



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

LA RELIGIÓN EN MAYAPÁN.
EL CULTO ESTATAL Y LOS CULTOS POPULARES.

TESIS

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE:
MAESTRO EN ANTROPOLOGIA

PRESENTA:

BRAULIO SUAREZ LASTRA

DIRECTOR DE TESIS:
DR. ERNESTO VARGAS PACHECO



Facultad de Filosofía
y Letras

FAC. DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MEXICO, D.F.



2008

DIVISION DE
ESTUDIOS DE POSGRADO



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
i) La antropología de la religión maya	6
ii) El culto popular y el culto estatal	14
iii) Las evidencias	18
iv) Entierros	20
v) Metodología	23
vi) Contenido	27
CAPÍTULO 1 LA PERIODIFICACIÓN DE CHICHÉN ITZÁ Y MAYAPÁN	34
1.1 La Cronología de Mayapán y Chichén Itzá	34
1.1.2. La Cronología de Mayapán y Chichén Itzá en relación con Uxmal	35
1.2 Las Cronologías Mesoamericanas	39
1.2.2. Los Toltecas y el estilo tolteca	47
1.3 La Etnohistoria	51
1.4 La Fundación de Mayapán	54
CAPÍTULO 2 LA ARQUITECTURA, EPIGRAFIA, ICONOGRAFIA Y PINTURA DE CHICHÉN ITZÁ Y MAYAPÁN	56
2.1 Las Evidencias arquitectónicas	57
2.2 La Arquitectura de Mayapán	57
2.2.1. Clasificación de las Estructuras	58
2.2.2. La Función de las Estructuras	59
2.3 Las Estructuras de Mayapán	62
2.3.1. Estructuras R-85, R-90 a R-99	66
2.3.2. Estructura Z-50	67
2.3.3. Cocinas	69
2.3.4. Grupos del Cenote	70
2.3.5. Plataformas	73
2.3.6. Bancas, Altares, Capillas y Oratorios	73
2.4 La Arquitectura religiosa en Mayapán	77
2.4.1. La Zona Ceremonial reconstruida	83
2.5 La Pintura en Mayapán	84
2.6 Contextos ceremoniales y habitacionales	87
2.7 La Arquitectura en Chichén Itzá	88
2.7.1. Iconografía del Templo de los Jaguares	92
2.7.2. Motivos Iconográficos	93
2.7.3. Plataforma de las Águilas	94
2.8 El Culto de la serpiente	95
CAPÍTULO 3 EL CULTO ESTATAL Y EL CULTO POPULAR EN EL CLÁSICO	99
3.1 El Culto Estatal	99
3.1.1. Tikal	100
3.1.2. Cosmovisión	102

3.2 El tiempo en la concepción maya	105
3.3 Los Dioses	107
3.4 El Culto a la Figura del Gobernante	112
3.4.1. La Figura del Gobernante	114
3.4.2 La Parafernalia ritual	116
3.4.3. El Ritual del Gobernante	117
CAPÍTULO 4 LA RELIGIÓN DE CHICHEN ITZÁ	122
4.1 La influencia de otros centros en Chichén Itzá	123
4.2 El Culto Estatal en Chichén Itzá	124
4.2.1. El Culto en Chichén Itzá	124
4.2.2. El Culto a Kukulcán y el Culto astronómico	127
4.2.2.1. El Culto político estatal	129
4.2.3. La Actividad sagrada	129
4.3 El Culto Popular en Chichén Itzá	132
CAPÍTULO 5 LA RELIGIÓN POSCLÁSICA DE MAYAPÁN	135
5.1 Interpretación de la Religión posclásica y sus elementos	135
5.2 Militarismo y secularismo	136
5.3 Rituales, Creencias y Costumbres en Mayapán	139
5.4 Los dioses Posclásicos	148
5.5 La Organización Social	150
5.6 Importancia de Mayapán	156
5.7 Cultos populares y Cultos Estatales en Mayapán	163
CAPÍTULO 6 LOS ARTEFACTOS CON FUNCIÓN CEREMONIAL	167
6.1 La Cerámica	168
6.2 El Material del Clásico y de Chichén Itzá	169
6.3 Artefactos de Mayapán	173
6.3.1. Artefactos de hueso	173
6.3.2. Objetos de metal	174
6.3.3. Materiales de piedra.	
Objetos de jade y basalto, obsidiana, estuco y pedernal	174
6.4 Esculturas zoomorfas y antropozoomorfas	175
6.4.1. Esculturas antropozoomorfas	176
6.5 Cerámica de Mayapán	177
6.5.1. Figurillas de Mayapán	179
6.5.2. Sahumadores sin efigie	181
6.5.3. Sahumadores con efigie	182
6.5.4. Los Dioses en los Sahumadores miniatura	183
6.6 Los Dioses de Mayapán y sus Efigies	187
CAPÍTULO 7 LOS CULTOS POPULARES Y ESTATALES	195
7.1 Cultos populares en la antropología	196
7.2 El Culto a los Ancestros	199
7.3 Culto popular maya	201

7.4 Culto estatal	207
7.5 Cosmovisión y peregrinación	210
CONCLUSIÓN	216
BIBLIOGRAFÍA	231

INTRODUCCION

La religión maya ha llamado la atención de muchos estudiosos, tanto a arqueólogos como antropólogos quienes han encontrado en su culto elementos de la tradición católica, de la tradición popular actual y las antiguas costumbres mayas. Los arqueólogos recurren a fuentes actuales para comprender el pasado religioso y cultural de Yucatán (Figura 1).

El presente es un estudio de los cultos populares y estatales de Mayapán (Figura 2). Este incorpora los análisis de la religión Clásica maya y la transformación que han sufrido desde el punto de vista de la nueva arqueología para los periodos Clásico tardío y Posclásico. Hablamos de Chichén Itzá (Figura 3) para compararlo oportunamente con Mayapán puesto que de ahí surgen los cambios que dominan el horizonte Posclásico.



Figura 1. Mapa Zona Maya

La arqueología se ha especializado en campos de estudio. En Mesoamérica la arqueología maya es una de las áreas de especialización y en diversas publicaciones sobre ésta (e.g., Andrews 1975, Benavides 1995a, 1995b, 1998; Coe 1999; Hammond 1974, 1988; Schele y Mathews 1998) se ha estudiado el ambiente donde los mayas habitaron, así como su arquitectura, escultura, iconografía, epigrafía, cerámica, historia, gobierno, organización social, religión y costumbres. Queremos como arqueólogos pasar de los estudios mayas a la antropología de la religión.

El presente trabajo explica los artefactos encontrados y la arquitectura de Mayapán. Hace una relación de las estructuras y materiales como contexto ceremonial, habitacional y utilitario y compara las interpretaciones apuntando a una mezcla de actividades económicas, domésticas y de culto en Mayapán. Así se pretende combinar aspectos de la información etnohistórica maya, la evidencia iconográfica y epigráfica con la interpretación antropológica de los cultos.

Debemos recordar que los dioses, realizados en los sahumerios, reflejan la ideología ceremonial de la cual era beneficiario el pueblo maya puesto que el dios era el patrón de las fiestas y actividades.

La religión es la costumbre y se practica en casi todas las etnias del mundo, algunas religiones cuentan con muchos seguidores como es el caso del cristianismo y el islamismo, que han sido estudiadas por su importancia relacionada con el comportamiento y con la ética, así como con el conocimiento y la filosofía. Las disciplinas que estudian las grandes religiones son la teología, la filosofía, la psicología, la historia y la antropología.

Ésta última tiene una rama especial dedicada a la antropología de la religión y a las religiones comparadas. Entre las tribus y etnias del mundo la religión se identifica por una serie de creencias y prácticas. La antropología ha identificado tanto en las grandes religiones como en las de menor importancia manifestaciones populares en las prácticas religiosas.

Es decir si definimos la religión como parte oficial de la cultura, existen prácticas como la magia, medicina que están fuera de la religión oficial. Para que se construya un culto popular debe existir una religión oficial con un ritual y una deidad. La religión popular es la que practica la gente que no forma parte de la clase alta de la sociedad,

como lo es hoy en los países de América Latina, entre estos Nicaragua (Candelaria 1987, Lancaster 1988, Redfield 1959, 1960, 1961).

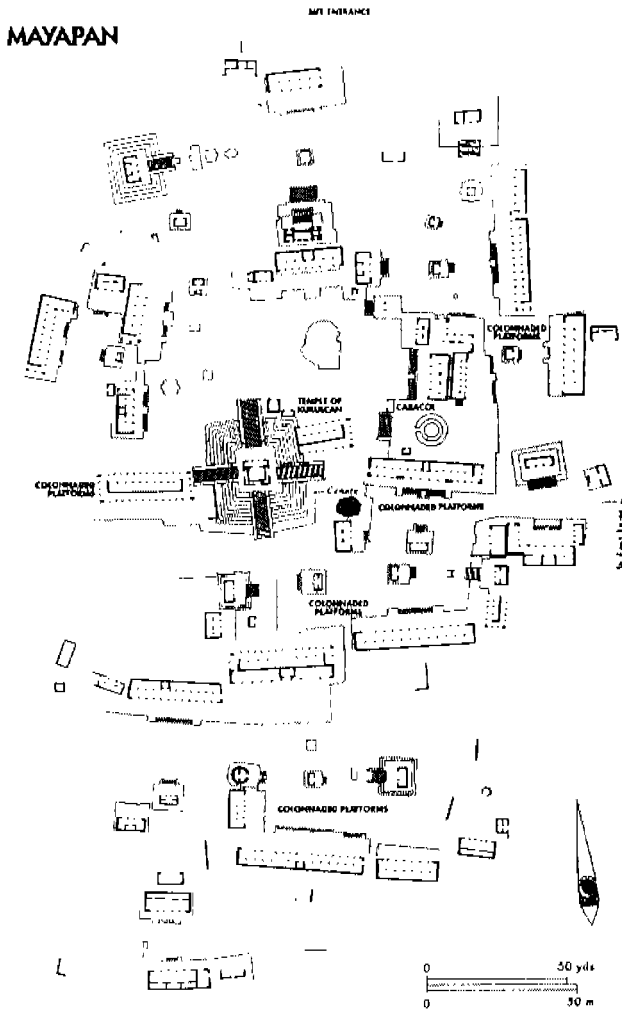


Figura 2. Mapa de Mayapán

En *Popular Religion and Liberation. An Examination of the Discussion in Latin American Liberation Theology* (Candelaria, 1987) el autor discute sobre las escuelas de

pensamiento que guían el movimiento popular católico fuera de la práctica oficial el cual se relaciona principalmente con la pobreza. En *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua* (Lancaster 1988) el autor habla de la permanencia de los cultos populares después del cambio de gobierno en Nicaragua, haciendo posible la práctica del catolicismo dentro de un gobierno socialista.

En *Popular Groups, Popular Culture, and Popular Religion* (Levine 1990) el autor explica la relación entre una cultura popular conocida también como folclórica y los cultos populares ambos con prácticas distintas a las de la tradición principal y oficial. En la actualidad es posible que los miembros de los cultos populares y de los oficiales compartan algunas prácticas.

En la actualidad se continúa estudiando las manifestaciones religiosas de las etnias por la cosmovisión particular de éstas como modo de percibir culturalmente la naturaleza (Broda 2001a: 17). La manifestación de la religiosidad popular (Broda 2001a: 17) es una forma devocional de la religiosidad de la comunidad paralelo a la jerarquía eclesiástica (Broda 2001a: 17, 22). Baez-Jorge (1988) comenta que existe una diferenciación socioeconómica que motiva la práctica de cultos populares entre las clases sociales. Redfield (1959) apunta que los cultos populares actuales entre los mayas son manifestaciones sincréticas que combinan prácticas antiguas mayas, como el ritual de petición de lluvia, con la veneración de santos de la religión cristiana y otros motivos católicos como la novena.

En la actualidad la diferencia entre los cultos populares y oficiales es clara y la arqueología debe relacionarse a esta forma de estudio para clarificar la naturaleza de la religión prehispánica.

El objetivo y tema central consiste en definir la naturaleza de la religión de Mayapán durante el Posclásico comparándola con lo que se desarrolló en Chichén Itzá durante el período Clásico. Principalmente nos centramos en las diferencias entre el culto popular y el culto estatal.

Existe una relación entre la religión, la organización social y los patrones de asentamiento en Mayapán. Como punto de partida tenemos que es posible encontrar que las diferencias sociales, entre pueblo y gobernantes con sus respectivos cultos se distinguen a través del patrón de asentamiento en Mayapán. Estas últimas son evidencias

arquitectónicas. Es común encontrar evidencias arqueológicas asociadas al culto estatal, cuando se trata de una zona ceremonial oficial y manifestaciones como artefactos,

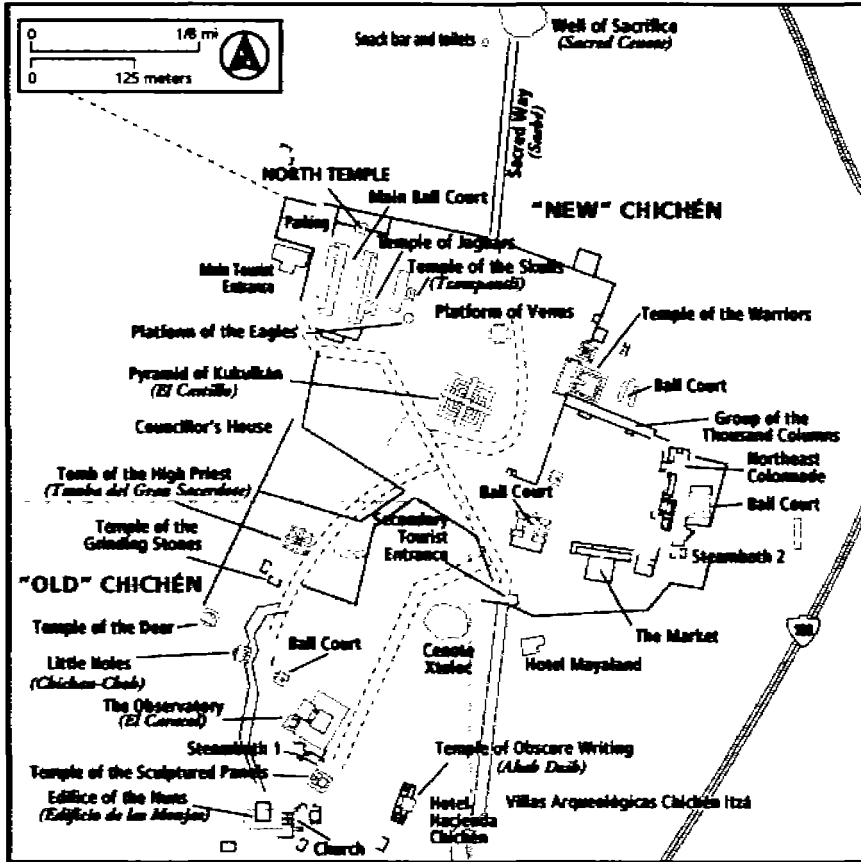


Figura 3. Mapa de Chichén Itzá

arquitectura, pintura, epigrafía e iconografía, mientras que las evidencias del culto popular tienden a encontrarse en las áreas habitacionales. Esta relación se estudia a fondo puesto que en Mayapán se mezclan los conjuntos habitacionales con los templos. En el patrón de asentamiento podemos ver una secuencia de casas aisladas; centros ceremoniales y los conjuntos de casas residenciales con templos. Es posible que los cultos populares puedan ser identificados por la presencia de material ceremonial dentro de las casas.

Como objetivos secundarios me propongo hacer una relación de la historia de la religión maya, a partir de la interpretación que la llamada nueva arqueología ha hecho de los grupos Itzáes en el Posclásico maya de Yucatán. La exposición de factores etnhistóricos ayuda a complementar la explicación de la religión maya y su transformación.

Se presenta una metodología que relaciona la interpretación cultural de la religión con los materiales arqueológicos pintura, epigrafía, iconografía y artefactos que se relacionan con el culto que practicaron en la ciudad de Mayapán: el popular y el estatal.

i) La antropología de la religión maya

La teoría de la religión en la antropología estudia la cultura y el comportamiento de los hombres en sus etnias practicando una religión (Redfield 1959, 1960, 1961; Villa Rojas 1995). Varios y reconocidos autores como Benedict (1965, 1986), Durkheim (1969), Eliade (1991, 1998a, 1998b), Evans-Pritchard (1965), Geertz (1968), Lévi-Strauss (1963), Lawson y McCauley (1990), Malinowski (1948) Morris (1987) Rappaport (1979, 1999) y Tambiah (1985) han publicado estudios sobre religión y cultura.

Las distintas ramas de la antropología contribuyen al estudio de la religión estudiando aspectos de ésta como lo son la organización social y el gobierno, las costumbres y creencias, los cultos y ritos, los símbolos, mitos, creencias y los materiales rituales.

Entre las ramas de la antropología hay estudios individuales de la cultura maya y existen los estudios que ligan más de una rama al estudio de los mayas.

Un ejemplo, que combina varias ramas de la antropología es el trabajo de Redfield (1959, 1960, 1961). En general el estudio de la religión en la cultura maya debe combinar las diferentes ramas de la antropología puesto que se compara la información etnohistórica, con el acervo de información etnográfica y la evidencia arqueológica.

El comportamiento cultural de las etnias es estudiado por antropólogos tanto en el campo como a través de etnografías que reportan datos pertinentes a la religión. La gama de grupos mayas ha sido descrita por los etnólogos y nos indica su diversidad en grupos como tzotziles, chamulas y yucatecos.

La etnografía de los grupos mayas se ha recopilado a través de trabajos literarios y de campo mucha información a cerca del modo de vida y costumbres de los grupos mayas y esto es muy importante.

La arqueología realiza esfuerzos para descubrir sitios arqueológicos, materiales y entierros. Hacer mapas y descripciones de los materiales y hacer interpretaciones en el contexto de la cultura de cada grupo y sus relaciones ambientales. Los estudios de la religión hechos por la arqueología contribuyen a la interpretación de la función de materiales y estructuras en un contexto sociocultural.

La etnohistoria es un legado de documentos históricos relacionados a los grupos mayas y los grupos étnicos de México. Son documentos con valor etnográfico y con valor histórico muy importante pues nos hablan de como era el pasado cultural así como de datos que marcan la continuidad en creencias y costumbres de los grupos mayas.

Los arqueólogos recurren a las fuentes etnográficas para estudiar el pasado. Diversos antropólogos hacen un estudio de los materiales etnohistóricos y las interpretaciones arqueológicas que los contemplan son muy valiosas en general para la historia maya.

Los estudios etnográficos nos sirven para hacer analogías con los grupos actuales. También tenemos estudios etnohistóricos basados en las crónicas y son muy importantes pues contienen información sobre las creencias y rituales como *El Ritual de los Bacabes* (Arzápalo 1987), *El libro de los libros del Chilam Balam de Chumayel* (Barrera Vásquez y Rendón 1963) y estudios sobre la cosmovisión presente en códices (Brinton 1886; Cogolludo 1955; Lizana 1995). Los estudios del *Códice Dresden* hechos por Thompson (1990) y más tarde los estudios de Lee Whitting (1988) y Garza (1998) sobre los tres códices mayas (Dresden, Madrid y París) son importantes pues de ellos extraemos nociones sobre la cosmovisión maya. Existen otros documentos que nos interesan, se trata de *Los Papeles de Paxbolom* (Scholes y Roys 1996). El *Códice Pérez* es otro de los libros del Chilam Balam que nos interesan (Craine y Reindorp 1979).

Las costumbres de los grupos como los mayas son dictadas por creencias religiosas. También estas creencias, costumbres y cultos ligan por medio de la religión al pueblo y a los gobernantes. En el caso de los mayas la religión implica necesariamente una infraestructura que liga al gobierno con el pueblo y los gobernantes. La teocracia era

un modo de venerar a las deidades poniendo autoridad divina en los gobernantes. La antropología social estudia estos aspectos de la religión y son aplicados por la arqueología. Principalmente la etnografía ha hecho un recuento de las costumbres mayas, los arqueólogos vinculan sus explicaciones relacionando la deposición con las costumbres, de modo que la presencia de materiales indica la ejecución de rituales y la organización en cultos. La interpretación de símbolos también recurre a los contextos etnohistóricos donde los mitos y leyendas contienen el simbolismo relacionado con las creencias de cada pueblo.

La primera etnografía de Mayapán fue escrita por Landa (Landa 1978). En general, el trabajo es importante para el estudio de la religión maya. El cambio en la religión es resultado de una transformación que proviene de la cultura clásica maya, pasa por Chichén Itzá y culmina en Mayapán.

En general las costumbres de los pueblos mesoamericanos existentes desde el periodo Formativo continúan hasta el periodo Posclásico y a pesar del cambio en la religión se preservan estas costumbres (López Austin 2001: 54-9).

El aparato teocrático del periodo Clásico muestra una gran complejidad administrativa pero la cosmovisión y costumbres del periodo Formativo son su base religiosa. Para el periodo Posclásico hay muchos cambios pero estos se incorporaron o derivaron de la forma anterior.

El enfoque del presente trabajo clarifica la práctica del culto estatal observando que en el Clásico el culto dinástico era la expresión pública del culto estatal que incluye al pueblo pues se oficiaba para éste y para las deidades, pero para su estudio se pasaban por alto los cultos privados. El culto privado dinástico es parte de núcleo oficial puesto que los nobles imponen este culto al pueblo. El culto público incorporaba muchas veces a nobles y pueblo en el culto estatal, pero no se han buscado suficientemente las expresiones del culto popular en las viviendas o en otras partes. Ello se debe a la falta de evidencias materiales en zonas rurales. Es importante señalar que muchas de las costumbres y creencias mayas tienen un origen común, pero no sabemos mucho, hasta hoy, del culto popular, puesto que las creencias se estudian a partir de evidencias estatales presentes en la expresión monumental del culto oficial.

Posiblemente debamos revisar el concepto de Gran Tradición porque hay evidencias más fuertes para esta interpretación durante el Clásico que durante el Posclásico. Se habla de una probable existencia de actividad económica mixta la cual permite pensar que miembros que no eran del gobierno habitaran Mayapán. Es posible que la clase sacerdotal conviviera con estos 'trabajadores' supervisándolos a nivel religioso. También es posible que existieran muchas veces en las clases bajas, lo cual significa que practicaban el culto de manera independiente.

Redfield (1959) contribuyó a ligar la arqueología a la antropología a través de la comparación de los mayas civilizados de alta clase social y los mayas campesinos, sustentando la cultura maya como poseedora de una Gran Tradición. Por su parte Villa Rojas (1995) nos habla de las costumbres existentes. Sus estudios sirven para hablar de un pasado rico en cultura y costumbres que se mantuvieron hasta nuestros días. Así ellos explican la mezcla de la cultura europea de clase alta con el costumbrismo maya y la religión católica. Tanto Redfield (1959) como Villa Rojas (1995) aprecian la totalidad cultural maya y sus expresiones humanas en el presente y pasado.

La Gran Tradición es un concepto que acuñó el antropólogo Robert Redfield (1959, 1960, 1961) quien describe la cultura maya en su etapa Clásica y se refiere a un grupo de nobles con una cultura propia a quienes se atribuye el estilo arquitectónico Clásico estudiado por los arqueólogos. Según Redfield (1959, 1960, 1961), los mayas que produjeron los códices eran poseedores de una Gran Tradición, sin embargo, este concepto (Redfield 1959, 1960, 1961) se usa como sinónimo del periodo Clásico, aunque los códices corresponden al periodo Posclásico.

La Gran Tradición fue un concepto ideado por Redfield (1960, 1961) para describir la diferencia que existía en el Yucatán prehispánico entre dos grupos: los nobles o la élite y el pueblo. La civilización maya se distingue por su urbanismo el cual hace de las antiguas ciudades mayas, objeto del estudio arqueológico; la sociedad es estudiada desde un punto de vista antropológico.

Redfield (1960: 42) al estudiar la civilización maya, diferencia entre la Gran Tradición y la Pequeña Tradición a la primera se le llama también alta cultura, cultura clásica y tradición filosófica, mientras la Pequeña Tradición se conoce como cultura folclórica o cultura popular.

La élite y los nobles pertenecían a la Gran Tradición mientras que la Pequeña Tradición la integraba el pueblo. Según la idea original los nobles vivían en la ciudad y la gente vivía fuera de la ciudad en lugares rurales o aldeas más pequeñas. Según Redfield (1960: 11) los antropólogos estudian las sociedades que conforman las ciudades y comunidades de personas que viven en ellas.

Tanto los nobles como el pueblo desempeñaban funciones específicas como formas de especialización económica. La distinción entre la Gran Tradición y la Pequeña Tradición se basa en los conocimientos, la administración, el trabajo, la clase social y el cultos y los lugares de residencia. La actividad de la Gran Tradición y los nobles se separa del pueblo (Redfield 1960: 43).

Es importante mencionar que para Redfield (1960: 23) la Gran Tradición y la Pequeña Tradición se encuentran separadas pero son paralelas y hay entre ellas una interdependencia.

A la Gran Tradición corresponden los templos y palacios, el arte sofisticado, la escritura jeroglífica, el desarrollo de las matemáticas, la astronomía, el uso de los calendarios y la veneración de deidades particulares, así como un gobierno teocrático. A la Pequeña Tradición corresponden las capillas en las pequeñas aldeas, las actividades de subsistencia, la elaboración de artesanías, y una organización religiosa basada en fuerzas naturales (Redfield 1960: 44).

La Gran Tradición era practicada por los nobles y los especialistas como sacerdotes y escribanos quienes se encargaban de transmitir el conocimiento de los mayas. En el rey o emperador maya se unificaban las funciones administrativas, guerreras, religiosas y tenía el conocimiento de todo lo que a los reinos mayas competía.

Había una clase privilegiada de nobles que explotaron el trabajo de la gente para construir las ciudades ceremoniales. Éstos poseían conocimientos especiales y gobernaban sustentados en la idea de un origen divino. Los conocimientos y el poder económico y militar que tenían los hacía más fuertes, lo que les otorgaba el derecho de vivir en las habitaciones más lujosas y tener los templos a su disposición. Por su posición intelectual manejaron conocimientos que los integraban a la Gran Tradición.

Según Redfield (1960: 41) se trataba de un sistema en la cual existe una interdependencia entre la cultura del pueblo, los centros de la civilización y la cultura de los especialistas religiosos de las ciudades.

La Pequeña Tradición estaba conformada por grupos de gente sometidos a familias de nobles quienes los gobernaron y los dirigieron para controlar su trabajo. Redfield (1961: 39-40) notó la especialización en la Pequeña Tradición destacando lazos de parentesco y los especialistas rituales. Entre la gente del pueblo se encontraban principalmente los que se dedicaban al trabajo de la milpa y se encargaban de conseguir los recursos alimenticios y explotar la tierra. También existían otros especialistas que trabajaban con diferentes materiales y los que se dedicaban a la pesca.

en el estudio de las pequeñas comunidades del viejo mundo, se habla de antropólogos quienes entraron a las aldeas de las civilizaciones primarias y que como estudiantes de las mismas vieron en las aldeas reductos de la Pequeña Tradición y observaron la interacción entre las instituciones con sus sacerdotes, libros, maestros, cuentos, templos y escuelas que continúan y que denotan la interacción entre las tradiciones del pasado y la información nueva para el antropólogo (Redfield 1960: 46).

La religión maya tenía dos prácticas: la Gran Tradición y la Pequeña Tradición. Estos conceptos han cambiado desde que Redfield (1960) los propuso. La elaboración de Redfield (1961: 66) distingue principalmente al periodo Clásico durante el cual se construyeron los principales centros mayas. La tradición de esos centros fue contemporánea a la tradición de la milpa.

Los comuneros continúan con los rituales en sus pueblos y en sus milpas, muchas de las deidades se nombran en rituales complejos en las capillas. La ciudad y su sacerdote paralelamente a los agricultores comparten la misma cosmovisión en un universo con niveles, los mismos dioses de la lluvia, los ciclos en las estaciones, conviviendo la labor como el mantenimiento de los rituales y del contacto sagrado entre los dioses y los hombres. La religión tenía aspectos públicos y tribales. Algunas partes de la religión y de la vida moral se mantienen para las personas y los especialistas no viven entre ellos. Entre los especialistas tenemos escritores, matemáticos y pensadores. Tenemos elementos del año solar y de la invención del ciclo de 260 días, que combinados dan una métrica del tiempo y de la profecía. Bajo su dirección, las series iniciales y las fechas son escritas. Algunas inscripciones contienen lo que llamamos sustituciones o incluso errores tipográficos.

Estas inscripciones sugieren razones mágicas o religiosas o sugieren un lapso entre el conocimiento entre sacerdotes y el trabajador quien inscribió cada glifo. De cualquier forma, hay un desarrollo de una serie de conceptos intelectuales y religiosos sobre el movimiento astronómico y la interrelación entre los periodos de tiempo de una complejidad asombrosa. El mundo mental de las personas de letras y los agricultores se habían separado. Entre la ética y la cosmovisión hay una base común, una compleja concepción literaria llega más allá de lo que los comuneros perciben. En Yucatán hay un nuevo culto al origen mexicano en los adornos arquitectónicos y los edificios posteriores de Chichén Itzá y otros sitios del norte de Yucatán. La invasión llevó a nuevos rituales y a nuevas creencias, las cuales eran fuertes durante los siglos décimo y onceavo cuando los invasores hicieron su primera aparición (Redfield 1961: 66).

Después de la Colonia surge una división entre los cultos mayas locales y la religión católica que ocupa la nueva tradición superior, comparable con la diferencia entre la Gran Tradición y la Pequeña Tradición (Redfield 1960: 46).

Redfield (1961: 22) nota que hay una antítesis entre la Gran Tradición y la Pequeña Tradición que implica las relaciones sociales en sus modos familiares y personales, así como en su interrelaciones y comunicación. La Gran Tradición y la civilización tenían una relación política, gubernamental distinta a la de la Pequeña Tradición.

Esta Gran Tradición se entiende en esta tesis como el culto estatal cuya arquitectura monumental que la representa corresponde al periodo llamado Clásico en la historia maya. En este trabajo tratamos de interpretar la diferencia entre los cultos populares y los cultos estatales, anteriormente entendido por medio de los conceptos de la Gran Tradición y la Pequeña Tradición.

Aquí se definen los elementos de la religión necesarios para nuestra explicación, éstos son el culto, el ritual, las ceremonias, la práctica, la ideología, cosmovisión, la teocracia y el sincretismo.

El culto son actos que realiza un grupo de personas que comparten creencias, prácticas y lugares dedicados a un fin específico como la propiciación de la lluvia. El culto estatal es también llamado culto oficial. El culto popular es entendido como la tradición religiosa del pueblo.

Rappaport (1999) definió ciertos aspectos de la religión importantes para nuestra tesis. Uno de ellos, es el que considera el ritual como endémico y básico para la

humanidad (Rappaport 1999: 31). piensa que el ritual establece el contrato social y las convenciones sociales (Rappaport 1999: 27). El ritual, para Rappaport (1999: 3) es una serie de secuencias constituida por actos y frases que son comprendidas como código por los ejecutantes del ritual. Para nosotros el ritual incluye tanto a los observadores como a los ejecutantes, en mayor o menor medida.

La ceremonia era el rito que se practicaba entre el pueblo y los oficiales del Estado en forma pública. Un ejemplo es la ceremonia de tributación en el Posclásico.

Durante el periodo Posclásico las costumbres y creencias se encontraban ligadas a la religión. Su importancia era tal que actividades como el comercio y la agricultura dependían de las ceremonias religiosas.

La zona ceremonial estaba constituida por el núcleo urbano con templos y edificios destinados a la realización de ceremonias o prácticas religiosas. La práctica pública garantizaba al pueblo el éxito en la vida y el trabajo.

Para el pueblo maya el ritual era una forma religiosa que vinculaba las técnicas agrícolas con formas simbólicas de la deidad Itzam Na creando un ritual religioso de rotación de cargos de trabajo. Se fundaba en el principio ideal del funcionamiento de la réplica del cosmos en la organización social (Peniche 1993: 59). Este ritual establecía el sistema de representación política que dependía de la relación entre los bataves y la población. Según Demarest (1992a) la ideología regulaba la economía haciendo que ésta dependiera de la cosmovisión.

La ideología relaciona los modos de trabajo con la creencia en diversos dioses y por ello fue necesaria para la formación del culto. La ideología también apoyaba la transacción de material con significado religioso en manifestaciones comerciales (Adams 1999), de ahí la dependencia entre uso de artefactos para el trabajo y las creencias religiosas (Harrison 1999).

A diferencia de las grandes religiones, la religión mesoamericana tenía una serie de creencias que dependen de la cosmovisión. Las ideas religiosas provenían de esta cosmovisión que como punto de partida es equivalente a la ciencia y a la filosofía puesto que relacionaba la observación astronómica y astrológica con los conceptos del hombre y mundo. Los mayas tenían una muy elaborada cosmovisión que relacionaba al hombre con el cosmos y con los animales, explicándose el fenómeno de la vida de un modo

Los nobles habitaban las ciudades monumentales y la gente los pueblos, los cuales han desaparecido.

Los nobles tenían la zona ceremonial a su disposición y por ello se encontraba adjunta a la zona residencial de los nobles. Recientemente se ha confirmado que en Chichén Itzá también habitaban personas del pueblo dentro de la zona principal. En esta tesis se trata de diferenciar las habitaciones de los nobles de la zona ceremonial lo cual constituye un problema porque no sabemos si los sacerdotes tenían habitaciones especiales o si vivían junto con otros nobles en los templos.

Conforme se ha profundizado en el periodo Posclásico en Mayapán es más clara la diferencia entre los periodos Clásico y Posclásico la cual nos permite distinguir la diferencia entre nobles y pueblo. Los nobles de Mayapán tenían un mayor número de residencias. Los centros ceremoniales se encuentran distribuidos a lo largo de Mayapán. Muchas veces los templos, capillas y residencias para grupos de familias de nobles se situaban alrededor de una plataforma. Algunos arqueólogos piensan que los conjuntos más pequeños fueron habitados por gente del pueblo.

Se piensa que las áreas privadas en los centros ceremoniales estaban destinadas a la habitación de los nobles, mientras que las áreas ceremoniales públicas pudieron estar destinadas a la confluencia entre la élite y el pueblo.

Linda Schele y Mary E. Miller (1986) han conservado el concepto de Gran Tradición aplicándolo a un estilo artístico y cultural que identifica a los mayas.

La experiencia del arte en nuestras vidas nos prepara para encontrar y entender el papel del arte y del artista en la sociedad Maya. El lenguaje del arte Maya es ajeno a nosotros: proviene de una distinta experiencia social, es un mensaje que es para personas de otra era. Para experimentar el arte maya más que como una creación exótica de aspectos curiosos, tenemos que aprender a ver de modo distinto y escuchar de otra manera. Los artistas mayas no se preocupaban con la creatividad y originalidad definida por los críticos del siglo veinte. El contenido, medios y la función del arte fueron establecidos por la experiencia, educación y tradición. El artista tenía poco control sobre los temas representados o la iconografía; hay una individualidad creativa demostrada por el refinamiento y la ejecución, la innovación del estilo y la metáfora que en ocasiones es un juego visual (Schele y Miller 1986: 33).

Como vemos, para Schele y Miller (1986) existe una continuidad artística. Los componentes de la tradición son símbolos, emblemas y conceptos rituales de la ascensión de los reyes (Schele y Miller 1986: 111). Por ello se trata de la Gran Tradición que es la tradición de los nobles y que aquí tratamos como culto estatal.

Después del periodo Clásico, el intercambio entre varios grupos da como resultado una fusión y por ello los estudiosos del área maya encuentran un culto sincrético. Los estudios hechos por Redfield (1959, 1960, 1961) y también por Alfonso Villa Rojas (1995) son importantes porque demuestran la mezcla de prácticas religiosas. Redfield (1959, 1960, 1961) hizo una comparación precisa entre los diferentes niveles jerárquicos existentes en la sociedad maya antigua y moderna. Villa Rojas (1995) estudió las costumbres actuales, que hablan de un pasado rico y de costumbres que se mantuvieron hasta nuestros días. Así explican la existencia de una mezcla de la alta cultura con las costumbres populares mayas y la religión católica.

Redfield (1959) habla de una práctica religiosa sincrética en la que se manifiestan características de la religión maya antigua. Éstas se relacionan con la herbolaria, la medicina, la magia y el chamanismo. Entre los mayas existía la adivinación y otras tantas prácticas relacionadas con el esoterismo y el nagualismo que es una creencia que liga el alma humana con los animales y dioses durante el sueño. Redfield (1959) explica que los mayas poseían una cultura desarrollada que está patente en los núcleos urbanos prehispánicos cuyas ruinas son el presente material del pasado prehispánico. Para Redfield (1959) la civilización maya constituye la Gran Tradición y fue simultánea a la Pequeña Tradición. El culto estatal como la Gran Tradición amalgamó las prácticas religiosas de la zona urbana, principalmente de la élite. El culto popular o Pequeña Tradición en cambio, permaneció aislada durante mucho tiempo y continúa siendo manifestación original de la religión. Entre la Gran Tradición y la Pequeña Tradición tenemos la línea divisoria que resulta en nuestros conceptos de cultos populares y los cultos estatales.

Uno de los cambios principales es el estilístico que se dio entre las Tierras Bajas y la Península de Yucatán, sobre todo en el Clásico tardío (Ball y Tasbek 1989; Kowalski 1989; Stone 1989).

Thompson (1990) resaltó que la sociedad maya recorrió un patrón evolutivo, que nos resulta interesante, principalmente, por que es una etnia viva actualmente. Para los arqueólogos los mayas constituyen un grupo que comparte un estilo especial de arte y arquitectura en una zona geográfica muy vasta conocida como el área maya, la cual abarca distintas regiones geográficas, periodos en el tiempo y estilos artísticos. Al parecer hay una continuidad visible en las costumbres mayas desde la época prehispánica.

El cambio se nota en los estilos artísticos frecuentemente comparados con la época de auge durante el llamado período Clásico y que consideramos como alta o Gran Tradición. El estilo artístico maya llamado "maya Clásico" o simplemente "Clásico" se desarrolló a la par de la Gran Tradición. La tradición es artística, pero estos términos son igualmente válidos para hablar de las costumbres o la forma de organización social.

iii) Las evidencias

Los reportes de la excavación en Mayapán asocian los materiales y patrones de deposición a la cultura maya y hacen una relación con fuentes etnohistóricas. En *Mayapán, Yucatán, México* (Pollock 1962) hay una elaboración sobre los materiales de Mayapán, la arquitectura y los patrones residenciales y usando la información cultural estudian la organización social maya.

Los arqueólogos recurren a diversas fuentes de información para estudiar la religión maya. Entre las evidencias que aportan información tenemos los edificios, artefactos, murales, arte monumental y los textos jeroglíficos.

La evidencia se considera importante cuando la relacionamos con su contexto para la interpretación. Por ejemplo, si un sahumador fue hallado en un templo su contexto nos indica que se trata de un artefacto ceremonial. La teoría arqueológica considera a la religión como una de las expresiones culturales más importantes y como núcleo de la organización social. Es importante relacionarla con otras ramas de la antropología pues muchas veces las creencias, no pueden ser explicadas sin la relación material, dejando a la arqueología en un gran vacío.

La arqueología descubre restos materiales que ligados a la religión constituyen las evidencias arqueológicas y culturales de la religión maya. La interpretación arqueológica de los materiales desarrolla los conceptos de culto en la cultura maya.

En la arqueología mesoamericana, y en especial en la maya los centros ceremoniales conforman el núcleo arquitectónico porque aglomeran las principales estructuras usadas para ceremonias y ritos practicados en cultos. Entre los individuos destacaba la costumbre de enterrar a sus muertos bajo las casas y las ofrendas que las acompañan (McAnany 1995). Evidencias de esta costumbre basada en creencias religiosas, es la tumba del sacerdote en Chichén Itzá y en las casas de muchas zonas mayas. Los centros ceremoniales son los indicadores de culto en la ciudad presentes en casas y templos.

En Mayapán se encuentran nuevas estructuras ceremoniales. La presencia de estas estructuras denota un nuevo modo de practicar la religión. Se les conoce como oratorios y templos. Principalmente se nota en la veneración de ídolos colocados sobre los altares que se encuentran dentro de estos edificios.

La presencia de cultos en Mayapán fue detectada gracias a que se descubrieron distintos núcleos ceremoniales en la misma ciudad. La zona nuclear no es tan imponente pero existe más de un conjunto de templos y palacios. La configuración arquitectónica de Mayapán y su patrón de asentamiento es ideal para el estudio de los cultos.

Para realizar un estudio arqueológico de los cultos de Mayapán tenemos también materiales como los sahumadores ligados a la religión y a la vida ceremonial maya.

En las fachadas e interiores de los edificios existen motivos artísticos cuya función no es únicamente la de decorar sino la de transmitir un mensaje. El simbolismo presente en el arte mural y monumental se basa en motivos religiosos que provienen de la cosmovisión maya (Barrera y Peraza 2001: 444).

La escritura y la pintura también transmiten mensajes con un significado fuertemente religioso. El periodo Clásico maya es reconocido por la manifestación epigráfica maya, es una muestra de la cultura de la elite (Ayala 1998).

La interpretación de evidencias en su contexto es una evaluación de los materiales y su significado en asociación con dicho contexto. Hay una fuerte interrelación entre la función de los artefactos y su asociación. Podemos hablar de un incensario encontrado en una estructura que puede ser definida como un templo o una casa de acuerdo con sus características. La presencia de un incensario puede indicar una función ceremonial o doméstica de la estructura. De este modo la asociación define la función de la estructura

dependiendo de si el contexto es ceremonial o doméstico. Si dicha estructura tiene ciertas características, como su forma y diseño arquitectónico, que la identifiquen como templo, podemos definir el carácter ceremonial de los materiales encontrados en asociación con este templo. El templo es un contexto ceremonial. Los materiales encontrados en áreas cercanas a los templos pueden identificarse como ceremoniales por estar en la cercanía. Cuando tenemos materiales claramente utilitarios hallados en un contexto ceremonial podemos hacer nuevas interpretaciones como la necesidad de materiales utilitarios en ceremonias, un ejemplo puede ser el uso de jarras para agua en Mayapán.

Mientras que presentamos un desarrollo interpretativo basado principalmente en los materiales cerámicos para sahumar, creemos que es importante para nuestro tema sobre cultos incluir materiales de piedra, hueso, metal, otros objetos, piezas cerámicas, objetos de jade y basalto y esculturas de tipo zoomorfo, antropomorfo y antropozomorfo, cerámica, figurillas y las miniaturas representando a los dioses. El fin de este listado es presentar materiales asociados a los cultos que se encontraron en depósitos junto con nuestros sahumadores. Estos depósitos tenían una finalidad ritual. Su presencia particular para Mayapán refleja una actividad de culto única para este sitio. Los objetos de materiales preciosos, como el jade, reflejan, como en toda Mesoamérica, un alto valor económico y religioso para estos materiales. Con el jade se fabrican cuchillos ceremoniales para los sacrificios de víctimas y animales ofrendados. Su manufactura es muchas veces impresionante. Las figuras miniaturas son presentadas con el fin de ampliar la gama de representaciones de los dioses venerados en Mayapán con su característica efigie típica de la cerámica Posclásica.

La interpretación generada por el estudio de estos contextos es más completa cuando se habla de la zona ceremonial o las costumbres rituales. De este modo la interpretación de restos y el desciframiento epigráfico contribuye a la descripción e interpretación de costumbres y rituales de la sociedad maya.

iv) Entierros

Los hallazgos en Mayapán se realizaron durante la temporada 1951-55 por los arqueólogos de la Carnegie Institution of Washington (CIW). En *Residential and associated structures at Mayapan* (Smith 1962) tenemos un inventario de los materiales rescatados provenientes de cuarenta entierros.

De los entierros, 23 se asocian a residencias, doce a oratorios, uno asociado a una capilla, dos a plataformas, uno bajo un piso y otro frente a una residencia. Los entierros número 16 y 34 se encontraron en una situación entre las casas y plataformas (Smith 1962: 251). Smith (1962) nos dice que en los entierros podemos ver la práctica del sacrificio humano en Mayapán (Smith 1962: 253) así como también la práctica de abrir las fosas con entierros familiares cuando otro miembro de una familia tuviese que ser enterrado en el entierro familiar. No todos los entierros son restos de un sacrificio. Se identifican a los nobles porque fueron enterrados en las áreas ceremoniales principales con un trato adecuado.

La práctica maya de enterrar en las casas se debe también al espacio disponible bajo tierra en los cuartos traseros. No están ausentes los objetos en las tumbas pero la riqueza de las ofrendas es muy baja en Mayapán en comparación con otros sitios mesoamericanos. Los entierros más elaborados se encuentran bajo las casas mejor terminadas. Entre los objetos tenemos, piedras para molienda, piedras para pulir, caparazones de tortuga y navajas de obsidiana. Tenemos sahumerios con efigie y figurillas dedicadas como ídolos a los muertos enterrados (Smith 1962: 253). Destaca también una jarra ceremonial proveniente de un altar ceremonial del edificio Q-172 (Smith 1962: 254).

Los entierros en casa de las familias son múltiples y también, como en el caso del sacerdote, tenemos individuos. Para Mayapán tenemos dentro de los templos, edificios, capillas y oratorios algunas criptas y bóvedas especialmente diseñadas para enterrar a los muertos. Estas últimas se diferencian de los pisos en las casas donde se abrieron las fosas.

Smith (1962: 255) conforme a los resultados de las excavaciones nos dice que la práctica de seguir viviendo en las casas después del enterramiento continuó durante el periodo Posclásico. Smith (1962) hizo un recuento de los registros de las posiciones y tipos de entierro en Mayapán.

A partir del hallazgo de entierros en Mayapán podemos ver que se hacen las interpretaciones pertinentes para la cultura maya de este periodo. El bajo número de edificios dedicados a la conmemoración mortuoria de los nobles y reyes así como el tipo de entierros en Mayapán nos dice que la práctica del entierro dinástico baja considerablemente. Esto se identifica por medio de la construcción de las bóvedas con

arco que en el área maya denotan la costumbre funeraria. En Mayapán aunque tenemos entierros no tenemos esta estructura para entierro (Sharer 1999: 394).

La práctica fúnebre se realizó en las casas y se nota el culto familiar por medio del uso de altares en forma de bancas dentro de las casas. En comparación no tenemos las grandes tumbas como la del osario del sacerdote presente en Chichén Itzá. Esto indica que los mayas continuaron con la costumbre del periodo Formativo cuando los muertos se enterraron en los hogares y que más tarde se hicieron en los monumentos de conmemoración.

De acuerdo con Ruz Lühiller (1968: 136) se detectaron hasta 80 entierros en Mayapán con 120 individuos. Ruz Lühiller (1968: 136-42)) los clasifica en entierros en cistas, edificios sencillos, fosas, cámaras funerarias, pozos de botella y en ollas .

La relación entre religión, los rituales y los cultos queda manifiesta siempre en las prácticas mortuorias. Conforme a las representaciones mortuorias relacionadas con el simbolismo maya vemos que nos podemos referir a la iconografía,

La iconografía maya, en resumen, proporciona a nuestro estudio sobre las costumbres (prácticas y creencias) funerarias de los antiguos mayas la siguiente información: entierros en decúbito dorsal, brazos cruzados y piernas flexionadas, dentro de tumbas: entierros en posición sedente, con el cuerpo envuelto en tela formando un bulto; exposición de cabezas humanas-tzompantli- probablemente de víctimas de sacrificios durante la época tolteca en Yucatán; existencia de un Dios de la Muerte con eventual forma femenina; comunidad de rasgos entre el Dios de la Muerte y la Deidad de la Tierra; ocupación del Dios de la Muerte en menesteres propios de los humanos (lo que implica una vida en el inframundo semejante a la terrenal), tales como tejer, fumar, hacer fuego, copular; influencias nocivas de las fuerzas adversas a la vida, en la agricultura, fenómenos meteorológicos, astronomía, numerología, cronología, y en general en todos los aspectos de la existencia individual y colectiva; necesidad de ceremonias rituales (ofrendas, sacrificios) para conjurar la intervención dañina de los poderes de la muerte en el destino de los hombres (Ruz Lühiller 1968 : 47).

los mayas tenían dioses y días especiales para estas prácticas. La decoración de vasijas y tumbas con motivos de deidades y la relación con la muerte está siempre patente. La mezcla de las ideas sobre la vida y la vida después de la muerte se ve claramente reflejada en dicha iconográfica.

De acuerdo con el estudio de los cultos estatales y los cultos populares los entierros reflejan en toda el área maya la práctica fúnebre de acuerdo al periodo correspondiente. Ruz Lühiller (1968) llegó a estas conclusiones comparando la práctica funeraria tanto en el área nuclear durante el Clásico como en otros sitios y periodos. Como regla tenemos la interpretación de elementos como riqueza y cantidad de las ofrendas, el tipo de sepultura, presencia de acompañantes, ubicación, posición y orientación (Ruz Lühiller 1968: 174).

Mcanany (1995) llegó a conclusiones sobre la práctica popular de los entierros, que apoya nuestra visión sobre los cultos populares, reflejada en la ubicación de estos en las casas según la costumbre del pueblo maya. Conforme a la interpretación de la práctica ritual funeraria entre los nobles tenemos la arquitectura de Mayapán que refleja el culto familiar, también por parte de los nobles quienes veneran a sus linajes pero los reyes no tienen una fuerte manifestación como práctica estatal, vista no sólo en el entierro sino también en la iconografía y epigrafía.

v) Metodología

La metodología consta de tres partes. En primera identifica y describe el culto estatal, según su práctica, edificios y artefactos con su respectivo simbolismo y contexto. En segunda identifica y describe el culto popular según su práctica, edificios, artefactos, simbolismo y contexto. La tercera es la explicación y contrastación de los cultos populares y estatales en Mayapán.

Como técnicas se usa la descripción y explicación de evidencias iconográficas, epigráficas y de la parafernalia de los nobles, la gente y la arquitectura estatal y popular. Para hablar del culto estatal recurrimos a la comparación de evidencias religiosas entre zonas del Clásico, Chichén Itzá y Mayapán.

La interpretación de la religión maya deriva, en gran medida, del estudio arqueológico hecho para el periodo formativo maya y principalmente el grueso de evidencias del Clásico y de la 'Gran Tradición.' Las figurillas, sahumerios y otros artefactos como los encontrados en Mayapán tenían una función religiosa (Mcanany 1999: 9, 125, 214; Proskouriakoff 1962b; Rice 1999; Smith 1971). Tenemos también material que pertenece a la parafernalia ritual maya de Chichén Itzá (Coggins 1992; Coggins y Shane 1984).

Como material comparativo tenemos más piezas procedentes de Mayapán (Jones 1998; Quezada 1998) y los sahumeros provenientes de Palenque. Temporalmente, los sahumeros de Palenque representan un periodo más temprano (Coggins 1998; Cuevas y Bernal *s/f*; Jones 1998; Quezada 1998).

El material comparativo aporta referencias al culto estatal fuera de Mayapán. Para el periodo Clásico y el periodo Clásico tardío los sahumeros de Palenque y la parafernalia ritual de Chichén Itzá son ejemplos de artefactos del culto estatal y los comparamos con los artefactos populares y de élite de Mayapán.

La metodología se basa en la relación entre evidencia, contexto e interpretación. A lo largo de la tesis se describen los contextos arquitectónicos y de excavación donde se encontró el material. El lugar de hallazgo define el contexto y su asociación.

La primera parte metodológica identifica el culto estatal. El contexto ceremonial que corresponde a los cultos estatales consta de material que se encontró en templos, palacios residenciales de los nobles, pirámides, así como oratorios y todas las formas de arquitectura religiosa. Describimos los contextos religiosos de Chichén Itzá, de Mayapán y el de Palenque.

La segunda parte de la metodología se aplica para estudiar el contexto de los cultos populares. Se describen cuidadosamente las casas y los materiales asociados en el caso de Mayapán. Los contextos domésticos son característicos del culto popular.

En la tercera parte contrastamos los cultos populares y el culto estatal maya principalmente de Mayapán retomando la interpretación del Estado. Hoy en día se interpreta a ambos cultos como uno solo puesto que parten de una base ancestral compartida: el culto a los muertos y la idea del origen y creación del mundo. Se puede decir que tanto el pueblo como los gobernantes comparten una misma religión. Sin embargo hay una separación en las funciones y actividades económicas de cada grupo social. Metodológicamente debemos diferenciar las prácticas estatales de las populares, aunque esto resultó difícil en ocasiones, pues es posible que las funciones se mezclen.

La exposición y desarrollo de la explicación de los cultos populares y estatales en Chichén Itzá y Mayapán liga la interpretación de material y contextos con una interpretación histórica basada en la arqueología, disciplinas antropológicas y el estudio de la religión (capítulo 1). La diferencia señalada entre cultos populares y estatales es

evidente en la nueva manifestación religiosa en Mayapán. Se requiere del análisis de ambos cultos para lograr una identificación de sus elementos y prácticas. La epigrafía e iconografía de lugares del periodo Clásico como Palenque, Tikal y la zona nuclear, demuestran que la práctica ritual dinástica no estuvo presente posteriormente en Mayapán. La transformación del culto dinástico del Clásico al Posclásico la encontramos en la pintura mural.

La diferencia entre el culto estatal del Clásico y el culto popular queda asentada en la descripción de éstos. La epigrafía era una manifestación del arte dinástico, una expresión visual que incorporaba a la población en el culto estatal. En Chichén Itzá encontramos tanto estas manifestaciones, pictográficas, epigráficas como el culto al cenote. En Mayapán desapareció el despliegue público de la propaganda dinástica, pero continuó el culto al cenote y se incorporó a Kukulcán como deidad.

La arquitectura de Mayapán es un indicador del cambio en la religión y nos lleva a la conclusión que tanto el material como los edificios son indicadores de la religión. La monumentalidad caracteriza a los estados teocráticos. Los artefactos, como la parafernalia ritual, indican la práctica de la religión. Ambos son criterios de identificación de los cultos estatales. Si se compara el culto dinástico del Clásico con el culto estatal de Chichén Itzá y con el culto del estado en Mayapán, notamos en éste último la ausencia de parafernalia ritual.

La epigrafía en la arquitectura significa que el gobierno y sus gobernantes tenían símbolos, en el arte indica las creencias y explica la cosmovisión maya. Esta práctica es más rica durante el Clásico. Por encontrarse en la zona ceremonial es válido hacer una identificación del culto estatal usando como evidencia la epigrafía.

Para la identificación del culto popular se buscan materiales fuera de la zona ceremonial. Entre los indicadores de este culto popular tenemos materiales ceremoniales como instrumentos musicales asociados con residencias como lo son bancos y altares. Además la presencia de estos materiales en entierros puede ser importante para diferenciar los cultos pues, en el caso del culto oficial se trata de material suntuario. Como criterio de identificación para las prácticas populares tenemos la presencia de materiales foráneos en lugares sagrados como Chichén Itzá que indica la práctica de la peregrinación. Sabemos que el pueblo participaba en el culto oficial pero había cultos

estatales que dependían de la nobleza. La práctica de los ritos de paso entre nobles y el pueblo da pie a la distinción entre cultos populares y culto estatal. El culto a Kukulcán fue un culto oficial mientras que el culto a la diosa Ix Chel representa la religión popular.

Las creencias de la gente del pueblo dependían, en gran medida, de la interpretación simbólica de la iconografía y epigrafía mayas. El material de Mayapán se describe e interpreta de acuerdo con su función ritual y con su simbolismo.

La presente tesis no parte del trabajo de campo de primera mano. La interpretación del material y su descripción, así como la historia de su obtención ha sido recuperada con el propósito de poner mayor énfasis en la interpretación cultural de la religión maya. Todos los sahumerios y otros artefactos así como la epigrafía e iconografía habían sido estudiados, descritos e interpretados previamente. La tesis profundiza la interpretación en el plano de la religión y la práctica de cultos populares y estatales.

Los datos provienen de las investigaciones realizadas por Pollock (1962) en especial los datos conceptuales sobre los cultos populares están tomados de la tesis militarista de Pollock (1962) quien afirma que el poder religioso decayó al desarrollarse un mayor control estatal. A pesar de ello los datos materiales, concretamente el sahumerio, sugieren la continuidad de la religión. La arquitectura y la organización espacial, así como el patrón de asentamiento implican la distribución de centros ceremoniales y espacios sagrados en templos y oratorios dentro de Mayapán. Ello implica la práctica de cultos fuera de la zona nuclear donde se practica la religión estatal.

Los datos del material ceremonial de los cultos populares y estatales de Mayapán provienen del trabajo de análisis cerámico de Robert E. Smith (1971 I, 1971 II).

Para elaborar la tesis sobre cultos populares recurrimos a Mcanany (1995) quien sostiene que entre el pueblo siempre se practicaron cultos funerarios y que sus costumbres continuaron desde el periodo Formativo hasta el Posclásico sin tomar en cuenta su linaje. Mcanany (1995) define como contextos populares las casas y el tipo de deposición que ahí se encuentra los entierros. Este contexto se amplía aquí al presentar el material hallado por Pollock (1962) y en los reportes de la Carnegie (1951-1955).

La interpretación de los sahumeros, así como varios ejemplos, provienen del trabajo de Karl Taube (1992). En los trabajos de Noguera (1975) y Rice (1999) encontramos la fuente para la interpretación de sahumeros y artefactos ceremoniales.

Los materiales epigráficos provenientes han sido interpretados por varios autores (e.g., Bassie-Sweet 1991, 1996; Garza 1984; Schele y Miller 1986). Miller (1981, 1999) estudió la iconografía maya Clásica. La epigrafía de Mayapán fue estudiada por Proskouriakoff (1962a) y comentada y analizada por Schele y Mathews (1998) quienes también comentan la epigrafía e iconografía de Chichén Itzá.

La parafernalia ritual de Chichén Itzá (Coggins 1992) fue rescatada del cenote. Además tenemos las muestras de sahumeros de Palenque, Chichén Itzá y Mayapán (Coggins 1998; Jones 1998; Quezada 1998).

Por el otro lado tenemos la arquitectura, la presencia de material ceremonial en las casas nos indica que se celebraban rituales en espacios domésticos.

vi) Contenido

Nuestra metodología es aplicada en los capítulos que presentamos. Si bien el capítulo 1 presenta el marco histórico sobre Mayapán. El capítulo 2 aporta los datos necesarios para hablar de la arquitectura de Mayapán y Chichén Itzá, la zona ceremonial de estos sitios es evidencia del culto estatal, mientras que los espacios domésticos son evidencias del culto popular. El capítulo 3 aplica la metodología análisis del culto estatal. Los capítulos 3, 4 y 5 aplican la metodología en sus tres partes, análisis del culto estatal, análisis del culto popular y la comparación de estos en el Clásico. Chichén Itzá y Mayapán. En el capítulo 6 sobre los artefactos de Mayapán volvemos aplicar la metodología usando los artefactos como evidencia de los cultos populares y estatales. La conclusión se basa en nuestro desarrollo pero pone énfasis en la comparación entre los cultos.

El capítulo 1 La Periodificación de Chichén Itzá y Mayapán explica a Mayapán como ciudad del periodo Posclásico. La cronología de las zonas arqueológicas va de la mano con la de materiales y aspectos importantes. En el caso del área maya es necesaria la discusión sobre el "estilo tolteca." Como vemos hay distintas posibilidades cronológicas no solo para este estilo sino también para Mesoamérica en general. Cada sitio tiene distintas posibilidades cronológicas. Las cronologías de Chichén Itzá y

Mayapán son discutidas en relación con las de Mesoamérica. La discusión sobre Mesoamérica depende de sitios importantes pero es necesario comentar las cronologías de Tula y Uxmal.

En el Capítulo 1 La Periodificación de Chichén Itzá y Mayapán ubicamos la temporalidad de Mayapán como un sitio Posclásico cuya importancia resulta de ser un nuevo centro regional maya. El capítulo primero trata con mayor precisión el contexto histórico Posclásico de Mayapán. Las escrituras mayas hablan sobre profecías religiosas al mismo tiempo que nos hablan del tiempo entre los mayas, aún estudiando la etnohistoria, no es posible hallar una correlación exacta de la historia maya con la cronología arqueológica. La Fundación de un nuevo centro ceremonial es un hecho histórico ceremonial, de gran importancia para el estudio de la religión maya.

El capítulo segundo La arquitectura, epigrafía, iconografía y pintura de Chichén Itzá y Mayapán se trata con la epigrafía que es un fenómeno del Clásico que también está presente en Chichén Itzá pero es menos prominente en Mayapán. En cuanto a la arquitectura tenemos un cambio radical en el estilo puesto que la organización de las plazas ceremoniales es distinta entre los sitios que mencionamos. Arquitectónicamente seleccionamos los edificios para saber que elementos mayas continúan, así sabemos que El Caracol, La Pirámide de Kukulcán y las columnas representan la nueva arquitectura en Mayapán. Además de los templos piramidales del Clásico tenemos en Mayapán nuevos edificios ceremoniales y cívicos. La iconografía tiene motivos simbólicos que se encuentran en la pintura y tanto en Mayapán como en Chichén Itzá tenemos un predecesor del estilo pictórico del Posclásico tardío de la costa de la península de Yucatán. En Mayapán destaca la pintura que se encuentra en las piezas cerámicas como los sahumadores con efigie.

Nuestro tercer capítulo se enfoca al aspectos de la religión maya que se manifiesta con mayor fuerza durante el periodo Clásico. Se divide en la organización política que se basa en la cosmovisión y la astronomía y en la explicación de la misma, en base a la evidencia arquitectónica y el registro de los fenómenos astronómicos y del tiempo. Estas prácticas son características del culto estatal dinástico del Clásico. Hacemos un recuento breve de los aspectos zoomorfos y antropomorfos que llenan de vida la epigrafía e iconografía maya, detallando la representación de los dioses como el dios K y otros

dioses que nos sirven más tarde para explicar los dioses representados en los sahumadores de Mayapán (Bassie-Sweet 1991, 1996; Schele y Miller 1986; Mathews 1997; Schele y Mathews 1998). Además de mencionar a los dioses del culto estatal describimos la importancia del gobernante en el culto estatal maya. Nuestro tercer capítulo explica que la "Gran Tradición" (Schele y Miller 1986) en Chichén Itzá se comienza a perder.

En el capítulo cuarto explicamos la religión maya de Chichén Itzá. Hacemos una relación de aspectos que se han perdido en el Clásico Tardío. Especialmente las estelas dinásticas. Aunque tenemos algunas fechas para Chichén Itzá, creemos que el uso de la cuenta larga comienza a desvanecerse en Chichén Itzá (Edmonson 1982). La presencia o ausencia de elementos relaciona a Chichén Itzá en el marco cronológico con otros sitios mesoamericanos que pudieron tener alguna influencia en Chichén Itzá. La "Gran Tradición" se convierte en el culto estatal de Chichén Itzá. Al respecto explicamos la importancia de Kukulcán en relación con el culto estatal, El Ahau es el punto central en Chichén Itzá y explicamos también la fascinante cosmovisión guerrera presente en los murales y en los templos como el Templo de Kukulcán. El pueblo en Chichén Itzá está poco estudiado y creemos que diversos núcleos de la población tomaron parte activa en los cambios que hubo en Chichén Itzá, lo anterior no lleva a explicar el culto a Kukulcán (Ringle et al. 1998).

En el capítulo quinto tenemos los últimos cambios o transiciones. En Mayapán se comienza a usar un nuevo calendario (Alcina Franch 1993; Edmonson 1982). Los calendarios son partes importantes de la religión del Posclásico, misma que ha sido analizada por varios autores (e.g., Freidel et. al. 1993; Peniche 1993; León Portilla 1986). Como resultado de los cambios en la religión los sacerdotes ocupan una nueva posición social y los profetas juegan un papel importante en la historia. Resalta la importancia de los códices y libros como medios para registrar la información y se olvida la epigrafía casi por completo. Estas fuentes aportan una serie de datos sobre las costumbres, rituales y creencias conformadas por varios elementos de la religión.

Los bataves juegan un papel importante en la nueva organización de Mayapán. Los bataves dependen de la ideología religiosa del pueblo,

Vimos, por último, que la agricultura de milpa era la ideología que organizaba y legitimaba la relación de clase, la explotación de las comunidades, y que, por lo tanto, reproducía la estructura dinástica y administrativa. La ideología de la milpa estaba representada por la deidad Itzam Na, principio ideal (en el sentido de representación) del funcionamiento del cosmos, del paso del tiempo, de las estaciones y de la lluvia, asociado a la división social del trabajo: técnicas agrícolas por parte de las comunidades "técnicas" rituales para hacer la lluvia por los sacerdotes (las oraciones, sacrificios, ofrendas). En efecto, los cuatro itzams representaban los cuatro tipos de milpas de una milpa ideal, cuya realidad los sacerdotes propiciaban durante el mes del Uayeb (ritos del Uayeb), con la elección del holpop. Si la rotación del poder político y, con él, la organización del trabajo a nivel local se correspondían entre sí y con las posibilidades de la milpa que estaban simbolizadas por una rotación de imágenes de Itzam Na, dentro del circuito ceremonial del pueblo. Dicha rotación tenía una forma religiosa (Peniche 1993: 59).

Este nuevo sistema trae consigo la separación de funciones religiosas y administrativas locales, y da lugar a los cultos de Mayapán. La cosmología Posclásica fue descrita por Paul Schellhas (1904) quien describió los códices Madrid, Paris y Dresden aportando una descripción de los dioses según su glifo.

En nuestra explicación de la religión de Mayapán tenemos y mantenemos la separación entre los cultos populares y estatales. Varios autores como Redfield (1959, 1960, 1961) han denominado a la gente del pueblo como comuneros pero este término nos da una idea falsa sobre la sociedad maya. La influencia de los guerreros es tan fuerte en la religión como la de sacerdotes y comerciantes. La forma de la práctica religiosa expuesta para los periodos Clásico y Clásico tardío en el área maya y específicamente para Chichén Itzá, son una base para la futura práctica en Mayapán. Sin embargo nuestro acento en la organización social permite ver que la religión, los cultos populares y estatales, son en gran parte, el eje de la organización social. El aspecto secular presente en Mayapán se debe a la presencia de aspectos de comercio aún más importantes que el culto al soberano. Solamente haciendo un esquema de la práctica religiosa y de la relación entre pueblo, gobierno, territorio y economía se puede explicar el cambio visto en Mayapán durante el periodo Posclásico temprano. Como en toda Mesoamérica la religión se vincula a la guerra y al comercio. La influencia de Mayapán en toda la península de Yucatán y fuera de esta hace del centro un importante centro religioso.

Vemos que los miembros del gobierno mantienen una fuerte jerarquía paralela a las tradiciones populares.

En el capítulo sexto tenemos que recurrir entonces a los materiales que vamos a analizar. Los tres capítulos sobre el Clásico, Clásico tardío y Posclásico nos han explicado la función de la cosmovisión en la religión maya, algunas de las ideas religiosas vistas en la cosmovisión que nos ayudan a comprender la idea que hay en los materiales y en los cultos (Bassie-Sweet 1991, 1996; Florescano 1998; Freidel et al. 1993 y Redfield 1959, 1960, 1961). Para la discusión sobre los materiales seguimos a Thompson (1955), Smith (1962), Proskouriakoff (1962b), Smith (1971), Noguera (1975) y Rice (1999). Tenemos un compendio de materiales cerámicos para Mayapán que son únicos para el Posclásico. Tienen algunas características en común con Palenque y Chichén Itzá pero básicamente marcan una nueva etapa en los materiales de Mesoamérica. Por su parte los materiales de Chichén Itzá no son tan numerosos en nuestro recuento pero no llaman la atención puesto que están ausentes posteriormente en Mayapán, se trata de materiales relacionados con el mando, indicando una pérdida del culto teocrático. Por ejemplo un sahumador abierto con asa, cetro con una figura en cuclillas, incensario efigie de venado, vasija trípode para sahumar, cetro en forma de serpiente, figura en forma de mujer, efigie del dios viejo de un sahumador Chen Mul y un cascabel (Coggins 1992).

Analizamos materiales ceremoniales, como los incensarios efigie con base de pedestal (Smith 1971II: 94-5). Ofrecemos una muestra de dos ollas similares del tipo Mayapán Rojo y Peto Crema (Smith 1971III: 118-9). Tenemos tres braseros con asa (Smith 1971III: 94-5). Otro más del entierro 5 (Smith 1971II:119-20) y una vasija con tapa de la cerámica Mayapán Rojo (Smith 1971III: 119-20).

