

Arqueología y etnografía en Oxkintok

Miguel RIVERA DORADO
Universidad Complutense de Madrid

Ascensión AMADOR NARANJO

RESUMEN

Como continuación de un artículo anterior sobre las relaciones entre arqueología y etnología en el Proyecto Oxkintok, este artículo extiende los supuestos y la línea argumental tratados entonces, tomando como punto de partida las palabras y los hechos que oímos y observamos entre los trabajadores y otras personas indígenas durante las excavaciones realizadas en Oxkintok entre 1986 y 1991.

Palabras clave: Oxkintok, etnografía maya, arqueología de Yucatán.

ABSTRACT

Following up a previous article on the relations between archaeology and ethnology in the Oxkintok Project, the present paper expands the assumptions and line of arguments then discussed, using as starting point the words and facts we heard and observed from workers and other indigenous people during the excavations carried out at Oxkintok between 1986 and 1991.

Key words: Oxkintok, Maya Ethnography, Yucatan Archaeology.

Como afirmábamos en un artículo previo (Rivera y Amador 1994), para muchos investigadores de la civilización maya que han propugnado y pro-

pugnan una rotunda línea de continuidad entre la tradición prehispánica de las Tierras Bajas y las manifestaciones etnológicas del presente, nada puede haber más subyugante que identificar en el registro arqueológico elementos, hechos, conductas, vestigios de instituciones, que tengan obvio reflejo en la cultura de las colectividades indígenas actuales. Posiblemente, los mejores resultados del intento de correlacionar las informaciones de antes y después de la conquista española los han obtenido quienes han trabajado con fuentes escritas de la época colonial, con descripciones de ceremonias y referencias al uso de determinados objetos contenidas en las llamadas «crónicas» o en otros documentos de variado carácter; Alfred Tozzer (1941) nos ofrece algunos oportunos ejemplos en su magnífica edición de la obra de Diego de Landa. A veces la fortuna ha permitido a los arqueólogos comparar un contexto excavado con una descripción de tiempos posteriores (Chase 1985), pero esos casos son muy infrecuentes y los especialistas se muestran reacios a dar a tales conjuntos el valor semántico que en el papel escrito, en el legajo o en el viejo libro, resulta tan explícito; es decir, existe en general una gran desconfianza hacia las interpretaciones del material arqueológico procedentes de paralelos etnohistóricos u originadas en observaciones del comportamiento moderno del pueblo maya. Esto se debe por un lado al razonable deseo de los arqueólogos de construir para su disciplina un marco autónomo de teorías e hipótesis interpretativas que se nutra del lenguaje mismo de los datos obtenidos en el campo, pero también al abuso cometido por ciertos estudiosos que han ignorado casi por entero la rotunda variable que constituye en estos pretendidos casos de continuidad cultural el inexorable cambio que el propio transcurso del tiempo determina, o las transformaciones a que la peripecia histórica de la comunidad particular ha dado lugar. Así, para justificar algunas «supervivencias» —es decir, la persistencia de un rasgo con sentido semejante al que se supone que tenía en la Antigüedad— se soslaya el evidente principio de que tal rasgo no puede mantener su estructura de relaciones contextuales a lo largo de los siglos, y que, por lo tanto, la perduración de su valor significativo es a menudo dudosa cuando no imposible.

No obstante las anteriores prevenciones, tenemos la certeza de que casi cualquier clase de documentación posterior a la conquista española puede arrojar luz, cierto tipo de luz, al menos, sobre los datos recuperados en el registro arqueológico y encauzar o enriquecer las inferencias que sobre ellos se hagan. Consecuentemente, debido al firme convencimiento de que el diálogo entre arqueólogos y etnólogos que trabajan sobre líneas confluyentes o conexas de una misma tradición cultural es de gran utilidad para una mejor comprensión de las informaciones que la investigación hace aflorar en cada uno de los dos ámbitos de estudio, hemos planteado desde el principio del Proyecto Oxkintok, que se desarrolló en el norte de Yucatán entre 1986 y 1991 (Rivera 1987a), una colaboración de esa índole que debía mantenerse

a lo largo del trabajo viva e interactuante. Queríamos que la operación de construcción de los modelos arqueológicos fuera contrastada en la medida de lo posible, día a día, con la operación paralela que llevan a cabo los etnólogos, es decir, pretendíamos que la reflexión teórica que el dato de campo impone, el proceso que incorpora las necesarias analogías e inferencias, fuera compartida, discutida, matizada al unísono por el especialista que había rescatado el dato y por su colega habitante del otro lado de la frontera cronológica; que las sugerencias o estímulos para la interpretación de los materiales en los dos mundos de la mayística no proviniera de la comparación a gran escala o de la capacidad intuitiva de cada quien, aunque esos recursos no se desdeñaran en absoluto, sino primordialmente de los referentes de la cultura local situados en los diferentes segmentos temporales. Una inspiración, insistimos, de carácter teórico, no trasposiciones automáticas, y con ello hay que entender que los distintos métodos de análisis eran llamados a converger en una guía para la elaboración de hipótesis, un marco para la sistematización e integración de informaciones aparentemente dispersas, un mecanismo provocador que forzara o iluminara la formalización verbal o escrita de las supuestas pautas culturales del pasado o del presente que el investigador creía ir descubriendo. Bien es verdad que en el caso del Proyecto Oxkintok las relaciones entre arqueología y etnografía habían sido diseñadas para favorecer principalmente a la primera de esas disciplinas, la más necesitada, por otra parte, de ayuda teórica y de sugerencias interpretativas, y que por tal razón las pesquisas se centraron en las relaciones que los indígenas de Maxcanú y de otros pueblos de la zona tienen con la ciudad prehispánica (Amador 1987).

