que, tal y como mencionan algunas fuentes coloniales, Cozumel y la zona coste-



Fig. 5.—Vista general de la capilla de Xcaret (fotografía cedida por María José Con).

ra de Quintana Roo eran puntos importantes en las peregrinaciones durante período prehispánico. Al respecto, existen algunas referencias ya clásicas:

«A causa de este oráculo e ídolo, venían a esta isla de Acuzamil muchos peregrinos y gente devota y agorera, de lejanas tierras, y por eso había tantos templos y capillas» (López de Gómara 1985: 32).

«Y que tenían a Cuzamil y el pozo de Chicehnizá en tanta veneración como nosotros las romerías a Jerusalén y Roman y así los iban a visitar y ofrecer dones, principalmente a Cuzamil, como nosotros a los lugares santos, y cuando no iban, enviaban siempre sus ofrendas. Y los que iban tenían también la costumbre de entrar en los templos de relictos cuando pasaban por ellos a orar y quemar copal» (Landa 1985: 88).

Para el caso de los asentamientos coloniales tempranos de Tipú y Lamanai, Belice, Pendergast *et al.* (1993) y Pendergast y Graham (1993) comentan que ambas construcciones deberían tener puertas en los dos lados de la nave construida con materiales perecederos. No obstante, en Lamanai la documentación de un atrio ante la construcción de la primera iglesia permitiría la circulación dentro de ese espacio.

Finalmente, A. P. Andrews (1991) refiere que casi todas las iglesias del siglo XVI analizadas tienen tres entradas al norte, sur y oeste. En algunos casos, en uno de los cuartos aledaños al altar —presbiterio o sacristía— tenían una puerta al exterior, como sucede en Ecab (Andrews *et al.* 2006; Benavides y Andrews 1979).

UN INTENTO DE INTERPRETACIÓN INTEGRAL

Teniendo en cuenta los datos materiales (planimetrías) y las escasas referencias escritas al respecto, considero que la hipótesis de la planificación de las capillas en base a una tradición religiosa prehispánica con accesos diversos permitiendo de esa manera circulaciones varias, puede ser factible. Es evidente que los frailes destinados a estas zonas del área maya debieron aprovechar la tradición existente en lo referente a las peregrinaciones desde otras zonas y a los rituales que se efectuaban alrededor de ciertos espacios, intensificando, mediante la teatralización colectiva, el efecto de la adopción de las nuevas formas religiosas.

En las obras clásicas de arquitectura de Kubler (1994) y Markman (1984), se hace mención a la importancia de todos los recursos visuales y materiales para facilitar la difusión de las nuevas ideas religiosas. En los casos mencionados, los aspectos iconográficos de las fachadas son inexistentes, dada la ausencia de esta parte del edificio susceptible de ser utilizada como «pizarra pedagógica» para los nuevos creyentes. No obstante, en programas arquitectónicos algo más complejos como el de Dzibilchaltún, el fondo de mampostería detrás del altar conserva to-

avía los restos de pintura que sin duda apoyarían el discurso del oficiante (Figura 6).

También parece lógico pensar en la romería como forma sencilla de aglutinar a la población de sitios como Pole (Xcaret) y Tancah (Tzama). Es una tradición amplia tanto en España como en la zona de Quintana Roo, materializada en una deambulación dentro de espacios sacros de carácter reducido, con música, imágenes de santos y vírgenes; sin duda podía ser una forma muy pedagógica para el aprendizaje de la religión cristiana a los nuevos fieles. En este sentido, es relevante la mención que se hace a la música y el baile como componentes importantes en el aprendizaje de las oraciones, retomando la tradición prehispánica, y así el obispo fray Juan de Zumárraga escribía al emperador Carlos V lo siguiente:

«la experiencia muestra cuanto se edifican en ello los naturales que son muy dados a la música. Y los religiosos que oyen sus confesiones nos lo dicen, que más por las predicaciones, se convierten por la música» (Enríquez 2008: 55).

Dado el reducido número de frailes destinados a la zona, en muchas ocasiones la persona encargada de coordinar las actividades religiosas serían los *maestros cantores* que se encargaban entre otras tareas de componer músicas concretas para los rituales colectivos, suponemos que a medida de las especificidades de cada entorno (Collins 1989). La organización de los eventos religiosos, el seguimiento de los nuevos calendarios, así como el proceso de aprendizaje de los hijos de los principales locales, eran otras de las muchas actividades supervisadas por estos



Fig. 6.—Detalle del altar de la iglesia de Dzibilchaltún (fotografía del autor).

importantes cargos en los espacios rurales o en todas aquellas zonas al límite o fuera del control religioso más férreo.

Tal como se observa en la documentación arqueológica de sitios como Tancah y Xcaret (Chacín 2005), es evidente una segregación por sexo a la hora de enterrar dentro de los espacios religiosos cristianos. En el caso de Tancah, todos los individuos enterrados en el interior de la nave eran de sexo masculino, con una orientación este-oeste, siguiendo la tradición cristiana. Tal como menciona Molina Solís (1896), la segregación por sexos en las romerías tenía su continuidad en otras actividades cotidianas vinculadas al culto, y entre ellas la ubicación de los difuntos dentro de los espacios sacros de la iglesia. Este modelo de separación de sexos en muchas de las actividades religiosas tiene su origen en el Edicto de Milán de Constantino (año 311), según el cual los hombres se ubicaban en la parte sur de las naves de la basílica y las mujeres en la parte norte.

También es muy evidente en los estudios de arquitectura paleocristiana en el Viejo Mundo, la relevancia del canto como forma de asimilación de nuevos conceptos: «El canto de los salmos es una de las ceremonias sobre la que tenemos más pruebas de la antigüedad en las asambleas litúrgicas» (Godoy 1995: 60).

En este sentido, no se debe olvidar que la población sobre la que se impone el cristianismo a partir del siglo IV es muy diversa dentro de lo que había sido el Imperio Romano, proviene en buena medida de un sustrato de culto latino, al que se añaden los múltiples panteones locales de tradición neolítica matizada en cada territorio. La posibilidad de organizar a los feligreses de forma diversa es una forma de mayor control, incluso de poder hacer entrar primero a mujeres, ancianos y niños y posteriormente a los hombres, por ejemplo. Otra de las muchas posibilidades sería la realización de ceremonias alrededor de la capilla según la relevancia de las personas y de las familias de estas pequeñas comunidades rurales.

Volviendo a la referencia de Molina (1896: 833), se menciona «una cruz mediana levantada en alto como estandarte» seguida de hombres, mujeres y niños de forma diferenciada una vez que se ha pasado por los distintos barrios. Esta caracterización de zonas urbanas o espacios de la población diferenciados, tendrían poco o ningún sentido en los casos que analizamos, aunque quizás es significativa esa distinción por grupos sociales, a la cabeza de los cuales irían el principal de la población y su familia.

En asentamientos como los analizados en la costa de Quintana Roo se han llevado a cabo algunos estudios genéticos de los restos óseos, constatándose una presencia racial diversa, indígenas, europeos y negros, diversidad que podría también tener un reflejo en los ámbitos de lo ritual. En Tipú y Lamanai, en los que se han podido diferenciar espacios de mayores dimensiones que las unidades de habitación coloniales, no sería de extrañar que los portadores de esos pendones, cruces u otros símbolos que encabezasen las romerías, perteneciesen a esas familias importantes de la población (Pendergast y Graham 1993; Pendergast *et al.* 1993). El hallazgo de las partes metálicas de lo que podrían ser libros en Tancah y

Tipú, podría también ser evidencia de complementos físicos a las actividades pastorales de los religiosos franciscanos o de los indígenas que colaboraban en las actividades de adoctrinamiento, fuesen maestros cantores o bien personas atraídas por la nueva fe y que trabajasen de forma voluntaria.

En asentamientos de la depresión central chiapaneca como Coapa, la documentación de restos de tubos de órgano avalaría el uso de la música para las celebraciones religiosas, incluso para aquellas en las que se combinase el espacio interior de la iglesia y el exterior de la construcción (Lee y Bryant 1988: 5-20).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Las estrategias de difusión de la nueva fe fueron muy diversas, desde aquellas que podríamos definir como más ortodoxas o acordes con las formas correctas de actuar, hasta soluciones mucho más radicales adaptadas en cada caso a los espacios concretos. Ambas poblaciones, la generada del proceso de la Reconquista de la Península Ibérica y la indígena de los nuevos territorios conquistados, tenían pocas cosas en común, pero una de ellas era muy relevante: la trascendencia de la religión en la vida cotidiana, tanto en el ámbito de lo simbólico y conceptual, como de la materialidad más palpable.

La riqueza de los registros materiales de ambas culturas permitió toda gama de combinaciones para adecuar los ritmos de adopción de la nueva fe en territorios muy diversos en interés económico, masa demográfica y bagaje cultural local. En el área maya, densa en población, rica en tradición cultural y religiosa, pero pobre desde la perspectiva de la ambición económica española, se ponen de manifiesto en cada caso, en cada zona, un abanico de formas de adopción, de mezcla entre lo europeo pero con formas locales, y en algunos casos, la directa pervivencia de lo ancestral.

El uso de los pequeños espacios religiosos de poblaciones reducidas demográficamente es un ejemplo más del solapamiento, de la superposición, del aprovechamiento de la tradición local, en este caso las romerías religiosas, como forma de cohesión de la comunidad, paso previo y fundamental para la adopción de la nueva fe. Perpetuar el uso de espacios relevantes en lo religioso, pero con nueva imagen arquitectónica, es una forma de continuar esos movimientos de población para dar culto a ciertas imágenes, sean cristianas o mayas que sirven para unir más a la población.

No obstante, sigue siendo difícil de entender cómo ese modelo arquitectónico sencillo que se encuentra repartido por todo Yucatán con pequeñas capillas e iglesias de rápida construcción, pudo servir en muchos casos como punta de lanza, teniendo en cuenta el aislamiento de ciertas zonas y la lógica resistencia de la población local a ser integrada en una nueva realidad. Tan sólo la obstinación de unos y la capacidad de sincretismo como forma de resistencia por parte de otros,

explica, bajo mi punto de vista, la consolidación de algunos de los valores de la fe cristiana entre mediados del siglo XVI y mediados del XVII.

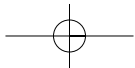
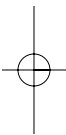
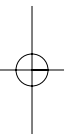
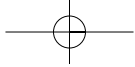
Agradecimientos: En primer lugar al Dr. Andrés Ciudad por su invitación al evento. Asimismo a los Dres. Mario Ruz y Pilar Zabala por su ayuda en la paleografía del documento del Archivo General de Indias. A los arqueólogos María José Con, David Pendergast, Elizabeth Graham, Antonio Benevides y Tony Andrews por sus comentarios personales sobre el tema tratado. Finalmente, y no por ello menos importante, a las arqueólogas mexicanas Haydée Morales Flores y Lucía Quiñones por facilitarme algunas referencias bibliográficas difíciles de conseguir en Barcelona.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREWS, Anthony P. 1991. «The Rural Chapels and Churches of Early Colonial Yucatan and Belize: An Archaeological Perspective». En *Columbian Consequences 3. The Spanish Borderlands in Pan-American Perspective*. Ed. D. H. Thomas, pp. 355-374. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- ANDREWS, Anthony P., Antonio BENAVIDES CASTILLO y Grant D. JONES. 2006. «Ecab: a Remote Encomienda of Early Colonial Yucatan». En *Reconstructing the Past. Studies in Mesoamerican and Central American Prehistory*. Eds. D. Pendergast y A. P. Andrews, pp. 5-28. BAR International Series 1529. Londres.
- ANDREWS, E. Willys IV y Anthony P. ANDREWS. 1975. *A Preliminary Study of Xcaret, Quintana Roo, México*. MARI 40. Tulane University. Nueva Orleans.
- BENAVIDES CASTILLO, Antonio y Anthony P. ANDREWS. 1979. *Ecab: poblado y provincia del siglo XVI en Yucatán*. Cuadernos de los Centros Regionales, Sureste. INAH. México DF.
- CHACÍN SOLANO, Nadir. 2005. «Prácticas y creencias religiosas en torno a la muerte: Xcaret en los siglos XVI-XVII, Quintana Roo». *Estudios de Antropología Biológica* XII: 1061-1081.
- CHAMBERLAIN, Robert. 1982. *Conquista y Colonización de Yucatán, 1517-1550*. Editorial Porrúa S.A. México DF.
- CIUDAD REAL, Antonio de. 1976. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas de las muchas cosas que le sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. Ed. crítica de J. García Q. y V. M. Castillo F. 2 Vols. IIIH. UNAM. México DF.
- COLLINS, Anne. 1989. «The Maestros Cantores in Yucatan». En *Anthropology and History of Yucatán*. Ed. G.D. Jones, pp. 233-247. University of Texas Press. Austin.
- CON, María José. 1991. «Trabajos recientes en Xcaret, Quintana Roo». *Estudios de Cultura Maya* XVIII: 65-129.
- . 1994. *Proyecto Xcaret. Informe de la sexta temporada*. Archivo de la Coordinación Nacional de Arqueología. INAH. México DF (inédito).
- . 2000. «Xcaret, Quintana Roo». *Memorial Patrimonio de todos*. Tomo VIII: 102-108. Arqueología. INAH. México DF.
- CON, María José y Eric JORDÁN. 1992. «Polé: notas sobre un puerto maya». *Memoria del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, pp. 497-507. México DF.

- CORTÉS BRASDEFER, Fernando. 1996. «Los monumentos históricos de Quintana Roo y Villa Real de Chetumal». En *Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, pp. 347-355. CONACULTA-INAH. México DF.
- Documento inédito*. Archivo General de Indias, México 369. 1573.
- ENRÍQUEZ, Lucero. 2008. «La Música en la Nueva España». *Arqueología Mexicana* 94: 52-59.
- GARCÍA TARGA, Juan. 2002. «Diseño arquitectónico y urbano en comunidades mayas coloniales: un estudio arqueológico y etnohistórico». *Mesamérica* 43: 54-88.
- . 2007. *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México): un modelo de estudio del sincretismo cultural. Registro material y documentación escrita*. BAR International Series 1714. Londres.
- GODOY, Cristina. 1995. *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Port de Tarragona. Universitat de Barcelona 12. Barcelona.
- HANSON, Craig. 1995. «The Hispanic Horizon in Yucatan. A model of Franciscan missionization». *Ancient Mesoamerica* 6 (1): 15-28.
- KUBLER, George. 1994. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- LANDA, fray Diego de. 1985. *Relación de las cosas de Yucatán*. Historia 16. Colección Crónicas de América 7. Madrid.
- LEE, Thomas A. Jr. y Douglas D. BRYANT. 1988. «The Colonial Coxoh Maya». En *Ethnoarchaeology among the Highland Maya of Chiapas, México*. Eds. T. A. Lee y B. Hayden, pp. 5-20. Papers of the New World Archaeological Foundation 56. Brigham Young University. Provo.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. 1985. *Historia general de las Indias. II. Conquista de México*. Biblioteca de Historia. Madrid.
- MARKMAN, Sydney D. 1984. *Architecture and Urbanization in Colonial Chiapas. México*. Memoirs of the American Philosophical Society 153. Filadelfia.
- MEDINA UN, Martha y Teresa QUIÑONES VEGA. 2006. «Peregrinando por los santuarios de la Península de Yucatán». *Estudios de Cultura Maya* XXVII: 165-180.
- MILLER, Arthur y Nancy M. FARRISS. 1979. «Religious Syncretism in Colonial Yucatan: the Archaeological and Ethnohistorical Evidence from Tancah, Quintana Roo». En *Maya Archaeology and Ethnohistory*. Eds. N. Hammond y G. Willey, pp. 223-240. Texas University Press. Austin.
- . 1985. «Sincretismo religioso en el Yucatán colonial: la evidencia arqueológica y etnohistórica de Tancah, Quintana Roo». *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* XXXI: 81-100.
- MILLET CÁMARA, Luis y Rafael BURGOS VILLANUEVA. 1994. «La Guardianía de Izamal y sus construcciones religiosas en el siglo XVI». *Cuadernos de Arquitectura Virreinal* 14: 3-13.
- . 2000. «Chalamte. Un pueblo de visita olvidado». Primer Seminario de Arquitectura y Urbanismo Virreinal en Yucatán. *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán* 11-12: 168-175.
- MILLET CÁMARA, Luis, Herber OJEDA M. y Vicente SUAREZ A. 1993. «Tecoh, Izamal: nobleza indígena y conquista española». *Latin American Antiquity* 4 (1): 48-58.
- MOLINA SOLÍS, Juan Francisco. 1896. *Historia del descubrimiento y conquista de Yucatán*. Imprenta y Litografía Caballero. Mérida.
- PENDERGAST, David y Elizabeth GRAHAM. 1993. «La mezcla de arqueología y etnohistoria: El estudio del período hispánico en los sitios de Tipu y Lamanai, Belice». En *Perspectivas Antropológicas en el Mundo Maya*. Eds. M. J. Iglesias y F. Ligorred, pp. 331-353. SEEM. Madrid.

- PENDERGAST, David, Grant D. JONES y Elizabeth GRAHAM. 1993. «Locating Maya Lowlands Spanish Towns. A Case of Study from Belize». *Latin American Antiquity* 4 (1): 59-73.
- RAMÍREZ ACEVEDO, Gilberto. 1991. «Una estructura circular en Oxtankah, Quintana Roo». *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 34: 90-95.
- Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*. 1983. Ed. M. de la Garza *et al.*, paleografía M. C. de León. 2 vols. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- ROYS, Ralph L., Frances V. SCHOLES y Eleanor B. ADAMS. 1940. *Report and Census of the Indians of Cozumel, 1570*. Contributions to American Anthropology and History 30. Carnegie Institution of Washington 523. Washington D.C.
- SUÁREZ CASTRO, Guadalupe. 2007. *La capilla de Mayapán-Oxtankah. Una visita del curato de Bacalar al final del siglo XVI*. Tesis para optar por el grado de Maestría en Arqueología. ENAH. México DF.



RITUAL Y ARQUITECTURA DE LA CONVERSIÓN EN NUEVA ESPAÑA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Miguel Ángel SORROCHE CUERVA

Departamento de Historia del Arte y Música. Universidad de Granada

INTRODUCCIÓN

En la conformación del que habría de ser el Virreinato de la Nueva España, jugó un papel decisivo el control de dos componentes básicos para el éxito de las acciones emprendidas. Por un lado el territorial y por otro el poblacional. Íntimamente vinculados, uno y otro no se pueden disociar hasta el punto de que ese dominio efectivo dependió además y de una forma clara, del conocimiento previo de la realidad prehispánica existente.

En esa línea que considera el proceso de contacto como la clave para entender las características históricas que surgirán a partir del siglo XVI, es sobre la que se sustenta este texto. La hipótesis de partida es clara. Si bien en la ocupación del territorio llevado a cabo por los españoles en su vertiente política y económica, la realidad prehispánica jugó un papel fundamental en tanto factor que condicionó la elección de lugares para la fundación de una de las tipologías de asentamientos que aparecieron a partir de la primera mitad del siglo XVI tras la llegada de las primeras órdenes religiosas, los pueblos de indios; de la misma manera en los procesos de control de la población a partir de su evangelización y adoctrinamiento tuvo una importante impronta la realidad prehispánica subsistente, que se evidenció no sólo en la pervivencia de aspectos prehispánicos en los rituales que se practicaron, sino también en la percepción que del espacio y el territorio tuvo la misma población indígena.

Entre los mecanismos empleados para llevar a cabo una evangelización efectiva de los naturales se contó con herramientas de una fuerte componente escenográfica integradas dentro de la denominada como arquitectura de la conversión. Resumen espacial y arquitectónico de la nueva realidad a la que se debieron enfrentar los españoles, dicha ambientación fue el marco ideal de desarrollo de una ritualidad en la que confluían espacialidades y percepciones prehispánicas con



Fig. 1.—Dzibilchaltún, Yucatán: plaza y capilla abierta. Ejemplo de reaprovechamiento de espacios prehispánicos públicos.

las exigencias de una Iglesia herida por el proceso de expansión protestante en Europa y que encontró en los territorios novohispanos inicialmente y luego en el resto de América, el entorno en el cual poder contrarrestar uno de sus principales problemas a lo largo del siglo XVI, y que tuvo en la articulación barroca de la predicación su consagración ya en el siglo XVII.

EL RITO Y SU FUNCIÓN

Entendiendo por rito el acto religioso o ceremonia inserta dentro de una concepción temporal cíclica que es repetido invariablemente con arreglo a unas normas estrictas, nuestro interés se centrará en este caso en el análisis del proceso definitorio de un espacio como ámbito de celebración, en el que confluyeron componentes de ascendencia prehispánica y occidental, haciendo especial hincapié en los primeros. En tanto que celebraciones de los mitos con los que están

íntimamente vinculados, los rituales no se pueden entender sin ellos, dándose la circunstancia de una necesaria asimilación, por parte de quienes los practican, de lo existente, exigiendo al menos un proceso de comprensión de las realidades previas por quién lo implanta y activa a través de su celebración. Y eso en un contexto en el que la Iglesia, debido en su triunfalismo, obviaba la debilidad de los mecanismos que estaba empleando en el proceso de aculturación (Gruzinski 2004: 149-228).

En el caso americano, la comprensión de los rituales por su fuerte componente simbólica en tanto que expresión de los mitos, implicó un obligado conocimiento previo de la realidad existente, necesario para una perfecta sustitución y anulación de los componentes prehispánicos de la religiosidad y de las relaciones de grupo de carácter secular. La propia celebración del ritual, consistente en fiestas y ceremonias de carácter más o menos solemne según pautas establecidas por la tradición o la autoridad religiosa, habla de la complejidad de su estudio por cuanto que cada uno de los elementos que se mantienen deben ser aceptados en los casos de contacto cultural como el ocurrido en América por parte del grupo sometido, garantizando de esta manera el éxito del proceso aunque siempre se cierne sobre este mecanismo la duda del nivel de filtración que se produce de los nuevos planteamientos.

Esta idea, como hipótesis de partida, convierte en protagonistas a los religiosos mendicantes que procuraron acceder al conocimiento de las costumbres prehispánicas, ya fuesen éstas de percepción como de actuación, de tal manera que exigía su completo estudio para poder actuar sobre ellas. La conformación espacial de los elementos que se integran dentro del conjunto convento-arquitectura de la conversión se articulan de esta manera en el exponente más claro de confluencia de componentes endógenos y exógenos, teniendo en la temprana conformación de la capilla de San José de los Naturales, junto a la iglesia de San Francisco en México, un ejemplo claro de ese proceso de síntesis que se acabaría produciendo en muchos ámbitos de la nueva sociedad que comenzaba a conformarse¹.

A ello debemos unir la propuesta de un autor clásico como Marvin Harris, quién se refiere a los cultos eclesiásticos marcando claramente la separación entre quienes actúan dentro de estos ritos, señalando cómo la presencia de organizaciones eclesiásticas provoca una profunda escisión entre quienes participan en los mismos. El segmento activo o sacerdocio, y la congregación, segmento pasivo cuyos miembros quedan reducidos al mero papel de espectadores, crean una dialéctica en la que el primero de ellos debe adquirir complejos conocimientos sobre rituales, historia, calendarios y astronomía, con los que poder hacer frente a la negativa por parte de la congregación a abandonar del todo sus creencias y rituales,

¹ No olvidemos que fue construida en 1525 por fray Pedro de Gante, justo al año de la llegada de los religiosos franciscanos a Nueva España.

que realizados en espacios apartados continúan practicándose junto a los rituales superiores (Gruzinski 2004; Harris 1998: 365-366). Todo ello llevaría incluso a la valoración de la distinción entre los espacios en los que se llevan a cabo estas representaciones de tal forma que habría que valorar la diferencia que adquiere por un lado el carácter público del ritual cristiano, frente al huidizo residuo que conformaron las diversas prácticas que se mantuvieron en los niveles privados, donde las permanencias prehispánicas se constatan al menos de una forma clara hasta el siglo XVII (Gruzinski 2004: 150 y ss.). Otro nivel lo conforma la valoración de las diferencias que se confirman por el propio carácter público de los rituales cristianos y que tendrán en los distintos escenarios unas articulaciones binarias de muy interesante consideración como serán las de plaza-atrio y claustro-convento.

En todo caso estamos hablando de una estructura de acción en la que la presencia estable del sacerdote se convierte en uno de los referentes que no debemos olvidar, en tanto que garantiza la constancia de la celebración de los rituales, aunque este tema se deba considerar como una prolongación proyectada en el tiempo del papel de la clase sacerdotal prehispánica.

La consideración del ritual como un acto estilizado, repetitivo y estereotipado, lo convierte en un elemento constante dentro de las prácticas sociales. Realizados en espacios singulares y en momentos señalados que otorgan a los mismos una especial significación dentro de las sociedades que los practican, se trata de acciones con elementos litúrgicos donde se emplean secuencias de palabras y acciones inventadas pero reafirmadas por la tradición, previas a la representación (Kottak 1999: 87). Integrados dentro de esquemas teatrales, como elemento necesario de una escenificación que debe ser impactante, los rituales acaban comunicando información sobre los participantes y sus tradiciones, siendo a través de su repetición año tras año y generación tras generación como acaban transmitiendo mensajes duraderos, valores y sentimientos de acción. Como actos sociales, a pesar de la diferenciación que conlleva la aceptación de las creencias que subyacen a los mitos, no evitan que por el mero hecho de participar en un acto público conjunto, se esté aceptando un orden moral y social común que trasciende la propia singularidad del individuo y en ocasiones la nulidad total de la herencia adquirida (*ibid.*).

Esta idea de la continuidad, en relación con lo prehispánico, dada en las prácticas adaptadas por los religiosos mendicantes en el momento de definir cuáles debían ser los mecanismos que se emplearan para la transmisión con éxito de las ideas identificadoras del cristianismo, ha sido un tema tratado en otros niveles y ámbitos, por autores como Julio Caro Baroja (1989) y que pueden ser perfectamente aplicables al caso que nos ocupa. Si bien es cierto que las propuestas del estudioso vasco se remontan a vincular prácticas de la Antigüedad clásica con otras contemporáneas, no podemos negar que la ventaja que ofrece el mundo americano en sus primeros años de contacto entre las culturas prehispánica y



Fig. 2.—Yanhuatlán, Oaxaca: las espectaculares dimensiones de algunas de las iglesias del siglo XVI, compiten con los volúmenes de las plataformas de los templos prehispánicos sobre las que se construyen.

occidental, está en el hecho de contar con una ingente cantidad de información aportada por las obras producidas y publicadas a partir del siglo XVI, a pesar de los errores iniciales de interpretación que se producen. La referencia a Sahagún parece inevitable, pero lo cierto es que la proximidad entre los momentos históricos que se vincularon y la inmediatez con la que se recogieron algunos datos, pueden estar en el principio para dar algunas respuestas satisfactorias a determinadas preguntas².

Viene a evidenciar lo dicho la capacidad efectiva que desde el siglo IV tuvo la religión cristiana para adaptarse y asimilar referentes culturales diversos con la

² Ante la posibilidad de creer en la permanencia de algunos usos y costumbres de los pueblos del Mediterráneo en las sociedades actuales, siendo de distinto calibre la respuesta que se pueda dar a esta cuestión, lo cierto es que la diferenciación que se establece en la consideración de que se diera una diversa función de sus distintas tipologías, parece más claro pensar en que fueron las creencias vinculadas con el pueblo llano, las que permanecieron más insertas dentro de las sociedades, frente a los temas mitológicos superiores. Un humilde rito familiar resistiría mejor los cambios impuestos por el paso del tiempo frente a los cultos más complejos. En ese segundo caso, sólo la preocupación por mantenerlos como elemento reiterado de práctica comunitaria garantizaría su permanencia, con los consabidos cambios producto de una necesaria adaptación a la nueva realidad espacio temporal a la que se debe enfrentar.

idea de conformar un *corpus* simbólico del que carecía en gran medida hasta ese momento. La capacidad de transmutar y hacer suyos aquellos elementos provenientes de otros ámbitos, se manifestó con el tiempo en una constatada inteligencia y habilidad, señalada por diversos autores, al hacer suyos componentes que sacralizados se incorporaban a sus esquemas de actuación (Caro Baroja 1989: 77-99)³. Será ese concepto el que podamos valorar en el proceso de conformación de los ámbitos necesarios para que la práctica de los actos religiosos cristianos alcanzara el éxito y la efectividad necesarios, garantizando el tránsito a un nuevo orden social (Keel 2007).

Detrás de todo ello trascienden conceptos como los expuestos por Miguel León Portilla (1992) sobre la idea del espacio y el tiempo sagrados. Sobre todo desde el momento en que, como señala el autor, hay que tener presente que para llegar a concebir un espacio como realidad sagrada es necesaria una profunda experiencia religiosa entendida como misterio de lo tremendo y portentoso, que repele por temor pero a la vez atrae. El espacio sagrado, contemplado como ámbito de revelación de una realidad absoluta divina, se articula como el espacio en el que se manifiestan los dioses y pueden ser invocados, adorados y propiciados a través del rito (León Portilla 1992: 17). Por tanto, la valoración del lugar en el que se erige un templo, a la postre como esfera de la celebración, incorpora una serie de variables que tendrán que ser tenidas en cuenta, como por ejemplo su estimación como montaña sagrada (Matos Moctezuma 2006: 87-92). En cualquier caso, espacios consagrados por el mito que explican por qué se celebra en ellos el sacrificio, formando parte de los objetos sagrados que se convierten por sí mismos en ritos permanentes (Mauss 1974: 364).

LOS MODELOS URBANOS Y TERRITORIALES EN NUEVA ESPAÑA

El proceso constructivo llevado a cabo por los españoles en América, implicaba, sobre todo, la necesidad de imponer al nuevo orden establecido tras su llegada, el espacio adecuado para que se desarrollaran las funciones de cada unas de las instituciones implantadas en los nuevos territorios (Gutiérrez 1992). Nobleza e Iglesia demandaban unos mecanismos de elocuencia necesarios para difundir los nuevos parámetros de conducta y actuación, que llegaron a acomodarse a cada uno de los grupos sociales que se definieron, y en donde destacó el mestizaje. No obstante, la idea de la «dos repúblicas» anunciaba que las cosas tendrían una clara tendencia a la distinción de los emplazamientos en los que se diferenciarían los españoles respecto de las poblaciones indígenas, en un proceso en el que se con-

³ En el citado trabajo de Caro Baroja (1989) destaca el análisis que realiza de la fiesta de San Marcos como proceso de asimilación de las fiestas romanas de la *Robigalia* o *Rubigalia*, destinadas a preservar las cosechas de trigo de la roña, róbigo o rúbigo.



Fig. 3.—Izamal, Yucatán: ejemplo de centro prehispánico reorganizado a partir del XVI manteniendo su papel territorial como foco de atracción.

siderarán también las conformaciones urbanas, ordenadas a partir de centros y periferias con barrios en las que se manifestaría dicha separación.

Sin duda alguna la labor para con los indígenas pronto exigió la aparición de un nuevo espacio donde no sólo se les controlará mejor a efectos fiscales, laborales y religiosos, sino donde se les inculcarán los valores de civilización que se consideraba desconocían y que podrían adquirir viviendo en sociedad dentro de un espacio ordenado que se enfrentara al desorden de la naturaleza del que provenían algunos de ellos, y que como hemos visto no les era ajeno (Torquemada 1975, III: 222)⁴.

Como todo espacio con orden, debía contar con un centro en el que jugaría un papel destacado el edificio que representaba a la institución encargada de la labor de evangelización y adoctrinamiento: la iglesia que a través de las órdenes mendicantes se encargaría del trabajo directo con las poblaciones indígenas. Como es-

⁴ La necesidad de evangelizar a las poblaciones indígenas hizo que la proximidad fuera uno de los elementos que determinara la localización de los pueblos. Ejemplo de ello es el de Calchualco cerca de Xalapa a donde acabarían trasladándose.

pacio físico, junto con el convento, adquiriría por tanto la función referencial en el espacio y en las mentes indígenas como lugar de oración y de enseñanza, disponiendo dos ámbitos perfectamente diferenciados, el claustro y la iglesia en sí. Un binomio en el que aparecía reafirmada y plasmada la tradicional estructuración de los componentes centrales prehispánicos, entre los que ocupaba un papel destacado la función de los *calmecac*, entendidos como monasterios y colegios, contando cada templo con uno, y en los que no sólo residían los sacerdotes encargados de los cultos sagrados, sino que en ellos se enseñaba a los jóvenes pertenecientes a la clase dirigente, aprendiendo los ritos, la escritura y la historia de su país (Torquemada 1975, III: 40).

El patrón territorial, definido en primera instancia por el proceso de conformación de los pueblos de indios, implicó contradictoriamente el mantener los esquemas prehispánicos, aunque reduciendo el número de asentamientos; ello implicó el desarraigo de unos frente a la centralidad de otros, amén de no funcionar como referencias espaciales de igual forma para cada una de las comunidades que se vieron obligadas a reubicarse en ellos (Gruzinski 2004: 149). En uno u otro caso se respetaron las jerarquías urbanas, con las cabeceras en la cúspide de la estructura, aunque sí afectó a los pueblos sujetos. No obstante el proceso no se hizo efectivo hasta la mitad del siglo XVI, a sabiendas de que las instrucciones que se enviaron a Hernán Cortes en 1512 no se verían aplicadas hasta después de que las órdenes religiosas tuvieran un verdadero conocimiento de la realidad sobre la que se iba a actuar, circunstancia ésta que a nivel político se hizo efectiva en el último cuarto del siglo XVI con las *Relaciones Histórico-Geográficas* de Felipe II (López Guzmán 2007).

Como señala Gloria Espinosa (1999: 60-61), el dominio del espacio urbano novohispano tuvo una gran importancia durante el siglo XVI, debido fundamentalmente al hecho de que de ello dependería el éxito del resto del proceso de control territorial que se llevaría a cabo, pudiéndose definir en ese sentido dos momentos claramente diferenciados: el inmediato de constatación de la supremacía de los conquistadores y otro posterior en el que se consolidarían los distintos estamentos del poder virreinal hispano. Los procesos que afectaron a los pueblos de indios son simplemente un reflejo de los mecanismos que interactuaron en la ciudad, convirtiéndose en el referente de imposición del nuevo orden. Una dinámica de fundación y constructiva que implicó no sólo la aparición de nuevas ciudades sino la reutilización de otras prehispánicas, siendo en ambas un elemento esencial la labor misional ya que de la intervención de los frailes mendicantes dependía la traza de los lugares en los que se asentaban.

La búsqueda de un «orden» y la llevada de agua a la población se convertían en los dos procesos inmediatos que se ejecutaban, destacándose la realización de las casas «*a su modo, más con el cumplimiento necesario para su habitación, de sala, cocina y las más con sus oratorios para guardar sus imágenes*» (Basalenque 1985: 98-99). Un hecho interesante si no olvidamos el valor otorgado por el in-

dígena a la privacidad de la vivienda, de tal manera que el carácter sagrado que adquiere para ellos, y que se puede constatar en la actualidad en patrones de comportamiento de ciertos grupos indígenas mayas, explicaría el hecho de que cuando se produce un traslado o desplazamiento desde el lugar de habitación original, siempre se tiende a llevar algo como símbolo de la vivienda anterior, un hecho que explicaría la permanencia de los oratorios dentro de estos espacios y que se podría incluso localizar en los procesos desarrollados para la conformación de las reducciones o congregaciones (Gruzinski 2004: 156-158).

Esta idea, representativa de lo que ocurre en la primera mitad del siglo XVI y proyectada en el tiempo hasta el XVII, manifiesta muy a las claras la determinación de aprovechar el componente prehispánico en el proceso de localización de los nuevos centros urbanos. Cosa distinta fue la segunda mitad del siglo XVI, cuando de un modo más determinante se procedió a alterar las características espaciales llevando a cabo las mencionadas «reducciones» o «congregaciones», con lo que ello supuso de modificación de los hábitos de las poblaciones indígenas y que indirectamente conformaba la respuesta necesaria por la nueva administración a la drástica disminución de población que se estaba produciendo.

EL PROCESO DE CONTROL TERRITORIAL

En general, las líneas de penetración por el territorio americano se caracterizaron entre otras, por las diferencias existentes en las regiones culturales a las que se enfrentaron los españoles. En el caso de México, los mecanismos que, a partir de 1524, interactuaron en el proceso de estructuración administrativa y territorial, tuvieron a las órdenes mendicantes como elemento necesario, aunque no único, para la fijación y extensión de la presencia española y cristiana sobre las comunidades indígenas, y en todo ello jugó un papel fundamental la reafirmación de las nuevas jerarquías sociales. El hecho de que sobre los primeros conventos se comenzaran a desarrollar las tramas urbanas, implicaba la reafirmación de centros prehispánicos como nuevos epicentros urbanos consolidados visual e ideológicamente con la presencia de los conventos sobre ellos, renovándose su función en cada acto que se celebraba en su interior o en sus atrios, ya fuera éste civil o religioso, confirmando así la consecución de los dos objetivos básicos de los religiosos: la evangelización y la educación (Aguilera 1994).

No podemos perder de vista que toda la organización territorial con sus centros, áreas periféricas, fronteras y diversidades de densidad, permitieron una adaptación de la nueva realidad a las necesidades occidentales, hasta tal punto que las fundaciones totalmente nuevas que se realizaron fueron mínimas respecto a aquellas reutilizaciones de lugares, parajes y caminos insertos dentro de sistemas prehispánicos de ordenación del territorio, lo que evidencia una preocupación por percibir y entender el territorio recién conocido (Vives 1987:185).



Fig. 4.—Cholula, Puebla: la reutilización del espacio prehispánico conllevó el mantenimiento de la estructuración dual tradicional.

Señala Ramón Gutiérrez (1987: 322), que dentro de las tipologías que se pueden diferenciar en los procesos de congregación de los poblados indígenas planificados, ocupación, nexos o relaciones, jugó un papel destacado el condicionamiento al que se vieron sujetas respecto a las formas de ocupación preexistentes y las relaciones intertribales de los poblados. En ese sentido es reseñable el hecho de que, en un primer momento, la preocupación se concentrara en la ocupación de los antiguos centros religiosos, con lo que el arco cronológico sobre el que debemos trabajar se circunscribiría al período que iría desde la definitiva caída de México-Tenochtitlan y los primeros procesos de reducción, siempre con anterioridad a 1550.

El mismo autor señala cómo la inicial preocupación de la superposición del templo cristiano sobre los antiguos adoratorios prehispánicos se convirtió en un referente formal y funcional que implicaba la idea de la dominación de tiempos-espacios de una cultura sobre otra. Esta circunstancia se mantendría en el propio carácter en los poblados de nueva fundación. Es decir, el hecho de que la iglesia mantenga cierta autonomía respecto a la trama urbana, marcando la preponderancia del carácter religioso de los procesos, es una idea que autores como Palm y Markman tenían presente en sus estudios, en los que se analizaba el papel de la plaza, cuya función municipal se ve determinada —por más que en ella se en-



Fig. 5.—Mitla, Oaxaca: ejemplo característico de superposición de estructuras.

cuentre el ayuntamiento— por la presencia contundente de la mole del convento; incluso que tampoco lo esté jurídicamente no implicó que dicho espacio no estuviese calificado y determinado por la presencia de la iglesia. Así, no podemos olvidar que las propias formas de representación indígena de lo urbano vienen a partir de la imagen dominante de la edificación religiosa y los ámbitos sociales (Gutiérrez 1987: 322-323).

Los intentos por legislar la aparición de estos espacios encontraron, en el último tercio del siglo XVI, los mecanismos necesarios a partir de los cuales regular el desarrollo de los distintos núcleos que se sometieron al orden de los trazados en damero (Aguilera 1994). Ello, no obstante, no supuso la desaparición de las antiguas formas de asentamiento en las que el territorio se organizaba a partir de un centro en el que se concentraban las principales funciones y una población agrupada en pequeños núcleos y dispersas alrededor del convento.

En ese sentido el caso más destacado será el de Cholula, que mantendrá la organización dual que caracterizaba al asentamiento prehispánico con el *tlachiach* que gobernaba sobre la parte de la ciudad que eran los pies, y el *acchiech* que lo hacía sobre la parte que eran las manos. Mantuvo la presencia de seis cabeceras

indígenas dependientes de la ciudad, donde los templos conservan la ubicación dual como en el caso de san Miguel Tequepa en el barrio de los nobles y San Andrés en el bajo, situación que se puede trasladar de la misma capital, donde hubo dos conventos franciscanos (Gutiérrez 1987: 326-327), y a otros espacios americanos como es el caso de Cuzco.

Tepeapulco, Tenango y Huejotzingo representarían los modelos de ocupación espacial a partir de vías de penetración sobre trazados preexistentes y del traslado de sus habitantes desde el centro prehispánico, con el que no perderían relación inmediata. No obstante generaban una reactivación de la función central de sus localizaciones para agrupar a las poblaciones dispersas a partir de un nuevo centro religioso, sin perder de vista que esa nueva ubicación mantuviera una antigua función centralizadora prehispánica que en la actualidad es difícil de precisar, pero en la que sin lugar a dudas jugó un papel destacado el mantenimiento de esquemas similares como la separación de los espacios mediante altos muros como lo hacían los *coatepantli*, disponiendo la dualidad templo-plaza, e incluso consolidando el papel centralizador del conjunto religioso, entre otras muchas.

CARACTERÍSTICAS DE LA ARQUITECTURA DE LA CONVERSIÓN

En la diferenciación de los tres períodos en los que se podría articular la conformación de los componentes que se tratan en este texto, es decir, la primera mitad del siglo XVI, la segunda mitad de dicha centuria y la definición barroca del siglo XVII, sin duda alguna no podemos perder de vista la acción sistemática del avance interno reducido a sólo cinco años por autores como Ramón Gutiérrez (Gutiérrez y Esteras 1990:104-107). En este proceso fueron frecuentes tanto la valoración simbólica por parte de las órdenes religiosas de los centros ceremoniales prehispánicos como las superposiciones, ya fuera en barrios o pequeños núcleos. Esta práctica acabaría conformando la característica autonomía de la iglesia sobre plataforma, tan singular en las nuevas fundaciones de pueblos de indios, con lo que se reinventaban los elementos referenciales prehispánicos. Incluso en estas últimas, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, no todas se pudieron ajustar a los patrones de trazado en damero empleados por los españoles, conformando unos enclaves en los que las directrices impuestas por las calzadas de comunicación preexistentes dotaron de una irregularidad características a las trazas urbanas, permitiendo incluso este aspecto cierta posibilidad de diferenciación y datación respecto a los que serían los núcleos construidos sobre esquemas en damero⁵.

⁵ En esta línea de exponer inicialmente los conceptos que rigen la distribución espacial de los nuevos organismos para entender la arquitectura de la conversión se podría plantear la utilización inicial de las infraestructuras prehispánicas, entendiendo que con el proceso de reducción se produjo una concentración de población, en donde la ubicación de un convento de carácter central y otros en centros satelizados y dependientes del primero, vendrían a generar una sistemática que se repetiría con frecuencia.

No cabe la menor duda que el papel de las órdenes religiosas se convirtió en esencial dentro del proceso de control efectivo del territorio y la población indígena. Como acertadamente señala Claudio Esteva Fabregat en la introducción a la edición de la obra de fray Toribio de Benavente, y en referencia a los presupuestos que llevaron a los religiosos a iniciar la conversión del indígena: *...vivían endemoniados y actuaban como presos en las idolatrías falsas que confundían sus espíritus y que impedían su acceso al conocimiento de la religión verdadera. Dios, a través de los misioneros, ponía en el camino de la verdadera fe a estos indígenas...*» (Benavente 2001: 15).

Todo este proceso de asimilación de los esquemas prehispánicos que se produce a nivel territorial y urbano, es lo que se puede trasladar a la concepción y articulación interna de los espacios y componentes de la arquitectura de la conversión como ámbitos rituales. Definida como tal ante las necesidades de los religiosos españoles por adoctrinar de una manera efectiva a una gran cantidad de gente, en este esquema arquitectónico confluyen elementos prehispánicos y europeos en una suerte de escenografía religiosa en la que se debían reunir los componentes necesarios para llevar a cabo su función. Si bien la unidad de dicha arquitectura vendría dada por la relación entre los espacios abiertos y los cerrados y la direccionalidad de los elementos integrantes, en una suerte de ordenamiento de la escena con honda raigambre tanto en tradiciones prehispánicas como occidentales, el resultado final conjuga la idea de una necesaria ejecución del ritual a cielo abierto donde, incluida la iglesia, el convento, el atrio, el portal, la capilla abierta, las capillas posas, la cruz atrial y el muro perimetral de cierre, se perfilaban como los módulos necesarios para llevar a buen fin la evangelización sin que afectara de un modo brusco a la cosmovisión indígena existente (Espinosa 1999: 83).

A ello contribuyó la posibilidad que existió para generar una asimilación de conceptos que en muchos casos sustituyó unas formas por otras, pues en la idea de la religión indígena existían nociones como la de comunión en el sacrificio humano, los santos vistos como soluciones específicas de sus males, divinidades ejerciendo el poder superior desde el más allá, la ofrenda festival a los dioses, el sufrimiento y el sacrificio como formas de identificación con las fuerzas sobrenaturales, así como la idea de una permanente dependencia del hombre respecto de los designios de los dioses. El propio José de Acosta (2002: 350) exclamaba: *«¿A quién no pondrá admiración que tuviese el demonio tanto cuidado de hacerse adorar y recibir al modo que Jesucristo nuestro Dios ordenó y enseñó, y como la Santa Iglesia lo acostumbra?»*

Ya se ha señalado, la capacidad para asimilar conceptos provenientes de otras culturas y religiones que tuvo el cristianismo, con lo que lo apuntado anteriormente, podría explicar la asimilación de algunos de estos signos por la nueva religión, teniendo algunos de los ejemplos más destacados en las transmutaciones de la serpiente por la cruz, Quetzalcoatl y Tonatzin por Cristo y la Virgen

María, o la función de los sacramentos dentro de una liturgia barroca tan efectista como la prehispánica. A todo ello contribuía el profundo sentimiento religioso de las bases sociales indígenas, esencialmente vinculadas al temor de que sus dioses las desposeyeran de sus recursos y les hicieran castigos que sólo una permanente devoción idolátrica les permitía conjurar, de tal manera que algunos de los signos más elocuentes, alcanzaban su función utilizando su propia capacidad de asimilación para adoptar nuevas fórmulas y hacerlas suyas (Benavente 2001: 23 y 30).

Los orígenes de la solución ha sido debatidos durante años, y si bien es cierto que no se ha llegado a una conclusión satisfactoria, la sensación en muchos casos es la de la ausencia de consideración de la herencia prehispánica en ciertos elementos creados. Incluso yendo más allá de la materialidad, la percepción del espacio como referente histórico-religioso al que se habían visto ligados los pueblos que conformaban Mesoamérica, y que en muchos casos justificaría la reutilización de estructuras prehispánicas en la construcción de estos edificios o en su defecto, puntos centrales de la organización del territorio prehispánico que la tradición había hecho permanecer inmutables, vendría a sumarse a lo anterior, a pesar de que se trataba de esquemas tiempo-espacio distintos a la realidad occidental (Gruzinski 2004:186-202).

El papel jugado por las órdenes religiosas mendicantes es claro, y perceptoras de la realidad a la que se debían enfrentar, tanto por el número de personas a las que evangelizar como por el espacio a recorrer, se vieron en la necesidad de improvisar una solución que les permitiera al menos efectuar procesos numerosos de conversión en muchos casos criticados como los llevados a cabo por los franciscanos, pero que testimoniaron la necesidad de alcanzar soluciones ante el problema que se planteaba. Y todo ello teniendo en cuenta que el proceso de aculturación que se inició, se realizó en distintos niveles dependiendo de quiénes fueran los destinatarios del mensaje. Así se puede hablar de una dialéctica de contrastaciones filosóficas en el caso de las jerarquías sacerdotales y jefes civiles indígenas; mientras que para el caso de las masas se procedió directamente a la predicación del Evangelio.

La siempre afirmada preocupación por parte de los religiosos que desde el primer cuarto del siglo XVI empezaron a entrar en contacto con las comunidades indígenas, acerca de la necesidad por conocer su lengua para poder llevar a cabo con éxito el proceso evangelizador, suponía una actitud que resultaría sorprendente no pensar se proyectara hacia el también necesario conocimiento y comprensión de las características o estructuras de los espacios en los que se desarrollaban sus vidas y relaciones sociales. Del territorio en definitiva, sobre todo cuando el proceso de evangelización conoció una asimilación por parte de los primeros, evidenciado en la mencionada necesidad de aprehender la lengua aborigen, que permitió aproximarse a la realidad existente, su estructura y simbologías, encontrando casos destacables como en la praxis de la reunión de los indios



Fig. 6.—Teotitlán del Valle, Oaxaca: en la construcción de la iglesia, claustro y capillas posas se emplearon piedras de edificios prehispánicos.

y españoles en los templos donde se celebraban las misas o las procesiones que se convocaban, sobre todo cuando con ellas se invocaban necesidades compartidas.

No podemos perder de vista que las primeras situaciones fueron complicadas, en la medida en que se conjugaron una serie de catástrofes naturales como inundaciones, que vinieron a hacer más difícil la situación por el descenso en la producción de alimentos de unas tierras que ya habían sido abandonadas durante los enfrentamientos, bajas demográficas, dispersiones indígenas y desorganización territorial. Dentro de este contexto, los franciscanos llevaron a cabo las primeras prácticas rituales, manifestaciones exteriorizadas de una manera de entender la relación con los dioses, invocando su intercesión a través de procesiones en las que se pedía que las lluvias cesasen como ocurrió con las acaecidas en 1528, cosa que finalmente ocurrió. Ello hizo que aquellas se institucionalizaran como costumbre para conciliarse con la divinidad y se entendió como una victoria de los santos cristianos sobre los nativos (Gruzinski 2004:154).

Junto a las circunstancias descritas, la fuerza de la labor emprendida en el adoctrinamiento de los grupos más jóvenes independientemente de la clase social a la que pertenecían, hizo que las segundas generaciones se convirtieran en el medio adecuado de cristianización empleado por los frailes (Benavente 2001: 43). Sería el momento en el que una vez iniciados los bautismos masivos, se comenzaba la construcción de las iglesias para lo que se emplearon las piedras de los *teocallis* aztecas, todo un gesto de dominación que ya se había practicado a lo largo de la Edad Media en la Península Ibérica, y que adquiriría el carácter de continuidad respecto de los mecanismos de sustitución empleados en conflictos tan recientes como los sucedidos con mudéjares y moriscos.

Si bien desde el punto de vista de la relación de bloques constructivos y la organización espacial, global y parcial se podría percibir una clara ascendencia prehispánica, los elementos que se incorporan como novedosos hablarían de una síntesis de componentes previos que se adaptaron a una nueva realidad. Proceso de transculturación ejemplificado en la relativa multifuncionalidad con las que se les dotó y que autores como Ramón Gutiérrez (1995) exponen como indispensables para entender América. Así, el fuerte componente ideológico que debían insuflar en tanto que testimonio de un nuevo orden, nos obligaría a dirigir la vista hacia tipologías de una fuerte impronta institucional caso de los *tepicalli*, como el de México, que literalmente traducidos como «casa de los señores que mandan», se articula con un patio delante de la construcción, tal y como aparece en el *Códice Osuna* de la Biblioteca Nacional de Madrid.

En líneas generales podemos hablar de una serie de instrumentos puestos al servicio de la evangelización de la población indígena con unos claros antecedentes occidentales y adaptados a las exigencias de la nueva realidad americana hasta el punto que su perfecta adaptación a los nuevos imperativos es considerada por algunos autores como motivo más que justificado para explicar su vuelta a la Península Ibérica, ya definidos y preparados, para cumplir una nueva función. Lejos de tratarse de un componente poco estudiado, las referencias que tenemos respecto a cada uno de ellos y en las que se pone de manifiesto que son el resultado de un largo proceso de adaptación, con orígenes diversos y cuyas noticias han llegado a nosotros caracterizadas por la diversidad de términos con lo que se refieren a algunos de ellos, testimonian de esta manera un rico origen en el que se entrecruzan incluso antecedentes musulmanes referenciados por autores como Torres Balbás (1948) o Guerrero Lovillo (1949), corroborando su trascendencia dentro de la historiografía americana.

LOS ESPACIOS RELIGIOSOS A PARTIR DEL SIGLO XVI

La realidad americana evolucionó en distintas fases a partir del primer cuarto del siglo XVI. No cabe la menor duda que los procesos de cambio afectaron en



Fig. 7.—Actopan, Hidalgo: la capilla abierta se convirtió en un espacio referencial por dimensiones y decoración.

parte al fondo pero no tanto a la forma, respetándose algunos elementos que se reaprovecharon de las tradiciones prehispánicas, dándose el caso de ciertas consagraciones de espacios civiles, caso de dependencias de palacios, que se convirtieron en improvisados oratorios como narra Fernando de Alva Ixtlilxochitl (2000: 269-270).

Los espacios en los que se desarrollarán las prácticas rituales, aparecerán en su mayor parte dentro de lo que podemos establecer como esquemas propios de los pueblos de indios que, considerados como poblamientos de carácter rural, se podían vincular por un lado con los flujos generados por la red de ciudades españolas, y por otro con el hábitat indígena manipulado por la dinámica evangelizadora (Aguilera 1994; Landa 1982: 219).

En un momento inicial se actuó de forma contradictoria por parte de las órdenes religiosas, sobre todo desde el instante en el que se comprobó que los indígenas seguían practicando sus ritos, en un doble juego similar al que se vivió en la Península Ibérica con los mudéjares al principio y moriscos después (Gruzins-

ki 2004). La inicial tendencia a buscar cierta continuidad entre los espacios-tiempos prehispánicos y castellanos, que a la postre se verían interrumpidos con la destrucción por parte de los religiosos de los templos marcando la nueva situación, no debería impedir la comprensión de la sistemática en la utilización de los recintos sagrados.

Los ejemplos que nos podemos encontrar por todo el territorio de Nueva España, hablan de un empleo del espacio y las estructuras arquitectónicas prehispánicas que refleja la práctica de una serie de pautas que buscaron cierto ahorro en la construcción, además de una clara sustitución ideológica que no está libre de matizaciones. En ese sentido casi se podría decir que dentro de la definición de los elementos que se integran en los considerados como componentes de la arquitectura de la conversión, se deberían de incluir los preexistentes prehispánicos definiendo de esta manera un espacio integral en el que la simbología jugó su papel protagonista.

En líneas generales se puede hablar de estructuras en las que las relaciones entre espacio abierto y cerrado emanan de los esquemas tradicionales prehispánicos, jerarquizando y posicionando el referente esencial como elemento complementario al espacio ritual, la iglesia. Los elementos ya mencionados de la arquitectura de la conversión destacan por su versatilidad funcional, relacionándose con el volumen de la iglesia en la medida en que ambos se convierten en exponentes de las dos opciones de culto existentes, y dependientes de la cantidad de gente y momento de la semana en el que se produzcan.

Así, como espacio de reunión, los atrios suplen la función que tenían los patios delante de los templos, en un ejercicio de metamorfosis directa donde se mantienen las funciones de reunión y celebración, profana o religiosa, que respeta incluso la posible orientación y dirección de los elementos que se integran en torno a él. Desde los más simples rodeados por un simple muro almenado, a los más complejos desde el punto de vista constructivo, en muchos casos resultado de posteriores intervenciones como ocurre en Izamal, en ellos hay que buscar una raíz prehispánica de fuerte calado. El hecho de que a él se abran los *calmecac* en tanto que lugar de habitación del sacerdote y lugar de educación, y por lo tanto de profunda significación religiosa, encontraría su posterior referencia en las escuelas que se dispondrían junto a las iglesias de los conventos y que ya se han comentado.

Un ejemplo destacado es la descripción que hace Torquemada del Corpus de Tlaxcala en 1536. Recogiendo las informaciones que dio Motolinía (Benavente 2001: 131 y ss.), la particularidad de la cita, más allá de la mención de los dos patios del templo de la ciudad (posiblemente el propio espacio que se abre delante de San Francisco y la explanada hacia la que se orienta la capilla abierta, en un nivel inferior) testimonian la forma en la que funcionaban los espacios religiosos, entre los que destacan las referencias a vestimentas, músicas, procesionalidad, etc., conformando escenografías integrales que recogen y mantienen conceptos prehispánicos del espacio. En todo ello no podemos dejar de citar la referencia que Moto-

linía hace a las pinturas que se realizan en la que llama capilla de Belén con escenas de la creación del mundo, el árbol de Jessé, padres de la Iglesia, entre otros, con lo que se reafirma la integración de las artes que se produce (Benavente 2001: 135).

El conjunto de la narración destaca por los datos que aporta respecto a las ceremonias que se desarrollan en torno a la fiesta central del Corpus. Detalles como el que las mangas de las cruces que se portan sean de oro y plumas, confirman como en el primer tercio del siglo XVI las imbricaciones de los dos mundos aparecen perfectamente plasmadas. Flores, danzas, arcos, y el hecho de que ya en estas fechas podamos encontrar: «...seis capillas, con sus altares y retablos bien ataviados para descansar...», demuestran que los mecanismos sustentados en el poder de la imagen se constatan ya antes de la celebración tridentina, circunstancia de clara ascendencia medieval, y que tanta preponderancia dio a las imágenes, enmarcando la procesión que discurría de una manera ordenada por las calles de la ciudad (Torquemada 1975, III: 230).

De todo el conjunto destaca la referencia a la idea del cuatro vinculado con la imagen de la montaña, aspecto éste que no debemos perder de vista cuando hablemos de las capillas posas. Cuando se refiere a que: «...Era mui de ver, que tenían en quatro esquinas, que se hacían en el camino, quatro montañas, y en cada una, su peñol, bien alto, y desde abajo, estaba hecho como prado, con mantas de hierba, y flores, y todo, y todo lo que hay en un campo fresco, estaba de montes, y peñas, tan natural como si allí fuera criado [...]. En la primera de estas montañas, estaba la representación de Adán y Eva, y la serpiente que los engañó. En la Segunda, la Tentación del Señor. En la tercera, San Jerónimo. Y en la quarta, N.P. san Francisco...» (Torquemada 1975, III: 230-231), no podemos menos que comprobar cómo hubo una clara asimilación de los referentes naturales y cosmogónicos prehispánicos con los cristianos. Todo dentro de una escenografía en la que hay una preocupación por generar una aparente naturalidad que hiciera creíbles componentes novedosos y desconocidos para quién las contempla desde la perspectiva indígena.

En otro momento se describen las acciones que se realizaban en el patio y que no dejan de ejemplificar la importancia de los mismos. Así en el capítulo que dedica al modo que se tuvo de juntar los indios en las fiestas, para la doctrina y para la misa, describe como se llegaba al patio y una vez que se comprobaban que estaban todos, «...ibáanse a sentar delante la Capilla, donde se avia de decir la misa, y se les habia de predicar, poniendose los hombres todos a la parte de el Evangelio, y las mugeres a la de la Epistola...» (Torquemada 1975, III: 280-281). Toda una declaración clarificadora de las funciones de dichos espacios y de la división de géneros que se practicaba, que en ningún caso era desconocida en las prácticas prehispánicas.

La capilla abierta, en tanto espacio de liturgia, se eleva como referencia visual clara. En sus diversas formas cumple la función atrayente en la que no sólo la calidad de la arquitectura en la que se realiza, sino también el esmero en su deco-

ración, la convierten en capilla mayor por excelencia, confirmando su papel central en la ritualización (Artigas 2003). Si bien son pocos los ejemplos prehispánicos conocidos que nos permitan entender cuál pudo ser el diseño global de estos ámbitos, lo cierto es que las referencias que en la actualidad se tienen del papel que pintura y escultura pudieron tener en ellos, manifiesta una enorme preocupación por su carácter elocuente. Capillas abiertas como las de Acolman o Tlaxcala vienen a confirmar el papel destacado de los elementos pictóricos, en algunos casos de dimensión monumental, con lo que se añadía al inicial impacto, la permanencia referencial desde el punto de vista de la cotidianeidad.

Por lo que se refiere al caso de las capillas posas, este elemento novedoso en cuanto a su tipología, aunque no en cuanto determinante del espacio del atrio, constituye otro de los referentes de mayor simbología dentro de los esquemas que describimos y que como hemos visto con anterioridad se rastrea simbólicamente en las prácticas rituales. El origen y número de las mismas, así como su localización dentro del atrio conventual habla de una síntesis de elementos en los que se puede encontrar cierta preocupación por respetar algunos aspectos de la tradición prehispánica⁶. Si bien el empleo de las esquinas en las ceremonias aparece reflejado por algunos autores que las destinan al lugar ocupado en ocasiones puntuales por sacerdotes, la simbología del número cuatro dentro de la percepción espacial prehispánica no debe dejarse de lado.

La traslación del ordenamiento social a estos espacios podría tener ejemplos claros en el caso de Huejotzingo, localidad conformada a partir del desplazamiento de las poblaciones indígenas que se distribuían por las faldas del Iztacihuatl, y que generó un proceso destacado en cuanto a la asimilación de los presupuestos compositivos arquitectónicos prehispánicos. Es aquí donde se mantuvieron las cuatro parcialidades indígenas colocadas bajo advocaciones cristianas, San Juan Bautista, la Asunción de la Virgen, Santiago y San Pedro y San Pablo, convirtiendo el atrio en el lugar donde se impartía doctrina con capillas posas y lugares de entierro para cada parcialidad (Peñafiel 1914).

Es por ello que su origen lo hemos vinculado con la práctica dentro de los ceremoniales prehispánicos de ciertos ritos en los que se localizan en las cuatro esquinas de los patrios sagrados o de las mismas viviendas, cuatro sacerdotes. Su transformación en el ritual cristiano las convierte en puntos de parada en las procesiones que se realizan en el atrio para el descanso de la custodia, colocándose en algunas, retablos o presentando su interior totalmente pintado (Espinosa 1999: 104). De ahí que su orientación y terminación arquitectónica vengan a ser una síntesis de los espacios claustrales, en los que las esquinas adquieren mayor

⁶ No debemos perder de vista que si bien se trata de un esquema de carácter novedoso dentro de las soluciones que se dan en la tradición prehispánica, no podemos obviar la fuerte simbología que los esquemas cuadrilobulados tienen en tanto que simbolizan ritos de fuego y agua, conformando esquemas próximos a los quincoces si incorporamos el elemento central, caso de un altar o cruz atrial.



Fig. 8.—Huejotzingo, Puebla: las funciones de los muros atriales mantuvieron la ascendencia prehispánica de los *coatepantli*.

preponderancia decorativa, albergando algunas capillas que se abrían o cerraban en función de la ceremonia que se celebraba. Ejemplos como los de San Pablo Tezalco o San Pedro Yucunama, entre los innumerables que se pueden encontrar, ejemplificarían lo que venimos diciendo, incluso mostrando los cambios que se produjeron en el sentido de las procesiones entre los siglos XVI y XVII.

La cruz, como símbolo de la nueva religión marcaba más que ninguna la superposición de tiempos con lo que se explicaría su ubicación en el centro de los atrios. Dispuestas perfectamente dentro de los ejes respecto a los arcos de acceso, reafirman la centralidad del atrio en el que en ocasiones se proyectaban los puntos iniciales y finales de calzadas que se adentraban en el territorio de la comunidad, vinculando las visiones macro y microcósmicas de estas poblaciones y jugando el papel que los altares tenían en el centro de las plazas que se abrían delante de los templos.

Finalizamos con el muro atrial. Heredero de los *coatepantli* o muros de serpientes que se generalizan de un modo claro en el Posclásico con los toltecas; su

determinación viene dada por la necesidad de marcar la separación entre los espacios públicos de tránsito y los específicamente sagrados, delimitando claramente las funciones entre ambas espacialidades. A lo largo de la evolución de la arquitectura y urbanismo prehispánicos, la disociación espacial entre los lugares de ritualización y los públicos de tránsito totalmente seculares, se había solventado de distintas maneras, buscando en cada una de ellas el aislamiento visual y acústico de los ámbitos próximos. Tanto las plataformas teotihuacanas como la separación física de los centros, religiosos y de población, tuvieron a partir del Posclásico una modificación en el proceso de conformación de los núcleos prehispánicos en los que la ubicación de los ámbitos religiosos y el desarrollo urbano de la ciudad a un mismo nivel, supusieron la necesidad de buscar una solución de separación, más física que visual que solventara la necesidad de mantener incólume el espacio religioso por excelencia. En muchos casos el muro atrial se ve simbólicamente recreado respecto del nivel que circunda el espacio conventual, con lo que la escalinata que se emplea para salvar el desnivel, marca testimonialmente la separación.

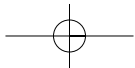
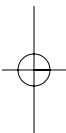
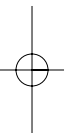
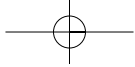
En definitiva, el conjunto de ejemplos que se pueden registrar están dentro de aquellos territorios y espacios que conocieron una mayor implementación de los componentes occidentales con los prehispánicos. El estado de Michoacán, los valles de Oaxaca y el entorno de Puebla-Tlaxcala reúnen el número necesario de edificaciones conventuales de los siglos XVI y XVII para ilustrar el proceso de adaptación y transformación de los patrones de asentamiento prehispánicos y su conversión en espacios de ritualización.

Sin duda, la comprensión de los procesos de conformación de los ámbitos sagrados en Nueva España exige de un esfuerzo epistemológico en el que se lleve a cabo una síntesis entre lo existente y las nuevas aportaciones. La justa medida con la que se han de calibrar las valoraciones que se hagan debe partir de la comprensión del contexto americano a partir del siglo XVI. Sólo ese posicionamiento permitirá aproximarnos a una realidad poliédrica, llena de matices, que requiere de una revisión en tanto que consecuencia del choque de dos mundos que no siempre llegaron a entenderse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, José de. 2002. *Historia natural y moral de las Indias*. Dastin. Madrid.
- AGUILERA ROJAS, Javier. 1994. *Fundación de ciudades hispanoamericanas*. MAPFRE. Madrid.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando. 2000. *Historia de la nación chichimeca*. Dastin. Madrid.
- ARTIGAS, Juan Benito. 2003. *Arquitectura a cielo abierto en Iberoamérica como un invariante continental. México, Guatemala, Colombia, Bolivia, Brasil y Filipinas*. Edición del autor. México DF.
- BASALENQUE, Fray Diego de. 1985. *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados. Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*. Introd. H. Moreno. SEP. México DF.

- BENAVENTE, fray Toribio de (Motolinía). 2001. *Historia de los indios de la Nueva España*. Dastin. Madrid.
- CARO BAROJA, Julio. 1989. *Ritos y mitos equívocos*. Istmo. Madrid.
- ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria. 1999. *Arquitectura de la Conversión y Evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Editorial Universidad de Almería. Almería.
- GRUZINSKI, Serge. 2004. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- GUERRERO LOVILLO, José. 1949. «Las murallas hispanomusulmanas y las capillas abiertas de Nueva España». *Arte en América y Filipinas* Tomo II, n.º 3: 111-112.
- GUTIÉRREZ, Ramón. 1987. «Ciudades y pueblos: ocupación espacial y diferencias socio económicas». En *Historia Urbana de Iberoamérica. Tomo I. La ciudad iberoamericana hasta 1573*. S. Bernabeu et al. pp. 281-345. Quinto Centenario, Junta de Andalucía, Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España. Madrid.
- . 1992. *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Cátedra. Madrid.
- . (Coordinador). 1995. *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica. 1500-1825*. Cátedra. Madrid.
- GUTIÉRREZ, Ramón y Cristina ESTERAS. 1990. «Los pueblos de indios. Una realidad singular en el urbanismo americano». En *Estudios sobre urbanismo iberoamericano. Siglos XVI al XVIII*. Coords. C. Esteras y P. Díaz, pp. 98-137. Consejería de Cultura. Sevilla.
- HARRIS, Marvin. 1998. *Antropología cultural*. Alianza. Madrid.
- KEEL, Othmar. 2007. *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*. Trotta. Madrid.
- KOTTAK, Conrad Phillip. 1999. *Antropología cultural. Espejo para la humanidad*. McGraw-Hill. Madrid.
- LANDA, fray Diego de. 1982. *Relación de las cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa. México DF.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. 1992. *México Tenochtitlan. Su tiempo y espacio sagrados*. Plaza y Valdés. México DF.
- LÓPEZ GUZMÁN, Rafael. 2007. *Territorio, poblamiento y arquitectura. México en las relaciones geográficas de Felipe II*. Universidad de Granada. Granada.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. 2006. *Tenochtitlan*. El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica. México DF.
- MAUSS, Marcel. 1974. *Introducción a la etnografía*. Istmo. Madrid.
- PEÑAFIEL, Antonio. 1914. *Ciudades coloniales y capitales de la República Mexicana. Las cinco ciudades coloniales de Puebla. Cholula, Huexotzingo, Tepeaca, Atlixco, Tehuacán*. Imprenta y fototipia de la Secretaría de Fomento. México DF.
- TORQUEMADA, fray Juan de. 1975. *Monarquía Indiana*. 3 Vols. Editorial Porrúa. México DF.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo. 1948. «Musallà y šari'a en las ciudades hispano-musulmanas». *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* XIII (1): 167-180.
- VIVES AZANCOT, Pedro. 1987. «La ciudad iberoamericana: expresión de la expansión de ultramar». En *Historia Urbana de Iberoamérica. Tomo I. La ciudad iberoamericana hasta 1573*. S. Bernabeu et al., pp. 175-227. Quinto Centenario, Junta de Andalucía, Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España. Madrid.



RITUALES Y TEXTOS SAGRADOS: DEL LENGUAJE DE SUYÚA AL *KAJWALTIC* DE OXCHUC

María del Carmen VALVERDE VALDÉS
Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM

Las distintas estrategias y los diversos métodos que emplearon los mayas para conservar la memoria de la comunidad durante el largo proceso de aculturación que se da después de la Conquista, con la consecuente destrucción de documentos prehispánicos de todo tipo, ha sido objeto de múltiples estudios y trabajos académicos exhaustivos. Por lo tanto no será mi intención aquí profundizar en la discusión sobre este tema por la complejidad que ello implica. Únicamente pretendo abordar una pequeña parte de este rico *corpus* de la «resistencia» conformado de historias, cuentos, prácticas rituales, en fin, fragmentos todos de esa rica tradición cultural que se nos muestra hoy a los investigadores como en un crisol, que según el ángulo que se ilumine permite apreciar distintas facetas y aspectos de lo que los mayas consideraron importante preservar.

Sabemos que como parte de estas estrategias, con el aprendizaje del alfabeto latino, y como mecanismo de resistencia, y en el proceso mismo de la resistencia, se consignan las tradiciones, relatos o mitos, utilizando este nuevo código de comunicación, con las dificultades que implicaron para el mundo indígena el tratar de traducir y adaptar todo un universo cultural a un sistema ajeno. Sin embargo, no cabe duda que con todas sus deficiencias, la instrucción alfabética fue una de las pocas innovaciones europeas usadas por los indígenas contra los propios españoles, y en este sentido, lograr que los mayas escribieran su propia lengua en caracteres latinos, de alguna manera fue símbolo de la cierta «independencia» que lograron obtener dentro del régimen colonial.

De cualquier manera, el resultado fue la elaboración de nuevos libros sagrados. Mercedes de la Garza (1980: xxiii) señala que de alguna manera todos estos textos fueron libros de la comunidad, como el *Popol Vuh*, los *Anales de los Cakchiqueles* y el *Título de los Señores de Totonicapán*, y eran guardados celosamente por alguna familia principal del pueblo y heredados de padres a hijos; por ello tuvieron diversos depositarios.

Así, este *corpus* de literatura maya, elaborado a lo largo de los siglos de dominación colonial y resignificado a lo largo del tiempo, y que por sus características podemos fácilmente inscribir dentro de la categoría de **textos sagrados**, es complejo, heterogéneo y muy valioso. Y no sólo por ser una fuente fundamental para analizar temas como la intrincada red de símbolos que forman parte de la cosmovisión maya, elementos éstos que nos permiten acercarnos al conocimiento de las comunidades, o de los procesos históricos y formas de aculturación, e incluso como obras literarias, sino de igual manera, son valiosos en sí mismos como «libros» en tanto que son también objetos de culto. De este modo, podemos distinguir dos «niveles» —por llamarlo de algún modo— de sacralidad en las obras: uno que se refiere al contenido de los textos y otro, al libro en sí, al libro como objeto sagrado.

En este breve trabajo trataré de presentar algunos ejemplos; es decir, abordaré prácticas rituales específicas vinculadas a estos dos niveles de sacralidad de un texto: por un lado haré alusión a una práctica concreta contenida en algunos de los libros de *Chilam Balam*, que los mayas prehispánicos de finales del Posclásico y de inicios de la Colonia utilizaron para legitimar a las autoridades que elegían. Después, en una segunda parte, presentaré un complejo ritual que gira en torno a un documento específico en el que a todas luces el carácter o contenido del mismo no corresponde —incluso podría pensarse que en algún momento se contrapondría— a la celebración misma. Empecemos entonces por analizar en algunos de los libros de *Chilam Balam* lo que se conoce como el *Lenguaje de Suyúa*.

ANÁLISIS DE EL LENGUAJE DE SUYÚA

Suyúa o *Zuyva*, aparece mencionado en la literatura y en las fuentes históricas mayas coloniales como el lugar de origen de varios grupos étnicos. Para éstos, *Zuyva* hacía referencia a un sitio «*de donde viene la gubernatura sagrada y legítima*» (Okoshi 2003: 1). Tomado este concepto como base, es que Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1999), en su libro *Mito y realidad de Zuyuá, serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, identifican a este periodo específico de la historia mesoamericana y la «revolución de pensamiento» que en ella se da, con el término de *Zuyuá*, basándose precisamente en los textos coloniales de la zona maya en los que se refieren con el nombre de *Tulan Zuyvan* a la ciudad mítica, lugar de origen y peregrinación de donde provienen las insignias de mando.

Sabemos que hacia la segunda mitad del siglo XVI, los descendientes de los grandes señores mayas tuvieron la necesidad de legitimar ante las nuevas autoridades su poder político. Ello con el fin de mantener en la medida de lo posible su antiguo reconocimiento e intentar conservar de alguna manera las honras y pri-

vilegios de épocas pasadas. Es entonces, que para demostrar la larga historia de sus linajes, se menciona a este lugar mítico: *Zuyva*, como su lugar de origen. Señala Okoshi (2003) que en este caso no es tan importante la búsqueda del sitio concreto referido por el «topónimo», pues la intención de los gobernantes mayas era situar su origen en un lugar «más allá», en el Oriente, rumbo precisamente asociado con el nacimiento del sol, con el principio de los tiempos.

No necesariamente desvinculada de esta idea, sino como parte del mismo complejo simbólico, en el que se mantuvo «*un uso común referente a la legitimación de la gubernatura maya*» (Okoshi *ibid*), *Suyúa*¹ fue también un tipo de lenguaje esotérico para examinar la autenticidad de los mandatarios indígenas bajo el régimen hispano. Esta práctica, heredada seguramente de épocas anteriores, tenía como objetivo primordial evitar que los advenedizos tuvieran acceso al poder. Así, en una sección registrada en los *Chilam Balam de Chumayel de Maní* y de *Tusik*, se emplea este término para dar nombre a un tipo de «acertijo» específico, a un texto enigmático, como una herramienta para poner a prueba la legitimidad del poder de los gobernadores de los cabildos indígenas. Sergio Quezada lo explica así:

«Es bien conocido que el mecanismo que utilizaron para evitar que los intrusos accedieran a los anteriores puestos fue el conocimiento del Lenguaje de Suyúa. Éste era un conjunto de acertijos y adivinanzas que servían para interrogar a los sucesores de aquellos funcionarios, y su conocimiento, transmitido de padre a hijo, les permitió, como grupos emparentados, monopolizar el poder y convertirse en una suerte de burocracia» (Quezada 1993: 46-47).

Roys (1972: 191) señala que el interrogatorio, tradición firmemente establecida, se efectuaba al principio de cada *katún* (periodo de 7.200 días), y que esta prueba de legitimación era un conjunto de conocimientos heredados de padre a hijo en familias elegidas para ocupar dichos cargos.

Entre otras cosas, resulta claro entonces que, por su contenido, en un primer momento después de la Conquista, estos textos sagrados siguieron teniendo, como los antiguos códices, el sentido de afirmar el poder de los gobernantes locales dentro del tradicional sistema político maya. Cuando las autoridades españolas iniciaron el proceso de organizar los cuerpos de república, aprovecharon como una necesidad práctica el sentido jerárquico indígena al designar a los caciques, es decir, a los *bataboob*, como gobernadores, quienes buscaban, entre otras cosas y como ya se señaló, conservar sus privilegios. Estos personajes estaban integrados a un *tzucub*, y como grupos de parentesco, fueron quienes monopolizaban el poder y su acceso a él, a través, precisamente, del *Lenguaje de Suyúa* (Quezada 1993: 143-144).

¹ No es mi intención entrar aquí en la discusión sobre el término *Suyúa* y sus implicaciones, sino tomar los textos que se conocen como «el lenguaje de *Suyúa*».

El libro de *Chilam Balam de Chumayel* describe así la función del *Lenguaje de Suyúa*:

«El kaat naat, el preguntador, viene dentro del katún que ahora acaba. Y llega en el tiempo en el que se ha de «pedir entendimiento» a los príncipes de los pueblos; si saben como antiguamente vinieron sus linajes y sus señores, el orden en que vienen sus príncipes y reyes; y si ellos son de casta de príncipes o de reyes. Y que lo comprueben» (Libro de Chilam Balam de Chumayel 1973: 38).

Reproducimos aquí algunos de los acertijos del *Lenguaje de Suyúa* que tenían que ser resueltos por los aspirantes a ocupar un cargo político

«Traedme el Sol, hijos míos, para tenerlo en mi plato. Hincada ha de tener la lanza de la alta cruz en el centro de su corazón, en donde tiene asentado a Yax-Bolon, jaguar verde, bebiendo sangre. Esto es habla de Zuyúa. Esto es lo que se pide; el Sol es un gran huevo frito y la lanza con la alta cruz hincada en su corazón a que se refiere es la bendición, y el jaguar verde sentado encima bebiendo sangre, es el chile verde cuando comienza a ponerse colorado. Así es el habla de Zuyúa» (Libro de los libros de Chilam Balam 1983:132).

El segundo acertijo que se les hace es que vayan en busca de los sesos del cielo para que el Halach Uinic, Jefe, los vea y sepa de qué tamaño son. «Tengo deseos de verlos, debo mirarlos» les dice. Los sesos del cielo son el copal, así es el habla de Zuyua.

[...]

El séptimo acertijo que se les hace es decirles: «id a reunir para mi las tapas del fondo de los cenotes, que dos sean blancas y dos amarillas, tengo deseos de comerlas». Las tapas del cenote que se les pide son jícamas, dos jícamas blancas y dos jícamas amarillas; esto en zuyua se entiende» (Libro de los libros de Chilam Balam 1983: 132, 134).

Como se puede apreciar, estamos aquí con esta serie de peticiones ante una ceremonia más política que religiosa; un ritual «de acceso al poder» de tipo «privado» en tanto que debió de haber involucrado a una audiencia restringida en un espacio de acceso limitado; una práctica que en otro tiempo pudo haberse clasificado como «dinástica», separada de los espacios públicos. En ella se emplea un lenguaje dirigido a los iniciados: altamente simbólico y multívoco, en el que se mencionan metafóricamente objetos, colores y seres naturales como flores, animales, árboles, piedras, y hasta comida, para expresar las ideas, las vivencias y las acciones. Se usa también el recurso de repetir un mismo pensamiento en diferentes términos o formas verbales, es decir, el paralelismo de las frases, además de redundancias y reiteraciones, que revelan, por un lado, una significación compleja, dificultando la comprensión del texto, pero por otro, refleja la oralidad misma del rito; se busca entonces ocultar a los profanos su verdadera significa-

ción (en realidad esa era la idea, que no lo pudiera comprender cualquiera), y le da una simetría, un ritmo peculiar propio para ser recitado o incluso cantado, seguramente en ceremonias clandestinas, lo cual corrobora las afirmaciones de los cronistas de que los textos sagrados eran aprendidos de memoria sobre la base de lo registrado en códices, que fueron un invaluable apoyo para la tradición oral, muy probablemente más rica que los muchas veces escuetos datos que la escritura ofrece.

Se trataba entonces de un proceso iniciático, de un ritual de paso por el que tenían que transitar los candidatos mayas para acceder al poder, pero que tarde o temprano fue cayendo en desuso; como en otros momentos de crisis, el «culto dinástico» pierde actualidad, hasta que el rito se olvidó por completo y sólo nos quedan de él las «adivinanzas» fragmentadas contenidas en los heterogéneos libros de *Chilam Balam*. En la medida en que el ceremonial estaba circunscrito a un grupo determinado de la población, seguramente dejó de tener significado en el momento en que los antiguos jefes de los linajes mayas yucatecos dejaron de tener «presencia» en sus comunidades, o eventualmente fueron designados sin más por las autoridades españolas. Es cierto que, hoy en día, el gusto por las adivinanzas entre estos mismos mayas yucatecos sigue teniendo vigencia, y de alguna manera están inscritas en la cosmovisión de este pueblo, seguramente por este sistema cotidiano de representar la parte por el todo. Sin embargo, está claro que el ritual, vinculado con el poder, ya no se da.

Al referirnos al segundo ejemplo, objeto de este trabajo, será necesario cambiar de ubicación geográfica, y trasladarnos a los Altos de Chiapas.

ANÁLISIS DEL RITUAL DE *EL KJAWALTIK*

Entre los acontecimientos ceremoniales religiosos y festivos más importantes, con clara raigambre colonial, que tienen lugar en la comunidad tzeltal de Oxchuc destaca, incluso hoy en día, el ritual tradicional que se efectúa el 31 de diciembre, de cambio de gobierno y la transferencia del *Kjawaltik*. Según el testimonio escrito alrededor de la década de los 60' del siglo pasado por el tzeltal Martín Gómez Ramírez (1991: 138-139), se hace «siguiendo las enseñanzas de los primeros nacidos, primeros padres-madres», en honor a *Kajwaltik* (Dios supremo y sagrado de la tierra, Nuestro Señor o «el Sagrado Libro»), al que, a decir de Gómez Ramírez, honran y veneran, inclinándose ante él en señal de respeto, ya que da el bienestar y proporciona protección al pueblo; a él elevan plegarias con palabras «que emanan del corazón y del espíritu»; «le encienden velas, le ponen un «pumpito de pilico», copal y crucifijos; lo sahuman, y se arrodillan para orarle y venerarlo; toman pox; ayunan para purificar sus almas». Cito un testimonio de este oxchuquero:

Nuestro Señor o Kajwaltik es un libro sagrado que han guardado celosamente de generación en generación las autoridades tradicionales de este pueblo. El «ch'uy k'aal» dice que el libro sagrado provino de Guatemala, que así han dejado en sus pláticas los antepasados que en él se plasma la historia de la fundación del pueblo, pero que a la fecha no han podido enterarse de toda la verdad sobre este «Kajwaltik» (Gómez Ramírez 1991: 139).

El *Kajwaltik*, considerado el símbolo sagrado más importante de las autoridades tradicionales, ha sido objeto de atención de varios antropólogos que han trabajado en el poblado de Oxchuc². Así, Víctor Esponda (1992) nos informa que la primera noticia moderna que de él tenemos se la debemos a Marcos Becerra, quien lo estudió y copió parcialmente en 1926; Villa Rojas lo vio —previa entrega de cohetes y velas a los custodios del documento— en 1938. Posteriormente, Siverts tuvo acceso a él en la década de los sesentas, aunque previamente, en 1958, al historiador Luis Reyes García se le permitió hacer una copia manuscrita del mismo. En 1984, Thomas Lee, Ray Schippa y Víctor Manuel Esponda, pudieron revisarlo y fotografiarlo, y como resultado de ello, éste último publica el citado artículo de 1992, en el que da cuenta tanto del contenido del documento como del complejo ceremonial que se tuvo que realizar para llevar a cabo la tarea. Esponda señala que los responsables en ese entonces del *Kajwaltik* tuvieron que poner en práctica todo un protocolo ritual para poder moverlo del lugar donde se encontraba, ya que el no seguir este estricto procedimiento «molestaría grandemente al *Kajwaltik*, a la vez que acarrearía desgracias». Así, «en primer término, este documento fue depositado con sumo cuidado sobre un lienzo perfectamente blanco y limpio. Acto seguido, al primer *shtul* se le anudó a su cuello uno de los extremos del lienzo para que trasladara al *K'ajwaltik* —sin tocarlo directamente—» (Esponda 1992: 189).

Si no hay eventos extraordinarios como este que se narra, las festividades en torno al libro se limitan, como señalamos, al cambio de gobierno tradicional.

Dentro de la compleja estructura jerárquica de los cargos de las autoridades tradicionales del pueblo, los que se encargan del *Kajwaltik* ocupan la esfera más alta. Son los *akales* de los dos barrios, los encargados de esta celebración que se hace en el cambio de vara o bastón de mando, cuando han pasado los primeros 13 días del año nuevo, al término de los cuales se hace entrega del «libro» de un barrio (*kal-pul*) a otro para su protección, vigilancia y cuidado. Así, en un recorrido con un claro carácter ritual, el *Kajwaltik* era sacado de la casa sagrada³ envuelto en un pañuelo blanco, y cuando el grupo de personas llegaba a la casa del *akal* a cuyo cargo quedaba el libro, éste era guardado nuevamente donde permanecería durante el

² Véanse por ejemplo las etnografías tzeltales, ya clásicas, de Villa Rojas (1990) y Cámara Barbachano (1966).

³ El espacio doméstico ha adquirido un carácter sagrado por la presencia del objeto de culto y veneración.

año. El manuscrito antiguo era revisado a mediados de cada año en el baúl («casa del *Kajwaltic*») en que se encontraba, tiempo en el que se le renovaba el «pumpito» que guardaba el polvo del tabaco, el crucifijo y el manojo de velas.

La ceremonia, de la que depende que haya o no mal tiempo, es decir «*que la vista del sol sea brillante*», se acompaña de música de arpa, guitarra, tambor y flauta, y se hace durante las festividades en honor a Santo Tomás; en ellas se celebra «el reposo» del *Kajwaltic* y durante el tiempo que dura, quienes tienen cargo (*akales* y *extules*) deben observar una conducta ejemplar, realizar ayunos y guardar abstinencia sexual. Únicamente el primer y el segundo *akal* de cada *kalpul* tenían la facultad de ver y tocar el *libro sagrado*, ya que si algún intruso lo deseaba observar u hojear, inmediatamente comenzaba a llover como señal de transgresión a la norma establecida (Gómez K'ulub *et al.* 2002: 82).

Sobre el contenido del libro volveré más adelante, quisiera antes describir con la propia narración de los tzeltales algunos de los pasos del ritual en torno a éste ya que, a pesar de los cambios drásticos ocurridos en Oxchuc en los últimos años, este complejo ceremonial de tradición colonial, enraizado en la memoria social, se ha defendido de los embates de la modernidad y se niega a morir. Esto habla de que, sin lugar a dudas, se trata de uno de los objetos sagrados más importantes de la comunidad, en ocasiones equiparado con el propio Santo Patrono del pueblo.

Como señalamos, se realiza la ceremonia de entrega del libro de un barrio (o *kalpul*) a otro, para lo que se organiza una procesión, un recorrido ritual desde el recinto privado hasta la plaza pública, y hacia la nueva residencia del objeto sagrado:

Ya que están presentes los “ch'uy k'aaleetik”, músicos, “kornal” y “ex'tul”, pasan a sentarse en la mesa que está en medio de la casa del señor alcalde [...] ahí les son servidos los sagrados alimentos que ha preparado la esposa del señor alcalde. Esta comida es únicamente cuezta o “koesan”, ya que estos oficiales no deben de comer carne porque se cree que al consumirla no habrá protección en el transcurso de sus cargos. Después del convivio se sirve una copa de trago para que así estén alegres los corazones a la hora de partir a la procesión.

[...]

*... después se dirigen al “kawilto”, donde se encuentra el *Kajwaltic* desde hace trece días. Al llegar al “kawilto”, todos los asistentes se arrodillan y se persignan frente al *kajwaltic*, la esposa del “kornal” va incensando el *kajwaltic* y las cuatro esquinas de la sala, también queman cohetes para anunciar que comienzan a tocar el *kajwaltic*...» (Gómez Ramírez 1991: 140).*

La descripción continúa: al «libro» se le acompaña con 13 velas, 13 rosarios, 13 pumpitos de pilico, 13 ollas con atole, se le reza..., y al final el testimonio concluye diciendo:

*«Así concluye este rezo del *Kajwaltic*; en él se hace responsable de salvaguardar, proteger, vigilar, cuidar a los oxchuqueros, hijos del patrono Santo Tomás» (Gómez Ramírez 1991: 143).*

No entraremos aquí en el detalle de analizar cada uno de los elementos del ritual, ya que sería tema de otro trabajo. Bástenos para objeto de este artículo, el recalcar, a la luz de este testimonio, la sacralidad, y la identificación del *Kajwaltik* como «libro sagrado» de la comunidad, donde se resguardaría la memoria de la misma, las «*antiguas palabras de nuestros abuelos-nuestras abuelas*», «*que así han dejado en sus pláticas los antepasados, que en él se plasma la historia de la fundación del pueblo*» (Gómez Ramírez 1991: 139).

Alrededor del año 2000, un grupo de tzeltales, oriundos de Chenalhó (Manuel Gómez K'ulub, Pedro López Ch'ijk, Samuel Santis Kokt'om y Roberto Santis K'aal), preocupados por el mal estado de preservación del *Kajwaltik*, y la poca información que ellos tenían sobre el mismo, emprendieron una investigación en la que paleografiaron y transcribieron el documento y lo tradujeron al tzeltal poniendo, tal vez por primera vez en épocas modernas, al alcance de los pobladores de Oxchuc, el contenido del texto. Dan cuenta de ello en su libro publicado por el Instituto Nacional Indigenista en 2002 y titulado *Kajwaltik. La ordenanza de la colonia de 1674*.

En efecto, como se supo prácticamente desde los primeros reportes que de él hicieron los investigadores del siglo xx, el libro sagrado de Oxchuc no es un texto indígena y está muy lejos de serlo: contiene las Ordenanzas del visitador Jacinto Roldán de la Cueva. Se trata entonces de un documento manuscrito forrado con pastas de cuero crudo de venado, de 11 folios (dos de los cuales son ilegibles), escritos por ambas caras, con excepción del último folio que sólo tiene texto al frente; está fechado el 10 de septiembre de 1674, y es una de las varias copias que el Visitador General de las Provincias de Chiapa y Guatemala mandó sacar para distribuir las en los poblados de la jurisdicción. Estas Ordenanzas coloniales, sirvieron de base para el buen funcionamiento del gobierno español en América⁴. Reproduzco un fragmento de la Segunda Ordenanza a manera de ejemplo:

(item) mando a ustedes como alcaldes y regidores que de ninguna manera permitan que los nativos se emborrachen tanto en las fiestas titulares y otras pequeñas en las que ellas se celebran, ni tampoco introduzcan bailes y danzas y otros festines dentro de las iglesias ... tampoco podrán automandarse ellos mismos ni mucho menos ustedes. Por lo tanto en cada fiesta rezarán a nombre del Espíritu Santo y del Sagrado Sacramento.

No creerán en falsas imágenes. Honrarán y venerarán nada más a los Santos que en esta Ordenanza se describe. Queda prohibido consumir bebidas embriagantes en la iglesia, tampoco bailar o injuriar palabras obscenas o provocar cualquier ruido que no sea más que el eco de los rezos y oraciones que hagan los nativos. Nadie podrá hacer desorden a la hora de hacer la transferencia de penones en la selección de los capitanes.

⁴ Según informan los autores de este estudio, el documento, muy poco legible ya para entonces, había sido revisado, transcrito y paleografiado, en 1958 por Luis Reyes García, años alrededor de los cuales data el testimonio referido sobre el ritual.

No adoptarán costumbres ni otros modos personales. Ustedes deberán protegerse cuando llegue el día de organizar las fiestas y las reuniones para realizar las oraciones en la iglesia. Ustedes como autoridades pondrán el ejemplo a los demás nativos sobre el modo de realizar los cultos. Se arrodillarán e inclinarán la cabeza hasta alcanzar la superficie del suelo. Nadie, ni ustedes mismos, podrán hablar de cosas vagas. Sólo será lugar de culto y veneración... so pena de ser castigado con cien azotes y cuatro días de cautiverio aquel que contraviniere esta Ordenanza (Gómez K'ulub et al. 2002: 89-90)⁵.

Tal como salta a la vista, se trata de órdenes expresas en contra de los indígenas, básicamente para regular su comportamiento, giradas por las autoridades españolas. Víctor Esponda (1992), señala que este importante símbolo es «simplemente» un documento del siglo XVII que contiene una severa amonestación para los indígenas del lugar. Esto es tácitamente cierto, pero el hecho de que a pesar del contenido, —o podemos pensar que incluso sin importar el contenido—, se trate de un libro sagrado, le quita a mi juicio, lo «simple». No cabe duda de que —como el propio investigador lo dirá también— además del valor histórico del documento como tal, su significación simbólica es fundamental.

Dice Mercedes de la Garza (1980) que desde la época anterior a la Conquista los libros como objetos fueron venerados, ya que contenían conocimientos revelados por los dioses, las leyes divinas o las historias sagradas de los fundadores de los linajes. Ellos, en sí mismos, eran un principio de autoridad si no es que la autoridad misma. En este sentido podríamos decir que hasta se les «personifica»: en el caso del *Kajwaltic* se le ofrece trago, incienso, etc., e incluso se dijo que en algún momento tuvo un «compañero» que resultó ser una Biblia y que a la larga fue confiscada. De cualquier forma, equiparándolo con la tradición mítica, ahí se conservaban las bases religiosas y las pautas de comportamiento de la comunidad, la verdad que debían seguir. Eran, en suma, la evidencia visible, tangible (y podríamos añadir hasta audible, si atendemos a la oralidad) del poder que se transmitía primero, de un miembro del linaje a otro, y después de un «funcionario» a otro. Es probable que por esto último, las Ordenanzas que regían a los indígenas —que en efecto, son una serie de normas y pautas de comportamiento— con el tiempo hayan pasado al imaginario colectivo como un texto sagrado; es decir, se perdió con el tiempo el contenido real del documento, pero en cambio, en la memoria éste se conservó como atributo de poder, como símbolo sagrado activo, depositario legítimo de la autoridad; su contenido se reinterpretó a lo largo del tiempo y se creó una historia sagrada de origen asociada al «libro» como objeto de veneración. Y digo que «es probable» porque no tenemos claro cómo se da este proceso de resignificación de una Ordenanza a un libro sagrado.

⁵ Transcribo aquí la versión publicada en la edición del INI en 2002, ya que la que publica Esponda diez años antes difiere en gran parte. Ya que en ningún lado se reproduce el documento, no ha sido posible cotejar ambas versiones con el texto original.

De cualquier manera, como dice Mario Ruz (Núñez de la Vega 1988) en su estudio introductorio a las *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas*, una cosa resulta clara, y es la vigencia y riqueza de la tradición de escritura y pictografía indígena chiapaneca durante la Colonia. Contamos para esta aseveración con el testimonio del obispo Francisco Núñez de la Vega quien visitó Oxchuc en 1687, pues como él mismo señala, ahí se rendía culto a ciertos ídolos y se veneraban sus imágenes:

«Y por primitiva y antigua tradición dicen los indios que este ídolo Poxlon es uno de los más principales, que antiguamente les hablaba y le veneraban tanto los de la provincia de Tzendales, que pintado en una tabla con [la] figura referida le tuvieron innumerables años, y que después de haber recibido la fe le pusieron colgado en un tirante de la iglesia del pueblo de Oxchuc acompañado de otro ídolo de Hicalahau...» (Núñez de la Vega 1988: 756).

El obispo informa también que en muchos pueblos de la provincia se conservaban textos escritos, *«... según consta por un cuadernillo historial antiquísimo que, en su idioma escrito, para en nuestro poder»* (*Ibid.*: 274). Y más adelante continua diciendo:

«Entiendo que se ha cogido fruto muy en servicio de Dios Nuestro Señor, mayormente en abusos supersticiosos, tan ocultamente radicados, que como carcoma y disimulado cáncer iba cundiendo por todos estos pueblos, de donde he sacado y recogido más de treinta libros en que la superstición de los indios estaba puesta por arte (peste que entiendo es general en todo el reino de la Nueva España con mucho fundamento) y reduje a los maestros principales a que me entregasen dichos libros, con otros papeles en que estaban escritas en su idioma las invocaciones con que llaman al Demonio para que los ayudase en sus maleficios [...] según me constó por los mismos papeles que me exhibieron los indios escritos de su letra e hice traducir en el idioma castellano. De unos a otros se enseñaba y comunicaba a los que entendían eran capaces de aprender este arte...» (*Ibid.*: 209).

A partir de estos testimonios, Esponda da otra pista: sería factible —señala él— que antiguamente se haya tenido esta misma veneración con los cuadernillos destruidos, y que se trate entonces de una transposición de símbolos y no de contenido, y que el *Kajwaltic* sea, en su contexto respectivo, un equivalente de aquellos cuadernillos (Esponda 1992: 202-203, 1994: 111).

REFLEXIONES FINALES

A manera de recapitulación, presento algunas reflexiones finales sobre el ritual público y el ritual privado de los pueblos mayas después de la Conquista, y los ejemplos aquí tratados.

Por los datos del siglo XVI, sabemos que desde la época prehispánica, los «libros» —códices— se consideraban objetos sagrados; en este caso tanto por su contenido como por su uso. La tradición del *Lenguaje de Suyúa* plasmada en los Libros de *Chilam Balam*, si bien involucraba ceremonias periódicas, éstas, por su sentido eminentemente político, debieron haber sido más restringidas en tanto que estaban más relacionadas con los «rituales dinásticos», en la medida en que tenían que ver con mecanismos de elección y legitimación de las autoridades tradicionales mayas yucatecas. Por lo tanto, el ritual se debió de haber utilizado sólo mientras las autoridades españolas pudieron «hacer uso» de este procedimiento. Sin embargo, por su carácter «privado», dejaron de tener vigencia cuando estas últimas terminaron por imponer su dominio y su propia forma de designar a los indígenas responsables de los cargos políticos y administrativos.

Por otra parte, también es conocido que en la época prehispánica se llevaban a cabo complejos rituales en torno a los textos sagrados. El consignar los saberes que forman parte del universo divino en algún tipo de soporte, más allá de la oralidad, hace del soporte mismo un elemento sagrado. Así, desde entonces, a las estelas y los códices se les hacen ofrendas y son objeto de un complejo ceremonial que, aunque debió de haberlo llevado a cabo un sector específico del grupo dirigente, seguramente fue mucho menos restringido que el anterior. En la descripción de la fiesta del mes *Uo*, Landa nos ofrece una descripción de esto:

«Se juntaban en casa del señor con sus aderezos, echaban antes al demonio, como solían hacerlo y después sacaban sus libros y los tendían sobre las frescuras que para ello tenían e invocando con sus oraciones y su devoción a un ídolo que llamaban Cinchau-Izamná, del cual dicen fue el primer sacerdote, y ofrecíanle sus dones y presentes y quemábanle con la lumbre nueva sus pelotillas de incienso; entre tanto desleían en su vaso un poco de su cardenillo, con agua virgen, que ellos decían traída del monte donde no llegase mujer, y untaban con ello las tablas de los libros para su mundificación, y hecho esto, abría el más docto de los sacerdotes un libro y miraba los pronósticos de aquel año y los declaraba a los presentes y predicábales un poco encomendándoles los remedios» (Landa 1966: 92).

Es bien conocido que esta ceremonia la llevaban a cabo los principales, a cuyo cargo estaban los libros sagrados, según testimonios tanto de Landa como de Villagutierre, quienes afirman respectivamente: «*de la casa del señor sacaban sus libros...*» y «*los libros se guardaban en la casa de Canek y gobernante y sumo sacerdote de los itzáes de Tayasal*» —igual que en Oxchuc, donde la casa del alcalde funciona como el ámbito semirestringido del ritual—, pero aunque seguro no todos podían interpretar, y menos «leer» el contenido del código (su uso sí era restringido), aún así, seguramente entonces como ahora, la comunidad era partícipe de la ceremonia, cuando a lo largo del recorrido ritual acompañaba al objeto sagrado con sus cantos, oraciones y su música. Es clara entonces la función de la

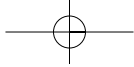
transmisión del ritual por medio de la práctica cíclica y de la oralidad. Y como cualquier ritual, se contaba con su eficacia simbólica al mismo tiempo que se tomaban las medidas precautorias indispensables para proteger el objeto sagrado cuando se le trasladaba de un ámbito privado al público.

Finalmente, si bien en ambos ejemplos el ritual tendría la función de legitimar la autoridad, en el caso del Lenguaje de *Suyúu*, en tanto que el rito de iniciación estaba destinado a un grupo muy restringido de la sociedad maya yucateca, pierde vigencia en unos cuantos años. Mientras que en Oxchuc, resulta por demás revelador, que la celebración y la sacralidad del documento evidentemente vayan más de acuerdo con la tradición oral, no con el contenido del libro, ya que, como se vio, las Ordenanzas no sólo restringían las libertades de los tzeltales, sino también prohibían explícitamente el tipo de celebraciones que ahora se realizan para el documento. Parecería entonces claro que un libro sagrado es importante por el significado simbólico que tiene para la comunidad entera, y por la tradición oral que en torno a él se ha construido.

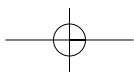
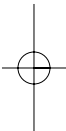
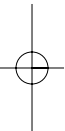
De cualquier forma, se trate de un caso o de otro, lo que queda claro es que el ritual, público o privado, inserto en determinados lugares y tiempos, resulta siempre un espacio de resignificación permanente de los procesos culturales de los pueblos mayas, hecho éste —entre otros muchos— que los hace seguir siempre vigentes.

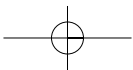
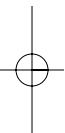
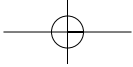
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CÁMARA BARBACHANO, Fernando. 1966. *Persistencia y cambio cultural entre los tzeltales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y de Oxchuc*. ENAH. México DF.
- ESPONDA, Víctor Manuel. 1992. «El K'awaltik, las ordenanzas de Oxchuc del Visitador Jacinto Roldán de la Cueva, 1674». *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centro América 1992*: 187-205.
- . 1994. *La organización social de los tzeltales*. Gobierno del Estado de Chiapas. Instituto Chiapaneco de Cultura. Tuxtla Gutiérrez.
- GARZA CAMINO, Mercedes de la. 1980. *Literatura Maya*. Prólogo, selección y notas. Biblioteca Ayacucho. 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.
- GÓMEZ K'ULUB, Manuel, Pedro LÓPEZ CH'IIK, Samuel SANTIS KOKT'OM y Roberto SANTIS K'AAL. 2002. *Kajwaltik. La Ordenanza de la Colonia de 1674*. INI. México DF.
- GÓMEZ RAMÍREZ, Martín. 1991. *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc. Xlimoxna neel jme' tatik Oxchujk'*. 2.ª ed. Gobierno del Estado de Chiapas Instituto Chiapaneco de Cultura. Tuxtla Gutiérrez.
- LANDA, fray Diego de. 1966. *Relación de las cosas de Yucatán*. Porrúa. México DF.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. 1985. Trad. A. Médiz Bolio, Ed. M. de la Garza. SEP Cultura. México DF.
- Libro de los libros de Chilam Balam*. 1983. Trad. A. Barrera Vásquez y S. Rendón. 8.ª Ed. Fondo de Cultura Económica. México DF.



- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN. 1999. *Mito y realidad de Zuyúa: Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México. México DF.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco. 1988. *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas*. Eds. M. C. León y M. H. Ruz. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- OKOSHI, Tsubasa. 2003. «Una consideración sobre Zuyva (Suyúa)». *Boletín del Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto 2*: 1-15.
- QUEZADA, Sergio. 1993. *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*. El Colegio de México. México DF.
- ROYS, Ralph L. 1972. *The Indian Background of Colonial Yucatan*. 2a. ed. University of Oklahoma Press. Norman.
- VILLA ROJAS, Alfonso. 1990. *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Gobierno del Estado de Chiapas. Porrúa. México DF.





FUERZA JURÍDICA DEL CEREMONIAL DE LOS MACEHUALES *CRUZO'OB*¹ (ESTADO DE QUINTANA ROO, MÉXICO)

Ana Luisa IzQUIERDO Y DE LA CUEVA
Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM

*La zona maya no es museo etnográfico,
es un pueblo en marcha.*
(Casa de la Cultura, Chan Santa Cruz)

En la observación y análisis de la historia de México destaca que el nacionalismo se origina en la consolidación de la igualdad política de sus habitantes, en contraste con la sociedad de castas de la época colonial.

Después de la separación de España, en el desarrollo de las instituciones políticas mexicanas, el liberalismo fue el centro de la arena política. Se pretendió dar un tratamiento igualitario a todos los habitantes, sin importar su extracción étnica, social o cultural; la aspiración fue la unidad nacional y hasta se condenaron las diferencias.

Si bien los criollos y mestizos serían aptos para asumir la igualdad de condiciones ante la ley, las naciones indígenas, además de vivir en la marginación poseían una cultura y una cosmovisión que no les permitió acceder a las condiciones igualitarias de la legislación liberal mexicana.

La aparente uniformidad que las leyes liberales pretendían fue creando, paulatinamente durante el siglo XIX, la necesidad de considerar a los indígenas sectores menesterosos (Ramírez 1966 [1871]: 377) cuyas condiciones económicas y sociales nunca les permitieron ser parte de la gran sociedad mexicana, por lo que para lograr la igualdad deseada se tuvieron que dictar regulaciones especiales que se alejaban del tratamiento general, para privilegiar su necesaria incorporación a la regularidad de lo mexicano. En cambio, ya en el ocaso del siglo pasado la sociedad igualitaria se modificó por la igualdad de acuerdo a las distintas formas de ser de los pueblos y, a paso lento, a partir del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1990 (Gómez 1995) firmado por México y ratifica-

¹ Se llama *cruzo'ob* a los indígenas mayas de Quintana Roo porque son los descendientes de aquellos que lucharon en la Guerra de Castas y que todavía conservan la identidad que se gestó con este movimiento y macehuales, porque ellos se autodenominan con el término náhuatl para la gente común (Buenrostro 2009: 4).

do por el Senado de la República (1991), los indígenas han ido ganando breves espacios, que les permiten la salvaguarda de su identidad étnica.

Resulta paradójico que el afán igualitario de los mexicanos hubiese retrasado el reconocimiento de los derechos de la pluralidad étnica y cultural, ya que la primera legislación constitucional de su existencia data de 1992 y sus «derechos» son consagrados en la Constitución hasta el 2001.

Otra característica fundamental del liberalismo mexicano es el reconocimiento de libertades públicas exigibles ante el Estado, como ámbitos exentos de interferencias de parte de los órganos públicos. Desde los orígenes constitucionales del país dichas libertades fueron consagradas y protegidas, comprometiendo al propio Estado en su garantía, de ahí que los derechos humanos se denominen «garantías individuales», expresamente reconocidas por la Constitución. La expresión tomada de autores franceses como François Daunou (1966 [1823]) a principios del siglo XIX, no armoniza con el carácter colectivo de los derechos indígenas, pero al estar consagrados en el artículo 2.º con el nombre de «usos y costumbres», todas las autoridades del Estado Federal mexicano, y no sólo las comunidades, deben respetarlas y protegerlas en el respectivo ámbito de su competencia. Este valor de la costumbre jurídica indígena confronta el principio continental europeo de que la costumbre no puede derogar la ley (*consuetudo contra legem*), pues el reconocimiento constitucional de las costumbres indígenas permite aplicarla como un derecho alternativo, frente al texto expreso de la ley. Esta legalización transforma a la costumbre indígena en norma y la sujeta, a su vez, a las reglas de conflicto de normas y de jerarquía de las mismas, por lo que, si los «usos y costumbres» están reconocidos en la constitución, éstos se transforman en derechos fundamentales y, en consecuencia, cualquier otra regla en ley secundaria tendrá necesariamente que someterse a la costumbre constitucionalizada. Esto es, «los usos y costumbres» de las comunidades indígenas que se elevan a la categoría constitucional representan tanto las garantías individuales clásicas como los intereses de las comunidades indígenas.

En cuanto a la religiosidad indígena; el ejercicio de la libertad de culto muestra que no sólo el Estado sino la Iglesia Católica constituyeron obstáculos para el ejercicio de las libertades fundamentales de los indígenas. Comenzando con la discusión de nuestra primera Constitución (1824) la Iglesia Católica se impuso con el mayor apoyo y se acallaron las voces más progresistas, entre la que destacó Andrés Quintana Roo.

Al nacer México como país independiente, se inició la discusión sobre la separación del Estado y la Iglesia, pero el artículo 3 del «Acta Constitutiva Mexicana» quedó en los mismos términos de la de Cádiz (1812), prescribiendo:

«La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente católica romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra» (Soberanes 2006: 759).

Es el mismísimo texto de la Constitución de Cádiz, aunque no nos llegó la última frase de «única verdadera» que se encuentra en el original.

En el fragor de la lucha entre federalistas y centralistas siempre se debatió acerca de si ir por la libertad de cultos o seguir en el régimen del «reino cristiano». Inicialmente se implanta la separación de la Iglesia y el Estado y «libertad de cultos» con las leyes de Reforma de 1859.

Se adoptó como regla general e invariable la más perfecta independencia entre los negocios del estado y los puramente eclesiásticos. Se fundó el registro civil, se estableció el matrimonio como contrato de estado y se nacionalizaron los cementerios. Estas reformas culminaron con la libertad de cultos en diciembre de 1860. Aunque en el transcurso del siglo XIX se volvió a restablecer la religión de estado, quedó excluida finalmente como la opción política de México en la constitución pos-revolucionaria de 1917. En esta Constitución se declara México un estado laico, apartado de la Iglesia y se da libertad a los ciudadanos para adoptar cualquier religión o ejercer ninguna, producto de la Reforma Constitucional que comenzó a mediados del siglo XIX (1859).

Todo lo anterior nos permite concluir que la separación y regulación del Estado hacia la Iglesia Católica constituyó un objetivo estructural en la formación de nuestras instituciones políticas, pero que ahora tiende a abrirse en apoyo de la identidad indígena que tiene como parte sustantiva la religiosidad. Por ello la igualdad y separación de la Iglesia y el Estado viene a exceptuarse primero con la aceptación de convenios internacionales (OIT, 169) de 1990 y posteriormente con su constitucionalización, agosto de 2001, que consagra como ley a los denominados «usos y costumbres» de las comunidades indígenas, no obstante estar imbuidos de la religión que profesan sus integrantes, fundamentalmente católicos, con profundas variantes según la comunidad de que se trate.

México como país federal aplica no sólo las leyes federales y tratados internacionales en todo su territorio, sino que la reforma a la Constitución del 2001 convirtió la regulación de los sistemas indígenas en una materia competencial concurrente donde las entidades federativas también legislan sobre los derechos indígenas. En este contexto del estado laico y secular, en donde la pluralidad religiosa y la libertad de cultos es un hecho legal y cotidiano, observamos cómo para garantizar los derechos de los indígenas mayas, en el estado mexicano de Quintana Roo se emitieron ordenamientos legales que dejan de lado el principio nacional de la separación de la Iglesia y del Estado. La inclusión de la religiosidad maya en la legislación se dio primeramente en las reformas de 1997 a la Constitución Estatal y sucesivamente en la Ley de Justicia Indígena (1997) y en la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del estado de Quintana Roo (1998). Primeramente elevaron las costumbres indígenas al rango de «leyes de orden público» (1997) dándoles no sólo la jerarquía de normas jurídicas, sino que en ellas se imbrican Estado y religión.

Es importante un comentario a la Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo porque, de alguna manera, resguarda la identidad de los *cruzo'ob*, logrando la armonía de las instituciones jurídicas del estado con las tradiciones religiosas y políticas de los mayas, por ello podemos conceptuarla como una institución intercultural, ya que aspira a una concurrencia de instancias de gobierno en situación de equidad.

Dicha ley tiene como ventaja el disponer que los procedimientos estén exentos de formalidades, sean orales, y se procura que se desahogue en una audiencia. En cada comparecencia se levanta un acta con alegatos, declaraciones y acuerdos. Las decisiones se toman con la conciencia y teniendo en cuenta la verdad sabida. La institución de la justicia indígena depende en primer lugar del Tribunal Superior de Justicia del estado, cuestión que le resta autonomía y que permite el monitoreo y quizá control de todo el sistema; también está sujeto al Consejo de la Judicatura Indígena y al Magistrado de Asuntos indígenas², que están plenamente legitimados no sólo por su nombramiento emitido por la autoridad estatal, sino porque son integrantes de las comunidades³ que vigilan la buena marcha de este sistema. Todos ellos están inmersos de la cultura de los mayas porque participan con plenitud de la identidad maya, incluso algunos no hablan español y son miembros prominentes de la colectividad por el reconocimiento social que ostentan.

Pero desde la perspectiva del ejercicio del ser indígena, el elemento más importante es el llamado «juez tradicional» porque es en sus funciones donde se entrelazan la religiosidad autóctona, la tradición militar del control interno de los *cruzo'ob* y las instituciones de justicia del gobierno quintanarroense. Para ser «juez tradicional» no se requiere ser abogado como todo funcionario del poder judicial, se deja de lado el saber español; con el buen manejo de la lengua materna es suficiente, lo que sí se exige es ser miembro reconocido de la comunidad como persona de paz, valores, y sobre todo con autoridad moral para que sus decisiones sean respetadas y sus consejos obedecidos, también no importa que sea un sacerdote maya, de hecho en el rito del matrimonio el «juez tradicional» concelebra con el sacerdote. Ejemplos de esta interacción de funciones son los de Pedro Ek Cituk

² Hoy en día el Consejo de la Judicatura Indígena está integrado por cinco representantes designados por cada centro ceremonial y son los siguientes: por Chancá Veracruz, el general maya Santiago de la Cruz Peraza, de Chumpón el sacerdote maya Julián Cen Dzul, de la Cruz Parlante el general maya Sixto Balam Chuc, de Tulum el sacerdote maya Moisés Chi Hoil y de Tixcacal Guardia el sacerdote Isidro Ek Cab. De estos cinco consejeros, más del magistrado Francisco Javier Reyes Hernández; dependen los jueces tradicionales (Buenrostro 2006: 54, 2009: 9).

³ Los «jueces tradicionales» tienen ambos apellidos indígenas, lo que legitima su función al ser hijos de padre y madre mayas. Aquellos que han celebrado bautizos y matrimonios son: Juan Witzil Cima, Víctor Balam Catzin, Pedro Ek Cituk y Fidencio Caanal Canul. En el 2003 había 14 jueces, en el 2006 17, y en el 2008 10, lo que se observa como una disminución de estos procesos, en parte por falta de interés de las autoridades. Asimismo los bautizos y los matrimonios eran numerosos en 1999, pero tienden a disminuir, porque los documentos no son plenamente aceptados por todas las instancias de gobierno (Figuras 1 y 2).

«juez tradicional» de Tixcacal Guardia quien también es sargento *cruzo'ob*, Santiago Cruz es general maya y consejero de la Judicatura Indígena, Julián Cen es sacerdote maya de Chumpón y también miembro de la Judicatura Indígena, Juan Witzil es «juez tradicional» y rezador de X-Yatil, pero todos los puestos ya con un estatuto legal, dentro de la circunscripción llamada Centro Ceremonial. Aunque se consulta al Gran Consejo Maya los jueces tradicionales reciben su nombramiento del Tribunal Superior de Justicia del Estado a propuesta del magistrado unitario de Asuntos Indígenas, quien los coordina y resuelve en caso de apelación.

La Ley de Justicia Indígena (1997) incluye normas estructurales pero no tiene disposiciones punitivas, porque más bien se trata de un sistema de mediación, conciliación y arbitraje (Nuñez 1999: 345), con la utilización de usos, costumbres y tradiciones, lo que resulta acorde a los conceptos de justicia indígena como restablecimiento del orden, composición y restitución (Izquierdo 1978: 241-245). La resolución, más que una sentencia, será un laudo que no se basa en un conocimiento farragoso de la ley, sino es una decisión a conciencia y verdad sabida, aplicando el derecho consuetudinario indígena. Se insiste en la ley que la resolución sea en estricto apego a los derechos humanos y con respeto a la dignidad y e integridad de las mujeres y los niños (Nuñez 1999: 349).

Elementos restrictivos de la Ley son, por un lado, la territorialidad, sólo se imparte en las circunscripciones de centros ceremoniales, el monto de lo involucrado, lo que estrecha el reconocimiento a la capacidad que tienen los indígenas para el ejercicio de la función jurisdiccional.

Se crean circunscripciones de organización indígena propias de su tradición religiosa llamada «Centro ceremonial»⁴ (Ley de Derechos 1998); son lugares sagrados que se gestaron desde la Guerra de Castas pero que tuvieron raíces coloniales. Cada uno como capital religiosa y política de diversas poblaciones, que van de cinco a once (Buenrostro 2006: 21; Reyes 2001: 93), por ejemplo a Tulum pertenece San Juan de Dios (a 10 km de Cobá), Chanchén, Sahcamucuy, Hontzonot, Yaxché, San Silverio y Yalchén.

Con ello se sobrepasa la regularidad nacional añadiendo una circunscripción política al municipio y haciendo concertar el régimen de gobierno de una jurisdicción con una forma de regulación interna, no sólo espiritual y moral, sino dando espacios de autonomía al régimen interno de la población maya. Por lo tanto se adquiere la concurrencia y convivencia de tres sistemas estructurales y normativos logrando la interacción intercultural: municipio, estado y centro ceremonial. Los centros ceremoniales son cinco: Tixcacal-Guardia, Chancá-Veracruz, Chumpón, Tulum y Cruz Parlante, pero con la opción de crear nuevas entidades.

En ellos se conservan dos tipos de autoridades político-religiosas, los sacerdotes propiamente dichos y las jerarquías militares autóctonas, los generales, co-

⁴ Artículo 45, que dice: «El Centro Ceremonial Maya, es la institución básica y fundamental de organización y representación de los indígenas mayas del Estado de Quintana Roo».

mandantes, capitanes, tenientes, sargentos y cabos. Todos ellos reciben el nombre de «dignatarios mayas», se les reconoce su papel de líderes sociales y tienen jurisdicción plena y reconocida alrededor de los «Centros Ceremoniales». Estos dos tipos de autoridades son reconocidos como parte del Gran Consejo Maya (Ley de Derechos 1998), órgano exclusivo de representación de las comunidades mayas y por tanto puente de unión entre ellos y las autoridades estatales. Representan el conducto del diálogo intercultural e interinstitucional. Su función es velar por la conservación y reproducción de sus tradiciones y ser el órgano de consulta para opinar sobre todas las acciones del gobierno del estado que involucren a los pueblos mayas, por tanto son principalmente voceros de los indígenas, pero al mismo tiempo transmisores de las políticas públicas con relación a los indígenas. Ciertamente se le debe reconocer una capacidad de mando porque las autoridades municipales y estatales deben respetar sus acuerdos (Ley de Derechos 1998: Art. 54).

En estudios etnográficos (Villa Rojas 1985) y antropológicos se les llama a los sacerdotes mayas *h'meno'ob*, (Ruz 2002: 72-76) sin embargo ellos tienen sus jerarquías bien marcadas dentro del contexto de la religión católica maya. El más alto rango es el *nohoch tata*, «gran padre», al que en décadas atrás se llamaba «sumo pontífice» (Villa Rojas 1985: 156; Informante) (Julián Cen Dzul, Chumpón), que por la etimología de la palabra significaría persona de edad avanzada y de experiencia y que hoy parece tener este concepto, así como el de un dignatario maya. Pero también en los expedientes del Archivo Judicial, al de más alta jerarquía se le llama «patrón», y sólo uno de ellos recibe este título, Isidro Ek Cab de Tixcacal-Guardía. Durante la Guerra de Castas, era el «Patrón de la Cruz Parlante» y también ostentaba el puesto de mayor jerarquía en la estructura militar de los *cruzo'ob*, siendo él el gobernante.

Le siguen los *ah kinoob* (X-Yatil y Tulúm), que son personas maduras, pero no ancianos, que dirigen los rituales, los rezadores (semanas) que son más jóvenes y los guardianes que por turnos están día y noche vigilando que no ingrese persona alguna, sobre todo al recinto del altar y si alguien sin permiso accede al templo o entra con calzado le da varazos en las piernas (Buenrostro 2005a: 21, 2005b; Informante). Por último está el *h'men* (literalmente «el que sabe»), es el curandero y a quien algunos llaman el «sacerdote pagano», ya que sus oraciones proceden de la tradición prehispánica e invoca a los dioses autóctonos, generalmente oficia rituales fuera del templo asociados a la milpa (*Ch'a-cha'ak*) o a la cacería, y para rituales del ciclo de vida (*Jets'mek*). En los templos mayas sólo puede officiar en la parte llamada «casa del pueblo», por tanto hacen diferencia entre la antigua creencia prehispánica y aquella, también antigua, de la época colonial.

Por su parte, la jerarquía militar indígena que incluye generales, comandantes, capitales, tenientes, sargentos, cabos y rezadores⁵ es la organización masculina

⁵ Artículo 7 de la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado. Los he puesto en mayúsculas porque así aparecen en la Ley.

que ha sobrevivido. Tanto Reed (1971: 41-43) como Bricker (1989: 176) y todos aquellos que han hablado de la historia decimonónica de la península de Yucatán, dan por hecho que esta organización es una supervivencia de la Guerra de Castas (1847-1917), pero hay que pensar que es una institución mucho más añeja. Sus raíces ancestrales están en las milicias coloniales⁶, que comienzan a regularse con el «Reglamento para guarnición de la Provincia de Yucatán, castillos y fuertes de su jurisdicción» de 1753 (Antochiw 2006: 15); asimismo es una pervivencia de la formación de la Guardia Nacional en 1824, cuando esta organización tuvo la vitalidad inicial, a través de la Constitución Federal de octubre de ese año (Art. 50, fracción XIX) y su correspondiente regulación en la Constitución de Yucatán (González 2008: 368).

Regresando a la política quintanarroense inclusiva de la religión maya, el mejor ejemplo son los dos ritos, bautismo y matrimonio (Figuras 1 y 2), que generan con su celebración documentos oficiales que tienen validez local y regional, esto es, actos rituales con fuerza jurídica de alcances probados. Tales celebraciones se practican donde está vigente la legislación indígena, que es el área maya de Quintana Roo compuesta de cinco municipios: Felipe Carrillo Puerto, Solidaridad, Tulúm, Lázaro Cárdenas y José María Morelos.

La comunidad de los *cruzo'ob* de Quintana Roo que fueron estudiados profesan la llamada religión católica maya, que implica una reformulación propia de los rituales católicos romanos, junto a una tradición propia surgida en la Guerra de Castas (1847-1917) y con la suma de las prácticas de creencias y rituales sobrevivientes de la época prehispánica, que no les llaman de la misma manera, y que de alguna manera separan. El bautismo y el matrimonio de los *cruzo'ob* son prácticas comunes sustentadas en los avances legislativos del estado de Quintana Roo, porque cuentan con el reconocimiento de las autoridades quintanarroenses. Como en muchos aspectos de la legislación nacional, comúnmente los estados van a la vanguardia de la Federación.

Desde la reforma de la Constitución quintanarroense fue claro que el Estado brindaba validez a hechos de trascendencia social en las comunidades, como el nacimiento con el bautismo y la fundación de la familia con el matrimonio. Como consecuencia ofrece a los sacerdotes *cruzo'ob* la capacidad de darle un contenido de legalidad a actos de carácter ritual, con fuerza de autoridad. Estos ritos generan documentos oficiales: la «boleta de bautizo» y «acta de matrimonio» (Archivo Judicial 1998-2008; ver Figuras 1 y 2) con validez local para cuestiones educativas, de salud y apoyos gubernamentales. Realidad excepcional en el estado secular donde ningún acto ritual de cualquier signo religioso tiene consecuencias jurídicas.

⁶ Las milicias son fuerzas armadas de autodefensa integradas por los habitantes y armadas a su cargo, sin jefes profesionales. Durante la Colonia las hubo desde el mismo siglo XVI (Antochiw 2006).

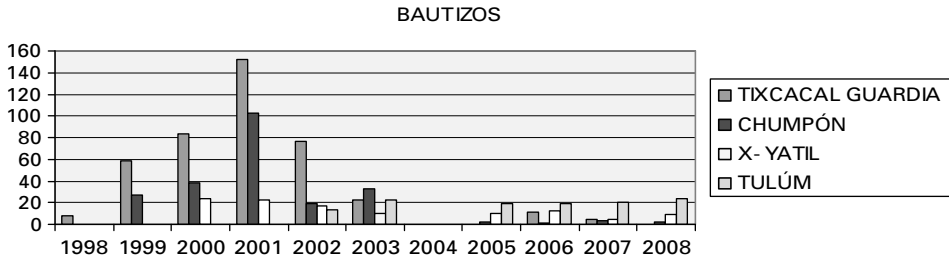


Fig. 1.—Cuadro estadístico de bautizos mayas.

La existencia de la «boleta de bautismo» como acta de nacimiento se fundamenta en la Constitución Política del Estado (Art. 13) y en la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado (1998), porque es ahí donde se reconoce para los municipios mayormente indígenas el ejercicio de la religión tradicional, la práctica de los rituales como «derechos de orden público», esto es, medidas de gobierno obligatorias cuyo ejercicio tutela el Estado y prescribe a la administración estatal y municipal su cumplimiento.

Como ha quedado establecido llaman a su religión católica maya, pero no es reconocida por la Iglesia Católica a la que más bien evaden; los más conservadores han prohibido que cualquier sacerdote del culto católico romano entre a su poblado y a su templo, cuando han pretendido intervenir en sus costumbres, como en Chancá Veracruz y los más abiertos como en X-Yatil autorizan a que el sacerdote católico vaya cada quince días a decir misa. El centro ceremonial y el templo siempre son resguardados muy celosamente, impidiéndose que se les retrate, filme o grabe, bajo amenaza de multa o cárcel (Art. 64) con excepción de Tulúm donde dan acceso a todos y permiten fotografiar, ya que hay una cierta apertura al turismo.

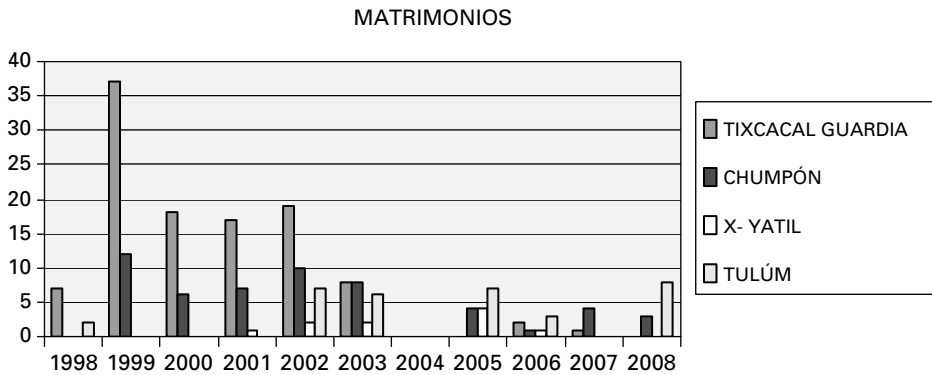


Fig. 2.—Cuadro estadístico de matrimonios mayas.

A los pocos meses de nacido el niño se celebra el bautismo. El ritual lleva el nombre de «misa chica» y consiste en la repetición del rosario unas veinte veces, o sea un grupo de los misterios del antiguo rosario, recitados en maya, pero con palabras en español y en latín, ejercicio que lleva a cabo el rezador. Indistintamente el *nojoch tata* o un *ah kin*, entra al final y realiza el rito; derrama sobre la cabeza del niño agua virgen y le pone sal en la boca diciéndole que es bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Al terminar la ceremonia todos deben beber ya sea un vino de miel, una pasta de maíz llamada *kol*, pozol o atole de arroz, lo que significa el lazo de vínculo entre los asistentes.

El templo es un gran rectángulo de mampostería y techo de palma que tiene dos recintos, el más grande con accesos frontal y dos laterales llamado «la casa del pueblo» y un espacio interior llamado la «Gloria», separado por un acceso de tres arcos (Figura 3). La «Gloria» es el lugar sagrado donde están las mesas para las velas y el altar con una cruz central vestida de *hipil* y cruces de diversos tamaños, la mayoría triples, que según el informante representa a la Trinidad, recordando las cruces que encontró Barrera grabadas en un árbol y que dieron origen al culto de la «Cruz Parlante». En el altar sobresalen figuras de madera, posiblemente de factura antigua, representando santos que en algunos centros ce-



Fig. 3.—La «Gloria», templo católico-maya de Tulum, Quintana Roo.

remoniales fueron trofeos de victorias en la Guerra de Castas. Todas las imágenes están vestidas a la manera de los pueblos correspondientes, sin importar la combinación de prendas masculinas y femeninas.

No hay regularidad en la elaboración de las «boletas de bautizo», pero son válidas igual si sólo están firmadas por el sacerdote oficiante como las de Chumpón, que rubrica Julian Cen Dzul (Archivo Judicial 1998-2008) y que sólo tienen el sello de la iglesia y del centro ceremonial al que pertenecen, como en este caso de Felipe Carrillo Puerto, que es Chan Santa Cruz. Las de Tulúm mencionan al nombre del oficiante Moisés Chim, pero el primero en poner su firma es el juez tradicional Victor Balam Catzin, lo que nos muestra que se le da igual valor a la autoridad religiosa y a la autoridad civil del poder judicial del estado.

El matrimonio también es un rito que se practica en las iglesias católicas mayas, y hasta algunas veces simultáneamente uniéndolo al rito de la iglesia católica romana (Nuñez 1999: 351) En el rito maya se presentan los contrayentes, padres y padrinos con una vela en la mano, el lazo y los anillos. Entran a la «Gloria» y se arrodillan en el lado izquierdo del altar y se entrelazan con la mano derecha y con la izquierda sostienen la vela, se les pone el lazo y los anillos de inmediato y se oficia la «misa grande», que son el rezo de un rosario de 52 misterios en Chancá y 55 en Chumpón. Cuando se recitan las plegarias se tañe una pequeña campana continuamente, durante varios minutos, no para introducir la parte esencial del rito, sino para buscar la presencia de la «Trinidad». Esta ceremonia puede durar hasta tres horas, con lo que la pareja se cansa, pero los padrinos están listos para sostenerlos, limpiarles el sudor, y ayudarlos a resistir ya que se considera será saludable para ellos salir invictos de esta prueba.

El acta de matrimonio o boleta también es firmada nada más por el sacerdote local o por el sacerdote y el «juez tradicional», tiene nivel de legalidad sólo con ostentar cualquiera de las dos firmas. Para cualquier gestión con alguna oficina del gobierno local y estatal esta acta es válida, asimismo para divorcios, pensiones alimenticias, patria potestad de los hijos y cualquier otra cuestión relacionada con la familia. Todos estos trámites legales están fundados en la Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo (1997).

REFLEXIONES FINALES

Estas medidas del gobierno quintanarroense tienen un abanico de facetas a partir de donde se pueden interpretar: van desde los enfoques más conservadores, de juristas tradicionales, quienes sostienen que se trata de normas inconstitucionales fáciles de objetar ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, (y éstos son mayoría), hasta las opiniones de los más radicales indigenistas quienes las toman como leyes mediante las cuales el estado asimila las costumbres religiosas indígenas, las modifica a su conveniencia y las controla. Para aquellos más ponde-

radados son avances legislativos significativos en el logro de las aspiraciones de autonomía de los mayas, y una manifestación auténtica de instituciones interculturales. Con una visión vanguardista del derecho pueden pensarse en la Ley de Justicia Indígena como fueros especiales⁷ que permiten a los indígenas ejercer su espiritualidad conservando su identidad y armonizándola con el derecho estatal y federal de México.

En pocas palabras, no ha quedado clara la extensión y límites de los usos y costumbres y su impacto en el derecho mexicano; ¿es avance o es retroceso en el camino de los mayas? En mi propia opinión y desde el ángulo del diálogo intercultural, es un arreglo que favorece a los dos: al Gobierno estatal, en tanto fuerza que penetra hasta lo más íntimo de la espiritualidad y la tutela, y para los indígenas espacios de realización de la identidad que permite el uso de su propia cosmovisión, así como el control interno de la conducta social, por los mismos miembros de la comunidad.

Sin embargo, en la justicia indígena se debaten los conceptos clásicos del derecho codificado mexicano, con el régimen de excepción de las costumbres que están inmersos en la ritualidad propiamente maya de los que incluso la Iglesia Católica está alejada.

Las leyes quintanarroenses de Derechos y de Justicia indígenas resultan una excepción en el contexto de la legislación nacional, y si bien están acordes al Artículo 2 de nuestra Constitución política, la superan en forma destacada generando como consecuencia una jurisdicción especial, que integra un verdadero fuero indígena.

El bautizo y el matrimonio *cruzo'ob* son especialmente destacados en el contexto de la vida ritual maya porque forman parte de ese fuero, al forjar derechos y obligaciones legales, que en México no alcanza ningún ritual de ningún signo religioso. El matrimonio *cruzo'ob* es el que más fuerza legal tiene en el interior de la comunidad, porque puede ser disuelto por el mismo juez que lo validó y, como es el principio de la fundación de la familia, las cuestiones relacionadas con él se ventilan en los juzgados indígenas.

Si bien algunos de los pueblos mayas de Quintana Roo ya cuentan con que sus rituales tienen cierto valor en el marco del estado de derecho y esto es abrirles la puerta al pluralismo jurídico, hoy en día se necesita profundizar en el respeto y validez a sus usos y costumbres, pero hay que escalar desde muy abajo en el convencimiento a las autoridades de que existen otras formas de derecho que permiten otorgar a los otros el derecho a su identidad sin vulnerar la contraparte de los no indígenas.

Por todo lo antes descrito la armonización de las costumbres indígenas con su riqueza y el sistema jurídico del Estado de Quintana Roo se encuentran en un frágil equilibrio, ya que la Ley de Justicia Indígena es restrictiva de los derechos hu-

⁷ No confundir con inmunidad, sino en el sentido histórico y jurídico de la palabra en tanto regímenes especiales.

manos fundamentales al disponer su procedimiento como «alternativo» con la administración de justicia del Estado. Según la Constitución Federal los «usos y costumbres» deben prevalecer en las prácticas de las comunidades, sin embargo la legislación del estado permite el acceso a la jurisdicción ordinaria en cualquier momento, y con ella el propio indígena confunde el curso de su acción, permitiendo que las resoluciones de los jueces sean abandonadas al criterio de las partes. Es decir, la propia Ley de Justicia Indígena no le otorga la vinculación y obligatoriedad a la justicia tradicional, y permite que el individuo opte por la justicia ordinaria. Esta opción no garantiza la libertad del indígena, sino la disminución de su fuero natural, haciéndolo presa de asesorías y abogados que no comprenden la aplicación de los usos y costumbres, sometiéndose así a procesos legales que tampoco entienden.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTOCHIW, Michel. 2006. «*Milicia de Yucatán (Siglos XVI y XVII) & La unión de armas de 1712*». CONACULTA. INAH. Universidad Autónoma de Campeche. Campeche.
- BRICKER, Victoria. 1989. *El Cristo indígena, el rey nativo*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- BUENROSTRO ALBA, Manuel. 2005a. «Cultura y derecho indígena. El caso de la ley de Quintana Roo». Revista *Portal de investigaciones en ciencias sociales, económicas y administrativas* 1. División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas. Universidad de Quintana Roo. Chetumal.
- . 2005b. «Antropología jurídica, multiculturalismo y justicia indígena en Quintana Roo». Revista *Portal de investigaciones en ciencias sociales, económicas y administrativa* 2. División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas. Universidad de Quintana Roo. Chetumal.
- . 2006. «Reformas constitucionales y derecho a la religión de los pueblos indígenas. El caso de las iglesias mayas de Quintana Roo» Revista *Portal de investigaciones en ciencias sociales, económicas y administrativa* 3. División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas. Universidad de Quintana Roo. Chetumal.
- . 2009. «Jueces tradicionales mayas». <http://www.cemca.org.mx/UserFiles/BUENROSTRO.pdf>
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS. 2008 Décima sexta edición. Secretaría de Gobernación. México DF.
- DAUNOU, Pierre Claude François. 1966 [1823]. «Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad». En *Lorenzo de Zavala, Obras. El periodista y el traductor*. Prólogo, ordenación y notas Manuel González Ramírez. Editorial Porrúa. México.
- DERECHOS DEL PUEBLO MEXICANO. MÉXICO A TRAVÉS DE SUS CONSTITUCIONES. 2006. Cámara de Diputados LIX Legislatura. Tomo XX. Editorial Porrúa, IJ. UNAM. México DF.
- GÓMEZ, Magdalena. 1995. *Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*. INI. México DF.
- GONZÁLEZ, Manuel. En prensa. «Guardia Nacional y protección civil. Una propuesta». *Régimen de protección civil en México*. Editora La Laguna. Gobierno del Estado de Coahuila.

- IZQUIERDO, Ana Luisa. 1998. «El derecho penal entre los antiguos mayas». *Estudios de Cultura Maya XI*: 215-247.
- INFORME DE JUICIOS CONCILIATORIOS, MATRIMONIOS Y BAUTIZOS MAYAS. 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2005, 2006, 2007 y 2008. Tribunal Superior de Justicia del Estado de Quintana Roo, Tribunal Unitario de Asuntos Indígenas. Felipe Carrillo Puerto. *Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo*. 2007. Última reforma publicada. <http://www.oedenjuridico.gob.mx>
- LOS MUNICIPIOS DE QUINTANA ROO. 1988. *Colección Enciclopedia de los municipios de México*. Vol. 22. Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Quintana Roo. Chetumal.
- NUÑEZ, Adrián. 1999. *Derecho indígena. Una aproximación a la justicia indígena en el estado de Quintana Roo*. Tesis Facultad de Derecho. UNAM. México DF.
- RAMÍREZ, Ignacio «El nigromante». 1966. *Obras completas*. Tomos I y II. Editora Nacional. México DF.
- REED, Nelson. 1971. *La guerra de castas de Yucatán*. Ediciones Era S.A. México DF.
- RUZ SOSA, Mario Humberto (Coord.). 2002. *Paisajes domesticados. Imágenes etnográficas de tres micro-regiones quintanarroense*. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- SOBERANES, José Luis. 2006. «Antecedentes constitucionales e históricos del artículo 130». *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*. Editorial Porrúa. México DF.
- TRIBUNAL SUPERIOR DE JUSTICIA DEL ESTADO DE QUINTANA ROO. 2001. *Tribuna Jurídica* 25. México.
- VILLA ROJAS, Alfonso. 1985. *Estudios Etnológicos. Los Mayas*. Serie Antropológicas 38. IIA. UNAM. México DF.