La presencia de los dioses en el material liga a cada dios con el lugar donde se encontraron y a creencias específicas de la cosmovisión maya. Además de la función mortuoria el dios es un patrón de la gente y por tanto es un elemento de la religión popular. Comparándolo a los mascarones, como los que describe (e.g., Sharp 1981), tenemos nuevamente la diferencia entre cultos públicos y privados ya que en los mascarones tenemos la representación pública del dios mientras que en el sahumador tenemos una manifestación popular del mismo dios.

Es posible que en Chichén Itzá no se perdiera el culto aún después de que se abandonase. La relación del movimiento de un sitio a otro pertenece a la historia Itzá. En nuestro primer capítulo explicamos la cosmología de la fundación y asiento de una capital pan-Maya. Autores como Thompson (1990: 44), atribuyeron la influencia a grupos étnicos que traían una tradición distinta. En cuestión de estilos creemos que en Mayapán hay una ausencia de marcadores toltecas, mayas, teotihuacanos y de otra naturaleza, por ello nuestra conclusión para Chichén Itzá es sobre un culto específico, que anteriormente se ha llamado Tolteca. Mayapán tiene un estilo particular y vemos la importancia de los cenotes en el culto.

En el Capítulo 7 Los Cultos Populares y Estatales llevamos a un análisis todos los elementos que conforman la religión en sus aspectos sociales y rituales, como cosmovisión, práctica o forma de vida. Estos aspectos presentados en nuestro desarrollo desde el periodo Clásico pasando al Clásico tardío tienen una nueva forma presente en Mayapán patente en el culto estatal y en el culto popular.

En el Capítulo 7 Los Cultos Populares y Estatales queremos recalcar la importancia del estudio de los cultos populares en la arqueología y antropología. La relación de elementos religiosos completa este análisis de los cultos.

En nuestra conclusión regresamos a este punto. Ya habiendo analizado el material compuesto por incensarios tenemos un conjunto de dioses. Nuestra cosmovisión nos explicó como el hombre tiene un centro en el mundo, cosmos y naturaleza y que por medio de la relación con el cosmos lo hace único por su situación astrológica (Barrera Vázquez y Rendón 1963). Para que el hombre cumpla con un destino tienen que observar el ritual. se trata sobre esto en el ritual entre los mayas y su observancia entre el pueblo. Un grupo de importantes sacerdotes así lo hicieron anteriormente. La gente necesita el estímulo de la religión en su trabajo. Por ello retribuyen a los gobernantes para que exista un balance entre el pueblo y los gobernantes. Lo anterior se logra gracias al intercambio de comodidades debido a la especialización. Así tenemos una dinámica económica que se encuentra regulada en el ritual y por ello en la ideología (Demarest 1992a). Las nuevas costumbres aunadas a la cosmología apoyan un nuevo estado Posclásico.

La conclusión toma como fenómenos relacionados a los cultos elementos del Clásico y la "Gran Tradición" (Schele y Miller 1986), las tradiciones mayas funerarias en

la dinastía del Clásico (McAnany 1995), los dioses del Clásico (Bassie-Sweet 1991, 1996; Schele y Miller 1986), los nuevos dioses (Taube 1992), los nuevos dioses y la religión popular (Lancaster 1988; Levine 1990), la religión católica (Candelaria (1987), la cultura y el ritual (Tambiah 1985), la cosmovisión (Bassie-Sweet 1991, 1996; Eliade 1991; Freidel et. al. 1993; Schele y Freidel 1990) y la religión popular y sus relaciones socioeconómicas (Baez-Jorge 1988). En Mayapán cada uno de los dioses cumple con la función de ligar lo antropomorfo, lo zoomorfo y su combinación a la idea del tiempo (Garza 1984). La ciencia entre los mayas ya no sustenta a los gobernantes frente al pueblo como lo hacía anteriormente sino que parece que esa ideología ha penetrado a todos los niveles estableciéndose cultos a cada uno de estos dioses. Los principales son la tríada Chac, Itzamna y Kukulcán. Nosotros seguimos a Karl Taube (1992) en nuestra discusión del cambio en los dioses y recaemos en otros autores (e.g., Gillespie y Joyce 1998; Thompson 1990).

Finalmente en nuestra conclusión recae en la religión hoy en día que para los antropólogos continúa siendo un fenómeno cambiante. La religión católica en su práctica nos muestra que se conservan elementos desde la época prehispánica. La llegada de nuevos clérigos extranjeros a Yucatán deja clara la posibilidad de nuevos cultos que se practican paralelamente a la religión oficial. La llegada de Kukulcán a el área maya, a Chichén Itzá principalmente, es un punto muy discutido entre varios autores (e.g., Carrasco 1982; Thompson 1990: 19-24), recientemente se ha hecho un intento por descifrar el papel de los mayas Posclásicos en el sistema mesoamericano (Kepecs et al. 1994). Entre las posibles características de la religión mesoamericana está la peregrinación a Chichén Itzá, como lo asienta Coggins (1992) y podemos apoyar este fenómeno en estudios actuales (Turner 1974; Turner y Turner 1978). Entre los yucatecos ya se abandonan los dioses dinásticos GI, II y III, pero los mayas no dejaron el conocimiento que los hacía únicos en el mundo y que los hacía habitantes de un mundo único. Presentes en la arquitectura monumental en Chichén Itzá, los dioses forman parte del nuevo estilo arquitectónico (Smyth 1998). Tuvieron la oportunidad de mantener las costumbres funerarias arcaicas y renovar la cosmovisión con la presencia de nuevas deidades veneradas en cultos.

CAPÍTULO I

LA PERIODIFICACIÓN DE CHICHÉN ITZÁ Y MAYAPÁN

1.1 La Cronología de Mayapán y Chichén Itzá

En este primer capítulo planteamos el contexto histórico de Chichén Itzá en el Clásico Tardío y de Mayapán durante el Posclásico. Puesto que encontramos una gran diferencia entre la clasificación de las fases y periodos temporales entre el altiplano y la zona maya nosotros preferimos el término Clásico Tardío, posterior al Clásico Medio, con aproximadamente doscientos años de duración, desde 800 d.C. hasta el año 1000 d.C. aproximadamente.

Al referirnos a los cultos y a la religión maya debemos destacar la posibilidad de una religión mesoamericana con elementos compartidos entre regiones y culturas, la difusión de dioses y la presencia de estos en varios sitios, los cambios en las deidades de un periodo a otro, los cultos privados y públicos en Chichén Itzá, así como los cultos militares.

En general para definir la cronología de un sitio vamos desde los antecedentes de habitación, florecimiento, la época principal de auge y su decaimiento final. Durante la primera fase, los antecedentes, el área se encuentra escasamente poblada y durante el auge y florecimiento se llevan a cabo las principales construcciones y actividades. Finalmente hay actividades durante el decaimiento pero la importancia del sitio es relativamente menor. Para el caso de Chichén Itzá y Mayapán sabemos que hay actividades religiosas y de índole económica después de su época de auge que es un periodo de importancia regional pues se refleja la importancia de la zona como centro gubernamental. La relación de las secuencias culturales, la entrada de grupos a una zona debido a migraciones, así como los eventos políticos y religiosos son siempre importantes y se deben tomar en cuenta puesto que nos ayudan a definir las cronologías. La interrelación de los sitios con otras áreas mesoamericanas también es importante para determinar las cronologías en Mesoamérica.

Después del Clásico encontramos referencias a la actividad de los Itzáes quienes desempeñaron un importante papel en la difusión de elementos mayas desde el Petén hacia el norte de Yucatán. Estos grupos Itzáes tienen, en nuestra tesis, como centro para

el Clásico tardío, la ciudad de Chichén Itzá. La interpretación histórica y arqueológica de Mayapán ha cambiado con las nuevas cronologías de sitios como Chichén Itzá. En Chichén Itzá como centro regional mesoamericano se fusionan diversos estilos artísticos y creencias religiosas que van a marcar posteriormente en el Posclásico las características de la cultura maya.

La cronología de Mayapán se establece de acuerdo a eventos de importancia en la religión que se relacionan con la fundación de Mayapán. La fundación de un sitio maya resalta en las diferentes prácticas religiosas tanto en Chichén Itzá como en el resto de Yucatán durante el Clásico Tardío. En cuanto a los grupos étnicos aunque nos referimos en general a los grupos mayas del Clásico tratamos con grupos específicos como los toltecas y los itzáes y sin identificar con certeza un origen, fijamos la temporalidad de Chichén Itzá como posterior al Clásico medio.

El contacto entre varias culturas provenientes de distintos puntos de origen geográfico provocó una fusión de elementos en la cultura y en la religión durante el Clásico y ello destaca después en el Posclásico. Principalmente se observan los cambios en los estilos arquitectónicos, escultóricos, epigráficos y cerámicos. Muchos de estos estilos se atribuyen a grupos diversos y se identifican según la cultura. De este modo reflejan cambios en la organización social y también en la religión.

En ocasiones se hace referencia al estilo arquitectónico, como el tolteca identificándose el estilo arquitectónico con el grupo étnico. Tula tiene una cronología propia (Jiménez García 1998) y siempre se debe tener en cuenta al mencionar la importancia de Tula en Mesoamérica (Cuadro 1). La cuestión de la temporalidad, que aquí tratamos, en general se consideran los sitios mayas del Clásico Temprano como contemporáneos a Teotihuacan y posteriormente se fecha a Tula, a Chichén Itzá y más tarde a Mayapán, en el periodo Posclásico. Sin embargo es posible que existan otras posibilidades en cuanto a las cronologías; exponemos aquí algunas de ellas explicando la diferencia.

1.1.2. La Cronología de Mayapán y Chichén Itzá en relación con Uxmal

Para la discusión relativa a los periodos Clásico y Posclásico nos referimos al sitio de Uxmal (Figura 4). Smith (1971I, 1971II) en su cronología cerámica nos dice que este centro maya tuvo su auge durante el periodo Clásico y que su abandono

coincide con la construcción de Chichén Itzá encontrándose una continuidad cerámica de un sitio a otro, lo que significa la presencia del mismo grupo en ambos sitios. Regionalmente este significa un cambio de centro rector de Uxmal a Chichén Itzá (Cuadro 2).

Este hecho es de suma importancia puesto que significa que la última dinastía maya del periodo Clásico en Yucatán reinó en Uxmal y controló un gran área. Con la construcción de nuevos templos en Chichén Itzá vemos un cambio en el sistema político así como en la religión. El culto principal a Kukulcán es una nueva característica de la religión del Clásico Tardío.

Como sabemos Mayapán va a suceder a Chichén Itzá en esta línea de centros rectores capitales de la zona maya de la península de Yucatán. Al indagar sobre la identidad de los grupos étnicos responsables de estos cambios entramos en una contradicción con respecto a las cronologías y diferencias con la de Smith (1971).

La cronología de Uxmal también es importante en relación con los estilos arquitectónicos de la zona maya yucateca. La cronología identifica tres fases distintas: la Puuc, la Itzá y la Posclásica, la cronología de Tula y el altiplano sería una fase externa fuera del área maya. Cuando se trata la cronología de Uxmal en relación con los otros sitios Puuc se tiende a ubicarlos dentro del mismo espacio temporal y la discontinuidad de este estilo en Chichén y Mayapán y el predominio de otro estilo implica que el Puuc es más temprano (Cuadros 3 y 4). Cuando hablamos de los sitios Puuc nos referimos al predominio de ciudades como Kabah y Uxmal (Piña Chan 1963: 117). Sin embargo algunos autores (Pollock 1962) piensan que tanto en Mayapán como en Chichén Itzá hay algunas trazas del Puuc. Pollock (1962) identifica una primera fase constructiva de Mayapán alrededor de 800 d.C. o al menos un reuso de materiales de la zona Puuc (ver cuadro 14).

Al tratar con el periodo Puuc, es más lógico hablar de las cronologías en relación con Mul Chic que es un sitio temprano donde se encuentra este estilo (Piña Chan 1963). La presencia de pintura mural en Mul Chic es de gran importancia pues tenemos motivos parecidos a los que se encuentran más tarde en Chichén Itzá (Vargas 2003: 12). Mul Chic en Campeche, es un centro ceremonial pequeño del estilo y de la zona Puuc fechado para los años de 600 a 800 d.C. (Piña Chan 1963: 115-7). El estilo pictórico de Mul Chic tiene

paralelos contemporáneos con Uxmal y vemos una transición al periodo Clásico tardío (Piña Chan 1963: 117). Mientras que la cerámica pertenece al estilo y a la temporalidad Puuc, algunos elementos de la pintura como el bastón de mando significan una transición del Puuc a Chichén Itzá (Piña Chan 1963: 116-7).

En el trabajo de campo realizado en el año 2003 se recabaron las cronologías que actualmente se manejan en el estado de Yucatán. A través del trabajo de arqueólogos como el Lic. Peraza Lope y Peter Schmidt se llega al presente cuadro (Cuadro 5). En las publicaciones más recientes sobre Mayapán se discute el enfoque cronológico sobre la relación entre Uxmal, Chichén Itzá y Mayapán.

Uxmal tiene una mayor antigüedad. Aunque algunos ya sitúan una primera etapa de Mayapán contemporánea a esta ciudad, la cronología más aceptada atribuye predominancia posclásica a Mayapán 1200-1450, Chichén Itzá 800-1200, el Puuc y Uxmal 100 d.C.-1200, ubicando a Mayapán como posterior a Uxmal.

Para fechar la influencia arquitectónica Milbrath y Peraza (2003: 11) muestran la relación entre el mascarón estilo Puuc de Mayapán con la arquitectura y mascarones en Kabah, esta última referencia nos habla de la relación entre el Puuc y el centro de Yucatán.

En una nueva relación Milbrath y Peraza (2003) se refieren a las estelas como evidencias cronológicas y vinculan esta descripción con la etnohistoria.

La Estela 1 de Mayapán muestra un ritual en el cual los aspectos simbólicos del tiempo son visibles en el Pájaro del Katun 10 Ahau. Esta fecha indica una existencia de materiales en Mayapán anterior a 1200. Se trata de la fecha 1185 d.C., fecha del Katun 10 Ahau (Milbrath y Peraza 2003: 39). A partir de las estelas 5 y 6 los autores Milbrath y Peraza (2003) reconocen una tradición epigráfica proveniente de Uxmal en estas dos estelas. El culto a las estelas en Mayapán como una continuidad del culto a estas en Uxmal se relaciona con el culto calendárico dedicado al tiempo. De la misma manera se ubican las etapas constructivas más tempranas entre los años 1000 y 1100 d.C. (Peraza et al. 2006: 172).

De la misma forma que se ha unificado la secuencia cerámica en Chichén Itzá (Schele y Mathews 1998) se habla ya de una contemporaneidad entre Chichén Itzá y Mayapán (Cuadro 6). Smith (1971) establece un periodo de cincuenta años entre Chichén

Itzá y Mayapán que refleja el traslado de la población. Para Milbrath y Peraza (2003: 3, 6, 24) el contacto entre Mayapán y Chichén Itzá refleja el conflicto entre ambos sitios. Como resultado de este la capital se traslada de Chichén Itzá a Mayapán. De este modo Chichén Itzá pierde importancia como centro gubernamental y continúa su función sagrada como sitio de peregrinación y la población disminuye. Una forma de identificar las fases de Mayapán es la de buscar las primeras fechas constructivas, así como la fuerte producción cerámica, para la cual el sahumador es la pieza vital. La disminución de su manufactura indica una pérdida del control político, el conflicto interno y una conclusión de la actividad religiosa pan mesoamericana en Mayapán.

Para Milbrath y Peraza (2003: 33) las estelas y cerámica indican mayor actividad durante el periodo de 1100 d.C. a 1250 d.C. Esta es una fase más temprana. Por su parte la actividad pictórica es más tardía para las fechas de 1375 d.C. a 1427 d.C. (Milbrath y Peraza 2003: 35).

En relación con la pintura de Mayapán ahí vemos un estilo que se asemeja al de la costa este de la Península de Yucatán como el de Tancah y Tulum, fechado para el Posclásico Tardío. Además la influencia mixteca es clara cuando para el periodo Posclásico se había desarrollado un nuevo culto en toda Mesoamérica siendo la pintura representativa de esta corriente.

Joseph Ball (1986) sugiere que hay muchas posibilidades cronológicas y que se deben tomar en cuenta sitios como Cobá y Kabah entre otros. La posibilidad de tres diferentes alianzas que se sucedieron en el tiempo y que tuvieron como capitales a Uxmal, Chichén Itzá y Mayapán es una alternativa a la interpretación.

Como sabemos hay una problemática al relacionar la interpretación que proviene de las fuentes históricas con los datos arqueológicos. Este problema es recurrente para toda la cronología de Yucatán.

Queremos tomar en cuenta estos datos puesto que en momentos la interpretación sobre Mayapán deja fuera la relación entre el Puuc y Chichén Itzá. En cuanto al estilo artístico y arquitectónico no es posible definir claramente a cada grupo y la continuidad o traspaso de un sitio a otro es la alternativa.

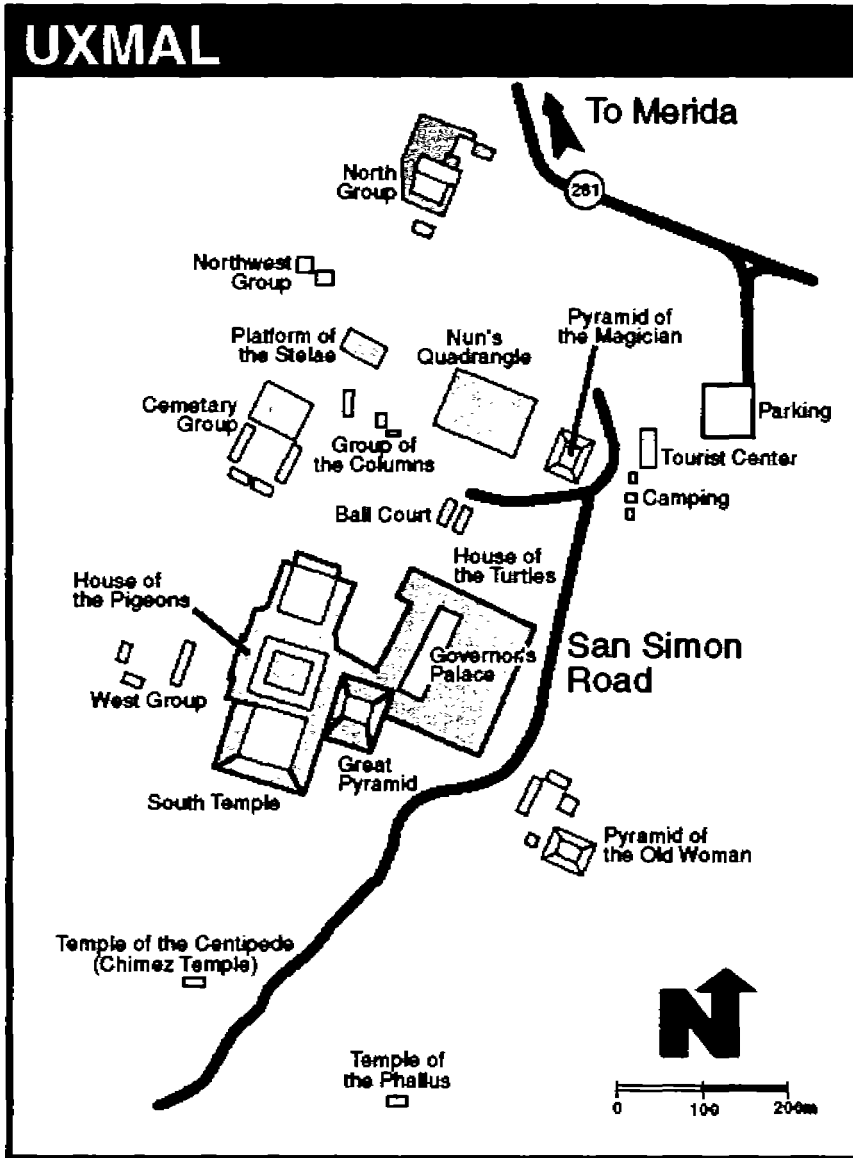


Figura 4. Mapa de Uxmal

1.2 Las Cronologías Mesoamericanas

El estudio arqueológico de la historia de Mesoamérica implica la evaluación de

distintas cronologías relacionadas con el dominio de ciertos grupos y ciudades estado durante una fase o periodo temporal específico. Así, una cultura como la de Tula se ha vuelto indicadora de ciertas épocas en la historia mesoamericana. Los grandes centros como Tula o Chichén Itzá tienen su propia cronología de formación, dominio, decaimiento y reocupación. Tula es un marcador cronológico como centro rector mesoamericano importante por su relación histórica con el área maya (ver cuadros 10 y 13).

CUADROS CRONOLOGICOS

Cuadro 1 Tula (Jiménez 1998: 25)	
Fase Tollan	950-1150/1200 d.C.
Fase Corral Terminal	900-950 d.C.

Chauaca	1550 d.C. - 1800 ?
Chikinchel	1450 d.C. - 1550 d.C.
Tases	1300 d.C. - 1450 d.C.
Hocaba	1200 d.C. - 1300 d.C.
Sotuta	1000 d.C. - 1200 d.C.
Cehpech	800 d.C. - 1000 d.C.
Motul	600 d.C. - 800 d.C.
Cochuah	300 d.C. - 600 d.C.
Tihosuco	800 a.C. - 100 d.C.
Ecab	?? a.C. - ?? a.C.
Cuadro 2 Península de Yucatán (Smith 1971: 133-136)	

Cuadro 3 Cuadro Cronológico Cultural Uaxactún-Yucatán (Piña Chan 1993: 337)	
Punc-Chichén 900 d.C. a 1550 d.C.	Chikinchei 1250 d.C. a 1550 d.C.
Tepeu 500 d.C. a 900 d.C.	Tases-Hocaba 1250 d.C.
Tzakol 250 d.C. a 500 d.C.	Sotuta 1000 d.C. a 1250 d.C.
Matanzel 100 a.C. a 250 d.C.	Cepech 800 d.C. a 1000 d.C.
Chicanel 700 a 100 a.C.	Motul 600 d.C. a 800 d.C.
Mamon 1000-700 a.C.	Cochuah 200 d.C. a 600 d.C.
Cenote Maní 1300-1000 a.C.	Chakan 200 a.C. a 200 d.C.
	Tihosuco 800 a.C. a 200 a.,C.
	Cupul 1000 a.C. a 800 a.C.
	Ecab 1300 a.C. a 1000 a.C.

Cuadro 4 Cuadro Cronológico. Mesoamérica (Piña Chan 1993: 337)	
Periodo Postclásico	900 a 1517 d.C.
Periodo Clásico	250 a 900 d.C.
Periodo Transicional	200 a.C. a 250 d.C.
Horizonte Preclásico	1500 a 200 a.C.

Mayapán	1200-1450 d.C.
Chichén Itzá	800- 1200 d.C.
Uxmal	100- 1200 d.C.
Cuadro 5 Área maya. Tierras Bajas del norte (Milbrath y Peraza 2003: 11)	

Preclásico	a.C. 1500- d.C. 200
Clásico	d.C. 200- 910
Posclásico	d.C. 910-1524
Cuadro 6 Área maya (Schele y Mathews 1998: 16)	

Área Norte	Fechas Calibradas
Estados Independientes Mayapán	1200-1530 d.C.
Chich'en Tolteca	925-1200 d.C.
Chich'en Puuk Maya	800-925 d.C.
Koba Temprano	600-800 d.C.
Estilos Regionales Acanceh	250-600 d.C.
Preclásico Tardío	300 a.C.-250 d.C.
Preclásico Medio	1000- 300 a.C.
Cuadro 7 Área norte maya (Coe 1999: 10)	

Periodo	Area Norte	Fechas Calibradas
Posclásico-Tardío	Estados Independientes Mayapán	1200 d.C. - 1530 d.C.
Posclásico Temprano	Chich'en Tolteca	925 d.C. 1200 d.C.
Clásico Terminal	Chich'en Puuk Maya	800 d.C. - 925 d.C.
Clásico Tardío	Koba Temprano	600 d.C. - 800 d.C.
Clásico Temprano	Estilos Regionales Acanceh	250 d.C. - 600 d.C.
Preclásico Tardío	Preclásico Tardío	300 a.C. - 250 a.C.
Preclásico Medio	Preclásico Medio	1000 a.C. 300 a.C.
Preclásico Temprano		1800 a.C. - 1000 a.C.
Arcáico		3000 a.C. - 1800 a.C.
Cuadro 8 Área maya (Coe 1999: 10)		

Dstrucción de Mayapán Posclásico Tardío Auge de Mayapán Esfera Cerámica Tases	1300-1450 d.C.
Transición Complejo Hocaba	1200-1300 d.C.
Predominio Chichén Itzá Esfera Cerámica Sotuta	100-1200 d.C.
Cuadro 9 Península de Yucatán (Rivera 1995: 134)	

Fase Palacio	1300-ca. 1500 d.C.
Fase Fuego	1200 d.C. a 1300 d.C.
Fase Tollan	950 d.C. a 1150 d.C.
Fase Corral	800 d.C. a 900/950 d.C.
Fase Prado	700 d.C. a 800 d.C.
Fase Chingú	200 d.C. a 750 d.C.
Cuadro 10 Tula (Noguez 1995)	

Mayapán	1200 d.C. - 1450 d.C.
Triple Alianza	987 d.C. - 1185 d.C.
Tierras Bajas	250 d.C. - 900 d.C.
Cuadro 11 Área maya (Thompson 1967)	

Cronología Tierras Bajas Mayas del Norte	
Cuadro 12 (Kubler 1986: 22)	
POST-CLASICO 1300-1500	
1100-1300	Mayapán
900-1100	Chichén III
CLASICO 700-900	PUUC TARDÍO Río Bec Chichén II Edzná PUUC TEMPRANO Becán
500-700	Uxmal Chichén I PROTO-PUUC
300-500	Oxkintok
100-300	
PRE-CLASICO 100-100	
300-100	
500-300	
700-500	
900-700	
1100-900	Dzibilchaltún
1300-1100	
1500-1300	

Cronología Mexico Central Cuadro 13 (Kubler 1986: 21)	
1500 Post Clásico	AZTECA
1300	CHICHIMECA Tula TOLTECA
900-1100	
Clásico 700-900	Xochicalco Cacaxtla Teotihuacan IV
500-700	
300-500	Teotihuacan III
100-300	Teotihuacan II TeotihuacánI
Preclásico 100-100	
300-100	
500-300	Ticomán Cuicuilco
700-500	
900-700	Tlatilco
1000-900	
1300-1000	
1500-1300	Zacatenco el Arbolillo

Cuadro 14 Mayapán (Pollock 1962: 6)
Fin Etapa Florescente 10.3.0.0.0-10.8.0.0.0, 889-987 d.C.
Subetapa Mexicana Temprano 987 d.C. - 1185 d.C. Fin del Katun 4 Ahau 10.8.0.0.0, 987 d.C. Katun 10 Ahau, que termina en 10.18.0.0.0, 1185 d.C.
Subetapa Mexicana Medio 1185 a 1204 d.C. Katun 10 Ahau, que termina en 10.18.0.0.0, 1185 d.C. Katun 8 Ahau 1185 a 1204 d.C.
Subetapa Mexicana Tardío Katun 13 Ahau finaliza 11.3.0.0.0 1283 d.C. Caída de Mayapán Katun 8 Ahau 1441 d.C. Conquista Española 1540 d.C.

1.2.2. Los Toltecas y el estilo tolteca

La cronología de Tula es pertinente pues se incorporó a la discusión de la cronología maya debido al estudio del llamado "estilo tolteca" presente en el área maya.

Una de las características que comparten con los mayas es la edificación de un centro ceremonial nuclear, la presencia del chacmool para el sacrificio y el uso de motivos serpentinos simbolizando al dios Quetzalcoatl. A diferencia de los mayas, los toltecas no tenían un calendario ritual tan importante.

Por mucho tiempo los arqueólogos sostuvieron que la relación del área maya con Tula fue una continuación de las invasiones y dominio de grupos del altiplano sobre otras áreas mesoamericanas, que implica la conquista y dominio de Chichén Itzá y la difusión de elementos artísticos y culturales.

Cronológicamente esto implica que la importancia de Tula se dio también después del Clásico medio del área maya. En relación con el área maya hay quienes piensan que los toltecas fueron un grupo que conquistó la zona maya imponiendo su estilo en esa región (e.g. Pollock 1962); hay quienes sostienen que Tula y Chichén Itzá fueran ciudades contemporáneas y que la primera invadió el área maya (Rivera 1995: 127); hay

quienes piensan que el desarrollo de Chichén Itzá es posterior (Schele y Miller 1998); otro grupo opina que Tula recibió influencia maya (e.g. Kubler 1986; Piña Chan 1993).

George Kubler (1986: 314) observó la similitud del estilo arquitectónico de Chichén Itzá con estilos mayas anteriores presentes en las Tierras Bajas durante el Clásico (Cuadro 12). También Kubler (1986: 241) nos dice que el estilo tolteca es comparable con el de las áreas Puuc, Chenes y Río Bec.

El estrecho parecido entre ciertos edificios de Chichén Itzá y los de Tula, en la meseta mexicana, lo advirtió por primera vez Désiré Charnay hacia 1880, después de visitar ambos lugares. (observaciones confirmadas tras la excavación de Tula). La mayoría de los estudiosos aceptan actualmente la tesis de que unos toltecas, de habla Nahuatl y procedentes de las tierras altas, vivieron como señores en Chichén Itzá, y que las pruebas de su presencia aparecen no sólo en las representaciones de guerreros, sacerdotes y dioses de origen no maya, sino en el uso de las columnas de serpiente, columnas de atlantes, edificios con varias filas de emblemas esculpidos llamados adornos, balaustradas con serpientes, figuras humanas reclinadas llamadas Chaacmoos, quemadores de incienso que retratan al dios mexicano de la lluvia (Tlaloc), y paneles de relieves narrativos sobre muros de superficies planas (Kubler 1986: 301).

Michael Coe (Coe 1994: 143) señala que el origen de los elementos toltecas debe ser atribuido a los mayas mismos. Para Coe (1999: 167) la idea original del origen tolteca de la arquitectura de Chichén Itzá depende del mito de Topiltzin Quetzalcoatl, también conocido como Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, quien supuestamente abandonó Tula para conquistar las tierras mayas. Entre los motivos mayas que se asemejan a los de Tula se encuentran los simbólicos, ligados a la religión como el jaguar y la serpiente (Coe 1999: 168). Finalmente sugiere que Chichén Itzá fuera contemporáneo con otros sitios del Clásico Tardío de las Tierras Bajas el sur y de Tula, pues la influencia maya en Tula era mucho mayor que la tolteca en las tierras mayas (Cuadros 7 y 8).

La última fase tolteca (Cuadro 10) sentó las bases para el posterior desarrollo de Tenochtitlan (Noguez 1995: 204). Tula expandió su cultura hacia otros centros de Mesoamérica. Como las Tierras Altas de Guatemala y la península de Yucatán (Noguez 1995: 208). Se cree que el estilo tolteca reemplazó al estilo Puuc. Cabe destacar que la visión de Tula como centro rector genera la idea de que la cosmovisión mesoamericana era

compartida debido a la exportación de materiales para el culto religioso (Noguez 1995: 222).

De acuerdo con estudios cerámicos el estilo Tohil Plumbate, una cerámica fina, se difundió en toda Mesoamérica por ello se piensa que tanto zonas del altiplano como del área maya e incluso de Oaxaca mantuvieron contacto a finales del Posclásico y por ello compartieron rasgos no solamente estilísticos y culturales sino también en la forma de organización política y en la religión (Smith 1971: 253, 255).

La presencia de Tláloc y Quetzalcoatl en Mayapán y Chichén Itzá, en la opinión de Karl Taube (1992), hacen pensar en una religión mesoamericana, además Taube (1992: 4) identifica elementos del altiplano central mexicano en el arte maya.

La ciudad de Tula tuvo su época de auge después del Clásico tardío y se piensa que debió tener varios gobernantes, pero, a diferencia del área maya no tenemos los elementos que nos indiquen una línea dinástica tolteca (Cuadro 9). Tampoco contamos con el sistema de fechas que identifica la epigrafía maya.

Como vemos la problemática en correlacionar Tula con la zona maya depende en gran medida en que el desarrollo de Chichén Itzá muchas veces es fechado como anterior al auge de Tula. Al no considerarse las corrientes locales del Puuc para el área maya se tiende a culpar el desajuste cronológico como una falla en la teoría de la difusión de elementos toltecas al área maya.

Al hablar de la península de Yucatán, en especial de Chichén Itzá, no podemos dejar de mencionar el llamado estilo tolteca, nuestra discusión se centra en la cronología de este en el área maya. Como vimos arriba el problema de las cronologías (ver cuadros 1-14) no lleva a negar la influencia de los habitantes de Tula, sin embargo en Yucatán hay una fase artística que lleva el nombre de "tolteca" aunque sea de otro origen y aquí exponemos algunas consideraciones.

Arquitectónicamente cuando mencionamos el periodo tolteca nos referimos a un estilo caracterizado por la serpiente emplumada, el culto a Venus, motivos de guerreros y pocos registros dinásticos y calendáricos. Al eliminar a los toltecas como probables portadores del estilo a Yucatán, los cambios son propios de los grupos mayas (Coggins 1990: 86; Sabloff 1994: 19, 99).

El "estilo tolteca" es reconocible, pero su fechamiento y origen es discutido. Tomó el nombre de los toltecas de Tula que según algunos autores conquistaron la península de Yucatán. Este estilo también ha sido llamado mexicano. Como lo mencionamos anteriormente nosotros pensamos que este estilo presente en Chichén Itzá es de origen "Itzá."

La relación entre el área maya y Tula fue propuesta debido a que se atribuyó el origen tolteca a ciertas manifestaciones artísticas de Chichén Itzá conocidas por el nombre de "estilo tolteca". Se piensa que Tula intervino en la historia cultural de este periodo. Debido a que esta se apoya en lo tolteca se le ha llamado periodo mexicano o tolteca, llamandose así también, al estilo artístico (Wren y Schmidt 1991: 203).

Las evidencias arqueológicas sobre el cambio artístico (Cohodas 1989: 232), coinciden con el cambio histórico y etno-sociopolítico (Wren y Schmidt 1991: 199). Después del colapso maya durante el Clásico, los grupos de las Tierras Bajas del Norte registran una nueva actividad marcada por un nuevo florecimiento de centros mayas. El control de la zona maya a partir de Chichén Itzá, como centro regional, se atribuye al grupo Putún Itzá originario del sur de Campeche (Thompson 1990: 3-5).

Román Piña Chan (1993: 9) opina que la difusión artística fue en sentido inverso, es decir de Chichén Itzá hacia Tula (Cuadros 3 y 4). También Coe (1994: 143) apoya la difusión de elementos mayas a la culturas del altiplano.

Coggins (1990: 96) identifica Teotihuacán con Tula, para resolver el origen de las migraciones a la península. Teotihuacán fue un centro de difusión y control político hacia las Tierras Bajas del Sur, más tarde Chichén Itzá desempeñó este mismo papel en las Tierras Bajas del Norte (Kepecs et. al.1994: 143). Un centro nuclear controla grandes áreas cuando se difunden sus ideas y estilos a otras zonas.

En general para Mesoamérica se piensa que los centros importantes difundieron estilos artísticos además de aspectos o sistemas políticos, religiosos y culturales. Para los arqueólogos del área maya y en especial de Chichén Itzá no hay aún una correlación perfecta entre la cronología maya y la del altiplano y aunque los arqueólogos de Tula trabajan esta cronología se busca que estas coincidan relativamente y con coherencia.

Hoy se atribuye a los itzáes el desarrollo del periodo que antes se conocía como tolteca. De acuerdo con el origen sobre los grupos itzáes, se llegó a la conclusión de que

venían de los lagos de Petén (Ball y Taschek 1989: 188-9). Otro modelo de desarrollo propone el llamado “sistema mesoamericano” que consiste en un estilo artístico pan-mesoamericano (Ringle et. al. 1998). En este modelo Tula y Chichén Itzá son contemporáneos pero se reconoce el papel central de Chichén Itzá como centro nuclear en Yucatán.

Según Smith (1971: 253) la cronología de Tula y la de Chichén Itzá coincide con la invasión tolteca del área maya. Para Smith (1971I, 1971II) Tula y Chichén Itzá comparten un horizonte cerámico que se distingue por la presencia de naranja fino. Smith (1971I, 1971II) afirma que los Toltecas eran itzáes venidos de Chichén Itzá que se asentaron en Mayapán.

En conclusión los elementos que definen el estilo tolteca se encuentran en mayor porcentaje en Chichén Itzá, lo que hace dudosa la difusión de Tula a Chichén Itzá.

1.3 La Etnohistoria

La comparación de los datos arqueológicos con los etnohistóricos es la clave para resolver los problemas de interpretación de Mayapán. Hoy en día no existe una versión etnohistórica única o aceptada, es posible que muchas veces los datos arqueológicos refuten la evidencia etnohistórica. Las principales fuentes históricas son usadas por los arqueólogos para comparar los datos arqueológicos con los históricos con el fin de darle una lógica a la interpretación.

Los códices nos ayudan a relacionar las prácticas indígenas anteriores a la llegada de los españoles con la práctica de nuevas costumbres. Así tenemos un producto de la cultura que destaca por su presentación artística: los códices Dresden, Madrid y París (Arochi 1991: 97; Miller 1999: 187; Thompson 1990: 159), *Los Papeles de Paxbolom* (Scholes y Roys 1996) son también de importancia etnohistórica.

Coe (1999: 31, 86) explica como se perdió la cuenta larga y habla sobre el uso de estelas relacionadas con las dinastías que se encontraba descontinuado. Es posible que los mayas dejaran a un lado el significado religioso y que más tarde lo capturasen en los códices y libros (Arochi 1991: 97-9; Ball 1986: 390) cuando anteriormente se plasmó por medio de la epigrafía. Las esculturas de los paneles de Chichén Itzá también tienen elementos glíficos relacionados con los códices y su interpretación.

En la escultura de los grupos de las Tierras Bajas del sur y en las batallas representadas en los paneles de Chichén Itzá (Miller 1999: 84), existen elementos que se pueden identificar en los personajes y objetos, en esto consiste la interpretación epigráfica (Restall 1997: 281; Schele y Mathews 1998: 21-22).

Los grupos étnicos tienen un papel activo en la historia colonial y postcolonial de las Tierras Bajas del Norte. Éstos se caracterizan por su resistencia y una serie de rebeliones y movimientos políticos (Mathews 1997: 137, 172). Hoy en día los grupos mayas de Yucatán están conscientes de su legado cultural y artístico. En la tesis nos referimos a grupos y queremos identificar el lugar del que provienen; por ello nos referimos a los grupos Xiues de Uxmal, Itzaés de Chichén Itzá, Petén, Uaxactún, Copán, Tikal etc. Sin embargo la historia refiere a los grupos miembros de la Liga de Mayapán, que más bien son familias o linajes: los Tutul Xiu y los Cocom (Thompson 1967: 149).

La práctica de las costumbres entre los pobladores de Yucatán es la fuente de la información etnográfica su continuidad en estos grupos nos ayuda a indagar en el pasado (Landa 1978: 34, 41-45). Hoy se encuentran mezcladas las tradiciones de diversas épocas, sin embargo existe una base indígena en la práctica de la religión en Yucatán.

La historia ubica a Mayapán como una ciudad Posclásica cuya vida comienza en el año de 1250 (Marcus 1989: 202). Esta fecha es la más tardía y es el dato con el que frecuentemente nos encontramos al hablar de Mayapán (Sabloff 1994: 28).

El Posclásico ya había comenzado cuando Mayapán obtuvo control de la península. El horizonte Posclásico es casi paralelo a la vida de Mayapán, ciudad que fue destruida y saqueada en 1450 (Stuart 1977: 119; Thompson 1967: 149; 1990: 158), cien años antes de el fin del horizonte Posclásico (Sabloff 1994: 47).

Las fuentes (Garza 1975: 116) tienen severas fallas en cuestión de temporalidad. Las secuencias constructivas y cerámicas indican que tanto Uxmal como Chichén Itzá fueron abandonadas antes de la fundación de Mayapán, pero la etnohistoria afirma que estos sitios fueron contemporáneos (Vargas 2003). Tomando nota de la información, la llamada Liga de Mayapán, debió ser un sistema de gobierno que controló la mayoría de la península de Yucatán, incluyendo sitios como Chichén Itzá, Uxmal, Izamal y Mayapán (Pollock 1962: 4).

Los arqueólogos han corroborado muchos datos de la historia de Mayapán por medio de la evidencia, que se constituye principalmente por materiales cerámicos y la excavación, rescate y reconstrucción de las evidencias arquitectónicas.

Durante los primeros trabajos de investigación del Instituto Carnegie realizados en 1938, se hizo el mapa del sitio (Jones 1952; Pollock 1962: 3-4).

El análisis arqueológico no iba a ningún lado pues los datos recuperados llevaban a controversias. En años recientes los arqueólogos han llegado a la conclusión de que deben mejorar la metodología (Sabloff 1994: 9). Para Sabloff (1997: 162), una de las maneras de hacerlo es recolectar datos, ponerlos en orden cronológico y explicar su secuencia de acuerdo con una teoría.

La relación entre los grupos Xiues y los Cocomes en Mayapán se explica a partir de influencias, resaltando que la visión de una etapa más temprana a 1200 d.C. para Mayapán significa una influencia Xiu proveniente de Uxmal, mientras que la Itzá sería de Chichén Itzá (Milbrath y Peraza 2003).

Piña Chan (1963, 1991) y J.E.S. Thompson (1990) señalan la relación entre el grupo Xiu, los grupos llamados mexicanos, los sitios Puuc de Uxmal, Kabah y Mul Chic. Como referencia etnohistórica la cronología de Thompson (1990: 3-21) pretende estudiar a los grupos Putunes y Putunes Chontales provenientes de Tabasco. Muchas veces al tratarse las relaciones de influencia étnica y su cronología se olvida mencionar a estos grupos que establecidos en Xicalanco hicieron importantes incursiones al área maya de la península de Yucatán.

La cronología de Thompson (1990) sigue modelos anteriores, pero hace válida la relación con Tabasco excluyendo a Tula. Para Thompson (1990: 4, 5) el grupo Putún controló un área que incluía Tabasco, Campeche y Yucatán entre 850 d.C. y 950 d.C. llegando a conquistar Chichén Itzá en el año 918 d.C. Los Putunes tuvieron dos capitales, la de Chakanputun y la de Chichén Itzá (Thompson 1990: 20) o al menos fueron controlados por Chichén Itzá. Finalmente la fecha etnohistórica del katún 4 Ahau está correlacionada a la serie 10.8.0.0.0. Goodman-Martínez-Thompson (Thompson 1990: 10).

Para Vargas (2003) la etnohistoria permite hacer una relación de salidas de los grupos étnicos como lo son los provenientes de Tabasco y Campeche. La mención de un lugar mítico excluye al lugar de origen de la historia material (Vargas 2003: 5).

Siempre que se recurre a los materiales etnohistóricos parece haber una similitud estructural en el origen de grupos como mayas chontales y xicalancas lo cual permite también pasar del área maya al resto de Mesoamérica (Vargas 2003: 20).

El estudio de los periodos históricos a través de la etnohistoria permite hacer uso de la correlación de fechas según el tzolkin maya o calendario ritual según el cuál se ajustan los distintos periodos y fechas de acuerdo a los grupos étnicos y su crónicas (Milbrath y Peraza 2003).

1.4 La Fundación de Mayapán

La fundación de Mayapán inicia la cronología maya Posclásica y da comienzo a la nueva forma de gobierno entre los mayas.

La fundación de Mayapán en 1100, según Kubler (1986: 215), quedaría fuera de la cronología Posclásica que principia en 1250.

Lógicamente la fundación de la ciudad antecede la consolidación y hegemonía de Mayapán, puesto que entendemos la fundación como el momento en el que se empezó a habitar, pero Pollock (1962: 9) llama fundación a la época de ocupación principal.

Proskouriakoff (1962a: 135) piensa que Mayapán se fundó en el katun 1 Ahau. Para Pollock (1962: 9) la ocupación principal, de acuerdo con la correlación 11.2.0.0.0. (según Thompson), fue de 1263-1283 d.C. Esta fecha puede referirse a la fundación de la Liga de Mayapán ya que esta ciudad fue la capital de la península de Yucatán durante los doscientos años que duró esta alianza (Pollock 1962: 8). Es posible que antes de que Mayapán se convirtiera en la capital de la península de Yucatán ya estuviese ocupada. Pollock (1962: 9) nos da como fecha de fundación 1007-1027 a.C.

Mayapán se construyó con objetivos ceremoniales y su fundación tenía un carácter sagrado. La fundación de Mayapán, fue un evento político relacionado con las nociones mayas del cosmos. Los cultos, como parte de la religión, involucraban a un gran número de pobladores. La fundación fue el primer acto para los pobladores de Mayapán y tuvo connotaciones ceremoniales y políticas específicas (Craine y Reindorp 1979: 77-88).

También pensamos que los datos sobre la fundación nos ayudan a explicar, ubicar y definir la temporalidad de Mayapán (Smith 1971: 3). Generalmente se habla del principio del Posclásico y la fundación de Mayapán como hechos simultáneos.

La fundación de Mayapán como hecho etnohistórico no corrobora las cronologías, fechamientos y fases arqueológicas de las Tierras Bajas del norte, sin embargo parece apoyar la continuidad de la historia Itzá (Ringle 1990: 242). Mientras las fechas entre Chichén Itzá, Mayapán y Uxmal son discordantes (Thompson 1967: 136), la lógica nos dice que Chichén Itzá y Uxmal son anteriores a Mayapán (Sabloff 1997: 98, 104) por lo menos en cuanto a ser el sitio capital de la Tierras Bajas del Norte.

La similitud de estilos entre Mayapán y los sitios más tempranos se deben a que sus fundadores, fueron portadores de estos estilos artísticos (Ringle 1990: 242). Si la fundación de Mayapán durante el Posclásico no marca el primer momento de habitación para Mayapán podemos dejarlo como un evento político (Freidel 1992b: 120), relativamente importante para la cronología; queda por aclarar cuando principia el Posclásico. Debido a las crónicas y a la revisión de las cronologías del Puuc, Chichén Itzá y Mayapán, la situación no se ha aclarado aún (Ringle 1990: 242).

La fundación de Mayapán, tiene que ver con el nuevo asiento del gobierno maya, ya que se convirtió en capital. Se piensa que en esta fundación varios linajes, familias, o incluso grupos étnicos tomaron parte para conformar un nuevo estado.

Como evento ceremonial, la fundación de Mayapán constituye un ritual del culto estatal. Este ritual marca el comienzo de la cronología Posclásica y el inicio de un nuevo ciclo en la cuenta corta. Esta es una de las principales diferencias entre Mayapán y sitios anteriores como Chichén Itzá y zonas del Clásico como Tikal.

Aunque va más allá del propósito de nuestro trabajo queremos indicar que la fundación de Mayapán significa un ajuste en la cronología que podría ser valioso para entender las cronologías yucatecas y mayas en general.

CAPÍTULO 2 ARQUITECTURA, EPIGRAFÍA, ICONOGRAFÍA Y PINTURA DE CHICHÉN ITZÁ Y MAYAPÁN

En los edificios de las zonas arqueológicas y centros ceremoniales las fachadas fueron esculpidas artísticamente para decorar los edificios. La pintura y escultura contienen un mensaje relacionado con la historia maya y contiene elementos religiosos. Los edificios y su decoración son una parte esencial del culto público.

Hoy en día se hace una interpretación antropológica y arqueológica de los monumentos históricos (Coe 1999: 7) que liga la arquitectura monumental, su estudio y su registro a la religión mesoamericana (Andrews 1975: 35). Un ejemplo es la interpretación de las características de un centro religioso con arquitectura pública (Grove y Gillespie 1992: 17; Schele y Freidel 1990: 364) como centro de peregrinación.

La diferencia entre los centros del Clásico medio con Chichén Itzá y Mayapán se encuentra en la arquitectura pública, esta diferencia se encuentra principalmente en la forma de las estructuras y su combinación en conjuntos residenciales-ceremoniales. En Mayapán se combinan casas con edificios cívicos y religiosos, diferentes a los centros del Clásico. Los edificios de Mayapán muestran poca epigrafía e iconografía. El Templo del Caracol sirvió para identificar esta ciudad en la clasificación arqueológica (Lothrop 1924: 33) pues se pensó que el estilo maya se había perdido cuando se comparaba con el estilo del periodo Clásico. En Mayapán existen elementos arquitectónicos comunes con el Clásico como los son pirámides que forman templos dispuestos alrededor de una plaza o zona central. A diferencia de Chichén Itzá, los mascarones en Mayapán fueron elaborados con estuco. En Mayapán la arquitectura privada muestra un gran cambio y ésta es una de las características notables de este sitio Posclásico. Tenemos muy poca información sobre la arquitectura privada de Chichén Itzá.

A continuación hacemos una descripción de las estructuras de Mayapán. Se trata de grupos o conjuntos habitacionales los cuales tienen principalmente características privadas evidentes en las casas y además muestran áreas de culto fuera de la zona nuclear. Resaltando esta característica de Mayapán, explicamos la arquitectura pública de Mayapán y las pocas representaciones escultóricas y pictóricas de ésta. Tratamos la arquitectura y el material escultórico, epigráfico e iconográfico de Chichén Itzá, con la finalidad de comparar el estilo "Itzá", decorativo, más parecido al del periodo Clásico

con Mayapán. Después explicamos la influencia "Itzá", en el culto a la serpiente en Mayapán.

2.1 Las evidencias arquitectónicas

La arquitectura maya es sin duda única y tiene características propias para cada una de las fases arqueológicas. La mayoría de las ciudades aparecieron alrededor del año 300 a.C. y se desarrollaron para el 250 d.C. (Coe 1999: 58). La construcción de una zona nuclear caracteriza la vida urbana. Así los centros ceremoniales (Spinden 1913: 15; Thompson 1967: 60) son evidencia de una sociedad en desarrollo que forma nuevos núcleos y tiene un modo de explotación del ambiente como base a su sustento. Entre los materiales arqueológicos encontramos evidencias de los modos de producción y explotación (Demarest 1992a: 138, 139). La arquitectura como evidencia, nos refiere a las anteriores características sociales urbanas (Andrews 1975: 24; Coe 1999: 58). En cuanto a la arquitectura maya del Clásico muchas formas han sido recuperadas por medio de la excavación.

La arquitectura de Mayapán es única en toda la zona maya (Proskouriakoff 1962a: 89). Por poca su monumentalidad se pensó que era una zona de menor importancia, en comparación, tal vez, con Tikal. La proliferación de templos en Tikal nos habla de una dinastía muy importante que eligió la monumentalidad como modo para desplegar el poderío político (Sharer 1994: 175-179; Willey 1974: 95). Chichén Itzá muestra también una disposición especial de los templos.

Mayapán y Chichén Itzá tenían características monumentales similares a las de Tikal (Pollock 1962: 12), hay diferencias en la disposición de sus estructuras, pero en ellas los templos, estructuras y arquitectura pública son monumentales. Arquitectónicamente las zonas del norte de Yucatán tienen características distintas a las de las zonas del Petén. Algunas estructuras de Mayapán fueron construidas tomando como modelo las de Chichén Itzá (Andrews 1975: 411; Andrews V. y Sabloff 1986b: 435).

2.2 La arquitectura de Mayapán

En Mayapán la zona nuclear es más pequeña, con edificios de menores proporciones que ocupan una disposición central y un área menor (Proskouriakoff 1962a: 89).

Mayapán a diferencia de la monumentalidad ceremonial y militar de Chichén Itzá (Schele y Freidel 1990: 349) tiene un mayor número de casas y habitaciones, (Smith 1962: 205). Tanto Chichén Itzá como Mayapán fueron ciudades amuralladas. Una explicación de la muralla, es que servía como defensa para una ciudad fortificada, pero también es posible que la muralla en Mayapán, sirviera como límite (Vargas 1997b: 37). El aspecto militar de la religión de Chichén Itzá es más marcado (Coe 1999: 167) ya que excluyen de la zona de Chichén los conjuntos habitacionales. Comparamos sólo a los edificios cívico ceremoniales de Chichén Itzá con los de Mayapán. Estudios realizados en Tayasal en el Petén nos pueden decir más sobre los patrones domésticos de los Itzaés (Rice 1988: 227, 233, 236, 237).

La ciudad de Mayapán era muy grande y fue la más importante del Posclásico. El número de pirámides monumentales o templos es reducido, y en comparación con otras ciudades mayas es mínimo. Más bien tenemos pequeños templos con una escalinata, que sirve como entrada a un cuarto en la parte superior.

La mayoría de las casas se encuentran dentro de la zona principal que estaba delimitada por la muralla de Mayapán (Bullard 1952: 234-5, 246; Smith 1962: 208). Fuera de la muralla de Mayapán existen más estructuras, aproximadamente 125 y la mayoría son casas (Smith 1962: 205).

2.2.1. Clasificación de las Estructuras

Las residencias se clasifican según las características, su localización en el sitio y las relaciones con los conjuntos habitacionales familiares (Smith 1962: 204). La mayoría de los grupos y la zona nuclear se encuentran en la zona principal. Los conjuntos habitacionales familiares se combinan con grupos ceremoniales conformados por templos y residencias. En Mayapán había grupos domésticos que carecen de templos. Estas combinaciones son evidencia de un grupo arquitectónico con habitaciones propias pertenecientes a la nobleza y al núcleo de gobernantes (Thompson y Thompson 1955: 244).

Además de los templos, tenemos plazas donde se ofrecían los principales ritos y ceremonias (Schele y Mathews 1998: 40). La función de la arquitectura era ceremonial y cívica puesto que estaba destinada a engrandecer a las dinastías (Coe 1999: 78, 99), es la función pública de la arquitectura (Freidel y Sabloff 1984: 95). En general observamos

que la zona nuclear es similar a otros centros donde se combinan las funciones religiosas con residencias mientras que en las áreas residenciales también hay templos. Los principales templos combinan la función pública del culto del estado, mientras que en las zonas residenciales vemos aspectos privados del culto de los nobles.

2.2.2. La Función de las Estructuras

La función privada depende principalmente del uso residencial y habitacional que se dio a las estructuras. Como evidencia arquitectónica del culto privado tenemos las casas y conjuntos habitacionales en Chichén Itzá y en Mayapán (Haviland 1988: 121). Además de la clasificación forma-función (Freidel y Sabloff 1984: 40) de las estructuras, tenemos la clasificación por asociación y presencia de materiales. El estudio de los espacios domésticos nos puede decir mucho sobre la actividad cultural así como de los tipos de parentesco (Tourtellot 1988: 103).

No es una mera suposición que la presencia de materiales y utensilios de uso común en la vida diaria relacionan el trabajo que con ellos se hacía con la función de las estructuras (Smith 1962: 214). Arquitectónicamente y según su función hay variantes en las formas de las construcciones de cada sitio. En general la actividad constructiva marca un principio, desarrollo, desuso y abandono posterior. Muchas veces el aglutinamiento de estructuras es referencia directa al desarrollo cultural de una zona y marca por ello el aumento en la población. Originalmente las estructuras se han analizado con el fin de saber y calcular el número de habitantes en un sitio (Leventhal y Baxter 1988: 51). Las zonas habitacionales tienen siempre depósitos de la actividad de los pobladores los cuales indican las actividades que ahí se desempeñaron (Leventhal y Baxter 1988: 54; Thompson y Thompson 1955: 238).

Por eso se pueden distinguir las zonas menos frecuentadas de las zonas nucleares de actividad. Las actividades cotidianas de subsistencia se mezclan con la especialización. La especialización es un fenómeno de trabajo en el cual una persona dedica todo su tiempo a una actividad específica, recibiendo a cambio de su trabajo otros bienes que le son necesarios (Andrews 1975: 35). Por eso es necesario clasificar las estructuras de acuerdo con su forma y su función (Andrews 1975: 54; Freidel y Sabloff 1984: 95; Smith 1962: 217).

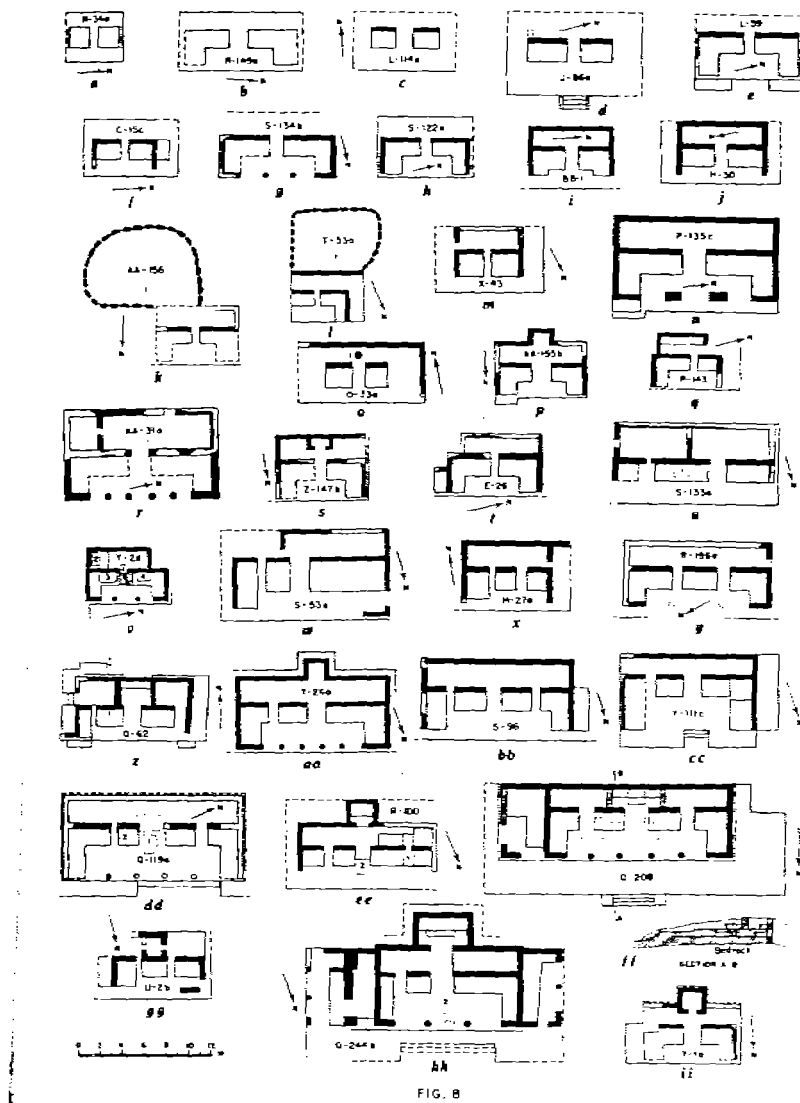


Figura 5. Las casas en Mayapán. Formas simples y complejas

En Mayapán las habitaciones de los nobles, que se encuentran cercanas a la zona nuclear, son más suntuosas que aquellas zonas donde vivía la población (Proskouriakoff 1962a: 121). La presencia de artículos de lujo en las habitaciones así como el tamaño demuestran mayor lujo para los nobles. Por lo anterior se debe asociar en teoría la presencia de materiales suntuarios con el número de cuartos o a la zona donde se encuentran las casas (Freidel y Sabloff 1984: 113-114) (Figuras 5 y 6).

Muchas veces entre las estructuras no tenemos las paredes ni los techos definidos sino solamente una plataforma o una base. La presencia de materiales en esas plataformas al igual que en otras estructuras indican la ocupación. Lo sabemos por medio de las crónicas que la costumbre era construir una choza encima de las plataformas (Fuente et. al. 1997: 142). Las casas se hacían con postes de madera y se utilizaban textiles, adobe y materiales vegetales para hacer las paredes. Entre los yucatecos se usaba la palma para techar y hacer las paredes de las casas. En Mayapán la mayoría de las casas (Figura 5) tenía paredes de mampostería. Algunas plataformas tienen hoyos, como soportes especiales para los postes que sostenían los techos. Se conservan como 50 techos de madera y algunos en forma de bóveda. Alrededor de 100 estructuras tenían columnas (Schele y Mathews 1998: 25; Smith 1962: 185, 216, 229).

Tanto en casas de palma y madera como en residencias con varios cuartos, la presencia de material ritual es común. Ello se debe a que además de la especialización en trabajos existía una especialización religiosa (Schele y Mathews 1998: 29). La religión, también era una práctica cotidiana por lo tanto se encuentran materiales asociados a los ritos caseros que fueron fabricados por especialistas. Sin embargo en Mayapán las casas y residencias tienen una función doméstica ya que no tenemos evidencia de la existencia de talleres en estos lugares.

La actividad religiosa frecuentemente está mezclada con el uso habitacional de estructuras (Freidel y Sabloff 1984: 180-193; Weeks 1988: 83). La sobriedad que caracteriza a la ciudad de Mayapán nos sugiere cambios en la arquitectura, que pueden reflejar una nueva concepción de la religión en la vida diaria (Thompson y Thompson 1955: 245). La funcionalidad de las estructuras y la concepción religiosa son dos fenómenos arquitectónicos que van de la mano (Freidel y Sabloff 1984: 48).

2.3 Las estructuras de Mayapán

En Mayapán tenemos unas 4000 estructuras. Las habitaciones son más de 2,100. 140 son edificios ceremoniales y el resto de las construcciones están asociadas a las casas. La zona con mayor concentración de estructuras tiene unos cien edificios cívico-ceremoniales, localizados al oeste de la zona central (Smith 1962: 205).

Basándonos en la vida doméstica, las estructuras se dividieron en cocinas, casas, plataformas, oratorios, capillas, templos y cuartos de almacenamiento. Existen algunos edificios cuya función es y tenemos 1100 plataformas (Smith 1962: 216) de diferentes tamaños y piedras que servían para delimitar los jardines (Smith 1962: 217).

Según R.E. Smith (1971: 107, 109) había dos tipos de edificios en Mayapán, los edificios públicos de la zona cívico-ceremonial que constituyen conjuntos ceremoniales con un templo y los edificios residenciales. En estos últimos tenemos cuartos que definen la función residencial pero tienen otras estructuras como cocinas, oratorios y capillas que pertenecen tanto a los conjuntos residenciales como ceremoniales.

Las casas (Figuras 5 y 6) en Mayapán no tienen un patio específico (Smith 1962: 265), las complejas se encuentran en conjuntos conocidos como grupos, los cuales, como ya mencionamos antes, se clasifican de acuerdo con la zona en la que se sitúan.

Por lo general el resto de los grupos tienen una capilla y un oratorio, además de la cocina o el cuarto de almacenamiento. Una estructura puede ser identificada, según R.E. Smith (1971: 108), como oratorio aunque se encuentre adjunto a una residencia. Es común también identificar un templo como parte del conjunto (Proskouriakoff 1962a: 90, 91).

Hay 1100 grupos residenciales en Mayapán. Cerca de 750 tienen dos estructuras, 240 tienen tres, 65 tienen cuatro; 16 tienen cinco, siete tienen seis y dos más tienen siete. Los grupos R-85, R-90 tenían nueve cuartos (Smith 1962: 205, 265). Por lo general hay más de dos casas en cada grupo y existen cerca de 50 casas pertenecientes a la nobleza (Smith 1962: 218). Algunas estructuras tienen más de tres cuartos. Por ejemplo tenemos una residencia de cinco cuartos, con tres cuartos frontales contiguos, siendo el cuarto central distinguido por la puerta frontal. Este cuarto se conecta a un cuarto trasero por medio de una puerta. La presencia de bancas en los cuartos es característica. Estas

residencias tienen columnas y paredes de mampostería y en el cuarto central un altar (Smith 1971: 107).

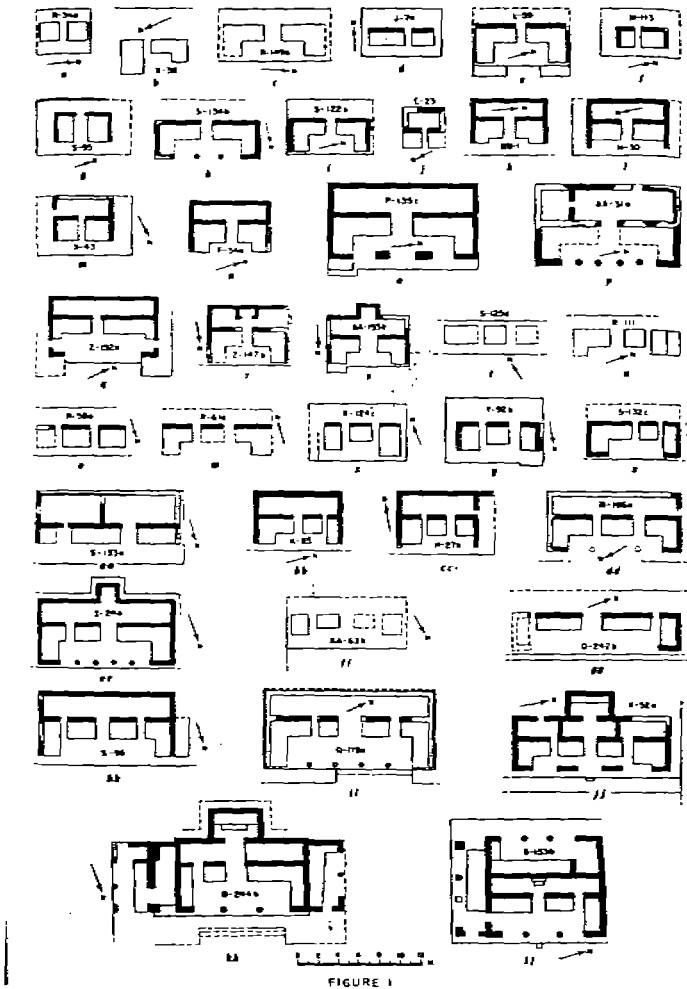


Figura 6. Las casas en Mayapán

Los oratorios, capillas y templos se sitúan alrededor de un patio. Las casas se encuentran en terrazas elevadas y se accede al patio por medio de una escalera (Smith 1962: 225). Como lo hemos mencionado existen casas y residencias más complejas. Las

casas más sencillas eran ocupadas por personajes comunes, las más elaboradas pertenecían a miembros importantes de la sociedad (Smith 1971: 107). Los sacerdotes y los nobles tenían residencias permanentes (Andrews 1975: 47). Se calcula que hubo unos 12,000 habitantes dentro de la ciudad amurallada (Smith 1962: 264).

Entre los grupos situados fuera de la zona nuclear tenemos el compuesto por las estructuras J-131a, J-49a, J-49b, J-50a, J-50b, J-122c; entre estas casas se encontraron bancas y entierros, principalmente. La estructura J-122c era una plataforma (Smith 1962: 185-6).

El grupo A-3 se compone de cuatro casas rodeadas por una muralla para delimitarlas, además de las estructuras A-3b, A-3c, A-3d y A-3f (Smith 1962: 187).

La casa Q-119 tenía dos cuartos y cuatro bancas en el cuarto principal, con tres puertas que llevan al cuarto trasero (Smith 1962: 186). La estructura R-100, tenía dos cuartos con una capilla en la parte trasera. La estructura Z-4b tenía un cuarto frontal y uno trasero. En el cuarto frontal de la estructura Z-4b, hay, tres bancas (Smith 1962: 189). También con dos cuartos tenemos las estructuras AA-13c, AA-24c, AA-31d, AA-37, AA-60a, AA-94, AA-103a (Smith 1962: 188).

Un modelo distinto era el de la estructura K-52a. Se trata de un cuarto frontal alargado con tres puertas que llevan a los cuartos traseros (Smith 1962: 186).

En la estructura de dos cuartos Y-2d, dos columnas dividen en tres la entrada que se encuentra hacia el lado este (Smith 1962: 194).

La casa Q-165 se excavó para estudiar su relación con el grupo Q-164, Q-66, Q-168. En los dos cuartos de Q-165 había bancas en forma de L. En un cuarto había dos y en el otro una. El cuarto principal se sitúa hacia el este, con la típica entrada en tres dividida por dos columnas. Aquí en las dos bancas teníamos un nicho que separaba las bancas (Smith 1962: 195).

Las casas más lujosas son equiparables con palacios (Smith 1962: 266). A menos de cien metros del templo a Kukulkan tenemos los grupos de estructuras Q-169, Q-170, Q-171, Q-172, Q-173 y Q-173a (Figura 7) el cual es el más importante por su cercanía con el Castillo (Smith 1962: 196).

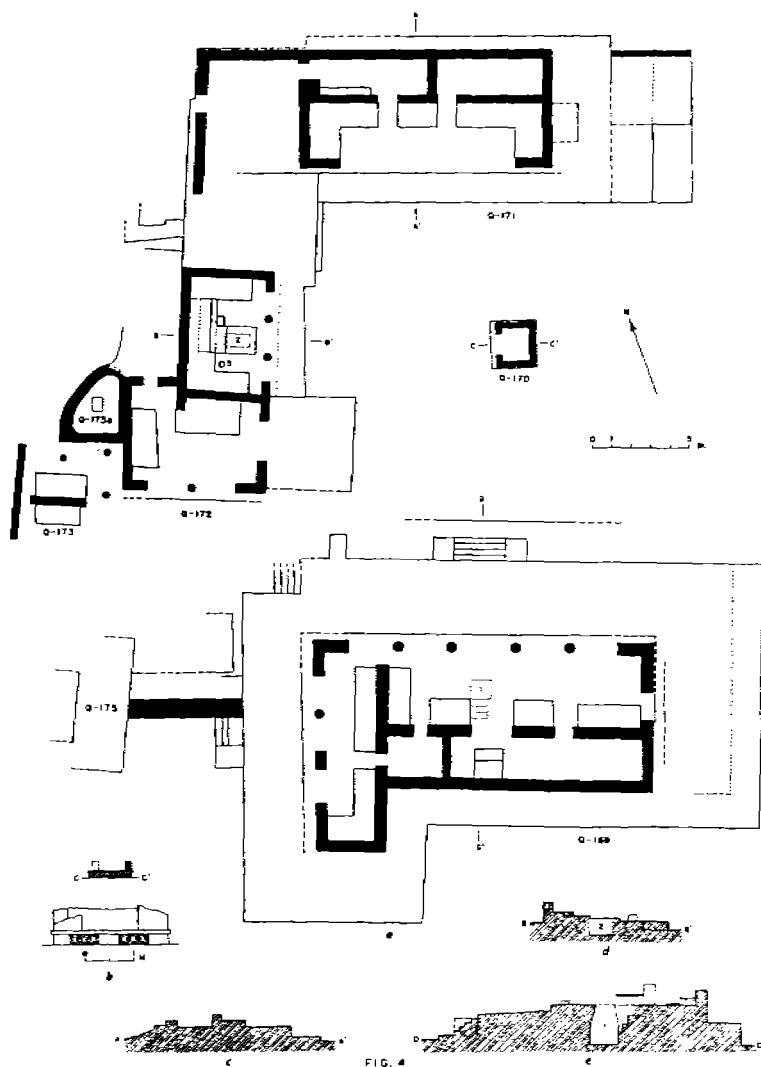


Figura 7. Grupos Q-169, Q-170, Q-171, Q-172, Q-173.
Casas residenciales lujosas

La estructura Q-169 es residencial, tiene forma de L, con la entrada principal en la parte norte, frente al patio. Viendo hacia el patio, está el cuarto principal. Dos puertas conducen del cuarto principal, al segundo cuarto, más largo. El tercer cuarto se encuentra al oeste. El cuarto cuarto se encuentra en la parte posterior (Smith 1962: 196).

En el cuarto principal de la estructura Q-169, hay cuatro bancas rectangulares. En el segundo cuarto tenemos un altar y una plataforma, en la parte oeste. En el tercer cuarto dos bancas en forma de L, se encuentran en la pared oeste (Smith 1962: 196). En esta casa es posible que viviera un personaje importante con su familia (Thompson y Thompson 1955: 225, 244). El resto de las estructuras dependen de Q-169. Es probable que Q-171, haya sido habitada por un grupo menos importante (Smith 1962: 196) que la compartía con, otras personas y usaban un cuarto para rituales (Thompson y Thompson 1955: 237). Los altares de Mayapán son más grandes que las bancas como las de Q-169 y Q-172 (Thompson y Thompson 1955: 238, 239).

La estructura Q-62 fue una casa típica de Mayapán hecha con materiales que se destruyeron y forma parte del grupo Q-64, 58 y 80 (Proskouriakoff 1962a: 101).

Q-91 y Q-208 representan estructuras residenciales en el recinto ceremonial (Proskouriakoff 1962a: 108) y Q-209 es otra habitación (Proskouriakoff 1962a: 121).

La estructura S-133b tiene cuatro cuartos, uno lateral, abierto por el lado sur y con sendas entradas a los tres cuartos traseros (Smith 1962: 194). En este caso las dos columnas que dividen en tres: la entrada este, se replican en el lado oeste, sumando seis entradas (Smith 1962: 194).

2.3.1. Estructuras R-85, R-90 a R-99

Dos de los complejos residenciales más elaborados se encuentran frente a frente (Figura 8). Se trata de las estructuras de R-85 a R-90 y R-85 a R-99. El grupo de R-85 a R-90 se encuentra a 300 m del área ceremonial pero no está dentro del mismo (Smith 1962: 197). Sobre un basamento, encontramos dos plataformas, encima de las cuales se construyeron las casas y una capilla y las casas fueron construidas sobre las plataformas (Smith 1962: 198).

Entre ambas plataformas se encuentra el patio comunicado por medio de las cuatro casas y con el basamento (Smith 1962: 198). Las escaleras de las casas tienen balaustradas.

La casa principal es la R-86 y fue ocupada por una familia. Tenía cuatro cuartos, uno transversal y tres posteriores, conectados con el principal por medio de puertas. Las puertas de la entrada principal eran cinco, divididas por cuatro columnas. Además tenía en la parte trasera un cuarto columnado (Smith 1962: 198) orientado hacia el sur, usado como cocina, denominada R-86a a habitaciones traseras de los extremos tenían salidas, al exterior. En el cuarto central, tenemos una capilla (Smith 1962: 199).

La estructura R-87, tiene también una capilla en el cuarto central, la entrada está dividida en cuatro, mediante cinco columnas, tiene un cuarto central frontal y tres posteriores con salida al patio (Smith 1962: 199).

La cocina R-86a se encuentra en un extremo del grupo entre R-86 y R-87. La estructura R-85 forma parte del grupo, tiene un cuarto frontal conectado con dos cuartos traseros (Smith 1962: 200).

En la parte este del patio, se encuentra la estructura R-88 la cual difiere de las anteriores pues tiene dos cuartos frontales que llevan a la plataforma trasera (Smith 1962: 200).

La capilla del grupo era la estructura R-89, aunque las estructuras R-86 y R-87, también tenían capillas (Smith 1962: 200). Una segunda capilla aislada, pero aún dentro de las plataformas y el patio era la estructura R-90 (Smith 1962: 201). Una tercera capilla se encuentra en el lado norte del grupo. Se trata de la estructura R-85a (Smith 1962: 201). Entre las estructuras R-85 y R-86 está, la R-86a formada por nichos interiores.

2.3.2. Estructura Z-50

El siguiente grupo es el Z-50 (Figura 9) ubicado en la parte sur de Mayapán. La estructura Z-50b, es una plataforma que servía como altar. Ledyard Smith (1962: 201, 202) opina, que en este grupo no se diferencian las funciones religiosas de las cívicas y que por ello pudo ser usada para entretenimiento de algunos huéspedes o visitantes.

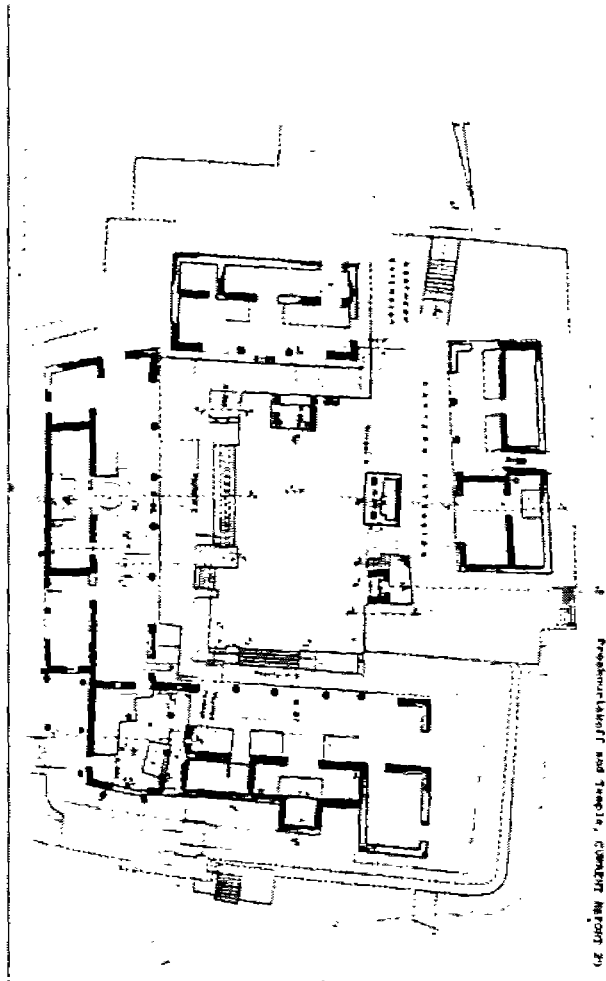


Figura 8. Grupos R-85-R-90

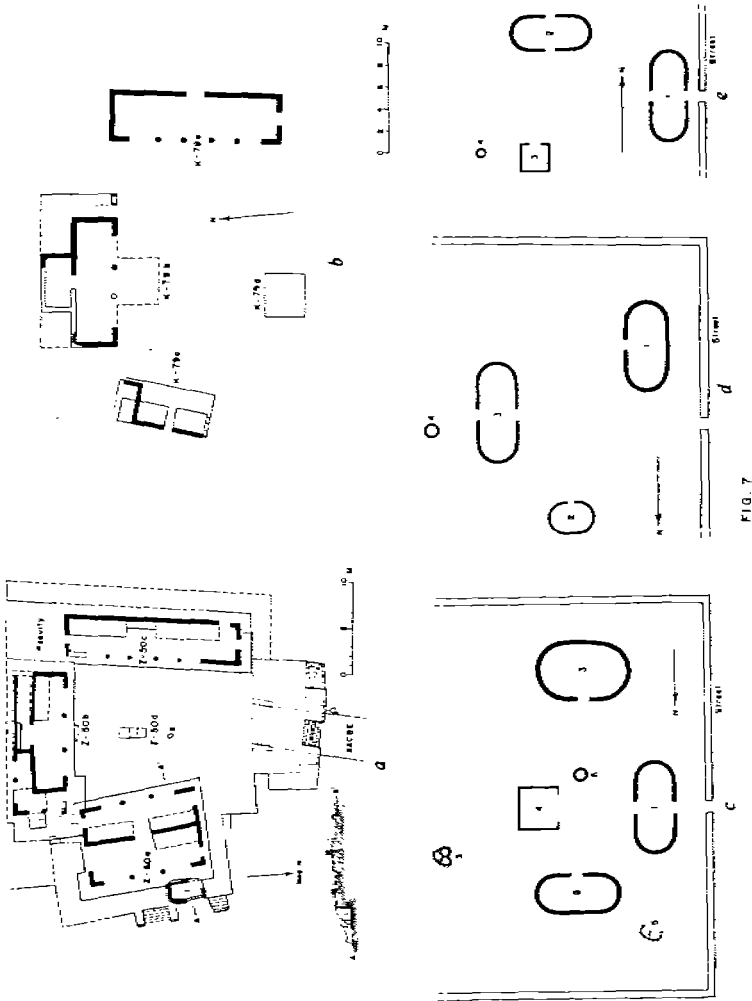


Figura 9. Grupo Z-50. Grupo K-79. Plano de una casa.

2.3.3. Cocinas

Tenemos pocas evidencias de cocinas, por ejemplo la estructura R-86a, donde se encontraron dos hogares. Tenemos tres metates en Str. P-23c. Debemos considerar que cada grupo tendría por lo menos una cocina pero no se les ha identificado.

Algunas cocinas se encuentran a pocos metros de las viviendas y se caracterizan por la presencia de utensilios de cocina y hogares. No todas las casas de uno o dos cuartos se encontraban cerca de una cocina y generalmente había una banca, en uno de ellos. Algunas casas pequeñas tenían dos bancas dispuestas ya fuese en los lados de los cuartos o en la parte trasera de las habitaciones. La presencia de bancas en los cuartos, que también podían servir como camas es una característica de la arquitectura de Mayapán (Smith 1971: 109).

Las cocinas constan de un solo cuarto anexo o a poca distancia de otras habitaciones. Entre las cocinas exploradas y excavadas encontramos las siguientes: A-3f, C-15c, E-26, H-27, H-30, J-86a, K-79c, L-114a, P-28b, P-143, R-142c, S-53a, S-96, T-53a, U-2b, X-43, Y-1b, Y-8b, Y-111c, todas tienen una plataforma exterior y las A-3b, S-2c tenían plataformas separadas con dos paredes (Smith 1971: 107).

En la estructura Y-8b la banca exterior fue utilizada como cocina. Esta estructura tiene un cuarto frontal y uno trasero que funcionó como capilla (Smith 1962: 195). La preparación de alimentos en las cocinas para banquetes en las fiestas calendáricas de los meses mayas fue una parte importante de la celebración religiosa.

2.3.4. Grupos del Cenote

La zona nuclear de Mayapán se encuentra junto al cenote Chen Mul; otra zona ceremonial pequeña similar a Chen Mul, se encuentra en el cenote Itzamal Chen (Figura 9). Otro conjunto más se encuentra junto al cenote y existen dos grupos ceremoniales más (Smith 1962: 205).

Junto al cenote Chen Mul existen varias estructuras con características ceremoniales que combinan la función de templo y oratorio (Proskouriakoff 1962a: 21).

En este conjunto la estructura H-17, que es la principal y más característica, se encuentra sobre una plataforma. En la parte sur tenemos una escalera con balaustradas, sobre otra plataforma que tiene una estatua, en la base de la escalera tenemos dos bases de estatuas. Frente a esta escalera tenemos un altar para sacrificios y dos altares redondos de piedra. Entre el altar y la escalera tenemos dos altares más en forma de columnas y unas esculturas en forma de anillos (Proskouriakoff 1962a: 127).

Hacia el final del conjunto hay un cuarto pequeño con una escultura de estuco en el interior (Proskouriakoff 1962a: 128) y hay tres templos columnados. Uno de ellos es la

estructura H-15 la cual constituye un típico palacio columnado (Proskouriakoff 1962a: 127). El palacio H-16 se encuentra frente a otro oratorio el H-14. Por último tenemos la estructura de un cuarto de servicio H-11, anexo al palacio H-12 (Proskouriakoff 1962a: 128).

El conjunto Ch'en Mul es un ejemplo típico de un grupo o conjunto siendo el principal de la zona nuclear cuya área es de mayor densidad. En las zonas norte y este tenemos menos densidad (Smith 1962: 105).

Para clasificar el grupo del Cenote Ch'en Mul, debemos pensar que la entrada sur parece la entrada a un templo con columnas de serpiente, pero los cuartos internos se asemejan a los de un oratorio doméstico. Proskouriakoff (1962a: 127) cree que puede ser un sub-grupo de la zona nuclear. Sin embargo por encontrarse junto al cenote se trata de otra área de importancia ceremonial.

Para George F. Andrews, (1975: 59) los palacios se agrupan alrededor de una serie de patios internos y se relacionan entre sí, formando un grupo que se asocian con otras estructuras.

En Mayapán tenemos 21 palacios con columnas en el grupo principal. En el cenote Itzamal Ch'en tenemos tres más, las estructuras Q-97a, Q-129 y otra estructura del cuadro J, suman un total de 26 palacios columnados (Proskouriakoff 1962a: 90). Este tipo de construcciones se encuentran en el grupo principal del área nuclear fuera de ésta existen cuatro más compuestas de los edificios H-12, H-15, H-16, J-111, Q-54, Q-64, Q-70, Q-72, Q-87, Q-87a, Q-88a, Q-99, Q-129, Q-142, Q-144, Q-145, Q-156, Q-161, Q-161, Q-163, Q-164, Q-212, Q-213, Q-220 (?) (Proskouriakoff 1962a: 90; Smith 1962: 109).

Los palacios columnados se combinaban con una capilla y un oratorio para formar un grupo (Proskouriakoff 1962a: 90). En general el patrón se repite: palacio, capilla, oratorio y tenemos además un templo, una casa y un cuarto de servicio. Completando cada grupo tenemos una plataforma o una base más pequeña en forma cuadrangular llamada plinto. La variación, de este patrón se presenta repetidamente, así hallamos grupos más irregulares. Otra característica son las estatuas de estuco que se encuentran en la base de las capillas las cuales se asemejan a los templos, pero de menor tamaño (Proskouriakoff 1962a: 90).

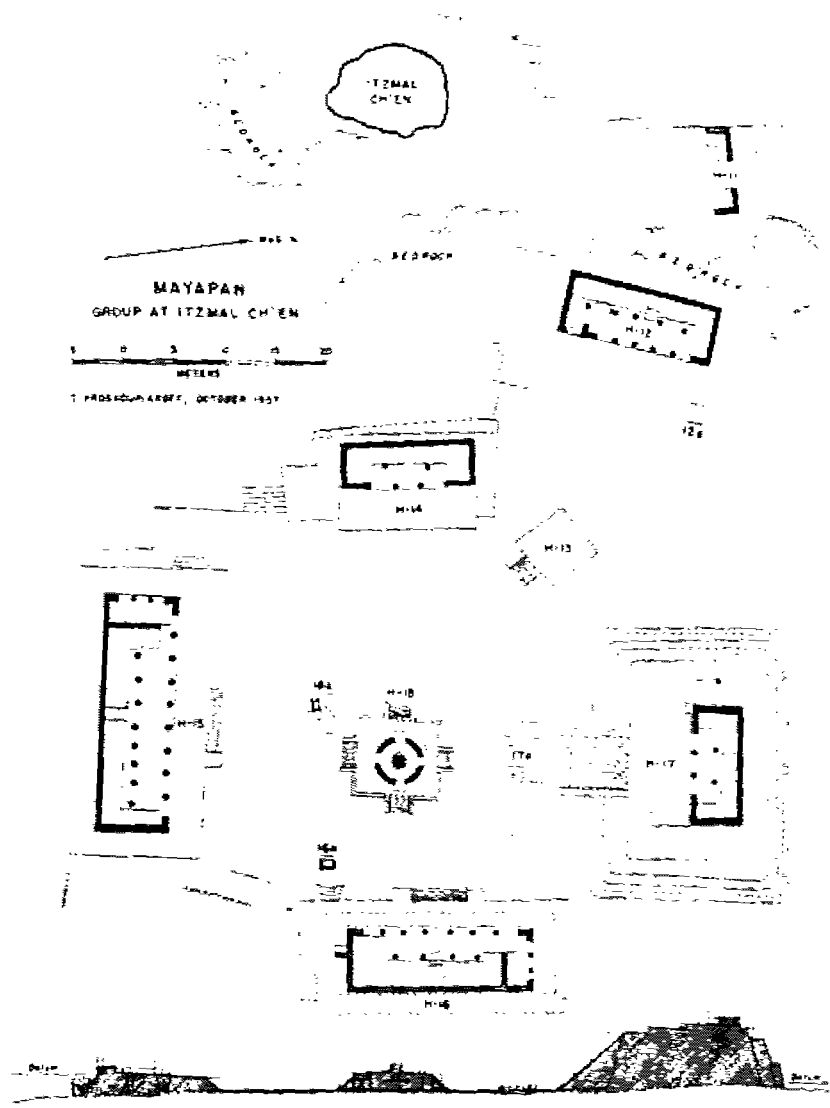


FIGURE 1. Plan and north-south section of the group at Itzmal Ch'en.

Figura 10. Grupo del Cenote Itzmal Ch'en

En el techo del palacio con columnas Q-70 tenemos restos del uso de madera y en la parte sur del templo una banca combinada con un altar (Proskouriakoff 1962a: 103).

El palacio Q-81 se encuentra un tanto aislado y tiene en su interior una capilla, los edificios Q-79 y Q-79a probablemente fueron capillas. En el palacio Q-81 tenemos también una capilla interior (Proskouriakoff 1962a: 106). La estructura Q-87 y Q-151 tenían una capilla interna y se encuentran entre los grupos Q-95 sin que se sepa claramente a cual de los dos pertenece (Proskouriakoff 1962a: 108). El palacio principal era el Q-156, con columnas y dos cuartos, uno transversal y otro trasero (Proskouriakoff 1962a: 116). Es probable que el palacio Q-116 fuera por su importancia, un palacio con una función distinta a la de otros edificios columnados. Su situación es especial ya que se encuentra sobre una plataforma o terraza en la zona nuclear la cual es parte del Castillo y por lo tanto es un nivel de todo el Grupo del Castillo (Proskouriakoff 1962a: 117).

2.3.5. Plataformas

Suponemos que algunas plataformas (Figura 11) funcionaban como templos (Smith 1971: 109) por ejemplo la plataforma Q-77 posiblemente con una función analoga a la del momoztli de Chichen Itzá, relacionada con la danza ritual (Proskouriakoff 1962a: 104), igual que la plataforma Q-96 la cual se encuentra entre Q-95 y Q-97a. Se podía ver desde el palacio Q-87. Una plataforma monumental llamada Q-84, se encuentra en la parte al norte del Castillo, en ella se encontraron varias esculturas y estelas (Proskouriakoff 1962a: 107). La plataforma Q-151 se encuentra inmediatamente junto a al cenote Ch'en Mul y fue usada para sacrificios (Proskouriakoff 1962a: 115).

Las plataformas, como lo hemos descrito anteriormente servían como base a las casas de palma y madera, igual que a las de piedra las cuales podían tener dos o más cuartos, que se conectaban a través de una puerta (Smith 1962: 227). El cuarto trasero se usaba para el descanso, mientras que el cuarto central o frontal servía para las actividades diarias.

2.3.6. Bancas, Altares, Capillas y Oratorios

Las capillas y oratorios tienen muchas veces bancas. Tenemos 250 casas con bancas en las paredes, muchas veces en forma de L. Otras 260 tienen bancas afuera (Smith 1962: 228). Ledyard Smith (1962: 219, 220) piensa que tal vez las bancas servían como altares, en unas 260 casas.

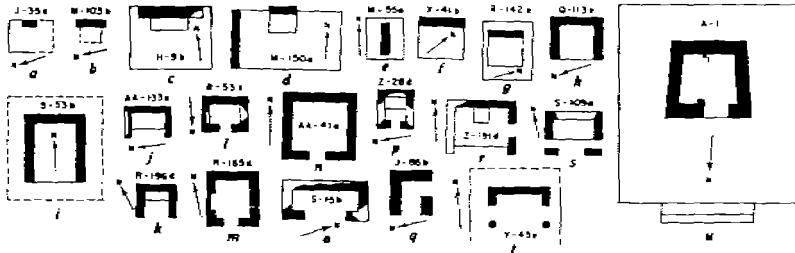


FIG. 12

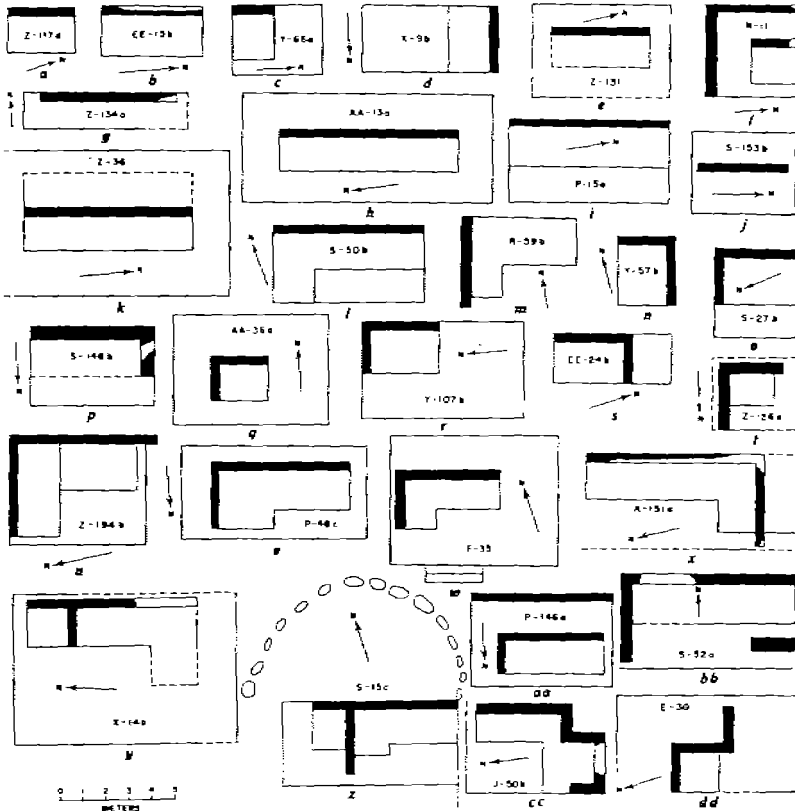


FIG. 13

Figura 11. Capillas y altares. Plataformas

Las lápidas tenían una función doble, podían ser usadas como bancas o como altares (Smith 1971: 108). Los ídolos esculpidos colocados junto a las paredes son una característica de la arquitectura de Mayapán y tienen una función ceremonial. Algunas esculturas se encuentran dentro de los cuartos. Los altares son más pequeños que las bancas y se colocan en la pared trasera de los cuartos posteriores o en las entradas (Smith 1962: 228).

Los edificios llamados altares (Figura 11) son 80 aproximadamente y fueron ubicados por separado alrededor de los patios de los conjuntos (Smith 1962: 221-2). En muchas zonas mayas los altares son pequeñas plataformas y se alinean con las puertas y entradas (Andrews 1975: 46).

En pocos casos se ha conservado la decoración ya sea de las fachadas o interna. Los oratorios servían para los ritos de una sola familia, cuando se encuentran separados de otro conjunto (Smith 1962: 221; Smith 1971: 108) algunos oratorios que se encuentran en los complejos se piensa que eran para personajes más importantes de sexo masculino. La estructura R-91 es un ejemplo de ello (Smith 1971: 108).

Los oratorios se pueden identificar por la presencia de altares en la pared trasera (Figura 12). También tienen una banca que corre a lo largo de tres de los muros. Más de 50 oratorios tenían un cuarto adjunto y los techos de palma (Smith 1962: 221; Smith 1971: 108) se encuentran adosados a los templos. Proskouriakoff (1962a: 91) los definió como oratorios pues a diferencia de los templos pequeños tienen una banca en su interior. Por eso la estructura Q-153 fue reclasificada, como oratorio, en lugar de templo (Proskouriakoff 1962a: 115; Smith 1955: 109). En las estructuras Q-82 y A-88 la estructura Q-158 es también un oratorio (Proskouriakoff 1962a: 116) se encontraron depósitos, algunos saqueados.

Las capillas (Figura 11) existen también por separado o en conjunto con un templo o un palacio con columnas. Las capillas miniatura son menos de 50 y son pequeñísimas, como un cuarto dentro de otro cuarto, se encontraban en la parte trasera donde se colocaban los ídolos (Smith 1962: 228). Andrews (1975: 46) opina que tenían techos abovedados. Las capillas que tenían entrada por la parte trasera indican que eran especiales para la familia, son 23. También existen capillas solas o formando parte de un

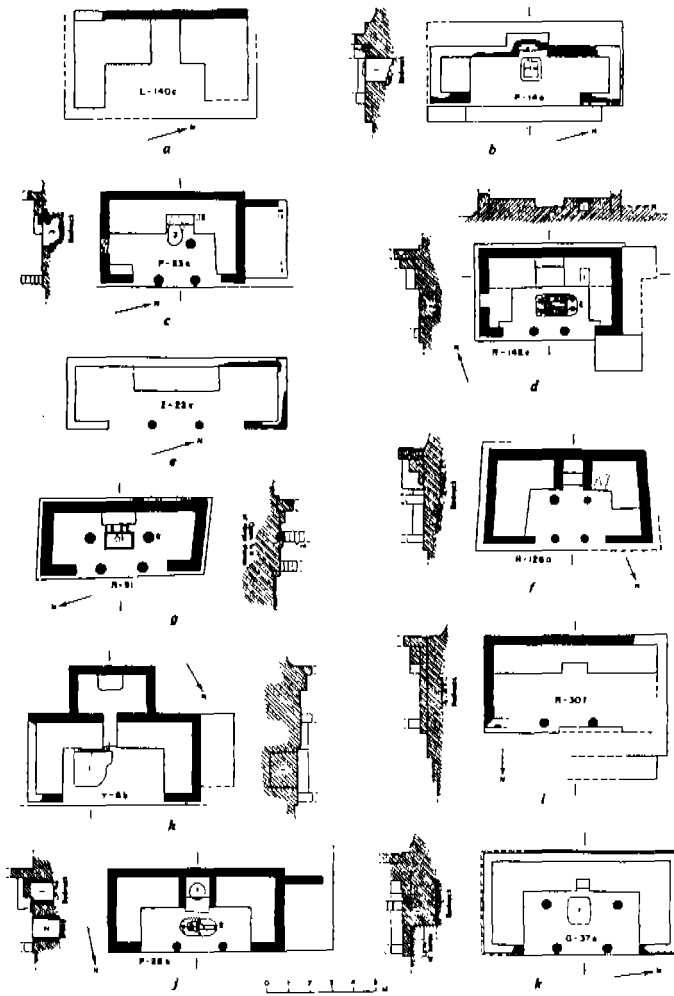


FIG. 11

Figura 12. Oratorios.

templo o un palacio con columnas y se identifican por la presencia de altares (Smith 1962: 228, 229).

Las capillas que forman parte de los conjuntos se encuentran frente a una casa o un oratorio dentro de un grupo y al centro o al extremo de los patios. Por ejemplo Q-170 que se encuentra frente al oratorio Q-171. Frente a una casa tenemos tres grupos R-85, 89 y 90. Cada capilla de un grupo tiene un solo cuarto. De las 440 capillas aisladas dos tienen techo de piedra mientras que R-85a y Q-170 tienen techo de madera, también tenemos una estructura con techo abovedado R-89 (Smith 1962: 222).

Un grupo de oratorios asociados a las residencias son los siguientes: P-14a, P-23c, P-28b, Q-37a, , R-30f, R-91, R-126a, R-142c y R-171b (Smith 1962: 192-4) (Figura 12). La mayoría tienen un solo cuarto, una banca y en ocasiones un altar. La estructura R-126a tiene dos columnas dentro (Smith 1962: 193). Los techos de estos cuartos eran de piedra y se sostenían con vigas de madera (Smith 1962: 192-4).

Encontramos 10 templos únicamente en Mayapán (Proskouriakoff 1962a: 91). En general son pequeños y tienen una o más fases constructivas. Hay tres templos con columnas de serpiente que son los más importantes (Proskouriakoff 1962a: 91).

2.4 La arquitectura religiosa en Mayápan

El Castillo o Templo a Kukulkan Q-162 (Figura 13) es el principal. Tuvo cinco etapas constructivas de manera que existía una pirámide o Castillo interno (Shook 1954: 93). La decoración del Castillo era roja, naranja, amarilla, verde, azul y negro (Shook 1954: 94). El Castillo se fechó para 1015 dC. Al final de las etapas constructivas, se proyectaron dos palacios columnados hacia el este y oeste de la base (Proskouriakoff 1962a: 118).

El templo Q-58 era una pirámide que más tarde se convirtió en un templo con columnas de serpiente (Proskouriakoff 1962a: 100). La fachada del templo Q-143 está hecha de piedra y lo adornan las características serpientes con cola de cascabel estucadas y pegadas a las columnas (Proskouriakoff 1962a: 111).

Cuando los templos se encuentran separados del grupo tienen una o más escaleras (Smith 1969: 108). Un templo en el grupo es considerado ceremonial. Por lo anterior esperamos encontrar una función ceremonial en los cuartos que servían de residencia a los sacerdotes. Los templos en Mayapán son de cuatro tipos diferentes: con columnas de



Figura13. Templo de Kukulcan, Mayapán

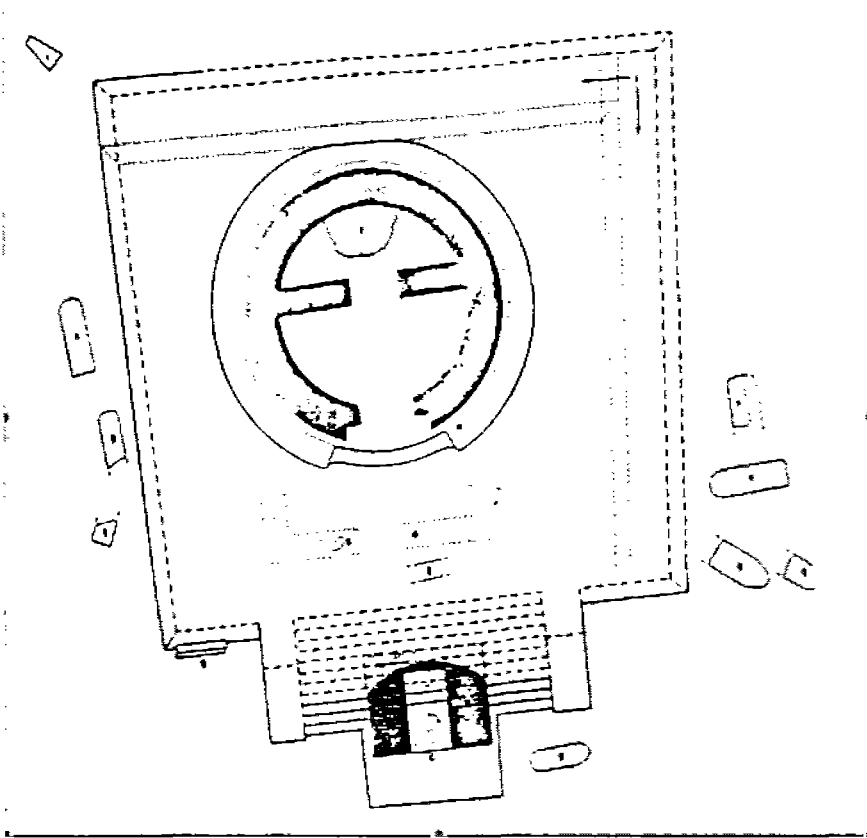


Figura 14. Templo Redondo Q-126.

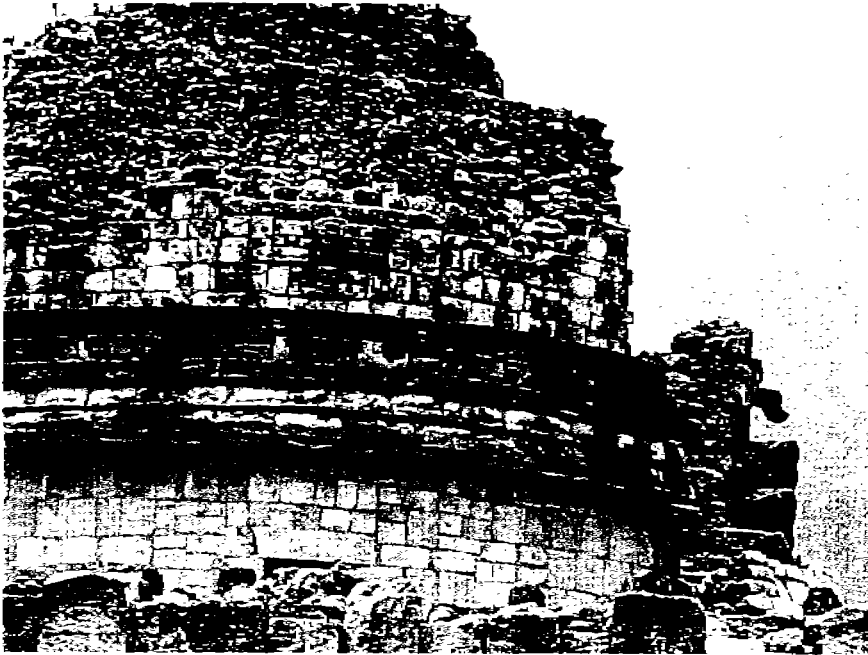


Figura 15. Mascarones de Chaac, Observatorio Circular, Chichén Itzá

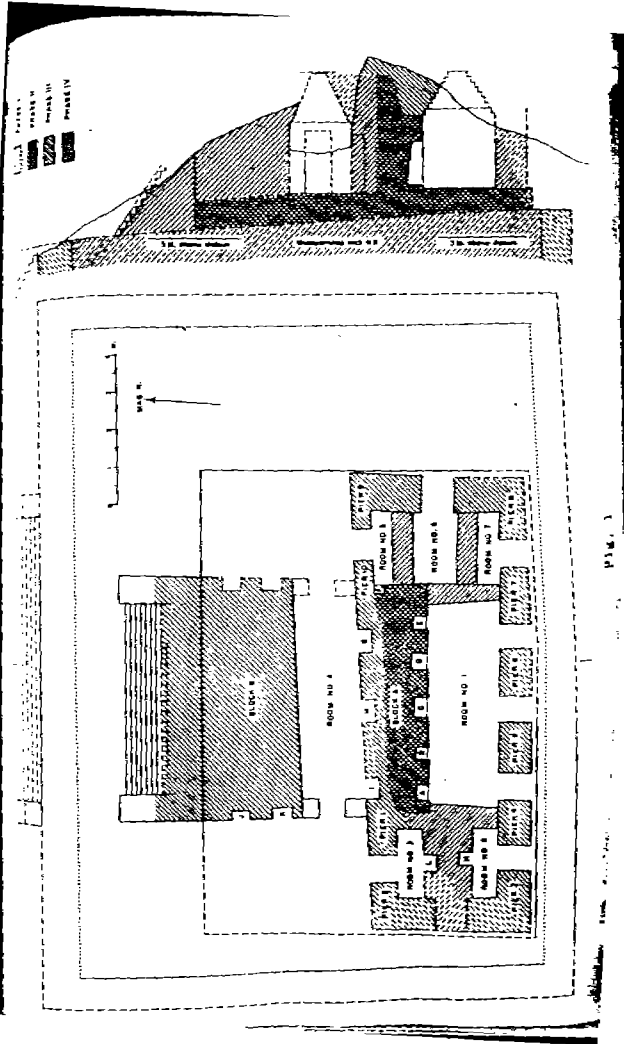


Figura 16. Estructura Q-80

serpiente (Q-143, Q-159, Q-162, Q-118), redondos (Q-126, Q-152, Q-124) (Figura 14) en forma de pirámide (Q-58, Q-141) y de plataformas (Q-80, Q-95) (Smith 1971: 109).

Llaman la atención los dos templos redondos el Q-152, llamado también Caracol y el Q-124 (Proskouriakoff 1962a: 91) o Castillo éstos son réplicas de los de Chichén Itzá (Figura 15). Sin embargo, en el Caracol de Mayapán no tenemos una escalera interna (Proskouriakoff 1962a: 114). Se piensa que este templo pudo estar asociado al culto de Kukulcan (Shook 1954: 20; Thompson 1967: 75). En estos templos vemos una relación entre su forma y la práctica de la observación de los astros. En Mayapán el registro y observación del ciclo de Venus fue muy importante, los estudios arqueoastronómicos comparan el alineamiento de los templos en Mayapán (Milbrath y Peraza 2003: 12), cada uno se relaciona con una cierta posición y el alineamiento mismo de los astros.

Otros templos de forma irregular son Q-80 (Figura 16), Q-95 y Q-141 (Proskouriakoff 1962a: 91). El templo Q-80 se encuentra frente al Castillo y tiene un mural en el cuarto superior (Proskouriakoff 1962a: 105). El Templo Q-95 carece de una base o plinto así como balaustradas en la escalera. El templo Q-95 tiene bancas por lo que parece un oratorio (Proskouriakoff 1962a: 109).

En el templo Q-141 encontramos restos de escultura y tiene éste una amplia entrada con dos columnas que le dan una fachada característica (Proskouriakoff 1962a: 111).

Otro conjunto, que se encuentra entre el cenote y el grupo principal, son las estructuras J-109 a J-111. No tenemos cuartos de servicio en este grupo. El palacio con columnas de este grupo tiene dos elementos escultóricos y guarda el patrón regular de otros templos. Frente a éste templo tenemos una capilla. El oratorio es difícil de identificar (Proskouriakoff 1962a: 129).

El pequeño grupo ceremonial del Cenote X-Coton tiene un templo abovedado, el T-72, muy similar al Q-95 (Proskouriakoff 1962a: 100). La definición de los edificios de T-70 cambió de templos a capillas debido a un altar y dos plataformas que se encuentran en el frente. La estatua ya desapareció sin embargo, se agregó una segunda estatua que caracteriza las capillas. Este grupo se encuentra cerca de la entrada principal a Mayapán (Proskouriakoff 1962a: 130). Rodando este conjunto de grupos hay una pared que limita

el área nuclear de Mayapán. La segunda muralla, delimitando los límites de la ciudad es una de las características sobresalientes de Mayapán (Ruz 1981: 100; Smith 1962: 208).

2.4.1. La zona ceremonial reconstruida

Debido a la reconstrucción de Mayapán realizada por el Lic. Carlos Peraza Lope, encargado del Proyecto Mayapán y realizado desde 1995 hasta el año 2002 la zona de Mayapán que está abierta al público consiste únicamente de la zona ceremonial principal. Estas estructuras cuya nomenclatura originalmente fue indicada por la letra Q, tienen nuevos nombres como El Templo del Pescador (Figura 17), El Templo de los Nichos Pintados, El Palacio de los Símbolos Solares, La Sala de los Frescos y El Templo Redondo.

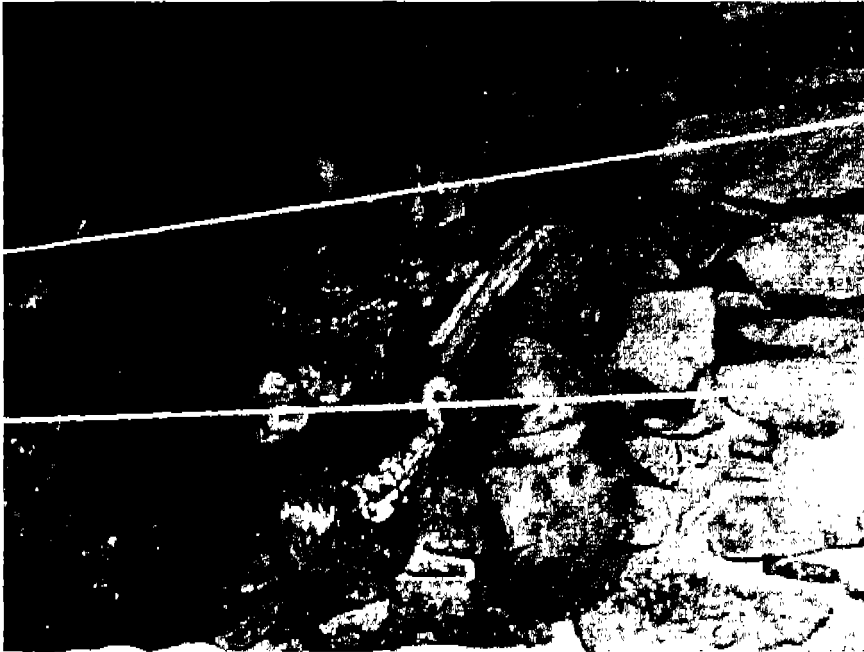


Figura 17. Templo del pescador.

Destaca también el templo Q.151 que se encuentra en la parte sur de la zona central atrás del Templo Redondo. Se trata de un edificio columnado conocido como "El Templo de los Mascarones", en él vemos además de las columnas similares a las de otros columnados el estuco con la representación de Chac (Milbrath y Peraza 2003: 11, 9). Este



Figura 18. Mascarón de Chaac, Mayapán

mascarón es una muestra importante de este rasgo Puuc presente en el período Posclásico en la zona de Mayapán (Figura 18).

Solamente los grupos principales de los cenotes, las casas y estructuras denominadas con la letra Q y con número han sido reconstruidas. Las casas y estructuras denominadas con las letras J, A, R y Z y con número, no han sido reconstruidas y han desaparecido.

2.5 La Pintura en Mayapán

Durante las temporadas arqueológicas de Mayapán 1995-2002 se ha hecho un importante trabajo relacionado al descubrimiento de la pintura en Mayapán (Figuras 19 y 20). La pintura en Mayapán se ha restaurado para su exhibición en el sitio. Varias construcciones muestran ejemplos de la pintura de Mayapán (Barrera y Peraza 2001: 422).

En la Estructura Q.80 también llamada "El Templo de los Nichos Pintados" los murales se encuentran en el cuarto 1, en la pared norte. Esta pintura fue redescubierta en

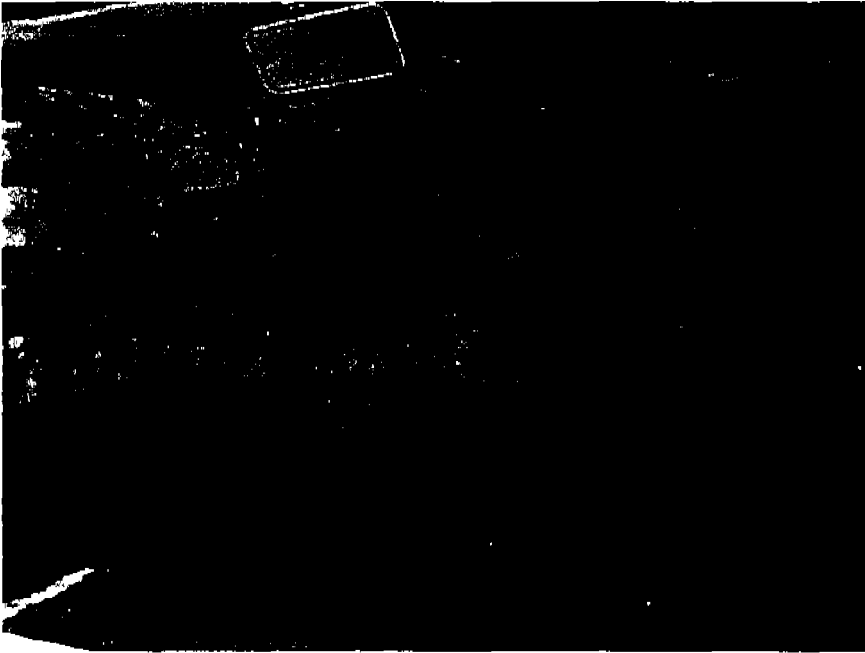


Figura 19. Templo del pescador Q.80 Detalle Pintura mural

1996, vemos una máscara del monstruo de la tierra con colores amarillo, rojo, negro y verde (Barrera y Peraza 2001: 426). Como fondo de esta pintura vemos puntos rojos o azules, otros elementos son el símbolo negro de la noche y la muerte y la cabeza de reptil (Barrera y Peraza 2001: 429-30). Esta asociación templo, fauces serpentina e Inframundo, es similar a la cosmovisión de otros pueblos mesoamericanos (Barrera y Peraza 2001: 431).

En la esquina sureste de la plaza central de Mayupán tenemos junto al cenote Ch'en Mul la estructura Q.161 también conocida como "El Palacio de los Símbolos Solares" (Barrera y Peraza 2001: 432-3). En un edificio cercano llamado "La Sala de los Frescos" tenemos muestras de pintura mural donde vemos el símbolo del jaguar (Gallut et. al. 2001). En este edificio la pintura mural se encuentra en los muros norte, sur y en el este (Barrera y Peraza 2001: 437). El motivo principal es el disco solar con un diseño que incluye figuras de plumas, bandas y líneas. Estos símbolos solares se asocian a los

gobernantes (Barrera y Peraza 2001: 437-9). Aquí vemos una combinación de los

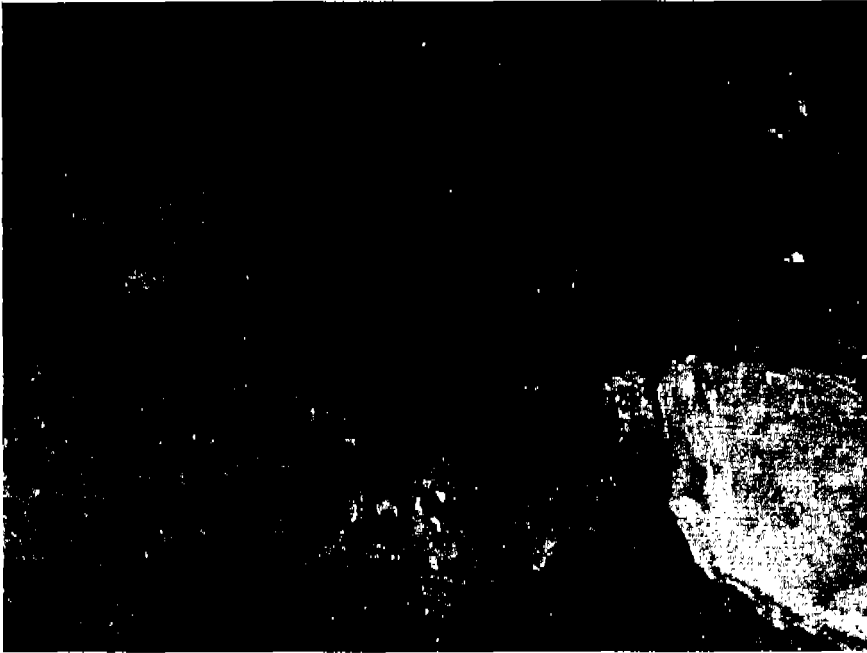


Figura 20. Pintura Mural en el Templo del Pescador

significados solares presentes en la cosmovisión ligadas a las actividades realizadas en los edificios y a las funciones de los gobernantes y guerreros.

En el Templo Redondo conocido como la estructura Q.152 vemos en colores rojo, azul, verde y naranja figuras de plumas con las que se decoraban atuendos (Barrera y Peraza 2001: 439-42). En la estructura Q.95 que hoy lleva el nombre "Templo del Pescador" observamos un cuarto donde vemos a un individuo capturando a un lagarto y a varios peces (Barrera y Peraza 2001: 442). Asociado a este motivo vemos la figura de una serpiente marina que lleva el símbolo de chalchihuitl (Barrera y Peraza 2001: 443). Los motivos de la naturaleza y acuáticos de esta escena tienen cierto parecido en sus elementos con la pintura de Chichén Itzá .

Destaca la asociación de los murales a los nichos diseñados para el depósito de ofrendas. La pintura mural implica un lazo entre los grupos de Mayapán y otras regiones de Mesoamérica (Barrera y Peraza 2001).

Entre las interpretaciones realizadas con respecto a la pintura mural vemos que hay una posible asociación astronómica con Venus y con la función arqueoastronómica de los edificios. Posiblemente se trata del recorrido de la estrella matutina y su relación con el Polo Sur (Gallut et. al. 2001).

2.6 Contextos ceremoniales y habitacionales

Ya que las crónicas nos hablan de la estructura social tenemos la posibilidad de referirnos a los cargos como característica de la sociedad maya y su organización social. Para Arlen Chase (1992: 30) existen tres probables tipos de organización maya: la igualitaria, la dividida en pueblo y gobernantes y la compleja.

Ya nos hemos referido anteriormente al tamaño de las estructuras, según el número de cuartos que las conforma. Después mencionamos el tamaño de los grupos (Tourtellot 1988: 107) el cual depende del número de residencias y su tamaño, si tienen templo o no y finalmente del número de palacios, oratorios, templos, altares y plataformas. Hay que recordar que los oratorios pueden incorporarse a las estructuras residenciales. La asociación de diferentes grupos distingue la función de las estructuras y nos habla de la gente que las habitó. Es decir, no hay mucha información sobre quiénes habitaron cada estructura, pero en general nos hablan de profesionales y especialistas; estos miembros de la sociedad debieron desempeñar su cargo muchas veces en el lugar en el que vivían y por ello tenemos la asociación de varias estructuras formando un grupo (Proskouriakoff 1962a: 91).

Es posible que las actividades se mezclaran en cada grupo, dependiendo de la profesión y que las actividades religiosas se incorporasen a las de la vida diaria (Chase 1992: 30, 49). Es posible que algunos centros menores debido a la relación genealógica reunieran un mayor número de estructuras y sirviesen a una o más familias.

Para Weeks (1988: 92) hay problemas al clasificar los conjuntos habitacionales definiendo la diferencia entre las estructuras de un grupo arquitectónico para saber quiénes las habitó y qué funciones se desempeñaron en ésta, distintos grupos culturales o familias con distinta categoría social u ocupación.

Algunos personajes desempeñaban un cargo en grupos de menor tamaño. En el caso de la estructura Q-169, había un personaje principal habitando el centro nuclear (Thompson y Thompson 1955: 244). Según Smith (1971: 108) las casas más pequeñas

eran ocupadas por personajes menos importantes. Las estructuras se clasifican de acuerdo a los grupos familiares que pudieron habitarlas.

Una característica de la religión Posclásica en Mayapán, fue la actividad alrededor de nuevos grupos arquitectónicos las cuales incorporaron las casas de una sola planta con uno o más cuartos a un complejo, definido por la presencia de oratorios y capillas (Proskouriakoff 1962a: 91).

En los grupos ceremoniales el templo con columnas de serpiente se encuentra frente a la capilla o el palacio. Entre ellos se puede encontrar una estatua de estuco sobre una plataforma de forma irregular. El oratorio se encuentra a la derecha del templo, un palacio se encuentra a la izquierda. En muchas ocasiones los palacios servían para hospedar a los visitantes al templo. Los oratorios públicos se encuentran separados un poco hacia la derecha del grupo y tienen una entrada amplia y dos columnatas (Proskouriakoff 1962a: 91).

La reocupación es un fenómeno que complica la determinación de la función específica de cada estructura, pero también es útil para saber de las costumbres funerarias. Muchas veces los antiguos moradores eran enterrados bajo la casa. Esta antigua costumbre maya define el patrón poblacional de la zona maya. Es fácil identificar esta costumbre en Mayapán.

2.7 La arquitectura en Chichén Itzá

La arquitectura monumental es parte de todo un complejo simbólico de las culturas mesoamericanas y una de sus características son las esculturas en piedra y basalto que en muchas ocasiones rodearon la zona nuclear de un sitio (Freidel 1992b: 129).

La habilidad de los mayas para esculpir la piedra y tallar los símbolos conocidos como jeroglíficos es sin duda una de las mayores aportaciones de esta cultura al arte universal (Coe 1999: 66,72; Demarest 1992a: 135). El arte maya tiene un modo especial de representar la figura humana las poses de los soberanos mayas son características del estilo Clásico (Schaeffer 1986: 206, 211-14).

En casi todas las culturas mesoamericanas en los templos existen relieves con tableros. En ellos se han inscrito con calidad artística, los rostros fantásticos de las deidades que se veneraba en cada una de las zonas. La dedicación de los templos a los

dioses que controlan las fuerzas sagradas de la naturaleza conmemoraba con inscripciones y esculturas (Schele y Freidel 1990: 19; Schele y Mathews 1998: 23, 30).

Las estelas eran el medio visual por medio del cual los gobernantes legitimaban su gobierno (Mathews 1997: 68). Una estela tiene inscrita una fecha y símbolos que los arqueólogos descifran, como sabemos las inscripciones nos hablan de los nombres de los gobernantes y tienen un glifo emblema que indica el nombre del lugar. Cuando tenemos otro glifo emblema relacionado (Marcus 1976), generalmente se trata de algún lugar vecino con el cual se ha establecido una alianza matrimonial o al cual se hace una visita oficial. Las estelas indican el tipo de evento que se conmemora el cual puede ser una guerra. La fecha indica el día y la era en la que sucedió el evento. Esta relación da cuenta de los hechos hasta el Clásico Terminal (Mathews 1997: 71).

En Chichén Itzá, zona rica en epigrafía e iconografía también existe memoria de las batallas pero las inscripciones de fechas específicas han desaparecido (Beyer 1937; Sharer 1994: 394). Es una zona clave para el cambio cronológico (Ball 1986: 407; Hirth 1989), pues muestra un distinto estilo en la iconografía (Miller 1999: 84). Su epigrafía, registra fenómenos astronómicos como la presencia de Venus en sincronía con las batallas con dichos fenómenos astronómicos (Cohodas 1989: 235, 237; Freidel 1992a: 112). En el mercado existe el ejemplo de la arquitectura esculpida de Chichén Itzá por ello sólo se describe aquí su escultura (Miller 1999: 63).

La arquitectura pública de Chichén Itzá coincide con el periodo de las inscripciones calendáricas, de 800-948 d.C. (Schele y Mathews 1998: 198). Anteriormente se pensaba que Chichén Itzá tenía influencia Puuc. El estilo llamado Puuc del sector viejo es famoso por sus composiciones y se le adjudica una fecha entre 700-1000 d.C. (Ruppert 1952). Esta parte de Chichén Itzá incluye Las Monjas, La Casa Colorada, El Ak'ab Tz'ib y El Caracol (Schele y Mathews 1998: 199). La parte nueva tiene otros rasgos que durante mucho tiempo se consideraron como mexicanos. Se creía procedían de Tula y por ello se le conoce como tipo tolteca o mexicano-tolteca (Andrews V. y Sabloff 1986b: 434, 449; Kowalski 1989: 183; Kubler 1972: 5, 1986: 299, 301-303, 331; Thompson 1967: 115-25; 1970: 44). Esta es una característica que aparece desde el siglo décimo en adelante, sin embargo se piensa que Chichén viejo y Chichén nuevo son contemporáneas (Schele y Mathews 1998: 199, 200).

Provenientes de las Tierras Bajas del sur los mayas de Chichén Itzá tenían en su esculturas un estilo parecido al de los guerreros mexicanos (Kowalski 1989: 183). Los arqueólogos niegan que la influencia externa en Chichén Itzá sea producto de la adopción por parte de la elite (Cohodas 1989: 228). Sino que piensan que es el resultado de la influencia de grupos que llegaron a las Tierras Bajas del Sur, durante más de dos siglos de contactos.

El pueblo maya llamado Itzá tuvo contacto con estas culturas. Andrea Stone (1989: 168) propuso la difusión de elementos teotihuacanos traídos por los Itzáes desde Piedras Negras. El resultado fue la hibridación. Posteriormente los grupos Itzáes abandonaron las Tierras Bajas, hicieron contacto con linajes Yucatecos y fundaron Chichén Itzá (Schele y Mathews 1998: 203).

La palabra Itzá se asocia con la veneración del agua y los cenotes. Entre los Itzáes o “brujos del agua” la serpiente se asocia con fenómenos celestiales y acuáticos. En los cenotes se llevaban a cabo prácticas ceremoniales (Smith 1955: 110). Como eran guerreros sus nobles y reyes se dedicaron a la conquista del territorio yucateco. Por lo tanto la serpiente se relaciona con fases guerreras además de que caracteriza y distingue a los mayas (Spinden 1913: 32, 36). En Chichén Itzá la escultura zoomorfa marca el principio de los cultos y órdenes guerreros son fundamentales en la iconografía del poder durante ese periodo (Ringle et. al. 1998: 196).

El templo principal de Chichén Itzá está dedicado a Kukulcan cuyo nombre se liga al culto a la serpiente (“Kan” en maya) (Thompson 1967: 120-25). Esta se encuentra como motivo iconográfico en las estelas y dinteles de Yaxchilán (Mathews 1997: 154; Sharer 1999: 246); en las escaleras del lado norte del Castillo hay 364 escalones, más una serpiente que representa la adición calendárica, cuyo cómputo se establece arquitectónicamente (Arochi 1991: 98; Miller 1999: 65; Ringle et. al. 1998: 183); en Chichén Viejo tenemos otro Castillo, con molduras con la figura de la serpiente (Ruppert 1952: 111).

La representación de la serpiente es característica de la escultura Itzá. Ejemplos de ello se encuentran en las balaustradas de las escaleras de la plataforma sur del anexo al Templo del Caracol. Este templo era redondo y muy similar a observatorio de Mayapán (Fahmel 1995: 265). Al igual que El Castillo, El Caracol estaba dedicado a Kukulcan

(Miller 1999: 63, 65). También hay serpientes en las balustradas del Anexo oeste del Caracol (Ruppert 1935: 71).

Las serpientes que forman dos columnas entre las cuales se encuentra el Chac Mool del Templo de los Guerreros (Figura 21), es una de las esculturas típicas del culto a la serpiente (Miller 1999: 66). Estas dos columnas son el modelo, del cual los escultores de Mayapán tomaron sus propias columnas. La serpiente representaba la transición de un estado a otro (Schele y Mathews 1998: 47). Según Linda Schele y Peter Mathews (1998) es probable que las representaciones de la serpiente provengan de Copán, se encuentra también en las balaustradas de la Tumba del Sacerdote y simboliza la llamada 'montaña de la serpiente' cuyo significado es la creación (Schele y Mathews 1998: 217).



Figura 21. Chac mool, Chichen Itza. Ejemplo escultórico.

El uso de columnas es característico en Chichén Itzá. Ello es evidente en el Templo de las Mil Columnas, así como en el Templo de los Guerreros (Miller 1999: 69; Schele y Freidel 1990: 356). Sin embargo este último, tiene dimensiones monumentales, comparado con los palacios columnados de Mayapán (Thompson 1967: 130).

2.7.1. Iconografía del Templo de los Jaguares

También encontramos el motivo de la serpiente encima del panel inferior del Templo de los Jaguares. Para los mayas las representaciones de los dioses eran imprescindibles y por ello decoraban las molduras de los edificios, en este panel tenemos entre otros personajes a los pahuatunes y también al dios del maíz (Schele y Mathews 1998: 214).

Linda Schele y Peter Mathews (1998: 223) seleccionaron el registro C del Templo Inferior de los Jaguares en el cual tenemos la representación de la serpiente emplumada. En este registro tenemos un ejemplo de la procesión, los personajes marchan en dirección de la cabeza de la serpiente. La serpiente se asocia a la montaña que es la creación (Schele y Mathews 1998: 248).

En el Templo de los Jaguares tenemos varios paneles con representación epigráfica, serpientes entrelazadas y jaguares rondando (Schele y Mathews 1998: 226). Se trata de varias escenas relacionadas entre sí tienen un continuo, el cuarto posterior hay unos murales cuyas escenas legitiman a los Itzáes y su derecho a gobernar (Schele y Mathews 1998: 252).

En la pared este el panel central del lado derecho hay un personaje con un espejo (Schele y Mathews 1998: 233).

En el Panel Sudeste tenemos el principio de la secuencia narrativa, muchos animales llenan la escena. Los guerreros tienen el símbolo de Venus (Schele y Mathews 1998: 234). En el panel noreste se encuentra una batalla y destaca la serpiente verde (Schele y Mathews 1998: 234). En el panel norte la batalla se intensifica. Hay serpientes que simbolizan la visión. Los atacantes portan escudos redondos (Schele y Mathews 1998: 235). En el panel noroeste tenemos nuevamente ataques contra una ciudad fortificada. Las escenas muestran un lugar parecido a Ek' Balam, Uxmal y Mayapan (Schele y Mathews 1998: 235).

En el panel centro-oeste destaca un sacerdote negro que sacrifica a una víctima. Detrás de él se encuentra la serpiente emplumada (Schele y Mathews 1998: 237).

El panel sur oeste unos guerreros realizan un ritual alrededor de unas chozas (Schele y Mathews 1998: 238). La serpiente emplumada que es sobrenatural emerge de

un portal rojo (Schele y Mathews 1998: 238) y se encuentra flanqueada por los pahuatunes.

En el panel sur se representan dos lagos, probablemente se trate de un lugar al que los Itzáes dirigían sus ataques, probablemente Cobá (Schele y Mathews 1998: 240). En la esquina superior derecha, se ubica un ancestro “sol espejo”. Este también es un guerrero y se asocia con la serpiente emplumada a través de Venus (Figura 22).



Figura 22. Ejemplo de Pintura Mural. Museo de Chichén Itzá.

2.7.2. Motivos Iconográficos

Un tema interesante, relacionado con la historia Itzá es la muerte del dios del maíz, que significa la migración de los grupos (Schele y Mathews 1998: 241). En el Templo Norte de Chichén Itzá hay dos columnas, redondas monumentales con la imagen de la creación de la ciudad (Schele y Mathews 1998: 248). Dentro de este Templo tenemos un mural con una serpiente emplumada junto con el lirio de agua, el dios del maíz y la representación de la peregrinación y migración (Schele y Mathews 1998: 252; Wren y Schmidt 1991: 222).

La escultura de dioses es otra manera de representarlos (Sharp 1981: 13) como eran también mascarones los de Chac (Schele y Mathews 1998: 47).. En ocasiones, la escultura, se encuentran dentro de una choza hecha de madera y paja (Schele y Mathews 1998: 40).

Durante el Clásico temprano, adornaba las tumbas de los reyes usando colores crema y negro. Los mayas tenían la costumbre de pintar en cuevas (Stone 1995) y en la superficie de las estructuras, los colores tenían significado especial en la característica cerámica con pintura policroma (Miller 1999: 85; Reents-Budet et. al. 1994: 167). El estilo de la iconografía se nota en los guerreros cuyos atavíos denota una cultura distinta. En la iconografía se puede apreciar una cambio en el atavío de los guerreros, lo que denota la corrupción de los motivos de la cultura Itzá.



Figura 23. Plataforma de las Águilas.

2.7.3. Plataforma de las Águilas

Los paneles de la plataforma de las Águilas, el jaguar alterna con estas aves (Figura 23). Estas representaciones zoomorfas simbolizan la guerra y el sacrificio,

porque se encuentran devorando corazones (Miller 1999: 66). En el Trono del Jaguar que se encuentra en la parte interior del Templo de Kukulcan hay otras representaciones zoomorfas como la de un artefacto de poder (Miller 1999: 146, 148).

2.8 El culto de la serpiente

Hasta aquí hemos ejemplificado con evidencias halladas en Chichén Itzá (Figura 24), el precedente del culto a la serpiente entre los Itzáes quienes se hacían llamar “los de la serpiente” (Thompson 1992: 1; Ringle et. al. 1998: 185).

En general los edificios de los centros yucatecos son más pobres que los de las Tierras Bajas del Sur (Freidel 1986: 424). En las Tierras Bajas durante el Clásico, existía una idea cosmológica predominante en las representaciones epigráficas (Freidel 1986: 420-25).

En Mayapán no existe el gran Juego de Pelota característico de Chichén Itza (Wren y Schmidt 1991: 204). Éste se usó para relizar juegos guerreros competitivos (Miller 1999: 65). Tampoco se encontró en Mayapán un Chac Mool por esa razón se cree que es una escultura característica de Chichén Itzá resultado de la hibridación de grupos que ya no se encuentran en Mayapán.

La continuidad escultórica de Chichén es evidente en el culto a la serpiente (Pollock 1962: 12). Arquitectónicamente tenemos la réplica de Chichén Itzá, en las columnatas, el Templo a Kukulcan y en el Caracol o Templo Redondo de Mayapán (Proskouriakoff 1962a: 114, 132; Thompson 1967: 141). Se piensa que ambos edificios fueron observatorios astronómicos (Fahmel 1995: 265).

La serpiente que aparece como motivo artístico en Chichén Itzá tiene parecido con las representaciones de Xochicalco (Cohodas 1989: 232) y en la estela 26 de Piedras Negras (Stone 1989: 159).

En Mayapán la serpiente aparece en las molduras que decora las fachadas de los templos, por desgracia, la decoración de las fachadas superiores se ha perdido (Proskouriakoff 1962a: 95) y se encuentra esculpida también las balaustradas de escaleras de algunos templos y oratorios.

Las esculturas de cabezas de serpiente son característica de Mayapán sus escultores representaron las especies que existían en el medio ambiente yucateco maya.



Figura 24. Balustrada con forma de Serpiente en Chichén Itzá.

La escultura en Mayapán no es monumental ni de enormes proporciones como la de Copán es más común por ejemplo la miniaturización de las formas (Proskouriakoff 1962a: 95-96). Las figurillas pequeñas son comunes a toda Mesoamérica (Miller 1999: 159). En Mayapán muchas figurillas replican esculturas en miniatura entre las formas representadas se encuentran hombres, tortugas, serpientes y la fusión de elementos (Smith 1971: 41).

La escultura antropomorfa es otra característica de Mayapán (Smith 1972 II: 108). A diferencia de la escultura monumental de Copán representaciones en Mayapán son antropomorfos.

Una muestra única de la arquitectura de Mayapán es el templo Q-80. Su clasificación es confusa pues consta de dos pisos, uno de los cuales no sigue el patrón regular de otros templos (Proskouriakoff 1962a: 105). Su pintura muestra un colorido semejante al de los murales de Tulum donde se representa al dios invertido en posición de clavado.

El arte lapidario no fue muy desarrollado en Mayapán sin embargo se encontraron 13 estelas esculpidas y otras pintadas (Proskouriakoff 1962a: 134). El Ahau es símbolo muy ligado a esta ciudad cuyo asentamiento tuvo lugar en uno de estos ciclos (Roys 1973: 136). Los glifos relacionados con esta periodización se encuentran en las miniaturas y en las esculturas. También se utilizan los motivos zoomorfos asociados a cada glifo (Proskouriakoff 1962b: 331-2).

La escasez de representaciones en estelas y murales en Mayapán nos indica que la pintura en papel era más frecuente. Probablemente, la función conmemorativa de la escultura en piedra que se había perdido para el Posclásico (Miller 1981: 262). Quizá a esto se debe la sobrevivencia de los códices y libros, mucho tiempo después del colapso (Miller 1999: 10). Es posible que los códices pintados fueron conocidos por los habitantes de Tulum quienes posteriormente los usaron en los frescos (Miller 1999: 168).

En conclusión comparamos la arquitectura de Mayapán con la de Chichén Itzá. En Mayapán tenemos más de 4000 estructuras y en general tenemos una serie de conjuntos construidos sobre plataformas donde se mezclan casas habitaciones con la arquitectura ceremonial que consiste de templos, capillas, altares y oratorios. Además tenemos las cocinas con función utilitaria y por otra parte un gran número de plataformas.

Además hay bancas y patios. En comparación en Chichén Itzá no tenemos casas como en Mayapán donde tenemos un número de 2.100 aproximadamente. La arquitectura religiosa de Chichén Itzá se ubica en su mayoría en dos partes de la ciudad, con un centro principal, mientras que en Mayapán a pesar de existir una zona ceremonial central hay otras de igual importancia. La glífica, pintura y escultura es mayor en Chichén Itzá, así como la iconografía que vemos en la plataforma de la Águilas.

CAPÍTULO 3 EL CULTO ESTATAL Y EL CULTO POPULAR EN EL CLÁSICO

En este capítulo se describe la manera en que se diferencia el culto popular de los cultos estatales en el periodo Clásico. La diferencia depende del ritual público, función del gobernante y el ritual privado de ascensión o conmemoración (Cuevas y Bernal s/f: 5). El culto popular se encontraba incorporado al culto estatal en el Clásico. El culto estatal se relaciona con el uso que el gobernante o el sacerdote hacen de la arquitectura y epigrafía para fines religiosos. Estos grupos, cuyas familias constituían linajes, legitimaron su poder a través del simbolismo religioso, plasmaron su cosmovisión a través del arte, en los centros religiosos más importantes. Durante el Clásico se observa una proliferación de estilos artísticos (Fuente et. al. 1997: 187), a través de los cuales el Estado maya legitimó su poder (Demarest 1992a: 156) instituyendo de esta manera el culto estatal.

Las familias nobles tenían un culto familiar, éste se caracteriza por la representación de asuntos religiosos en lugares públicos, la edificación para realizar rituales de conmemoración a los gobernantes, el uso de la astronomía, el culto sagrado de la guerra y el juego de pelota.

Los mayas tenían edificios especiales para la observación astronómica de la cual se deriva una buena parte de los conceptos religiosos (Broda 1991; Gallut et. al. 2001). El gobierno maya desarrolló una simbología a través de una lógica difícil de descifrar (Stone 1986: 194) para apoyar el ritual público que era la base del culto estatal político donde participaba la gente.

El mecanismo para ello se apoyó en la obtención de bienes suntuarios y en la especialización religiosa por parte de ciertos grupos privilegiados, cuyas familias consolidaron los linajes reales. Con la parafernalia ritual se distinguieron los especialistas y la edificación de templos junto con la manipulación de objetos dio paso a la cosmovisión que apoya la ideología del poder.

3.1 El culto estatal

El culto estatal se centra en la figura del gobernante como persona venerada que además era él quien oficiaba el culto. Los gobernantes mayas fueron chamanes (Freidel et. al. 1993: 46). El culto a la naturaleza (Garza 1998a: 20) y su la percepción del mundo y del tiempo fundamentaron la ideología maya.

El culto popular caracterizaba la práctica de rituales relacionados con el nacimiento, el casamiento, el trabajo y la muerte, la gente participaba en el ritual público estatal.

El ritual moldeó la vida del pueblo y sus gobernantes (Garza 1998a: 22). Estos últimos mantuvieron el intercambio de artefactos desarrollando de esta manera una cultura material.

Las dinastías mayas se asentaron en los sitios que formaron la zona nuclear. Estos grupos estaban constituidos por las familias mayas aventajadas en la práctica de ciertos rituales que fueron la base de la religión maya.

Así como existía una élite que se encontraba en la cúspide de la sociedad maya y había grupos de gente que se beneficiaban con la protección del estado (Sabloff 1994: 23), entre gobernantes y pobladores existió una retribución en productos, a la vez que una participación ritual organizada dependiente de los centros ceremoniales (Andrews 1975: 15).

Es irónico pensar como el pueblo que se encargaba de trabajar el campo y quienes en realidad mantenían a los nobles y gobernantes, necesitaban de ellos para mantener la fuente de sustento (Ruz 1981: 87).

3.1.1. Tikal

El culto estatal cobró importancia cuando después del Formativo medio, los gobernantes decidieron legitimar su linajes. Anteriormente ya existían líderes como lo indica el registro arqueológico en Tikal (Harrison 1999: 57, 58) sin embargo se ha hablado de una igualdad entre los grupos y familias. Esta etapa de igualdad es previa a la consolidación del Estado. Para George Stuart (1977a: 28) los grupos Olmecas fueron un grupo anterior en el tiempo a los mayas y tuvieron un desarrollo basado en el intercambio. Se afirma que los grupos Olmecas y los zapotecas sustentaron las bases de su desarrollo en el intercambio con otras regiones (Alcina Franch 1993: 95; Marcus y Flannery 1996: 210; Stuart 1977a: 28).

Se piensa que las primeras elites tenían acceso a bienes suntuarios necesarios para el ritual como los espejos de hematita, las espinas de mantaraya y la concha. La manipulación específica del lenguaje y el uso de artefactos en ritos como magia, tiene fines personales y se relaciona con el poder, se diferencia de la religión por la ausencia de

súplica (Lesá y Vogt 1972: 413; Thompson 1990: 166). La magia estaba íntimamente relacionada con la manipulación del comercio o para controlar el poder.

El acceso de estos grupos al comercio les presentó una ventaja, sobre el resto de los habitantes. El comercio maya se desarrolló considerablemente para fines del Posclásico (Chapman 1957: 132).

Los bienes suntuarios y artefactos rituales eran fabricados con materiales especiales asociados a la magia y al poder. La manipulación de la magia daba a las familias el privilegio de saber por anticipado los acontecimientos mediante la predicción y el control de los acontecimientos. De ese modo, el control religioso era posible solamente a través de la posesión y manipulación de estos objetos rituales y ceremoniales. La redistribución de bienes materiales entre los otros miembros de la sociedad otorgó prestigio a un grupo específico y propició la dependencia de otros grupos quienes trabajaban los materiales (Renfrew 1975: 34; Webb 1975: 166). De este modo el acceso a los bienes suntuarios creó una especialización religiosa, de trabajo y una jerarquización social.

Desde este momento el desarrollo de la ideología se liga a la cultura material. Por ello los arqueólogos buscan y registran estos materiales que contribuyeron al desarrollo de la humanidad y sus culturas, vinculándolos con los conocimientos científicos, la religión y cosmovisión (Broda 1991: 462).

Los escribas mayas registraron la historia de sus gobernantes, sus nombres, su derecho de propiedad sobre los objetos, las acciones y nombres de los dioses y sus poderes sobrenaturales, sus rituales y profecías y así como su interpretación del pasado y presente (Schele y Mathews 1998: 22).

El desarrollo del ritual a través de la parafernalia y los artefactos de culto, sustentó la idea del poder divino y dio origen a la idea de lo sagrado (Rappaport 1999: 23). En la cultura material, representada por escribas y escultores, vemos la figura del gobernante con barras ceremoniales y los cetros maniquí que portan junto con cruces axis mundi (Garza 1998a: 22) situándose en un plano que vincula el mundo con los centros ceremoniales y que tiene el universo como trasfondo (Bassie-Sweet 1991).

Volviendo al tema del intercambio, queremos señalar que la subordinación de lugares ajenos al sitio de habitación, marca el inicio de la dependencia de zona que

contaban con los materiales que necesitaban las elites mencionadas (Blanton et. al. 1983: 9). Renfrew (1975: 4) sugiere que la complejidad social depende del intercambio. La capacidad para obtener ciertos materiales resulta en el control por parte de sacerdotes y militares (Peniche 1993: 44). La distribución de los materiales creaba, por lo tanto, una red y un sistema entre los pobladores señalando una diferenciación entre ellos (Chase 1992: 42).

Por ello la tarea de crear una ideología religiosa alrededor del comercio de objetos suntuarios fue fundamental para el desarrollo de la religión, los cultos y los centros ceremoniales y comerciales (Benavides 1981: 176). La religión constituía un modo de control social, pues los sacerdotes dependían del Estado para mantener los templos y el Estado dependía del control de la gente para mantener el poder (Webb 1975: 173). La ideología también norma las relaciones de parentesco y las costumbres en general (Demarest 1992a: 135; Service 1968: 29).

3.1.2. Cosmovisión

Para los mayas el origen y el devenir del hombre en el cosmos (Garza 1975: 83) estaban asociados con la mujer y la fertilidad (Stone 1986: 199).

El uso de piedras para la adivinación y el conocimiento del futuro es un ejemplo de la manipulación del material ritual suntuario. Podemos citar también el uso de ciertos bienes como las plumas de quetzal para los mismos fines (Coe 1999: 31).

Con el acontecer histórico (Garza 1975: 83) las personas capaces de ejercer la predicción se convirtieron en especialistas en chamanes que manipulaban objetos para comunicarse con los ancestros, dioses y espíritus (Freidel 1992a: 116).

También el concepto de linajes se relacionaba con el provenir de una persona. El culto a un ancestro muerto garantizaba poder a los miembros del culto y devenía en la especialización chamánica. Las primeras familias que obtuvieron este control legitimaron su posición relacionando su familia con el poder y la autoridad. Estas familias transmitieron el poder de forma hereditaria (Andrews 1975: 29).

La idea de que las serie de linajes estaban ligados a los animales se desarrolló en forma peculiar entre los grupos mayas. Los animales protegían a las personas y los ayudaban a manipular el medio ambiente, pues ellos mismos formaban parte de la

naturaleza. Los mayas creían que seres sobrenaturales poblaban el universo (Henderson 1997: 48).

De este modo, los hombres habían sido creados por un ente que se encontraba más allá de lo humano. Los animales se relacionaban con las constelaciones como del dragón o iguana celeste (Thompson 1990: 196).

Para Dorie Reents-Budet (1994: 237) durante el Clásico los mayas representaban en ceremonias y su mitología a los gobernantes, quienes se transformaban en la esencia de los fenómenos naturales, manipulaban la energía de los dioses e imitaban la forma animal.

En la cosmovisión maya, el hombre se relaciona con el cosmos, la naturaleza y los planetas, las plantas, los animales, la energía, la vida, el alma, el sueño y la muerte (Bruce 1975). Conciben al mundo en tres niveles el celeste, el inframundo y el plano terrestre (Schele y Miller 1986: 42).

Estos fenómenos se parecen al concepto del totemismo, que es considerado una filosofía primitiva (Spinden 1913: 32). Los motivos antropomorfos son criaturas en formas de dioses con representaciones corporales identificables en tercera dimensión. Los motivos zoomorfos son los animales pero con algunas extensiones fantásticas (Schele y Miller 1986: 43). El conocimiento se expresa en la siguiente cita:

Dos conclusiones pueden, al parecer, deducirse hasta ahora como resultado de la confrontación de los distintos testimonios que hemos estudiado; la primera se refiere a peculiar connotación que tuvo para la conciencia maya, desde los días del esplendor clásico, el conjunto de símbolos relacionados con su idea propia y peculiar del tiempo. Sol, día y tiempo no son entidades abstractas, sino realidad inmersa en el mundo de los mitos, aspectos de la deidades, origen de los ciclos que gobiernan todo lo que existe (León-Portilla 1986: 44-5).

Así los mayas se explicaba a si mismos su relación con el mundo y la sociedad:

La cosmovisión maya y en especial el concepto de secuencia y progresión (del tiempo Occidental) es muy importante para los Mayas antiguos que la describen como cíclica. El sol era el punto central en la cosmovisión Maya, cosmovisión y religión, que se fusionan en un todo comprensible. Así como el sol (k'in) es el punto de origen de todas las deidades solares y de la religión misma, el día (k'in) es el punto de origen del ciclo de realidad. Uno puede pensar que la profecía (kin) es la

que ilumina hipotéticamente o potencialmente; es parte de la secuencia de la realidad; el día puede considerarse como base o unidad de tiempo, de la realidad misma, pues lleva en forma latente la unidad básica de tiempo, como una célula en un organismo que es proveedora de cromosomas, determina las características inherentes de un organismo bien desarrollado. El sol sale en las mañanas, elimina la oscuridad, las sombras y brumas nocturnas (Bruce 1975: 99).

La participación en ceremonias y rituales dependía de la clase social.

Así la cultura material tiene un patrón de deposición reconocible y asentamiento reconocibles para los arqueólogos. En especial nos podemos referir a las secuencias cerámicas de colecciones Preclásicas de las Tierras Altas como en el sitio de Santa Leticia (Demarest 1986: 53).

Así el desarrollo de la cultura material está ligada directamente con el ritual. Los centros ceremoniales eran el escenario para los ritos religiosos y la conservación de lo sagrado (Schele y Mathews 1998: 23) por ello, hay una evolución simultánea de ideología y las relaciones sociales.

La concepción de lo sagrado, está eternamente relacionado con la idea de los linajes como grupos unidos por lazos de parentesco. Entre los olmecas, zapotecas y mayas la descendencia patrilineal crea el nexo necesario para sostener una comunidad, ello se refleja en los primeros asentamientos y la nucleación, así como la ampliación y nueva construcción de las habitaciones.

De algún modo la relación igualitaria se fue abandonando cuando las decisiones de la comunidad recayeron sobre un personaje. Éste pudo haber sido el jefe de familia principal. Con el tiempo la experiencia y sabiduría llevaron a ese individuo a ser reconocido como jefe del grupo.

Al mismo tiempo que la cosmovisión entre los miembros de las familias se fue desarrollando, la relación del individuo con el cosmos, se fue ligando al jefe, a quien se le dedicaron templos y se empezaron a medir las fechas y eventos ligados con su vida y su muerte, creando una cultura arquitectónica alrededor de la vida de los nobles. Estos templos representaban la autoridad y poder de las familias reales. La elite tenía un sistema hereditario (Coe 1994: 69). El jefe se convirtió en el gobernante y su familia en el linaje principal. Así se dio paso a la organización compleja que dependía de la autoridad, riqueza, conocimiento y poder (Andrews 1975: 16).

Como sabemos la ubicación de templos que simbolizan la posición del hombre en el cosmos, constituye la sacralización del lugar con ello el hombre tiene una idea de su lugar en el mundo. El conocimiento mismo era riqueza y diferenciaba a los nobles de la gente del pueblo. Durante el Clásico la elite fue el grupo de nobles cercanos al gobernante (Freidel 1992a: 99).

La forma de manipular el ecosistema llevó al hombre a encontrar una explicación de su razón de ser en el mundo más allá de lo económico. La repetición de los beneficios obtenidos a través de procedimientos considerados mágicos, lograba producir el conocimiento. La obtención del material necesario para el trabajo y los rituales que daban al hombre la capacidad de habitar en el medio dependía de los miembros principales de los grupos cuya autoridad estaba respaldada por la idea de lo sagrado (Blanton et. al. 1983: 6).

La cosmovisión tiene como idea universal al sacerdote principal o gobernante divino que tiene un conocimiento especial para manipular los artefactos y el tiempo del hombre como gobernante. La situación cósmica estaba representada en Palenque:

Pero el hecho de descubrir la importancia y la diferencia de lo humano no significó que el hombre se considerara en Palenque como un ser desvinculado de la naturaleza, sino que parece haber sido captado en una peculiar y estrecha relación con ella. El mejor ejemplo de esa concepción del hombre es la Tumba del Templo de las Inscripciones, realizada para un gran personaje que fue representado renaciendo en forma de maíz y protegido por el sol y la lluvia; todos estos motivos tienen una profunda significación religiosa, pero se trata de una religiosidad que no excluye la preocupación por el hombre y por el sentido de su vida, sino que armoniza con ellas (Garza 1975: 91).

3.2 El tiempo en la concepción maya

La cosmovisión implica el conocimiento del tiempo y la elaboración de los calendarios. El gobernante tenía un conocimiento especializado. Antes de explicar su papel y figura vamos a describir el calendario y la idea del tiempo.

Varios autores han tratado el tema del tiempo (Alcina Franch 1993; Bassie-Sweet 1991; Brinton 1969; Cortés de Bradsdefer 1991; Edmonson 1995; Garza 1997; Henderson 1997; León-Portilla 1986; Peniche 1993: 43; Schele y Miller 1986; Thompson

1990). La invención de la cuenta de los días se atribuye a grupos mesoamericanos, entre ellos los mayas (Edmonson 1995: 130). La veneración de deidades se convirtió en una práctica religiosa tradicional que vinculaba el tiempo con el ritual ceremonial.

Existían varios calendarios que tenían que ver con los planetas y sus ciclos. Aveni (1986: 314) afirma que el ciclo de Venus registrado por los mayas dependía de la visibilidad del planeta y tenía una secuencia de 5 ciclos de 584 días (Aveni 1986: 314), por ello existían cuentas distintas. Como sabemos, el calendario tenía los nombres de los días y de los meses intercalandos. La repetición de un cierto día sólo era posible después de cierto número de combinaciones con el calendario solar con el lunar. Los ciclos de tiempo se dividían como los nuestros en día, mes y año, pero la cuenta o numerología de los mismos era distinta pues usaban un sistema vigesimal. Se contaban los kines, tunes, uinales, katunes y baktunes (León-Portilla 1986: 21).

La combinación de estos dos calendarios hacía posible la intercalación de cuentas creándose un mega ciclo que combinaba ambos calendarios. Además teníamos la posibilidad de intercalar las fechas con las cuentas planetarias, que tenían por su parte también un cierto número de días que se tenía que cumplir antes de que se repitiera un día específico. Ya que el número total de vueltas de cada calendario define el número de posibilidades en la cuentas tenemos el conteo de los ciclos como el lunar (León-Portilla 1986: 27).

El aspecto favorable de los días en la cuenta calendárica dependían directamente de la llamada "carga". La deidad del tiempo que portaba el año era un "carguero" y este concepto fundamentó el desarrollo posterior de la cuenta corta (Baudez 1986: 87). Esta constituyó una manera de ver el devenir de los hombre en el marco temporal.

El cosmos maya, en particular, es una compleja combinación de tres planos superpuestos y cuatro "rumbos" horizontales, simbolizados por colores, aves y ceibas cósmicas. Es un universo constituido por fuerzas divinas en constante interpelación y en constante movimiento, que ha existido varias veces consecutivas, siguiendo un orden cíclico. Dentro de cada uno de estos grandes ciclos, llamados soles, se producen infinidad de ciclos menores: deidades que llegaron "cargando" el tiempo, recorren un espacio y parten cuando llega su "cansancio", dejando la carga del tiempo a la siguiente deidad. Esto nos expresa un concepto de espacio dinamizado o temporalizado, una unidad espacio-tiempo que el universo es dinamismo (Garza 1975: 100).

Ello significa que los auspicios dependían del katún anterior si éste había sido poco favorable se debían evitar las acciones en esos días y se favorecían otros de ahí la concepción de la profecía, del presagio y adelanto a los posibles aconteceres (Henderson 1997: 55, 57).

El desarrollo de los calendarios fue paulatino y uno de los más importantes fue el de Tikal (Edmonson 1995: 316). En Mayapán tenemos un ejemplo de un calendario con 360 días. Cuando se volvía a presentar la combinación específica tenemos la llamada carga. Los calendarios principales de Campeche, Palenque, Tikal y Mayapán se distinguen por su uso de 360 días (Edmonson 1955: 255).

El conocimiento de las matemáticas hizo posible el registro de cualquier fecha en su llamada "cuenta larga" o sistema de la "serie inicial" (León-Portilla 1986: 17; Piña-Chan 1993: 11,16).

3.3 Los dioses

La religión, que tiene sustento en la cosmovisión, surge cuando los mayas identifican en el gobernante la presencia de la deidad. La existencia de dioses que beneficiaban al hombre se vinculó con el Estado a través de la presencia de un soberano-dios, el cual al tener contacto con fuerzas sobrenaturales, tenía el conocimiento de los dioses cuyas fuerzas tenían cargas que influencian el destino individual y comunal (Villa Rojas 1986: 121).

A través de la epigrafía se han identificado nuevos aspectos y deidades en la escultura del periodo Clásico. Hay alguna confusión en cuanto a la nomenclatura de los dioses pues se confunde la identidad del dios con el fenómeno que manifiesta y su representación iconográfica (Schele y Miller 1986: 44).

Thompson (1990: 187-351) identificó más de cincuenta dioses en la escultura, cerámica, pintura y códices mayas. Entre estos se encuentran dioses relacionados con las ocupaciones como la medicina, el comercio, la música, la poesía, la escritura, la agricultura, la guerra, la cacería y el sacrificio; con el balché, el venado, el tiburón, la muerte, la vida, los linajes, la creación, las piedras, las flores, la miel, las milpas, los bosques, los pueblos, los cuchillos, las arañas, las tortugas, el tiempo, las nubes y los dioses de los nombres. Dioses mexicanos como Quetzalcóatl, Tepecthic, Tlachitonatihu,

Xipe, Tlaloc y Tlazolteotl. Muchos se mencionan también en *El ritual de los Bacabes* (Arzápalo 1987), relacionados con la curación y los rumbos cósmicos.

Una clasificación de los dioses mayas según su representación iconográfica divide a los seres sobrenaturales en monstruos cósmicos, serpientes, cetros maniqués y dioses K (Kawil) e Itzamná (Freidel et. al. 1993: 46).

Los dioses representan fenómenos relacionados con días específicos, tenían una identidad propia y atributos especiales según la forma en la que se manifestaban y se ligaban a los fenómenos naturales.

En su incansable ir y venir por los caminos del universo, Kinhh, el tiempo, trae consigo la gama de atributos e influencias inherentes a los distintos periodos y a los momentos que se consignan en las inscripciones y los códices. A través de los grandes "soles" o edades del mundo, los días y las veintenas de días, los años, las veintenas de años y las cuentas de todos los ciclos posibles, llegan en sus cargas que es necesario conocer para poder prever sus influjos (León-Portilla 1986: 47).

Los dioses tenían sexo y la mayoría eran hombres aunque había también mujeres. El cielo era hombre y la noche mujer (Thompson 1990: 196). Principalmente tenían una relación con las fuerzas planetarias y naturales (Ruz 1981: 185), pero también se relacionaban con ciertos oficios.

El dios A practicaba el autosacrificio para los ritos de Año Nuevo, su presencia se liga con la muerte y presenta distintos aspectos (Garza 1998b: 244). En su aspecto de dios de la muerte el dios A aparece con el estómago hinchado y representa la muerte (Schele y Miller 1986: 53). Taube (1992: 6) menciona que el dios A se le conoció como Yum Cimiñ, Cisin y Uac Mitun Ahau.

El dios Chac es uno de los principales dioses mayas y tuvo un culto muy importante en las Tierras Bajas de Guatemala, en Chiapas y en Palenque. (Thompson 1990: 251). Los Chacs pueden ser varios personajes que representan a un solo fenómeno natural como es la lluvia. Tienen su contraparte en Taloc y están afiliados a los Bacabes o portadores del cielo, por lo cual traen la lluvia; se relacionan con los dioses Uayebes, dioses de los últimos cinco días del año (Tozzer 1957: 201).

Itzamná (Itzam Na) es considerado como jefe de los dioses y patrón del saber es celeste y terreno (Henderson 1997: 52). Su presencia definía las direcciones cósmicas y sus límites. Se asocia con los colores y las direcciones. Muchas veces Itzamná aparece acompañado de iguanas de dos cabezas, por ello se liga con la caída de las lluvias (Thompson 1990: 214-6), Itzamná era uno de los dioses principales junto con los dioses L y N (Freidel et. al. 1993: 47, 51).

El dios E aparece asociado con el maíz (Garza 1998b: 244) aunque también hay representaciones femeninas de esta planta que nos llaman la atención (Schele y Mathews 1998: 115-117).

El dios G, llamado Ah Kin o Kinich Ahau (señor Rostro u Ojo Solar) o también Kinich Kakmo (Rostro Solar Guacamaya de Fuego), es el dios solar (Ruz 1981: 186). Por ser dios solar los gobernantes identificaron su papel central con este dios.

El Sol fue una de las principales deidades del panteón maya, y en tanto que se identificara con Itzamná como un aspecto suyo, es la deidad suprema. El Sol fue para los mayas el eje de la vida, generador del tiempo, el origen del devenir en general y de las cuatro estaciones, así como en la cuadruplicidad del Cosmos; por ello es patrón del número cuatro y su glifo es una flor de cuatro pétalos. Su ciclo lunar diario le da un carácter ambivalente: cuando surge del Inframundo para recorrer el cielo es luz, vida, día, orden, bien; pero cuando se interna al Inframundo en el atardecer, se torna energía de muerte transmutando en jaguar (Garza 1998b: 238).

En las estelas y murales los dioses GI, GII y GIII, aparecen con pectorales (Miller 1981: 152). Éstos son los primeros personajes sagrados de la religión mayas y tienen una combinación de aspectos y características que los hacen identificables en la escultura. Su tamaño y colocación en las estelas son muy extraños. Sabemos que marcan influencias planetarias en los eventos de los personajes. También son importantes porque significan el poder. El poder de los sacerdotes no consiste únicamente en el control de aspectos socio económicos del gobierno, sino implica el conocimiento personal del cosmos y que sólo es posible a través de la mediación que sucede en el ritual.

La deidad GI aparece representada en el Tablero de Palenque junto con el dios C (Bassie-Sweet 1991: 162). Esta deidad está asociada con Venus y con el gobernante

palencano llamado Chan Bahalum (Bassie-Sweet 1991: 167). Un nombre dado a esta deidad es Chac-Xib-Chac y aparece en los huesos de Tikal (Schele y Miller 1986: 49).

La cueva es el lugar de nacimiento de las deidades zoomorfas (Bassie-Sweet 1991: 157) específicamente de GII cuyo nacimiento se asocia con el maíz y la montaña sagrada (Bassie-Sweet 1991: 159) y se le representan con aspectos de dios joven y dios viejo. GII es el dios del número siete y es el jaguar del inframundo (Schele y Miller 1986: 49, 50).

Estos tres dioses, GI, GII y GIII, son conocidos como la tríada de Palenque (Bassie-Sweet 1991: 197). El dios GIII se relaciona con los glifos Ahau que aparecen cubiertos por una piel de jaguar. GIII también es K'inich, el dios con rostro solar. También se le asocia en su forma animal con la Luna (Bassie-Sweet 1991: 197). También se asocia a GIII con el jaguar cría y con el lirio acuático (Schele y Miller 1986: 51).

El dios GI tiene nariz romana y aparece asociado con el Sol, la Luna, Venus, y los dioses del trueno y el viento de las cuevas (Bassie-Sweet 1991: 199). Los tres dioses de la tríada son parecidos y en ocasiones su identificación es confusa. En general GI y GIII se asocian con el sol y la luna.

En sus formas de Chac y Kinich Ahau el Dios Sol-Jaguar del Inframundo, los dioses GI y GIII, dioses de la tríada aparecen en los incensarios como rostro de la deidad indicando un culto solar, personifican el tránsito por el mundo interior. Como rostro solar se hallan sobre el monstruo Imix (Cuevas y Bernal s/f:7, 10). En Palenque tenemos un ejemplo de la representación en sahumerios durante el periodo Clásico con un simbolismo particular a los dioses principales que conforman la tríada de Palenque.

En Palenque el dios K está representado como un infante que Chan Balum sostiene en las manos. Spinden (1913: 64-6) identifica un dios similar pero lo llama dios con nariz larga. Como un ejemplo de la confusión en la nomenclatura, que ya habíamos mencionado, tenemos la identificación del dios GII como el dios K, el cual está asociado con el uso de la antorcha (Schele y Miller 1986: 49).

Se considera que el dios L fue quien destruyó la creación anterior con una inundación. Este dios poderoso era patrono de los mercaderes (Schele y Mathews 1998: 19). Se representa su palabra con glifos (Reents-Budet 1994: 278). El dios L está ligado con el pájaro Muan (Schele y Miller 1986: 55).

El dios M es identificado por sus representaciones en pinturas, relieves y efigies tridimensionales, así como en los nombres y otros datos textuales y es muy parecido al Dios L en su representación y como glifos son equivalentes al mismo dios (Gillespie y Joyce 1998: 284). Al igual que el dios L el dios M es negro. Se le ha identificado tocando música en los murales de Santa Rita. Generalmente es conocido como dios del comercio y su nombre, que significa negro, es Ek Chuah (Taube 1992: 88-92).

El dios N era otro dios relacionado con el animal mono y era patrono de los escribas (Coggins 1998: 269; Schaeffer 1986: 209; Schele y Miller 1986: 175). En una pieza identificada como MS 0054 encontramos al dios N asistido por mujeres en una ceremonia, en la que se toma una sustancia que produce visiones (Reents-Budet 1994: 256).

El dios Kawil es una manifestación de la energía visual, muchos monumentos contienen su esencia como una Visión de la Serpiente, este dios, junto con Sak Hunal, evoca la idea de la divinidad en los gobernantes (Schele y Mathews 1998: 115). Entre los mayas del Clásico Kawil constituía un nexo con poderosos fenómenos y con el mundo espiritual a través del sacrificio (Freidel et. al. 1993: 203).

En Copán, tenemos representaciones en escultura de la diosa de la Luna (Schele y Mathews 1998: 168-9).

El dios de la muerte es parte de la concepción dualista maya que relaciona el bien al mal y el día a la noche. Este dios aparece representado en los códices como los huesos de un esqueleto (Spinden 1913: 85).

Al dios Pahuatun se le representa repetidamente en la cerámica del Clásico, relacionado con actividades culturales. En Seibal aparece asociado con la destrucción y recreación del mundo, y acompañante del dios Itzamná, en el Templo A-3 (Schele y Mathews 1998: 181-2).

No debemos olvidar al dios bufón que aparece en algunas representaciones (Schele y Miller 1986: 53). Otro personaje muy importante es el dios perforador que aparece relacionado con objetos específicos para la extracción del plasma (Schele y Miller 1986: 7). Los dioses remadores son característicos del Clásico, aparecen transportando a otros dioses en un viaje al inframundo (Freidel et. al. 1993: 92).

Existen dioses ligados con los niveles cósmicos del universo. Éstos se asocian con el viaje diario del sol a través del cielo, Los mayas dividieron el día en trece horas y la noche en nueve, lo cual significa un día con un total de 22 horas. Por ello, los llamados nueve dioses tenían una cuenta calendárica específica (Thompson 1990: 195, 280).

Aparecen los dioses con los gobernantes y se despliega el uso de los artefactos reales y parafernalia ritual; se marcan las fechas específicas conmemorando eventos. Así se genera el ritual de ascendencia ligado a deidades específicas (Josserand 1986: 12).

3.4 El culto a la figura del gobernante

La idiosincrasia conmemorativa maya se debe a la competición de ciclos como el de baktun de 400 tunes (Coggins 1990: 79).

Los eventos eran conmemorados en edificaciones las cuales constituyen una ventana a la cultura material, a la simbología y a la escritura maya. En el Clásico la gente del Petén maya era iletrada. La escritura era elaborada por especialistas y comprendida por pocos (Ruz 1981: 164; Schele y Miller 1986: 8). La clase noble tenía un quehacer relacionado con los jeroglíficos y la escritura de calendarios (Thompson 1990: 168) como en Tikal donde las pirámides gemelas se edificaron para conmemorar el final del katun (Baudez 1986: 187).

Así lo humano se relacionaba a lo astronómico. El hecho de que coincidiesen las fechas de la vida del gobernante con los movimientos astronómicos legitimaban el poder de los gobernantes. Ello es claro en la explicación de los gobernantes que nos dice que los calendarios eran estudiados por el rey, sacerdotes y astrónomos para saber cuando era la época más beneficiosa para la agricultura. Así los ciclos de la lluvia y el sol, así como de la sequía y la vida de las plantas se relacionaba íntimamente con el trabajo. Así el conocimiento de estos movimientos permitía que el estado fuese sustentado (Ruz 1981: 173, 175) a través de ciclos y su repetición, creando la ilusión del poder (Stone 1986: 200).

La relación del tiempo le dio un conocimiento profético a los mayas. Se controló el destino individual y colectivo. Las ceremonias públicas tenían un significado especial para la colectividad que trabajaba puesto que la vida diaria y el trabajo la regulaban los sacerdotes quienes se encargaban de relacionar el tiempo entre la sociedad y el movimiento cíclico del tiempo y el universo (Peniche 1993: 15). En la sociedad maya

Clásica, el papel de intermediario entre las divinidades y los hombres recaía principalmente en los gobernantes, función que estaba claramente establecida y legitimada, ya que de ella dependía la reproducción y el equilibrio cósmico (Cuevas y Bernal s/f: 5). Así los gobernantes tenían una función ritual pública y un ritual privado. Las ceremonias ligadas al gobernantes tenían que ver con su nombre y ascendencia y eventos futuros como guerra y casamiento.

La dedicación ceremonial de los edificios para su consagración en nombre de las personas y los espíritus a quienes servían, es una de las principales características de la religión maya (Schele y Mathews 1998: 48). Muchas creencias relacionadas con animales, planetas y plantas son parte de la ideología tanto del pueblo como de los gobernantes. John R. Sosa (1984: 135) propuso el estudio de estos fenómenos para aumentar el conocimiento de la astronomía maya. Estas creencias se relacionaban al trabajo y a los ciclos biológicos. Los dioses se veneraban en templos y milpas y la posesión de artefactos le dio un carácter sagrado a la nobleza.

La religión sustentaba el poder de los nobles y permitía la especialización alrededor de los centros ceremoniales. La especialización ritual se aprecia en la siguiente cita,

En el ritual, tenemos no solamente el resultado de especialistas que ejecutan el mismo ritual sino el resultado del ritual producido por el mismo especialista- se trata de recitar los textos sagrado sin confusión-son variantes del mismo ritual. En efecto, los ritos complejos y largas liturgias, tienen secuencias más abiertas que otros, son mas abiertos en términos de estructura y contenido (Tambiah 1985: 141).

Como sabemos la organización alrededor de centros ceremoniales es una de las características que definen no solamente la religión maya si no también la vida social maya. La edificación de templos en Palenque, Tikal, Piedras Negras, Kaminaljuyú, Altun Ha, Mirador, Caracol, Bonampak y otros sitios es importante porque fueron centros ceremoniales primarios (Andrews 1975: 23; Coe 1994: 90; Henderson 1997: 39; Kowalski 1989: 182; Thompson 1967: 113).

En Palenque la historia dinástica tiene una secuencia específica de gobernantes y sus sucesores (Schele y Miller 1986: 64).

Lógicamente encontramos la adición de nuevos templos a las zona nuclear. Los templos por su altura y orientación servían para observar los movimientos. Tikal es un ejemplo de la renovación de los templos (Schele y Mathews 1998: 78). Como sabemos hay necesidad de ajustar cada una de las observaciones y por ello se edificaban nuevos marcadores astronómicos para indicar cuando se observó cierto fenómeno y cuando sucedería o cuando se cumpliera la siguiente observación astronómica, como es el caso de Uaxactún (Ruz 1981: 155).

La orientación de los edificios muestra la aplicación del conocimiento astronómico a la arquitectura y se relaciona con la función astronómica de los edificios (Piña Chan 1993: 151). En Copán se desarrollaron tablas y mediciones para la predicción de los eclipses (Thompson 1967: 80). La arqueoastronomía estudia la relación entre la función de los edificios y su orientación (Angulo 1995: 18).

La repetición de los ciclos implicaba la construcción de templos y la conmemoración de ceremonias relacionadas a la repetición de los mismos ciclos. Un caso es Tikal donde se han hecho estudios de arqueoastronomía sobre estas celebraciones (Iwaniszewski 1997: 172,178,180). También se destaca la relación entre las actividades astronómicas realizadas en el observatorio de la Acrópolis Norte en Mundo Perdido, Tikal y la presencia de cerámica ahí excavada (Harrison 1999: 55).

Como vimos en los capítulos 1 y 2 los edificios tenían una función específica. Los rituales del culto estatal y el culto de los nobles giraban alrededor del gobernante y atraían a las masas al ritual público. Thompson (1967: 27, 60) dice que estos monumentos caracterizan el Clásico para los arqueólogos, específicamente en Petén. Tenemos ejemplos de las representaciones de mitos como el monstruo Cauac que es un zoomorfo (Schele y Miller 1986: 45).

3.4.1. La Figura del Gobernante

La figura de los reyes pasó a la historia gracias al registro dinástico. El registro dinástico era uno de los medios que distinguen a los mayas como uno de los grupos más importantes de Mesoamérica por su compleja organización social. El registro estaba inscrito en piedra decorando los templos y funcionando como propaganda. En el formativo tardío los reyes ya tenían a su disposición la propaganda dinástica. Esta

propaganda depende directamente del arte y de los medios por medio de los cuales se presenta al público. La propaganda influencia la ideología (Demarest 1992a: 147).

Los eventos más importantes era la ascensión, el matrimonio y fechas que se relacionaban al gobierno. El ritual era necesario para ejercer el poder. En Tikal y Yaxchilán aparecen los gobernantes con su hijos, miembros de la misma familia (Schele y Miller 1986: 112).

También hubo mujeres gobernantes entre los mayas, el rol de la mujer se liga a la fertilidad (Stone 1986: 195). El soberano tomaba un nombre como descendiente dinástico, se convertía en especialista ritual, aprendiendo a manipular la parafernalia ritual como símbolo de prestigio (Schele y Miller 1986: 66).

La relación del gobernante con el cosmos aparece delineada muchas veces, como en Tikal y Copán, por la asociación del mismo a la serpiente (Garza 1984: 170-1). Por ello se buscaba una coincidencia con los eventos astronómicos y tenían edificaciones destinadas a la observación astronómica (Andrews 1975: 71).

También se veneraba la guerra y se enaltecía a los gobernantes que se relacionaban con la influencia de dioses (Schele y Miller 1986: 209-220). La guerra era un mecanismo de imposición ideológica, imposición de gobierno y tributo (Demarest 1992a: 144; Hirth 1989: 69; Schele y Miller 1986: 219). La guerra era necesaria para la captura de esclavos (Schele y Miller 1986: 209).

La guerra servía para conquistar el territorio ajeno y establecer alianzas con otros grupos. El reclamo de tierras implica el dominio de las poblaciones y por ello la subordinación ideológica se debe a la guerra. Es posible que la religión maya permaneciese igual después de la guerra.

Por ello los monumentos enaltecen los linajes con el rey siendo el descendiente principal, son conmemorativos de las batallas (Schele y Miller 1986: 220). La evidencia para ello se encuentra en la expresiones de parentesco y los glifos emblemas (Mathews 1997: 68, 70). Entre todos los monumentos de Yaxchilán, Calakmul, Palenque, Tikal, Copán y diez sitios más, tenemos inscripciones relacionadas con la guerra. En especial destaca el Lintel 8 de Yaxchilán que conmemora la captura de esclavos y el triunfo del gobernante (Schele y Miller 1986: 220).

Antonio Benavides (1981: 44) describe el conocimiento maya como elementos impregnados con la ideología de dominación. La dinámica socioeconómica a través de la cual se llega a manifestar en modo latente la autoridad de los reyes en los asuntos del pueblo, se vio reflejada en el aumento de las construcciones en los centros ceremoniales y la dedicatoria a los líderes políticos (Henderson 1997: 108). Los centros ceremoniales tienen un núcleo con templos, palacios y edificios rodeados por casas (Andrews 1975: 17).

En el arte público se representan los conceptos religiosos y las mismas ceremonias son representadas en dinteles, lápidas, estelas, escultura, decoración arquitectónica y en pintura mural y cerámica (Miller 1981: 197). El arte maya no excluye a la sociedad sino que la incorpora. Entre la secuencia del calendario que como sabemos se basaba en la combinación de fechas los gobernantes tenían que atender a los eventos que ligaban la vida del personaje al culto del tiempo. El registro de esos eventos es la clave en la vida sociopolítica de los mayas. Las estelas y dinteles son el principal medio de representación de estos eventos (Coggins 1998: 249).

3.4.2. La parafernalia ritual

La organización social, la cultura material y los artefactos ceremoniales son base del desarrollo económico. En los artefactos tenemos un reflejo de la jerarquía. Además se integran los efectos del ritual y las autoridades requeridas para la participación en la construcción de templos (Freidel 1992b: 116).

Como meta principal Schele y Miller (1986) tenían el estudio de la relación entre objetos y arquitectura. La parafernalia ritual es consecuencia del proceso anteriormente expuesto, que hacía beneficiarios del intercambio a los gobernantes y por ello los convertía en poseedores del conocimiento de la manipulación de la parafernalia ritual. Los rituales que los reyes realizaban presentándose como los chamanes del pueblo estaban sujetos a las reglas, combinaciones, repeticiones, redundancia y patrones, que integran por definición los rituales (Tambiah 1985: 1). Posteriormente la identificación de los reyes por medio de la posesión de artefactos ceremoniales, va a ligar a los objetos al poder. Además de los artefactos de mando tenemos la ilustración del uso de ramas entre los reyes (Schele y Miller 1986: 73).

Así podemos inventariar los materiales que los reyes utilizaron como fuentes de poder. Entre los principales materiales encontramos jade, concha, madera, pedernal, cerámico, textiles, oro y metales y el papel para manuscrito (Coggins 1998: 259-69). Así mismo se encuentran espejos, lanzas, cuchillos y cetro maniqués (ver capítulo 6). Los sahumeros tienen una función en el ritual de ascensión y conmemoración (Cuevas y Bernal s/f). Unos de los elementos que más llaman la atención son las máscaras de jade elaboradas mediante la técnica de mosaico utilizando elemento de concha y de obsidiana para los ojos y la boca, además de numerosas piezas de jade de varios tamaños (Coggins 1998: 254).

En Palenque los incensarios tienen importancia como artefactos de la parafernalia ritual por su significación de árboles cósmicos, su aspecto iconográfico que liga a la deidad con el plano cósmico y por los rituales en los que se usaron o se representaron (Cuevas y Bernal s/f: 8, 10, 11).

La importancia de los sahumeros como artefactos ceremoniales está presente en la ceremonia de consagración de estos artefactos. Esta ceremonia tenía el objeto de sacralizarlos como artefactos y desde el momento de cocción tenemos el principio de un ciclo vital (Cuevas y Bernal s/f: 15,17).

En Palenque se consagraban estos artefactos en el templo de las Cruces. Esta ceremonia se encuentra registrada epigráficamente con fechas como 5 Eb, Ek'ayab y asociados a la vida del gobernante Kan Balam II (Cuevas y Bernal s/f: 15,17).

También en el ritual de consagración de Palenque tenemos la asociación calendárica a artefactos de la parafernalia ritual. Las fechas no se encuentran en glifos como el ahau de Mayapán sino que las vemos en los tableros. Esta asociación y su significado calendárico nos habla de la manufactura de parafernalia ceremonial pues era necesario producir nuevos sahumeros con el principio de un nuevo katun pues su caducidad se encontraba determinada por el fin del mismo (Cuevas y Bernal s/f: 15-23).

3.4.3. El Ritual del Gobernante

El hecho de pertenecer a un linaje determinado llevó a los reyes a que su figura fuese reconocida. La identidad del personaje central es chamánica y deviene en la generación de títulos a especialistas (Freidel 1992b: 117). Mercedes de la Garza (1975: 79) comenta, que el linaje tenía fines prácticos de poderío, pero el hecho de recordar en

todos los aspectos importantes de la vida a los antepasados, significa también el intento de afirmar la identidad comunitaria.

Distintos nombres se le dan en maya al gobernante como Mah kina y Ahau (Schele y Miller 1986: 14). La relación de los nombres de cada gobernante para un lugar es la sucesión dinástica.

El nombre de los dioses tenía un significado especial entre los mayas. Los sacerdotes tenían nombres compuestos que los asociaban a los principales fenómenos naturales, como los animales y los fenómenos como el trueno.

El cocodrilo por ejemplo, tenía una presencia astral en la vía láctea donde era la constelación base, en forma de árbol, en este punto la conjunción de Venus y Sagitario marca la ascensión de Venus como estrella vespertina (Schele y Mathews 1998: 143). También ligado a Venus tenemos el monstruo celeste que es otra de las principales representaciones (Schele y Miller 1986: 45).

Los animales aparecen en representaciones asociados a fenómenos astronómicos como en Bonampak (Miller 1981: 97). El nombre de los reyes tenía que ver con su descendencia, linajes y ciertos animales. La iguana celeste aparece en el Templo de Palenque representando a la deidad Itzam Na (Thompson 1990: 218-9). Para Mary Pohl y Lawrence H. Feldman (1982) los animales son tradicionalmente parte del ritual y creencias mayas y su uso se asocia a la mujer.

Mercedes de la Garza (1984) elaboró un compendio del simbolismo y representación animal, que consideramos de importancia,

En la religión maya las figuras animales son abundantes y el vínculo del hombre con ellas es muy estrecho. Los animales para los mayas fueron, y son, símbolos asociados a las fuerzas naturales, a los niveles cósmicos, al tiempo, a las energías vitales y a la muerte; son epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros, a la vez parte del alimento que los hombre les ofrecen; son ancestros de los hombre, encarnaciones de una parte del espíritu humano e intermediarios, en fin, entre el mundo de los hombres y de los dioses (Garza 1984: 45).

En muchas ocasiones tenían un número además del nombre, que los identificaba en la sucesión de su propia familia. Stone (1989: 153) ha llamado una estrategia a la desconexión o separación entre el rey y los gobernantes, que marcados por el linaje

denotan la jerarquía social. Un ejemplo es la figura de Pájaro-Jaguar III en Yaxchilan. Este rey fue uno de los principales cuyas glorias se conmemoró en la escultura. Su nombre combina los animales “jaguar” y “pájaro” y lleva el número 3 (III) por ser el tercero (Mathews 1997: 137).

En ocasiones gobernantes anteriores ya tenían ese título y por ello tenían el mismo nombre a diferencia de ser el segundo o tercero con ese nombre. El nombre de reyes es una característica dinástica del Clásico que estaba ausente en el Formativo (Harrison 1999: 57, 58). La secuencia no era necesariamente lineal sino que podían adoptar un nombre distinto al de su antecesor.

Los eventos relacionados con su vida eran el eje del gobierno. La representación escultórica era ritual y sirvió para marcar la posteridad entre los mayas (Schele y Miller 1986: 41). Ello se debe a que los mayas siempre quisieron legitimar su propio destino ante el cosmos y explicar su influencia y devenir en el mundo. El gobernante era capaz de comunicarse con otros planos. Por ello tenía comunicación con los muertos y los miembros de su propio linaje.

El gobernante al ser un defensor de la población, buscaba la influencia de los planetas para poder gobernar. Esto lo ligaba a su función como guerrero. Es posible que los reyes tuviesen que pasar por un entrenamiento en cuestiones de guerra y que por ello se les representase como guerreros. Finalmente el gobernante era el principal oficiante del culto popular, donde la gente buscaba la dramatización divina en manos del mismo gobernante que lo proyectaba o hacía referencia a los planos cósmicos.

León-Portilla (1986: 29) enumera los principales símbolos y representaciones relacionadas con el tiempo: los que expresan periodo o ciclo, los glifos numéricos, la serie de veinte días, los dieciocho meses, los cinco días extras, los rubros cósmicos los dioses portadores del tiempo, divisiones noche y día, patrones y protectores de determinados periodos, expresiones astronómicas, fiestas, ceremonias, ritos y cómputos (León-Portilla 1986: 29).

Nos hemos referido ya a los nobles y la tendencia a concentrarse en áreas específicas de la ciudad, principalmente la zona ceremonial. Los aspectos suntuarios entre los objetos son indicadores asociados al alto rango social. La elaboración de

complejos habitacionales, en Mayapán de varios cuartos indica también la presencia de nobles y personas de la clase alta.

Los reyes y sacerdotes eran los conocedores de estos aspectos. El rey que era la figura divina tenía a su cargo la celebración de rituales, mismos que eran conmemorados de modo público puesto que se desplegaban escultóricamente en las plazas principales de las ciudades. Brevemente hacemos referencia a la conmemoración de eventos como la guerra.

Cuando mencionamos una estela no debemos olvidar que su lectura es posible gracias al desciframiento que se ha hecho de las mismas. Entre los glifos principales tenemos los nombre de los lugares y sus gobernantes. Por ello se identifican otros sitios como en las estelas de Naranjo y Caracol que nos dicen cuando un gobernante visitó un sitio y cuando entró en guerra.

El juego de pelota era una manifestación cultural única en Mesoamérica. El juego de pelota es un juego-ritual ceremonial que es una representación del mito que encontramos en el Popol Vuh (Schele y Miller 1986: 241-257). En casi todos los centros de Mesoamérica había un juego de pelota y su ausencia es una anomalía, como lo es para Mayapán (Schele y Miller 1986: 246). En Yaxchilán hay un registro en el Templo 33 de los eventos relacionados con el juego de pelota (Schele y Miller 1986: 246). Como dato curioso mencionamos la mitología presente en el Popol Vuh que relaciona el juego de pelota con el conejo (Schele y Miller 1986: 252).

Como sabemos estos eventos ocurrían en el tiempo calendárico y por ello eran identificados por las fechas en las que ocurrían, se incorporaban a las cuentas largas y cortas y marcaban la muerte de un gobernante.

Los rituales personales de los gobernantes también eran importantes. Por ejemplo tenemos el sangrado de los gobernantes en el pene y otras partes del cuerpo. La sangre derramada por objetos hechos para punzar producía la visión y trance en los sacerdotes y reyes (Schele y Miller 1986: 175). Las batallas eran también conmemoradas, así como la captura de prisioneros. La inscripción de todos los eventos relacionados con la figura y el ritual del gobernante era muy importante y vemos que se consagraban los artefactos ceremoniales y parafernalia ritual y se representaban estas ceremonias en la glífica (Cuevas y Bernal s/f: 25). El culto estatal giraba alrededor de las estelas. Precisamente en

estos rituales donde el gobernante como figura distingue el culto estatal como un culto a dioses y nobles (Cuevas y Bernal s/f: 132).

Otros eventos personales importantes eran los matrimonios, nacimientos y muerte de los sacerdotes. En los eventos de culto oficiados por los sacerdotes y el rey se usaban alucinógenos para los trances chamánicos (Thompson 1990: 185). Destacan las procesiones, banquetes y conmemoraciones rituales como las de Bonampak (Miller 1981: 147, 151, 152, 156, 159).

Durante el Clásico surgió una tradición en las Tierras Bajas Mayas conocida como el Clásico, con sitios de importancia tales como Palenque o Tikal. En comparación con Mayapán la arquitectura ceremonial es monumental en estos sitios y los templos son de mayor tamaño. La tradición del Clásico se distingue por su sucesión dinástica, conmemorada en estelas con fechas calendáricas. La figura del gobernante es la principal. Existía un ritual sagrado de este gobernante que incluía su función como persona que unifica poderes guerreros, del cosmos y políticos, conmemorados en dichas estelas. El gobernante tiene una serie de objetos llamados parafernalia ritual cuya función sagrada viene a desplegarse en estos rituales. Este culto apoyado por los nobles conforma el culto estatal. Además de los aspectos privados y domésticos de la elite y el gobernante, el despliegue es una función pública del culto estatal. Tanto los sahumadores como incensarios, parte de la parafernalia ritual, se encuentran en el culto estatal aunque entre el pueblo exista el sahumero. Los entierros en monumentos para los sacerdotes es distinta a la práctica del pueblo que existe desde el formativo, hecha bajo las casas. En este capítulo vemos que el pueblo comparte una serie de conceptos o creencias religiosas que conforman la cosmovisión. El pueblo deifica a los gobernantes y por ello la religión popular cobra menos importancia al encompasarse esta bajo el culto estatal o religión pública.

CAPÍTULO 4 LA RELIGIÓN DE CHICHÉN ITZÁ

La religión de Chichén Itzá muestra un fenómeno en el que destaca principalmente el culto guerrero. Después del Clásico, el Estado en Chichén Itzá forjó, igual que anteriores ciudades-estado, un núcleo religioso que dependía principalmente de la zona ceremonial y del cenote sagrado. Aunque la organización social fue similar a la de las zonas del Clásico, en Chichén Itzá destacaron fenómenos específicos debido a la influencia de culturas y grupos venidos de fuera de la provincia de Sotuta; el surgimiento del culto a Kukulcán y el culto guerrero, los sacrificios en el cenote sagrado, la importancia de la astronomía y en especial del culto a Venus, el simbolismo de la serpiente, el águila y el jaguar, la cosmovisión relatada en libros y mitos de héroes y dioses, así como influencia en la cosmovisión y los mitos de otros grupos étnicos. Finalmente destacan el Chaac Mol y el trono del jaguar, que son artefactos de poder.

En Chichén Itzá la rueda de los katunes, es un sistema basado en la cuenta corta muy importante entre los itzáes, como lo explicamos en el capítulo 1. Las profecías de los katunes 8 y 13 hablan de la historia y movimiento de grupos mayas (Vargas 1997a: 194).

En Chichén Itzá el culto a Kukulcán relacionado con el simbolismo de la serpiente y Chac es sumamente importante entre los grupos. Asimismo se pierde el contacto con las tierras bajas del sur por lo cual desaparecen los dioses del Clásico aparecen nuevos dioses o nuevas manifestaciones y representaciones de los mismos dioses como la diosa Ix Chel. La escultura en miniatura cobra gran auge en los primeros sahumadores efigie cuya representación se encuentra ilustrada en los códices Madrid, París y Dresden.

Los autores (Andrews y Sabloff 1986b; Cohodas 1989; Fahmel 1995; Kowalski 1989; Kubler 1972; Miller 1999; Ringle et. al. 1998; Ruppert 1935; Sharp 1981; Schele y Mathews 1998; Wren y Schmidt 1991) que describen con exactitud el arte en Chichén Itzá también explican el simbolismo, en especial relacionado con la serpiente. Este simbolismo es parte de la cosmovisión, aquí solamente se hace una breve referencia a la arquitectura describiendo la organización social de los itzáes quienes propugnaron un nuevo culto guerrero.

Finalmente se explica la importancia del culto estatal para la gente de Chichén Itzá. Desgraciadamente no tenemos información sobre el culto doméstico popular en

Chichén Itzá y por ello la manifestación de este culto popular es público y se fusiona en gran medida con el culto estatal. Sin embargo el conocimiento oculto y el curanderismo pueden ser formas de culto popular practicadas en toda la península de Yucatán, mientras que el culto estatal tiene relación con el sistema tributario.

4.1 La influencia de otros centros en Chichén Itzá

Partimos primero de la comparación con centros del Clásico, centros no mayas como Teotihuacán y Tula. Después nos referimos a sitios de las Tierras Altas y Palenque.

Además del inframundo hablamos del cielo, agua y tierra como elementos de la cosmovisión. Algunos elementos se encuentran representados en la arquitectura y hay motivos comunes en Mesoamérica ligados a la deidad. El templo E-sub de Uaxactún tenía la forma piramidal que nos recuerda a los Castillos de Chichén Itzá y Mayapán. El dragón en sus representaciones de monstruo tiene algunas características del venado y el lagarto, por lo cual se asocia con el dios Tlatecuhtli (Arellano 1999:110, 116). Entre los mayas la serpiente está asociada con el dragón como símbolo mítico del cielo (Garza 1984: 49).

En Chichén Itzá es muy importante la geografía sagrada que indique el mar y las aguas, los árboles y las montañas,

Es sabido que, dentro del pensamiento religioso en general, las montañas ocupan un lugar importante junto al del Árbol: son puntos de contacto entre los niveles cósmicos, por lo cual los dioses y muertos las utilizan como caminos; inclusive las cuevas que se abren en ellas son un acceso al Inframundo; un umbral (Arellano 1999: 132).

Pero las Tierras Bajas estuvieron dominadas por elementos teotihuacanos que se filtraron al estilo artístico maya a través del comercio fluvial. Es posible que los Itzáes fueran portadores de esta influencia (Stone 1989: 168). Varios autores como Sanders (1977) y Michels (1977) describen la relación entre Teotihuacán y Kaminaljuyú, en la publicación *Teotihuacán and Kaminaljuyú: A Study in Prehistoric Culture Contact*.

El motivo de la serpiente emplumada (Parsons 1983:145-156) y los sahumeros, basureros e incensarios son comunes en Kaminaljuyú, Teotihuacán, Chichén Itzá y Palenque.

Los incensarios de Palenque son obras maestras del arte maya y se usaban en los ritos de los gobernantes. En ellos se representa el rostro de Kinich Ahau, deidad que procuraba y fomentaba la fortuna y el resultado positivo de las acciones de los gobernantes y súbditos mayas (Garza 1998b). Los mascarones en el rostro de Kinich Ahau más tarde fueron replicados en la costa del Caribe. Entre la parafernalia de Palenque encontramos también tronos, altares, bancas (Bassie-Sweet 1996: 92) y soportes de sahumadores. En Palenque vemos el precedente de la representación de la efigie de dioses. Los incensarios se usaban en los ritos de los gobernantes (Cuevas y Bernal *s/f*).

Parece ser que este estilo cerámico dominó el Clásico y se fusionó más tarde con un estilo más burdo de influencia nahua para crear el estilo de los sahumadores de Mayapán. En los capítulos 5 y 6 hablaremos con mayor detalle de los dioses representados en los incensarios. En Mayapán el número de dioses del panteón aumentó al máximo.

Igual que la zona nuclear del Petén, Kaminaljuyú pasó por una etapa de crisis sufrió una caída y es posible que en el éxodo de población se difundieran elementos de la cultura maya hacia las Tierras Bajas yucatecas.

4.2 El Culto Estatal en Chichén Itzá

En Chichén Itzá, la arquitectura muestra un nuevo estilo y contiene símbolos religiosos. La influencia de otros grupos es clara y aunque no se han precisado su origen se trata de una hibridación (Coe 1999: 168).

En Chichén Itzá tenemos el primer gran columnado. La disposición de las estructuras en Chichén Itzá, tienen destinado un palacio para el gobierno de los grupos guerreros (Cohodas 1989: 232, 234).

4.2.1. El Culto en Chichén Itzá

En el Templo de los Guerreros y Jaguares, así como en el Castillo predomina el simbolismo del ave-serpiente (Garza 1984: 181) que representa el culto a Kukulcán. Estas estructuras nos hacen pensar en la importancia de las órdenes guerreras (Hirth 1989). Éstas como sabemos se identificaron con el simbolismo animal águila, serpiente y jaguar.

El culto dinástico y el concepto de linaje fueron muy importante en la religión de Chichén Itzá. Tradicionalmente mediante la pintura y escultura se identificaba la familia

y animales que simbolizaban a una persona. El linaje 'Itzá' fue el principal en Chichén Itzá; así lo atestigua la relación histórico-profética presente en el *Chilam Balam de Chumayel* (Barrera y Rendón 1963). Entre los mayas de las Tierras Bajas del norte el arte religioso estaba relacionado no solamente con los dioses sino también con los lazos sanguíneos, los gobernantes y a lo sobrenatural (Freidel 1986: 422). Tenía la función de enaltecer a las familias reales (Freidel 1986: 423), cuyos eventos se conmemoraron en las estelas. La pintura de Chichén Itzá se ha comparado, por su simbolismo con la de Cobá y Tancah (Miller 1986: 204).

Cuando desapareció el culto dinástico, el cual estaba vinculado a una compleja cosmovisión, los linajes guerreros sobrevivieron y nuevos dioses conformaron un nuevo culto.

Desde su surgimiento, Chichén Itzá fue un importante centro de peregrinación, su templo principal estaba dedicado a Kukulcán (Sabloff 1994: 128; Thompson 1992) cuyo culto tenía asociaciones astronómicas. Chichén Itzá marca un cambio en la religión Mesoamericana principalmente por la importancia central del culto a Kukulcán.

La zona nuclear ceremonial de Chichén Itzá con las habitaciones de los nobles refleja el poderío del gobierno compuesto por sacerdotes y guerreros.

Los Ahau combinaron en un solo gobierno la influencia de varios grupos étnicos y familias como los Xiu.

Es posible que los Ahau, los Batabes, los Caluac y otros miembros del gobierno tuviesen sesiones o celebraciones importantes que combinaban las funciones del gobierno con las ordinarias como las comidas, probablemente escuchando música entre los palacios columnados más importantes.

El culto que instalaron los grupos Itzáes, acentuó el carácter guerrero de los gobernantes y los sacerdotes que formaban parte de la nobleza.

Además de Kukulcán, entre los dioses principales de Chichén Itzá se encuentran Chaac y una diosa con cabeza de esqueleto cuyo nombre es Chak Chel, diosa del arco iris, el parto y la creación, también llamada diosa O muchas veces acompaña al dios del Sol Kinich-Ahau, Sol y Luna, día y noche que significa los ritmos biológicos y el transcurso del tiempo (Montolú 1989: 55).

Se piensa que estas deidades están asociadas con el maíz, el rayo, el trueno y el viento y que residen en las cuevas y protegen a la comunidad (Bassie-Sweet 1996: 11).

La relación del culto maya con los cultos mexicanos se debe a Tlaloc. Tlaloc se encuentra en la mitología de los grupos del altiplano y aparece relacionado al simbolismo del caimán o lagarto, así como con Quetzalcoatl y Tezcatlipoca (Alcina Franch 1999: 159, 164).

El culto a Chaac entre los mayas se relaciona con el mascarón; es posible que éste tenga un significado ritual asociado con el sacerdote (Piña Chan 1955: 64) para quien representaba una forma de repetición de secuencias (Rappaport 1999: 23).

Chac es uno de los dioses más importantes que trascendió el Formativo, el Clásico y el Posclásico,

También puede considerarse como dios celeste a Chaac, la deidad de la lluvia, que es tal vez la más venerada en la religión maya, y cuyo culto sigue siendo principal entre los grupos mayenses de Yucatán. Su principal asociación animal es la serpiente, por lo que nos reservamos su análisis para la siguiente parte de este estudio; pero es necesario señalar aquí que se trata de una deidad antropozoomorfa, de origen animal, que tiene además una corte de animales compañeros, ligados con la lluvia, como ranas, sapos y tortugas, en su aspecto humanizado se habla de él como un hombre de gran estatura que enseñó a los seres la agricultura, por tanto, también es el héroe cultural, es uno y cuatro, y se identifica con el dios B de los códices. Una de las características más destacadas de su imagen es la larga nariz; asimismo, aparece con una espiral bajo el ojo, pupila en forma de voluta y un saliente sobre la nariz que termina en un especie de rizo (Garza 1984: 51).

La nariz del dios Chaac es un detalle que los artistas mayas acentúan su aspecto serpentino lo liga con el dios K y su nariz pronunciada con Itzamna. También se relaciona con el cetro maniquí en la escultura del Clásico (Spinden 1913: 65, 69).

Según Mercedes de la Garza (1984: 230-240) el dios Chaac se encuentra ilustrado en los códices Madrid, París y Dresden. Combina aspectos como el fuego y la lluvia ya que representa al relámpago. Escultóricamente, Chaac parece representarse fundamentalmente en obras de la península de Yucatán (estilos Río Bec, Chenes y Puuc), donde se esculpe en forma de gran mascarón geométrico hecho de mosaico de piedra, que decora buena parte de los edificios de estos estilos (Garza 1984: 234). Estos mascarones

se encuentran el Kabah, Sayil, Uxmal, Hochob, Hormiguero, Chicana, Payan, Dzibiñoac, El Tabasqueño, Río Bec, Xpuhíl, Copán y Uxmal (Garza 1984: 237).

4.2.2. El Culto a Kukulcán y el Culto astronómico

El culto a Kukulcán es producto de la observación astronómica que se hacía en el Castillo (capítulo 2). En Chichén Itzá la observación astronómica (Aveni 1986; Broda 1991; Gallut et. al. 2001; Milbrath 1999) proyectó las medidas para la arquitectura. Como resultado tenemos la exactitud de los escalones y su proyección astronómica.

La fundación y los acontecimientos históricos que se encuentran registrados en la epigrafía en Chichén Itzá no se relacionan con un gobernante como el de Tikal más bien se trata de “caudillos” que se convirtieron en señores. Es posible que el papel de los caudillos fuese muy importante entre los grupos de Chichén Itzá, ya que éstos contribuyeron al abandono de Uxmal, Petén, Mayapán y Chichén Itzá. Hunac Ceel es el responsable de la “amenaza” de Mayapán a Chichén que resultó en su abandono (Spinden 1913: 218; Robles y Andrews 1986: 84).

Como lo mencionamos en el capítulo primero la historia de Chichén Itzá está marcada por la fusión de varios centros regionales en un gobierno conjunto. No se ha definido la naturaleza del ciclo de gobierno de Chichén Itzá aunque es posible que dependiese de la rotación del asiento Ahau de Mayapán, Cobá, Uxmal e Itzamal y que fuese simultáneo o alterno. Es posible que el gobierno conjunto dependiera de esta relación entre centros y se trata de un gobierno dividido entre tres o al menos dos grupos.

La representación de Kukulcán combina lo antropomorfo y lo zoomorfo, mezclando aspectos de ave con serpiente y hombre. El simbolismo de la serpiente es parte de la cosmovisión maya (Peniche 1993: 59). El culto a Kukulcán es importante porque marca la relación de la zona los habitantes y sus ascendientes, quienes al parecer llegaron, como lo hemos mencionado, después del colapso de las Tierras Bajas del sur. Sin embargo para esta fecha el grupo Itzá era ya el portador de la influencia de otros grupos como nahuas, pipíles y chontales. Es posible que Chichén Itzá deba su influencia guerrera a los itzáes, incluso, Peniche (1993: 16) les atribuye una dominación militar que sirvió para controlar a los mayas de la zona. Los caudillos movieron grupos enteros de poblaciones.

La evidencia de una nueva ideología cosmogónica se encuentra en los templos al costado de la Pirámide de Kukulcán y reflejan marcadamente un cambio artístico. La posición de Venus como estrella matutina o vespertina marcaba la época del año en la que sucedían las batallas.

El significado de Venus se extendió más allá de Chichén Itzá y aunque su observación era frecuente en toda Mesoamérica es posible que la continuación de su registro dependiese en gran medida de Chichén Itzá (Aveni 1986: 309). Estudios en arqueoastronomía han demostrado que las culturas con inscripciones tenían una orientación arquitectónica marcada por Venus. Esta característica significa que el ciclo lunar (tzolkin) se correlacionaba con el año venusino (Aveni 1986: 316-7).

Los linajes de Chichén Itzá se relacionaban con el águila. Esta ave desempeñó un papel importante a partir de la terminación del Clásico en la historia simbólica de toda Mesoamérica. Se cree que los animales tenían una relación totémica y una relación espiritual con los hombres (Spinden 1913: 22). Es posible que la correspondencia entre las estructuras y su posición se relacionase con los nombres de los linajes. El simbolismo animal se liga a las ocupaciones como la de la guerra. El simbolismo animal influye en los hombres ya que el nacimiento de las personas se regulaba por la astronomía y los animales y aves tienen una asociación a los astros. Podemos asumir que se relacionaban también con los animales míticos en forma directa y se relacionaban con la alimentación.

Entre los guerreros la nueva construcción de un Palacio con columnas marca la separación del culto a un solo rey y se separan las funciones gubernamentales construyéndose palacios para los guerreros. En el Castillo se conglomeró a multitudes. En Chichén Itzá este culto guerrero puede ser nuclear de manera que controlaba al pueblo.

En el Posclásico los militares adoptaron el culto a Venus y surgieron caudillos inspirados en la historia real o mítica de Quetzalcóatl. La edificación de palacios columnados y de anexos para baños de vapor recuerda la situación que tenían los legionarios en la sociedad de su época (Cohodas 1989: 235) .

Las campañas militares requerían de la observación de los astros. Es posible que las guerras mermaran el número de habitantes de la zonas y que por ello otros cultos relacionados con la agricultura y la astronomía existiesen y mantuviesen la cuenta de

personas capturadas en el Tzompantli (Coe 1999: 176-7). Freidel (1992: 426) resaltó la relación de los planetas con la religión de Chichén.

Es posible que los sacerdotes cumplieren la función de magos y astrónomos. Los edificios del gobierno tenían paralelos arquitectónicos de uso religioso como la tumba del sacerdote y el observatorio.

Los sacerdotes de Chichén Itzá practicaban un culto astronómico. Las constelaciones que los mayas configuraban a partir de la observación representada en los ritos (Bassie-Sweet 1996: 45-6). El equinoccio de primavera que se representa en Chichén Itzá estaba asociado con Kukulcán y su forma serpentina.

Quizá los habitantes mayas prefirieron cultivar la tierra para mantener a los sacerdotes separando de esta manera los cultos. Desde el punto de vista estético el Tzompantli es considerado como una aberración artística, y fue un culto sangriento.

4.2.2.1. El culto político estatal

Es probable que mientras que los mismos motivos cósmicos en la epigrafía aludan paralelamente a la fertilidad de la tierra y a la guerra, las revueltas y las migraciones comandadas por caudillos fueran el resultado de interpretaciones subversivas de la propaganda epigráfica pública. De esta manera se abandona el tema del cosmos y los dioses en la epigrafía y se muestra una expresión epigráfica relativa a personajes y caudillos.

Aunque no exentos de revueltas, los sitios del Clásico pudieron tener una organización basada en la religión que fuese más efectiva y relacionada con la veneración de los mismos dioses por el pueblo y la elite. Para Willey (1986: 179) en el Clásico tardío la separación de funciones (especialización) aumentó la separación entre nobles y pueblo. Sin embargo esa separación económica y jerárquica entre nobles y el pueblo muestra el culto estatal como un punto de encuentro entre nobles y el pueblo, gente y gobierno.

4.2.3. Actividad Sagrada

La veneración de dioses y la práctica de ceremonias constituyen la actividad sagrada. En realidad estas son una forma de la religión pública que conglomeraba a los cultos del pueblo y los vincula al culto estatal de los nobles.

La legitimación de los grupos del Formativo y del Clásico dependía de la posesión de artefactos suntuarios elaborados con materia prima, producto del

intercambio. La cosmología vinculaba los fenómenos astronómicos con la obtención de productos puesto que ambos procedían de un lugar fantástico fuera de la zona nuclear. La elite, fomentaba estos preceptos en Chichén Itzá porque le servían para afirmar su superioridad a través del ritual de la guerra y las alianzas con grupos mayas como el de Dzibilchaltun (Schele y Mathews 1998: 226). Muchos objetos portátiles finamente trabajados relacionados al poder y con la elite, fueron arrojados al cenote de Chichén Itzá (Thompson 1992: 142, 146).

El trono del jaguar y el Chac Mool son dos de los artefactos de poder que se encuentran presentes en Chichén Itzá (Coe 1999: 173). Es probable que la adivinación se ligara al culto a los muertos y tuviese un tercer nexo con el cenote de los sacrificios. Las víctimas del sacrificio pudieron ser múltiples y la idea del sacrificio como un mérito nació probablemente de la necesidad de subyugar a la población.

El Chac Mool tiene un aspecto antropomorfo y es posible que se relacione con la observación, ya que su perspectiva se prolonga en transversales a puntos marcados por las columnas de serpiente que lo flanquean. Además se halla en una elevación que permite la observación de los fenómenos astronómicos diurnos (sol y nubes) y los nocturnos (estrellas y luna). Al parecer era un receptáculo para ofrendas de distintos materiales desde vísceras humanas, plumas, jade, plantas, figuras etc.

Es posible que el Chac Mool fuese un trono, pues permitía que se sentara en él una persona de pequeña estatura. El jaguar ya formaba parte de la cosmología en el Clásico, pero en el Posclásico tiene un nuevo significado cosmológico pues se encuentra en la parte interior del Castillo. El trono del Jaguar aparece en la iconografía del Akabdzib, junto a un personaje con el mando y el gobierno (Schaeffer 1986: 214-6).

El culto al jaguar parece indicar la existencia de un culto ligado a una secta que poseía el conocimiento esotérico relacionado tal vez con un color específico, como se menciona en el *Ritual de los Bacabes* (rojo) (Arzápalo 1987: 19, 20) y con la sangre derramada así como un ciclo calendárico específico.

La clara división del Castillo en cuatro rumbos es un indicador de la cosmovisión Itzá. La asociación del jaguar con el dios k y con los Bacabes es importante. Los Bacabes marcan o rigen los rumbos,

El Bacab o Regador Rojo influía en los años que pertenecían al rumbo del oriente, lugar de este espíritu. Durante su periodo de influencia se esperaban abundantes lluvias por el ser lugar del Paraíso de los dioses pluviales. Por tanto eran los años de buenas cosechas de maíz. Se dice que era el mayor y mejor de los hijos de los dioses. El bacab o Regador blanco pertenecía al rumbo superior y patrocinaba los años asociados a él. En su lapso se separaban las lluvias que beneficiaban las cosechas de algodón, el Bacab o regador Negro pertenecía al rumbo del poniente y durante años vinculados al mismo podían llegar fuertes tormentas ocasionadas por negros nubarrones. También se desataban enfermedades, pues representaba el camino al lugar de los muertos y al inframundo. El Bacab o regador Amarillo representaba el rumbo inferior y durante los dos años que gobernaba las cosechas de maíz eran abundantes, ya que en ese lugar estaba el paraíso de los dioses de la agricultura (Montolú 1989: 58).

Parece haber una relación entre el inframundo y el culto a las cuevas cercanas a Chichén Itzá. En especial hay una relación entre Venus y Marte considerados como hermanos con personalidad doble, asociados con la salida del sol, el perro y el jaguar (Montolú 1989: 6). A su vez el culto al jaguar se relaciona con la creación. Se dice que los Pahuatunes focalizaron en el espacio público, de Chichén Itzá el lugar donde se encontraba la "primera piedra", relacionada con la creación (Schele y Mathews 1998: 218). La relación entre creación y destrucción del mundo es constante y se observa en la relación del sol con el cielo y el inframundo (Montolú 1989: 64) y en los mitos del Popol Vuh relacionados con los gemelos jugadores de pelota (Recinos 1952).

Los Itzáes dominaron una gran área, aunque es posible que su influencia se viese detenida por grupos de otras zonas como Yaxuná. También es posible que la influencia 'mexicana' predominaba a la de Yaxuná (Suhler et. al. 1998: 180). Entre las zonas que ocuparon el asiento Ahau, Yaxuná no ha sido considerado, pero es posible que los mayas de este sitio hayan opuesto resistencia (Suhler et. al. 1998).

La interpretación de los movimientos itzáes es muy compleja (Thompson 1967). Nosotros nos basamos en el conocimiento específico de la arquitectura y la astronomía para explicar la presencia y continuidad de elementos Clásicos en el norte de Yucatán durante el Posclásico.

Probablemente la congregación de personajes y del pueblo alrededor del juego de pelota era común. Este ritual era importante por su relación con la guerra y con el sacrificio (Schele y Mathews 1998: 206-9). Creemos que la presencia de multitudes

alrededor de los ritos en los que participaba la nobleza implican un culto estatal, que requería del pueblo, como en el Clásico. Entre los principales centros de congregación se encontraba el Cenote Sagrado.

El Cenote Sagrado era el punto focal de la peregrinación y de las ceremonias y era una fuente de agua. Es posible que este motivara la elección de Chichén Itzá como centro político-religioso (Thompson 1967: 134-5).

Los itzáes tomaron el nombre de brujos del agua por su relación con el cenote que ellos llamaban Chenku o Pozo Sagrado, sin embargo Edward Thompson (1992: 1, 3, 6) piensa que es más correcta la interpretación que liga el nombre "itzá" con la serpiente.

4.3 El Culto Popular en Chichén Itzá

El culto popular en Chichén Itzá se caracteriza por la veneración de dioses fuera de la zona nuclear y la peregrinación. Como en el Clásico (capítulo 3) la relación del pueblo con los cultos estatales y la zona ceremonial dependían del culto astronómico para la agricultura, del culto guerrero para protección y del tributo.

También encontramos en Chichén Itzá braseros, sahumadores e incensarios (Smith 1971). Una de las hipótesis de esta investigación es que las vajillas empleaban los rituales, se elaboraban con la intención de registrar de manera auspiciosa la entrada de un katún.

El movimiento Itzá estaba relacionado con la adivinación oracular ligada al cenote y la capacidad de subsistir en un sitio, además de las indicaciones esotéricas y proféticas de la rueda de katunes. Aunque forzados por acontecimientos imprevistos, el ciclo de asentamientos y su orden cronológico no está aún establecido, pero creemos que se puede descifrar por la ausencia de materiales cerámicos en un sitio y la presencia de nuevos materiales en otra zona. Es posible que la presencia de este material mezclado con el material utilitario marque la presencia Itzá.

Así los mayas mantuvieron un movimiento continuo y la circulación de material religioso como los sahumadores, marcando con ello el inicio de ciclos de peregrinación mezclados y contemporáneos con guerras y migraciones de mayor trascendencia (Robles y Andrews 1986: 87). El movimiento de mercancía, durante el final del Clásico debió unir a varios centros ceremoniales, al menos en el norte de Yucatán y es posible que también fuera de la península existiera el contacto. No sabemos qué grupos hicieron

contacto con los itzáes, pues esto depende, en gran medida, de la correlación de los centros. Como ejemplo citamos la discusión sobre la contemporaneidad del Puuc con el Chichén Tolteca (Andrews V. y Sabloff 1986b: 437), misma que niega Coe (1999) argumentando que Chichén es posterior al Puuc. Sin embargo, el intercambio, no solo de materiales sino también de estilos arquitectónicos, artísticos e ideológicos dependía de estos contactos. A nivel local esta dinámica se mantuvo gracias al tributo, el cual cobró a nivel regional más tarde en Mayapán.

El esquema de tributo en el Posclásico marca una nueva dinámica entre sacerdotes gobernantes y pueblo. Mucha de la gente eran de fuera y posiblemente también lo era la mayor parte de miembros de la elite. Freidel (1986: 414) indica que el excedente en la producción se relaciona con la presencia de bienes en las casas. Los sacerdotes probablemente ya no tenían que justificar sus actividades pues sus servicios eran indispensables por el conocimiento de los ciclos agrícolas. Por ello la ciudad tiene marcadas características de un culto guerrero, pero también una relación astronómica, por lo cual es probable que entre los gobernantes-guerreros los sacerdotes se mantuvieran como representantes de la nobleza, con sus edificios separados del gobernante principal. Estos grupos fortalecían la nobleza y participaban en el control social. Es probable que en ésta época ya tuviese arraigo en la relación deidad, ciclo astronómico y labranza el pensamiento popular.

La veneración de zonas naturales como cuevas y cenotes tenían relación con el esquema de tributación, llenaba necesidades de naturaleza primitiva o quizá eran grupos enviados por la elite que combinaban el culto con la observación de campos enemigos, identificando zonas apartadas donde pudieran establecerse en un nuevo movimiento. El movimiento de bienes de tributo llevados desde la provincia a Mayapán se relaciona con los movimientos de observación y los de peregrinación como desplazamientos de un sitio a otro. Los grupos que se separaban de una comunidad para realizar una peregrinación son tipificados por Turner (1974: 169) como *communitas*. Estos grupos tenían cierta independencia usada por la participación ritual privada y sagrada. La participación en el ritual es un método que valida y refuerza el modelo del universo que tiene la comunidad (Bassie-Sweet 1996: 3).

En este capítulo cuatro destacamos la importancia del culto estatal en Chichén Itzá que mantiene algunas características con el Clásico tal como lo son aspectos de la cosmovisión, la parafernalia divina, aspectos calendáricos y los entierros monumentales. Entre los artefactos tenemos el cetro maniquí y los sahumerios como parte del culto estatal. A pesar del calendario, su uso para fechar una línea dinástica desaparece o cae en desuso y se introducen nuevos conceptos de organización sociopolítica. El culto estatal es principalmente guerrero y los nobles mantienen una fuerte vertiente del culto. En cuanto al pueblo y al culto estatal, se han buscado evidencias de que estos habitaran la ciudad, pero el aspecto doméstico es muy bajo porcentualmente. Por ello en Chichén Itzá se habla también de un culto popular subordinado y de la importancia ritual de Chichén Itzá para el pueblo, para la religión en general.

CAPÍTULO 5 LA RELIGIÓN POSCLÁSICA DE MAYAPÁN

5.1 Interpretación de la religión Posclásica y sus elementos

La religión durante el periodo Posclásico tiene una nueva organización social. La sociedad Posclásica no tiene tan acentuada la base teocrática, sino en una base tributaria, de modo que algunos aspectos teocráticos del Clásico desaparecieron. La sociedad en Mayapán tiende a mostrar una nueva jerarquía en la cual los militares y comerciantes tienen la misma importancia que los sacerdotes.

El nuevo gobierno unificó Yucatán, de modo que continuaron las tradiciones populares, entre estas la agricultura de la milpa y el curanderismo. Los campesinos mantuvieron sus creencias en la magia y las curaciones, pero participaban también en el culto estatal. El culto estatal tenía elementos militares y comerciales latentes.

La veneración a los ancestros y el culto a los muertos permaneció como característica de la religión maya. El culto a los ancestros fue una costumbre del periodo formativo. Los habitantes de Mayapán continuaron con este culto el cual se manifestó en los enterramientos bajo las casas. La costumbre de enterrar en templos dedicados a los gobernantes se perdió en Mayapán.

En Mayapán la característica principal de la evidencia arqueológica es la ausencia de elementos arquitectónicos con alto grado de epigrafía e iconografía, como artefactuales relacionados al poder. Esta característica nos remite a una pérdida de aspectos religiosos relacionados a la cosmovisión y a la política dinástica, que por su ausencia es fácil de explicar que mecanismos dinásticos desaparecieron. El pueblo mantuvo una relación subordinada a los nobles quienes tenían nuevos cultos.

Durante el periodo Posclásico la construcción de templos continúa y se adoptan nuevos dioses (Landa 1978: 9). La diferencia entre el culto popular y el culto estatal es evidente en la introducción de distintos dioses (Ringle et. al. 1998).

La mezcla de ritos y ceremonias está presente en la veneración a los dioses. La veneración de estos dioses es parte integral de los cultos, tanto estatales como los populares. El culto a Kukulcán es uno de los principales motivos de análisis para nosotros. Es posible que este culto tuviera un carácter pan-mesoamericano. Siendo Kukulcán un nuevo dios, destaca este culto en Mayapán (Pollock 1962a: 12).

Los cultos estatales tienen elementos militares y comerciales latentes. Por último subrayamos los aspectos más importantes de los cultos populares en Mayapán que tomaron una nueva fuerza, principalmente por el papel dominante que tuvo Mayapán en la península de Yucatán, practicándose estos en todo Yucatán.

5.2 Militarismo y secularismo

En Mayapán, Yucatán, México (Pollock 1962) se sostiene que los cambios en la religión Posclásica, se deben principalmente al militarismo y al secularismo.

No hay otro sitio tan frecuentemente mencionado en crónicas como Mayapán. Pollock (1962: 2, 6, 10) buscó evidencia de la ocupación de Mayapán en el Clásico tardío y principalmente en el Posclásico, tratando de relacionar la historia con la arqueología. La interpretación militarista tiene que ver principalmente con el culto estatal. La apreciación de la arquitectura en Mayapán, la cual presenta nuevos rasgos, sugiere que como centro ceremonial la influencia de Mayapán es comparable a la de Chichén Itzá.

Sobre la religión y las prácticas desarrolladas en Mayapán tenemos bastante seguridad. Tenemos buena evidencia sobre la historia tardía y su énfasis en la religión en las casas y en los grupos familiares, a expensas de la religión ceremonial del centro. Los grupos más importantes son los de los oratorios a los cuales se retiraban los hombres para ciertos ritos religiosos y ceremonias. Los cultos ancestrales probablemente se practicaron en los oratorios y se encontraron entierros y material óseo bajo los pisos. Algunos hogares tenían cuartos que hemos llamado capillas cuya función estaban relacionada a prácticas. Uno de estos grupos se encuentra conectado a una residencia muy impresionante y a su conjunto o palacio, uniéndolos un pasaje o calzada que sugiere que se utilizó para el servicio de cierta familia que ahí vivía. Muchos grupos tienen altares o capillas y patios donde las imágenes familiares y los ídolos, que eran dioses, eran venerados. Muchos cientos de casas tenían algún tipo de altar construido en la parte trasera del cuarto trasero, probablemente, varios cuartos o salas los tenían. Toda esta concentración en las prácticas religiosas llevada a cabo en las casas y en las huertas familiares, demuestran un cambio, un rompimiento con el control sacerdotal tradicional como el que había en las ciudades Mayas del periodo Clásico. Estas nuevas ideas y costumbres debidas a extranjeros, tenían, probablemente, influencia mexicana (Smith 1962: 267).

La ausencia de material relacionado con el poder y la falta de epigrafía relacionada también con el gobierno teocrático dedicado al culto dinástico, contrasta con la interpretación militarista de Mayapán.

La idea de un cambio proviene de nuevos elementos y del análisis de materiales hecho por Tatiana Proskouriakoff (1962) y Robert Smith (1971). Este cambio surge de la nueva autoridad que ahora corresponde a los militares y señores, mientras que los aspectos ceremoniales y religiosos se dividen en el culto estatal y los cultos privados y vemos la pérdida del poder dinástico vista en la ausencia de objetos de poder.

Partiendo de las evidencias artefactuales debemos señalar que en el Posclásico el material arquitectónico no apoya la idea de un gobierno teocrático sino de una mezcla tanto de culto popular como estatal.

Los conflictos entre Mayapán y Chichén Itzá apoyan una influencia guerrera en la población que probablemente tenga que ver con un nuevo grupo de militares y políticos quienes definieron la relación entre las ciudades-estado, su fundación y los sectores de la población (Landa 1978: 18). Como dato de interés Coe (1999: 181) menciona que Kukulcán II es el responsable de la fundación y administración de Mayapán. Landa (1978: 10-11) también menciona que el establecimiento de los itzáes en Mayapán fue instrumentado por Kukulcán cuyo templo principal se encuentra en el centro de la ciudad, donde habitaba este personaje.

Mayapán tuvo una zona nuclear cuyo carácter era cívico. Esto quiere decir que su función estaba destinada a asuntos públicos de naturaleza administrativa. Según Thompson (1990) el militarismo subordinó a la religión. Según Smith (1962) el militarismo no solamente subordinó a la religión sino que la transformó.

Pollock (1962), Smith Ledyard (1962) y Proskouriakoff (1962) piensan que los cambios en la religión se deben al militarismo el cual atribuyen a la presencia de grupos foráneos, venidos de Tabasco y Campeche y que posiblemente tenían influencia huasteca. La presencia de grupos militaristas en Chichén Itzá, es clara en la epigrafía y fue explicada en el capítulo cuarto. Esta epigrafía es una característica de los itzáes en Chichén Itzá. Nosotros subrayamos la importancia que tuvo el grupo itzá en el desarrollo de la cultura maya del Posclásico.

Pollock (1962: 12-3) considera que las Tierras Bajas fueron la 'cuna' de los mayas del Posclásico. Entre los sitios poblados por los grupos comparables con los de la cultura de Mayapán están los de las Honduras Británicas Belice, la Bahía de Chetumal así como la región Puuc. Los Cocomes hicieron de Mayapán su centro rector del Posclásico.

Según Coe (1999: 58) muchos centros en las Tierras Altas y Bajas mayas permanecieron aislados y es posible que desarrollaran una cultura propia, sin embargo, muchos centros del Clásico tienen elementos en común.

Mayapán recibió influencia pan-mesoamericana evidente en el culto a Kukulcán. Una teoría sobre la influencia religiosa y la presencia de elementos foráneos en un sitio arqueológico, se centra en el desarrollo de un estilo "internacional mesoamericano" (Barrera Vásquez y Peraza 2001).

Pollock (1962: 15) piensa que el templo-pirámide en Mayapán fue una copia del Castillo de Chichén y que la sociedad se fue diferenciando conforme se edificó la ciudad amurallada: los grupos que vivían fuera de la muralla pertenecían a una clase social más baja.

A nivel regional Mayapán debe su influencia a Chichén Itzá, siendo posterior a Chichén Itzá. Mayapán perdió rasgos de la cultura estatal-militar de Chichén Itzá. Después del colapso se presentan numerosos cambios en la arquitectura y organización social entre los mayas de las tierras bajas del norte (Coe 1999: 165-182).

el ver la cultura de Mayapán y del Yucatán precolombino tardío en perspectiva, debemos recordar a la civilización de siglos anteriores. Aparentemente nos referimos a un tiempo anterior al establecimiento de la capital en Mayapán (Pollock 1962: 16).

Pollock (1962: 16) afirma que el culto a Kukulcán es un culto nuevo y militarista.

Así Pollock, Smith y Proskouriakoff (1962) reconocieron la importancia de Mayapán a nivel regional. La península de Yucatán experimentó un cambio geopolítico cuando Mayapán pasó a ser el sucesor de Chichén Itzá. La importancia de Mayapán a nivel mesoamericano no se ha confirmado.

En Mayapán tenemos las zonas ceremoniales de los cenotes Ch'en Mul o zona principal, los grupos de Itzmal Ch'en y los grupos del Cenote X-Coton, que son más

pequeños que la zona principal. Así Mayapán tiene elementos que mezclan templos con habitaciones.

La función de las estructuras Q-172 es claramente integral, parte de la relación con la estructura Q-162. De sus dos cuartos, el cuarto A, por la presencia del altar y los sahumerios, parece tener una función religiosa, mientras que el cuarto B no presenta evidencia de haber tenido funciones religiosas. Nosotros, encontramos dos problemas, la solución incrementa nuestro conocimiento de la posición comunal y de la religión familiar en Mayapán. La primera de estas, es si un edificio puede funcionar como un santuario religioso siendo que parte de este parece funcionar como residencia, puede incluir, aparte una capilla central, un edificio religioso (Thompson y Thompson 1955: 237).

Como mencionamos anteriormente la interpretación secular y militar indica que se perdieron los altos valores artísticos mayas y con la introducción de nuevas creencias se vio un deterioro y degeneración de las artes así como el incremento del militarismo (Smith 1962: 269).

Tradicionalmente en Chichén Itzá el cenote se asocia con el sacrificio humano (Tozzer 1957: 199) y con las peregrinaciones las cuales constituyen un ritual importante entre los grupos mayas posclásicos. En el cenote de Mayapán, alrededor del cual se edificó una zona ceremonial, se encontraron materiales tanto utilitarios como ceremoniales (Chowning 1956: 443).

Otras interpretaciones afirman que el material utilitario es prueba de una pérdida de religión. Como evidencia de la persistencia de religión en Mayapán tenemos el asiento "ahau" y la fundación misma de la ciudad, el culto a Kukulcán que, aunque guerrero era un culto, los nuevos edificios ceremoniales y los centros ceremoniales alrededor del cenote sagrado, los cultos domésticos y los artefactos relacionados con el culto.

5.3 Rituales, creencias y costumbres en Mayapán

La crónica de Fray Diego de Landa (1978) habla precisamente de Mayapán. Su principal aportación es la correlación de las fiestas con el calendario ritual.

El material de Landa (1978) nos relata las costumbres de los mayas posclásicos y hace referencia a temas de interés para esta tesis como el ritual en templos y el oficio de los sacerdotes, profetas y del Caluac.

La rueda de los katunes contiene una relación de fechas alternada. Como vimos en el capítulo 3 los días y los meses eran venerados como dioses por tener una existencia en otro plano. Para los habitantes de Mayapán las estatuas o ídolos tenían una relación directa con estas fiestas (Montoliu 1989: 40, 1). Las fiestas tienen un carácter familiar, resaltando la importancia de cada núcleo familiar con su fiesta y dios, tan importantes como las fiestas y ceremonias oficiales del gobierno y el linaje principal gobernante (Baudéz 2004: 379).

En este periodo la edificación de templos tiene más relación con la rueda de los katunes y con los días. Las ceremonias tenían la finalidad de ahuyentar los malos espíritus a través de ofrendas y sacrificios (Landa 1978: 61; Craine y Reindorp 1979: 155).

Los primeros festivales del año tenían relación en los días maléficos, conocidos como 'Uayeb' (Landa 1978: 61) y los cuatro Bacabes con las letras Ix, Muluc, Cauac y Kan que identificaban el año según el mes en el cual empezaban, ya que este tiempo tenía como característica la rotación (Landa 1978: 61). Entre las ceremonias que Landa (1978) describió se encuentran las dedicadas a los meses, Muluc, Cauac, Pop, Uo, Sip, Sotz, Tzec, Xul, Yaxkin, Mol, Ch'en, Yax, Sac, Ceh, Kankin y Pax (Landa 1978: 61-81).

La música amenizaba rituales, banquetes y ceremonias y su práctica requería de músicos y de fabricantes de instrumentos. La música acompañaba los bailes como el de la ceremonia de la diosa Ix-Chel llamada Chantuniah. Estos formaban parte de las fiestas tradicionales en las cuales se quemaba incienso (Landa 1978: 72). La danza y baile fueron actividades importantes para los gobernantes Clásicos y para el Posclásico se mencionan en la mitología maya (Freidel et. al. 1993: 257). Los instrumentos musicales mayas eran artefactos religiosos, entre los cuales se encuentra el tambor de cerámica, del cual se encuentran varias piezas en Mayapán.

El material que conocemos se ha recuperado en gran partes de las ofrendas fúnebres. Este tipo de depósitos constituye uno de los más interesantes fenómenos de la arqueología Mesoamericana. Culturalmente, las costumbres fúnebres son parte del comportamiento religioso. La presencia de material en entierros se debe a la creencia de que los muertos hacían uso de ellos en el reino de los muertos (Xibalba) (Recinos 1952).

Las costumbres de la vida diaria dependían de los protocolos establecidos por los rituales y creencias, que normaban los actos y regulaban los ritos de paso y las muertes así como los nacimientos, casamientos y de oficio (Landa 1978: 32-57).

Los rituales fúnebres estatales tenían menor importancia en Mayapán y aunque continúan vigentes entre los pobladores. El culto fúnebre se relacionaba con la habitación ya que el difunto era enterrado en el lugar en el que perecía bajo las casas. Durante el Clásico los edificios eran construidos como tumbas y rellenados con nuevas etapas para cubrir numerosos entierros (McAnany 1995).

Entre los artefactos relacionados con los rituales que se han encontrado hay efigies de dioses sahumadores y estatuas o ídolos, platos y sahumadores sin efigie. En los rituales se ofrendaban elementos naturales como maíz, piedras, miel, animales, flores e incienso. Para sahumar usaban la resina de una árbol llamada mil o kik (Landa 1978: 67).

Entre el material procedente del Posclásico son abundantes los sahumadores así como en periodos anteriores lo fueron los braseros e incensarios. Los primeros incensarios de este tipo corresponden al Clásico.

Los Lacandones aún tienen la costumbre de sahumar con incienso y en la época prehispánica los pintaban de rojo con la sangre del sacrificio humano (McGee 1990: 85). McGee (1990: 96) señala que en las ceremonias de los mayas Lacandones se usaban materiales rituales como los sahumadores con efigie, los cuales se llenaban con incienso hecho de resina y madera al tiempo que beben el balché para liberar el espíritu o nagual.

Debido a la creencia en la energía concentrada en el cosmos y en las constelaciones que tomaba forma en las piedras, esculturas y en el cuerpo de las personas así como de los animales, representaban antropo-zoomorfos.

Aun cuando partimos del material cerámico encontrado para explicar la cosmovisión no creemos que la religión maya haya sido materialista, ellos creían en la magia y la energía relacionada con los trances inducidos por alucinógenos como la bebida fermentada del balché. Las plantas, como el tabaco, desempeñaban un papel importante en la curación y la adivinación (Arzápalo 1987: 11; Wilbert 1987).

Los personajes de los sahumadores son los dioses que se encuentran representados en los códices donde encontramos aspectos de cada una de las deidades. Éstas tenían características propias y rasgos específicos, como un atuendo peculiar que

los identifica, rasgos específicos en la cara o el sexo. Por ejemplo las representaciones del chaac llevan en las manos un hacha (Miller 1982: 69) o cetro maniquí como símbolo.

Según Landa (1978: 12) los habitantes de Mayapán en el siglo XVI tenían todavía en uso un cetro o bastón ritual, similar al cetro maniquí, el nombre de este artefacto es caluac. Algunas piezas cerámicas en miniatura, como una vasija cuyo uso se liga a la ingestión del balché. Representan dioses que tenían en las manos objetos como es el caso del dios Lacandon Ak k'ak, dios de la guerra llevaba en las manos una antorcha y una lanza (McGee 1990: 68).

Otros artefactos son los instrumentos musicales. Estos presentan representaciones zoomorfas y antropo-zoomorfas. Queremos precisar la importancia de la tortuga entre los mayas de Mayapán (Figura 25). Se representó de muchas maneras a las tortugas como las de los incensarios encontrados en la estructura 44 de Tancab (Miller 1982: 60). En la cosmovisión maya la tortuga tiene un simbolismo importante y sus caparazones se usaron como instrumentos musicales, principalmente tambores similares al teponaztle (Schele y Miller 1986: 148).

La música era fundamental en el ritual pues la repetición de ritmos y el acompañamiento de recitación con música era parte de la vida religiosa. En el Popol Vuh (Recinos 1952: 105) Hunbatz y Hunchouén tocaban la flauta y cantaban.

Entre los Lacandones las ceremonias eran acompañadas por la música de sonajas, conchas, trompetas, tambores y flautas. Kayum su dios de la música tenía incensarios con su efigie. El caracol marino era otro instrumento musical importante por medio del cual se llamaba para el consumo ritual del balché (Hassig 1990: 53).

Como vemos los animales eran representados al igual que los seres humanos en distintos motivos. Los zoomorfos resaltan la importancia de las creencias ligadas a los animales. La importancia de venado en Yucatán es conocida históricamente (Landa 1978: 2). Un mito maya recopilado por Mercedes de la Garza (1984: 82, 85) relaciona al venado con el "señor de los animales." Los animales se asocian a las fuerzas sobrenaturales y a las constelaciones y con las deidades (Garza 1984: 47-8).

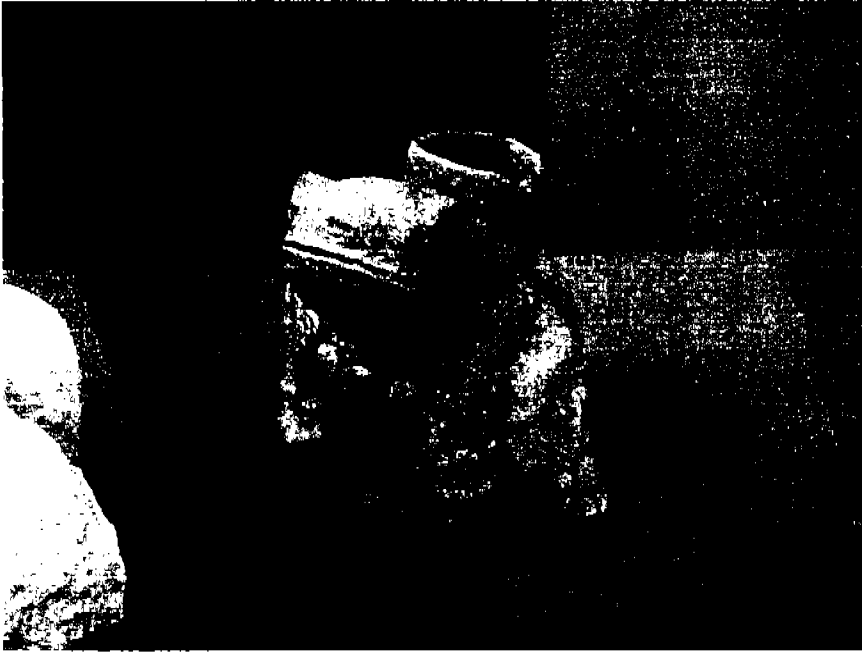


Figura 25. Pequeña vasija en forma de tortuga perteneciente al tipo Mayapán sin engobe

En relación con la cosmovisión y creencias los mayas representaron animales en figuras zoomorfas de barro. Además de la tortuga en los motivos zoomorfos de Mayapán tenemos serpientes y aves como el zopilote y la guacamaya. Otros animales como el venado y la serpiente se encuentran presentes en la pintura y en la escultura.

Los animales formaban parte de las ofrendas y de la dieta ritual. Algunos eran sacrificados con objeto de garantizar salud (Garza 1984: 78-82; Hamblin 1984). La tortuga se asocia con el significado cósmico de Orión y con la cruz Kan (Freidel et. al. 1993: 94).

El simbolismo de las tierras altas Quichés se difundió a Mayapán, así lo comprueban varios elementos como las figuras zoomorfas procedentes de Mayapán, que son mas bien miniaturas y se encuentran en la decoración de las piezas arqueológicas, como las patas de trípodes. La tortuga es uno de los símbolos que comparten el Clásico en Petén y el Clásico y Posclásico en las Tierras Altas.

Al parecer es una nueva encarnación del símbolo Cauac y el símbolo Ahau. Las grandes esculturas zoomorfas de Copán y Quirigúa son las esculturas más impresionantes posiblemente tomaron el estilo de Izapa, influenciaron la concepción escultórica de miniaturización de deidades-hombres y animales (Sharer 1999: 210-18). Están decoradas con glifos calendáricos que se han descifrado en las últimas tres décadas. Las miniaturas tienen únicamente el glifo Ahau y ya no una complicada serie de inscripciones.

Las zonas naturales como lugar de habitación de las especies eran también venerados (Mathews 1997). Los ídolos tenían representaciones de tamaño pequeño y estatuas del tamaño de una persona. Éstas llamaron la atención de los españoles, quienes llamaban 'idolatría' a la religión maya. Entre otros ídolos tenemos a Itzamná-kauil, a quien se le sacrificaba un perro (Landa 1978: 63).

Kinich Ahau era otro de los dioses que tenía una estatua y representaba la letra o el mes Muluc y el augurio Cansicnal (Landa 1978: 64).

En el mes Ix se veneraba la estatua de Itzamná y también de Sac-acantun, así como de Sac-uwayeyab (Landa 1978: 65). En el mes Muluc se ofrecían ardillas a la estatua del dios Yaxcoc-ahmut (Landa 1978: 56). La danza del fuego era para venerar la estatua de Uax-Ek y el ídolo Vacmitun-ahau (Landa 1978: 66).

En el mes Pop se realizaban ceremonias de carácter austero y se practicaba la abstinencia para venerar a los chaques (Landa 1978: 70).

La diosa Ixchel en cuyos ritos participaban médicos y brujos era venerada en el mes Sip en esta ocasión en lugar de una estatua se tomaba la pequeña figura de la diosa Ixchel (Landa 1978: 72).

En el mes Sip se veneraba también a los dioses Acanum, Suhuy-sib, Sipitabai y otros. Las figuras de los chaques se decoraban con pintura azul (Landa 1978: 72).

Nos llama mucho la atención la celebración de una fiesta dedicada a la construcción de todas las imágenes. En el mes Mol los artesanos a petición de los sacerdotes o de otros grupos interesados elaboran imágenes labradas en cedro (Landa 1978: 76). La fabricación de estos 'dioses negros' requería de instrumentos especiales que también se usaban para punzar la orejas de los artesanos que los elaboraban (Landa 1978: 76).

Finalmente, en el mes Ceh terminaban de elaborar los ídolos y los llevaban a espacios sagrados en donde los sahumaban (Landa 1978: 77).

La religión maya ha sido estudiada a través de textos y códices.

Todo lo anterior parece indicarnos que un estudio más acucioso del lenguaje empleado en el conjunto de los textos sobre conjuros del Ritual de los Bacabes nos conduce no solamente a un mejor conocimiento de la tan inadecuadamente estudiada literatura maya colonial, sino que nos serviría de fundamento sólido para las pesquisas en el campo de la literatura prehispánica, lo cual vendría a establecer o a reforzar ciertas hipótesis sobre la hasta ahora enigmática escritura maya (Arzápalo 1987: 21).

Entre los textos mayas que han ayudado a la interpretación, se encuentran el Popol Vuh (Recinos 1952), los papeles Pax Bolon, los códices Grolier, Dresden, Madrid y París y El Ritual de los Bacabes. Este último es un texto escrito en verso en forma de alabanza al ritual maya.

La cosmovisión maya posclásica fue plasmada en libros escritos por escribanos especializados. El Ritual de los Bacabes muestra una refinación de las técnicas chamánicas de los curanderos mayas.

La práctica epigráfica fue substituida por la escritura de códices y libros que explican la cosmovisión maya. Si bien el Popol Vuh recoge la cosmovisión Quiché, la yucateca se encuentra en El Ritual de los Bacabes y en los Libros del Chilam Balam.

La cosmovisión durante el Formativo se apoyó en la observación astronómica y el cálculo de unidades de tiempo, así como en la presencia del hombre en la tierra y su relación con el mundo y la naturaleza (capítulo 3). Esta concepción del hombre es similar pero su registro se hace en textos en lugar de epigrafía.

El Ritual de los Bacabes fue redactado en Maya yucateco, en él podemos apreciar muchos aspectos de la religión maya vigentes en el Posclásico, que también se han atribuido al Clásico. Es una relación etnomédica que ofrece una importante visión sobre las ceremonias de curación entre los mayas. Algunas de las costumbres explicadas están ligadas a la veneración de los dioses en las ceremonias curativas.

Al igual que en el Chilam Balam, en el Ritual de los Bacabes se explica la concepción cuatripartita del universo que fundamenta la sacralización de los espacios

ubicados físicamente en el mundo, pero también dentro de un mapa cósmico. Los dioses tenían a su cargo las direcciones y por ello estaban relacionados con las entradas de la ciudad.

Entre la multitud de los dioses venerados por ellos, cuatro, tenían el nombre bacab. Estos, tenían, cuatro hermanos que crearon el mundo, y en sus cuatro esquinas, sostenían el mundo, para que este no cayese. Estos Bacabes escapaban cuando el mundo era destruido. A cada día se le daba nombres y nombre alternos, marcaban el mundo y los cuatro puntos en los que los dioses sostenían el mundo y se les asignaban letras (signos o glifos) según el lugar que ocupasen; señalan también por ello el porvenir bueno o malo como augurio del año al que pertenecían ellos y sus letras acompañantes (Landa 1978: 61).

Como mencionamos anteriormente la ceremonia ‘Uayeb’ está relacionada con los Bacabes. Estos personajes han sido representado en forma antropomorfa en los jeroglíficos. Son los dioses de los años principales de la rueda de katunes y dan nombre al año. En la ceremonia “Uayeb” se ahuyenta la energía maligna antes de la entrada de los cuatro Bacabes: Kanuvayeyab, Chac-uvayeyab, Sac-uvayeyayb y Ek-uvayeyab (Landa 1978: 61).

En el año Kan el augurio era Hobnil y su dirección era el sur. Se veneraba la imagen de ídolo Kan-uvayebab y se llevaban pilas de piedras para celebrar la fiesta de esos días y se veneraba la imagen de Bolon-tz’acab, al cual en la casa de la figura principal del pueblo, se ergía en un lugar público para que se asistiera a verlo (Landa 1978: 62).

Los mayas tenían una concepción cuatripartita del universo. Pensaban que había cinco direcciones: este, sur, oeste, norte y centro y veneraron los fenómenos naturales (Recinos 1952: 121) que aparecían en distintos puntos del plano terrestre y cósmico. En cada una de estas direcciones se encontraban los dioses a quienes se debía invocar por medio de las frases contenidas en el Ritual de los Bacabes.

Los 68 textos que componen la obra son en su gran mayoría conjuros para la curación (Arzápalo 1987: 10) de enfermedades, productos de una armoniosa combinación de conocimientos médicos, botánicos, mágicos y religiosos, presentados en un lenguaje literario y esotérico. El glosario que

se incluye en esta edición nos proporciona, además de una valiosa lista con nombres de deidades como Ah Unun Yol Sip 'El escurridizo-siete corazones' y Yum Kim 'Señor -sol', un buen número de referencias que sirven de auxilio para el establecimiento de los atributos o características de las diversas deidades mencionadas en dichos conjuros, tales como Ix Ca Coyool Cab 'La-prostituta-del-pueblo', Ix Can U Hol Cab 'La-que-guarda-la-entrada-de-la-tierra' Ix Maa Uayec 'La-forastera' y muchas otras más (Arzápalo 1987: 11).

Tanto los Libros del Chilam Balam como el Popol Vuh (Recinos 1952) explican el origen de varios grupos mayas. En el Chilam Balam de Chumayel así como en otros libros del Chilam Balam se hace referencia al contacto entre varios grupos (Thompson 1967: 119). Sabemos que no sólo las personas estaban sujetas a la influencia de los dioses y del tiempo, sino que toda la historia del grupo tenía un carácter profético.

En Los Libros del Chilam Balam de Maní se habla de las profecías y las ruedas de los katunes (Craine y Reindorp 1979: 71). En la primera parte se describen prácticas medicinales comunes relacionadas con la astrología. También nos narra la historia de los Xiues y Cocomes y su linajes (Craine y Reindorp 1979).

La cosmovisión expresada en el Popol Vuh puede haberse difundido, en especial el culto a ciertos animales como el mono y sobre todo a la representación antropomorfa del hombre (Recinos 1952: 30-2).

Las creencias del Popol Vuh siguieron vigentes en la religión maya posclásica, y aún después de la conquista. En él se fundamenta la idea de distintos linajes principalmente Quichés que convivían en las ciudades ceremoniales y que tenían antepasados comunes (Recinos 1952: 105).

Estos libros son importantes para entender la evolución religiosa entre los mayas. Los mayas observaron el mundo que los rodeaba, la noche, el día y los astros. Luego pensaron en la naturaleza y en los animales y se ubicaron en el mundo. La reflexión y observación de la relación con la mujer y la procreación (Recinos 1952).

En los Libros del Chilam Balam, el Popol Vuh (Recinos 1952) y los códices Dresden, París y Madrid la importancia de la astrología es fundamental (Milbrath 1999: 55, 61, 141, 248, 268-850) y relaciona a los animales con las constelaciones y les confiere cargas. Por ejemplo las Pléyades se asocian con la serpiente y los dioses Kukulkán, Chaac e Itzamná (Bassie-Sweet 1986: 47; Garza 1984: 188).

La observación de las constelaciones también es importante para la cuenta del tiempo pues su aparición tiene fechas específicas en el año, marcando ciclos o años astrológicos (Freidel et. al. 1993: 87, 92, 96; Lee Whitting 1998: 209).

Las constelaciones se asociaban con las deidades y ejercían influencia en la vida de los hombres a través de cargas (Garza 1984: 48).

Los bienes que los dioses poseían fueron creados y aprovechados por los hombres quienes edificaron los templos para comunicarse con ellos y también con los ancestros. Los mayas tenían la idea de que la creación del mundo se repetía y a través del rito mantenían el culto de esta creación (Freidel et. al. 1993: 112).

La religión maya evolucionó con la observación de los astros lo que permitió la compleja correlación del tiempo.

Las ceremonias con carácter astronómico y calendárico en las que entraba a gobernar un personaje que era movable y se le conocía como Hun Imix. Como característica tenía la rotación de los días calendáricos (Landa 1978: 68).

La creencia en que tenían la capacidad de transformarse en animales (nagualismo) estaba arraigada en todos los estratos sociales, e implica la creencia en un alma y en un mundo metafísico como Xibalba.

5.4 Los dioses Posclásicos

Los dioses han sido identificados gracias al trabajo realizado por arqueólogos y epigrafistas mayas. Entre los venerados en Mayapán que merecen mención especial se encuentran Chac, Kukulcán y la diosas Ix Chel e Ixtabay.

En la religión mesoamericana del Posclásico existió un nuevo culto a Kukulcán cuya importancia dependió de Chichén Itzá y que se relaciona con el simbolismo del ave serpiente.

El rostro del dios Chac decora frisos, paneles y fachadas de las Tierras Bajas del norte. Para Smith (1962: 265), este culto evidencia la dependencia maya de la agricultura pues es el dios de la lluvia.

Estos fenómenos naturales las lluvias hacen crecer las plantas y son la condición necesaria de la agricultura, pero que al mismo tiempo presenta los aspectos amenazantes de la tormenta, las heladas y las inundaciones llegaron a ser personificadas en el culto a Tláloc. Al dios mexica de la lluvia corresponde el dios maya Chac, el dios zapoteco Cocijo, el dios totonaco Tajín, etcétera.

cuyos cultos se pierden en el pasado más remoto. este grupo de deidades pertenece a las primeras entidades que se adoraban desde tiempos preclásicos, junto con el antiguo dios del fuego y del tiempo. Huehuetéotl- Xitecutli (Borda 1991: 465).

Su importancia era preponderante en el área porque es una zona seca que dependía del agua de chultunes, cenotes y lluvias. El sacrificio humano estaba muy conectado con este dios el cual también es portador del año y por ello se asocia con la venida de las lluvias (Tozzer 1957: 200-1; Villa Rojas 1995b: 232-3).

Los Chac o Bacabes tenían distintos colores y direcciones asociadas con su influencia mágica y sobrenatural (Tozzer 1957: 2001).

Ix Chel fue venerada por los Itzáes como diosa de partos y de la medicina (Miller 1982: 3, 59, 87-9, 92-7). Su culto se caracterizó por las peregrinaciones relacionados con su influencia como deidad de la luna (Coe 1999: 181). Los médicos participaban en su veneración en el festival Sip (Landa 1978: 72-3).

También encontramos una vieja matriarca intimidante entre estos hombres. Probablemente es la matriarca del linaje principal o representativa de la diosa lunar Ix-Chel, también conocida como Señora arco-iris, es consorte del gran dios Itzamná y patrona del tejido, brujería, medicina y parto. La figura tiene imágenes fuera de la ciudad y en el Templo de los Guerreros (Schele y Freidel 1990: 366).

Se relaciona también con el tejido y se representa ligando la fecundidad femenina al agua por medio del símbolo de la serpiente (Garza 1984: 209-12), fue una de las diosas principales mayas (Schele y Miller 1986: 68, 143-4).

La diosa Ixtab no tenía una función clara, ni bien definida aparece representada en el Códice Dresden como una ahorcada y tiene relación con las personas muertas por ahorcamiento (McGee 1990: 70).

El dios Kisin era un demonio representado en sahumerios. McGee (1990: 70) lo asocia con la muerte, los terremotos, el viaje al reino de los muertos, el asesinato, el incesto y los robos.

Itzamal (McGee 1990: 67-8) se relaciona con el rostro u ojo solar y la guacamaya de fuego (Garza 1986: 49). Era venerado en las ceremonias del mes Mac. Se hacía un

gran fuego y se quemaban muchos pájaros y grandes animales como jaguares y caimanes como sacrificio para este dios (Landa 1978: 78).

Otro de los dioses importantes en Mayapán es el dios Ek Chuah. La ceremonia en su nombre se festejaba en los meses de Kankin y Muan. Los dueños de las plantaciones de cacao veneraban a este dios con cacao y le ofrecían animales como perros, iguanas y otros animales. Su imagen era negra y se le relacionaba con el comercio.

En Mayapán los dioses no decoran la arquitectura monumental de los templos, sino que se miniaturizan en los sahumerios. De este modo la representación de dioses en los sahumerios caracteriza el culto popular mientras que las representaciones monumentales caracterizan el culto estatal. Landa (1978: 47) nos dice que los mayas veneraron a un gran número de dioses que tenían efigies hechas en piedra (escultura), madera (tallado), tierra y barro (cerámica de terracota).

El calendario tuvo una importancia política entre los mayas e itzáes por su relación con el asiento del ahau y la fundación de centros-ceremoniales que fungían como ciudades-estado. El ahau era dios y gobernante, así como los bacabes, ocupaban el puesto de regidores a los cuales se les veneraba en ceremonias calendáricas rituales para el gobierno.

En el Posclásico la religión y la organización social giraban entorno a los puestos, cargos y oficios. El poder era heredado (Landa 1978: 41).

Por ello tenían dioses y festivales relacionados con la medicina, la siembra, el curanderismo, la pesca, la caza, el gobierno, la comida y la artesanía, además de los rituales relacionados con los dioses como Chaac y Kukulcán, así como el calendario, los dioses y Bacabes y los días maléficos 'Uayeb' (Landa 1978: 61-81).

Creemos que algunos dioses protegían ciertos oficios. Entre los mayas el puesto determinaba la especialización laboral y ritual, por ejemplo, el puesto que los Batabes o el Ahau tenían en el gobierno. También había sacerdotes, profetas y el Caluac quienes eran delegados de los jefes de familia.

5.5 La Organización Social

En Mayapán los linajes se especializaron en oficios, formando castas dentro del gobierno (Craine y Reindorp 1979). Por ello encontramos los campesinos como base de

la sociedad popular, con sus propios linajes y familias. Cada grupo étnico como los Xiues, Itzáes y Cocomes tenían linajes representativos.

Así existía una serie de jerarquías, conformada por gente con distintos oficios que iban desde los campesinos hasta los gobernantes. Entre las principales familias de Mayapán estaban los Xiues (Landa 1978: 18).

William Folan (1983b: 56-8) estudió las semejanzas entre los asentamientos en Mayapán y Cobá y llegó a la conclusión de que el conocimiento de los nombres de los gobernantes como el Ah Cuch Cabob, Ah Hol Popp y el Caluacob ayudaría a identificar sus residencias.

En Chichén Itzá el poder se concentraba en el Ahau y su actividad se relacionaba con la edificación conmemorativa y con la función astronómica de los edificios. Como ya mencionamos, hay una relación entre el personaje ahau y la fecha calendárica.

Durante el Posclásico el ahau era un marcador calendárico y por ello la fecha era importante en la rotación de los puestos del gobierno. Chichén Itzá tomó simbólicamente el mando de la política maya cuando ascendió el gobernante Ahau al poder coincidiendo con dicho marcador calendárico.

Parece ser que al Ahau que era un puesto de alto rango se compartía entre los otros miembros del grupo Chichén Itzá, y otras familias o grupos étnicos. Al parecer los mayas Clásicos mantenían las elites más puras, es decir pertenecientes, al mismo grupo étnico.

Vargas (1997a: 196) indica que mientras que el Halach Uinic ocupaba un puesto para gobernar las provincias, el Ah Tecpal de Chichén Itzá dominaba la península. Durante el Mul Tepal de Mayapán el mando estaba en manos de los Cocomes. Al caer la confederación la península se dividió en 16 cuchebales.

En los Libros del Chilam Balam también se menciona, el significado del nombre Halach Uinic es "hombre verdadero; este personaje aparece representado en algunas estelas del Clásico (Garza 1975: 85) y Quezada (1998: 477) menciona que era el jerarca maya del Posclásico. Para Thompson (1967: 91) el Halach Uinic era el gobernante quien se asociaba al líder religioso conocido como Ah Kin May o sacerdote solar. Los Ah Kin May eran profetas y por ello eran muy importantes (McGee 1990: 68).

La provincia de Cochuah era gobernada por Nacahun Cochuah, de quien se presume ostentaba el título de Halach Uinic, pero es difícil decir en donde estaba su capital política en la época prehispánica. Un informe señala que dicho personaje vivía en Tihosuco en 1977. Propiamente nada se sabe sobre su linaje y sólo se puede suponer que antiguamente el área formaba parte de la confederación de Mayapán (Vargas 1997b: 19).

Los batabes eran miembros del consejo que tenían a su cargo ciertas jurisdicciones. Quezada (1998: 476-9) menciona tres niveles de organización, entre los cuales estaban los batabes, los cuales eran caciques que controlan pueblos.

El Caluac vigilaba la población y el lugar. Este personaje estaba presente en Mayapán y Chichén Itzá.

Es importante hablar de los sacerdotes porque éstos tenían una función distinta a la de los guerreros, se encargaban de los rituales relacionados con la vida diaria de los individuos y los rituales de paso como el matrimonio y el bautizo y oficiaban ceremonias que bendecían con respaldo de los dioses la vida y el paso cotidiano del tiempo (Landa 1978: 32, 38, 39, 41-5).

En los Libros del Chilam Balam de Maní (Craine y Reindorp 1979: 67), se menciona al profeta Chilam Balam, así a como Nacputun Pech, Kauil Chel y Xupan Nahuat.

Si bien las guerras tenían correlaciones astronómicas, también los sacerdotes debían mucho a los astrónomos. Los Chilames eran otro grupo importante entre los mayas Posclásicos y ellos sabían quiénes eran los miembros de las elites que dejaron el mando en vista de la dominación española.

En el Posclásico los Balam aumentaron su importancia como profetas, no guerreros y su expresión artística estaba en los libros del Chilam Balam (Barrera Vásquez y Rendón 1948).

Balam es el nombre del jaguar y se le asocia con el Sol nocturno, con la noche y con lo misterioso. La forma entrelazada de la escritura de los libros conforma esta asociación, se ha escrito que los textos contienen profecías, mitos, fábulas, hechicerías, etcétera. sin embargo, esos manuscritos mayas narran hechos importantes de alguno grupos étnicos escritos por mayas, en el lenguaje recién aprendido, con el objeto de preservar sólo una parte de su historia, empleando la palabra que sólo algunos de los suyos podían entender: tiempo (Arochi 1991: 97).

Los Balam tuvieron importancia desde la fundación de Chichén Itzá y la fundación posterior de Mayapán. Además Chichén Itzá y Cozumel, durante el dominio Posclásico de Mayapán, no tenían preponderancia política pero sí religiosa. Ello se debe a que en estos lugares había santuarios a los cuales se acudía en peregrinación. De este modo los sahumadores eran réplicas de los dioses y se encontraban en los hogares y en otros sitios, como los de peregrinación, de los dioses que probablemente moraran en los anteriores centros teocráticos.

Entre los miembros de la casta sacerdotal había especialización, algunos se dedicaban a la profecía, otros a la actividad ceremonial, a la astrología (Coe 1999: 227), curación, adivinación, ritos de paso y etcétera. La enseñanza de los ritos y el saber sacerdotal dependía de la transmisión, de padres a hijos y entre los miembros de un grupo de trabajo, como los sacerdotes quienes tenían conocimientos guardados en libros.

La religión proporcionaba un modo de subsistencia a quienes la practicaban según el puesto que ocupaban. Por eso creemos que estos personajes moraban en el edificio donde trabajaban o en estructuras adjuntas.

Se han hecho algunas especulaciones sobre el Caluac de Mayapán y su posible residencia. El Caluac era un mayordomo cuyo trabajo era procurar a los jefes lo necesario para la vida y el desempeño de sus labores (Landa 1978: 12).

La presencia de objetos y bienes suntuarios en los palacios columnados identifica estas estructuras como el lugar donde ejercían sus funciones los bataves. Este tipo de objetos se asocian por lo general al tributo y al comercio.

Los comerciantes son muy importantes en Mayapán, Benavides (1981: 57) menciona a los mercaderes profesionales (ppolom), a los que transportaban y viajaban (ah ppolom yoc) y nos dice que estos eran nobles. La existencia de Ek Chuah como dios del comercio apoya nuestra concepción de cultos, venerados y practicados por personas que veían en el dios un patrón de sus actividades,

Los comerciantes llegaron a someter el trabajo de los mayas indirectamente, mediante un tributo en especie, esto dejaba en las manos de los jefes mayas la colecta del tributo. Más adelante, sometieron a los mismos trabajadores a través de la esclavitud, aunque sin dejar de recibir el tributo de las comunidades. Aquí la religión fue sólo una estrategia para justificar la dominación de los comerciantes, que existía independientemente de ella; se apoyaban en el militarismo, pero

también en la complicidad y en la codicia de los señores mayas, entre quienes se libraban escaramuzas militares a fin de procurarse esclavos, principalmente para cambiar contra cacao (Peniche 1993: 205).

Es posible que los pequeños cuartos anexos a las residencias, sirviesen para ofrecer un lugar de culto a los comerciantes, puesto que estos, permanecían poco tiempo en la ciudad de Mayapán y hacían contacto con señores importantes.

Los militares constituían otro grupo importante pero es posible que estuvieran confinados a órdenes guerreras. Según las hipótesis de Proskouriakoff (1962) los educandos nobles asistían a los palacios columnados para recibir educación. Los militares, en Mayapán ya no gozaban de la fuerza que tenían en Chichén Itzá, pero sí estaban asociados con el culto a Kukulcán (Arochi 1991: 111-2). Es posible también que se relacionasen con la obtención de bienes a través del comercio (Polanyi 1975: 135).

La lista de nobles no estaría completa sin mencionar a los astrónomos. Se piensa que el Caracol era un observatorio astronómico, lo que implica la existencia de miembros de la elite que se dedicaban a la astronomía la cual se relacionaba con la cosmovisión.

Así los mayas también tenían, escultores de lapidaria, epigrafistas, trabajadores de concha, piedra, utensilios, cerámica, sacerdotes, divinadores, albañiles, arquitectos, astrólogos, campesinos, soldados, etc. Las artes y los oficios relacionados con el conocimiento eran practicados por los nobles y también algunos artesanos, tenían un conocimiento especializado.

La presencia de bancas y altares en los domicilios donde se encontraron ídolos y asientos del jaguar nos hacen pensar en que fueron las casas donde habitaron también los Batabes (Bassie-Sweet 1996: 59, 61, 92, 93, 101-3, 133, 148-50, 178-9, 181-7).

Por esa razón creemos que la combinación de los templos con los grupos demuestra la existencia de nobles que tenían a su disposición sirvientes. Rathje (1975: 422) menciona la cantidad de trabajo requerido para cortar y esculpir las piedras con las que se construyó en Mayapán. Las casas más pequeñas tenían sólo uno o dos cuartos, en estas pensamos que habitaban personas que tenían un papel menos importante en la sociedad, y sin embargo, estaban dentro del sistema que les permitía la sobrevivencia (Santillán 1986: 43).

En Mayapán la economía se basaba en la captación de tributo constituido en ritual (Peniche 1993). Es probable que la población de Mayapán incluyera entre los nobles de alto rango a miembros de otras provincias que tenían residencias en Mayapán y daban a las estructuras un uso ceremonial relacionado con el mecanismo ritual de tributación. El tributo constituía un mecanismo de cohesión entre Mayapán, las provincias, nobles y pueblo.

La relación batabes-chaaques en el plano cósmico era el aspecto religioso que vinculaba al tributo con los cultos y con la religión. Estos gobernantes tenían conocimiento esotéricos, como lo podemos constatar en el ritual de los Bacabes, ligados con las zonas ceremoniales, sin embargo los cultos populares tenían relación con los materiales naturales. Por ello se mezclaba el uso del chicle y de copal, con el uso de la madera (balché), la concha y la piedra. Los pobladores usaban agua y maíz como sustancias primordiales para el rito y la vida, el ritual del tributo y el trabajo se practicaba en la relación entre la gente del pueblo y los Ah Kuch Kabob quienes tenían la responsabilidad de recibir el tributo (Meanany 1995: 117).

En mayor o menor grado, el comercio, la peregrinación y la migración tuvieron un carácter sagrado y formaron parte de los cultos. Entre éstos se encuentra la relación política ritualizada entre las diferentes familias y linajes. El tributo fue parte importante de esta integración y la cohesión social se explica como resultado de la relación que tenían los dioses como patronos con la producción y con el trabajo y más tarde con la celebración de festividades públicas calendarizadas.

En su momento la Confederación de Mayapán tuvo conflictos pero los nobles de Mayapán tenían una ventaja comparativa, económica, sobre el resto de las provincias. Las actividades de comercio marítimo sugieren que finalmente la codicia de productos los llevó a trasladar la capital a la costa, en Tulum, que fue la última de las capitales mayas (Vargas 1997b).

El comercio tenía una función ritual puesto que dependía del intercambio de bienes suntuarios rituales. Como sabemos este fenómeno legitimó el conocimiento y la propiedad entre los mayas. Por esta razón la difusión del conocimiento religioso es relativa. La idea de grupos segmentarios tiene relación con los linajes. Se piensa que los

Batab y Halach Uinic eran muy poderosos y capaces de representar a cada linaje ante los gobernantes más déspotas.

Para los mayas el conocimiento y la adivinación eran muy importantes. En los libros del Chilam Balam, sus textos y su historia hay una explicación del porqué provincias menos importantes que la de Mayapán o las costeras tuvieron importancia en la Confederación. Aunque los motivos pueden ser coincidentes o aleatorios y no explican un relación histórica lineal, Maní y los demás sitios tenían una tradición profética que relaciona la importancia de esta provincia con la práctica de la adivinación. La presencia de especialistas rituales y de linajes dedicados a la adivinación y la profecía en estos sitios, explican su importancia pues contribuían en manufactura de artefactos rituales o la elaboración de los libros. Si la producción agrícola dependía del centro o de la costa, es posible que el saber especializado, la adivinación, se cultivara en otros lugares, como las provincias o los centros ceremoniales y que por ello tuviesen importancia para todos los pobladores.

Es posible que el incienso tuviese funciones públicas y por ello en la ceremonias tributarias se usase el copal. Los relatos de las crónicas sobre el tributo explican el uso de ciertos materiales en las transacciones económicas lo que apoya nuestra concepción del material ritual en la cual la práctica de la política y de religión se relacionan con bienes artesanales y suntuarios.

5.6 Importancia de Mayapán

Durante el Posclásico Mayapán fue la cabeza de la llamada Confederación de Mayapán (Sabloff 1997: 104). Por ser el centro de esta Mayapán es una zona de gran importancia de la península de Yucatán. Muchos centros ceremoniales mayas dependían de Mayapán. Entre las zonas importantes que tuvieron contacto con Mayapán están Santa Rita Corozal, Lamanai, Nohmul.

Entre 1200 y 1450 dC la Confederación llegó a incluir provincias como Sotuta y Maní. Al enumerar las provincias se dividen en las occidentales y las orientales. La occidentales eran Campeche, Ah Canul, Maní, Cehpech, Ah Kin Chel y Hocaba y las orientales eran Cozumel, Uaymil-Chetumal, Ecab, Chikinchel o Chauaca, Cupul, Tases, Cochuah, Sotuta y la provincia asociada de Chakán (Peniche 1993: 157).

Mayapán fue sede del gobierno de la península de Yucatán y por ello tenía relación con otros sitios importantes principalmente las capitales de cada provincia. Tenemos mención de contactos con otras sedes capitales como lo fueron Cobá, Dzibchaltun, Chichén Itzá, Yaxuna, Itzamal, Uxmal en tiempos previos. Así también hay una relación de centros menores Posclásicos como Maní, Chumayel y otros.

Llama la atención que el territorio maya Posclásico dominado por Mayapán dejara fuera zonas que se encontraba despobladas como las Tierras altas, el Petén y el Puuc. Sin embargo la expansión territorial o el contacto comercial incluye sitios como Campeche, Tabasco, Guatemala, Belice, Honduras, Nicaragua, la Huasteca y Veracruz, la Mixteca y el Altiplano (Coe 1994: 118-9; Thompson 1967: 119-20) mismos que continuaran con el comercio y las estructuras de dominación.

Los sistemas de tributación eran otra forma de comunicación y comercio ya que la necesidad de realizar estas actividades obligó a la sociedad posclásica a construir caminos y calzadas que conectaron los centros religiosos y comerciales (Benavides 1981: 176).

Según Rathje (1975) y Sabloff (Sabloff y Rathje 1975a, 1975b, 1975c) el nuevo gobierno basó su poderío en el desarrollo del comercio y constituyó la Confederación de Mayapán llamada Mul Tepal la cual amalgamó grupos de toda la península.

La secuencia caótica presenta buenos resultados para el análisis de las trayectorias y se describe la dirección general de los cambios en la producción maya y la redistribución de los recursos y el manejo de los sistemas en el tiempo (Rathje 1975: 417). Los propósitos de esos capítulos de Yucatán en la Península sirven al crecimiento arbitrario de las culturas mayas y el sistema cultural, los cambios en el costo y el control del pasado tenemos la producción y distribución de sistemas que no pueden ser observados directamente (Rathje 1975: 417-8).

Cuando ya no existe un gobierno legitimado a través de la veneración de los ancestros del gobernante maya la tributación convierte al gobierno en secular con un ritual de impuestos. Según Vargas (1997b: 13) el control de pueblos para las provincias y el mecanismo del tributo la confederación se debió al control de los gobernantes.

En esta nueva etapa las costumbres cambiaron. Las gentes tenían trabajos de tributación y subsistencia, pues el tributo los obligaba a dar parte de su trabajo a los gobernantes y también el trabajo artesanal especializado dependía del tributo.

Es posible que en las zonas costeras, y algunas provincias tuvieran materia prima o trabajos especializados que los gobernantes de Mayapán, explotaron y controlaron por medio del tributo.

La zona de la costa este, Tulum, Xaret, Xelhá, Tancáh y Muyil fue importante receptora del estilo de Mayapán después de la caída. La arquitectura de Tulum tiene semejanzas con las nuevas estructuras posclásicas como pequeños cuartos y columnados, pero es artísticamente más rica y semejante a Tancáh y Xelhá por su pintura mural (Connor 1975; Vargas 1997b: 15, 23, 26).

Arthur Miller (1982) en su estudio de las zonas costeras del Posclásico, destaca el papel que tuvieron Tancáh, Tulum y Xelhá como centros de peregrinación (Miller 1982: 2, 51, 73, 96). El tipo de arquitectura, indica que pudieron alojar peregrinos, como comerciantes en busca de bienes y contacto con los espacios sagrados. Miller (1982: 59, 71-2) afirma que el estilo mural de la costa muestra influencias foráneas igual que los de Mitla y Santa Rita Corozal. Entre los temas principales de la pintura maya de esta etapa tenemos los dioses Itzamná, Ix Chel, Kukuicán y su asociación felina, el dios invertido y temas de la fauna marina (Miller 1982: 44, 55, 69, 82, 92, 96-7) que Miller (1982: 14, 50, 59, 71-2, 84) usó para la interpretación de las pinturas y materiales posclásicos costeros.

Los sitios costeros Xaret, Xelhá, Tancáh y Muyil, colaboraron fortaleciendo el dominio socio-económico de la región. Los asentamientos de Cozumel posclásicos han sido estudiados con el fin de obtener datos sobre la religión y el comercio (Rathje 1975: 409-41; Freidel y Sabloff 1984).

La estructura cívico-administrativa de las estructuras de Mayapán es una muestra de la presencia de elementos seculares en la religión. Por ello los *batabes* tenían a su cargo la función administrativa y tienen que recibir el tributo en las nuevas estructuras creadas para ellos.

Las mismas relaciones que determinaban el acceso a la tierra organizaban los derechos sobre el producto del trabajo. Así, la apropiación de la tierra y las cosechas de maíz son extra económicas (renta). La desigualdad (explotación) que nace en el momento de la distribución de la tierra, pasara por la producción y se confirma con la repartición del producto: los sacerdotes, como propietarios del suelo, obtienen el tributo, mientras que la comunidades retienen la parte de su subsistencia, al

final de cada ciclo agrícola. Ambas partes, al tiempo aseguran la continuidad del sistema económico (Peniche 1993: 88).

Los tributos incluían plumas, tejidos, granos de la cosecha, piedras preciosas, sal, animales, objetos manufacturados, cerámica, minerales y también esclavos.

Los itzáes de Mayapán llegaron más lejos. Después de centralizar los poderes confederados del oriente y el poniente iniciaron una escalada militar suicida, a fin de procurar esclavos a su economía mercantil, lo que terminó por destruir esa capital y el modelo de la rectoría comercial a partir de un centro del interior de Yucatán. Así, el poder quedó fragmentado en más de una docena de cacicazgos o estados relativamente independientes. Las familias itzáes se dispersaron por la región oriental y en las provincias costeras se dedicaron al comercio (Peniche 1993: 17).

La legitimación del gobierno se apoyó principalmente en el tributo y dejó los fundamentos cosmogónicos a los especialistas en la religión. Así la jerarquía social se fundamentó en la relación ritual entre nobles y comuneros la cual fortaleció a Mayapán en toda la provincia. La concepción de una dualidad entre el pueblo y el gobierno pudo ser el reflejo de la presencia de grupos extranjeros entre los gobernantes (Thompson 1967: 91).

Nuestra explicación del tributo como mecanismo de gobierno, nos lleva afirmar que el sahumador se difundió gracias al contacto comercial con las provincias de Mayapán. Uno de los principales materiales cerámicos que indican la continuidad posclásica en Tulum son los conocidos como Mayapán Rojo y la llamada Tulum Rojo (Smith 1971: 227-44).

El comercio hizo de Mayapán un centro importante del Posclásico y gracias a éste dejaron influencias fuera de su territorio.

Provincias como Maní y Chumayel preservaron la cultura de Mayapán. Se piensa que algunos grupos provenientes de Chichén Itzá, que habían recibido influencia Itzá, fueron los fundadores de Mayapán. Cuando un grupo que partió de Chichén para fundar Mayapán, ésta ciudad fue abandonada en su caída por los grupos que la formaron. Prueba de ello es la mención de la migración de los Tutul Xiu a Maní y Chumayel.

En los libros del Chilam Balam de Chumayel la historia de la migración histórica, que sigue el curso de los katunes, es protagonizada por los itzáes. Landa (1978: 17) menciona el uso de los libros hechos por los miembros del consejo de sacerdotes que se establecieron fuera de Mayapán y menciona que es la razón por la cual hay templos en las provincias (Thompson 1967: 118-20). El militarismo en Chichén Itzá, experimentó un creciente grado de representaciones como las que se identifican a través de la representación de escudos (el Chimal).

Los grupos Xiu fueron enemigos de los itzáes, se dice que ellos dirigieron el atentado contra los itzáes de Mayapán y que participaron en la guerra de las castas (Peniche 1993: 155).

El abandono de Mayapán es un fenómeno investigado por los arqueólogos. A este evento se atribuye la difusión de elementos de Mayapán. Se piensa que los Tutul-Xiu poblaron la provincia de Maní después de la caída de Mayapán. La difusión de la cultura de Mayapán resulta en la clasificación de la cultura del Posclásico, tipificada como decadente y secular.

Los conceptos de secularización y de la decadencia en la cultura de Mayapán van de la mano. Conforme al concepto original tenemos que hubo un aumento en el militarismo indicado por la presencia de una muralla defensiva alrededor de los edificios tanto en Tulum como en Mayapán (Nalda 1998: 128).

Al considerar la descripción decadente de la cultura Posclásica debemos recordar que se refiere a ella en comparación con el Clásico, se le llama decadente por su escultura simple y la falta de epigrafía (Miller 1982; Proskouriakoff 1962a; Proskouriakoff 1962b).

El aspecto decadente se debe a la interpretación de la ausencia de materiales y el incremento en secularización y militarización (Proskouriakoff 1962a, 1962b; Smith 1962).

Coe (1994: 107-9) relaciona la influencia de los Putunes, que fueron un grupo maya, con el culto a Tezcatlipoca y con culturas como la de Cholula. Este culto es similar al de Kukulcán cuya influencia, también menciona Coe (1994: 108) se encuentra en Xochicalco y otros sitios (Nagao 1989: 83).

La Confederación, desplegó su influencia fuera de la zona de Mayapán, pero no podemos asegurar que contactos tuvo fuera de la península. En el Posclásico tardío hubo

mucha actividad comercial (Hassig 1985: 263). Es posible que grupos pochtecas hayan comerciado con grupos de Mayapán hasta Honduras (Coe 1994: 108).

Cuando hablamos de que en la administración de las provincias, el tributo y el comercio son la base de la llamada secularización, asumimos que no hay evidencias ni de militarismo ni de religión en Mayapán. Contrariamente a lo afirmado que en Chichén Itzá durante el Clásico Tardío los aspectos guerreros y religiosos están juntos en la epigrafía, en Mayapán no hay mucha epigrafía y queda poca evidencia del despliegue de propaganda guerrera.

Como sabemos, las elites del Clásico tenían un representante superior que se encargaba de administrar. Por lo tanto, los ritos de paso de un gobernante ya no constituían el centro de las ceremonias públicas. El requerimiento de las estructuras como centros ceremoniales, marca la naturaleza del culto estatal de los nobles en los ritos públicos.

El mandato y desempeño de la función gubernamental no tenían un respaldo material, por lo anterior concluimos que en el Posclásico es característica la disminución de la legitimación a través epigráfica, ya que durante el Clásico los artesanos, y en especial los escribas pertenecían a familias que servían al gobernante. En Mayapán los especialistas ya no eran del linaje real sino que tenían su propia casta.

La distribución de la riqueza era distinta en Mayapán. El pueblo mantenía una nueva relación con los gobernantes, los cuales ya no tenían a su disposición las estructuras para las ceremonias funerarias por esto se demuestra que en Mayapán era más importante la función residencial (Freidel y Sabloff 1986). Sin embargo, hasta ahora no ha sido probada la presencia de cultos durante el Posclásico porque no tenemos deposición de materiales ceremoniales que indica la función ceremonial de las estructuras. Pero tampoco tenemos los artefactos de mando como teníamos en Chichén Itzá, el trono del jaguar, el Chac Mol y los cetros maniqués.

Landa (1978: 12) menciona el uso de bastones de mando denominados Caluac, aunque no hemos encontrado restos de ellos. Con respecto a Mayapán es posible que la autoridad tuviera otros símbolos de poder como los de Chichén Itzá.

Por consiguiente en Mayapán la correlación de asientos gubernamentales debió permitir a los Itzá la fundación de un nuevo centro de poder. Vargas Pacheco (1997b) nos

indica que fue Tulum uno de ellos, en este centro vemos la continuación de elementos seculares posclásicos.

La conquista española terminó con la administración yucateca de la Península y en la dinámica establecida por la religión maya, pero la cuenta calendárica continuó aún fija después de la conquista. Los eventos se dejan de registrar, pero aún existen las profecías que tenían fechas calendáricas pertenecientes al ciclo de los katunes (Alcina Franch 1993; Arochi 1991: 100; Craine y Reindorp 1979: 155-75; Edmonson 1982).

El gobierno mantuvo un sistema jerárquico que replicaba en cada provincia la pirámide de autoridad incluyendo los sacerdotes encargados de leer las profecías relacionadas en el saber oculto maya. De este modo la religión estatal proveía a los campesinos de medios para continuar sus labores en una relación única entre campo y ciudad. Las creencias relacionadas con la cosmovisión y los textos mantenían la producción y la vida de los comuneros y su relación con el estado. La mayoría de los pobladores no eran nobles y solamente un bajo porcentaje eran nobles (Thompson 1967: 98). Algunas de estas prácticas eran comunes a todos los habitantes, dependían de los oficios.

La organización política tuvo como eje el intercambio y el tributo. Es probable que la elite controlara la obtención de los bienes exótico y de la parafernalia ritual. Los sahumadores son parte de ésta parafernalia ritual. La especialización entre los mayas dio como resultado la posibilidad de crear estilos escultóricos propios.

En vista de que centros terciarios fuesen receptores y perpetradores de fenómenos religiosos, creemos que la fuerza militar era necesaria para el comando de la dinámica tributaria, pero no era necesaria para la práctica de ritos y ceremonias. Por el número de pobladores en Mayapán, podemos hablar de que personas tuvieron la oportunidad de especializarse en alguna técnica. Ello dio como resultado la manufactura de materiales para el tributo y el comercio. Esta nueva relación mercantil, tiene que ver sin duda, con la distribución de recursos en las provincias de la península de Yucatán.

De alguna manera la práctica de la religión tenía aspectos populares que dependían de la distancia de la zona nuclear, en este caso Mayapán. El sistema de delegar el poder en cargos indica que la gente de la ciudad tenían relación con la gente de las

provincias. Ello nos indica que había ritos relacionados con la agricultura y otros medios de producción.

5.7 Cultos populares y cultos estatales en Mayapán

El culto popular se basa en la naturaleza mixta de la sociedad de Mayapán y debe de ser contemplado tomando en cuenta el culto estatal. Hay un mayor peso en los aspectos públicos de la zona ceremonial del culto estatal mientras que los aspectos domésticos tienen una gran importancia en el culto popular.

En el Ritual de los Bacabes (Arzápalo 1987) se dice que cualquier hombre maya, por el sólo hecho de encontrarse en el mundo, debía venerar a los dioses y ancestros como parte de su vida ya que los dioses respondían por la creación del universo, el mundo y las cosas, en esta idea se basa el culto doméstico. Lógicamente si los gobernantes practicaban un rito los comuneros debían tener el suyo, además de cumplir los rituales públicos de las plazas ceremoniales.

Al cumplir con su cargo laborando en diferentes ocupaciones, los dioses les garantizaban protección. En el Posclásico la religión muestra características de cambio y permanencia. La permanencia se encuentra en los cultos fúnebres populares (McAnany 1995). Los cambios se registran en material cerámico, principalmente en los sahumerios (capítulo 6) (Schele y Miller 1986: 267).

Así cada dios tenía su mes y por ello se procuraba su influencia. La asociación ritual de un dios con el trabajo que desempeñaba cada persona era lo que constituía el culto popular.

Si bien a las ceremonias estatales públicas acudían todos los pobladores, posteriormente tenían que cumplir con sus obligaciones laborales y debían realizar el ritual correspondiente para el éxito de su trabajo particular, así parece cultivar la tierra a los ritos orientados hacia ciertas direcciones y tenían como consecuencia la abundancia en la cosecha y por ello laboraban del modo prescrito en el ritual.

Las ceremonias mortuorias del pueblo no eran presididas por los gobernantes, pues el enterramiento se celebraba en los domicilios. Las ofrendas dejadas por los familiares consistían en objetos relacionados con la vida del difunto (McAnany 1995; Smith 1962: 268).

El conocimiento de los hábitos de los animales se transmitía como cuento o leyenda y eran una introducción al saber más profundo que se encontraba en los almanaques astronómicos, donde los animales participaban en las escenas, como lo vemos en los códices Madrid, París y Dresden (Milbrath 1999). A través de la descripción de los rituales y de los artefactos recalcamos la práctica popular de estos ritos.

La ceremonia pública estatal tenía un patrón principal según el mes. En Mayapán el ritual fue menos ostentoso.

Los batabes ocuparon los palacios columnados con el fin de recibir el tributo en el cual se basaba la organización socio económica.

La práctica de cultos populares depende en gran medida de las relaciones que los miembros del pueblo tenían con la elite. A partir de la diferenciación socioeconómica la relación ideológica con el ritual cambia, alterando la base ceremonial de los ritos. Hay una interdependencia entre nobles y comuneros, cuya base económica es evidente en el ritual. Esta relación puede determinar el grado de participación de los nobles en los cultos populares. Ello se debe a que parten de una base común presente en la cosmovisión.

Recientemente la interpretación posclásica ha sido aumentada, con los estudios hechos por Chase (1986) quién no ha definido la naturaleza de la habitación posclásica, pero ha ampliado el espectro de teorías ya que considera la posibilidad de que la habitación fuera compartida por distintas personas. Algunos términos mayas definen la ocupación (Folan 1983b: 55-7).

Tradicionalmente se ha buscado identificar a la élites a través de indicadores arqueológicos que distinguen el ritual de los nobles y de los comuneros,

La identificación de las elites en el nivel inferior, bajo el soberano, es muy difícil arqueológicamente, sin embargo, los datos arqueológicos nos dan información social y referente a las clases sociales en cualquier sociedad. Para los mayas el sitio de Caracol, Belize, tiene un mínimo de tres grupos sociales. Los mecanismos por los cuales estos grupos son derivados como la guerra son documentados en los glifos del sitio. Ya que la guerra, especialmente los vecinos como Tikal crean prosperidad. De hecho, la prosperidad es vista en la naturaleza extensiva de las tumbas y complejo rituales de Caracol- muchos de los habitantes del sitio tenían acceso a esa prosperidad

(riqueza). Un gran número de personas tenía acceso a bienes suntuarios en Caracol y ello indica una dicotomía entre nobles y la gente del pueblo (Chase 1992: 48).

Aunque en ésta tesis se describe la organización socioeconómica de los mayas como base de las prácticas de distintos cultos, tratamos de dilucidar qué elementos permanecieron a partir del periodo formativo maya, cuando se les agregaron nuevos elementos (como el culto a Kukulcán) y finalmente cuáles se perdieron. La relación entre los dioses, los trabajos y oficios, en Mayapán no da evidencia de que la presencia de materiales ceremoniales para venerar a los dioses se trate de un culto estatal.

Entre los motivos para diferenciar el culto estatal del popular se encuentra la asociación de Kukulcán al culto estatal. Es probable que se prescindiera de Kukulcán en el rito popular o que juegue un papel preponderante la presencia de espíritus o del dios Chaac, que tiene múltiples formas y que no tiene un papel primario en la religión estatal, como lo tenía en Chichén Itzá.

Algunos dioses del Posclásico pierden la influencia en la religión maya al mismo tiempo apareció el culto a Kukulcán. Aunque la cosmovisión todavía regulaba la agricultura, el comercio cobró más importancia afectando la ritualidad asociada a los aspectos económicos.

Finalmente tenemos una fusión de aspectos, derivados principalmente de tradiciones mayas que se mantuvieron desde el Preclásico, elementos del Clásico y introducidos por grupos itzáes nuevos quienes tuvieron contacto con grupos no mayas.

Asimismo, la organización social de Chichén Itzá adquirió un carácter marcadamente castrense, pues surgieron las órdenes militares. También fueron impuestas al panteón yucateco nuevas deidades como Tezcatlipoca, Tláloc, Chicomecoatl, entre otras, y con ellas surgieron novedosos ritos en el panorama religioso de la península. Sin lugar a dudas, la ceremonia religiosa que mayor esplendor adquirió fue el culto a Kukulcán. Paralelamente el aparato sacerdotal debió sufrir un proceso gradual de complejidad (Quezada 1998: 478).

Los artesanos y mercaderes mayas hicieron transacciones y resolvieron contratos y disputas en los mercados (Schele y Freidel 1990: 920. La peregrinación a los santuarios

propicia los viajes a estados lejanos que controlaban bienes estratégicos (Schele y Freidel 1990: 93).

En Mayapán se mantuvo como forma de organización, la relación entre los linajes. El nacimiento, la educación y el matrimonio continuaron desempeñando el mismo papel entre las costumbres de los grupos de Mayapán, sin embargo, no tenían una relación directa con la legitimación del estado (Landa 1978: 41).

Es posible que existieran un gran número de especialistas en las ciudades del Posclásico como en las del Clásico, pero parece ser que las funciones del gobierno se dividieron, pues dejó de existir el rey-dios-gobernante dividiéndose sus funciones entre los principales sacerdotes y bacabes.

Independientemente de su posición socioeconómica los mayas Posclásicos veneraron deidades y fenómenos naturales lo que los agrupó en cultos dependiendo de su origen y ocupación.

En Mayapán por su importancia peninsular para los mayas posclásicos destaca su forma urbana distinta a las ciudades del Clásico y el surgimiento de cultos populares, evidenciados en las estructuras domésticas y en la fusión de estas con la arquitectura ceremonial y ritual como lo son los templos en las plataformas. El uso de sahumerios e incensarios y su difusión por el área maya nos habla de un culto distinto, donde el culto estatal pierde las características del Clásico y Chichén Itzá, con características propias y una gran importancia de grupos seculares como los comerciantes. Durante el Posclásico se dan nuevas formas religiosas como las profecías de los *Libros del Chilam Balam de Chumayel* (Barrera Vásquez y Rendón 1948), así como los cultos a distintos dioses, sobresaliendo entre estos Itzamná, Chaac y el dios del comercio. Para el Posclásico hay una mayor evidencia del uso doméstico y popular del incienso y el sahumero.

CAPÍTULO 6 LOS ARTEFACTOS CON FUNCIÓN CEREMONIAL

Clemency Coggins (1984, 1992) hizo un estudio del catálogo de materiales encontrados en el cenote de Chichén Itzá. Los artefactos que aquí presentamos los denominamos artefactos de poder porque son representaciones de los cetros maniqués que encontramos anteriormente representados en la iconografía del Clásico. Si bien no se entra en detalle en la descripción de los sahumeros de Palenque, se deben tomar en cuenta los sahumeros e incensarios del Grupo de las Cruces como un precedente en la representación de dioses en estos materiales (Cuevas y Bernal *s/f*). Como muestra representativa de este tipo de arte se hace referencia al rostro de Kinich Ahau (Garza 1998b).

La relación del material cultural ritual con las estructuras como oratorios, cuartos pequeños, templos; en bancas y altares significa la actividad ceremonial. Los artefactos de Mayapán han sido descritos por Proskouriakoff (1962b), y entre ellos tenemos piezas de hueso, obsidiana, piedra (basalto principalmente) y cerámica.

Los nombres sahumero, incensario y brasero que se le dan a las piezas hechas para quemar incienso puede variar refiriéndose a distintos tipos. Nosotros tomamos la terminología que los autores utilizaron (Coggins 1984, 1998; Garza 1998b; Jones 1998; Quezada 1998; Smith 1971I y II). En general para Chichén Itzá los braseros son llamados también sahumeros. Son pequeños cuencos y tienen asa o soporte y en ocasiones decoración (Coggins 1984). Las piezas pequeñas para sahumar encontradas en Mayapán son llamadas braseros (Smith 1971II: 54-5).

Por su función para sahumar se pueden usar cuencos en forma de olla llamados vasija-olla-sahumero y estos pueden tener efigie o pueden ser sin ella. El sahumero sería el cuenco donde se quema el incienso. Este cuenco se adhiere a un mango, soportes o a una escultura y su tamaño varía existiendo los llamados sahumeros en miniatura que muestran una pequeña escultura de un dios (Smith 1971I y II). Para Mayapán, así como los presentados por Jones (1998) y Quezada (1998), los sahumeros son los cuencos adheridos a las esculturas con rostro. Finalmente tenemos los incensarios en Mayapán que también muestran escultóricamente el cuerpo completo de una deidad. Aunque muestra únicamente el rostro con un gran tamaño y no el cuerpo completo, nuestra muestra de Palenque es llamada incensario (Garza 1998b).

6.1 La cerámica

Robert Eliot Smith (1971) estudió el material del Posclásico rescatado en las excavaciones del Carnegie Institute, durante la primera parte de la década de los años cincuenta. Este proviene de otros sitios como Labná, Kabah, Uxmal y Chichén Itzá.

Cuando el uso de un material está ligado o asociado a una función cultural, arqueológicamente se le designa deposición cultural. El porcentaje de material del mismo tipo en un lugar determinado y en estructuras semejantes indica la función cultural de los edificios. Es decir, los edificios tenían como función la ceremonia por otro lado tenemos las casas donde se espera encontrar material utilitario no ceremonial. Algunos de los artefactos que parecerían ser utilitarios por el material con el que fueron hechos, tienen también una función ceremonial.

El material ceremonial consta de artefactos hechos especialmente para el culto y con una conciencia artística que refleja conocimiento de la religión. No todos los artefactos ceremoniales tienen decoración, también tenemos sahumadores sin efigie.

Hay sahumadores con efigie y sin ella. Los últimos son cuencos para sahumar pero, sin representaciones.

Entre los sahumadores Posclásicos tenemos una nueva expresión artística maya característica de Mayapán. Los sahumadores son los artefactos más importantes de la cultura Posclásica y de la religión maya del Posclásico, su uso y función están ligadas a las ceremonias y al incienso. A diferencia de los vasos para líquidos, los incensarios presentan restos de carbón (Rice 1999:25-30).

La decoración muestra una nueva versión de las creencias en el hombre, su destino y de los dioses que lo rigen. Así en los materiales cerámicos se plasman los rostros de las deidades. Como anteriormente se hizo en estuco y en pequeñas figurillas, se combinan de algún modo las técnicas y se llega a la miniaturización de las efigies de los dioses. También se representan animales y hay piezas de Mayapán que superponen los dioses y hombres a los animales.

La cerámica es uno de los artefactos culturales más usados entre los grupos prehispánicos mesoamericanos. Tenía una fuerte producción a nivel local y se convirtió en material ritual de intercambio junto con un gran número de objetos entre los cuales se encuentran las espinas de manatarraya, los espejos de hematita, el jade etc. Finalmente

podemos decir que los sahumadores y otros materiales tienen una importancia económica artística y religiosa.

El sahumador es un artefacto asociado con el culto y la religión. Prudence M. Rice (1999: 45) piensa que es posible que los sahumadores tuviesen una función doméstica muy amplia y que un tiempo, después del Clásico su uso se concentraba en el ritual. En el artículo *Rethinking Classic Lowland Maya Pottery Censers*, (Rice 1999: 34, 37) destaca la poca atención que se ha dado a la función de los sahumadores en el Preclásico y el Clásico maya. Menciona la cerámica lacandona como reminiscencia de los sahumadores con efigie los cuales son venerados y se piensa que en realidad son dioses. Rice (1999: 33) atribuye el uso de los sahumadores y su primera manufactura a las tierras bajas del sur durante el Preclásico tardío y el Clásico temprano.

La producción de artefactos ceremoniales representa la especialización de los grupos prehispánicos. En Mayapán tenemos distintas piezas como máscaras, figuras de basalto, esculturas en distintos tamaños a manera de ídolos e instrumentos musicales.

Como comenta Prudence Rice (1999: 38) hay que examinar los contextos primarios de los sahumadores.

6.2 El material del Clásico y de Chichén Itzá

Como veremos a continuación la cerámica ritual de Palenque es muy llamativa e importante como ejemplo comparativo del periodo Clásico tardío. Rice (1999: 39) destaca el tipo de cerámica que se ha encontrado en ofrendas funerarias como la del entierro 37 de Palenque que consiste en dos efigies en la parte este de la ofrenda y otras dos en la oeste.

Llama la atención la presencia de sahumadores con efigie en contextos domésticos en Palenque (Rice 1999: 39) además hay una relación entre los sahumadores y la cuevas pero todavía no podemos definir si se trata de un culto ceremonial del Clásico en las Tierras Bajas (Rice 1999: 39-40).

Como material comparativo tenemos correspondientes al periodo Clásico, tres sahumadores de Palenque (Coggins 1998: 262-3; Garza 1998b: 238-9). Los rostros que vemos en estas figuras se asemejan a los mascarones mayas, en especial por su afán de representar a las deidades con caras humanas, minuciosamente esculpidas. En las

representaciones de rostros mayas destacan el tipo de nariz que caracteriza a la raza y a algunos dioses, los ojos y sus anteojeras, los tocados, peinados y los labios.

Un sahumador del Clásico tardío que proviene de Palenque, muestra al dios Kinich Ahau compuesto por varios rostros del mismo en una columna cilíndrica (Figura 26). En la parte inferior tenemos un soporte o pedestal que tiene la máscara de uno de los dioses del día, probablemente Cauac. La representación principal es del dios Kinich-Ahau quien es conocido como dios solar. Destacan las orejeras que tiene en forma de cilindros o bezotes. Este rostro emerge de las fauces dobles de un monstruo. En la parte inmediatamente superior de la cabeza de Kinich-Ahau tenemos la primera mascarilla que tiene las fauces abiertas, bajo otro rostro que tiene a su vez las fauces abiertas. Los ojos de esta efigie tienen una curiosa forma alargada y se distinguen de los ojos redondos de Kinich-Ahau. En la parte superior de este rostro se representa un ave en vuelo. En la parte superior del cilindro otra pequeña mascarilla. El cilindro está decorado con algunos adornos similares a los del sarcófago de Palenque (Garza 1998b: 238-9).

El material rescatado por Edward H. Thompson, producto del drenado del cenote de Chichén Itzá ha sido estudiado en detalle por Clemency Chase Coggins (1984). Este material muestra un cambio entre la cultura ceremonial estatal del Clásico y la del Posclásico.

Un atributo de poder de los gobernantes que aparece frecuentemente representado en el arte del periodo clásico, es el llamado 'cetro maniquí', que se compone de una figurilla de dios narigudo, uno de cuyos pies se transforma en cuerpo de serpiente con la cabeza hacia abajo, y constituye el mango del cetro. Este objeto aparece en la mano de los monarcas representado en las estelas, a veces acompañado de la barra ceremonial que los personajes sostienen sobre el pecho. Pero la imagen aparece también en forma de bastón ceremonial, con la cara de la deidad unida a un largo mango terminado en cabeza de serpiente o la figurilla completa del dios sobre un bastón con otros elementos; estos bastones son sostenidos por gobernantes o parecen ser ofrecidos a ellos por personajes secundarios. Asimismo, hay figuras maniquí sedentes sostenidas por personajes en la palma de una mano o en los brazos, y llegamos a encontrar a la deidad con una pierna serpentina como la figura central de una lápida (Garza 1984: 291).



Figura 26. Dios solar en un incensario de barro, Periodo Clásico Tardío, Procede de Palenque Chiapas (de la Garza 1998: 235)

Entre el material rescatado del cenote tenemos un sahumador, cetros maniqués y sahumadores con mango largo con una representación efígie en la parte superior, vasijas efígie, un tecomate trípode para sahumar (sin efígie), figuras talladas del dios invertido y una cabeza esculpida con el rostro del dios viejo.

Los sahumadores de Chichén Itzá corresponden a las variedades plumbate. Los objetos rescatados son los siguientes: un sahumador o brasero con asa (Peabody Museum 07-7-20/C4738) y pies globulares fechados para el Clásico tardío 900-1150 d.C. de color rojo está adornado con chalchihuites que se entrelazan en cada lado (Coggins 1984: 109).

El mango está decorado con un cascabel fechado para el 1300-1450 d.C. (Coggins 1984: 112). La parte superior es hueca y sirve para sahumar. En otros cetros como el anterior pero sin cumplir la función de sahumador o de cascabel vemos un largo mango, conocido como atlatl serpentino. Su color es de pigmentos verdes y azules. Este cetro es similar a otros cetros maniqués que tienen en la mano los dignatarios mayas representados en la iconografía de Chichén Itzá y que funcionaban como puntas atlatl para lanzar dardos. Las serpientes que lo decoran entrelazan sus cabezas viendo hacia abajo (Coggins 1984: 104).

Un cetro con una figura inclinada fechado para los años 1300 a 1450 d.C. Como la mayoría de las piezas Posclásicas las figuras de los dioses de cabeza se relacionan con los gobernantes. Los colores oro y turquesa denotan un personaje divino y relacionan al poder con el linaje de los gobernantes. La figura tiene en la parte trasera de un contenedor ahuecado (Coggins 1984: 112).

Un segundo cetro maniquí tiene un mango curvo que originalmente fue usado como lanzadardos. Presenta rastros de pigmento rojo en la cara, en la boca y en los ojos.

Un tercer sahumador tiene un dios clavadista o de cabeza cuya cara es una máscara que se encuentra en el mango. En la parte inferior tiene una cabeza dentro de la máscara o fauce de una serpiente. Muestra resto de pigmentos azul y verde y estuco blanco en la madera. Es posible que hubiese estado recubierto de color negro (Coggins 1984: 114).

Un cetro maniquí también de madera con pigmentos rojos y blancos y cubierto con estuco su decoración consiste en dos serpientes entrelazadas alrededor de un mango (Coggins 1984: 103).

La decoración con motivo de serpiente aparece también en un objeto tallado en madera con relieve de cobre. La que sirvió como pasador para el pelo. Se cree que data del 1300-1539 d.C. (Coggins 1984: 145).

Una de las piezas más interesantes, es una pequeña vasija con la efigie de un venado con orejas largas y pezuñas, contenía copal (Coggins 1984: 129).

Un tecomate trípode con pigmento simbólico del sacrificio decorado en azul. Tanto el exterior como el copal tenían este pigmento. El copal se combinaba con hule para obtener un humo denso. El hule también estaba decorado de azul y se sahumaba en bolitas (Coggins 1984: 133).

Una figurilla hueca que representa a una mujer con la boca abierta, incluida con el pecho descubierto y un collar y largas orejas y muestra restos de pigmento rojo. Es posible que fuese la representación de la diosa Ix Chel. Las figurillas huecas, típicas del Yucatán Posclásico pertenecen a la variedad Chen Mul Modelado, que fue abundante en Mayapán (Coggins 1984: 148).

La última pieza es un sahumador de barro con una cabeza esculpida del dios viejo, muy parecida a las tres figuras de los cetros. Tenía el engobe cubierto de cal blanca (Coggins 1984: 151).

Los materiales del cenote no tenían estratigrafía puesto que fueron drenados del mismo. No obstante fueron fechados para la etapa correspondiente a la ocupación de Chichén Itzá.

6.3 Artefactos de Mayapán

La descripción de los materiales de Mayapán la dividimos en dos grupos. El primer grupo son los artefactos utilitarios, que fueron clasificados en *The Artifacts of Mayapán* por Proskouriakoff (1962b). el segundo grupo es un par de sahumadores con efigies de Chac e Itzamná. son representativos del periodo Posclásico (Jones 1998: 487; Quezada 1998: 468).

Agrupando los artefactos del primer grupo tenemos según el material del cual se elaboraron los de piedra (basalto principalmente), los de obsidiana, los de jade, los de hueso y los de concha.

6.3.1. Artefactos de hueso

Proskouriakoff (1962b) hace un recuento de estos materiales, alrededor de 46, entre estos hay orejeras, puntas, sedazos, anillos, agujas, fragmentos, huesos fargos y segmentos, utensilios y huecos tallados (Proskouriakoff 1962b: 373-6). Además hay 53 dientes, 8 espinas de mantarraya, 649 objetos de concha, 1 cabeza de serpiente, 92 cuentas y 2 caparazones de tortuga de la especie *Pseudemys script* (Proskouriakoff 1962b: 376-80).

6.3.2. Objetos de metal

Se encontraron 50 entre los cuales hay algunos de tumbaga y las campanas examinadas por Mahler (1962), este material es claramente foráneo (Proskouriakoff 1962b: 387-8). Proskouriakoff (1962b: 380-401) estudió sedazos, siete en total, orejeras, anillos y materiales misceláneos. Los pequeños objetos de tumbaga tienen también un uso ceremonial.

6.3.3. Materiales de piedra. Objetos de jade y basalto, obsidiana, estuco y pedernal

Proskouriakoff (1962b: 350) por medio de observaciones mineralógicas, identificó la piedra como basalto proveniente de Guatemala. Así mismo hizo identificación de piezas de obsidiana (Proskouriakoff 1962b: 367). En general estos materiales se usaron para piezas no ceremoniales, pero tenemos el caso de cuchillos sacrificiales ceremoniales hechos de estos materiales. Algunos otros artefactos ceremoniales son tapas para cerámica, puntas de cuchillos, cuentas de piedra y finalmente el material se usó para pequeñas esculturas de basalto.

Entre los materiales de piedra y estuco tenemos 1029 que se usaron para tapar las piezas de cerámica (Proskouriakoff 1962b: 337).

Se encontraron 74 cuentas (Proskouriakoff 1962b: 352-4) de distintos tamaños y formas.

También hay 982 fragmentos de pedernal, cuchillos largos (espadas), (Proskouriakoff 1962b: 355). Tenemos algunos cuchillos anchos en total se encontraron 8 enteros y 3 fragmentos (Proskouriakoff 1962a: 356), 7 puntas de pedernal, 2 puntas redondeadas, 2 puntas y 'hojas' o navajas, 35 en total, puntas de dos lados, 2 en total. Tenemos cuchillos para sacrificio y cuchillos para raspar (raspadores-cuchillos), puntas

cortas, redondeadas, con base en forma de ángulo y puntas en miniatura, triangulares, con tallos trabajados y puntas de flecha (Proskouriakoff 1962b: 359).

Proskouriakoff (1962a: 362) identificó 15 puntas rotas y cuchillos rotos, 5 piezas rotas, 14 tallos de cuchillos, 14 troncos de cuchillo, 16 puntas, 5 fragmentos o esquinas de puntas y algunos fragmentos más (Proskouriakoff 1962b: 363). Entre los fragmentos de obsidiana Proskouriakoff (1962b: 367) clasificó núcleos, fragmentos, lascas, puntas de cuchillos, puntas de flecha, puntas misceláneas, cuchillos y raspadores (Proskouriakoff 1962b: 371).

Los objetos de jade y basalto tienen una importancia a nivel ceremonial. Ya hemos mencionado los cuchillos que se elaboran de esta piedra. Así mismo tenemos objetos de jade tallado en forma de cuchillos (Proskouriakoff 1962b: 350-53).

Proskouriakoff (1962b: 352) menciona las máscaras de basalto con estilo olmeca pero también hay pequeñas esculturas de basalto con motivos zoomorfos que son muy importantes (Proskouriakoff 1962b: 331-3).

Como figuras de los altares, el motivo de la tortuga se combina generalmente con el dios D y es una concepción que precede las figuras de atlantes en Chichén Itzá, en especial las del Templo de los Tigres, donde un hombre viejo con una túnica representa el caparazón de tortuga. Aunque este dios sea una figura principal entre las deidades Mayas y que la tortuga tenga asociaciones astronómicas, no podemos dejar de pensar en el significado totémico. El tótem no es característico del Chilam Balam, en la cultura maya, sin embargo existen nombres de animales para las familias y linajes y entre los de origen maya hay símbolos que parecen totémicos. En el contexto del altar el hombre en cuclillas representa la idea de los ancestros en lugar de la deidad, se ha llegado a encontrar más de una figura en pares o tres, en el mismo lugar (Proskouriakoff 1962b: 331-3).

6.4 Esculturas zoomorfas y antropozoomorfas

63 esculturas de basalto se localizaron abajo o encima de los altares entre ellas 21 tortugas, iguales a las de la Casa de las Tortugas en Uxmal que formaron parte de la parafernalia de los altares (Proskouriakoff 1962b: 332).

La tortuga tenía relación con las Pleyades y Orión.

Ocasionalmente hay jeroglíficos en el caparazón de la tortuga. Tenemos un Ahau, inciso, repetido en la placa exterior. La nariz del glifo Ahau la representan dos líneas paralelas, a manera de los

códices. De manera más específica, el 8 Ahau, también se encuentra. En cuanto al coeficiente el 10 no se encuentra. Consecutivamente, el Katun 10 Ahau y el Katun 8 Ahau se suceden en el tiempo y se puede designar al Tun 10 en el Katun 8 Ahau. Uno piensa que es fiel la interpretación mencionada en el Chilam Balam sobre el destino malo para los Itzá, "tristeza". En una tortuga en la parte externa vemos el número nueve. En el primer glifo hay un día Ahau, con un coeficiente y aparecen ilegible en ocasiones, es un estilo corrompido (Proskouriakoff 1962b: 332).

Entre las figuras antropo-zoomorfas hay cabezas humanas de las cuales surgen las cabezas humanas con cuerpo de tortuga o personajes montados en ellas. Entre las efigies y los incensarios encontramos motivos similares. Las tortugas son parte de depósitos y algunas son sahumerios, destaca la encontrada en la capilla H-18a. No hay muestras de este tipo de antropo-zoomorfo en otras ciudades mayas (Proskouriakoff 1962b: 331-3).

6.4.1. Esculturas antropozoomorfas

En tres casos se trata del dios D que tiene un manto y sin embargo se adivina la silueta de las piernas en cuclillas. En los murales de Santa Rita y el Códice Dresden se ve el detalle de las orejeras con el reborde de una serpiente o el ojo de la serpiente (Proskouriakoff 1962b: 333). Se trata del dios invertido o dios clavadista una forma del Dios D.

Estas figuras tienen objetos en las manos: masas de copal en forma redonda o también sonajas (Proskouriakoff 1962b: 334). Se hallaron 5 sahumerios antropomorfos. La pieza más interesante de Mayapán es el monstruo reptiliano, con inscripciones de los Ahau, 1, 4 y 13 en las escamas. La división del glifo representa la división de los Itzáes en los cuatro miembros de la Gran y Pequeña Tradición y la organización en la capital.

Otra pieza representa al hombre-dios D con el jaguar y la serpiente enroscada alrededor de la figura del dios (Proskouriakoff 1962b: 334).

Tenemos 3 esculturas en basalto sin clasificar, 6 de forma "inanimada" y 19 misceláneas (Proskouriakoff 1962b: 335). Hay esculturas asociadas a los altares como las representaciones del dios E, dios del maíz, "una cabeza de pescado", estatuas de personas o 'ídolos'; orejeras esculpidas, unas figuras llamadas cahumiles y un mono (Proskouriakoff 1962b: 335-6).

Entre las pequeñas estatuillas de cerámica tenemos, once. Las primeras pertenecen al grupo Mayapán con engobe y a los tipos Chen Mul Modelado, Chapab

Modelado y Uayama Modelado (Smith 1971II: 98-9). Se encontraron en los entierros 4, 17, 32, 25, 15 y en el depósito ofrenda 7. Algunas están muy erosionadas, otras son miniaturas como juguetes con forma de búho, iguana, jaguar, venado y perro. También hay figuras de hombres y mujeres, adornados con orejeras y sombreros, una rana en cuclillas y una muñeca con la extremidades movibles que eran atadas con hilo para darles movimiento. Otra más lleva una lanza y escudo como complemento (Smith 1971II: 98-9). Un guerrero porta el escudo y la lanza (Smith 1971II: 96-7). Otras tienen el cuerpo hueco y están decapitadas (Smith 1971 II: 100-1).

Entre las máscaras con efigie de algún dios tenemos las del grupo Mayapán sin engobe de la variedad Chen Mul Modelado. Tienen la efigie de Xipe Totec y un orificio en los extremos como para colgar la máscara. Algunas cabezas y máscaras son de humanos, la pasta es media-gruesa de color gris. Fueron hechas con molde. Algunos trazos de pintura roja aún permanecen. Por último tenemos una máscara de cabeza de mono (Smith 1971II: 54-5).

En los depósitos 35 y 38 (Smith 1971: 110-11) encontramos aproximadamente seis caritas huecas.

Otro grupo que nos llama la atención se compone de 42 caras y máscaras (Smith 1971II: 100-1, 104-7): sin ojos, suponemos que representan muertos o calaveras, tienen perforaciones.

Otro grupo más elaborado contiene las caras de los dioses Itzamná, Tlazolteotl, el dios del comercio y el dios A de la muerte. Se trabajaron con la técnica llamada pastillaje (Smith 1971II: 104-5). Serpientes hechas de pastillaje iban pegadas a las figuras de Chac, encontradas en los entierros 16 (A-114), 30 (A-190, A-176-191; C-112; C-79; C-23; C-81; C-107) (Smith 1971II: 110-11).

En el siguiente grupo destacan las caras de Itzamná, como dios viejo y con nariz alargada, las cara del dios de la muerte, de Kukulcán, de Chac y del dios Venus (Smith 1971II: 106-7).

Entre la cerámica de molde mencionamos una serie de adornos Chen Mul, un tocado con caritas de muerto del depósito 39 (C-39a), otro tocado con caritas en forma de gorro, del entierro 25 y otro más procedente del entierro 30 (Smith 1971II: 110-11).

6.5 Cerámica de Mayapán

Los objetos cerámicos (Current Reports 1951-1959) se dividieron en utilitarios, ceremoniales sin efigie y sahumeros con efigie (Smith 1971).

Los grandes complejos en los cuales se dividió la cerámica de Mayapán son los grupos Puuc, Chichén Itzá, Mayapán y después de Mayapán. Así queda clasificada en pre Cehpech, Cehpech, Sotuta, Hocaba y Tases (Smith 1971I: 138, 144, 170, 193, 206).

Entre los tipos ceremoniales tenemos tambores, máscaras, flautas, sahumeros, figurillas, miniaturas, jarras y unos platos que destacan por su decoración ritual.

Smith (1971: 33-40) clasifica las técnicas decorativas en: grabado, incisión, grabado en modelos, impresión y otras que corresponden a los complejos Cehpech, Sotuta, Hocaba, Hocaba-Tases y Tases.

La incisión destaca en los ejemplos del grupo Mayapán Rojo, en formas como jarras y platos hondos. Son del tipo Papacal Inciso, Pustunich Inciso y Yobain con relieve. Entre las piezas con engobe destacan algunas formas globulares, con orificios, con boca evertida para servir y con aplicación de motivos anteriores al engobe. Se trata de vírgulas, curvas, "s", grecas, diamantes y triángulos en serie (Smith 1971II: 72-3).

Para dar textura a la superficie cerámica se hacían alteraciones en la superficie después del cocimiento, como incisiones, perforaciones, puntuaciones, alistamiento, pulimento y raspado así como impresión (Smith 1971I: 38-40). Algunos sahumeros fueron terminados con esta técnica además de la pintura.

Las técnicas de pintura fueron clasificadas por Smith (1971I: 44-47) de acuerdo con el momento de aplicación, anterior o posterior al cocimiento, de cal o la aplicación de estuco.

A la cerámica ceremonial se le dio una capa de pintura blanca y se aplicaron colores rojo y azul (Smith 1971I: 44). Cuando la cerámica ya había sido cocida, la pintura se aplicaba en color azul o azul turquesa a la superficie sin engobe y en ocasiones a una capa de cal blanca (Smith 1971I: 45). Hay muy poca aplicación de pintura negativa (Smith 1971: 47).

La decoración cerámica con diseños como rebordes negros con vírgulas, círculos, motivos de línea gruesa en forma de 's', caras y glifos, pertenecen al grupo Peto Crema. Las formas son jarras para agua con boca pequeña; jarras para agua con boca ancha, platos hondos, platos trípodes y hemisféricos, pertenecen a los tipos Xchanchakan, negro

–sobre-crema de la variedad Xchankanchan. la pasta es gris y algunos son pintados de colores gris o beige con engobe y bruñido (Smith 1971III: 76-77).

La decoración del grupo San Joaquín pero del tipo Tecoh Rojo con engobe, es muy hermosa por tratarse de motivos rojos sobre el fondo crema. Las formas son con bocas anchas, labios redondos, globulares, soportes en forma de bulbo. Destaca el motivo Ahau, curvas, círculos, semicírculos, líneas cruzadas y símbolos circulares o cuadrados divididos en cuatro (Smith 1971II: 78-9).

El molde se utilizó para elaborar en algunas figurillas grandes, largas, huecas y algunos objetos misceláneos. En general los sahumadores fueron hechos con pastillaje.

Entre las moldeadas en cerámica con efigie destacan ejemplos de Cehpech, Hocaba, Hocaba-Tases, Tases y Sotuta (Smith 1971I: 40). Entre las piezas del periodo Hocaba tenemos las del tipo Hoal Modelado y se distinguen de las Chen Mul por no tener tanta decoración (Smith 1971I: 40).

En el periodo Hocaba-Tases, tenemos la continuación del Hoal Modelado pero con cuerpos pequeños, medianos y grandes (Smith 1971I: 40). Estos tipos tienen efigies, combinan la técnica de molde con las de modelado. También tenemos los tipos Uayama modelado y Mayapán Coarse, este último con figuras de color rojo-naranja y rojo café con aplicaciones (Smith 1971I: 40).

6.5.1. Figurillas de Mayapán

Las 36 figurillas son del complejo Tases, principalmente pertenecen al tipo Chen Mul. Incluyen instrumentos musicales como flautas y silbatos. Tenían forma animales y humanas con decoración. En las que no son huecas se puede ver que se moldearon las extremidades (Smith 1971I: 41).

Las máscaras fueron hechas con moldes y pertenecen a los tipos Chen Mul y Mayapán sin engobe (Smith 1971I: 41), del Posclásico medio.

Las figurillas son de los grupos Mayapán sin engobe y Mayapán Coarse Ware. Pertenecen a los tipos Chen Mul Modelado son huecas y principalmente de mujeres. Se distinguen por la indumentaria como la banda o corona o turbante en la cabeza; cuando no llevan adorno en la cabeza algunas tienen un peinado de raya en medio. Fueron pintadas aplicándoles una capa de cal. La decoración es en colores negro, verde, negro con azul y en color blanco (Smith 1971II: 56-7). Se piensa que la figura hueca se podía

usar como silbato o como flauta. Otros silbatos tienen forma de pajarillo con la cola hueca.

También hay una figura modelada de un hombre sin piernas ni pintura. Es del tipo Uayma Modelado. Se encontró en la etapa media del pozo A-510 (Smith 1971II: 56-7). Otras figuras humanas huecas se encontraron en los pozos A-127, A-213, A-251 y A-522.

Con la técnica de pastillaje se modelaron (y en algunos casos excepcionales se usaron moldes) los adornos y extremidades como pies, rebordes, asas, bocas de jarras y bocas en general y los soportes (Smith 1971I: 42).

Entre los adornos tenemos, simples, zoomorfos, antropomorfos y cabezas pequeñas (Smith 1971I: 42).

Entre los simples tenemos, botones, picos, rebordes, asas y broches. Los botones y discos son de los complejos Sotuta y Tases (Smith 1971I: 42). El resto fueron usados en todos los complejos. También pájaros, serpientes, murciélagos, cabezas de jaguar, orejeras redondas, orejeras rectangulares, discos color turquesa, diseños en S o espiral, signo de Tlaloc, bandas, barbas humanas, campanas, moños, cilindros, adornos zoomorfos, remos, sonajas, cuerdas, vírgulas espirales, formas de 'S', ojos de serpiente, formas T, colmillos y bigotes, ropa, decoración y joyería (Smith 1971I: 43; Smith 1971II: 110-11).

Otro grupo de adornos simples son los que llevan los personajes como, sandalias, lanzas, bolsas, sacos, masa y copal en bolitas, capas, conos, abanicos, sombreros, flores y frutas, vegetales, coronas, gorras y sombreros, tocados animales o de aves, turbantes, tocados rectangulares, escudos, atlals y antorchas (Smith 1971I: 43).

En los pies y soportes trípodas tenemos decoración con detalles como caras de animales y caras humanas, calaveritas, jaguares, serpientes, venados, perros, peces, lagartos, tortugas, aves y otros (Smith 1971I: 43).

Los trípodas pertenecen al grupo Mayapán Rojo, de la variedad sin engobe. El tipo Mama Rojo tiene engobe interior con base convergente (Smith 1971III: 64). Para la variedad Papacal Inciso y Mama Rojo, Smith (1971III: 64-5) distingue 17 ejemplos de soporte que por su forma clasificamos en cónicos, truncados cónicos, ovoides, circulares con una pastilla injertada, con una pastilla y con ventilas, huecas, huecas con ventilas, con efigie. Esta tiene la carita ovoidal y un orificio en la frente. Las efigies animales

pueden tener un orificio en los ojos. Algunos soportes tienen engobe y otros no (Smith 1971II: 66-7).

Las efigies de los soportes con que decoran la cerámica del tipo Matillas son rostros sonrientes, barbados, ovoidal, en forma de cuña, rectangular y con ventila, nariz ancha, mejillas gruesas y ojos cerrados (Smith 1971II: 84-5).

Destacan los adornos para los sahumeros Chen Mul Modelado que se encontraron en el entierro 16, en los depósitos ceremoniales 33, 34 y 50 y en los pozos A-114, A-500, A-513, A-130, A-111, A-152, C-52, C-72, C-68, C-32, C-51, C-31, A-71, C-107, A-504, C-92 y C-3. Éstos son remos, motivos anudados en trenza, antorchas, plumas, flores, adornos de peces, pájaros y animales, figuras redondas de masa y copal, sonajas y picos (Smith 1971II: 112-3). Los colores usados en la decoración son azul, verde, rojo y amarillo, azul y oro. Tanto por fuera como por dentro están decorados con líneas o bandas de otro color.

Entre las partes cerámicas misceláneas tenemos 35 restos de pies, brazos y codos que eran parte del pastillaje de las efigies de los dioses, tenemos también adornos como brazaletes, sonajas, campanillas y moños. Destaca una mano con dos masas circulares que pueden ser la ofrenda que el dios porta en la mano, copal o masa de maíz; otra sostiene una mazorca (Smith 1971 II: 108-9).

En el entierro 30 (A-181) se encontró un plato trípode con engobe del tipo San Joaquín con motivos artísticos de dioses y peces (Smith 1971II: 118-9).

Los braseros con asa pertenecen al tipo llamado Navulá sin engobe de la variedad Navulá. La pasta de esta cerámica no es muy gruesa. Las asas y los labios del brasero están redondeados. La pasta es gris y los fondos tienen restos de sustancias para sahumar. Otro del mismo tipo, pero con pasta café-canela (7.5 YR 7/4) se encontró en los pozos C-143 (Smith 1971II: 54-5).

Proveniente del pozo A-95 tenemos otro brasero del tipo Navulá sin engobe, con pasta media y color gris, con los labios evertidos (Smith 1971II: 54-5).

Del grupo Panababchen Rojo tenemos un brasero decorado en la parte exterior por medio de fuego para darle el color se trata de una olla para sahumar. Fue el único de su tipo en Mayapán (Smith 1971II: 58-9).

6.5.2. Sahumeros sin efigie

Éstos pertenecen al grupo Mayapán sin engobe. Tienen la forma de una taza con soportes trípodas o pedestal. Pertenecen a los tipos Navulá sin engobe, Yacaman estriado, Panabá sin engobe, Acansip con pintura, Acansip Thul y Cehac con pintura (Smith 1971II: 92-3). Tenemos también braseros y ollas para sahumar del grupo Mayapán sin engobe del tipo Cehac-Hunacti y Thul con aplicaciones y los Navulá con asa. Estos tienen algunas decoraciones pero carecen de efigie y los fondos están quemados. No tenemos detalle sobre los colores (Smith 1971II: 94-5).

6.5.3. Sahumadores con efigie

Los sahumadores tienen formas de olla o jarrón con una máscara en la parte frontal que parece la cara de uno de los dioses. Los sahumadores con efigie son de cuerpo completo, pero en lugar de ser una olla entera tienen un cuenco en la parte trasera, que puede ser dobles para sahumar el copal (Smith 1971I: 127-205; 210-219; 221-45).

Entre las ollas con efigie llamadas sahumadores hay algunas ollas pequeñas en forma de tazas alargadas, con soportes trípodas o con base de pedestal.

Otros ejemplos del tipo Acansip y Acansip Thul con pintura, se encontraron en el entierro 15 (Smith 1971II: 92-3).

El grupo Mayapán sin engobe, tipo Chen Mul Modelado, tenemos las efigies de Chaac, el dios con nariz larga y Ebecatl el dios del viento. Chac tiene distintos rostros unos más fieros con colmillos y otros más serenos (Figura 27). Algunos tienen pintura y líneas remarcando la nariz, ojos y boca y capas de cal blanca con la aplicación de la pintura roja, verde, negra y turquesa. Las orejeras, pupilas, pestañas y párpados están pintadas. También varían las barbillas, que en ocasiones se extienden para juntarse con los pedestales. Los pies trípodas son cónicos. Se encontraron en los pozos C-1, A-110, A-179, A-193, C-96b, A-579, C-81, C-22. En la ofrenda o depósito 43, entierro 25, entierro 30, depósito-ofrenda 46 y el osario (colectivo) 2 (Smith 1971II: 94-5).

En la estructura Q-208 se encontró una figurilla que destaca por sus colores vivos similares a los de la escultura de Santa Rita. Es una figurilla cerámica de una persona sentada, arropada con un manto azul, porta ornamentos en su mano derecha pintada de azul y en las mejillas, mano izquierda, pierna derecha y pierna izquierda tiene manchas negras. La figura y su atuendo son similares a las de los códices (Thompson 1954: 76-7).

En la estructura Q-208 se encontraron muchos restos de sahumeros con la imagen de Xipe Totec y vasijas con pedestal que representa al dios nariz-larga. Los sahumeros están pintados de blanco crema y tienen la boca delineada en rojo. Los ojos crecientes son una típica representación de Xipe, usa un piel humana color amarillo para cubrirse. También se encontraron brazos y piernas que pertenecían a Xipe Totec (Thompson 1954: 78).

En la cerámica del grupo Mayapán sin engobe y del tipo Chen Mul (Smith 1971III: 96-7) encontramos la combinación antropo-zoomorfa: la figura de un hombre saliendo de una tortuga; y una rana con un orificio y un cuenco en la parte trasera.

Además de miniaturas hay cuencos, tecomates más hondos, con los soportes de pies de tortuga y la efigie pegada en la parte frontal. Una muestra similar pero de mayores dimensiones, tiene una altura máxima de 18.5 cm. proviene del depósito 32, y es del grupo Mayapán sin engobe, tipo Chen Mul (Smith 1971III: 96-7)

Otro ejemplo es una vasija-olla-sahumador con un cuerpo ancho como una olla sobre otra forma de olla; esta parte inferior es un pedestal ancho con una efigie de perro y sobre la que está el dios D invertido, con las palmas juntas. Es del grupo Mayapán sin engobe, tipo Chen Mul (Smith 1971III: 96-7).

También tenemos un cuenco con efigie en la parte trasera formando una taza. Se trata del dios del comercio, la cual porta guantes, elaborados con pastillaje, está pintado de rojo, blanco y amarillo, con líneas azules proviene del depósito 8 y corresponde al grupo Mayapán sin engobe, tipo Chen Mul (Smith 1971III: 96-7).

Destacan dos sahumeros con efigies de Chac (Quezada 1998: 468) e Itzamná (Jones 1998: 487), presentados en *Los Mayas* (1998), estos son representativos del periodo Posclásico.

El detalle más importante en una de nuestras muestras presentada por Jones (1998: 487), es el tocado que utilizó Itzamná. Este tocado es probablemente un motivo en forma de sombrero (Smith 1971 II: 50). Su decoración era amarillo en la banda para atar el tocado, interior del tocado rojo, exterior amarillo y los ojos con círculos rojos, azules y amarillos.

6.5.4. Los dioses en los sahumeros miniatura

Proveniente del depósito 9, una miniatura el dios D Itzamna muestra un



Figura 27. Efigie de Chaac en una vasija Mayapán sin engobe rostro alegre en su representación como dios viejo. El pedestal da forma a los pies del dios, la efigie regordeta está de pie, con el cuenco en la parte trasera. La decoración es azul con círculos y manchas negras, anillos rojos y nariz rosa-rojiza. Sostiene un objeto en la mano. Es del tipo Chen Mul del grupo Mayapán sin engobe, (Smith 1971II: 96-7).

En otras tres miniaturas destaca el dios D en la parte superior y un ave en la parte del pedestal (Smith 1971II: 96-7).

También tenemos dos muestras del entierro 15, que serían confundidas con figurillas de no ser por su parte trasera ahuecada. Se trata de los dios Itzamná y del comercio (Smith 1971II: 100-1) también hay una olla, es el dios Itzamná (Figura 28) con un motivo quince en el tocado (Smith 1971II: 104-5).

Los sahumeros que Thompson (1956: 599) describió fueron hechos en cerámica sin engobe. Algunas de las bases están quemadas por el uso. Llama la atención el atavío de los dioses que consiste en un faldellín similar a las mantas de jaguar (Thompson 1956: 600).

Las manos, caras y pies son muy detallados y fueron hechos en moldes (Thompson 1956: 600). Thompson (1956) encontró similitud entre la decoración de los sahumeros –efigie y los motivos epigráficos de Chichén Itzá. También observó que los “ ídolos”, llamados así por los españoles, no eran sino las esculturas que se encontraron dentro de las casas, templos, capillas y oratorios en Mayapán.

Los dioses de este tipo de escultura son distintos a los que mencionamos previamente.

Thompson (1956: 604) identificó a Itzamná el dios viejo, conocido como Kinich Ahau Itzamná, también se le llama dios G a Kinich Ahau (sahumeros Palenque).

El rostro de Itzamná se representa sin dientes ni muelas con el labio dorado y rojo, mejillas salientes, anillos alrededor de la nariz, la cual es alargada y hebraica, anteojeras, pestañas salientes y finalmente vírgulas blancas (Thompson 1956: 604).

Su tocado tiene una banda amarilla el interior es rojo, y el exterior amarillo y los ojos tienen círculos rojos, azules y amarillos.

El sahumero Chen Mul, que representa al dios del comercio, tiene la cara roja, oro, turquesa, amarillo y la nariz pronunciada (A-570) (Smith 1971 II: 50).

También tenemos un dios encontrado en el entierro 116 con tocado reptiliano su efigie (Smith 1971 II: 50).

El dios Xipe Totec o dios de la vegetación, usa la piel de una víctima. Tiene la nariz verde, rojo en el rostro, negro en las pestañas y boca (Smith 1971 II: 50). Thompson (1956: 612-15), piensa que la representación de este dios es mexicana y que por ello tiene una relación con el emblema de Anáhuac.

El dios “con bigotes” es una representación similar a la de Itzamná pero con el



Figura 28. Parte de un sahumador tipo Mayapán sin engobe,
con la efigie de Itzamná.

tocado superior de pájaro en lugar de lagarto (Smith 1971 II: 50). Thompson (1956: 611) menciona varias caras de este dios que fueron encontradas sin cuerpo. Se piensa por los "bigotes," que también pudo ser el dios del comercio. Se compara con la representación del mural Tun 4 Ahau en Santa Rita.

El dios E fue modelado de una forma que resalta que está presentando una ofrenda del maíz. Se piensa que en la mano tiene una bolita de masa (Smith 1971 II: 50). Similar a Itzamná tenemos un dios del comercio con la nariz alargada, mezcla de elementos de los dioses M y D (Smith 1971: 50). Los dioses del comercio fueron estudiados por Thompson (1956: 608) quien destaca la diferencia en los colores (rojo azul y oro usados en esta pieza y en el códice Madrid que eran blanco, rojo y negro (Thompson 1956: 609).

El dios M, conocido como dios del comercio, aparece con mercaderes o viajeros en distintas representaciones, como en los códices Fejervary-Mayer y Dresden (Thompson 1956: 610).

Entre los sahumadores Chen Mul, tipo Mayapán Rojo y Mama Rojo del Clásico tardío o del Posclásico medio encontrados en los depósitos A-526, A-54, A-570, C-72, A-223, A-177, A-151 (Smith 1971 II: 118-9) hay una figurilla de un jorobado y la representación de Chac con la nariz larga, los colmillos saliendo de la boca y un óvalo o círculo alrededor de los ojos, ofrenda 24 (A-580). Rostros similares a los de Chac se han encontrado en algunos sahumadores de jarrón.

En la muestra que analizó Thompson (1956: 603) hay material proveniente de El Caracol, las Monjas y la Casa Roja en Chichén Itzá. La presencia de material Mayapán Rojo en Chichén representa la difusión de este material (Thompson 1956: 683).

6.6 Los Dioses de Mayapán y sus Efigies

Los autores de *Mayapán, Yucatán, México* (Pollock 1962; Proskouriakoff 1962b; Smith 1962) no enfatizaron la importancia del sahumador en el militarismo y Thompson (1956) tampoco lo hizo. Thompson (1956) y Smith (1971 I y II) identifican a Chac como dios guerrero sin embargo creemos que ello no es suficiente para clasificar la religión de Mayapán, como militarista.

Taube (1992) piensa que en las efigies representan a los dioses de diferentes actividades. Por ejemplo el dios M, en la clasificación de Schellhas (1904), es también conocido como dios del comercio por los nombres Ek Chuah y Yacantecuhtli. Se le denomina también dios negro, por su representación en sahumadores. Según Thompson (1956: 610) en Mayapán debió haber un culto activo al dios de los mercaderes, quien beneficiaba el comercio cuando se le ofrendaba incienso y además estaba ligado al uso del cacao entre los mayas y probablemente tenga un origen mexicano.

La identificación de los dioses en las efigies, fue hecha por Karl Taube (1992) a partir del estudio de los códices Madrid, Dresden, Paris y Grolier y estos a su vez se identifican a los dioses de los códices en materiales epigráficos del Clásico. Como sabemos Schellhas clasificó a los dioses con letras. Así Chac es el dios B, Itzamná el dios D y Quetzalcoatl el dios H.

Taube (1992: 4, 5) opina que la interpretación de las efigies debe basarse en la cosmovisión y apoya la difusión de imágenes fuera de la región maya.

Con el periodo Posclásico hay varios dioses representados indistintamente en códices mexicanos y yucatecos, por esta razón tienen varios nombres.

El dios A, llamado también Mictlantecuhtli, aparece en Mayapán (Taube 1992: 17) durante el Clásico.

Chac es un dios del Clásico y del Posclásico. Arriba describimos su efigie con colmillos, se le ha llamado Chac Xib Chac y los gobernantes tenían su nombre. Se asocia con los glifos Ik y Ahau. Aparece durante el Clásico en Uxmal, Itzimte, Mulchic, Oxkintok y Chichén Itzá (Taube 1992: 19).

Chac aparece en los cetros maniqués, como motivo antropo-zoomorfo, como símbolo del poder, del trueno y el rayo y similar al dios K (Taube 1992: 23). Chac es casi idéntico a los dioses G, en especial GI de la triada de Palenque (Taube 1992: 24). Su nariz, boca y barbilla nos recuerdan las de los sahumadores con efigie de olla de Mayapán, finalmente Chac aparece en los altares Cauac. Su asociación como dios de la guerra apoya la interpretación militarista del culto Posclásico.

El dios D es el más popular y también se asocia con el glifo Akbaʼ y el caimán (Taube 1992: 37) o reptiles están presentes en toda la historia maya y aparecen en el Posclásico. El dios D es llamado Tonacatecutli, también es conocido como la deidad ave principal del Clásico y como el dios Itzamná (Taube 1992: 41).

El dios E es el dios del maíz. Se le representa como una planta de maíz con rostro. Este dios aparece a lo largo del Clásico en Palenque. Es el padre de los gemelos del Popol Vuh y es un dios de la agricultura (Taube 1992: 50).

Kukulcán es el dios H. Su rostro se parece muchas veces a la representación de Chaac y otras a la del dios D. Como Ehecatl-Quetzalcoatl entre los mexicanos, Kukulcán es el dios del viento, patrón del mes Mac y del árbol de los números (Taube 1992: 60).

La agricultura, el comercio, la guerra, la numerología, la vida-muerte, dependían de más de un dios: Chaac y el dios E eran dioses de los agricultores, mientras que Chac y Kukulcán eran dioses guerreros, Itzamná tenía características que lo hacían dios de los adivinos y magos; los dioses H y M beneficiaban a los comerciantes. Cada dios podía ser patrono de una o más actividades. Los cultos populares y estatales dependían de la

veneración del dios, por parte de las personas según su oficio y por ello cada culto tenía diferente manifestación.

El dios N está ligado con la tortuga, el maíz y el inframundo. Aparece en las representaciones del Clásico y se asocia en Copán con los Bacabs y con el glifo Cauac. Es muy importante en Chichén Itzá (Taube 1992: 94).

Entre los dioses mexicanos tenemos al dios Q, que aparece en Mayapán y tal vez identifica con Xipe-Totec. Entre los mayas su culto es de origen foráneo asociado con los incensarios como piezas de comercio y sahumero. Es un culto al comercio y a la muerte (Taube 1992: 108). Existen muchas representaciones de Xipe Totec en las caritas de Mayapán (Taube 1992: 122).

En Tulum, Mayapán y Chichén Itzá hay imágenes de Tlaltecuhli durante el Posclásico. Éste fue el dios de la tierra al que se mataron serpientes cósmicas, imagen que sugiere el motivo del árbol como liga entre la tierra y el cielo (Taube 199: 131).

Huehuetéotl es precisamente Itzamná, es dios del tiempo de las generaciones y del porvenir (Taube 1992: 125).

Tlazéteotl era la diosa de la medicina, la procreación y de los partos (Thompson 1956: 613). Se la considera como una diosa mexicana introducida a Yucatán con el culto al comercio y los viajes y aparece ligada al culto de Ixchel como “nueva madre maya” (Thompson 1956: 615).

En Chichén Itzá fue importante el dios de la tierra, Tlaltecuhli (Taube 1992: 128).

Thompson (1956: 616-17) identificó al dios Venus Tlahuiztlalpantecuhli como un dios distinto a Kukulcán. El culto a este dios se liga con el planeta y existe una representación de este dios como dios de la muerte, que lo identifica como Mictlantecuhli. Aparece en los códices Magliabechiano, Vaticano B y Bologna. Tlahuiztlalpantecuhli era el dios mono de los escribas y fue importante en Chichén Itzá (Taube 1992: 120).

Entre los sahumadores mayas existía la frecuente representación de Tláloc como dios de la lluvia y al trueno. Al mismo tiempo era patrón de la guerra y se asocia con la Serpiente del Fuego, Xiuhcoatl (Rice 1999:41). Se piensa que estos incensarios tienen relación con los festejos del k’atun, la guerra y que se relacionan con la presencia de incienso en las imágenes iconográficas (Rice 1999: 42).

Sabemos que muchos de estos dioses estaban en el panteón maya anteriormente. Su culto se ligaba a su personalidad y por eso los conocemos como dios del maíz, dios de la vejez o dios viejo. Las ceremonias se ligaban con estos aspectos de personalidad y tenían un día especial en el calendario. Su veneración representaba un beneficio (Rice 1999:41).

Durante el Posclásico se introdujeron cultos que formaron una amalgama de dioses mesoamericanos presentes en Mayapán. Como podemos observar, a lo largo del tiempo los dioses como Chaac tuvieron representaciones cambiantes. La presencia de Chaac en los sahumerios demuestra una nueva representación sumada a sus anteriores apariciones como efigie, en forma de máscara y de serpiente. Chaac se relaciona con los pronósticos de katunes. El agua se representa como serpientes que surgen de Chaac (Garza 1984: 244).

La representación antropomorfa en miniatura fue la forma básica para adorar jarrones, cuencos y ollas, como portada o parte frontal o como parte contenedor del copal en la parte trasera. También pudieron usarse para contener líquidos como chocolate o balché.

Rice (1999: 42) opina sobre los sahumerios mayas yucatecos,

La existencia contemporánea de dos tipos muy diferentes de cerámica ritual, que podemos señalar en pares (es decir los que tienen imagen más los que tienen picos) ocurren en contextos muy diferentes. Entre estos tenemos templos residencias y los pies de las estelas. Pensamos que hay explicaciones complementarias de categorías estructurales opuestas de comportamiento que sugieren comportamientos opuestos. Tenemos posibilidades inagotables hipotéticas de dualidades/dicotomías en las categorías como imagen/sin imagen. Estas incluyen, lo celestial contra lo terrestre, lo sagrado contra lo secular, joven contra viejo, elite contra no-elite, tradición grande contra tradición pequeña, noche-jaguar-inframundo contra día-sol-luvia; centro mayor contra dependiente, religión de estado y religión dinástica contra religión doméstica, celebración del ciclo de 365 días contra el ciclo de 260 días y etc. Estas categorías de dicotomización no consisten en variables independientes y mutuas exclusivamente, por supuesto están ligadas sistemáticamente lo que hace más compleja su interpretación. Por ejemplo, estado-dinástico y sus cultos son prerrogativas de las elites y sus reyes como patrones de las ciudades y dinastías reales que celebran en grandes templos en lugar de en contextos domésticos (Rice 1999: 42).

La ausencia de iconografía en Mayapán nos causa extrañeza sobre todo cuando vemos la decoración de los sahumeros. En los códices hay representaciones de animales que se relacionan con los días calendáricos. La creencia en el nahualismo se refleja en los sahumeros que combinan los pedestales animales con la figura humana y que muestran la superposición de varios animales. Como sabemos los animales aparecen como colaboradores de los dioses en la creación, ya sea consiguiendo la sustancia sagrada con la que los forman, o participando con su propia energía vital en el ser físico del hombre (Garza 1984: 62).

La difusión de este material ligado a otras zonas de Mayapán se explica por las peregrinaciones a centros de importancia religiosa como Chichén Itzá y Cozumel.

Religión y economía forman parte del mismo fenómeno cuando hablamos de la consolidación de la élite de Mayapán, a nivel regional. Se trata de la ideología de una élite cuya intención es el control de las provincias por medio del tributo.

Los dioses foráneos que aparecen en las representaciones mayas eran réplicas de los símbolos que se almacenaban en los códices y se reprodujeron también mediante el modelado escultórico y cerámico.

Schellhas (1904) explica que los jeroglíficos y numerales son parte integral del texto maya. Campeche, una de las zonas mayas principales hizo, según Smith (1971), una contribución artístico-religiosa al arte maya al incorporar la representación de rasgos al modelado.

Michael Coe (1999) menciona la presencia de dioses en las tierras mayas y la representación de sus rostros mexicanos. Por ejemplo menciona el sitio de Cotzumalhuapan, se encuentran representaciones de los dioses Xipe Totec, Ehecatl, Tlaloc, Tlachitonahuih, Huehuateotl y Quetzalcoatl. La población de este sitio mantuvo relaciones comerciales con la población nahua-pipil del sur de Veracruz esto podría explicar su influencia en el área maya.

Se cree que las representaciones de rostros o máscaras pudieran provenir de Campeche porque éstos tuvieron una importante elaboración en el Puuc, Chenes y Río Bec. Los mascarones constituyen el mejor ejemplo de este tipo de arte representativo de los rostros mostrando atención a la efigie de los dioses.

Proskouriakoff (1962b: 336) menciona a los huastecas como los principales portadores de la cultura veracruzana al área Maya. En especial destaca las figuras como “ ídolos” que parecen provenir de esta región. Es posible que los comerciantes huastecas llevaran la cultura del dios de la lluvia al altiplano.

Aunque lo anterior es una suposición los huastecas fueron un grupo maya importante y su estilo se refleja en la cerámica y en los ídolos del periodo Posclásico Taube (1992) y Stresser-Péan (1998) mencionan que las figuras de Xochipilli, Xipe Totec y Chicomecóatl tienen motivos huastecas

Por el contrario hacia el sur en gran parte del país totonaco la estatuaria postclásica reciente está constituida esencialmente por representaciones de divinidades aztecas iguales a las que se han encontrado en Castillo de Teayo a saber esencialmente: Xochipilli, dios de la juventud y de las flores Chicomecóatl o Xilonen, diosa de la tierra y del maíz y Xipe Tótec dios de los sacrificios por despellejamiento; a los cuales se (Stresser-Péan 1998: 208) pueden añadir serpientes enroscadas. Esta gran difusión de la estatuaria azteca parece difícil de atribuirla únicamente al último medio siglo del imperio azteca. Para mejor explicarla, es necesario quizás recordar las conquistas acolhuas de Techotla de finales del siglo XIV e incluso tal vez la penetración de los teochichimecas quienes habrían propagado el uso de la lengua náhuatl en épocas más remotas (Stresser-Péan 1998 : 209).

Además los huastecas tenían un culto a la lluvia cuya representación fue importante

Como sabemos siempre existió una gran demanda de ciertos bienes entre los mayas y otros grupos mesoamericanos. Por ejemplos buscaron el jade, las plumas de quetzal y las conchas marinas. El jade verde se obtenía en el Río Motagua, donde ocurría como piedra de río y se encontraba entre las grandes piedras de los depósitos del río. Las valiosas plumas de quetzal, que destellan color azul, verde y dorado tienen un radiante colorido, eran obtenidas del hábitat natural donde los bosques de nubes de Alta Verapaz y la Sierra de las Minas en Guatemala, Chiapas en el sureste de México y Honduras. Muchos miles de esas plumas se ven en los trajes de los reyes mayas haciendo del quetzal una especie extinta cuando la civilización maya del siglo noveno se vino abajo (Coe 1999: 31).

Durante el Clásico la elite maya tuvo una cultura material notable, instrumentos musicales de concha y de carpazones de tortuga, tambores cerámicos, huesos de venado, sonajas y flautas así como artefactos de cocina como los usados para el chocolate (Coe 1999: 114).

En Mayapán tenemos una nueva manifestación del culto mediante el sahumero con copal. Esta sustancia resinosa despidió un humo que impregna todo lo que lo rodea. El humo del copal tenía funciones medicinales y místicas. Su constante inhalación propiciaba el trance chamánico y religioso de los practicantes mayas.

El trance producido por plantas y sustancias que alteraban la conciencia está documentado etnográficamente. Los arqueólogos tienen pruebas de que el copal se utilizó como incienso en la deposición de materiales resinosos. Si bien no se han encontrado restos de otras plantas, tenemos evidencias epigráficas y pictóricas de su uso.

Como conclusión sobre los artefactos de Mayapán podemos decir que hay una división entre pequeñas piezas, sahumadores e incensarios, piezas con efigie, cerámica en general y objetos de otros materiales como tumbaga, piedra, jade, obsidiana, basalto, pedernal y hueso.

El porcentaje de artefactos encontrados en los edificios según su función fue, 94 por ciento utilitario (cocinas) y 84 por ciento ceremonial (en los palacios columnados). En las cocinas tenemos 80 por ciento de jarras para agua mientras que éstas aparecen solamente 10 por ciento en los columnados (Smith 1971I: 127).

Existe un mayor porcentaje de material ceremonial en las capillas ceremoniales que en los templos, las cuales tienen un mayor porcentaje de material utilitario (40 a 60 por ciento). Solamente algunos templos tienen mayor porcentaje de material ceremonial (68 y 78 por ciento). En los oratorios también encontramos un mayor porcentaje de material utilitario (77 por ciento), sólo algunos muestran 35 por ciento de material utilitario (Smith 1971I: 127).

Los pequeños objetos no cerámicos tienen funciones decorativas, utilitarias y algunas asociadas al culto, como las hojas de cuchillos. Por otra parte la cerámica sirvió para una identificación del uso de las estructuras. El material comparativo muestra que durante el Clásico existió el sahumero pero las evidencias son del culto estatal. Su presencia en templos, capillas y oratorios indica la función ceremonial de estas

estructuras. La presencia de materiales rituales con efigie dentro de las residencias, habitaciones y casas indica la práctica de actividades ceremoniales en estas construcciones. Por su parte la cerámica utilitaria, como jarras, platos y ollas, se puede asociar a eventos seculares como las comidas celebradas por grupos de comerciantes y las fiestas (Landa 1978) a las cuales se creen que asistían miembros de la nobleza tanto locales como de la provincia así como los representantes de estas provincias que residían dentro de Mayapán. En este tipo de eventos los aspectos ceremoniales se mezclan con la vida diaria secular.

CAPÍTULO 7 LOS CULTOS POPULARES Y ESTATALES

La explicación de los fenómenos sociales requiere de fundamentos antropológicos y etnográficos que complementen la interpretación arqueológica. En el caso de los mayas la continuidad a través de los siglos implica la preservación de aspectos culturales y creencias populares. El recuento de éstas es imprescindible para explicar los fenómenos populares. Echando mano de narraciones contemporáneas, de fenómenos religiosos como peregrinaciones, cultos, rezos, textos, ideología, arte y pláticas conformamos un modelo antropológico válido. El modelo que presentamos toma en cuenta la continuidad de motivos religiosos indígenas presentes en los cultos populares actuales, así como la transformación y sincretismo de elementos culturales.

La cultura popular es un fenómeno que trasciende los límites económicos, existiendo manifestaciones artísticas populares aún en países muy industrializados.

A diferencia de los cultos y rituales de muchas tribus como las estudiadas por Evans-Pritchard (1965), Durkheim (1969), Lévi-Strauss (1963), Malinowski (1948) etc. la religión maya histórica estudiada por los arqueólogos tiene una base filosófica.

Karen Bassie-Sweet (1991, 1996) aplica en su interpretación de materiales rituales el conocimiento de los cultos populares de los grupos indígenas chiapanecos y yucatecos.

Lo sagrado mantiene la religiosidad y la magia de muchos fenómenos religiosos (Turner y Turner 1978: 12) por ello no separamos la religión de la magia. Esto se debe a que entre los mayas las ceremonias incluían la manipulación de energías para efectos dirigidos, específicos y mágicos. Todos los practicantes mayas eran magos, hechiceros, brujos y chamanes o tenían conocimientos esotéricos del poder oculto, el cual se encontraba en un plano cósmico sujeto a la comunicación ritual entre el practicante y los entes que habitaban.

La base común del culto popular y del estatal, era el culto a los muertos. La disposición de los difuntos entre los mayas es una forma de comportamiento que está relacionada con las creencias pero también tiene una manifestación en la cultura material que es estudiada por arqueólogos.

Entre la élite maya se distinguía la ciencia de la religión, ya que había practicantes populares de algunos aspectos rituales, pero entre el pueblo no había científicos. Los

practicantes de la astronomía y las matemáticas mayas eran parte de la clase alta y por ello tenían una jerarquía entre los especialistas.

Característicamente los nobles son el grupo privilegiado y sus actividades se asocian a la zona ceremonial. Entre los nobles existen varios grupos dedicados a actividades específicas como guerra, comercio y gobierno.

Algunos arqueólogos piensan que el ejército debió estar formado por gente del pueblo comandados por los nobles. Es posible que el ejército fuera un grupo especializado mientras que los guerreros fueran nobles que tenían un culto sagrado a la guerra. Así el culto estatal de los nobles va a integrar aspectos relacionados a cada una de las profesiones de los nobles.

7.1 Cultos populares en la antropología

Como lo vemos en nuestra exposición sobre los cultos en Yucatán tenemos que diferenciar entre el hombre de la ciudad y los campesinos. El conocimiento pertenece a la elite, a los bien educados. Redfield (1959: 13) encuentra en la cultura popular de Yucatán elementos de persistencia y cambio, así como el proceso sincrético. El estudio de Redfield (1959) compara lo moderno y urbano con lo arcaico, primitivo y rural. En otras exposiciones (Redfield 1960, 1961) menciona que había una gran diferencia entre los campesinos y los nobles y por ello a la cultura a la cual nos referimos cuando hablamos de los mayas. Afirma que la civilización tenía un grado de desarrollo más avanzado y que los agricultores conservan sus propias costumbres y códigos de conducta (Redfield 1960: 52, 60, 62, 72, 80).

En las comunidades de Mérida, Dzitas, Chan Kom y Tusik (Quintana Roo) subsisten una gran cantidad de elementos de la cultura indígena yucateca, aunque la sociedad experimente una constante modernización.

Mérida, ejemplo de la modernización y el progreso, responde al modelo europeo y su población constituye es la elite de la sociedad yucateca (Redfield 1959: 20-1).

Chan Kom es un pueblo que mantiene las costumbres populares en que existen especialistas de prácticas antiguas populares, son los chamanes (h-mens) quienes se ocupan de la agricultura y las ceremonias relacionadas con esa actividad. Practican la

divinación y la curación, recitan rezos católicos, median en los casamientos, hay parteras y hueseros (Redfield 1959: 47).

Tusik tenía una organización política distinta a la de Mérida, tenía dos jefes, uno militar y otro religioso; Tusik era la capital de una región en la que se celebraban ceremonias religiosas. X-Cacal es otro ejemplo de este tipo de pueblos donde había capillas (Redfield 1959: 51). El líder religioso de Tusik el Nohoch Tata tenía libros sagrados y compartían obligaciones religiosas con los H-men (Redfield 1959: 55).

Redfield (1959: 58) observa que las diferencias entre los grupos más que étnicas eran sociales y menciona que la vivienda es uno de los elementos que marcaban la distinción social.

La cultura popular es sincrética, específicamente porque mezcla elementos de la cultura española y de la cultura indígena. La influencia española es más marcada en la organización social y en la religión que en los instrumentos y técnicas (Redfield 1959: 89, 90-109).

La influencia católica es tan fuerte que los elementos cristianos se han sumado al culto popular (Redfield 1959: 91). Entre las creencias que conforman el culto popular se encuentran los beneficios y malestares causados por la naturaleza fría o caliente de alimentos, plantas y medicinas (Redfield 1959: 93) así como el culto comunal a la lluvia. Esta ceremonia tiene como objetivo de asegurar la cosecha; existen también ceremonias menores para plantar y quemar (Redfield 1959: 95).

Relacionadas con la agricultura están la concepción de la ubicación del pueblo y las direcciones, norte, sur, este y oeste que deben ser protegidas en el ritual, así como la creencia en los balamob, los guardianes del pueblo (Redfield 1959: 111).

Finalmente para los yucatecos de Dzitas el culto chamánico de la milpa no es público sino privado, se realiza en momentos solemnes procurados por el agricultor para sí mismo (Redfield 1959: 105). En el pueblo de Chan Kom, el culto sincrético es público puesto que contiene elementos cristianos tan notorios que se considera una expresión popular del cristianismo (Redfield 1959: 105-9).

En la organización familiar de los pueblos más remotos la calidad de la conducta moral y sagrada de los familiares se expresa y se apoya en el ritual. El ritual se pierde y también las instituciones

expresadas en el ritual se hacen seculares. Tal vez se trata de las instituciones que siendo seculares, influyen en la pérdida del ritual. Los casamientos de ser un rito sagrado realizado por los pontífices que ocupan el cargo más alto del grupo, se convierten en una fiesta o una formalidad requerida por el estado. Las obligaciones y derechos de los adultos en su relación o casamiento, bautizo, es menos real y solemne; las ceremonias que expresan esas relaciones desaparecen aún. La sociedad con la cultura existe en la moral y en las relaciones convencionales que obtienen entre los miembros y en parte por la razón de lo solemne y de los gestos colectivos de la gente reafirma estas relaciones (Redfield 1959: 228).

La desorganización, la secularización y la individualización son los procesos que integran el cambio cultural en Yucatán (Redfield 1959: 339).

Redfield (1959) estudió los cambios en la cultura yucateca de modo que parte de la conquista y llega hasta la modernidad.

Existe una 'Pequeña Tradición' entre los comuneros que depende de una cultura más amplia, de la clase alta de la sociedad que constituye la "Gran Tradición" (Redfield 1960: 41).

La "Gran Tradición" se basa en el conocimiento (Redfield 1960: 43). La Gran Tradición y la Pequeña conviven y es posible que la cultura (Redfield 1960: 46) se difunda entre el pueblos y sus gobernantes, notándose la preeminencia de las costumbres de los primeros entre los practicantes de la cultura popular (Redfield 1961: 30).

Finalmente citamos los términos usados para diferenciar entre lo popular y lo oficial según una visión peyorativa,

Pese a los repetidos esfuerzos del clero por extirpar los elementos "supersticiosos", "mágicos", "idólatras" de las medicinas autóctona y africana, la persistencia e integración de ambas con la etnomedicina popular europea se vieron favorecidas en gran medida por la consistente persistencia en esta última de creencias y prácticas de análoga hechura (Lupo 1998b: 226).

Según Redfield (1959, 1960) la cultura popular está integrada a la oficial; para otros autores (Lupo 1998) la cultura oficial es lo contrario a la popular.

Báez-Jorge (1998: 24) considera la posibilidad de varias religiones en Mesoamérica. Este tipo de indagaciones motivaron nuestro trabajo cuyo objetivo es resaltar la importancia de diferentes cultos entre los mayas.

7.2 El Culto a los Ancestros

Los mayas el periodo Formativo practicaban ceremonias y rituales en la deposición de sus muertos (Mcanany 1995: 60) y moldeaban figurillas para representar concepciones las cuales se usaban en la práctica de la divinación y ceremonias. Redfield (1961: 59) piensa que el pueblo mantenía la cultura popular mientras que los sacerdotes mantenían la práctica estatal, aun cuando los cultos populares y estatales tenían un fundamento común ligado con el culto funerario, así como la creencia en un plano cósmico y psíquico en el cual el hombre comparte características con los animales y dioses.

El culto funerario es una práctica cuyos restos materiales han sido identificados por los arqueólogos.

En adición a la expresión religiosa se encuentra el culto a los muertos. Como hemos visto, desde el Preclásico Inferior los grupos campesinos tenían un cuerpo de costumbres por medio del cual interpretaban los fenómenos atribuidos a fuerzas inmateriales y, así también, los ritos funerarios fueron llevados aparentemente para facilitar al muerto la transición de este mundo al otro, tal vez para proteger también a los sobrevivientes de la muerte y del muerto (Piña Chan 1955: 67).

El culto a los muertos es lo que distingue a los nobles de la gente del pueblo (Mcanany 1995: 8). Genealógicamente los muertos son los ancestros de los pobladores de un sitio (Mcanany 1995: 7).

Los entierros ligan a los residentes con el pasado, legitiman la organización social a través de mecanismos como la cultura oral, el registro escrito y la veneración de las tumbas, entierros y mausoleos (Mcanany 1995: 9).

Los mayas creían que los muertos dormían en los campos, las casas y en sus capillas. Por ello tenían derechos de propiedad y de explotación de recursos sobre la naturaleza (Mcanany 1995: 66).

Por definición la veneración de los ancestros es una práctica conmemorativa (Mcanany 1995: 11) que legitima a los reyes y nobles a través de linajes (Mcanany 1995: 20).

Las pirámides son un indicador de nobleza ligado, en algunos casos, a los entierros (Mcanany 1995: 33).

El registro de los linajes es otra forma de mantener el culto a los ancestros. Éstos están presentes en los nombres inscripciones de sitios estratégicos así como en glifos específicos y en imágenes que los evocan (Mcanany 1995: 40).

La iconografía Maya del Clásico y Posclásico se encuentra repleta de referencias a ancestros específicos y a motivos evocativos más abstractos referentes a la importancia de la descendencia lineal en la sociedad Maya. Los medios pictóricos y la iconografía, así como el papel explícito de los jeroglíficos en los textos tiende a la apreciación del rol insistente que los ancestros tenían en la sociedad Maya. Menos explícitos pero igualmente evocativos son los medios arquitectónicos, que proveen un medio físico o casa para los ancestros (Mcanany 1995: 49).

Aunque, por lo general, la arquitectura monumental se menciona como indicador del culto funerario, muchas veces se olvida que el pueblo practicaba este culto (Mcanany 1995: 53).

El estudio del ritual fúnebre del pueblo debe enfocar el culto doméstico (Mcanany 1995:53).

Los patrones de enterramiento y la cultura funeraria varían de lugar en lugar. Entre los mayas éstos dependen del periodo de la ocupación de un sitio. Sabemos que el desarrollo de una cultura funeraria comenzó en el periodo Formativo. En los sitios de los periodos Clásico y Posclásico los monumentos constituyen una referencia inmediata a esta práctica.

La diferencia entre los sitios que tienen ocupación continua a lo largo de los tres periodos y los sitios netamente Posclásicos, estriba en el concepto que los primeros pobladores tuvieron de la muerte, ya que se enterraban a los ancestros en los núcleos residenciales y se continuaba viviendo en ellos, en algunas ocasiones (Mcanany 1995: 99), creándose un ciclo de ritual, trabajo, genealogía y complejos residenciales.

En el fondo de la escala social de la sociedad maya se encontraban los esclavos que se capturaban en los viajes ya descritos (Mcanany 1995: 122) éste y otros estratos no han sido explicados arqueológicamente en su relación con la religión popular. Si hacemos referencia a la historia maya podemos describir algunos aspectos de sus labores y función económica. Los productos dejan un rastro y un depósito material. Una pregunta fundamental es si la asociación de los productos con las estructuras depende de uso,

manufactura o almacenamiento. La respuesta está en la identificación de estos patrones de deposición y comportamiento.

Sin embargo, debemos tomar en cuenta la importación y adquisición de productos entre los distintos grupos sociales. Así en una vivienda podemos encontrar nada o muchas cosas. En su deposición el consumo es distinto a la acumulación masiva de fragmentos como la los de los talleres.

Lógicamente en toda la península debemos encontrar núcleos de producción de material cerámico ceremonial, es decir los incensarios y los sahumadores fuera de la esfera original donde se manufacturaron, indican la exportación material de la ideología.

La presencia de estos objetos en entierros es más fácil de identificar pues formaban parte de las ceremonias funerarias. La asociación a los entierros de los nobles indica que los soberanos usaban el copal. Entre la gente del pueblo, aunque en forma más sencilla, también hay algún depósito que indica esta actividad de sahumero.

Parece ser que los nobles compartían el culto funerario con los comuneros (McAnany 1995: 96).

Entre los nobles el trato de los difuntos fue suntuario. Las ofrendas son la principal evidencia del culto a los muertos y en Mayapán tenemos algunas ofrendas, pero no todos los depósitos se asocian con entierros.

Entre las residencias y los entierros de nobles y la gente del pueblo hay una gran diferencia. Por esto muchas veces se destacan los grandes palacios de los centros ceremoniales y olvidamos a los miembros del pueblo (McAnany 1995: 104, 105). En Mayapán hay una baja incidencia de los patrones de enterramiento de la elite.

7.3 Culto popular maya

El pueblo participaba en los cultos estatales, pero como vimos en los capítulos 3, 4 y 5 los nobles también tenían algunos rituales domésticos ligados a su vida diaria. Durante el periodo Clásico los cultos estatales dependían de las zonas ceremoniales en donde se mostraba al pueblo la propaganda dinástica. La veneración de la epigrafía conformaba el culto público estatal.

Para estudiar los cultos tenemos que seguir la lógica de la ideología, creencias, cosmovisión política y economía para describir los aspectos públicos y privados que completan nuestro esquema. Además de los agricultores que vivían en pueblos

controlados por Mayapán, también en la ciudad había miembros de la población que gozaban de la protección de los sacerdotes. Esta situación dio poder a las dinastías y llevó a la complejidad de su sociedad y religión. El culto está constituido por la serie de ceremonias que distintos miembros de una sociedad hacen en distintos lugares y épocas del año con el fin de obtener un resultado previsto. Eran los especialistas quienes se encargaban de conducir la práctica del ritual para obtener el favor de los dioses.

El culto prehispánico tenía una estrecha vinculación con la observación de la naturaleza. De hecho, el punto de partida para la cual era la observación de la naturaleza y una de sus principales motivaciones subyacentes era la de controlar las manifestaciones contradictorias de estos fenómenos mediante los ritos. Sin embargo, la observación precisa que se evidenciaba en muchas de estas prácticas, se entremezclaban con el mito y la magia. Uno de los temas más apasionantes en el estudio de la cosmovisión prehispánica consiste en analizar precisamente la relación dialéctica que existía entre el desarrollo de la observación concisa de la naturaleza y de su transformación, a partir de cierto punto, en mito y religión (Broda 1991: 462-3).

Se asumía que mientras más alta fuera la clase de los practicantes mayor conocimiento tendrían. Los comuneros a su vez retroalimentaban a la sociedad con la tributación de sus productos. Este acuerdo era posiblemente forzoso, pero implica voluntades en la medida en que dependía de los dioses y la religión.

Lo anterior está fundamentado en la presencia de materiales ceremoniales en contextos domésticos. Además de estar en contacto directo con las fuerzas naturales y sobrenaturales había una relación privada con los dioses mayas en los contextos domésticos.

La presencia de plataformas define las casas y espacios domésticos. La presencia de artefactos rituales en contextos no catalogados tradicionalmente como ceremoniales nos indica la práctica de un culto distinto.

Los cultos populares se relacionan con la habitación en zonas no nucleares y con la participación en los rituales oficiales del estado a través de materiales ceremoniales.

Entre los mayas existieron curanderos, rezanderos, hechiceros y brujos que no tenían el conocimiento tan profundo que tenían los sacerdotes, sin embargo podían curar con yerbas o adivinar mediante cristales (Redfield 1959: 96). La relación de las personas

ordinarias con estos especialistas creó una reciprocidad que trajo consigo la idea del tributo y las ofrendas.

La efectividad de los rituales impulsaba a las masas a buscar los beneficios de las ceremonias que los sacerdotes ofrecían. Supuestamente el poder de los sacerdotes disminuyó después del colapso puesto que la teocracia cayó. En el nuevo sistema los sacerdotes permanecieron como una de las castas más importantes, pero no como la principal.

El uso de los calendarios apoya la idea de que los cultos locales recibían influencias de las ciudades estado puesto que había rituales de renovación y fundación de los lugares, asociados con el fin de un katún (Bassie-Sweet 1996: 70-1, 133, 194).

Desde la etapa primitiva había un culto a la lluvia, sin embargo, el hecho de dotarla de una personalidad y de darle un nombre con carácter divino constituye la divinización de la naturaleza.

Como en el remoto pasado precolombino, los pueblos indios de México contemporáneo explican los ritmos biocósmico (la fertilidad humana y vegetal, los movimientos acuáticos, la muerte, etc.) en términos del simbolismo congénito a la Luna. En este, plano los procesos trans-culturativos dieron como resultado sólidas configuraciones y enlaces sincréticos con los rasgos culturales provenientes de los cultos populares mesoamericanos e hispánicos (Báez-Jorge 1988: 340).

Los chaques tenían múltiples funciones, es decir representaban varios personajes. Eran un dios y al mismo tiempo una serie de entes que vivían en las cuevas, en las nubes y que se relacionaban con fenómenos específicos. La existencia de ríos subterráneos explica los cambios en la representación del mismo dios. El agua celeste y la subterránea son dos aspectos del mismo fenómeno, así Chaac tenía diferentes aspectos (Garza 1998b: 241).

Los mitos asociados con la lluvia justifican las acciones rituales de peregrinación y migración a la vez que legitiman el poblamiento de zonas fundándose en un origen mítico divinizado. Sabemos que la zona Puuc no tenía tanta agua como la zona de cenotes, los arqueólogos que han estudiado la ecología maya sustentan la migración por razones de abastecimiento de agua (Taube 1992: 131), ideológicamente el culto a Chac apoya esta interpretación.

Para explicar el origen del mundo se habla de la lucha entre los fenómenos que Chac, Quetzacoátl y Tezcatlipoca representan. De ahí surge el culto a la guerra. Así el culto a Chac es plural y varios grupos como agricultores y guerreros lo veneran.

En la jerarquía del panteón Posclásico Kukulcán tiene la supremacía por su aspecto dual zoomorfo. Es posible que el dios de la serpiente (Taube 1992: 136) se volviese más importante en el Posclásico por lo cual se relaciona con los gobernantes y caudillos.

Es importante mencionar que en el Clásico la serpiente fue constantemente representada. Además de formar parte de la fauna local la serpiente tuvo una abundante representación artística. Es posible que este motivo se tomara de zonas desocupadas por las cuales pasaron las tribus durante alguna migración.

También pudieron ser los mismos creyentes quienes llevaron ese culto fuera de la zona del Petén. En el Puuc y en el Peten hay una relación entre la serpiente y el agua, y por ello se practicaba un culto en donde Kukulcán representa un aspecto del dios Chaac.

En el Altiplano central, el símbolo del dragón como serpiente emplumada constituyó la deidad llamada Quetzalcoátl que, fundida con el dios Ehecatl, tuvo también la significación de viento. En el Posclásico, Quetzalcoátl se asoció además con otro personaje histórico llamado Ce Acatl Topiltzin, adquiriendo una significación más compleja. Con la llegada de grupos nahuas al área maya, se integra a la religión maya el culto a Quetzalcoátl, que fue de grupos nahuas al área maya, se integra a la religión en maya el culto a Quetzalcoátl que fue llamado en el mundo maya Kukulcán y que se representó en el arte como serpiente emplumada y como "Hombre-pájaro-serpiente", adquiriendo un carácter guerrero. En el templo de los Guerreros de Chichén Itzá, por ejemplo, vemos relieves con el motivo Hombre-pájaro-serpiente y columnas en forma de serpiente emplumada. de este modo se fusionaron las figuras del dragón celeste maya, venerado desde el período Preclásico, y del dragón náhuatl (Garza 1998b: 237).

Las diosas y sus símbolos se ligan a los orígenes del mundo, a los ciclos vitales y a la vegetación. Las diosas son intermediarias entre los humanos y son divinidades que se desprenden de principios sagrados (Báez-Jorge 1988: 344).

La simbología maya usa un lenguaje esotérico que representa fenómenos naturales en un tiempo concebido. Los cultos tienen bases míticas y la lectura de estos símbolos puede crear en la mente humana la idea de un tiempo transcurrido en el que se

elaboró la escultura. La veneración del dios en cuestión puede resucitar el culto sin la necesidad de su exportación física.

La relación entre la migración y los lugares de origen se simbolizó con el uso de una serpiente y su dios como justificación de la relación lineal de los linajes itzáes pues se seleccionó este símbolo para fundar nuevas ciudades estado. La personificación de este dios a este culto simbolizan la supremacía estatal.

Entre los dioses del Clásico que no han sido representados en la escultura, epigrafía e iconografía y que por falta de evidencias, hasta ahora se considera que su influencia disminuyó, están los dioses F, GI, GII, GIII y el dios K. No todos los dioses Posclásicos presentes en los códices fueron representados en Mayapán (Taube 1992: 11).

Para entender los cultos debemos distinguir entre religión y estado, pues aunque éste se encuentra jerarquizado, existen varios cultos pero no varios estados.

La construcción de varios centros ceremoniales en Mayapán se explica en relación con el culto a los dioses. Sabemos que la fundación de Mayapán se atribuye a Kukulcán II. Una de nuestras especulaciones es que un gobernante tenía el nombre de la deidad. Como la "ascensión de Mayapán" está marcada por movimientos revolucionarios es posible que varios cultos tuvieran preponderancia entre los pobladores, del mismo modo que el dios del Sol o dios G Kinich Ahau era también el dios D Itzamná (Garza 1998b: 238).

Así el Ahau pudo haber sido el mismo Kukulcán. Los otros dioses tenían otras funciones en la sociedad, pero el fenómeno escalonado de la sociedad dependía de la situación económica y del antecedente ancestral de cada familia. El dios Kukulcán se manifestaba en todos los estratos de la sociedad pues se relacionaba con la agricultura. La relación entre el gobernante y los dioses le otorgaba a éste poder, aún en el Posclásico mostrando a ambos como benefactor del pueblo.

Así, los dioses tenían distintos días asignados para sus ceremonias. En un fenómeno que llamamos ritual de cargos, los miembros más allegados al comercio tenían el cargo de una fiesta y otros grupos tenían otro cargo, sin embargo la fiesta pública llamaba a su celebración a todos los pobladores desde el Ahau hasta los grupos más bajos en la escala social.

La fiesta de un patrono dios-día que celebraba la sociedad en los templos tenía relación con los días, la posición astronómica, los colores, y las actividades económicas que el dios en cuestión favorecía.

Finalmente la difusión de fenómenos religiosos se incrementó después de la caída de Mayapán. La existencia de diferentes ‘chilames’ y sacerdotes quienes inscribieron glíficamente las representaciones de los dioses nos indica que se guardaba celosamente el culto e incluso que en el Posclásico se prescindía ya del centro ceremonial (Lee Whitting 1998: 210). La presencia de los códices en centros menores como Chumayel y Maní indica el fenómeno sincrético en la religión Posclásica.

Paradójicamente se buscó amplificar el efecto del culto un dios reduciendo su imagen, haciendo al dios morador de los hogares y lugares más pequeños como las capillas y oratorios. Por ello era necesario el sacrificio para apaciguar a los dioses cuya ira pudo haber producido un cataclismo, o un colapso, o la muerte de un linaje sagrado. Durante el Posclásico la veneración y sacrificio a los dioses se relaciona al éxito en las actividades cotidianas.

Cada uno de los seres sagrados tiene diversas epifanías y múltiples nombres, de acuerdo con sus atributos y, sobre todo, con la temporalidad. Para el maya no hay seres estáticos, todo está en constante movimiento y por tanto, combinado. Así los dioses, y con ellos sus influencias, son diferentes en cada período. Por eso, un mismo dios puede ser celeste y terrestre, benéfico y maléfico, masculino y femenino, energía de vida y energía de muerte. Además, los dioses pueden ser uno y varios a la vez; sobre todo se pluralizan en cuatro, abarcan los cuatro rumbos del Cosmos; en trece, la deidad del cielo denominadas en Yucatán Oxlahuntikú, “trece deidad”, y en nueve, la deidad del Inframundo, Bokontikú, “Nueve deidad”. Ello determina, obviamente, representaciones plásticas muy diversas de cada uno de los dioses, y a eso aunamos los estilos artísticos distintos propios de cada región, lo que torna muy difícil el estudio de los dioses mayas. Sin embargo, las deidades se pueden identificar por algunos elementos simbólicos constantes, en todas las regiones del área maya, e incluso, en todas las épocas (Garza 1998b: 235).

Tradicionalmente dependían de la zona ceremonial para los ritos y fiestas públicas relacionados con los cargos pero su relación con las fuerzas sobrenaturales y el trabajo lleva la religión hasta los contextos domésticos.

7.4 Culto estatal

El estudio de la religión desde el punto de vista arqueológico implica el estudio de la sociedad, su organización, economía y política. Tradicionalmente los arqueólogos plantean que la fuerza que las teocracias ejercían sobre el pueblo era colectiva. El fundamento de esta dinámica político-social se hallaba respaldada muchas veces por el ejército y la religión.

La religión era un sistema de control moral y dictaba o normaba el comportamiento sentando las bases de lo permisible y lo inadmisible. Este concepto es similar al que los antropólogos han usado para tratar los temas totémicos y el tabú entre los clanes, grupos y etnias del mundo.

En cuanto a la veneración de los dioses, tenemos que decir que había rituales de paso.

Múltiples fueron las prácticas rituales de los antiguos mayas y las fuentes escritas nos hablan de una compleja jerarquía sacerdotal. Pero en el Clásico la responsabilidad religiosa central parece haber estado en manos del gobernante, que se representa en diversas obras plásticas como un axis mundi y como el que controla las fuerzas cósmicas. Uno de los mejores ejemplos es la tumba del Templo de las Inscripciones de Palenque, donde el gran gobernante Pacal fue enterrado con una esfera de jade en la mano y una dado en la otra, los dos símbolos cosmológicos fundamentales del cielo y de la tierra, el tiempo y el espacio. En la lápida que cubre su sarcófago, Pacal se representa en el centro del universo, el nivel terrestre, entre el cielo y el Inframundo, y sobre él se levanta una cruz, eje del universo y símbolo de los cuatro sectores cósmicos, en la forma de un dragón (Garza 1998a: 22).

La veneración a los dioses tenía una gran importancia en la vida de comuneros y gobernantes hay un culto especial entre estos últimos.

Así, tanto las ciencias como la historiografía se enmarcan en el ámbito de la religión, y su creación revela no sólo un intento por conocer las energías de los dioses, sino también de manejarlas en provecho del hombre: el maya creyó que el futuro estaba determinado, pero no se sometió de manera pasiva a los dioses, sino que intentó conocerlos para modelar su vida por el medio del ritual, que fue en el conjunto de prácticas para comunicarse con los dioses, alimentarlos, tomar buenas sus malas influencias y mantener, con ello, la vida del cosmos íntegro. Por esta concepción singular del mundo, y de la vida, donde el hombre es el eje del universo, en tanto que es el

sustentador de los dioses, el ritual fue la principal actividad en la sociedad maya (Garza 1998a: 22).

Los practicantes religiosos con mayor conocimiento pertenecían a la élite. Para los mayas la religión profética estaba ligada al culto estatal, a los gobernantes. Entre el pueblo los beneficios e influencias de los dioses implicaba la participación en los cultos populares y estatales. Sus creencias los impulsaban a practicar en todos los momentos de su vida su religión.

Como sabemos la religión mesoamericana comparte una serie de rasgos con los grupos zapotecos, mixtecos, aztecas, mayas y olmecas (Blanton et. al. 1983), como por ejemplo, la veneración de dioses, el uso de artefactos y la construcción de zonas ceremoniales para la observación astronómica, así como la práctica del sacrificio y la filosofía de la guerra.

Para Mayapán y Chichén Itzá destacan las estructuras circulares particulares a estos dos sitios. Su función es arqueoastronómica. Un reciente estudio analítico arqueoastronómico presenta la relación entre la observación del planeta Venus y trabajo ritual astronómico en veneración al Señor de la Noche Yohualtecutli, Ahau Ak'ab (Gallut et. al. 2001: 268, 271).

Entre las evidencias materiales de la religión maya se encuentra la edificación en Mayapán y Chichén Itzá de observatorios astronómicos (Broda 1991; Gallut et. al. 2001). La astronomía era un saber especializado y esotérico que guiaba la forma de actuar de todos los miembros de la sociedad. Estaba relacionada con la astrología, con la agricultura y por ello era importante como base de la economía y la practicaban por grupos especializados (Milbrath 1999). En los edificios con función astronómica se hace patente la relación hombre-cosmos,

La arquitectura como sabemos es el porqué muchas veces, de la arqueología. Además de la recuperación de materiales, tenemos la explicación tradicional de los edificios clasificados como estructuras que forman parte de ciudades. Además de la práctica de la astronomía, de la cual vamos a tratar aquí, recordamos que la edificación se dio alrededor de plazas y patios en relación con el culto funerario (McAnany 1995: 102-6).

La erección de basamentos y templos en las ciudades mayas tomó en cuenta el paisaje, la simetría de las cadenas montañosas, etc. para dar un sentido de balance y simetría a sus edificaciones (Piña Chan 1955: 65).

Los arqueólogos han explicado la formación de las ciudades-estado en Mesoamérica como un fenómeno social basado en la religión.

De hecho, las construcciones simbolizan la fuerza del gobernante y el esplendor con el cual los dioses eran adorados y aspectos menos tangibles como la protección de los elementos naturales. Razones de prestigio, motivaciones estéticas y lazos ceremoniales que atan a los hombres a su lugar de residencia contribuían a dar seguridad y belleza a sus centros ceremoniales (Piña Chan 1955: 67).

Como lo explicamos anteriormente, las zonas ceremoniales son escenarios del culto estatal; lo monumental define, entre los mayas la religión estatal.

El patrón de secuencias para acomodar y sacrificar es observado operativamente en los depósitos de K'axob. El patrón residencial y de las capillas ancestrales, identificado previamente en el Clásico, no se encuentra restringido a ese periodo y es identificado en contextos formativos a través de excavación horizontal de esos patrones (McAnany 1995: 60).

En esta tesis relacionamos el material arqueológico con su función material y contexto, para definir el comportamiento. Estos conceptos son dependientes puesto que la asociación define la función y vice versa. Porcentualmente el material ceremonial deben definir zonas ceremoniales, como plazas públicas y templos.

La práctica de la astronomía obliga a edificar observatorios. La edificación de casas indica espacios privados. Ambos suponen la elaboración de artefactos y la existencia de creencias relacionadas con el cosmos y la forma de ver el mundo.

Los cultos que se practicaban en Mayapán tenían elementos de la religión maya y elementos foráneos. Es posible que el contacto con otros grupos introdujera a Mayapán el culto a dioses foráneos o mexicanos (Báez-Jorge 1988: 11).

Se piensa que la presencia de estos dioses restó importancia a el papel que los monarcas tenían entre los sacerdotes. Por eso durante el Posclásico los cultos populares tuvieran más fuerza, aunque estuviesen integrados al culto estatal, pues este ya no tenía

carácter dinástico. Por esta razón el gobierno estaba dividido y las revueltas, abandono e incendio de Mayapán fueron posibles.

7.5 Cosmovisión y peregrinación

La peregrinación a las cuatro esquinas del mundo es el eje de nuestra explicación, ya que Chichén Itzá después de su ocaso político fue un sitio de peregrinación.

La cosmovisión maya es una parte de la ideología religiosa que explica la presencia del hombre en el mundo. Sabemos que el mundo para los mayas tiene un aspecto natural y sobrenatural (Bruce 1975: 99, 105). El aspecto natural está formado por el hombre, las plantas y los animales, las nubes, trueno, cuevas, piedras, agua, arco iris, sol, luna y estrellas; lo sobrenatural está formado por ciertas energías cuya identificación da auge a la cosmovisión (Báez-Jorge 1988: 88).

El más importante en el mundo natural real es el árbol. El árbol del mundo o ceiba cósmica constituye un medio de contacto con el plano sobrenatural (Freidel et. al. 1993: 59). Las pirámides que representan las direcciones cósmicas en el pueblo (Bassie-Sweet 1996: 55).

El entendimiento de los ciclos astronómicos como son las estaciones y la representación de los fenómenos celestes, identificaba a los gobernantes con un linaje con el culto relacionado con el sol, Venus y el origen del pueblo (Milbrath 1999: 12, 40, 42, 58, 196-7). Un ejemplo es el linaje Quiché que fundó el poder de Tohil en el rayo (Milbrath 1999: 231). Estas concepciones, como explicamos anteriormente, se basaban en la observación de los astros en el cosmos. Al entender el paso del sol por el plano cósmico los mayas concibieron el mundo y sus direcciones (Sosa 1989).

El intercambio de bienes suntuarios era una importante actividad económica. Se intercambiaron materiales minerales como el jade y la obsidiana que tenían fines utilitarios y religiosos. En las estelas aparecen personajes que legitiman su poder a través de otros personajes, que median entre el mundo y el plano cósmico. Éstos se puede decir que negocian en el plano suprahumano.

La relación entre el cosmos y la persona depende del ritual. La cosmovisión, es la elaboración de una concepción del plano cósmico (Vargas 1997a: 191). Esta elaboración es un mapa que refleja la visión que el hombre tiene del mundo. Para Alfonso Arellano

(1995: 45), la mera descripción de elementos religiosos no es suficiente si no se toma en cuenta la ciencia como parte de la religión. Los mayas concibieron una visión geográfica del cosmos con cinco direcciones, asociadas con colores específicos. El Chilam Balam de Chumayel, explica como cada dirección se asocia con árboles y aves que tienen ese color. Así el plano cósmico es accesible a las personas por medio del ritual. Por ello la manipulación del plano suprahumano y su conciencia, es posible a través de la identificación de fenómenos naturales.

La cosmovisión nos muestra un mapa del terreno supernatural. Este terreno es la morada de los dioses. La forma más fácil de identificar este terreno es haciendo alusión a las direcciones, o puntos cardinales que se designan con nombres y colores e identifican la posición del sol. Así el hombre se encuentra en un círculo o rectángulo dependiendo de la cosmovisión. El sol marca un paso específico y de este movimiento surge la asociación del movimiento con los mitos (Bassie-Sweet 1996: 55).

Los mitos son la explicación humana de los fenómenos sobrenaturales y es la razón por la cual se lleva a cabo el ritual.

Hemos considerado el tiempo mundano por una parte y los intervalos litúrgicos por el otro, ahora consideramos la interacción entre ellos. Las formas típicas de contar los eventos en el tiempo mundano es, usando ampliamente los términos, crónica y bibliografía, mientras que la eternidad su ocurrencia y la conexión entre la eternidad y el tiempo es representada en mitos, hechos de ocurrencias que toman formas experimentadas subsecuentemente (Rappaport 1999: 233).

El mito es el relato del fenómeno mientras que el rito es la representación del mismo hecha por hombres.

La cosmovisión con la práctica de culto a los dioses como Chac (McAnany 1995: 81) aparece representada en los códices.

A partir de la cosmovisión tenemos una geografía sagrada relacionada con fenómenos naturales (Bassie-Sweet 1996). Los rituales realizados por especialistas en ceremonias que incluían a la población, tenían como finalidad exaltar los poderes ocultos presentes en los fenómenos naturales.

Por principio los practicantes de rituales actúan, personifican y realizan los rituales, aunque ellos no los establecieron, solamente siguen las estipulaciones y

doctrinas de los primeros practicantes (Rappaport 1999: 32). La conciencia histórica que tenían los mayas les permitía referirse a tiempos pasados y a profetizar el futuro. No tenemos una relación completa de los primeros practicantes existe un registro epigráfico de los reyes quienes también fueron sacerdotes y practicantes.

Una de las características de la religión maya es la profecía. Para ello se contaba con un número de especialistas entre ellos los grandes sacerdotes y los chamanes (Schele y Freidel 1990: 420).

La profecía estaba ligada a fenómenos en la vida de los reyes de acuerdo a una sincronía cósmica. Entre las profecías y rituales de adivinación se encuentran las relacionadas con los reyes y gobernantes, así como con la contemplación del devenir del pueblo entero a través del tiempo, conformando una cronología histórica maya.

Los sacerdotes desempeñaron un papel importante en el desarrollo de la civilización maya pues respaldan el poder de los gobernantes y la clase privilegiada ocupaba una posición alta en la jerarquía social porque tenían un conocimiento especializado.

Durante el periodo Clásico los gobernantes creían en la vida después de la muerte, por esta razón realizaban rituales funerarios que cumplían múltiples funciones. Mandaban hacer sofisticados trabajos de escultura y tallado en hueso. Edificaban tumbas que embellecieron arquitectónicamente las ciudades (Schele y Miller 1986).

Para Linda Schele y Robert Freidel (1990: 105) el gobernante capaz de ver al más allá, era el chamán principal. Era capaz de guiar a los vivos a la tierra de los muertos.

Los sitios a donde viajaban los muertos tenían una réplica en nuestro mundo a la cual tenían acceso los sacerdotes y el rey.

Así la sucesión de gobernantes dependía de la reproducción. Los rituales reflejaban la vida misma y el origen se asociaba con los dioses quienes, como Itzamná fueron chamanes (Freidel et. al. 1993: 92).

Como sabemos la participación es uno de los elementos de la religión. En las fiestas mayas hay un sentido de congregación,

La distinción entre teatro y ritual es saliente. La primera depende de la diferencia entre los presentes y el paso mismo de la ceremonia. Los presentes en un ritual constituyen la congregación.

La relación entre los miembros de la congregación y los eventos es la participación. Los presentes en los eventos teatrales incluyen entre otros a los participantes y actores. El público y los actores se encuentran separados unos de otros siempre en función caso espacial marcada por etapas, arcos, cortinas etc. (Rappaport 1999: 39).

La cronología de los mayas basada en la creación de las cuentas larga y corta (Bricker y Bricker 1998: 195), cumplía diversas funciones. Entre los bacabes la cuenta de trece días era importante, mientras que los reyes tenían a su favor las correlaciones planetarias. El hecho de que se usaran estos calendarios explica porque la sociedad dependía de los calendarios para funcionar.

Los antiguos mayas registraban el paso del tiempo mediante varios ciclos calendáricos distintos, agrupando días en grandes periodos basándose en consideraciones astronómicas y de otra índole. La ubicación dentro de tales ciclos se asentaban para señalar eventos históricos como el nacimiento o la entronización de un gobernante, y la programación de prácticas rituales pudo haber sido determinada al menos en parte, por tales ciclos. Como los mayas llevaban el registro de diferentes tipos de ciclos, creando periodos de distinta duración, había una clara preocupación por entender cómo dichos ciclos se combinaban entre sí. Un ejemplo es cómo un patrón cíclico de eclipses se relacionaban con solsticios y equinoccios o con la secuencia de 260 días. Este interés en la conmensuración, es decir por la interacción de los ciclos de distinta duración, es fundamental para entender el conocimiento astronómico de los mayas y sus variados usos (Bricker y Bricker 1998: 193).

Los festejos coincidían con los tiempos auspiciosos para cierto tipo de actividades. Los dioses daban protección de cierto tipo cuando las ceremonias se llevaban a cabo en estos días. Por ello las fiestas de cada uno de los dioses tenían un mes y un año fijadas por el calendario (Rappaport 1999: 33) en relación con los dioses, hablaremos de estas fiestas más adelante.

Aún no se define la naturaleza de los contactos que difundieron ideología maya. La guerra fue un mecanismo de expansión (Piña Chan 1991: 61).

El poder dinástico se basaba en el reclamo del territorio que se componía de tierras, bosques y aguas, apoyado en la relación de los linajes con la tierra y el culto a los muertos (Mcanany 1995: 64-79).

La difusión de ideas dependió de varias cosas como las peregrinaciones, la organización social, el intercambio de bienes ya fueran granos, piedras preciosas u objetos rituales.

Los códices mismos y las estelas son parte del fenómeno de comunicación ritual, puesto que la pintura tenía el fin de preservar el conocimiento sagrado y comunicarlo de generación en generación. El glifo del lugar apoya la idea geográfica del mundo político.

La presencia de los gobernantes mayas en otros pueblos o ciudades-estado apoya la idea de la difusión de materiales y sobre todo del conocimiento epigráfico. Su carácter es principalmente militar puesto que es evidencia de conquista. El área conquistada quedaba incluida dentro de la geografía sagrada (Bassie-Sweet 1996: 199).

Así la presencia de ciertos grupos fuera de su zona, apoya la idea de contactos y difusión de materiales religiosos. Pero cuando afirmamos que la difusión del conocimiento religioso es relativa nos referimos a que solamente se dio entre los especialistas y las familias de los nobles quienes amalgamaron este tipo de conocimientos mágico-religiosos que conformaban las ciencias de la adivinación y predicción necesarias para gobernar. El conocimiento del calendario los hacía socialmente más fuertes y solamente con el traslado de las elites se difundieron estos conocimientos. Por ello los rituales relacionados con la agricultura eran practicados por los nobles para el pueblo quien retribuía con una parte de su producto a los sacerdotes (Bassie-Sweet 1996).

Además de la difusión debida a conquista, por la cual el pueblo se mantenía ignorante de las ciencias, la peregrinación también implicaba la difusión de materiales.

El uso calendárico de los glifos para los 20 días de la semana maya en su orden normal, desde Imix hasta Ahau, se indica siempre mediante un cartucho o marco y, en muchos casos, con un pedestal bajo el glifo. En contextos no calendáricos los mismos glifos pueden tener una o más lecturas distintas (Bricker y Bricker 1998: 196).

Karen Bassie-Sweet (1996: 3) nos habla del circuito sagrado que implicaba visitar los rumbos del mundo. Fuera de la ciudad tenemos puntos en la geografía sagrada que eran visitados en peregrinaciones para que durante el año se garantizara la influencia benéfica de los dioses relacionados con ciertos fenómenos.

Es posible que la rueda de katunes y otros ciclos de mayor duración implicaran la peregrinación a sitios más apartados de la milpa y las zonas ceremoniales.

El mecanismo que identifica a los centros regionales en la escritura surgió como parte de los rituales de paso de los gobernantes dinásticos quienes establecieron alianzas entre centros (Bassie-Sweet 1996: 3). Como resultado la difusión de la religión responde a intercambios y comercio así como a las guerras. El movimiento a partir de motivos religiosos como la peregrinación relaciona la cosmovisión con la búsqueda fuera de la zona o sitio de origen. Esta salida incluye factores como comercio, tributo, epigrafía, militarismo, alianzas y la búsqueda de sitios naturales. La presencia tanto de elites como de miembros del pueblo fuera de las zonas de origen muestra la importancia tanto de cultos populares y estatales como marco de la religión en general que motiva no solo esta cosmovisión sino también el movimiento dentro y fuera de la zona.

La migración que implicaba la guía de miembros del pueblo bajo el mando de un personaje divinizado. El movimiento permanente fuera de la zona se dio en la forma de migraciones para las cuales la motivación era igualmente religiosa.

La afluencia de personas a las zonas ceremoniales motivada por razones de culto implican la presencia de habitantes con concepciones similares dentro de las zonas. Tenemos la confluencia de personas de distintas etnias y grupos sociales en puntos sagrados. Como sabemos cada batab tenía un color y representaba a uno de los grupos.

En la iconografía se representa a estas personas, cada uno de los grupos tenía un sector en el mundo. Cada sector depende del oficio, la ocupación y la escala social jerárquica. La epigrafía de Chichén Itzá, donde se encuentra el cenote sagrado, hace alusión a este hecho (capítulos 2 y 4).

CONCLUSIÓN

El comercio y la agricultura fue la base de la organización social mesoamericana, así como de la edificación y consolidación de los estados mayas y mesoamericanos en general.

Los grupos mayas ocuparon un territorio que se ha delimitado con base en su extensión (Sabloff 1998: 53) y periodo de ocupación de sus habitantes,

El área maya fue ocupada inicialmente poco después de haber finalizado la última era glacial hace más de 10 000 años. En los siguientes milenios, pequeños grupos nómadas de cazadores recolectores usaron los recursos animales y vegetales del área, dejando evidencias de sus breves ocupaciones en forma de fragmentos de herramientas de piedra. Los comienzos de la domesticación del maíz (cultígeno crucial) puedan fecharse para mediados del cuarto milenio a.C. En el segundo milenio a.C. daría inicio la vida sedentaria basada en la productividad y el almacenamiento de plantas cultivadas; fue entonces cuando se originaron las raíces de la antigua civilización maya (Sabloff 1998: 57).

Las primeras manifestaciones del culto dinástico aparecen durante el periodo Clásico temprano. Posteriormente numerosos centros ceremoniales comienzan a emerger o a tornarse importantes en las Tierras Altas y Bajas.

En esta época florecieron algunos centros, cuyo inicio no se ha fechado concretamente, pero que fueron importantes durante el resto del Periodo Clásico. La influencia de centros como Teotihuacán, Monte Albán y Tula se ha estudiado en relación con los centros mayas, al respecto las conclusiones y discusiones son relativas.

El llamado colapso maya corresponde a una época de desaparición de numerosos centros ceremoniales que desempeñaron un importante papel durante el periodo Clásico. Entre las causas del colapso se encuentran las enfermedades y guerras; la invasión; la movilización y migración de los grupos; y la muerte de los gobernantes; como consecuencia desapareció el registro dinástico de estos centros y no existen evidencias de ellos posteriormente.

Mayapán, la ciudad en la que se basa esta tesis, fue un centro Posclásico. Por ello en el Capítulo I hablamos del procedimiento que utilizan los arqueólogos para fechar las

temporalidades en Mesoamérica, así como algunos fenómenos religiosos, las costumbres y la historia de los mayas desde un punto de vista histórico y social.

El Posclásico tardío, después de la ocupación de Mayapán corresponde a una etapa de movilización de la costa este a centros mayas como Tulum (Vargas 1997b: 23).

Smith (1971) planteó una secuencia temporal que cubre la transición entre Chichén Itzá y Mayapán. Las fechas de asociación cerámica y de ocupación de los edificios indican que la ocupación de Mayapán corresponde a los complejos cerámicos Hocaba y Tases (Smith 1971: 127).

Como el periodo de ocupación tolteca está en duda nosotros tomamos como antecesores de los mayas de Mayapán a los grupos itzáes venidos del área nuclear de Petén y de esta manera establecemos un origen maya para los habitantes de Mayapán (Schele y Mathews 1998).

Con respecto a la historia de Mayapán hicimos una relación de distintos grupos que llegaron a Mayapán. Aunque no hemos logrado identificarlos a todos, ni establecemos sus posibles procedencias destacamos la información concerniente a la cosmovisión y religión de Mayapán, la historia de su fundación de acuerdo con las relaciones históricas, los calendarios mayas y la rueda de katunes (Pollock 1962).

La fundación misma forma parte no solamente de un hecho histórico sino también de la tradición religiosa. Los mayas definían un asiento común centro ceremonial o ciudad-estado que se encargaba del gobierno durante un ciclo calendárico. Este ciclo determinó la sucesión de Chichén Itzá, por Mayapán (Pollock 1962).

En el capítulo 2, hicimos una comparación estilística entre Mayapán y Chichén Itzá. Desgraciadamente no es tan fácil afirmar que Mayapán y Chichén Itzá son idénticos, pues solo de algunos edificios se hizo una réplica en Mayapán. Sin embargo, más que una innovación de estilos en Mayapán tenemos una pérdida de elementos arquitectónicos. No encontramos el Juego de Pelota, Chac Mol ni el Trono del Jaguar (Pollock 1962; Proskouriakoff 1962a; Smith 1962).

La similitud entre el Templo de Kukulcán y el Observatorio, así como entre los Palacios Columnados sienta un antecedente estilístico en Chichén Itzá de Mayapán (Proskouriakoff 1962a). La descripción de Chichén Itzá se tomó de *The Code of Kings* (Schele y Mathews 1998) y la de *Mayapán de Current Reports* (1951-1959). Hicimos un

breve resumen de los grupos ceremoniales y domésticos y lo complementamos con la descripción de cocinas, altares y bancas siguiendo el reporte final y análisis de Ledyard Smith (1962).

El simbolismo de la serpiente está presente en ambos sitios. La serpiente como motivo zoomorfo se asocia principalmente, con Venus y con los dioses Chaac y Kukulcán. Los mayas esculpieron varias hibridaciones de la serpiente con hombres y animales. Los guerreros tomaron el aspecto del dragón-reptil-iguana, jaguar, águila y quetzal, como parte de su atuendo (Garza 1984).

Técnicamente el capítulo segundo incluye la comparación entre dos centros con la descripción de las habitaciones y centros ceremoniales de Mayapán y Chichén Itzá. Al respecto asentamos que Mayapán tenía características propias e incluso innovaciones como los oratorios y capillas, con una configuración arquitectónica que tenía grupos con casa y templos alrededor de patios. Existieron también casas aisladas (Smith 1971).

En general el patrón de asentamiento de Mayapán es sorprendente. Demuestra, a nuestro modo de ver, mayores características habitacionales en contraste con la edificación monumental de otras zonas de Mesoamérica. En cuanto a la definición de posición social podemos decir que las casas con un solo cuarto pertenecían a personas de un estrato más bajo. Más adelante hablamos de la organización social y el culto popular.

En nuestros capítulos 3, 4, y 5 para explicar el cambio de elementos en la religión, tratamos con la naturaleza de la religión estatal y popular.

En el capítulo tres, explicamos la jerarquización que da paso a la distinción entre los cultos populares y el culto estatal. En el Periodo Clásico los nobles tenían un culto privado estatal y éste a su vez tenía un aspecto público, en el que participaban los comuneros. El culto estatal era necesario para mantener las actividades de producción agrícola. Los comuneros creían que el uso de materiales rituales y la mediación de practicantes especializados quienes tenían la capacidad de ver por el bien de los demás les facilitaban la comunicación con las deidades. Por su parte el culto de los nobles fue dinástico y se caracterizó por el registro epigráfico entre los mayas Clásicos (Mathews 1997). En especial hablamos de cómo legitimaron su poder las familias del Clásico a través del contacto comercial sacralizado de bienes suntuarios que tenían un uso ritual. Más tarde aparece el rey-sacerdote como figura central sacerdotal-chamánica y guerrera

que mantuvo el culto a su figura, las conquistas militares y las asociaciones astronómicas con los ritos de paso y guerras, además el juego de pelota que era una competición con significado ritual y sacrificio. Finalmente hablamos del conocimiento astronómico y su importancia para el conocimiento de ciclos calendáricos para la agricultura. Estos conocimientos sustentaban la jerarquía teocrática de la cual dependían los comuneros (Schele y Miller 1986; Schele y Freidel 1990).

En el capítulo 4 hablamos de Chichén Itzá y los cultos populares y estatales. La poca evidencia doméstica que encontramos en Chichén Itzá nos permite decir que los comuneros participaron en su propio ritual doméstico, pero que seguían muy vinculados con los sacerdotes y gobernantes de Chichén Itzá. También hablamos de la migración, y su relación con el pasado mítico del grupo Itzá.

Los gobernantes de Chichén Itzá parecen haber participado en el cambio sucedido entre el Clásico y el Posclásico, puesto que el Ahau de Chichén Itzá era muy importante pero ya no tenía la relación divina que otorgaba tanta fuerza al gobernante como en el Clásico. Esto, motivó el surgimiento de un grupo guerrero cuya fuerza dentro de Chichén Itzá, dio paso al control militar y secular del gobierno (Ringle et. al. 1998: 196). El estado desarrolló un nuevo culto guerrero que se caracterizó por la veneración de nuevos dioses y la atribución de nuevos atributos a dioses anteriores. En Chichén Itzá la importancia del Chaac es notable, así como la de Kukulcán. En nuestra discusión seguimos principalmente a Freidel (1986; 1992a; 1992b).

Entre los artefactos de poder destacan los de Chichén Itzá, únicos entre los mayas y no repetidos posteriormente en Mayapán (Coggins 1984; 1992; Schele y Mathews 1998).

En el capítulo quinto para Mayapán en comparación con Chichén Itzá, tenemos una pérdida de elementos monumentales en específico los de naturaleza propagandística. La religión se divide en cultos estatales y populares. Mientras que el culto popular en Mayapán conserva las características que los mayas tuvieron desde el Formativo, como los entierros en casas, el culto estatal cambió radicalmente. El nuevo sistema de organización política en Mayapán hizo que cambiaran los patrones ceremoniales y en general los de asentamiento en Mayapán. Los nuevos edificios columnados sirvieron para la audiencia ritual para los señores de las provincias. Los señores venidos de las

provincias tenían el poder delegado entre todos los miembros de la sociedad y el aspecto ritual tributario tenía mayor importancia. Surgen cultos a la serpiente y a Kukulcán, éste último con asociaciones astronómicas, guerreras y de legitimación. El culto a Chaac fue alterado por su manifestación en una zona consagrada ceremonialmente al culto del cenote (Coggins y Ladd 1992; Cohodas 1989; Schele y Mathews 1998).

El culto popular en Mayapán, se desarrolló en el interior de las casas y aumentó la idolatría. Este fenómeno se caracterizó por el abandono de la zona ceremonial central y la introducción de esculturas de tamaño real y sus miniaturización así como por el uso de bancas como altares domésticos. La manifestación interna de este ritual se asocia con el uso del sahumero pues la efigie de los dioses estaba representada en los sahumadores (Smith 1971I y II). Muchos de estos dioses formaban parte del anterior panteón maya, pero su relación simbólica con los habitantes era distinta. Se trata de un culto doméstico en lugar de las festividades características del periodo Clásico (Taube 1992).

En Mayapán, la peregrinación también fue importante y se piensa que el sacrificio continuó. Nobles y comuneros continúan creyendo en naguales animales como el pájaro y el caimán, que a su vez eran dioses (Taube 1992: 41). La clase sacerdotal no tiene la misma relación con el Ahau principal, hizo de su saber un conocimiento esotérico conservado en los libros del Posclásico (Garza 1990, 1995, 1997, 1998b).

Durante el Posclásico mientras Mayapán mantuvo la hegemonía, existieron centros agrícolas que practicaron cultos populares en la Península de Yucatán (Pollock 1962; Proskouriakoff 1962a; Smith 1962; Smith 1971I y II).

Los sahumadores fueron los principales portadores del simbolismo religioso del Posclásico; de ellos hablamos en nuestro capítulo 6. Los artefactos de culto constituyen un material tradicionalmente importante para la arqueología mesoamericana y se caracterizan por su importancia ceremonial. Smith (1971II), Noguera (1975) y Rice (1999) describen la manufactura de los materiales para sahumar.

Relacionado con el culto estatal hacemos referencia a los cetros maniqués de los gobernantes de Chichén, que aparecen en las representaciones del periodo Clásico, y la colección rescatada por Edward Thompson (1992), manufacturados en madera y que representa al dios invertido.

Los artefactos relacionados con el poder ritual en Chichén Itzá y que no encontramos en Mayapán son el trono del jaguar y el Chac mol (capítulo 6). La ausencia de esta manifestación del poder ritual en Mayapán nos permite hablar de una secularización de la sociedad. Los mascarones son también objetos rituales semejantes por la representación de rostros de dioses a los sahumadores.

Otros objetos rituales instrumentos musicales, cerámica utilitaria y ceremoniales, esculturas en basalto, restos de incensarios sin efigie, figurillas y otros complementan nuestra exposición.

Finalmente describimos como fueron hallados estos objetos y detallamos su deposición, contexto y asociación funcional.

Los mayas actualmente sobreviven como miembros de comunidades indígenas en Chiapas y parte de la sociedad rural y urbana en Yucatán. Numerosas prácticas etnográficas han documentado las costumbres mayas, mostrando un culto sincrético, mezcla de tradiciones indígenas y cristianismo. Los arqueólogos han tomado material etnográfico como modelo de la religión maya combinando datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos (Köhler 1998).

Posteriormente vimos que el culto fúnebre era practicado por comuneros y nobles, desde el Formativo (McAnany 1995).

La nobleza practicaba el culto a su propio linaje dinástico ejerciendo control sobre los comuneros. Los comuneros tenían algunos dioses como parte de su culto en prácticas populares.

Hablamos del simbolismo presente en la epigrafía e iconografía mayas. La escritura, la astronomía, las matemáticas y otras ciencias que se desarrollaron en el Clásico caracterizan a la civilización maya. Estos avances fueron posibles gracias al desarrollo de una sociedad jerárquica apoyada en el poder religioso de los linajes que legitimaron su poder económico y social. Los comuneros desarrollaron una versión propia de la religión. La cosmovisión de los nobles sustentada en la astronomía fue llevada a las milpas donde trabajaban los comuneros. Compartieron nociones sobre las cuatro direcciones y practicaron el sahumero invocando principalmente a los dioses de la lluvia. Estas nociones persisten en las tradiciones de Yucatán y de otros grupos mayas.

En el periodo de hegemonía de Mayapán fueron los nobles, quienes incorporaron

distintos cultos a la organización religiosa y practicaron una nueva versión de la religión maya (Thompson 1990: 80).

Chichén Itzá muestra una gran concentración monumental y apoya un culto militar de Estado. Mayapán muestra una pérdida de elementos como característica arquitectónica. La religión popular en Mayapán estuvo dictada por costumbres, desde el Formativo, pero el vínculo con el Estado fue tributario, incluyendo gobernantes provinciales con representantes en la capital.

Para hablar de los cambios en la religión en Mayapán hacemos uso de nuestra evidencia arqueológica y de la comparación de elementos de Mayapán con los de otras áreas. Los sahumadores apoyan la versión del culto doméstico. En Chichén Itzá que floreció durante el periodo Clásico tardío encontramos elementos dinásticos y los militares. Pollock (1962) piensa que en Mayapán la poca evidencia epigráfica avala la idea de un gobierno militar. Nosotros creemos que no apoya el culto guerrero, como el que se desarrolló en Chichén Itzá, sin embargo, creemos que fue uno de los cultos que integraron la religión en Mayapán. Los cultos populares y estatales de Mayapán se conformaron de manera distinta a la de otros lugares y ello se sustenta en evidencias arqueológicas como la construcción de un nuevo tipo de edificios como son los palacios columnados.

La información etnohistórica muestra que las distintas versiones sobre la historia de Mayapán no coinciden. La evidencia muestra actividad constructiva y artística de numerosos grupos y familias, provenientes de distintos lugares. En nuestra tesis no pretendemos resolver el problema del origen de la población de Mayapán, sino la procedencia del estilo arquitectónico y artístico en Mayapán así como una temporalidad aproximada.

Pensamos que son los itzáes los portadores del estilo de Mayapán. De este modo establecemos la anterioridad temporal de Chichén Itzá a Mayapán (Schele y Mathews 1998).

En cuanto al material de Mayapán usando la clasificación de Smith (1971 I y II), señalamos periodos pre-constructivos, de ocupación y posteriores al abandono. Durante

la ocupación distinguimos tres periodos: temprano, medio y tardío. Los sahumeros pertenecen al periodo tardío.

Distinguimos entre los artefactos encontrados material, cerámico y no cerámico; ceremonial y no ceremonial. Entre el material cerámico ceremonial hay con efigie y sin ella (Smith 1971I y II). En Chichén Itzá, encontramos algunos sahumeros con efigie, pero no incensarios con efigie. Es decir solamente existen esculturas muy pequeñas (Smith 1971, Chase Coggins 1992, 1998; Coggins y Ladd 1992). La aparición de este material en Mayapán es tardía, pero tenemos el sahumero de Kinich Ahau como material comparativo procedente de Palenque (Cap. 6). (Chase 1998: 262-3; Garza 1998: 238-9).

El material se encuentra asociado a estructuras ceremoniales y a espacios domésticos, así como a los palacios columnados que son edificios cívicos que incluimos dentro de la clasificación ceremonial, pues hay pocas evidencias de que se dedican a un culto militar.

En Mayapán, se desarrolló un estilo nuevo de arquitectura con nuevos edificios religiosos como capillas, templos y oratorios. Estos conjuntos incluían las residencias. La religión en Mayapán fue practicada por familias en templos construidos para los cultos privados.

El material se define por su asociación con estructuras y viceversa. Proskouriakoff (1962a) incluyó un nuevo tipo de estructura arquitectónica dentro de la clasificación. La distintiva y particular arquitectura de Mayapán llevó a Pollock (1962) a llamarla decadente, tomando en cuenta que se dió al final de la historia maya. Smith (1971I: 129) observó que la cerámica Sotuta tenía engobe y un mejor acabado que la cerámica de Mayapán.

También se encontró material ceremonial en edificios y espacios definidos como domésticos. En las casas ordinarias encontramos material utilitario pero existen residencias con mayor porcentaje de material de culto (Smith 1971I: 103, 107). Para completar esta explicación mencionamos que Smith (1971I: 110) definió tres centros ceremoniales en Mayapán, lo que apoya la existencia de cultos. Asimismo una gran cantidad de artefactos ceremoniales aparecen asociados a los templos y zonas ceremoniales.

El culto funerario fue una base del culto maya. Varios factores dieron como resultado la jerarquización de la sociedad entre los mayas. Algunos de ellos fueron de naturaleza familiar dando como resultado la organización social y de parentesco que regía a los mayas. Las costumbres mortuorias forman parte de las costumbres sociales y religiosas. En las zonas mayas durante el periodo Clásico muchos de los depósitos dedicatorios no se encontraron asociados a entierros, la práctica de hacer depósitos en las estelas eran común entre los mayas (Smith 1962: 123).

Para el periodo Clásico ya había una diferenciación entre los nobles y la gente del pueblo. Estos últimos construyeron los templos que conmemoraban los linajes sagrados de los nobles. Por medio del culto fúnebre y de la especialización religiosa los nobles organizaron una sociedad jerárquica y se separaron de los comuneros.

Las costumbres fúnebres se distinguen por: el trato dinástico, los templos usados como tumbas y las ricas ofrendas que acompañaban a los difuntos, mientras que las costumbres fúnebres de la gente del pueblo eran más simples.

La élite guerrera de Chichén Itzá, apoyaba el culto militar en la asociación con el planeta Venus cuyo dios era Kukulcán. A pesar de la efigie, como la de Kukulcán, Smith (1971I: 129) observó un pobre acabado en los sahumadores.

En Mayapán encontramos edificios similares a los de Chichén Itzá, pero con un estilo decorativo distinto. Su estilo escultórico se asocia con la serpiente emplumada (Smith 1962).

La nueva forma de gobierno se refleja en una distinta concepción arquitectónica. Ésta llamada Mul Tepal pudo haberse iniciado en Chichén Itzá. La presencia de materiales cerámicos como jarras no se asocia comúnmente con el culto, sin embargo, en Mayapán hay 22 cenotes donde se encontraron evidencias en relación con el culto a Chaac (Smith 1971I: 110).

La fundación de la ciudad fue conmemorada a través del evento calendárico basado en la rueda de katunes y el calendario ritual de 260 días. En el Periodo Clásico el calendario conmemoraba la ascensión del gobernante en estelas. La cuenta larga en Mayapán no ha sido descifrada, pero se piensa que se favoreció la cuenta corta cuyo sistema de katunes apoya la migración de los grupos Itzáes.

El papel de las estelas en el culto desarrollado en el Clásico como lo fue en Yaxchilán, donde el culto dinástico se conmemoró no solo en estelas sino en otras inscripciones hechas en linteles, dinteles, paneles, jambas y frisos (Mathews 1997), desapareció en el Posclásico. Sin embargo, durante el Posclásico se registraron y se conmemoraron eventos, tanto en esculturas como en los *Libros del Chilam Balam*. Mientras que en el periodo Clásico la evidencia de la veneración de los reyes como ancestros es evidente en las estelas esto está ausente en Mayapán pero se continúa la práctica fúnebre.

El gobierno de Mayapán a pesar de su origen Itzá no era guerrero. Es posible que el Mul Tepal, haya sido una forma tributaria de gobierno, pero no podemos asegurar que por tratarse de comerciantes, guerreros u otros grupos fuera un gobierno secular.

Según el concepto secular de cada grupo social, ya sea sacerdotal, militar, de los comerciantes, de los gobernantes o de la gente del pueblo, cada uno tiene una existencia o realidad política y cultural por separado. En esta tesis apoyamos la idea de que el estado se integró por varios grupos separados; los nobles pertenecían a diferentes grupos: sacerdotes, guerreros, comerciantes y señores. Apoyamos el culto popular, porque pensamos que los nobles tenían un culto doméstico correspondiente a cada grupo. Por su parte los comuneros debieron tener un culto público dedicado a las deidades y otro culto doméstico.

Estudiando el material maya ceremonial tenemos evidencia de que toda clase de objetos fueron muy preciados en Mesoamérica. En las tumbas tenemos evidencia del uso suntuario y de la valoración que se hacía de los objetos. En las tumbas, en los objetos vemos una fuerte asociación simbólica a los gobernantes y a las ideas religiosas. En los depósitos ceremoniales, no tenemos las piezas ornamentales como en el Clásico (Smith 1971). El tributo de mercancías, es una evidencia de un sistema religioso que se basa en materiales, el excedente del trabajo es tributado a los gobernantes. Los cultos de los nobles no parecen enaltecer a los gobernantes. Los nobles recibían el tributo para ellos y para el estado. Tenemos una ausencia de materiales suntuarios que por ese medio nos lleven a la interpretación del enaltecimiento de los gobernantes.

El templo de Kukulcán, dedicado a este dios (capítulos 2, 4 y 5) constituye el templo principal para el culto en Mayapán. El culto a Kukulcán era la principal

manifestación del culto estatal. Para nosotros el culto popular estaba subordinado a este culto estatal.

La práctica de la escritura durante el Clásico y el Posclásico fue otro de los recursos de los gobernantes para poder gobernar y mantener su clase social. Mientras que el linaje dinástico del Clásico fue hecho un culto a través de la inscripción epigráfica, el linaje Itzá se legitimaba en los libros del Chitam Balam.

En el culto a Kukulcán que se dio en Chichén Itzá tuvo un gran despliegue epigráfico mostrando la importancia de Chichén Itzá a nivel regional. En Mayapán el uso del sahumador para la representación de las deidades significa también la importancia de Mayapán para las provincias, y el comercio constituyó un mecanismo de difusión de estos sahumadores. Encontramos la presencia de elementos foráneos tanto en Mayapán como en las provincias como resultado de este mecanismo.

La hegemonía de Mayapán fue más corta, que la de Chichén Itzá y por ello no se desarrolló el culto como en otros centros. Los gobernantes tanto de Chichén Itzá como de Mayapán se apoyaron en un sistema de cargos y los representantes llamados Batabes. En Chichén Itzá existe un modo similar de gobierno al de Mayapán. En el gobierno, donde se conjunta la forma de ver el mundo con la forma de gobernar. El tributo era el modo de vincular y subordinar a los comuneros. Éste surgió en el Clásico y perduró durante el Posclásico. El culto estatal fue diferente en el Clásico y el Posclásico. además se practicaron las costumbres populares. El culto estatal en Chichén Itzá, como ya lo mencionamos, fue guerrero. Nosotros pensamos que los sacerdotes y otros grupos de la nobleza gobernaron conjuntamente con los militares.

Se piensa que en Mayapán, los comerciantes llegaron a tener más importancia como miembros del gobierno. Esto fue posible porque había otros grupos integrados al gobierno en Mayapán. Tanto los guerreros como los sacerdotes desempeñaban un papel importante en el gobierno. Hasta ahora no se ha identificado el culto dinástico en Mayapán, por esta razón pensamos que no se dio la figura del gobernante como principal dios-guerrero-sacerdote. De este modo las funciones quedaron divididas entre varios miembros del gobierno, como los batabes, el ahau y otros personajes.

En el periodo Posclásico el comercio alcanzó su máximo desarrollo a través de los mecanismos de tributo y conquista.

Se piensa que el intercambio entre los grupos mesoamericanos fundamentó el ritual y trajo consigo el crecimiento. Un ejemplo es Oaxaca (Monte Albán) donde el intercambio fue necesario para el ritual y por ello trajo crecimiento regional.

El intercambio ritual consistía en entregar bienes a cambio de otros similares, sin importar si los productos existan o no en la zona de la cual provenían los involucrados, era un intercambio simbólico. Los objetos tenían una importancia simbólica porque se ligaban con funciones específicas. La relación entre el humo y la lluvia era una de las características del ritual a Chaac y Tlaloc este último hacedor de la lluvia.

Los instrumentos musicales para producir el sonido del trueno y mediante la imitación se fusionaban con la naturaleza.

El intercambio de este tipo de objetos trajo consigo el intercambio de las ideas y por ello existieron creencias similares. Además, el cultivo de las plantas que constituían la dieta base: maíz, frijol, chile, calabaza, favorecía la creencia en los dioses que protegían la cosecha.

El humo se asociaba con la lluvia de ahí la necesidad de sahumar por ello tenemos muestras de sahumadores en todos los grupos. El sahumero tenía una función tanto utilitaria como ceremonial (Rice 1999).

La presencia de material ritual en Chichén Itzá nos hace pensar que la peregrinación fue una práctica religiosa. La nobleza Xiu de Mayapán fue asesinada en una peregrinación (Freidel y Sabloff 1984).

Como vemos el tributo, la peregrinación y el comercio apoyan la noción de un culto estatal y había dioses que favorecían la práctica de este culto, como Ek Chuah (dios M) que favorecía el comercio y Chac que se relacionaba con el comercio y la peregrinación.

La agricultura era la fuente de los tributos. El culto calendárico se ligaba a la actividad agrícola. Los conocimientos de los sacerdotes eran necesarios para las prácticas agrícolas y religiosas. El tributo y la agricultura constituían otro vínculo entre los comuneros y los nobles.

El culto a Kukulcán es evidencia de un culto estatal público el cual se practicaba como en el Clásico, a través de la congregación y el sacrificio. El culto popular se encontraba subordinado al de Kukulcán el cual era practicado por nobles y comuneros. A

través del sacerdocio, la guerra, y por ser el dios del viento también se relacionaba con la salud (Taube 1992: 59).

Proskouriakoff (1962a) piensa que Mayapán posiblemente fuera un Calmecac o retiro para el estudio de los jóvenes, quizá los guerreros y otros nobles.

El dios Chac tenía varias asociaciones. Con un rayo en la mano se le relacionaba con la guerra. Por eso era protector de sacerdotes y guerreros (Taube 1992: 17, 96). También se le asociaba con el rayo y por ello significaba el mando. El trueno era un símbolo de la lluvia y por su sonido se festejaba con música.

En Chichén Itzá y entre los mayas Clásicos el culto a Venus fue guerrero porque este planeta determinaba las horas para la batalla. Astronómicamente Venus se asociaba tanto a Chac como con Kukulcán (Taube 1992: 59).

Los cultos a los profetas y calendáricos estaban relacionados con el dios Itzamná dios del tiempo asociado con estas actividades (Barrera Vásquez y Rendón 1948). Itzamná se ligaba a la noche, a la luna y al glifo del día Akbal (Taube 1992: 31).

La ciudad de Mayapán se encontraba delimitada por murallas una interna y otra externa. Sabemos que las murallas son características del periodo Posclásico. También está amurallada Xcaret (Vargas 1997b: 221). Este fenómeno se asocia con la defensa.

En la siguiente cita se muestra la naturaleza de la organización social posclásica,

El *cuchteel* estaba integrado por casas que albergaban grupos de familias extensas; es decir, parientes consanguíneos y afines que reconocían a un jefe familia. Al parecer, Tihosuco estaba dividida en barrios que correspondían a diferentes linajes: Naca Hun Coahuah era el *halach uinic*, y los linajes Pot, Chim, Pech podían ocupar uno de los cuatro barrios. El *cuchteel*, era por lo general, una unidad residencial localizada; lo fue también una unidad administrativa, pues existía el *ah cuch cab* que era el que recogía el tributo y los servicios que se debían pagar; fue igualmente la unidad de trabajo ya que en su seno se desarrollaban los mecanismos de cooperación... (Vargas 1997b: 211).

Como podemos ver se mencionan varios linajes, los cuales tenían representación en los centros rectores. El tributo ligaba el ritual, con el trabajo y el gobierno y los linajes se aseguraban en cada barrio independientemente del gobernante central (Vargas 1997b: 212).

Macanany (1995: 68) piensa que los comuneros eran dueños de las tierras que cultivaban. Aunque debían el tributo y respeto a las autoridades superiores, es posible que la propiedad comunal los incitara a practicar cultos a dioses como los que tenían los nobles.

Según Thompson (1967: 127) los comuneros participaron en las guerras y es posible ya que muchas de las poblaciones del Clásico desaparecieron a causa de las guerras. En Chichén Itzá el culto guerrero se asociaba con la migración (Thompson 1967: 123).

Macanany (1995) piensa que los linajes integraban al pueblo. Según Chase (1986: 353-4, 356, 364) había una división entre nobles y pueblo similar a la de la actual Santa Rita Corozal. Sin embargo se piensa que es posible que la sociedad tuviera más divisiones. Nosotros creemos que existían personas dedicadas a trabajos específicos, para afirmar esto nos apoyamos en el número de términos que existen en maya para designar los diferentes puestos (Folan 1983b: 56-8).

Según Peniche (1993: 85) el ritual del trabajo, consistía en una retribución mutua entre comuneros y sacerdotes la cual se expresa en el servicio otorgado por los sacerdotes a los comuneros y el tributo entregado por éstos a los sacerdotes en un ciclo económico ritual,

Veamos en seguida cómo el consumo ritual funciona como una manera de reproducir las relaciones sociales: el consumo ritual traduce la manera de participar en la producción. Entre los sacerdotes suponemos que, además del ritual que reunía al pueblo de las plazas, oficiaban en la parte secreta de los templos y, después, festejaban la ocasión con un banquete (Peniche 1993: 89).

El mando se rotaba entre los bataves y el sistema de parentesco aportaba una alternancia entre herencia patrilineal y matrilineal que influía en el gobierno (Peniche 1993: 57, 59). Como gobernante el Halach Uinic tenía mayores derechos de propiedad que los comuneros (Peniche 1993: 71-2). Peniche (1993: 29, 45) afirma que había nobles con diversas ocupaciones como la de comerciantes. Los esclavos se encontraban en un escalón más bajo del sistema maya de clases sociales (Peniche 1993: 61).

Es posible que los cultos se practicaran en los grupos domésticos con capillas, templos y oratorios para venerar a los dioses según la actividad que los practicantes

desempeñaran y que determinados dioses favorecieran. El culto en capillas familiares estaba asociado con los ancestros (Smith 1971I: 108). Smith (1971I: 108) menciona que los oratorios, le sirvieron a familias especiales. La noción del gobierno secular, apoya la existencia de cultos domésticos y privados.

La presencia de cenotes en los tres centros ceremoniales de Mayapán indica un culto al cenote (Smith 1971I: 3).

Según Báez-Jorge (1988) los cultos tenían relaciones con la producción económica y la guerra era la ideología que marcaba el trasfondo de estos cultos. Los cultos populares también se asociaban con la medicina y la curación como lo vemos en el Ritual de los Bacabes (Arzápalo 1987).

Los rituales de adivinación a través de cristales continúa desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días. Estos objetos constituyen un ejemplos de los motivos por los cuales se sacralizan las prácticas (Taube 1992: 34).

BIBLIOGRAFIA

Adams, Richard E.W.

1999 *Río Azul. An Ancient Maya City*. University of Oklahoma Press, Norman.

Adams, Robert M., Jr.

1953 *Some Small Ceremonial Structures of Mayapan. Current Reports No. 9*. Department of Archaeology, pp. 144-179. Carnegie Institution of Washington, Washington.

Alcina Franch, José

1993 *Calendario y Religión entre los Zapotecos*. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Culturas Mesoamericanas: 3. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1999 El agua que se junta con el cielo (Ihuicaatl). En *Chalchihuite. Homenaje a Doris Heyden*. Coordinado por Ma. de Jesús Rodríguez-Shadow. Beatriz Barba de Piña Chan. pp. 147-166. Colección Científica. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Andrews, George F.

1975 *Maya Cities. Placemaking and Urbanization*. The Civilizations of the American Indian societies. University of Oklahoma Press: Norman.

Andrews, Anthony P. and Fernando Robles C.

1985 Chichen Itza and Coba. A Itza-Maya Standoff in Early Postclassic Yucatán. En *Lowland Maya Postclassic*. Edited by Arlen F. Chase and Prudence M. Rice. pp. 62-72. University of Texas Press, Austin.

Andrews V., E. Wyllys, and Jermy A. Sabloff

1986 a Introduction. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys, Andrews V. pp. 3-13. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

1986b Classic to Postclassic: A Summary Discussion. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Sabloff, Jermy A. and E. Wyllys, Andrews V. pp. 433-56. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Angulo, Jorge

1995 Una correlación entre las ciencias exactas y las ciencias sociales. En *Coloquio. Cantos de Mesoamérica. Metodologías Científicas en la Búsqueda del Conocimiento Prehispánico*. Instituto de Astronomía, pp. 12-50. Facultad de Ciencias. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Arden, Traci and William Fowler Jr.

1998 Introduction. Special Section: Recent Chronological Research in Northern Yucatan. *Ancient Mesoamerica* 9 (99): 1.

Arellano Hernandez, Juan Alfonso

1995 Saber para conocer. ¿De la Religión a la Ciencia? En *Coloquio. Cantos de Mesoamerica. Metodologías Científicas en la Búsqueda del Conocimiento Prehispánico*. Instituto de Astronomía. pp. 32-48. Facultad de Ciencias. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1999 Gusanos de Piedra: dioses creadores. En *Chalchihuite. Homenaje a Doris Heyden*. Coordinado por Ma. de Jesús Rodríguez-Shadow. Beatriz Barba de Piña Chan. pp. 109-146. Colección Científica. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Arochi, Luis Enrique

1991 Concordancia cronológica entre Chichen Itzá y Mayapán. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamerica*. Editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé. pp. 97-112. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología : 4. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Arzápalo Marín, Ramón

1987 *El Ritual de los Bacabes*. Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, glosario y cómputos estadísticos. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 5. Directora de la Serie: Mercedes de la Garza. México.

Aveni, Anthony

1986 The Real Venus- Kukulcan in the Maya Inscription and Alignments. En *Sixth Palenque Round Table, 1986*. General Editor Merle Greene Robertson. Volume Editor Virginia M. Fields. pp. 309-321. University of Oklahoma Press: Norman and London.

Ayala Falcón, Maricela

1998 La escritura maya. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 179-191. CNCA-INAH. Italia.

Báez-Jorge, Félix

1988 *Los Oficios de las Diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Ciencia. Universidad Veracruzana. Xalapa. México.

1998 Entre los nagueales y los santos (Aspectos de la Religiosidad Popular en Guatemala y México). En *La Cultura Plural. Reflexiones sobre Diálogo y Silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signori)*. Editado por Alesandro Lupo y Alfredo López Austin. pp. 83-118. Universidad Nacional Autónoma de México. Università di Roma "La Sapienza." México.

Báez-Jorge-, Félix y Johanna Broda

2001 *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. Biblioteca Mexicana, CNCA, FCE, México.

Ball, Joseph W.

1986 Campeche, the Itza, and the Postclassic: A Study, in *Ethnoarchaeological Archaeology*. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys Andrews V. pp. 379-408. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz. General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Ball Joseph W. and Jennifer T. Tasheck

1989 Teotihuacan's Fall and the Rise of the Itza: Realignment and Role Changes in the Terminal Classic Maya Lowlands. En *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700- 900*. Editado por Richard A. Diehl and Catherine Berlo. pp. 187-200. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington .D.C.

Barrera Rubio, Alfredo y Carlos Peraza Lope

2001 *La Pintura Mural de Mayapán*. En *La Pintura Mural Prehispánica en México II Área Maya*. Tomo III Estudios. Editado por Leticia Staines y Beatriz de la Fuente pp. 419-46. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.

Barrera Vázquez, Alfredo

1939 *La identificación de la Deidad " E" de Schellhas*. Cuádreros Mayas No. 2. Mérida.Yucatán, México.

1939 El Pronóstico de los 20 signos de los días del Calendario Maya según los libros de Chilam Balam de Kaua y de Maní. En *Vigésimoséptimo Congreso Internacional de Americanistas. Actas de las Primeras Sesión Celebrada en la Ciudad de México en 1939*. Tomo I Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaria de Educación Publica, México.

Barrera Vázquez, Alfredo y Silvia Rendón

1963 *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. Primera Edición 1948. Fondo de Cultura Económica. México.

Barrera Vasquez, Alfredo y Sylvanus Griswold Morley

1949 *The Maya Chronicles*. Carnegie Institution Washington. Publications 585. Contributions to American Anthropology and History. No. 48 Volume. 10. Washington.

Bassie – Sweet, Karen

1991 *From the Mouth of the Dark Cave. Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*. University of Oklahoma Press: Norman and London.

1996 *At the Edge of the World. Caves and Late Classic Maya World View*. University of Oklahoma Press, Norman and London.

Baudez, Claude F.

1986 The Cross pattern at Copán: Forms, Rituals and Meanings. En *Sixth Palenque Round Table, 1986*. General Editor Merle Greene Robertson. Volume Editor Virginia M. Fields. pp. 81-88. University of Oklahoma Press: Norman and London.

2004 *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. UNAM, CMCA, Centre Culturel et de Coopération pour L'Amérique Centrale, México.

Beals, Ralph L. and Harry Hoijer

1978 *Introducción a la Antropología*. Traducción del inglés por Juan Martín Ruz-Werner y Juan García-Puente. Edición Original 1963. Aguilar Ediciones.

Benavides, Antonio

1981 *Los Caminos de Cobá y sus Implicaciones Sociales (Proyecto Cobá)*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Centro Regional del sureste. Colección Científica. Arqueología. INAH, México.

1995a El Sur y el Centro de la zona Maya en el Clásico. *El Horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*. Coordinadores Linda Manzanilla y Leonardo López Luján. Volumen III. pp. 65-99. INAH. Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Porrúa, México.

1995b El norte de la zona maya en el Clásico. *El Horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*. Coordinadores Linda Manzanilla y Leonardo López Luján. Volumen III. pp. 101-137. INAH, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Porrúa, México.

1998 Arquitectura maya. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Naída. pp. 131-157. CNCA-INAH, Italia.

Benedict, Ruth

1965 *Patterns of culture*. Primera Edición 1946. Routledge and Kegan, London.

1986 *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese culture*. Primera Edición 1946. Houghton and Mifflin Co., Boston.

Beyer, Herman

1937 *Studies of the Inscriptions of Chichén Itzá*. Contributions to American Archaeology. Reprinted from Carnegie Institution of Washington, Publication No. 483. Washington.

Blanton, Richard, Stephen A. Kowalewski, Gary M. Feinman, Laura M. Finstein

1983 *Ancient Mesoamerica. A comparison of change in three regions*.

Segunda Edición. New Studies in Archaeology. Cambridge, University Press.

Brainerd, George W.

1955 *The Archaeological Ceramics of Yucatán*. Anthropological Records 19. University of California. Publications Anthropological Records. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California. Cambridge University Press, London, England.

Bricker, Victoria

1986 Faunal Offerings in the Dresden Codex.

En *Sixth Palenque Round Table, 1986*. General Editor Merle Greene Robertson. Volume Editor Virginia M. Fields. pp. 285-292. University of Oklahoma Press: Norman and London.

Bricker, Victoria R. y Harvey M. Bricker

1998 Ciclos calendáricos y astronomía. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 193-205. CNCA-INAH, Italia.

Brinton, Daniel

1969 *The Maya Chronicles*. Brinton's Library of Aboriginal Literature. Number 1. Reprinted from first edition 1882. Philadelphia. AMS Press, Inc., New York.

Broda, Johanna

1991 Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamerica*. Editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé. pp. 461-500. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología : 4. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2001a Introducción. En *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. Editado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. pp. 15-54. Biblioteca Mexicana, CNCA, FCE, México.

Brown, Clifford Todd

1999 *Mayapan Society and Ancient Maya Social Organization*. UMI, Dissertation Services, Ann Arbor.

Brown Kenneth L.

1977a The Valley of Guatemala: A Highland Port of Trade. En *Teotihuacan and Kaminaljuyu: A Study in Prehistoric Culture Contact*. Editado por William T. Sanders and Joseph Michels. pp. 205-396. Monograph Series on Kaminaljuyu. Pennsylvania State University Press.

1977b Toward a Systematic Explanation of Culture Change within the Middle Classic Period of the Valley of Guatemala. En *Teotihuacan and Kaminaljuyu. A study in Prehistoric Culture Contact*. Editado por William T. Sanders and Joseph W. Michels. pp. 441-440. Monograph Series on Kaminaljuyu. The Pennsylvania State University Press.

Bruce, Robert D.

1975 *Lacandon. Dream Symbolism. Volume I: Dream Symbolism and Interpretation*. Ediciones Euroamericanas, México.

Bullard, William R. Jr.

1952 *Boundary Walls at Mayapan*. Current Reports No. 13. Department of Archaeology. pp. 234-253. Carnegie Institution of Washington, Washington.

Canto Aguilera, Giselle

1986 Proposiciones para el estudio de talleres de producción de cerámica. *Unidades Habitacionales Mesoamericanas*. Editado por Linda Manzanilla. pp. 41-58. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Arqueología. Serie Antropológica: 76. Universidad Autónoma de México, México.

Candelaria, Michael Richa

1987 *Popular Religion and Liberation. An Examination of the Discussion in Latin American Liberation Theology*. Harvard University, Cambridge.

Carmagnani, Marcello

1998 El significado de la circulación y el intercambio de bienes en las sociedades indias de Oaxaca. En *La Cultura Plural. Reflexiones sobre Diálogo y Silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signori)*. Editado por Alesandro Lupo y Alfredo López Austin. pp. 139-158. Universidad Nacional Autónoma de México. Università di Roma "La Sapienza." México.

Carrasco, David

1982 *Quetzalcoatl and the Irony of empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*. The University of Chicago Press, Chicago.

1990 *Religions of Mesoamerica*. Waveland Press, Prospect Heights.

Carreón, Emilie

1993 Un incensario teotihuacano en Contexto doméstico. Restauración e Interpretación. En *Los Estudios Específicos. Anatomía de un Conjunto Residencial Teotihuacano en Oztoyahualco*. Coordinado por Lina Manzanilla. Volúmen II. pp. 876-897. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Chapman, Anne C.

1957 Port of Trade Enclaves in Aztec and Maya Civilizations. En *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*. Editado por Karl Polanyi, Conrad M. Arnsberg and Harry Pearson. pp. 114-153. The Free Press, New York, Collier-Macmillan Limited, London.

Chase, Arlen F.

1986 Time Depth or Vacuum: The 11.3.0.0.0 Correlation and the Lowland Maya Postclassic. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por

Jeremy A. Sabloff y Gordon E. Wyllys. pp. 99-140. A School of American Research Book. University of New México Press.

1992 Elites and the Changing Organization of Classic Maya Society. En Mesoamerican Elites. An *Archaeological Assessment*. Editado por Diane Z. Chase y Arlen F. Chase. pp. 30-49. University of Oklahoma Press: Norman and London.

Chase, Diane Z.

1986 Social and Political Organization in the Land of Cacao:

En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys, Andrews V. pp. 347-77. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz. General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Chase, Diane Z. and Arlen F. Chase

1992 *Mesoamerican elites. An Archaeological Assessment*.

University of Oklahoma Press: Norman and London.

1998 Centralized Political Organization among the late Classic Maya. En *Maya State: Centralized and Segmentary*. *Current Anthropology* 37 (5): 803-810.

Chowning, Ann

1956 *A Round Temple and its Shrine at Mayapan*. Current Reports No. 34. pp. 443-461. Carnegie Institution of Washington, Washington.

Coe, Michael D.

1994 *Mexico. From the Olmecs to the Aztecs*. First Printing 1962. Thames and Hudson, London.

1999 *The Maya*. Sexta Edición 1966. Thames and Hudson, New York.

Coggins, Clemency Chase

1984 The Cenote of Sacrifice: Catalogue. En *Cenote of Sacrifice. Maya Treasures from the Sacred Well at Chichén Itzá*. Editado por Clemency Chase Coggins y Orrin C. III. pp. 23-166. University of Texas Press, Austin.

1990 The Birth of the Baktun at Tikal and Seibal. En *Vision and Revision in Maya Studies*. Editado por Flora S. Clancy y Peter D. Harrison. pp. 79 - 93. University of New Mexico Press. Albuquerque.

1992 *Artifacts from the Cenote of Sacrifice. Maya Treasures from the Sacred Well at Chichén Itzá*. Editado por Clemency Chase Coggins. University of Teks Press, Austin.

1998 Objetos portátiles de arte. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 249-269. CNCA-INAH, Italia.

Coggins, Clemency Chase and John M. Ladd

1992 Wooden Artifacts. En *Artifacts from the Cenote of Sacrifice. Chichen Itza, Yucatan*. Editado por Clemency Chase Coggins. pp. 235-244. . Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. V.10 N.3. Harvard University Cambridge, Massachussets.

Coggins, Clemency Chase and Orrin C. Shane III

1984 *Cenote of Sacrifice. Maya Treasures from the Sacred Well at Chichén Itzá*. University of Texas Press, Austin.

Cohodas, Marvin

1989 The Epiclassic Problem: A Review and Alternative Model. En *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700- 900*. Editado por Richard A. Diehl and Catherine Berlo. pp. 219-240. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

Colby, Benjamin N. and Lore M. Colby

1981 *The Day Keeper. The Life on Discourse of an Ixil Diviner*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Connor, Judith G.

1975 Ceramics and Artifacts. En *Changing Pre-Columbian Commercial Systems*. Edited by Jeremy A. Sabloff and William L. Rathje. pp. 114-135. The 1972-1973 Seasons at Cozumel, México. A Preliminary Report Monographs of the Peabody Museum. Harvard University. Number 3. Cambridge, Massachusetts.

Cortés de Brasdefer, Fernando

1991 La astronomía como principio de urbanismo en Mesoamérica: El Caso de Kohunlich. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamerica*. Editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé. pp. 49-59. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Craine, Eugene R. y Reginald C. Reindorp

1979 *The Codex Pérez and the Book of Chilam Balam of Mani*. University of Oklahoma Press, Norman.

Cuevas García, Martha y Guillermo Bernal Romero

s/f *Los Incensarios Compuestos del Grupo de las Cruces*. UNAM, México.

Culbert, Patrick

1973b The Maya Downfall of Tikal. En *The Classic Maya Collapse*. Editado por Patrick Culbert. pp. 63-92. A School of American Research Book. University of New Mexico Press, Albuquerque

Demarest, Arthur A.

1986 *The Archaeology of Santa Leticia and the Rise of Maya Civilization*. Middle American Research Institute. Publication 52. Tulane University, New Orleans.

1992a Ideology in Ancient Maya Cultural Evolution: The dynamics of Galactic Politics. En *IDEOLOGY and Pre-Columbian Civilizations*. Editado por Arthur A. Demarest and Geoffrey W. Conrad. pp. 136-157. School of American Research Press. Santa Fe New Mexico.

1992b Archaeology, Ideology, and Pre-columbian Cultural Evolution. The Search for an Approach. En *IDEOLOGY and Pre-Columbian Civilizations*. Editado por Arthur A. Demarest and Geoffrey W. Conrad. pp. 1-13. School of American Research Press, Santa Fe New Mexico.

2004 *Ancient Maya. The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*. Cambridge University Press, United Kingdom.

Demarest, Arthur A., Prudence M. Rice, and Don S. Rice

2004 *Terminal Classic in the Maya Lowlands. Collapse, Transition, and Transformation*. University Press of Colorado, Boulder, Colorado.

Demarest, Arthur; Matt O'Mansky; Claudia Wolley; Dirk Van Tuerenhout; Takeshi Inomata; Joel Palka y Héctor Escobedo

1997 Classic Maya Defensive Systems and Warfare. The Petexbatun Region. Archaeological Evidence and Interpretations. *Ancient Mesoamerica* (8): 229-253.

Diel, Richard y Catherine Berlo

1989 *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700- 900* Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

Dunning, Nicholas P. y Jeff Karl Kowalski

1994 Lords of the Hills Classic Maya Settlement Patterns and Political Iconography in the Puuc region, Mexico. *Ancient Mesoamerica* 5 : 63- 95.

Durkheim, Emile

1969 *The Elementary Forms of the Religious Life*. A Free Press paperback. George Allen & Unwin 1915. First printing 1965. Translated from the French by Joseph Ward Swain. The Free Press, New York.

Edmonson, Munro S.

1982 *The Ancient Future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tzimin*. Translated and annotated by Munro S. Edmonson. University of Texas Press, Austin.

1995 *Sistemas Calendáricos Mesoamericanos. El Libro del Año Solar*. Traducción de Pablo García Cisneros. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Culturas Mesoamericanas. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Eliade, Mircea

1991 *The Myth of the Eternal Return. OR Cosmos and History. Novena Edición.* Harper Torch Books, USA. Edición original 1954, Bollingen Foundation, New York.

1998a *Lo sagrado y lo profano.* Primera Edición en español Editoria Paidós Iberica, Barcelona. Edición Original 1957. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg.

1998b. *Tratado de Historia de las religiones.* Primera Edición en francés 1964. Ediciones Era. México.

Evans- Pritchard, E.E.

1965 *Theories of Primitive Religion.* Clarendon Press, Oxford.

Fahmel, Bernd

1995 La orientación en los edificios de Oaxaca. En *Coloquio. Cantos de Mesoamerica. Metodologías Científicas en la Búsqueda del Conocimiento Prehispánico.* Instituto de Astronomía. p. 99-100. Facultad de Ciencias. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Falkenhause, Lothar von

1985 Architecture. En *A Consideration of the Early Classic Period in the Maya Lowlands.* Editado por Gordon R. Willey and Peter Mathews. pp. 111-133. Institute for Mesoamerican Studies. State University of New York at Albany. Publication No. 10. Albany, New York.

Fernández, Adela

1999 *Dioses Prehispánicos de México.* Quinta Reimpresión. Panorama Editorial, México.

Fletcher, Laraine A.

1983 *Coba and Mayapan: A Comparison of Solares, Household Variation, Sociopolitical Organization, and Land Tenure.* En *Coba. A Classic Maya Metropolis.* Editado por William J., Folan; Ellen R. Kintz y Laraine A. Fletcher. pp. 121-132. Academic Press. New York.

1983 Summary and conclusion. En *Coba. A Classic Maya Metropolis.* Editado por William J., Folan; Ellen R. Kintz y Laraine A. Fletcher. pp. 211-217. Academic Press. New York.

Florescano, Enrique

1998 *Cosmología maya.* En *Los Mayas.* Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 216-233. CNCA-INAH, Italia.

Folan, William J.

1983a *The Importance of Coba in Maya History.* En *Coba. A Classic Maya Metropolis.* Editado por William J., Folan; Ellen R. Kintz y Laraine A. Fletcher. pp. 11-20. Academic Press. New York.

1983b Urban Organization and Social Structure of Coba. En *Coba. A Classic Maya Metropolis*. Editado por William J. Folan; Ellen R. Kintz y Laraine A. Fletcher. pp. 49-63. Academic Press. New York.

1983c Summary and conclusion. En *Coba. A Classic Maya Metropolis*. Editado por William J. Folan; Ellen R. Kintz y Laraine A. Fletcher. pp. 211-217. Academic Press. New York.

Foncerrada de Molina, Marta

1965 *La Escultura Arquitectónica de Uxmal*. IIE. UNAM. Estudios y Fuentes del Arte en México. Imprenta Universitaria, México, México.

1968 *Uxmal: la ciudad del dios de la lluvia*. Fondo de Cultura Económica, México.

Fox, John W.; Cook, Garret W.; Chase, Arlen F. and Diane Z. Chase.

1996 Questions of Political and economic Integration: Segmenray versus centralized States among the ancient Maya. En *Maya State: Centralized and Segmentary*. *Current Anthropology* 37 (5): 795-801.

Freidel, David A.

1986 Terminal Classic Lowland Maya Successes Failures and Aftermaths. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys, Andrews V. pp. 409-30. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz. General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

1992a Children of the First Father's Skull: Terminal Classic Warfare in the Northern Maya Lowlands and the Transformation of Kingship and Elite Hierarchies. En *Mesoamerican Elites. An Archaeological Assessment*. Editado por Diane Z. Chase y Arlen F. Chase. pp. 99-117. University of Oklahoma Press: Norman and London.

1992b The Trees of Life. Ahau as Idea and Artifact in Classic Lowland Maya Civilization. En *IDEOLOGY and Pre-Columbian Civilizations*. Edited by Arthur A. Demarest and Geoffrey W. Conrad. pp. 115-133. School of American Research Press. Santa Fe New Mexico.

Freidel, David A. y Jeremy A. Sabloff

1984 *Cozumel. Late Maya Settlement Patterns*. Studies in Archaeology. Academic Press, Inc. San Diego.

Freidel, David; Schele, Linda and Joy Parker

1993 *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Quill. William Morrow, New York.

Fuente, Beatriz de la; Leticia Staines Cicero, Alfonso Arellano Hernández

1997 El arte Centinelas de la eternidad. En *Los Mayas del Periodo Clásico* Editado por A. Arellano Hernández, M. Ayala Falcón, B. de la Fuente, M. de la Garza, L. Staines Ciero, B. Olmedo Vera. Corpus Precolombino. Sección Las Civilizaciones Mesoamericanas. Proyecto Román Piña Chan. Coordinación Eduardo Matos Moctezuma. pp. 141- 225 Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Jaca Book, Grafiche, Milano.

Fustel, de Coulanges

1956 *The Ancient City. A Study of the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Doubleday Anchor Books. Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York.

Gallut, María Elena et. al.

2001 Mayapán: de regiones oscuras y deidades luminosas. Práctica Astronómica en el Posclásico Maya. En *La Pintura Mural Prehispánica en México II Área Maya*. Editado por Leticia Staines y Beatriz de la Fuente. pp. 265-75. Tomo III Estudios. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM. México.

Garza, Mercedes de la

1975 *La Conciencia Histórica de los Antiguos Mayas*. Centro de Estudios Mayas. Cuaderno II. Coordinación de Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1978 *El Hombre en el Pensamiento Religioso Náhuatl y Maya*.

Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. Cuaderno 14. Universidad Nacional Autónoma de México.

1984 *El Universo Sagrado de la Serpiente entre los mayas*. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. Universidad Nacional Autónoma de México.

1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. Universidad Nacional Autónoma de México.

1995 *Aves sagradas de los mayas*. Facultad de Filosofía y Letras. Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1997 Las Fuerzas Sagradas del Universo maya. En *Los Mayas del Periodo Clásico*. Editado por A. Arellano Hernández, M. Ayala Falcón, B. de la Fuente, M. de la Garza, L. Staines Ciero, B. Olmedo Vera. Corpus Precolombino. Sección Las Civilizaciones Mesoamericanas. Proyecto Román Piña Chan. Coordinación Eduardo Matos Moctezuma. pp. 9-100. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Jaca Book, Grafiche, Milano.

1998a Introducción. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 19-27. CNCA-INAH, Italia.

1998b Los dioses mayas. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 235- 247. CNCA-INAH, Italia.

Geertz, Clifford

1968 *Islam Observed. Religious Development in Indonesia and Morocco*. New Haven and London. Yale University Press. Hartford Connecticut.

Gillespie, Susan D.

1991 Ballgames and Boundaries. En *The Mesoamerican Ballgame*. Editado por Vernon L. Scarborough y David R. Wilcox. pp. 317-345. University of Arizona Press, Tucson.

Gillespie, Susan D. and Rosemary A. Joyce

1998 Deity Relationships in Mesoamerican Cosmologies. The Case of the Maya God L. *Ancient Mesoamerica* 1998 (9): 279-296.

Hamblin, Nancy L.

1984 *Animal Use by the Cozumel Maya*. The University of Arizona Press, USA.

Hammond, Norman

1974 *Mesoamerican archaeology: New Approches*. University of Texas Press.

1988 *Ancient Maya Civilization*. Tercera Impresión revisada. Rutgers University Press, New Brunswick.

Harrison, Peter D.

1999 *The Lords of Tikal. Rulers of an Ancient Maya City*. New Aspects of Antiquity. General Editor Colin Renfrew. Thames and Hudson, London.

Hassig, Ross

1985 *Trade, Tribute, and Transportation. The sixteenth-century Political Economy of the Valley of Mexico*. University of Oklahoma Press, Norman.

Haviland, William

1988 Musical Hammocks at Tikal: Problems with Reconstructing Household Compositions. En *Household and Community in the Mesoamerican Past*. Edited by Richard R. Wilk and Wendy Ashmore. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Haviland, William and Hattula Moholy- Nagy

1992 Distinguishing the High and Mighty from the Hoi Polloi at Tikal, Guatemala. En *Mesoamerican Elites. An Archaeological Assessment*. Edited by Diane Z. Chase and Arlen F. Chase. pp. 50-60. University of Oklahoma Press: Norman and London.

Henderson, John

1997 *The World of the Ancient Maya*. First Edition 1981. Cornell University Press, Ithaca.

Heyden , Doris

1983 Lo sagrado en el paisaje. *RMEA XXIX*: 53-65.

1991 La matiz de la Tierra. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. Editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé. pp. 501-515. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Hirth, Kenneth G.

1989 Militarism and Social Organization at Xochicalco, Morelos. En *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700- 900*. Editado por Richard A. Diehl and Catherine Berlo. pp. 69-81. Dumbarton Oaks. Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

Huminston Kelly, David

1976 *Deciphering the Maya Script*. University of Texas Press, Austin and London.

Inomata, Takeshi y Stephen D Houston

2001 *Royal Courts of the Ancient Maya. Theory, Comparison, and Synthesis*. Vol. I. Westview Press, USA.

Iwaniszewski, Stanislaw

1997 El Tiempo Social y la Ideología en Tikal. En *Simbólicas*. Coordinado y Compilado por Marie-Odile Marion. pp. 171-180. Editado por INAH, Conacyt, Pláza Valdez, México.

Jaeger, Susan Elizabeth

1991 *Settlement Pattern Research at Caracol, Belize: The Social Organization in a Classic Period Maya Site*. A Dissertation Presented to the Graduate Faculty of Dedman College. Southern Methodist University, in Partial Fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy with a Major in Anthropology. UMI. Dissertation Service.

Jimenez García, Elizabeth

1998 *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*. Serie Arqueología. Colección Científica. Instituto Nacional de Arqueología e Historia, México.

Jones, Grant

1998 La conquista de los mayas de Yucatán y la resistencia en el periodo colonial. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt. Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 483-493. CNCA-INAH, Italia.

Jones, Morris R

1952 Map of the Ruins of Mayapan, Yucatan, Mexico. *Current Reports No. 1*. The Carnegie Institution of Washington, Washington.

Josserand, J. Kathryn

1986 The Narrative Structure of Hieroglyphic Texts at Palenque.

En *Sixth Palenque Round Table, 1986*. General Editor Merle Greene Robertson. Volume Editor Virginia M. Fields. pp. 12. University of Oklahoma Press: Norman and London.

Joyce Christie, Jessica

2003 *Maya Palaces and Elite Residences. An Interdisciplinary Approach*. University of Texas Press, USA.

Juteson, John S.; William M. Norman. Lyle Campbell, Terrence Kaufman.

1985 *The Foreign Impact on Lowland Mayan Language and Script*. Edited by Anne C. Collins and E. Wyllys Andrews. Middle American Research Institute. Tulane University, New Orleans.

Kelley, David H.

1983 The Maya Calendar Correlation Problem. En *Civilization in the Ancient Americas. Essays in Honor of Gordon Willey*. Editado por Richard M. Leventhal and Alan L. Kolata. pp.157-208. University of New Mexico Press and Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

Kepecs, Susan; Feinman, Gary and Sylviane Boucher

1994 Chichen Itza and its Hinterland. The World-Systems Perspective. *Ancient Mesoamerica* (5): 141-158.

Kintz, Ellen R.

1983a Household Composition: An Analysis of the Composition of Residential Compounds of Coba. En *Coba. A Classic Maya Metropolis*. Editado por William J., Folan; Ellen R. Kintz y Laraine A. Fletcher. pp. 133-148. Academic Press. New York.

1983b Cottage Industry and Guild Formation in a Classic Maya Metropolis. En *Coba. A Classic Maya Metropolis*. Editado por William J., Folan; Ellen R. Kintz y Laraine A. Fletcher. pp. 149-160. Academic Press. New York.

1983c Class Structure in a Classic Maya City. En *Coba. A Classic Maya Metropolis*. Editado por William J., Folan; Ellen R. Kintz y Laraine A. Fletcher. pp. 161-178. Academic Press. New York.

1983d Neighborhoods and Wards in a Classic Maya Metropolis. En *Coba. A Classic Maya Metropolis*. Editado por William J., Folan; Ellen R. Kintz y Laraine A. Fletcher. pp. 179-190. Academic Press. New York.

Knochock, Ruth

1986 Dedication Ceremonies at Chichen Itza. The Glyphic Evidence. En *Sixth Palenque Round Table, 1986*. General Editor Merle Greene Robertson. Volume Editor Virginia M. Fields. pp. 43-50. University of Oklahoma Press: Norman and London.

Köhler, Ulrich

1998 Formas y Procesos de Sincretismo entre los Tzotziles. En *La Cultura Plural. Reflexiones sobre Diálogo y Silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signori)*. Editado por Alesandro Lupo y Alfredo López Austin. pp. 170-187. Universidad Nacional Autónoma de México. Universitá di Roma "La Sapienza." México.

Kolata, Alan L.

1992 Economy, Ideology, and Imperialism in the South-central Andes. En *IDEOLOGY and Pre-Columbian Civilizations*. Edited by Arthur A. Demarest and Geoffrey W. Conrad. pp. 65-85. School of American Research Press, Santa Fe New Mexico.

Kowalski, Jeff Karl

1989 Who am I among the Itza? Links between Northern Yucatan and the Western Maya Lowlands and Highlands. En *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700-900*. Editado por Richard A. Diehl and Catherine Berlo. pp. 173-185. *Dumbarton Oaks*, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

Kubler, George A.

1961 On the Colonial Extinction of the Motifs of Pre-Columbian Art. En *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*. Harvard College, Cambridge.

1972 La evidencia Intrínseca y la Analogía etnológica en el estudio de las Religiones Mesoamericanas. En *Religión en Mesomerica. XII Mesa Redonda*. Editado por Jaime Litvak King y Noemi Castillo Tejero. pp. 1-24. Sociedad Mexicana de Antropología.

1986 *Arte y Arquitectura en la America Precolonial*. Manuales Arte Catedra. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. Titulo original: *The Art and Architecture of Ancient America*. Penguin Books. Harmondsworth, England. Editado por Editorial Catedra 1962. Editorial Catedra, Madrid, España.

Lancaster, Roger N.

1988 *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*. Columbia University Press. New York.

Landa, Friar Diego de

1978 *Yucatan. Before and after the conquest*. Translated with notes by William Gates. Originally published (in 1566) as publication number 20 by the Maya Society. First published in 1978. Dover publications, inc. New York.

Lawson, Thomas E. and Robert N. McCauley

1990 *Rethinking Religion. Connecting cognition and culture*. Cambridge University Press. Cambridge.

Lee Whitting, Thomas A.

1998 Los códices maya. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 207-215. CNCA-INAH, Italia.

León-Portilla, Miguel

1986 *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. Prólogo de J. Eric S. Thompson. Apéndice de Alfonso Villa Rojas. Segunda Edición aumentada con otro apéndice acerca de nuevas aportaciones sobre el tema de este libro. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Culturas Mesoamericanas. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Lesa, William A. and Evon Z. Vogt.

1972 Magic, Witchcraft, and Divination. En *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Editado por William A. Lesa y Evon Z. Vogt. Third Edition 1958. pp. 413- 415. Harper & Row Publishers. New York.

Leventhal, Richard M. y Kevin H. Baxter

1988 The Use of Ceramics to identify the function of Copan Structures. En *Households and Community in the Mesoamerican Past*. Editado por Richard Wilk y Wendy Ashmore. pp 51-71. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Levine, Daniel H.

1990 *Popular Groups, Popular Culture, and Popular Religion*. Comparative Studies in Society and History.

Lévi-Strauss, Claude

1963 *Totemism*. Segunda Edición. Beacon Press, Boston.

Lincoln, Charles E.

1985 The Chronology of Chichen Itza: A Review of the Literature. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys, Andrews V. pp. 141-196. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz. General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Lizana, Bernardo de

1995 *Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual de Yucatán*. Edición crítica y anotada de René Acuña. Apéndice de René Acuña y David Bolles. Primera Edición 1633, Valladolid. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 12. Directora de la Serie: Mercedes de la Garza. UNAM, México.

López Austin, Alfredo

2001 El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. Editado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. pp. 47-65. Biblioteca Mexicana, CNCA, FCE, México.

López de Cogolludo, Diego

1955 *Historia de Yucatán*. Comisión de Historia, Campeche.

Lothrop, S.K.

1924 *Tulum. an Archaeological Study of the East coast of Yucatan*. Report no. 335. The Carnegie Institution of Washington, Washington.

1952 Metals from the Cenote of Sacrifice Chichen Itzá, Yucatán. With sections by W.C. Root and Tatiana Proskouriakoff with an appendix by William Harvey, Cambridge.

Lupo, Alessandro

1998a Introducción. En *La Cultura Plural. Reflexiones sobre Diálogo y Silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signori)*. Editado por Alesandro Lupo y Alfredo López Austin. pp. 13-53. Universidad Nacional Autónoma de México. Università di Roma "La Sapienza." México.

1998b Apostillas sobre las Transformaciones de la Medicina Tradicional en México. En *La Cultura Plural. Reflexiones sobre Diálogo y Silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signori)*. Editado por Alesandro Lupo y Alfredo López Austin. pp. 220-255. Universidad Nacional Autónoma de México. Università di Roma "La Sapienza." México.

Lupo Alesandro y Alfredo López Austin

1986 *La Cultura Plural. Reflexiones sobre Diálogo y Silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signori)*. Editado por Alesandro Lupo y Alfredo López Austin. Universidad Nacional Autónoma de México. Università di Roma "La Sapienza." México.

Macleod, Barbara y Dorie Reents-Budet

1994 The Art of Calligraphy: Image and Meaning. En *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*. pp. 106-163. Duke University Press.

Mahler, Joy

1962 Perishable Materials: 12 y Textiles and Textile Impressions: 11. En *Yucatan, Mayapan, Mexico*. Editado por H.E.D. Pollock ; Ralph Roys; A. Smith, Leydard; Tatiana, Proskouriakoff. pp. 403-405. Carnegie Institution Washington. Pub. 619. Garamond Press, Baltimore.

Malinowski, Bronislaw

1948 *Magic, Science and Religion and other essays*. Anchor Book Free Press, U.S.A.

Malstrom, Vincent H.

1991 Edzna: Earliest Astronomical Center of the Maya?. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamerica*. Editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé. pp. 37-47. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Marcus, Joyce

1976 *Emblem and State in the Classic Maya Lowland. An Epigraphic Approach to Territorial Organization*. Washington, D.C.

1989 From Centralized Systems to City- States. Possible Models for the Epi-Classic. En *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700- 900*. Editado por Richard A. Diehl and Catherine Berlo. Dumbarton Oaks. pp. 201-208. Trustees for Harvard University, Washington , D.C.

1992 *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda. Myth and History in Far Ancient Civilizations*. Princeton, Princeton University.

Marcus, Joyce y Kent V. Flannery

1996 *Zapotec Civilization. How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*. New Aspects of Antiquity General Editor: Colin Renfrew. Thames and Hudson, London.

Masferrer Kan, Elio

1988 *Religión y resistencia popular en América Latina*. Cuicuilco, México.

Mathews, Peter Lawrence

1997 *La escultura de Yaxchilán*. Traductor Antonio Saborit. Revisores técnicos Ricardo Bueno. Mario Alifat. Serie Arqueología. Colección Científica. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Meananay, Patricia A.

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

McGee, Jon R.

1990 *Life, Ritual, and Religion Among the Lacandon Maya*. Wadsworth Publishing Company. Belmont.

Medina Hernández, Andrés

2001 La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía. En *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. Editado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. pp. 67-163. Biblioteca Mexicana, CNCA, FCE, México.

Michels, Joseph W.

1977 Political Organization at Kaminaljuyu: Its Implications for Interpreting Teotihuacan Influence. En *Teotihuacan and Kaminaljuyu: A Study in Prehistoric Culture Contact*. Editado por William T. Sanders y Joseph W. Michels. pp. 453-467. Monograph Series on Kaminaljuyu. The Pennsylvania State University Press. United States of America.

Milbrath, Susan

1999 *Star Gods of the Maya. Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*. University of Texas Press, Austin.

Milbrath, Susan and Carlos Peraza

2003 Revisiting Mayapan. Mexico's last Maya capital. *Ancient Mesoamerica 14: 1-46*.

Miller, Arthur G.

1974 The iconography of the painting in the temple of the diving god, Tulum, Quintana Roo: the twisted cords. En *Mesoamerican archaeology: new approaches*. Editado por Norman Hammond. pp. 167-186. University of Texas Press.

1982 *On the Edge of the Sea. Mural Painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo, Mexico*. With appendices by Joseph W. Ball, Frank P. Saul and Anthony P. Andrews. Dumbarton Oaks. Trustees for Harvard University. Washington, D.C.

1986 From the Maya Margins: Images of Postclassic Power Politics. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys, Andrews V. pp. 199-222. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz. General Editor. University of New Mexico Press. Albuquerque.

Miller, Mary Ellen

1981 *The Murals of Bonampak Chiapas, Mexico*. A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School, Yale University.

1999 *Maya Art and architecture*. Thames and Hudson, London.

Montolú Villar, María

1989 *Cuando los Dioses Despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. Serie monografía 5. Etnología. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM, México.

Morris, Brian

1987 *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*. Cambridge University Press, New York.

Nalda, Enrique

1998 La ciudad maya. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 103-129. CNCA-INAH, Italia.

Noguera, Eduardo

1975 *La Cerámica Arqueológica de Mesoamérica*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM, México.

Noguez, Xavier

1995 La zona del Altiplano central en el Posclásico; la etapa tolteca. En *Historia antigua de México. El horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*. Coordinado por Linda Manzanilla y Leonardo López Luján. Volúmen III. pp. 188-224. INAH, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Porrúa.

Okoshi Harada, Tsubasa

1997 Tiempo de los Itzáez y de los Cocom. Una interpretación de la historia del Posclásico. En *Simbólicas*. Marie-Odilon Marion, compiladora. pp. 181-190. Coeditado por INAH y CONACYT. Plaza y Valdéz, México.

Parsons, Lee A.

1983 Altars 9 and 10, Kaminaljuyu and the Evolution of the Serpent-Winged Deity. En *Civilization in the Ancient Americas. Essays in Honor of Gordon Willey*. Editado por Richard M. Leventhal and Alan L. Kolata. pp. 145-156. University of New Mexico Press and Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

1985 The Ballgame in the Southern Pacific Coast Cotzumalhuapa Region and Its Impact on Kaminaljuyu During the Middle Classic. En *Lowland Maya Postclassic*. Edited by Arlen F. Chase and Prudence M. Rice. pp. 195-212. University of Texas Press, Austin.

Pendergast, David M.

1986 Stability through Change: Lamanai, Belize from the Ninth to the Seventh Century. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys, Andrews V. pp. 223-249. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz. General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Peniche Rivero, Piedad

1993 *Sacerdotes y Comerciantes. El poder de los mayas e itzaes de Yucatán en los siglos VII a XV*. Primera Reimpresión. Fondo de Cultura Económica, México.

Peraza, Carlos et. al.

2001 Descubrimientos Recientes en Mayapán, Yucatán. *Los Investigadores de la Cultura Maya 9. Tomo II*: 285-93. Universidad Autónoma de Campeche, México.

Peraza, Carlos et. al.

2006 The Chronology of Mayapan. New Radiocarbon Evidence. *Ancient Mesoamerica 17*: 153-175.

Piña Chan, Roman

1955 *Las culturas preclásicas de la Cuenca de México*. Fondo de Cultura Económica, México.

1963 Informe Preliminar sobre Mul-Chic, Yucatán. *Anales XV (44)*: 99-118.

1975 *El Estado de México antes de la conquista*. Universidad Autónoma del Estado de México, México.

1991 *El Puuc. Una Tradición Cultural Maya*. Turner Libros. El Equilibrista, Citibank, México.

1992 *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*. Quinta Reimpresión. Fondo de Cultura Económica, México.

1993 *Una Visión del México Prehispánico*. Instituto de Investigaciones Históricas. Primera Edición 1967. Serie de Culturas Mesoamericanas. México.

1998 Jaina: su arte funerario. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt. Mercedes de la Garza y Enrique Naïda. pp. 387-399. CNCA-INAH, Italia.

Pohl, Mary

1983 Maya Ritual Faunas: Vertebræ Remains from Burials. Caches, Caves, and Cenotes in the Maya Lowlands. En *Civilization in the Ancient Americas. Essays in Honor of Gordon Willey*. Editado por Richard M. Leventhal and Alan L. Kolata. pp. 55-103. University of New Mexico Press and Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

Pohl, Mary and Lawrence H. Feldman

1982 The Traditional Role of Women and Animals in Lowland Maya Economy. En *Lowland Maya Subsistence: Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. Editado por Kent V. Flannery. pp. 295-311. Academic Press, New York.

Polanyi, Karl

1975 Traders and trade. En *Ancient Civilization and Trade*. Edited by Jeremy A. Sabloff and C.C. Lamberg-Karlovsky. pp. 133-154. A School of American Research Book. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Pollock, H.E.D

1956 The Southern Terminus of the Principal Sacbe at Mayapan—Group Z-50. *Excavations in House Mounds at Mayapan. Current Reports No. 38. Volume II*. Department of Archaeology. pp. 529-549. Carnegie Institution of Washington, Washington.

1962 Introducción. *Mayapan, Yucatan, México*. Publicado por Pollock, H.E.D.; Ralph Roys; T. Proskouriakoff; A. Leydard Smith. pp. 1-22. Publication 619. Carnegie Institution Washington. Washington, Garamond Press, Baltimore.

Proskouriakoff, Tatiana

1962a Civic and Religious Structures of Mayapan. En *Mayapan, Yucatan, Mexico*. Editado por H.E.D. Pollock et. al. pp. 89-139. Carnegie Institution Washington. Publication 619. Garamond Press Baltimore.

1962b The Artifacts of Mayapan. En *Yucatan, Mayapan, Mexico*. Editado por H.E.D. Pollock; Ralph Roys; A. Smith, Leydard; Tatiana, Proskouriakoff. pp. 321- 439. Carnegie Institution Washington. Pub. 619. Garamond Press, Baltimore.

1971 El arte Maya y el modelo genético de cultura. En *El Desarrollo Cultural de Los Mayas*. Editado por Evon Z. Vogt y Alberto Ruz L. pp. 187-202. Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades: Centro de Estudios Mayas. México.

1974 *Jades from the Cenote of Sacrifice Chichén Itzá, Yucatán*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University Cambridge, Massachusetts.

Quezada, Sergio

1998 La organización política de los mayas yucatecos, siglos XI-XVI. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nakda. pp. 469-481. CNCA-INAH, Italia.

Quintal Suaste, Beatriz Alicia

1993 *Los asentamientos arqueológicos de Aké, Yucatán: una aproximación a su organización social*. Tesis, UAY, Facultad de Ciencias Antropológicas, Mérida, Yucatán, México.

Rappaport, Roy A.

1979 *Ecology, Meaning and Religion*. North Atlantic Books, Berkeley.

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press.

Rathje, William L.

1975 The Last Tango in Mayapán : A Tentative Trajectory of Production-Distribution Systems. En *Ancient Civilization and Trade*. Edited by Jeremy A. Sabloff and C.C. Lamberg-Karlovsky. A School of American Research Book. University of New Mexico Press. Albuquerque.

Recinos, Adrian

1952 *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*. Traducidas e Texto original con Introducción y notas por Adrian Recinos. Fondo de Cultura Económica, México.

Redfield, Robert

1959 *The Folk Culture of Yucatán*. Séptima Edición. The University of Chicago Press, Illinois.

1960 *The Little Community*. Phoenix Books, The University of Chicago Press, Chicago.

1961 *The Primitive World and Its Transformations*. Cuarta Edición, Publicada originalmente en 1953. Great Seal Books, Ithaca.

Reents-Budet, Dorie

1995 *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*. Duke University Press.

Reents-Budet, Dorie; Ronald L. Bishop and Barbara MacLeod

1994 Painting Styles, Workshop Locations and Pottery Production. *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*. pp. 164-233. Duke University Press.

Restall, Mathew

1997 *The Maya World. Yucatec Culture and Society 1550-1850*. Stanford University Press, Stanford, California.

Rice, Don S.

1986 The Peten Postclassic: A Settlement Perspective. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys, Andrews V. pp. 301-344. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz. General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

1988 Classic to Postclassic Maya Household Transitions in the Central Peten, Guatemala. En *Household Community in the Mesoamerican Past*. Edited by Richard R. Wilk and Wendy Ashmore. pp. 227-247. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Rice, Prudence M.

1986 The Peten Postclassic: Perspectives from the Central Peten Lakes. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys, Andrews V. pp. 251-299. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz. General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

1999 *Rethinking Classic Lowland Maya Pottery Censers*. *Ancient Mesoamerica* 10: 25-50.

Ringle, William M.

1990 Who was who in ninth-century Chichén Itzá. *Ancient Mesoamerica* 1: 233-243.

Ringle, William, Gallareta Negrón, Tomas y George Bey J. Bey III

1998 The Return of Quetzalcoatl. *Ancient Mesoamerica* 9: 182-232.

Rivera Dorado, Miguel

1995 Las Tierras bajas de la zona maya en el Posclásico. En *Historia Antigua de México. El Horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*. Coordinadores Linda Manzanilla y Leonardo Leópep Luján. Volúmen III. pp. 120-152. INAH. Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Porrúa, México.

Robles, Fernando and Anthony P. Andrews

1986 A view and Synthesis of Recent Postclassic Archaeology in Northern Yucatan. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys, Andrews V. pp. 53-98. School of American Research Advanced Seminar

Series. Douglas W. Schwartz General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Root, William C.

1962 Report on the Metal Objects from Mayapan. En *Yucatan, Mayapan, Mexico*. Editado por H.E.D. Pollock ; Ralph Roys; A. Smith, Leydard; Tatiana, Proskouriakoff. pp. 391-402. Carnegie Institution Washington. Pub. 619. Garamond Press, Baltimore.

Rosaldo, Renato I. Jr.

1972 Metaphors of Hierarchy in a Mayan Ritual. En *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Editado por William A. Lesa y Evon Z. Vogt. pp. 524-536. Reprinted in abridged form *American Anthropologists*, LXX (1968).

Roys, Ralph L.

1973 *The Book of Chilam Balam de Chumayel*. With an Introduction by J. Eric S. Thompson. Second printing. University of Oklahoma Press.

Ruppert, Karl

1935 *The Caracol at Chichen Itza, Yucatan, México*. Carnegie Institution of Washington Publication No. 454. Waverly Press, Baltimore, Maryland.

1952 *Chichen Itza. Architectural Notes and Plans*. Publication 595. Carnegie Institution of Washington, Washinton, D.C.

Ruppert, Karl and A.L. Smith

1952a *Excavations at House Mounds at Mayapan. Current Reports No. 4*. Department of Archaeology. pp. 45 - 66. Carnegie Institution of Washington, Washington.

1954c *Excavations in House Mounds at Mayapan. Current Reports No. 17. Volume II*. Department of Archaeology. pp. 27-51. Carnegie Institution of Washington, Washington.

Ruz Lhuiller, Alberto

1968 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Seminario de Cultura, México.

1981 *El Pueblo Maya*. Salvat Mexicana de Ediciones, S.A. de C.V.,
Fundación Cultural San Jerónimo, Lídice, A.C. México.

Sabloff, Jeremy A.

1994 *The New Archaeology and the Ancient Maya*. Scientific American Library, New York.

1997 *The Cities of Ancient Mexico. Reconstructing a Lost World*. First Revised Edition. Thames and Hudson, London.

1998 La civilización maya en el tiempo y en el espacio. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt. Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 53-71. CNCA-INAH, Italia.

Sabloff, J.A. and W.L. Rathje

1975a Cozumel's Place in Yucatan History. En *Changing Pre-Columbian Commercial Systems*. Edited by Jeremy A. Sabloff and William L. Rathje. pp. 21-28. The 1972-1973 Seasons at Cozumel, México. A Preliminary Report Monographs of the Peabody Museum. Harvard University. Number 3. Cambridge, Massachusetts.

1975b. Summary En *Changing Pre-Columbian Commercial Systems*. Edited by Jeremy A. Sabloff and William L. Rathje. pp.136-138. The 1972-1973 Seasons at Cozumel, México. A Preliminary Report Monographs of the Peabody Museum. Harvard University. Number 3. Harvard University, USA.

1975c The Rise of a Maya Merchant Class. *Scientific American* 233 (4): 72-82.

Sabloff, Jermy A. and E. Wyllys, Andrews V. (editores)

1986 *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz. General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Sabloff, Jeremy A.; Rathje, William L.; Freidel . David A; Connor, Judith G. and Paula L.W. Sabloff.

1974 Trade and power in Postclassic Yucatán; initial observations. En *Mesoamerican archaeology: new approaches*. Editado por Norman Hammond. pp. 397- 416. University of Texas Press.

Sanders , William T.

1977 Ethnography Analogy and the Teotihuacan Horizon Style. En *Teotihuacan and Kaminaljuyu : A Study in Prehistoric Culture Contact*. Editado por William T. Sanders y Joseph M. Michels. pp. 397-410. Monograph Series on Kaminaljuyu. The Pennsylvania State University Press.

Santillán. Patricia

1986 La vivienda en las tierras bajas mayas. En *Unidades Habitacionales Mesoamericanas*. Editado por Linda Manzanilla. pp. 399-424. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Arqueología. Serie Antropológica: 76. Universidad Autónoma de México, México.

Sarmiento, Griselda

1995 La Creación de los primeros centros de poder. *El Horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*. Coordinadores Linda Manzanilla y Leonardo López Luján. Volúmen III. pp. 247-277. INAH, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Porrúa, México.

Schaeffer, Anne-Louise

1986 The Maya "Posture of Royal Ease". En *Sixth Palenque Round Table, 1986*. General Editor Merle Green Robertson. Volume Editor Virginia M. Fields. pp. 203-216. University of Oklahoma Press, London.

Schele, Linda

1986 The Demotion of Chac-Zuts' Lineage compounds and Subsidiary Lords at Palenque. En *Sixth Palenque Round Table, 1986*. General Editor Merle Greene Robertson/ Volume Editor Virginia M. Fields. pp. 6-10. University of Oklahoma Press: Norman and London.

Schele, Linda y David Freidel

1990 *A Forest of Kings: the untold story of the ancient Maya*. William Morrow, New York.

Schele, Linda y Peter Mathews.

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

Schele, Linda y Mary Ellen Miller

1986 *The Blood of Kings*. George Braziller, Kimbel Art Museum.

Schellhas, Paul

1904 *Representation of the Deities of the Maya Manuscripts*. Paper of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University. Vol. I-IV. No. 1. Traducido por Miss Selma Wesselhoeft y Miss A.M. Parker. Segunda Edición. Peabody Museum, Cambridge.

Schmidt, Paul

1983 *Uaxactún: Extinción de una Cultura*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Arqueología, Serie Antropológica: 41. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Schmidt, Peter J.

1998 Chichén Itzá: los contactos con el centro de México y la transición al periodo Posclásico. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 427-447. CNCA-INAH, Italia.

Scholes, France V. and Ralph L. Roys

1996 *Los Chontales de Acalan-Tixchel*. Con la colaboración de Eleanor B. Adams y Robert S. Chamberlain. Edición castellana de Mario Humberto Ruz. Traducción de Mario Humberto Ruz y Rosario Vega. Centro de Estudios Mayas. Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Segovia, Víctor

1991 *La astronomía en Uxmal*. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. Editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé. pp. 61-63. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Service, Elman R.

1968 *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*.

Eighth Printing. Random House, New York.

Sharer, Robert J.

1999 *La Civilización Maya*. Tercera revisión en español. Fondo de Cultura Económica, México.

Sharp, Rosemary

1981 *Chacs and Chiefs. The Iconology of Mosaic Stone Sculpture in pre-Conquest Yucatán, México*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology. Number Twenty-Four. Dumbarton Oaks. Trustees for Harvard University. Washington, D.C.

Sheehy, James J.

1991 Structure and Change in a Late Classic Maya Domestic Group at Copan, Honduras. *Ancient Mesoamerica* (2): 1-9.

Shook, Edwin M.

1953d The X-Coton Temples at Mayapan. Current Reports No. 11. Department of Archaeology. pp. 207-221. Carnegie Institution of Washington, Washington.

1954 *A Round Temple at Mayapan, Yucatan*. Current Reports No. 16. Volume II. Department of Anthropology. pp. 15-25. Carnegie Institution of Washington, Washington.

Smith, Ledyard A.

1962 Residential and Associated Structures at Mayapan. En *Mayapan, Yucatan, Mexico*. Editado por H.E.D. Pollock et. al. pp. 169-325. Carnegie Institution Washinton. Pub. 619. Garamond Press, Baltimore.

Smith, A.L. and Karl Rupert

1953b *Excavations in House Mounds at Mayapan: II*. Current Reports No. 10. pp. 180-197. Department of Archaeology. Carnegie Institution of Washington.

1957 House types in the Environs of Mayapan and at Uxmal, Kabah, Sayil, Chichen Itza and Chacchob. *Excavations in House Mounds at Mayapan*. Current Reports No. 17. Volume II. Department of Archaeology. pp. 471-528. Carnegie Institution of Washington, Washington.

Smith, Philip E.

1955 *Excavations in Three Ceremonial structures at Mayapan. Current Reports No. 21.* Volume II Department of Archaeology. pp. 109-126. Carnegie Institution of Washington.

Smith, Robert, E..

1954 *Cenote Exploration at Mayapan and Telchalquillo.*

Current Reports No. 12. Department of Archaeology. pp. 222-233. Carnegie Institution of Washington.

1971 *The Pottery of Mayapan. Including Studies of Ceramic Material from Uxmal, Kabah and Chichen Itza.* Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Vol. 66. Vol I-II Harvard University, Cambridge.

Smyth, Michael P.

1998 *Before the Florescence: Chronological Reconstructions at Chac II. Yucatan, Mexico.* *Ancient Mesoamerica: 9: 15: 137-150.*

Sosa, John R.

1989 *Cosmological, symbolic and cultural complexity among the contemporary Maya of Yucatan.* En *World Archaeoastronomy.* Editado por A.F. Aveni pp. 130-142. Cambridge University Press, Cambridge.

Spinden, Herbert J.

1913 *A Study of Maya Art. Its subject Matter and Historical Development.* Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.

Stephens, John L.

1963 *Incidents of Travel in Yucatan.* Volume One. Volume Two. Republication. First Published 1843. Dover Publications, New York.

Stone, Andrea J.

1986 *Aspects of Impersonation in Classic Maya Art.* En *Sixth Palenque Round Table, 1986.* General Editor Merle Greene Robertson/ Volume Editor Virginia M. Fields. pp. 194-202. University of Oklahoma Press, London.

1989 *Disconnection Foreign Insignia and Political Expansion: Teotihuacan and the Warrior Stelae of Piedras Negras.* En *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700- 900.* Editado por Richard A. Diehl and Catherine Berlo. pp. 153-172. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University. Washington, D.C.

1995 *Images from the Underworld. Naj Tunich and the tradition of maya cave painting.* University of Austin Press, