

Catorce tesis sobre la religión maya

Miguel RIVERA DORADO

Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Historia de América II (Antropología de América)
mrivera@ghis.ucm.es

Recibido: 3 de mayo de 2004
Aceptado: 30 de junio de 2004

RESUMEN

Después de la publicación del libro de Claude-François Baudez *Une histoire de la religion des Mayas*, parece conveniente discutir algunas de las premisas básicas sobre las que se ha sustentado hasta el día de hoy el discurso relativo a las viejas creencias de esta civilización mesoamericana. Mi intención en el presente ensayo ha sido poner de manifiesto, comentando el interesante trabajo del investigador francés, las dudas, las limitaciones y las escasas certidumbres que constituyen el bagaje de todos aquellos que pretenden levantar el espeso velo que cubre todavía ese aspecto fundamental del pensamiento de los antiguos mayas.

Palabras clave: Religión maya, Claude Baudez, historia de las religiones.

Fourteen theses about Maya religion

ABSTRACT

After the publication of the Claude-François Baudez's book *Une histoire de la religion des Mayas*, my belief is that we need an extensive commentary on basic questions about the Maya religion. Here is an attempt in this way; many of the ideas now expressed are the nucleus of my own work on the matter along the last twenty years.

Key words: Maya religion, Claude Baudez, history of religions.

SUMARIO: 1. Los grandes temas. 2. ¿Cambio o inmutabilidad? 3. La poderosa naturaleza. 4. Religión y política. 5. ¿Dónde están los dioses? 6. El papel de los reyes. 7. El camino de la expresión artística. 8. La acción ritual. 9. La religión del tiempo. 10. El Otro Mundo. 11. Religión y escritura. 12. Los pilares de la religión. 13. Las voces de los antepasados. 14. Los sacerdotes invisibles. 15. El ritual de la palabra. 16. Referencias bibliográficas.

1. Los grandes temas

En el año 2002 apareció en Francia el libro de Claude-François Baudez *Une histoire de la religion des mayas*; en él se abordan en profundidad algunas de las cuestiones fundamentales de ese denso, equívoco y enmarañado campo de estudios que llamamos la religión maya. Baudez parte de un planteamiento original; en lugar de intentar una síntesis de todos los datos e hipótesis que se pueden manejar, aborda la religión antigua de una manera histórico-evolutiva. Procura no extrapolar información colonial o etnográfica al pasado, sino que hace hablar a los materiales arqueológicos, apuntalando, eso sí, sus muchas limitaciones e inconsistencias con genera-

lidades mesoamericanas y postulados aparentemente indiscutibles respecto al «carácter» de la civilización maya. Luego de una larga introducción dedica el grueso de la obra a la religión clásica, dividida en tres apartados: los lugares, las creencias y los ritos. A continuación trata el momento transicional constituido, a su parecer, por Chichén Itzá, para finalizar con la información postclásica, a la que ya se puede superponer el testimonio de los cronistas españoles. La perspectiva utilizada por Baudez modifica a priori los resultados que otros autores (Thompson 1970; Rivera 1986a, por ejemplo) han obtenido en sus respectivos estudios generales, pero es quizá más sugestivo el que Baudez da por sentadas unas cuantas premisas respecto al mencionado «carácter» de la religión maya que trastocan violentamente mucho de lo que se pensaba en Europa y América anteriormente. Ya el subtítulo del libro es revelador: «Del panteísmo al panteón», y muestra el hilo conductor de las casi quinientas páginas de texto. De entre las muchas cuestiones allí planteadas yo he elegido para esta ocasión las que considero auténticamente sustanciales, y las he insertado en algunas de las catorce tesis que constituyen una síntesis de mi pensamiento al respecto, y cuya enunciación me permitirá un debate holgado y, esperémoslo, provechoso. Esas tesis son las siguientes:

1. La religión maya fue tradicionalista, estable, y mantuvo sin grandes cambios las ideas, los mitos de los que se desprendían esas ideas, los ritos y las expresiones artísticas religiosas a lo largo de los siglos.

2. La religión maya fue naturalista antes que inconcreta, se inspiró en el medio tropical y se proyectó hacia el universo perceptible y no perceptible incorporando sobre todo elementos procedentes del ámbito celestial.

3. La religión maya fue eminentemente política, estuvo al servicio del sistema de relaciones sociales de una comunidad muy estratificada. En tal contexto, el culto a los antepasados jugó un papel crucial.

4. La religión maya fue una mezcla de animismo y teísmo. Desde el período Clásico puede comprobarse un politeísmo consistente.

5. La religión maya estuvo dirigida por los miembros de los linajes reales. Respaldaba la figura del *k'ul ahau* y éste se entregaba por completo a la doctrina, en sus significados profundos —algunos de los cuales le atañían directamente—, en la teoría y en la práctica.

6. La religión maya descansaba en el arte, en la expresión. El verdadero libro sagrado de los mayas es la ciudad y su arquitectura, la iconografía de sus monumentos y el simbolismo de los colores.

7. La religión maya era fuertemente ritualista. La abundancia y esplendor de los ritos eran la condición de su aceptación y de su continuidad.

8. La religión maya se enmarcaba en el transcurso del tiempo. Es decir, la filosofía del tiempo era el núcleo de todas las doctrinas religiosas y el soporte visible o invisible de las ideas y los ritos.

9. La religión maya otorgaba una especial importancia a la indagación sobre un mundo paralelo al de los humanos, situado en parte bajo la superficie de la tierra, en el que residían temporal o permanentemente los difuntos y los dioses.

10. La religión maya utilizaba la escritura jeroglífica para registrar y conservar fragmentos escogidos de la doctrina. Además, los signos de escritura eran en sí mis-

mos, bajo determinadas circunstancias, poderosos talismanes y vehículos de comunicación con el Otro Mundo.

11. La religión de los mayas estaba teñida de ideas y de procedimientos relacionados con la magia, la adivinación y la profecía.

12. La religión maya colocaba en lugar preferente la práctica de la nigromancia.

13. El clero maya que oficiaba en las ceremonias más importantes estaba incorporado al estrato de la nobleza, siendo sus máximos exponentes miembros del linaje real.

14. El ritual de la palabra, la expresión verbal, la manipulación de las ideas transmitidas oralmente, formaban la primera instancia de la acción religiosa. Conjuros, exhortaciones, plegarias, fórmulas, impetraciones y sortilegios, cuentos y leyendas, constituyen una vasta literatura religiosa de especial relevancia.

La civilización maya surgió en el período Preclásico, hacia el 500 a.C. Por esta razón yo he sugerido que se retrase hasta ese momento el comienzo del Clásico (Rivera 2003) y que ese lapso, entre el siglo V a.C. y el siglo III d.C., cuando aparecen definitivamente las estelas con figuras reales y fechas de Serie Inicial, sea llamado Clásico Predinástico. Los mayas, en aparente paradoja, se abocan al gigantismo arquitectónico en aquellos tiempos iniciales. No es ése un rasgo infrecuente, lo mismo ocurre, por ejemplo, en la cultura de Teotihuacán y en el antiguo Egipto, donde las más grandes construcciones son también casi las más antiguas. Se debe probablemente a la necesidad de impulsar la integración social de poblaciones que inician un camino difícil hacia la evolución política y económica acelerada; nuevos sistemas de poder, más centralizados, nacimiento de las clases sociales, concentración de las poblaciones, control de amplios territorios, consolidación de una identidad grupal no basada principalmente en el parentesco, normas de tributación y de reglamentación de la producción, todo ello exige la extensión de un común cuerpo de creencias y grandes obras que lo afiancen y que favorezcan la cooperación y la solidaridad, magnificando simultáneamente a las jóvenes entidades políticas y a sus gobernantes.

En la larga introducción de su libro Baudez se refiere a algunas cuestiones metodológicas de importancia. Su postura es de escepticismo: muchas fuentes iconográficas imprescindibles son de poco valor por el desconocimiento de su contexto arqueológico, son piezas que proceden a menudo del saqueo; los epigrafistas avanzan muy lentamente en el desciframiento de los glifos, sus interpretaciones son cambiantes o múltiples, y los textos que leen aportan más oscuridad que claridad al panorama de las creencias mayas. Todo ello es bastante cierto, pero yo no soy partidario de esperar a que existan secuencias iconográficas completas en el registro arqueológico, o conjuntos de temas artísticos, o lecturas incontestables de las inscripciones. Creo que tratando de verificar o refutar buenas hipótesis, aunque se basen en un material escaso, incluso en una sola escena, en una sola frase, se hace avanzar la investigación. Para mí la cerámica, aun de procedencia dudosa, siempre que no sea falsificada, es la fuente iconográfica principal para el estudio de la religión del período Clásico, se complementa además con la escultura y la pintura mural, pero es mucho más rica en cantidad y en variedad que éstas. Pienso que el soporte escogido por los mayas indica una faceta particular de su pensamiento reli-

gioso: la escultura trata sobre todo las cuestiones dinástico-políticas enmarcadas en las ideas cosmológicas o mitológicas; la cerámica se especializa en los relatos que tienen que ver con el inframundo, su origen, ubicación, composición y vinculaciones. De la pintura mural tenemos muy escasos ejemplos y es por tanto muy difícil sacar conclusiones, pero está más cerca en su temática a la escultura que a la cerámica.

2. ¿Cambio o inmutabilidad?

El principal argumento metodológico de Baudez —que se convierte también necesariamente en un planteamiento teórico— es que no se puede concebir la religión maya como uniforme, constante e inalterable a lo largo de dos mil años de civilización antigua en las Tierras Bajas. Es una posición rotundamente contraria a la de Thompson por su radicalidad; para Baudez el uso de las fuentes coloniales o etnográficas sólo estaría parcialmente justificado en el estudio de la cultura del siglo anterior a la conquista española.

Hace años que abordé yo esa cuestión para resaltar especialmente las aportaciones de los inmigrantes mexicanos y los cambios acaecidos como consecuencia de la atomización política del Postclásico Tardío, y del derrumbe precedente de las monarquías divinas (Rivera 1986). No se puede negar el cambio experimentado por la religión maya, consecuentemente, en el Postclásico, pero fue debido en gran medida a esas aportaciones foráneas. Otra cosa muy distinta son los mil años anteriores, donde la continuidad y el conservadurismo parecen mucho mayores, una vez que las doctrinas teotihuacanas fueron debidamente asimiladas en el cuerpo general que se había constituido sobre la tradición olmeca. Incluso en la época tardía, pienso yo, a partir del siglo VIII, y junto a las novedades introducidas por los grupos «mexicanos» o mexicanizados de zoques, chontales, toltecas y chichimecas varios, permanecen numerosas creencias y prácticas rituales originadas siglos antes.

Al final de la introducción de su libro, Baudez aborda extensamente esta cuestión al socaire de la crítica a la escuela norteamericana agrupada alrededor de los trabajos y las personalidades de Schele, Freidel, Miller y Taube. Su referente máximo es Kubler, quien escribió en 1969 que «el culto maya era utilitario y pluralista, y tenía como objetivo mantener el orden natural y social antes que satisfacer las pulsiones trascendentales, como en la religión mexicana» (Kubler 1969, citado por Baudez 2002: 67). Me pregunto de inmediato si no ha sido precisamente ése el fin de todas las grandes religiones de la Antigüedad: mantener el orden natural y social. Lo del culto utilitario y pluralista, aunque no queda muy claro su significado, también se puede decir de la mayoría de los sistemas religiosos hasta la actualidad. El problema más importante, a mi parecer, es el de la «disyunción» panofskiana que señala los cambios a lo largo del tiempo en las correspondencias entre forma y sentido. Baudez da por sentado que ese principio teórico se puede aplicar con toda seguridad al caso maya y que, por tanto, aunque se hubieran conservado algunas formas iguales o parecidas durante más de mil años, el sentido tendría que haber cambiado necesaria y sustancialmente. Para mí el mejor parangón es de nuevo el antiguo Egipto: si

tal «disyunción» se puede probar sólidamente en los mil años que van, por ejemplo, del reinado de Ramsés II a la era de los Ptolomeos, podría haber sucedido lo mismo en el área maya, donde la influencia mexicana se correspondería con la influencia griega en el valle del Nilo.

3. La poderosa naturaleza

Pocas civilizaciones del pasado han surgido y han perdurado en un medio tan manifiestamente hostil como el de la selva tropical húmeda en donde se desarrolló a lo largo de dos mil años la refinada cultura maya. Por supuesto, la interacción necesaria y constante con ese medio imprimió una profunda huella en las realizaciones materiales y espirituales de aquella sociedad. Algo he dicho yo mismo al respecto en relación con el arte yucateco (Rivera 2002), pero las verdaderas raíces de la influencia ambiental en las distintas facetas de la vida deben buscarse en el pensamiento religioso. Al igual que sucedía, por ejemplo, en la antigua Grecia, o entre los celtas de las Islas Británicas, flores, plantas y árboles, animales y fenómenos meteorológicos pueblan las creencias y los ritos del Mayab. En el antiguo Egipto la topografía del mundo de los muertos formaba una imagen especular del mundo tal y como las gentes lo conocían, un valle con un gran río cruzado por el sol en su viaje nocturno bajo la tierra (Wilkinson 2003: 71); lo mismo se podría decir del Xibalbá de los mayas. No se trata estrictamente de una religiosidad naturalista a la manera de los cultos animistas africanos o del Mediterráneo europeo de la Edad de Bronce, sino de un empeño por simbolizar a través de la naturaleza los valores, las inquietudes y los miedos de una sociedad permanentemente amenazada; y, lógicamente, su corolario: de las leyes naturales se desprende el plan divino de la creación. Para los mayas, inmersos en un asfixiante mar vegetal y sometidos a numerosas y terribles fuerzas ocultas en la tierra y en el cielo, los grandes conceptos religiosos, el sentido de la vida, la percepción de la realidad, los límites de lo trascendente, las facetas de la supervivencia, todo se teñía de la experiencia del entorno. Algo parecido se podría decir de los aztecas del altiplano, hostigados continuamente por los volcanes y los seísmos. En las Tierras Bajas, la exuberancia de vida y el raudal de muerte que caracterizan el bosque tropical afectó plenamente las ideas sobre el significado de la existencia. Lo sagrado llegó a ser equiparado con la fuerza fecundante y regeneradora que rige el cosmos. La energía «biocósmica» recorría los seres y las cosas, los penetraba y los dotaba de entidad, y su medida era el factor determinante de la categoría de cada elemento creado, los dioses la poseían en abundancia, los hombres algo menos, y así los animales, las plantas, los astros, las montañas, los ríos, los minerales o las nubes. Esa energía se gastaba y debía ser repuesta de una u otra manera según la actividad a que estaba destinado cada uno de tales elementos y su posición en el diseño del universo. Los dioses, que tenían una responsabilidad máxima en la conservación del mundo, en su orden y su funcionamiento, necesitaban grandes dosis de esa *vida* esencial, que aportaban los humanos mediante la ofrenda de su sangre.

Otra manera en que la naturaleza influye en la religión maya es de carácter eminentemente representativo. La representación del universo se ajusta a los modelos topográficos y geológicos de la península de Yucatán. Claude Baudez dedica un notable espacio en su libro a la importancia de las cuevas en la religiosidad maya, hecho que pone en conexión con las prácticas olmecas sugeridas por el arte del período Formativo. De ahí se desprende la magnitud iconográfica del llamado monstruo de la tierra, la utilización de esa imagen en la fachada de numerosos templos y su trascendencia en el ritual. Es decir, la idea maya del mundo nace de la observación de los tres niveles de su medio: el subsuelo peninsular, al que se accede por las abundantes cavernas de la región, y que se aparece detrás del agua o se imagina localizado debajo del manto freático; la superficie de la tierra, rugosa y permeable y cubierta de vegetación; y el cielo por el que se mueven las nubes de lluvia y los astros, en donde se producen las tormentas y la luz y el calor. No cabe duda de que el nivel al que los mayas dedicaron mayor atención fue el del inframundo, lugar del que brotaba literalmente la vida —el maíz que alimentaba a las gentes— y que albergaba además a los muertos. Por ello es muy razonable la hipótesis de que la mayor parte de los templos teratomorfos son una representación del interior de la tierra; otra cosa es juzgar que cualquier fachada con mascarones, o «zoomorfa integral», remite al carácter telúrico de una parte de la simbología arquitectónica. No lo creo, por ejemplo, de numerosos edificios del Puuc, primero porque muchos se incluyen tipológicamente en la categoría palaciega, pero además porque dudo que todos los mascarones llamados de Chac representen al monstruo de la tierra, pues es tal su variedad formal que no resulta lógico suponer una única atribución. El propio Baudez, que opina que los mascarones del Puuc no representan al dios postclásico Chac sino al monstruo telúrico clásico, argumenta en el capítulo dedicado a la religión de los últimos siglos de los mayas independientes (2002: 366 y nota 7) que Chac parece ser un dios relacionado con la fertilidad de la tierra, por tanto lo mismo que Tláloc; ambos están desde luego relacionados con la fuerza genésica que se encuentra en la dimensión subterránea, con las tormentas, con las nubes y con el agua de lluvia, con la unión, en definitiva, del cielo y de la tierra, que es el principio creador de la vida. Baudez afirma en la página 374 de su libro que «B parece haber tomado sus atributos y sus funciones de las imágenes de la tierra de la época clásica». ¿Por qué no reconocer entonces a B, o a alguna de sus manifestaciones, en muchos de los célebres mascarones yucatecos? Lo que aquí nos importa más ahora, empero, es subrayar cómo se produce la teología maya en permanente reflexión sobre la naturaleza desbordante, y a menudo hostil, característica de las tierras bajas tropicales. La tortuosa elaboración que se aprecia en la iconografía y la epigrafía —y en los mitos tardíos— respecto a los dioses, no oculta ni por un instante los orígenes naturales de los personajes ni la constante interacción que, en su culto y en sus representaciones, se da con el mundo físico y los fenómenos presentes en él.

En cuanto a las numerosas hipótesis nuevas sobre cosmología maya que los norteamericanos han propuesto desde la publicación del influyente catálogo titulado *The Blood of Kings* (Schele y Miller 1986), Claude Baudez muestra un lúcido escepticismo, de hecho ni siquiera hace mención del famoso libro de Schele, Freidel y Parker *Maya Cosmos*, que para algunos constituye un hito en los estudios sobre

mitología maya. Con esa omisión, creo que Baudez reconduce el problema hacia los verdaderos motivos de la incertidumbre: la escasez de información y la poca confianza que merece la mayoría de los textos sobre tales cuestiones —escasos ya de por sí— que los epigrafistas han descifrado. Yo estoy seguro, no obstante, de que las inscripciones nos reservan importantes sorpresas, y que son insustituibles para empezar a comprender de verdad la religión clásica, pero el desciframiento aún camina con andaderas, y en asuntos tan complicados la fragmentación del material y las dudas de los expertos son otros obvios factores de recelo. De lo que no cabe duda es de que: «En los estados mesoamericanos la estructura del cosmos daba el poder y distribuía las funciones entre los gobernantes, dividía el territorio dominado, se proyectaba en la composición de las ciudades y ordenaba los procesos administrativos. Así se construyeron impresionantes aparatos de poder. Ante ellos, cualquier contestatario quedaba manchado por el sacrilegio» (López Austin 1990: 247). Para los mayas, además, cosmología y teología eran casi conceptos equivalentes.

4. Religión y política

No es ninguna novedad que un sistema de creencias, con su expresión formal institucionalizada, sustente el correspondiente sistema de poder en tal o cual sociedad antigua. Ha ocurrido de manera regular a lo largo de la historia y sucede incluso en las colectividades modernas. La alianza entre «iglesia» y «gobierno», o la connivencia de los intérpretes de la fe sobrenatural con los que detentan el poder político, o también, y más sutilmente, la cobertura ideológica que la jerarquía obtiene de la doctrina religiosa, son situaciones reiteradas tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo. Y los mayas no fueron una excepción. El único matiz que vale la pena resaltar es que en el área maya la unión entre los dos ámbitos fue tan estrecha que es muy difícil deslindar en las investigaciones lo que pertenece a la política religiosa impulsada o protagonizada por el propio estado y lo que forma parte de la religión como tal o del abrigo que las autoridades reciben del clero y de la teología. Los reyes tienen carácter divino y parecen a menudo sumos sacerdotes, los linajes reales desempeñan tareas relacionadas con la religión, no hay solución de continuidad entre templos y palacios, los símbolos son intercambiables.

Ya he mencionado que una de las conclusiones de Baudez en su libro es que la religión maya no es monolítica y que ha evolucionado a medida que se han modificado las condiciones políticas y sociales. En el Clásico son para él el rey y sus antepasados los que monopolizan la expresión religiosa, y por ello insiste en que no parece que existan templos dedicados a divinidades (Baudez 2002: 425), sino que muchos estarían dedicados precisamente a la gloria de los monarcas, o simplemente a su culto. La figuración del universo y del mundo sobrenatural no es más que un decorado que acompaña al rey para darle una dimensión cósmica. Las criaturas sobrenaturales son imágenes emblemáticas de fuerzas cósmicas o de personajes de los mitos, y son esas imágenes y esos personajes los que se convierten en dioses en el Postclásico Tardío. Pero estas opiniones de Baudez no dejan de encubrir una importante contradicción en la teoría: la enorme proyección social de los reyes y la

profundidad de su envoltura ideológica se aviene mal con un sistema de creencias de tipo animista o preteísta, no hay otros casos parangonables. Y la relevancia de la arquitectura, y su desarrollo en monumentalidad y representatividad, sirve por igual al rey que a los dioses.

Comparto con Baudez plenamente la idea de que los centros ceremoniales de las ciudades mayas eran por lo general grandes representaciones cósmicas que servían de escenario para una dramaturgia mítico-religiosa de carácter claramente político (véase Rivera 2001), deambulaciones, danzas, procesiones, juegos, sacrificios, por la que se intentaba mantener la existencia del mundo tal y como estaba ejemplificado en el propio orden social al que pertenecían los participantes. En esa *mise en scène* el rey maya tenía un papel principal, y de ahí su indiscutible poder y la licitud de su autoridad.

Baudez tiene razón cuando trata de conducir las cuestiones básicas del estudio de la religión maya al ámbito del urbanismo y la arquitectura. Ese protagonismo testimonial tiene que ver, desde luego, con la inconsistencia de la información iconográfica y la incertidumbre en cuanto a la epigráfica, pero también con la hipótesis básica de que la interpretación de los espacios urbanos, considerados sagrados por su función o por su significado, conduce al descubrimiento de la cosmovisión, y que el pensamiento cosmológico era el meollo del pensamiento religioso. La arquitectura, precisamente por su carácter abstracto y por su monumentalidad, revela de manera plausible el código de las formas y los volúmenes, y ese código es siempre político en su origen.

El rey maya, no cabe duda, era considerado un dios —o un ser estrechamente relacionado con los dioses— en el período Clásico, y muchas de las manifestaciones culturales giran en torno a esa percepción, pues la sociedad se sentía afianzada y segura cuanto más sagrado fuera su gobernante y más excelso el culto que se le rindiera. Pero la sacralidad del soberano, que era un factor crucial de integración y cohesión sociales, descansaba a su vez en una doctrina religiosa con tres pilares fundamentales: el politeísmo, la cosmología y la cronología.

Dada la importancia del parentesco en el orden social maya no es raro que el culto a los antepasados tuviera especial significación. Ese culto, bien documentado etnohistóricamente, reposa en cierta medida en unos seres sobrenaturales que se denominan, al parecer, *wayob*. Citados y representados, sobre todo, en la cerámica policroma, los *wayob* vienen a ser la faceta divina de los antepasados fundadores de los linajes, sus espíritus sagrados, residentes en lugares especiales y claramente relacionados con las ciudades cabeceras de los reinos clásicos. Parece que hay una mitología específica vinculada a tales «co-esencias», relatos todavía incomprensibles pero presentes en las escenas de la cerámica y en las referencias de algunas inscripciones (véase, por ejemplo, Calvin 1997). Como es obvio, esas figuras refuerzan las legitimidades dinásticas, la cohesión grupal y la identidad colectiva, tienen una plena función política y social, y seguramente eran usadas en la religión maya como nexo entre el mundo de los vivos y el Otro Mundo, el mundo histórico y el mundo mitológico.

5. ¿Dónde están los dioses?

La división y oposición cuerpo-alma es una consecuencia lógica de la cadena de oposiciones del sistema de pensamiento dual. La primera y más inmediata de ellas fue sin duda hombre-mujer, luego quizás día-noche y luz-oscuridad. El cuerpo y el alma encerraban en sí otras dos oposiciones fundamentales: visible-invisible y perecedero-inmortal. Con esa secuencia se estableció en el Mayab una arraigada creencia en espíritus y fuerzas que animaban, y daban la existencia, a lo aparentemente inanimado. Esta división en cuerpo-alma, evidentemente, pudo ser la causa de la presencia de los dos polos bien-mal, salud-enfermedad y dicha-dolor, incluso de vida-muerte. Así se explicaban la ambivalencia del ser humano y su intrincada y polifacética relación con la naturaleza toda.

Me parece incuestionable que la afirmación de Kubler (1969) de que no se puede reconocer un conjunto definido de divinidades en el arte clásico equivalente a la treintena de seres divinos identificados en los códices postclásicos, es, considerada hoy, casi 35 años después, totalmente errónea. Cuando Kubler escribía no se sabía casi nada de la cerámica escenográfica, Michael Coe no había publicado aún las colecciones que se presentarían en la célebre exposición del Club Grolier (Coe 1973) y, por supuesto, la epigrafía estaba en sus balbucientes inicios. Si en el Postclásico están los códices como primera fuente para el estudio del panteón maya, en el Clásico están las cerámicas policromadas, donde son representadas decenas de figuras que pueden identificarse como un variado olimpo maya. Cambia el soporte, no las intenciones ni el discurso último, que es la visión del mundo sobrenatural, del Otro Mundo. En los códices se habla de los dioses en un contexto astronómico, calendárico y ritual; en las cerámicas el énfasis se pone en los mitos cosmogónicos y en el ámbito subterráneo. Si rechazamos abiertamente la singularidad que supone una civilización maya sin guerras ni reyes, como proponían los arqueólogos del tiempo de Morley, por qué vamos a admitir una civilización maya sin dioses, cosa que resulta todavía más estrambótica. Sería la única en toda la Antigüedad, pues en el Viejo Mundo no hay un caso así, ni en Mesopotamia, ni en la India, ni en Egipto ni en el Mediterráneo. El proceso de personificar como seres divinos, a los que rendir un culto formal, a fenómenos naturales, elementos cosmológicos, héroes de los mitos, ancestros eximios, fuerzas ocultas o ideas filosóficas, es universal y se produce siempre allí donde la cultura se desarrolla suficientemente en el terreno político y social. En la circunstancia maya los dioses son una perfecta cobertura para el rígido sistema de poder imperante desde antes del comienzo de la Era cristiana, pues tales creencias son altamente adaptativas en un medio tan hostil como el bosque tropical lluvioso (véase Rivera 1982: 197-203 y 357-390).

Baudez prefiere no utilizar la palabra dioses para designar a los personajes aparentemente sobrenaturales representados en el arte maya clásico, porque duda de que lo sean verdaderamente. En su lugar emplea con frecuencia la frase «criaturas míticas», que me parece mucho más inexacta dado que no poseemos los mitos de referencia y ni siquiera sabemos que tales mitos hayan existido, aunque, obviamente, tanto si son «dioses» como si no llegan a ese estatus, deben de situarse en «historias» en las que hallen explicación y sentido. Otro de los argumentos de Baudez

(2002: 197) para poner en duda el carácter «divino» de los personajes grotescos que se muestran en contextos supuestamente religiosos, es que sus atributos son raramente exclusivos y que la mayoría son facultativos, es decir, que esas criaturas están poco individualizadas. Yo no creo que ese argumento sea un criterio válido; los dioses suelen tener multitud de avatares, de presencias, de manifestaciones, que comportan distintos atuendos y atributos; así sucede en el hinduismo, lo mismo sucedía en Egipto o en Grecia, y lo mismo sucede hoy con las numerosas vírgenes y los numerosos cristos que reciben culto en nuestras ciudades. Otra cosa diferente es que no tengamos todavía bastante información sobre ellos para debatir sobre su origen y su función. Dice el autor francés: ¿debemos hablar de dioses, de espíritus, de conceptos? Probablemente de todo ello a la vez, afirmo yo, puesto que tales categorías no son en absoluto excluyentes sino complementarias.

Opina Baudez, finalmente, que en el período Clásico no hay templos consagrados a los dioses, pero lo cierto es que se pueden citar todos aquellos con explícita ornamentación, en Kohunlich, en Uaxactún, o en Palenque, donde se ve a Kinich Ahau, al dios L, o a la célebre Triada. Los «ídolos», con cierta lógica, han desaparecido en su mayoría, pues muchos debían ser de madera, pero han quedado algunos, en Tikal, en Copán, o en Oxkintok, y en este último lugar, además de esculturas de IxChel o Kinich Ahau, había figuras labradas en columnas con toda la apariencia de dioses o antepasados divinizados (véase Rivera 1991). Desde luego, es innegable que la práctica postclásica, bien conocida sobre todo en el altiplano mexicano, fue la herencia de una dilatada tradición y no una costumbre importada a Mesoamérica por los invasores nahuas. Los cronistas son contundentes sobre ese asunto, los templos mexicanos estaban dedicados, entre otros, a Tláloc, a Huitzilopochtli o a Quetzalcóatl, y no hay razón alguna para dudar de que los templos mayas lo estaban a sus homólogos Chac, Kinich Ahau o Kukulcán.

Ya he dicho que en las cerámicas, a menudo halladas en las estructuras arquitectónicas de carácter templario, hay decenas de imágenes sagradas que en determinada proporción pueden ser consideradas divinas, como el dios L, el dios N o el dios K, entre otras cosas porque son obvios antecedentes de sus homólogos postclásicos. Ciertamente, casi todas ellas pueden tener una lectura cosmológica, pero eso es comprensible y sucedía con muchos otros dioses de la Antigüedad, como los griegos. Los dioses del Viejo Mundo que representan fuerzas del universo son legión, entre los germanos, los celtas, los romanos, los griegos, los egipcios, los mesopotámicos... ¿por qué los mayas iban a ser una excepción? Baudez viene a decir que en el período Clásico, puesto que se rinde culto a las fuerzas del universo, no hay dioses, mientras que en el Postclásico surgen los dioses pero aún permanecen algunos rasgos del culto cosmológico. A mi modo de ver ésa es una oposición falaz, una división injustificable a la vista de la historia de las religiones. Zeus fue un dios del cielo tan claramente como lo fue con toda probabilidad Itzamná, y el egipcio Ra era un dios del sol como lo era el maya Kinich Ahau. Utilizando la terminología de Assman (1993), mejor que hablar de politeísmo deberíamos hablar de cosmoteísmo, y siguiendo su razonamiento llegamos a la lógica conclusión de que, dada la perfecta similitud funcional de muchos dioses cósmicos de los distintos panteones mesoamericanos, la comparación de la religión maya con las de las restantes culturas del área está per-

fectamente justificada y sirve para hacer muy valiosas inferencias. Por supuesto que una guerra de religiones era impensable en Mesoamérica: nombres, imágenes y formas de culto de los dioses eran diferentes en cada región, pero la función y el significado eran básicamente los mismos, por lo que cualquier viajero hubiera podido identificarse de inmediato con los seres sobrenaturales de los pueblos que consideraba «los otros».

Cuando Baudez trata, en los capítulos finales de su libro, de la religión postclásica del norte de la península de Yucatán, se ciñe sin titubeos a lo que otros autores han hecho habitualmente: utilizar las crónicas españolas y demás información colonial, y hacer inferencias a partir de los datos procedentes del centro de México. Él limita la validez de ese procedimiento a los últimos siglos anteriores a la conquista, pero ahora, tomando como referencia máxima la iconografía de los incensarios Chen Mul, admite el culto a los dioses y afirma que esos incensarios «testimonian el nacimiento en la religión maya de un verdadero panteón» (página 339). Mi postura, que vuelvo a reiterar, es que ese panteón ya existía como tal en el Clásico, entonces con abundantes imágenes de madera desaparecidas, o reflejado de una manera mucho más sutil que en otras religiones, a través de signos jeroglíficos y oscuros iconos inmersos en las escenas de exaltación de los gobernantes. La escasa evidencia de «ídolos» clásicos —escasa pero no nula— no es prueba del ateísmo de los mayas, como no lo es en el cristianismo protestante ni en el Islam. El hecho mismo de que esos ídolos postclásicos de arcilla sean incensarios demuestra que la decisión maya de representar físicamente a sus dioses a partir del 1200 obedeció a una moda localizada en el ritual, y que no tenía que ver con la necesidad de difundir por medio de imágenes realistas las ideas teológicas. Un incensario Chen Mul no es muy distinto conceptualmente a una escultura de Chac Mool, se parece a un cilindro de Palenque, y tiene lejanas similitudes con una urna zapoteca de Monte Albán. En todo caso, nada de eso se puede comparar con las tallas de Salzillo, Mena o Martínez Montañés, ni siquiera con la famosa estatua criselefantina de Zeus en Olimpia o los relieves de Isis en Filae.

6. El papel de los reyes

No es posible hablar de la religión maya sin mencionar una y otra vez a los gobernantes. Su papel fue esencial, tanto en lo relativo a la administración de la doctrina o en la fijación de los principios dogmáticos, como, muy especialmente, en lo tocante a la actividad ritual. Pero los reyes no estaban fuera del pensamiento religioso para llevar a cabo sus cometidos, sino que eran, ellos mismos, paradigmas vivientes del propio cuerpo de creencias. Es decir, no se les puede llamar oficiantes, o propagadores, o políticamente implicados, solamente, sino que son además la materialización constante de las ideas fundamentales, las ideas en sí, llevándolo a sus últimas consecuencias, puesto que son sagrados o divinos, ejercen de demiurgos, actualizan los actos creadores, cumplen una tarea cosmológica equivalente a la de los dioses astrales o cronológicos, tienen un manifiesto poder genésico, su movimiento es el que la doctrina preconiza para el universo y su vida es *la vida* por definición, son y

serán antepasados, y cuando mueren revelan el sentido de la muerte y abren el camino del renacimiento.

El recorrido por el laberinto, presente en el interior de las grutas y en construcciones como el célebre Satunsat de Oxkintok, es decir, el descenso a los infiernos, es el rito de iniciación exigido para que el rey maya pueda ser entronizado. Baudez lo analiza en su libro (págs. 114-129) en referencia a los subterráneos de Palenque. Esto es así porque el rey debe garantizar el orden cósmico, y los mayas creían que el secreto de ese orden, o mejor, la batalla contra el caos que lo amenaza, se encuentra en el mundo inferior. Allí está el complemento del conocimiento que se adquiere sobre la tierra, absolutamente necesario para que el gobernante gobierne —pues el término gobernar debe ser entendido entre los mayas precisamente como la administración y el aval de tal orden, que incluye, desde luego, la sociedad y la naturaleza—, y allí lo debe ir a buscar. ¿Por qué el secreto del poder real está en el país de la muerte? Porque en ese lugar se halla también el secreto de la resurrección, es decir, de la vida, cuyo misterio se desvela con el conocimiento de su antítesis. El poder omnímodo de los reyes sólo se explica y justifica en el poder correlativo sobre la capacidad de existir, de todos los seres vivos, de la naturaleza y el cosmos en su inmensidad. El rey maya se coloca así, en su cualidad divina, en las cosas y más allá de las cosas y de cualquier contingencia, y es bien sabido que un pensamiento que pretende enfocar las cosas desde arriba o desde el exterior encierra siempre una alianza con los muertos.

Toda religión configura su propio tejido social. Los gobernantes del Mayab clásico dirigían la religión desde los puestos más importantes de la organización del clero, pero muy especialmente se constituían en motores y objetivos de la acción religiosa misma, y en credos vivientes. Jugaban a la pelota y protagonizaban los ritos de efusión de sangre, sacrificaban a los cautivos y se comunicaban con los antepasados. Bajaban a los infiernos y renacían como la luz en cada amanecer. Se erguían en las estelas para sostener los cielos y desparramar el sol sobre la superficie de la tierra, y por ende, soles ellos mismos, estaban en el fluir del tiempo y en el movimiento del cosmos. Hay numerosas pruebas arqueológicas de que éste era el núcleo del pensamiento religioso maya, desde los Complejos de Pirámides Gemelas y los laberintos hasta los murales de Bonampak o las cerámicas policromas. La etnohistoria o la etnología, que aportan indicios significativos para entender algunos ritos prehispánicos, poco nos dicen de unos reyes y unas instituciones desaparecidas siglos antes de la llegada de los españoles, pero la historia de las religiones ilumina sin mucho esfuerzo la gran cantidad de información que proporcionan las excavaciones.

7. El camino de la expresión artística

Es un principio compartido por muchos autores que la religión, el arte y la lengua constituyen las tres vías principales hacia la mentalidad de una sociedad. Para nuestra fortuna el arte maya es de una riqueza y variedad extraordinarias, y muchos de sus objetos, sagrados a menudo en sí mismos, tienen como fin la acción religiosa,

bien transmitiendo la doctrina, exaltando las ideas en las que se fundamenta o, sencillamente, proporcionando un marco de la mayor dignidad para llevar a cabo el ritual. En la civilización prehispánica es muy difícil trazar una línea que separe el arte puesto al servicio del orden político del arte claramente religioso, de hecho la religión maya era con frecuencia un acto político realizado con medios de carácter peculiar. Y no sólo porque los reyes eran considerados sagrados, o divinos, y participaban como oficiantes en ceremonias religiosas, sino debido a la ambivalencia de la mayoría de las construcciones de las ciudades y de muchísimos de los objetos que en ellas encuentra la arqueología. Es decir, que una pirámide es un templo pero también un mausoleo real, o un monumento dinástico, y que desde su cúspide se adoctrinaba a las masas en los preceptos sociales sancionados por las divinidades. El valor simbólico de las pirámides-montaña, representaciones del cosmos y vehículos para la comunicación con el otro mundo, no restaba sentido a su utilización para la exaltación de los gobernantes y el mantenimiento del orden social establecido.

La iconografía maya es muy complicada y desentrañar sus secretos constituye todavía un reto que algunos autores encuentran enojoso e incluso improductivo. Claude Baudez ha hecho fructíferas incursiones en ese campo, en Copán, en Palenque o en Chichén Itzá, pero en las argumentaciones iconográficas del capítulo de su libro que trata de las creencias y los ritos (págs. 155 y ss.), como sucedía también en el capítulo precedente, se manifiesta a veces levemente la sospecha de su circularidad: identificar un símbolo aislado por el contexto en el que aparece, y más tarde proponer una interpretación de esa clase de escenas precisamente por la presencia en ellas del símbolo en cuestión. Es ahí donde se muestra quizás la debilidad de una reconstrucción del pensamiento religioso de los antiguos mayas que no tenga en cuenta hoy por hoy los textos jeroglíficos y los textos etnohistóricos. Porque en algún momento hay que empezar la cadena de las lecturas simbólicas, y es difícil encontrar ese momento únicamente en las representaciones artísticas, donde existen muy pocas cosas obvias, y las que lo parecen pueden no serlo tanto. Hay un acuerdo entre los estudiosos respecto a que el cocodrilo, por ejemplo, simboliza la tierra, o que un pájaro en lo alto de un relieve puede simbolizar el cielo; tales hipótesis parten de la observación de esculturas de Izapa o de Palenque, pero un ser alado se refiere en ocasiones al cielo, en otras es un espíritu, o también un antepasado, o tal vez el sol, o un mensajero sencillamente, o un guardián, como los ángeles del Viejo Mundo. Y un cocodrilo es igualmente un símbolo de lluvia en muchas tradiciones, y en el área maya está asociado a los nenúfares y otros símbolos del inframundo y puede ser sustituto del jaguar en expresiones ctónicas de diversa clase. En la Biblia el cocodrilo, con el nombre de Leviatán, se describe como uno de los monstruos del caos primitivo (Chevalier y Gheerbrant 1986: 312-314). En el arte egipcio la golondrina es un símbolo del alma, los pájaros dan la bienvenida al sol, y el cocodrilo está presto a devorar a los que no se pueden «justificar» ante el tribunal de Osiris (véase Wilkinson 2003). Y otras muchas posibilidades ofrecen figuras como el llamado cetro-maniquí, que Baudez interpreta como el rayo, o el mismo signo cauac. La única manera de evitar, o al menos atenuar, las posibles arbitrariedades es dotar de una sólida estructura lógica a la totalidad del razonamiento, que se debe poder extra-

polar y ser lo suficientemente amplio y complejo, además de, claro está, plausible y convincente.

Veamos, por ejemplo, el caso de las imágenes del dios K, llamado con frecuencia Kauil. No parece una razón suficiente para interpretar al dios K del arte clásico como la fuerza del rayo el que haya una relación estrecha en la tradición maya entre lámina de piedra pulimentada y tormenta. La asociación de hachas pulidas o talladas y el rayo es universal, en España todavía algunos campesinos llaman a las hachas prehistóricas de sílex que encuentran casualmente en sus tierras «piedras del rayo». Pero el dios K es mucho más complejo iconográficamente y merece un análisis más extenso y minucioso: el hacha humea, o es sustituida por una antorcha llameante, y está clavada en la frente del personaje, quizás a veces clavada en un espejo, y una pierna del dios, y sólo una, se ha convertido en una serpiente, y es por ahí por donde lo agarra el gobernante que enarbola el cetro, y hay plumas en el tocado y en la serpiente, y la nariz del supuesto Kauil parece en ocasiones un estrafalario vergel. Se diría que es un ser estrechamente ligado a la realeza y al ejercicio del poder, y que tiene que ver con los antepasados, con los linajes y con la legitimidad dinástica, un ser que reside a veces en el inframundo y que guarda algunas semejanzas con Chac y hasta con Kinich Ahau. Por tanto, ese cetro-maniquí puede simbolizar la fuerza del rey bajo todos los puntos de vista, el del rayo a la manera del Zeus griego, pero también el de la trascendental importancia del sistema de sucesión en las cortes clásicas.

Insisto, ¡qué difícil es la interpretación iconográfica en ausencia de textos explícitos! Todos los que hacemos esa clase de interpretaciones podemos ser rebatidos en ocasiones sin mucho esfuerzo. Cuando Baudez aborda, en el capítulo dedicado a Chichén Itzá, los relieves del templo de los Paneles Murales o del templo del Chac Mool, uno está inclinado a aceptar sus conclusiones porque son razonables y lógicas, pero en seguida surgen las dudas: algunas imágenes pueden ser reales o mitológicas, del tiempo de su ejecución o de un pasado histórico, pueden estar involucrados gobernantes, nobles, sacerdotes, guerreros, héroes legendarios y hasta divinidades. Pueden ser escenas de la vida cotidiana, del ritual, del mito, de la historia. Así, por ejemplo, los tres personajes de la figura 2.7 (página 290), que Baudez interpreta como sacerdotes porque llevan platos «de ofrendas» y un atuendo distinto al común de los guerreros, pueden ser nobles vestidos para una determinada ceremonia, o héroes históricos en el momento de encomendarse a los dioses antes de emprender su misión, o tal vez son seres sobrenaturales antropomorfos como los que pueblan los códices (a veces también portando ofrendas). Como ya he indicado antes, el problema de dar por resuelta una atribución particular es que luego se aprovecha para justificar otras interpretaciones, como la del personaje principal del templo Norte del Gran Juego de Pelota, al que se califica de sacerdote debido a su vestido semejante al de los individuos del templo del Chac Mool. Yo creo que una figura irrefutable de sacerdote debe contar, en ausencia de los jeroglíficos pertinentes, con bolsas de copal, cuchillos sacrificiales, pintura negra (?) o algún otro rasgo de los que mencionan los cronistas coloniales. Aun así es complicado el asunto, porque no sabemos (aunque lo sospechamos con fundamento) si otros sujetos de la corte o de la administración del estado, incluyendo por supuesto a las más altas autoridades, actuaban frecuentemente como oficiantes en los ritos. De los reyes clásicos casi

podemos estar seguros, los vemos a menudo con atuendo de jugadores de pelota y en actitud de llevar a cabo otras ceremonias religiosas. Además, en muchas culturas, y la maya también, los reyes personifican a veces a los dioses o héroes míticos. Todo ello, consecuentemente, nos lleva a dudar de la identidad, y del rol principal, de cualquier figura que aparezca en el arte ataviada de una u otra manera y sin referencias jeroglíficas o contextuales claras.

Las mismas dudas surgen en cuanto a la identidad de los personajes de Chichén Itzá que aparecen respaldados por una gran serpiente y por un gran disco solar. ¿Capitanes de guerra?, ¿jefes de órdenes militares?, ¿gobernantes en el curso de una actividad determinada?, ¿antepasados ilustres ubicados en un ámbito dado?, ¿seres mitológicos o divinidades?, ¿expresiones figurativas de ideas o conceptos políticos, militares o religiosos? El personaje que aparece con la gran serpiente (icono existente, por cierto, desde tiempos olmecas) puede ser un famoso guerrero en el templo inferior de los Jaguares, pero también un sacerdote-sacrificador en el templo superior del mismo edificio. Aunque la cuestión se resuelve si suponemos, como Baudez, que la majestuosa serpiente pudo ser solamente un atributo de la calidad o rango del personaje y no de su identidad concreta nominal o funcional; por ejemplo, los individuos con gran serpiente detrás serían «importantes» o «principales». Pero quizás se trata de un símbolo demasiado aparatoso para un significado tan simple, que usualmente los mayas resolvían con joyas o tocados.

8. La acción ritual

Los ritos persiguen el objetivo de poner orden en el desorden, sea éste la enfermedad, la ambigüedad (sexual, de edad, social, etc.), la catástrofe o la muerte. El rito reconstituye el modelo del orden primigenio, obliga a actuar a las fuerzas naturales o sobrenaturales, repele a las potencias malignas y armoniza los contrarios. El rito propicia los cambios y facilita la aceptación de nuevas o inesperadas situaciones. El rito mantiene el orden imperante, lo perpetua, conserva la estructura de la sociedad y la apariencia y los ritmos del universo entero. Sin ritos los nacidos no serían reconocidos, las uniones sexuales no serían válidas, los reyes no podrían ser entronizados, y ni siquiera se materializarían las cosechas, ni se sucederían las estaciones. Los ritos son los cíclicos contenidos físicos de las parcelas temporales, sin ellos el tiempo no existe, ni el universo, ni los seres humanos, ni los dioses.

Además, los ritos favorecen extraordinariamente la cohesión social. Cuanto más centrífugas son las tendencias que una sociedad pone de manifiesto en sus procesos adaptativos, más necesarias son las acciones que refuercen la unión de las gentes mediante la expresión colectiva de afinidades culturales, sobre todo de carácter ideológico. Los ritos suelen combinar de manera perfecta espectáculo, entretenimiento, misterio, sentimentalismo, por lo que suscitan las más profundas emociones, la comunión espiritual y de intereses entre los circunstantes, y crean fuertes vínculos entre personas de muy diversa condición social, y temor, respeto y admiración hacia aquellos que offician las ceremonias o detentan el poder.

A partir de su profundo conocimiento de los ritos prehispánicos de Mesoamérica, Alfredo López Austin (1998) ha propuesto una extensa clasificación y una atinada definición de la acción ritual. De los ritos prehispánicos en el Mayab, sin embargo, apenas tenemos otra información que la muy escasa contenida en las crónicas españolas, o en los procesos inquisitoriales, relativa sobre todo a los últimos años de la época postclásica. La etnología, desde luego, nos aproxima a unas ceremonias que todavía están vivas en algunas comunidades, pero que o bien han sufrido la influencia del cristianismo o forman parte del legado de aquella parcela de la religiosidad que podemos denominar folklórica o popular. La aproximación estrictamente arqueológica a los rituales del pasado es muy difícil cuando no hay material relativamente explícito, y en bastantes ocasiones es del todo imposible. Pero la única explicación razonable de muchas de las características de las ciudades mayas es que fueron concebidas como escenarios grandiosos para las fiestas y celebraciones religiosas (Rivera 2001). Un ejemplo de la aplicación de una hipótesis adecuada al estudio de los ritos dinástico-religiosos nos lo ofrece el mismo Claude Baudez cuando, partiendo de los descubrimientos de un equipo de investigadores españoles en la ciudad de Oxkintok, interpreta como un rito relacionado con la entronización de los gobernantes ciertas disposiciones arquitectónicas del Palacio de Palenque (Rivera 1996: 49-59; Baudez 1996 y 2002: 114-122).

Una de las cuestiones más interesantes tiene que ver con la función y el significado de las omnipresentes pirámides mayas. Nadie vio nunca y nadie describió para los occidentales las ceremonias que tenían lugar en los santuarios que coronaban esos majestuosos templos-montaña. Desde luego podemos establecer parangones con la situación que hallaron los conquistadores en el centro de México, pero también resulta sugestiva la idea de hacerlo con culturas más alejadas en el tiempo y en el espacio. Heródoto dice en el siglo V a. C. que en los templos superiores de los zigurat mesopotámicos —que son formalmente parecidos a las pirámides mayas— había una gran cama y una mesa de oro, y que allí permanecía una mujer elegida por la divinidad, que descendía por la noche y dormía en la cama con ella. La prominencia de un zigurat equivaldría, pues, a la elevación al cielo de las ofrendas destinadas a los dioses en las manos de los oficiantes. Es decir, el edificio «acerca» la ofrenda al dios, como si se depositara en lo alto de una montaña, según siguen haciendo hasta el día de hoy muchos indígenas del altiplano guatemalteco. Tal vez las pirámides mayas tenían una función y un significado semejantes: eran la montaña primordial, del origen de los tiempos, y en su cima se llevaba hasta el cielo la ofrenda, la plegaria, el sacrificio de sangre, el incienso, las palabras impetratorias o execratorias, los alimentos... Y quizás el dios «descendía» a recogerlas, a comunicarse con los reyes y los sacerdotes, desde el cielo, como esas figuras de seres descendentes del arte ornamental de la arquitectura de Quintana Roo o Yucatán. Es posible incluso que la pirámide se diseñara como una representación del cosmos (cielo, tierra e inframundo) porque se deseaba desde el primer momento que el santuario fuera un espacio situado en la dimensión superior, que fuera una parte de ese cielo. Ciertamente, los mascarones telúricos que adornan algunos de estos edificios hacen pensar en que el templo constituía una entrada al mundo subterráneo, al igual que las bocas de las cavernas ubicadas en las faldas de las montañas invitan a penetrar en el laberíntico

camino al inframundo. Pero no en todos los casos existen esos mascarones, que son más bien excepcionales, y en otras ocasiones es posible que sean rostros del monstruo celestial. De modo que un análisis arquitectónico y simbólico autoriza a suponer al menos en qué dirección iban las ceremonias de las pirámides, que el templo era una casa provisional para el dios, una caja de ofrendas y un vehículo para los mensajes, además de una actualización en sí del instante primero de la creación del mundo. Y un procedimiento parecido se puede emplear con otras estructuras urbanas, a la manera de Schele y Mathews (1998). Todo ello, y los estudios de iconografía cerámica, nos llevan a la conclusión de que el ritualismo era un aspecto esencial de la vida religiosa de los mayas prehispánicos.

Es una pena que Baudez, que describe acertadamente los ritos de sangre postclásicos, no se extienda en la significación de los sacrificios humanos, tan importantes en la religiosidad mesoamericana. No creo que se trate solamente del pago de una deuda que los humanos contraen con los dioses por los favores recibidos (Baudez 2002: 403), sino que el rito descansa en una creencia doble: que los dioses necesitan un aporte periódico de energía, o sea, que son entidades frágiles, que se debilitan, inestables, y que la sangre humana —y la fuerza vital impalpable que reside en ella— es el alimento más conveniente para reponer su fortaleza, lo que convierte a los hombres en seres de naturaleza muy cercana a la de las potencias sobrenaturales. La importancia filosófica de estas ideas es enorme, hace del ser vivo sobre la tierra una pieza clave en el rompecabezas cósmico, lo eleva sobre su precaria existencia en la selva hostil, le vincula al destino del universo todo, y le otorga una responsabilidad y una dignidad verdaderamente memorables. Más que un trato de reciprocidad casi comercial, como parece sugerir Baudez, lo que está en juego es la cabal continuidad entre lo natural y lo sobrenatural, la ineludible interdependencia entre los distintos elementos que componen la inmensa estructura del cosmos.

9. La religión del tiempo

Para los mayas la búsqueda del sentido del tiempo fue la búsqueda del sentido de la vida. Pocas veces se ha dado el fenómeno de una cultura tan obsesionada con la indagación sobre la incidencia del tiempo en el devenir humano. Claro está que ha sido universal la inquietud por el transcurso inexorable del tiempo, por la calidad *fasta* o *nefasta* de los períodos, por el significado de los ciclos de nacimiento, desarrollo y muerte, y por la recurrencia de los días y las estaciones, pero los mayas elevaron ese pensamiento a la suprema categoría filosófica —si entendemos filosofía como un sistema de ideas y opiniones sobre el universo y el lugar que ocupa el hombre en él—, pues equipararon los enigmas del tiempo a los misterios del conocimiento, y trabajaron denodadamente para desentrañar esos enigmas y así alcanzar una sabiduría plena. Los seres, las cosas y los acontecimientos, ocurren en el tiempo; si el tiempo no siempre es igual ¿cuál es la relación entre *ese* tiempo particular y las características aparentemente únicas de tal acontecimiento? La conclusión fue que es la «carga» de cada tiempo la que determina los rasgos finales de las entidades, los elementos y los hechos, en la tierra y en el cosmos todo, la que otorga forma y sus-

tancia a cada quién, la que impele los lances de la vida, dibuja los caminos de las gentes y favorece oficios y ocupaciones.

La tarea de los especialistas fue, pues, acotar las divisiones temporales con la mayor precisión, y luego investigar sus cargas. Ambas empresas eran muy complicadas, porque múltiples eran los referentes posibles, sobre todo en el cielo, aunque no únicamente allí, en los que basar las series de segmentos, las divisiones del continuum temporal, y porque las cargas sólo se podían averiguar mediante las experiencias acumuladas del presente y del pasado, la observación paciente de miles de variables que se entrecruzaban en cada período, y a través de la comunicación con las fuerzas que poblaban el mundo no perceptible. Todo ello condujo al ejercicio de la astronomía, al nacimiento de una conciencia histórica y a un excelente discernimiento respecto a los componentes de la naturaleza y de la sociedad.

Son muy interesantes las necesarias aclaraciones de Baudez (2002) sobre la astronomía y el calendario, el abuso que se ha hecho de las llamadas «guerras de Venus» o *star wars* para designar lo que en principio son solamente conflictos bélicos de tipo genérico, la confusión frecuente entre astrología y astronomía, los grandes desfases entre la duración de los ciclos registrados en los monumentos y la duración verdadera de esos ciclos astronómicos, etcétera. Evidentemente, son las coincidencias temporales y el valor atribuido a los segmentos cronológicos, la astrología, lo que entusiasmaba a los mayas, y para esa astrología hacían las observaciones y cálculos astronómicos, y todo ello conducía al augurio, la predicción o la profecía, pues lo importante era la adivinación y la magia referidas a lo que tendríamos que llamar, a falta de otra palabra mejor para la realidad mesoamericana, el destino, el cual, en suma, poseía multitud de aristas que era imperioso conocer y prevenir. Y en esto, como Baudez reconoce, no hay apenas diferencias entre el período Clásico y el Postclásico.

10. El Otro Mundo

Aunque la mayoría de los autores, como yo mismo voy a hacer de inmediato, identifica el Otro Mundo del pensamiento maya con el reino subterráneo en donde habitan los muertos, lo cierto es que el concepto abarca una mayor extensión bien difícil aún de delimitar con la información disponible. ¿De qué estaba hecho ese Otro Mundo? De poder, sería tal vez la mejor respuesta. Era una dimensión de la realidad paralela a la de los vivientes, que comprendía, indudablemente, el inframundo, pero también el reflejo de ese lugar, y sus proyecciones, porque, al igual que el cielo y la superficie de la tierra están conectados por medio de la luz o de la lluvia, también lo están el inframundo y el cielo, y el mundo de los hombres, de modo que esas extensiones, bajo determinadas circunstancias, son igualmente el Otro Mundo, que puede, por tanto, hallarse lo mismo en las profundidades del abismo acuático que en la noche estrellada o en un paraje de la maleza. Y el Otro Mundo, además, es no sólo ubicación sino, quizás muy especialmente, situación, o condición, o disposición, o composición, es decir, coincidencia de factores, de ciertos factores. De todos modos,

los mayas, creo yo, hubieran comprendido muy bien el primer principio de los alquimistas: lo que hay arriba es como lo que hay abajo.

Ya Michael Coe (por ejemplo, 1978) vio con toda lucidez hace años que una parte sustancial de los testimonios iconográficos y epigráficos de los mayas clásicos estaban relacionados con el llamado inframundo, el mundo subterráneo, el Xibalbá o país de los muertos. Y no sólo debido al interés de los miembros de la élite de las ciudades por sus antepasados (véase McAnany 1995) sino, muy destacadamente, porque allí se encontraban los secretos del origen del universo y del tiempo, el misterio de la vida y de la muerte, y allí peregrinaban una y otra vez los grandes astros del firmamento a los que se debían, lógicamente, todas aquellas cosas, la sucesión de los días y el calor que permite la vida natural. Allí se encontraban —permanente u ocasionalmente— los grandes dioses representados en la cerámica policroma y allí, en suma, se cocinaba, podríamos decir, el destino de los humanos. De ahí que los muertos, el tratamiento de los cadáveres, y la relación con los ancestros de los linajes, fueran aspectos tan relevantes de la cultura, según pone de manifiesto la arqueología constantemente. Baudez (pág. 250) arremete contra la costumbre de muchos arqueólogos de relacionar los ajuares funerarios con el papel que había jugado el difunto en la sociedad. En efecto, numerosos enterramientos mayas han sido interpretados erróneamente como retrato de las funciones ejercidas por el ocupante cuando vivía, como expresión de su rango y riqueza, y como muestra de la disponibilidad de bienes para llevarse al más allá y usarlos u «ofrendarlos». Es una explicación a menudo demasiado simplista y literal. Tiene razón Baudez cuando afirma que el valor simbólico y mágico de los ajuares es lo verdaderamente significativo, y ello, más que una imagen del difunto nos proporciona una idea de lo que los mayas creían que era necesario hacer para que un muerto gozara de la «vida» de ultratumba, para que siguiera siendo un elemento clave en la marcha del universo físico y social. El propósito era dar vida a los muertos y sentido a su tránsito hacia la «otra» realidad, hacerles parte de los esfuerzos generales por discernir, comprender y mantener, el orden cósmico y el significado de la constitución de las cosas. Los ajuares de las sepulturas son un testimonio de la ideología religiosa antes que de la organización social, por más que ambas dimensiones sean naturalmente inseparables.

11. Religión y escritura

El dibujo, la pictografía, es un modo de aprehensión de los seres y de su esencia, tan eficaz como el verbo. Hay una magia del dibujo como la hay de la voz. En China la palabra se dirigía de preferencia a las divinidades del mundo visible y a los antepasados promovidos a la condición de dioses, todos ellos entes bienhechores; el escrito, a las potencias punitivas del ámbito telúrico. La escritura tuvo por función primordial, en la adivinación y las prácticas rituales, la comunicación con los dioses y con los espíritus. Porque escribir equivale a orar, la inscripción es una plegaria y un anuncio. El sentido del tiempo maya es retenido en los libros de corteza, los reyes divinos edifican y afirman su carácter a través de la escritura en estelas y monumentos, pues los signos establecen los nexos con sus antepasados y con sus futuros des-

endientes, reviven los acontecimientos originales y modelan el orden social. La costumbre maya de las escalinatas jeroglíficas relaciona los actos de subir y de pisar con la ubicación de ciertos individuos, generalmente difuntos, o con el tratamiento protocolario a que están idealmente destinados. Sólo en las Tierras Bajas del sureste de Mesoamérica pudo darse un caso como el del Templo 10L-26 de Copán (véase Fash 1991: 139-152), donde fueron labrados centenares de bloques de piedra para formar una majestuosa escalera que se imponía visualmente a la forma geométrica del basamento en el que estaba inserta, con una larguísima inscripción en las contra-huellas, cara al espectador, en la que se manifestaba de manera espectacular la vinculación de la dinastía reinante con la religión tradicional y con los ritos pertinentes.

La escritura es siempre sagrada, por definición, cuando se ocupa de los anales regios y cuando refleja las transformaciones de ultratumba; registra y expresa un pensamiento que no es otro que la religión del estado. Con jeroglíficos fijaron los mayas las solemnes fórmulas del culto dinástico, las letanías de los ritos estacionales y los intentos de comunicación con las potencias del Otro Mundo. No se ha encontrado en el Mayab una escritura puramente administrativa o contable, ni los escribas, al parecer, pusieron nunca su atención en asuntos profanos o triviales (Rivera 1986a: 216).

Los mayas nos han dejado una ingente cantidad de inscripciones jeroglíficas en toda clase de soportes materiales, desde la piedra a la concha pasando por el papel, la madera, la cerámica o el jade. Todas las frases que se han podido leer y traducir nos hablan de asuntos dinásticos, en sí mismos sagrados, o de cuestiones estrictamente religiosas. Esto da idea de la importancia de los signos escriturarios en la plasmación de la política doctrinal, y en la realización de tales ideas en el ritual. Aun más, es evidente que sin las correspondientes inscripciones no hubiera sido viable el acto religioso como tal, pues el dibujo de los signos, al igual que las fórmulas que expresaban, constituían en buena medida el vehículo de esa acción o la materialización ideal del beneficio buscado. La comunicación, la impetración, la alabanza o la execración están, por tanto, como ocurría en el antiguo Egipto, en la propia escritura, cuya modificación, inexactitud o contacto, hacen variar los resultados y suelen representar peligros imprevisibles.

Y junto a la escritura están siempre las escenas. Escenas de amor y de guerra en la cerámica griega frente a escenas de poder y de teología en la cerámica maya. Porque en el Mayab lo más importante es el rey, la corte y la metafísica. De ahí las equivalencias entre el poder de los reyes y el poder de los dioses, un único concepto repartido en dos realidades complementarias e interdependientes.

Como sucede en otras culturas, notablemente en algunas de Asia, los mayas utilizaron de manera extensa el lenguaje no verbal. El catálogo de gestos y posturas del arte maya es muy largo y apenas se han hecho hasta hoy livianos intentos de clasificación e interpretación (por ejemplo, Ancona-Ha *et al.* 2000). Esos signos iconográficos son equivalentes a las inscripciones e informan detalladamente de la situación o la actividad que la escena o el personaje representan, de su diálogo con el resto de los elementos de la composición y del marco en que se desarrolla el pasaje. Yo diría que para la comprensión adecuada de la religión maya es absolutamente necesario tenerlos en cuenta.

12. Los pilares de la religión

Magia, adivinación y profecías, tales son los cruciales apéndices conceptuales del pensamiento religioso maya. Los textos indígenas coloniales son muy explícitos al respecto, tanto el *Popol Vuh* como los *Libros de Chilam Balam* tienen como hilo conductor el recurso a la magia, los actos adivinatorios y las recurrentes profecías en los períodos temporales. No hay ninguna razón para poner en duda su misma vigencia durante el período Clásico. Es evidente, además, que gran parte de los pasajes de los códices son augurios, vaticinios, e implícitas prescripciones al respecto. La importancia en el *Popol Vuh* de la pareja formada por Ixpiyacoc e Ixmucané se pone de manifiesto en el hecho de que los dioses creadores recurren a ellos para poder llevar a cabo la creación, no se les denomina dioses en la narración, sino adivinos, son llamados para que echen las suertes en relación con el éxito del diseño de seres humanos preparado por los formadores y progenitores. Y a lo largo del texto, y en su parte principal, que es sin duda la que trata del descenso a Xibalbá de Hunahpú e Ixbalanqué, la magia aparece una y otra vez, es el arma de que se valen los gemelos para vencer a las potencias del reino inferior. No hay en el texto quiché batallas semejantes a las que se encuentran en otros mitos fundacionales del Viejo Mundo, no hay lanzas ni escudos, ni soldados, solamente la palabra y la voluntad, el poder sobre la naturaleza y sobre las fuerzas y las entidades invisibles. Como han señalado algunos autores (por ejemplo Widengren 1976: 7) es característico de la magia que se presente con formas exteriores tomadas de la religión, de hecho la religión y la magia suelen existir siempre mezcladas y resulta difícil comprobar si los actos o las actitudes son de una u otra clase. En el caso de los mayas la abundancia documental de plegarias y conjuros, procedentes de los dos ámbitos, en la época tardícolonial arroja una luz complementaria sobre esta situación. Aunque Baudez no desee tomar referencias etnohistóricas para sus conclusiones sobre el período Clásico, la relación entre esos textos y algunas escenas de los vasos policromados, sobre todo en torno a las figuras de los gemelos divinos, permite hacer general la afirmación de la enorme importancia para los mayas de aquellos procedimientos a través de los cuales el hombre trata de controlar o hacerse dueño de su destino sin resignarse a la mera demanda ante los dioses.

13. Las voces de los antepasados

A medida que la investigación profundiza en varios aspectos de la iconografía se va haciendo más evidente la enorme importancia de los muertos en el pensamiento religioso maya. No es nada extraordinario, lo mismo sucedía en Egipto o entre los incas, y en otras muchas culturas de la antigüedad, las hay incluso que, como en China, han colocado el culto a los antepasados en el eje de las creencias y de la conducta ritual. Parece natural, entonces, que se desarrollara una técnica para conocer el destino de los difuntos, para pedirles pronósticos, para entender su voluntad en lo que respecta a los asuntos de los vivos, muy especialmente en los programas dínásticos, y para poderse comunicar con ellos de la mejor manera posible. Los diccionarios

rios definen nigromancia como el arte de evocar a los muertos para saber a través de ellos el futuro o las cosas ocultas. Ya decía Bernardino de Sahagún (1975) que las gentes del altiplano mexicano eran grandes nigrománticos, aunque él se refería sobre todo a los hechiceros que hacían pactos con el demonio, es decir, con el señor de los habitantes del inframundo, el más ilustre de todos los muertos (puesto que morir es antes una condición o un estado, que se traduce en la dimensión que se ocupa en el cosmos y en los vínculos que se establecen con determinadas potencias, y no una situación estrictamente biológica); por eso era nigromántico Tezcatlipoca, y hasta Quetzalcóatl. Consecuentemente, es la dualidad entre las dos esferas cósmicas lo que permite clasificar a los muertos como habitantes del mundo subterráneo, y es precisamente esa oposición la que protagoniza los mitos de creación, pues es la unión de los contrarios, de lo que debe estar separado, la formalidad inexcusable para que surja el universo, la vida y el hombre.

Yo no estoy plenamente de acuerdo con la opinión de Baudez de que no existe una rotunda oposición entre cielo y tierra en el pensamiento cosmológico maya (Baudez 2002: 268). Dada la importancia del sol como elemento ordenador del cosmos todo, el sol del día se opone lógicamente al sol de la noche, y las vías por donde ambos se mueven y los lugares que las jalonan, con sus singulares cualidades, se deben oponer igualmente entre sí. Sin embargo, no veo por qué el sol nocturno debe ser considerado como el elemento seco, muerto y estéril de la dualidad, frente a una tierra *cauac* húmeda, viva y fértil. La sequedad en el área maya está determinada por el aparente recorrido anual del sol; cuando está en el norte es temporada de lluvias y cuando está en el sur de secas, ¿sería entonces equivalente el monstruo ctónico *cauac* al sol en el trópico de Cáncer, o tendría alguna especial relación con él? Tampoco creo que los antepasados se encuentren permanentemente en el cielo, donde dice nuestro citado autor que residen (Baudez 2002: 268). Aunque se representen en lo alto de las estelas, los antepasados son muertos y deben estar —al menos temporal o cíclicamente— en el reino de los difuntos (eso sin tener en cuenta que, muy probablemente, al igual que sucede en el África negra, y según la creencia de que el espíritu es una energía que se puede fijar en la materia, los espíritus de los antepasados mayas habitaban accidentalmente en esculturas realizadas a propósito para recibir culto y beneficiar a las comunidades). Por eso los nigromantes mesoamericanos usaban los espejos de obsidiana, canal de comunicación con el país oscuro (véase Rivera 1999), y por eso los reyes mayas se relacionaban con sus ancestros mirando esos espejos, ingiriendo drogas alucinatorias, entrando en las cuevas, o en los templos-montaña, o en los cenotes, como hizo Hunac Ceel en Chichén Itzá. Los antepasados de los miembros de los linajes gobernantes eran seres solarizados que, tal vez, como en el antiguo Egipto, seguían el camino del sol en su periplo diario arriba y abajo. Eso es lo que los aztecas creían que sucedía con los guerreros muertos en el combate o en la piedra de los sacrificios (Graulich 1987: 252).

14. Los sacerdotes invisibles

Casi veinte años después de haber escrito las palabras que siguen, creo que aún reflejan bastante bien la realidad: «Resulta muy difícil, si no imposible, distinguir las figuras de los sacerdotes en las representaciones artísticas del período Clásico» (Rivera 1986a: 206). Ya he mencionado este problema más arriba. En ausencia de textos explícitos, la iconografía o el registro arqueológico se muestran insuficientes para darnos siquiera una idea general de las características del estamento clerical a lo largo del primer milenio de nuestra Era. De manera que, hasta que no surjan nuevos descubrimientos, sólo quedan dos caminos: reconocer que el orden sacerdotal era insignificante, poco numeroso, invertebrado, y que la tarea principal de los ritos recaía sobre los hombros de la nobleza maya de las ciudades —lo que se resume en la doble, o triple, cualidad y función para las elites, por ejemplo, sacerdote, escriba e intendente de los tributos para un pariente segundón del propio monarca—, o bien, subrayando lo que parece habitual en las sociedades complejas de otras partes del mundo antiguo, aceptar provisionalmente las descripciones de los cronistas hispanos para los practicadores religiosos de finales del Postclásico y extrapolarlas varios siglos atrás. De lo que no cabe duda es de que el arte clásico no se preocupó de retratar a los sacerdotes —a no ser, claro, que nosotros no hayamos sabido interpretar los iconos pertinentes—, lo que implica que ese oficio particular y especializado, desde luego existente, no tuvo una singular relevancia política y religiosa.

Mi opinión, pues, consta de tres partes: en primer lugar, el grueso del clero maya estaba constituido por personas procedentes de los linajes no reales; en segundo lugar, las ceremonias de mayor calado político y social eran protagonizadas por nobles de alto rango, probablemente del linaje real, encabezados a menudo por el mismo *ahau*; finalmente, la proyección simbólica y didáctica del arte maya impuso que las representaciones personales se ciñeran preferentemente a los contenidos relacionados con el gobierno y con el papel cosmológico de los gobernantes.

La iconología clásica maya es mucho más reducida en temas que la del antiguo Egipto, por ejemplo. Los distintos soportes parece que se especializaron ya en época temprana, la piedra para los acontecimientos dinásticos, la arcilla para las imágenes mitológicas, el papel para los vaticinios y las circunstancias astronómico-calendáricas. No hay escenas de la vida cotidiana fuera de algunos episodios cortesanos de marcada significación. Y la actividad normal de los sacerdotes debe incluirse en esa vida cotidiana que llenaba de festejos los centros ceremoniales de las ciudades. La epigrafía no ha propuesto todavía, hasta donde yo sé, un título para el sumo sacerdote de los reinos clásicos, equivalente al *sajal*, por ejemplo, y los términos relacionados con el clero son prácticamente inexistentes en las inscripciones. De modo que es imperioso admitir que en las Tierras Bajas mayas la práctica oficial de la religión, y la realización de los ritos oportunos, obedecía a otras reglas distintas de las comunes en los estados antiguos en lo tocante a la organización sacerdotal y su ascendiente social.

15. El ritual de la palabra

Baudez no dedica el suficiente espacio en su libro a este importante tema, probablemente porque no afecta, al menos de manera directa, a la cuestión de la naturaleza de la religión clásica. En efecto, no hay pruebas de la literatura oral religiosa hasta bien entrado el Postclásico, y siempre a través de los testimonios de la época colonial. No obstante, es tal la abundancia, y tanta la significación, de estos materiales en la religión popular de los mayas de los últimos cinco siglos, que no cabe la duda respecto a su análoga magnitud en los casi dos milenios anteriores. No hace falta citar recopilaciones tan consistentes como el *Ritual de los Bacabes* o el *Libro del Judío* para hacerse una idea de ese valor, basta con ojear los informes de los etnógrafos (por ejemplo, el estudio de Pitarch 1996: 169-179), donde no faltan menciones a la «verdad» de los relatos tradicionales, a la importancia de las palabras curativas, o de los conjuros contra los diferentes males. La plegaria, por otra parte, está presente en las ceremonias, los ritos, la vida religiosa toda, constantemente, hay plegarias en los grandes relatos mitológicos como el *Popol Vuh*, en las colecciones de poemas o canciones como los *Cantares de Dzitbalché*, y más recientemente en la actividad diaria de los lacandones, los tzeltales o los quichés y otros pueblos del altiplano de Guatemala, por hablar solamente de los lugares en donde se han conservado las fórmulas antiguas, pero es que entre los yucatecos más aculturados la oración sigue siendo el protocolo cotidiano en la relación con el mundo, sea éste perceptible o sobrenatural.

Y precisamente porque el mundo es a menudo un lugar aterrador, los seres humanos han creado en los cuentos y las leyendas universos alternativos, donde la lógica inversa a la de uso común era un mecanismo liberador que hacía nacer esperanzas. Las religiones que enseñaban que la auténtica liberación se producía después de la muerte, facilitaron la equiparación entre el espacio de los relatos y el más allá; por eso a veces al cuento se llega mediante el sueño, pues el sueño es como la muerte, o penetrando en una profunda caverna, o cayendo en un pozo o en una barranca, o atravesando un espejo.

16. Referencias bibliográficas

ANCONA-HA, Patricia *et al.*

2000 «Some observations on hand gestures in maya art». *The Maya Vase Book*, Barbara y Justin Kerr, eds., vol. 6, pp. 1072-1089.

ASSMANN, Jan

1993 *Monotheismus und Kosmotheismus: Ägyptische Formen eines 'Denkes des Einen' und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*. Heidelberg: Sitzung/berichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

BAUDEZ, Claude-François

1996 «Arquitectura y escenografía en Palenque». *Res* 29/30.

2002 *Une histoire de la religion des mayas*. París: Albin Michel.

CALVIN, Inga

- 1997 «Where the *wayob* live: a further examination of Classic Maya supernaturals». *The Maya Vase Book*, Barbara y Justin Kerr, eds., vol. 5, pp. 868-883. Nueva York.

CHEVALIER, Jean y Alain GHEERBRANT

- 1986 *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

COE, Michael

- 1973 *The Maya Scribe and his World*. Nueva York: The Grolier Club.
1978 *Lords of the Underworld. Masterpieces of Classic Maya Ceramics*. Princeton: Princeton University.

FASH, William L.

- 1991 *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copan and the Ancient Maya*. Londres: Thames and Hudson.

GRAULICH, Michel

- 1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.

KUBLER, George

- 1969 *Studies in Classic Maya Iconography*. New Haven: Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 17.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1990 *Los mitos del tlacuache*. México: Alianza Editorial.
1998 «Los ritos, un juego de definiciones». *Arqueología Mexicana* 6 (34): 4-17.

MCANANY, Patricia A.

- 1995 *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. Austin: University of Texas Press.

PITARCH, Pedro

- 1996 *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

RIVERA, Miguel

- 1982 *Los Mayas, una sociedad oriental*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.
1986a *La religión maya*. Madrid: Alianza Universidad.
1986b «Cambios en la religión maya, desde el período Clásico a los tiempos de Hernán Cortés», en *Los mayas de los tiempos tardíos*, M. Rivera y A. Ciudad, eds., pp. 147-165. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
1991 «La religión maya en un solo lugar». *Revista Española de Antropología Americana* 21: 53-76.
1996 *Los mayas de Oxkintok*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.
1999 «Espejos mágicos en la cerámica maya». *Revista Española de Antropología Americana* 29: 65-100.
2001 *La ciudad maya, un escenario sagrado*. Madrid: Editorial Complutense.
2002 «La ceiba y la luz: el estilo artístico y el paisaje de los mayas de Yucatán». *Revista Española de Antropología Americana* 32: 69-85.
2003 «Razones para una nueva división cronológica de la historia antigua de los mayas». *Revista Española de Antropología Americana* 33: 115-125.

SAHAGÚN, Bernardino de

1975 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.

SCHELE, Linda y Mary Ellen MILLER

1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Nueva York: George Braziller.

SCHELE, Linda y Peter MATHEWS

1998 *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. Nueva York: Scribner.

THOMPSON, J. Eric S.

1970 *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.

WIDENGREN, Geo

1976 *Fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

WILKINSON, Richard H.

2003 *Magia y símbolo en el arte egipcio*. Madrid: Alianza Editorial.