A través de las excavaciones y prospecciones realizadas en Oxkintok se hizo evidente que existían al menos tres puntos del tejido urbano en los que se podía poner a prueba de un modo particularmente fructífero el esquema de pensamiento que hemos expuesto muy sucintamente. Los grupos arquitectónicos Xanpol y Entzil, y el edificio llamado Satunsat, concitaban un profundo interés entre los nativos establecidos en los poblados de los alrededores del área de ruinas. Los tres lugares poseen nombres mayas tradicionales y en los tres suceden cosas portentosas que los ligan con el bagaje ideológico que sirve hoy de modelo explicativo del universo, su naturaleza y funcionamiento, a los habitantes de la región. Dicho con otras palabras, por alguna razón los mayas actuales se sirven de tres parajes del sitio de Oxkintok como apoyos para la ordenación y comprensión de su mundo. En Entzil hay un rincón especialmente sagrado por donde sale un viento del interior de la tierra. En Xanpol se dice que suena una extraña música en determinadas ocasiones y circunstancias. En Satunsat se produce la iniciación de numerosos *h'menes* o curanderos. Veremos a continuación de qué manera podemos interrelacionar las observaciones arqueológicas con los programas subyacentes a las informaciones etnográficas.

ENTZIL

El conjunto denominado Entzil –a veces se escribe Emtzil– se encuentra al noreste, en lo alto de una pendiente, algo apartado del centro de la ciudad antigua (a unos 2 kilómetros del laberinto Satunsat, construcción que consideramos el corazón del más importante sector cívico-ceremonial, véase el mapa general en Rivera coord. 1992), y destaca sobre todo por una pirámide que se yergue a una altura de 10 metros aproximadamente casi en el borde del prominente farallón rocoso que limita la urbe por ese rumbo (Rivera *et al.* 1993 fig. 9; López de la Rosa y Velázquez Morlet 1992: 206 y 217-219), de forma que es el único rasgo visible desde muy lejos por todo el que siga la ruta que une Campeche con Mérida, viejo camino que atraviesa la franja costera del noroccidente de la península de Yucatán, entre la sierrita del Puuc y el mar, que en tiempos prehispánicos debió ser transitado por las gentes que se dirigían a las llanuras septentrionales donde estaban Dzibilchaltún, T’Ho, Izamal, Aké y, más allá, Chichén Itzá. Entzil es, por lo tanto, además de un conjunto arquitectónico emblemático que hay que relacionar con alguna unidad social de las que existieron en el sitio, el punto más alto de la urbe, una atalaya sobre el terreno plano que permite controlar una gran extensión en todas direcciones, y la señal de presentación de la ciudad al viajero o al invasor, lo primero que las gentes avizoran y lo que les sugiere que llegan precisamente a Oxkintok y no a cualquier otro lugar.

El grupo Entzil tiene un destacado protagonismo en el mito de origen que se desarrolla en Oxkintok y que ha sido recogido en la localidad de Maxcanú (Amador 1989). El héroe del relato, un tal Cham Tzim, es elegido por los dioses para cumplir una misión trascendental:

*Entonces, en esa época de calamidades,
había un hombre muy humilde,
tan humilde que era nada,
no se llevaba con nadie.
Tuvo la idea de ir a la pirámide de Entzil
a ver dónde salía el aire,
de eso iba el pobre,
sólo a curiosear,
completamente un sonso acabado.
Al llegar al agujero donde sale el aire
levanta la vista a donde está la gran pirámide
y vió que estaba echando llamas,
se le olvidó de veras seguir.
Al trepar oye la llamada:
– ¡Pies de goma, quita tus alpargatas!
éste es lugar santo de los dioses.*

Cham Tzim recibe espantado de boca de la divinidad el encargo de que vaya a Satunsat a matar al monstruo habitante del laberinto, y para ello se le dan instrucciones precisas y se le proporcionan los medios mágicos necesarios. Una vez realizada la hazaña, habrá llegado a su fin una de las eras de la historia mítica de la ciudad (Amador 1989: 160-171; Rivera 1993; véase también Rivera 1995). Entzil aparece pues en el mito como el lugar de residencia o de manifestación de los dioses, donde se producen hierofanías que conducen a profundas transformaciones históricas y sociales. El aire que había atraído la atención del humilde paladín sale de un agujero en el suelo, es decir, del interior de la tierra, por lo que hay que suponer que las voces que escucha también proceden del mismo ámbito y que ese aire no es otra cosa que el aliento divino, la telúrica respiración de los seres sobrenaturales que viven en el mundo subterráneo. Simbólicamente, el aire es vía de comunicación entre la tierra y el cielo, y el aliento de los dioses significa el ejercicio de su poder creador; en la Biblia, desde Gedeón hay hombres que se convierten en héroes por el espíritu de Dios (Chevalier y Gheerbrant 1986: 66-67 y 75-77). Es decir, mediante el soplo divino la tierra se comunica con Cham Tzim, un ser celeste, el propio sol, según el mito establece al mostrar sus acciones; además, con ese aire se da paso a una nueva creación del tiempo de la humanidad, a una nueva creación del mundo, y ésa será la conclusión final a la que lleva el desarrollo y la intención del relato. La pirámide en llamas recuerda a los volcanes que, si bien inexistentes en el norte de Yucatán, son imágenes vecinas, experiencias transmitidas por las gentes de los altiplanos de Chiapas y Guatemala, cataclismos temidos universalmente en Mesoamérica. En cualquier caso, las llamas salen igualmente del interior de la tierra, ya que las pirámides-montaña son representaciones cosmológicas. Parece además muy natural que sean los dioses del inframundo quienes perfilen el destino de Cham Tzim, porque su misión es penetrar en el interior del laberinto, es decir, en el mismísimo reino subterráneo y aniquilar al dragón que allí mora.

Nuestra personal interpretación de las posibles relaciones entre el significado arqueológico del grupo Entzil y la tradición etnográfica que lo menciona en el mito del origen del mundo en Oxkintok, apunta exactamente a la manifestación de los dioses del reino inferior. Si esos dioses eran objeto de especial veneración en la ciudad, como puede deducirse del hecho de que el único gobernante conocido hasta ahora, el rey Walas, aparezca en la cerámica Chocholá ataviado con los atributos del dios L (García Campillo 1992: 189 y fig. 4), nada más lógico que suponer que el conjunto arquitectónico que era emblema de la ciudad, puesto que se adelantaba a ella en el rumbo noreste y era visible desde una gran distancia —la primera imagen del sitio, insistimos, que percibían los viajeros— en toda la llanura, estuviera dedicado a esas divinidades.

XAN POL

El grupo Xanpol es denominado también grupo Sur, lo que equivale a decir que su ubicación en la urbe, y sus probables connotaciones concomitantes, por lo tanto, son las opuestas al grupo Entzil. Se trata de una elevación natural acondicionada sobre la que se levantó un conjunto en forma de U abierta al norte; la estructura principal, que es una pirámide, ocupa la parte central del conjunto y en los lados este y oeste se encuentran dos plataformas alargadas que sostienen edificios (López de la Rosa y Velázquez Morlet 1992: 217). Uno de esos edificios se construyó en un estilo típico del período Clásico Temprano, por lo que puede asegurarse que el grupo estaba ya en uso en los primeros siglos de la Era cristiana.

Otro de los nombres del grupo Xanpol es Hanpol, y con él es mencionado en el citado mito del origen del mundo en Oxkintok (Amador 1989: 160 y 168) como el lugar donde los regentes de la segunda humanidad creada, los hombres medianos adoradores del sol y la luna, establecieron la «escuela de la enseñanza libre» (aunque otra versión del relato dice que allí era donde se enseñaban las ciencias ocultas a los hijos de los poderosos gigantes de la primera humanidad). La relación del grupo Xanpol con la estructura de planta laberíntica llamada Satunsat es evidente en su proximidad física y en la mención expresa que se hace en las narraciones de Donato Dzul que constituyen el mito al que estamos haciendo referencia; los estudiantes de Hanpol pasan, según esos relatos, unas pruebas iniciáticas en el Satunsat durante tres noches, en las cuales afrontan la realidad del pavoroso monstruo Itzam, lo mismo que hizo el héroe Cham Tzim.

Del grupo Xanpol proceden las misteriosas músicas y los cantos que el visitante de Oxkintok puede oír cuando el sol se oculta luego del crepúsculo, también los muy notables sonidos que se escuchan el día del Viernes Santo, día en que el sol, que es identificado por los indígenas con Jesucristo, está muerto. Estos fenómenos relacionados con el itinerario solar aparente (véase Amador 1995) son indicios de primera magnitud para elaborar un mapa preliminar de las conexiones entre los diferentes sectores de la ciudad. Xanpol tiene que ver indudablemente con el sol, con el sol nocturno probablemente, es decir, con el sol en el inframundo, no sólo porque es en situaciones de ocultamiento del sol cuando se oyen los sonidos portentosos sino porque los estudiantes de Hanpol se introducían en el laberinto Satunsat igual que el sol Cham Tzim. Además, Xanpol es el grupo del sur, una dirección claramente vinculada en el pensamiento maya con el reino de abajo.

Las manifestaciones sobrenaturales que incluyen sonidos musicales pueden ser interpretadas como referencias a la armonía del cosmos, el recurso a la música es uno de los medios de asociarse a la plenitud de la vida cósmica; la música es la ciencia de las modulaciones, de la medida, y es concebible que gobierne o exprese el orden del universo y el orden humano dentro de él (véase

Chevalier y Gheerbrant 1986: 739-740); no en vano J. R. R. Tolkien da comienzo a su *Silmarillion* con la historia de la creación originada en la música: «y al fin la música y el eco de la música desbordaron volcándose en el Vacío, y ya no hubo vacío». La música es mediadora con los dioses, porque simboliza la armonía del cosmos que ellos han fundado, y de ahí su constante utilización en el ritual y su presencia en determinados lugares sagrados. Nuestra impresión es que los hechos portentosos que se localizan en Xanpol y que se relacionan con la ausencia del sol tienen el sentido de restablecer el orden roto, la armonía dañada; su ubicación particular vincula el grupo arqueológico con el astro rey por razones que ignoramos pero que pueden obedecer a una vieja memoria que haya perdurado a través de los siglos. A nuestro entender, hay suficientes indicios de que Satunsat, el sorprendente edificio que se encuentra en las proximidades de Xanpol, estaba ligado a las ceremonias de los equinoccios (Sprajc 1990), y puesto que en otro grupo meridional no muy lejano, el Ah Canul, apareció una escultura con las facciones del sol maya K'inich Ahau, cabe suponer que toda esa zona de la ciudad estuvo conectada en tiempos prehispánicos con los cultos solares y con sus pertinentes significaciones.

SATUNSAT

Ya hemos dicho que el signo distintivo del Satunsat, lo que hace de esta estructura un caso raro en el contexto de la arquitectura maya, es su planta. El Satunsat, erigido durante el período Clásico Temprano fuera de cualquier grupo, en el vértice donde se juntan los dos ejes de distribución de las construcciones en la ciudad, es un edificio semisubterráneo de planta laberíntica, es decir, la comunicación entre los distintos «cuartos» en que está dividido el espacio interior, se hace de manera aparentemente caprichosa, irregular, zigzagante, con vanos alternados, casi nunca enfrentados, que se sitúan por lo general cerca de los extremos de las paredes y que a veces conducen a pequeños recintos sin salida. Otras muchas características que ya hemos enumerado anteriormente (Rivera 1987b y 1992) refuerzan el carácter laberíntico del monumento que los mayas llaman Satunsat, palabra que significa «perdedero», pero de ellas son la indefinición de los espacios y la profunda oscuridad las más importantes, porque producen la inquietante alteración anímica de pérdida de referencias temporales, horarias, calendáricas, de modo que arriba y abajo, este y oeste, noche y día, son inseparables y todos los días y todas las direcciones se confunden.

Al edificio Satunsat están unidos muchos relatos de la tradición oral de la región que confirman y ahondan su valor simbólico universal. Por ello, nosotros creemos que estamos ante un caso extraordinario de confluencia de las apreciaciones etnográficas y las interpretaciones arqueológicas: los nativos tratan el edificio bajo dos perspectivas imbricadas, por su forma y rasgos,

como harían con un accidente de la naturaleza que les pareciera significativo (una cueva, una roca, un árbol, etc.), y como parte de un área de ruinas que relacionan con su «historia», con un mundo pasado que consta de cosas, seres y hechos integrantes de su mitología y cosmología, o sea, como un marco de referencia para fijar su identidad étnica y la organización de las justificaciones culturales. El Satunsat de Oxkintok, pues, ha inspirado a los mayas modernos un doble sentimiento producido primero por su apariencia y ubicación en el área de ruinas, y luego por las noticias conservadas, transmitidas, repensadas e imaginadas en relación con su posible sentido primitivo. Son dos vectores idealmente fundidos en la mentalidad indígena: un valor intrínseco y otro contingente, un carácter afín al del orden natural de las cosas (un origen divino, en consecuencia, y por ende de fuerte sacralidad) y otro desprendido del uso histórico supuesto. Los mayas de hoy, bien entendido, no tratan de desentrañar la vieja función del edificio, ese es un planteamiento típico del pensamiento occidental moderno, sino que aprovechan la existencia de la estructura para dotar de significación a una parcela de su propia cultura. En primer lugar porque su concepto del tiempo es radicalmente diferente al nuestro, y para ellos el pasado es un terreno de borrosos perfiles cronológicos anclado en los mitos y no en la historia, y después debido a la imperiosa necesidad que sienten de incorporar a su cosmovisión unas ciudades arqueológicas de las que saben muy poco pero que están asentadas desde siempre en la tierra que les pertenece, en el espacio de su ciclo vital y de sus experiencias más reveladoras, y que por ello se encuentran indudablemente repletas de significación. El diálogo entre los indígenas y edificios como el Satunsat es consecuentemente muy rico, y nosotros proponemos que puede sugerir las categorías semiológicas esgrimidas en la época prehispánica para alzar tales construcciones, al menos porque nos acerca a la mentalidad tradicional, porque recoge retazos de la memoria colectiva sobre ese difuminado tiempo pretérito, y porque pone de manifiesto las pautas de comportamiento ante lo sagrado, algo que el espíritu inmovilista y reiterativo de los mayas ha conservado tal vez con mínimos cambios a lo largo de los siglos.

La historia del origen del mundo en Oxkintok, que transcurre casi por entero entre los muros del Satunsat, y las prácticas comunes de los *h'menes* de la región, más la popular creencia en los *aluxes* y los *balames* que habitan en las ruinas, son las principales pistas para nuestra indagación. La primera pone en conexión el Satunsat con caminos subterráneos, por donde llegaron los hombres de las primeras edades que fundaron la ciudad, quienes salieron a la superficie de la tierra por un agujero sobre el que luego construirían el edificio que hoy vemos. El mito da un carácter obvio de cueva al Satunsat, lo que su planta y el haber sido parcialmente excavado en la roca confirman, y coincide con otras narraciones mesoamericanas al establecer que la humanidad surgió de una gruta. La arqueología, después de haber descubierto también en el interior del edificio cerámica de los tipos que se suelen encontrar en las

cavernas de la zona, llega a la conclusión de que el Satunsat fue concebido como una cueva artificial. Con la categoría de un símbolo universal, las cuevas figuran en numerosos mitos bajo la caracterización de pasadizos al inframundo, lugares de culto en los que establecer comunicación con las fuerzas residentes en ese reino inferior; santuarios que son cuevas artificiales existen en muchas partes, por ejemplo, Abu Simbel en Egipto, o Ajanta y Ellora en la India. Los mayas antiguos, que utilizaron extensamente las cavernas naturales que se formaban en el suelo kárstico de su territorio para realizar rituales relacionados con la fertilidad, la lluvia, la sexualidad, la muerte (Naj Tunich, Lol-tún, Actún Balam, Balamkanché, Calcehtok, y muchas otras), construyeron también bastantes recintos subterráneos o semisubterráneos, pero en muy raras ocasiones tales obras tuvieron forma laberíntica, que es a nuestro parecer el rasgo que otorga definitivamente la calificación de cueva a esas construcciones. Según hemos afirmado antes, es consustancial al interior de las cuevas la abolición del tiempo, allí no existe el ayer ni el mañana, y por ello, porque esa es la circunstancia sobresaliente de la muerte y del período anterior al nacimiento, sus galerías son lugares especialmente apropiados para los rituales de iniciación (véase Biedermann 1994: 60-62).

Es habitual que los curanderos de la región se refieran a Oxkintok en sus preces y conjuros. Pero resulta difícil discernir en qué ocasiones piensan en la ciudad o concretamente en el Satunsat. La fórmula es ambigua y no se puede saber si la ciudad o el edificio son entes sagrados, fuerzas, sedes de ciertos poderes, hierofanías o divinidades en sí. Véase cómo se menciona la ciudad en una «santiguada» de un *h'men* del pueblo de Maxcanú al principio de la curación:

*Entonces, entonces mis dueños
también vienen a hablar los hombres.
Arcángeles y nubes entonces yo los hablo.
Truenen como nubes nuestros hombres,
porque regrese otra vez.
Oíganlo Oxkintokes, se está yendo mi palabra.
Porque así sea: venga lo bueno,
lo sano sobre mi palabra.
En el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo.
Que haya ahora porque los estoy llamando.
Porque ahora está la dulzura de mi palabra.
Hay entonces, hombres, dulzura en mi llamada.
Los llamo y que se oiga en Oxkintok.
Que sea un doble sol, que sean Oxkintokes, que sea,
mesa de piedra, cerro de piedra,
porque los estoy moviendo,
que sea pavo de monte, cuidadores de montes, dueños de montes.*

¿Por dónde vendrán?
 Sea Oxkintok, sea nube nueva,
 los estoy llamando.

Todo hace suponer que los «Oxkintokes» son entidades espirituales, como los *balamoob*, dueños de los montes (véase Villa Rojas 1985: 175 y ss.; Rivera y Amador 1992; Amador 1993). Pero en otras ocasiones, los curanderos y rezadores se refieren concretamente al Satunsat como el lugar del conocimiento, donde se adquieren el saber y las habilidades de la curación. Samuel Dzi, rezador de Maxcanú, cuenta que un niño se perdió en Satunsat y que no volvió a aparecer hasta mucho tiempo después, pero entonces se había convertido en un hombre, y no en cualquier hombre, sino en un *h'men*. Román Ek, también de Maxcanú, expone una historia en la que un hombre fue iniciado por los espíritus guardianes de las ruinas, los *balamoob*, en la práctica de la curación cuando se encontraba en Oxkintok (en el Satunsat, sin duda ninguna), donde también recibió el *sastún* —o «piedra de adivinar» (véase Villa Rojas 1978: 219 y 391)— a través del cual podía ejercer el poder de averiguar los males padecidos por los enfermos, las causas que los producían y los remedios adecuados. A este respecto, es importante señalar que «El *sastún* es el juguete de los *aluxes*. Son los *aluxes* quienes entregan a un hombre el *sastún* y con ello le dan el don para convertirse en hechicero. Luego, durante numerosas noches, le inician, mientras sueña, en los secretos de su oficio. Los *aluxes* explican al futuro hechicero cuáles son los nombres y los poderes de los vientos, cómo hay que invocarlos, cuáles son los nombres de las enfermedades y males que causan, cuáles son las hierbas que curan. Los *aluxes* dan el poder y el saber al hechicero yucateco; el *sastún* los representa en el ritual» (Gutiérrez Estévez 1988: 99). Es un lugar común para los habitantes de la región de Oxkintok que los «duendes» llamados *aluxes* habitan el área de ruinas, y que su presencia es especialmente notable en el Satunsat. Muchos autores, sin embargo, creen que existe una gran semejanza entre *aluxes* y *balamoob*, o al menos reconocen una cierta propensión a confundirlos, aunque la literatura etnológica suele dar un papel más importante a los *balamoob* en los cometidos sobrenaturales que estos personajes tienen asignados; cabe suponer incluso que el informante de Gutiérrez Estévez llamó *aluxes* a lo que realmente debió llamar *balames*; en el pueblo de Chan Kom, por ejemplo, los *balamoob* o *balames*, al atacar a un mal viento para proteger a los hombres, le arrojan pedazos de obsidiana que luego se encuentran en el suelo, esos pedazos son los que recogen los médicos tradicionales para adivinar las enfermedades que sufren sus pacientes y curarlos (Gutiérrez Estévez 1988: 99, nota 31).

La conclusión es que en la medida en que los antiguos lugares sagrados, como lo son las ciudades arqueológicas, pierden su eficacia religiosa, se descubren y aplican otras formas simbólicas —que bien pueden ser narrativas— que representan en definitiva el mismo cuadro de significaciones. Los

relatos tienen entonces la misión de afianzar, o sustituir, las tramas de poder que residen en las áreas de ruinas. En ese sentido, las tradiciones etnológicas citan una y otra vez al Satunsat: de allí parten caminos subterráneos secretos que unen la ciudad arqueológica con la catedral de Mérida, con Uxmal y Chichén Itzá, caminos que se cortaron o fueron interrumpidos con la llegada de los conquistadores españoles, pero que serán abiertos de nuevo el último día de la era actual; el laberinto ha sido además lugar de paso de profetas modernos, como el famoso Enoc, que han augurado en ese lugar el fin del mundo, momento supremo en el que se supone que reaparecerán los antiguos habitantes del país para entablar feroz y definitiva lucha con los europeos.

Otros recintos laberínticos o con ornamentos de esa clase han sido asociados con claridad a la función oracular, por ejemplo, el templo de Apolo en Dídima o el santuario de Claros, los dos en el ámbito helénico, y en la tradición cultural del Mediterráneo oriental se ha puesto repetidamente de manifiesto el sentido político de los ritos iniciáticos que se llevaban a cabo en tales construcciones o que aparece directa o indirectamente en los mitos relacionados; si nos limitamos a la historia del héroe Teseo, puede afirmarse que su aventura en el laberinto cretense fue la prueba cumbre cuya superación le permitió acceder al trono ateniense (véase Díez de Velasco 1992, especialmente la página 197). Puerta y camino al inframundo, lugar para la comunicación con los dioses, espacio para las iniciaciones y rito de paso de los futuros reyes, son significados del laberinto que nosotros pensamos que el de Oxkintok comparte con muchos otros repartidos por los cinco continentes o presentes en numerosas narraciones tradicionales.

En Oxkintok, y en el Satunsat en particular, hay focos de poder inmaterial. Los hubo, desde luego, en época prehispánica. Hemos afirmado en otras publicaciones que el Satunsat es un edificio especialmente significativo para deducir algunas características del sistema de poder en la antigua ciudad (por ejemplo Rivera 1995), si bien en esos casos nos referimos al poder político, pero es que donde existieron en el pasado puntos de fuerte implicación política es muy posible que la memoria de los pueblos indígenas haya situado hoy las fuentes del poder espiritual, que es otra manera del poder sobre los hombres y sobre las cosas.

En resumen, la investigación arqueológica explora y describe el denominado Satunsat, un edificio de tres pisos, con tragaluz abiertos sobre todo en la fachada occidental, con orientación a los puntos cardinales, con planta laberíntica, con angostos y oscuros pasadizos interiores, con el piso inferior excavado parcialmente en la roca madre, con indudables implicaciones astronómicas, y con resonancias fúnebres porque contiene un lujoso enterramiento. La investigación etnológica aporta un gran volumen de información sobre esa misma estructura, relacionándola con el principio y el fin de los tiempos, con la iniciación de los curanderos, con el camino del sol, con el

inframundo y los ritos funerarios. Podemos entonces contestar a la pregunta primordial: ¿cuál era el sentido de tal construcción en la época prehispánica?. Nosotros creemos que es posible, luego del reposado análisis de los datos, elaborar la hipótesis de que el Satunsat fue erigido como un símbolo cosmológico en el que se expresaba el tortuoso camino que desciende a Xibalbá, camino para después de la muerte –física o ritual– que emprenden aquellos a los que se les han de revelar los secretos de la existencia, de la curación, del renacimiento. Un lugar de iniciación, una ruta solar entre el cielo y el inframundo, una esperanza, pues, de resurrección. La cueva del origen y del fin de la vida. Un hito en la identidad de los antiguos habitantes de Oxkintok y de los modernos habitantes de la región. Un monumento político e ideológico de primera magnitud. Y aún llegamos más allá, tal vez el recorrido por el laberinto, es decir, el descenso a los infiernos, era el rito iniciático requerido para que el gobernante de Oxkintok pudiera ser entronizado. Porque el rey debe garantizar el orden cósmico, y el secreto de ese orden, la batalla contra las fuerzas del caos, se encuentra en el mundo inferior, allí está el misterio del triunfo de la vida sobre la muerte, y allí, en la negra noche del principio de los tiempos, los dioses dispusieron la creación y el concierto de los hombres y la naturaleza. El gobernante que sale del laberinto, como salen del interior de la tierra las figuras reales modeladas en estuco en el friso de Balamkú (véase Baudez 1996), es como el sol, como el héroe mitológico Hunahpú –uno de los dioses fundadores con el que sin duda se identificaban los soberanos de numerosas dinastías de las Tierras Bajas–, adquiere esa propiedad de vencedor de la muerte y está preparado entonces para su entronización, para regir el mundo.

Como muy bien ha observado la antropóloga Ana Belén Tallés (comunicación personal), los dioses mayas que retrata el ciclo mitológico llamado Popol Vuh necesitan para existir del concurso de los seres humanos, necesitan ser nombrados, recordados y sustentados por los hombres, son limitados hasta el punto de tener que probar repetidas veces una creación que satisfaga sus deseos y requerimientos. La condición de existencia para hombres y dioses es interdependiente, lo que pone de manifiesto las limitaciones de ambos, y eso, más su capacidad de renacer tras la muerte, supone una evidente contradicción. El laberinto es quizá el lugar que mejor expresa esa contradicción, materializando el anhelo de superarla. La existencia de todos los seres se produce al discurrir en el tiempo y el espacio, con el laberinto se idea una imagen que permite ampliar las reducidas fronteras temporales y espaciales en las que los hombres se mueven, en él se tiene acceso a otras distintas dimensiones de la realidad, a otros mundos. El satunsat no sería, pues, un «perdedero» porque provoca el extravío de las referencias temporales y espaciales, sino porque es el «lugar» –el edificio o el relato– en donde se concreta siquiera por un instante la ilusión de pérdida, de no estar sujetos irremisiblemente al destino.

CONCLUSIÓN

Vemos, por último, que las «historias de ruinas» (Amador 1992) de la etnografía y el folklore pueden ser de gran ayuda para suscitar la mentalidad con la que el arqueólogo debe acercarse a la información que le proporcionan sus excavaciones. Puesto que esa información es «construída» en buena medida mediante las analogías generales que el investigador maneja consciente o inconscientemente, nada más sensato que imbuirse de las opiniones y creencias al respecto de los legítimos herederos de aquellos que moraron en la ciudad prehispánica, de las gentes que viven en las inmediaciones del yacimiento y que han estado por generaciones en una u otra clase de relaciones con las arruinadas manifestaciones de sus antepasados. He ahí tal vez una vía intermedia entre la arqueología descriptiva tradicional y las aportaciones de la etnoarqueología (véase Becquelin 1993), sobre todo porque no defiende la trasposición mecánica de funciones o significados sino la estimulación adecuada de la imaginación del investigador con vistas a la elaboración de distintas y más variadas hipótesis.

Los maya-yucatecos se han servido principalmente de las «historias de ruinas» para expresar y dar resolución a un triple conflicto: ético, de identidad cultural y de continuidad histórica. Las edades míticas del pasado son épocas de abundancia, estados de sabiduría; fueron pobladas por distintas clases de hombres pero todos tenían una perfecta identidad. Esto las opone al tiempo presente de escasez y de carencias, donde los hombres son «mestizos». Para resolver este conflicto los mayas actuales establecen un nexo con el tiempo pretérito —por lo tanto, también con el futuro— a través de los «sucedidos», de los relatos, de la misteriosa saga que es el camino *cuxam-zum*, de los héroes *h'menes*, y al sentirse involucrados en ese pasado esperan que la edad del fin del mundo traiga consigo una nueva humanidad en la que ya no haya aflicciones ni indefinición (Amador 1992: 198). Por consiguiente, los mayas de hoy especulan deliberadamente con los sitios arqueológicos y con su contenido, y lo que nosotros proponemos es que los arqueólogos se valgan de tales especulaciones para intentar diferentes interpretaciones del material que manejan. Si ahora no llegan a obtener respuestas convincentes a muchas de las preguntas que se plantean es quizá porque han cerrado durante demasiado tiempo sus oídos a quienes llevan siglos pensando también en los motivos que tuvieron los antiguos mayas para levantar sus extraordinarias ciudades.

BIBLIOGRAFÍA

AMADOR, Ascensión

- 1987 «Oxkintok visto por los mayas de hoy», *Oxkintok 1*, págs. 58-71, Misión Arqueológica de España en México, Madrid.

- 1989 «El origen del mundo en Oxkintok», *Oxkintok 2*, págs. 157-171, Misión Arqueológica de España en México, Madrid.
- 1992 «Historias de ruinas: un género narrativo yucateco», *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, vol. II, págs. 192-199, Universidad Nacional Autónoma, México.
- 1993 «Yumtsilo'b/Balamob: Los dueños de la noche», *Perspectivas antropológicas en el mundo maya* (Eds. M^a J. Iglesias y F. Ligorred), págs. 487-496, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.
- 1995 «La desaparición del sol en Yucatán», en *Religión y Sociedad en el área maya* (Eds. C. Varela, J.L. Bonor y Y. Fernández), págs. 311-318, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.
- BAUDEZ, Claude-François
1996 «La Casa de los Cuatro Reyes de Balamkú», *Arqueología mexicana*, vol. III, n^o 18, págs. 36-41, México.
- BECQUELIN, Pierre
1993 «Analogía etnográfica y arqueología maya: dos ejemplos y algunas reflexiones», *Perspectivas antropológicas en el mundo maya* (Eds. M^a J. Iglesias y F. Ligorred), págs. 355-362, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.
- BIEDERMANN, Hans
1994 *Dictionary of Symbolism*, Meridian, Nueva York.
- CHASE, Diane Z.
1985 «Between Earth and Sky: Idols, Images and Postclassic Cosmology», en *Fifth Palenque Round Table*, págs. 223-233, Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco.
- CHEVALIER, Jean y Alain GHEERBRANT
1986 *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco
1992 «Anotaciones a la iconografía y el simbolismo del laberinto en el mundo griego: el espacio de la iniciación», en *Coloquio sobre Teseo y la copa de Aison* (Coord. Ricardo Olmos), págs. 175-200, Anejos de Archivo Español de Arqueología XII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- GARCÍA CAMPILLO, José Miguel
1992 «Informe epigráfico sobre Oxkintok y la cerámica Chocholá», *Oxkintok 4*, págs. 185-200, Ministerio de Cultura, Madrid.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel
1988 «Lógica social en la mitología maya-yucateca: la leyenda del enano de Uxmal», en *Mito y Ritual en América* (M. Gutiérrez Estévez, Comp.), págs. 60-110, Alhambra, Madrid.
- LÓPEZ DE LA ROSA, Edmundo y Adriana VELÁZQUEZ MORLET
1992 «El patrón de asentamiento de Oxkintok», *Oxkintok 4*, págs. 201-249, Ministerio de Cultura, Madrid.

RIVERA, Miguel

- 1987a «El Proyecto Oxkintok», *Oxkintok 1*, págs. 8-17, Misión Arqueológica de España en México, Madrid.
- 1987b «El Satunsat o Laberinto», *Oxkintok 1*, págs. 18-29, Misión Arqueológica de España en México, Madrid.
- 1992 «El laberinto maya», *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, vol. II, págs. 200-208, Universidad Nacional Autónoma, México.
- 1993 «La mirada maya sobre las huellas de los antepasados», *Historia y Fuente Oral*, nº 9, págs. 91-101, Barcelona.
- 1995 *Laberintos de la Antigüedad*, Alianza Editorial, Madrid.

RIVERA, Miguel (Coord.)

- 1992 *Oxkintok 4*, Ministerio de Cultura, Madrid.

RIVERA, Miguel, *et al.*

- 1993 «Trabajos arqueológicos en Oxkintok durante el verano de 1991», *Revista Española de Antropología Americana*, nº 23, págs. 41-65, Madrid.

RIVERA, Miguel y Ascensión AMADOR

- 1992 «Chac, el presente y el pasado», *Revista Española de Antropología Americana*, nº 22, págs. 181-189, Madrid.
- 1994 «El Laberinto de Oxkintok», *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993* (Eds. Juan Pedro Laporte y Héctor L. Escobedo), págs. 727-735, Ministerio de Cultura y Deportes, Guatemala.

SPRAJC, Iván

- 1990 «El Satunsat de Oxkintok ¿observatorio astronómico?», *Oxkintok 3*, págs. 87-97, Ministerio de Cultura, Madrid.

TOZZER, Alfred M.

- 1941 *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. XVIII, Harvard University, Cambridge.

VILLA ROJAS, Alfonso

- 1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1985 *Estudios etnológicos: los mayas*, Universidad Nacional Autónoma, México.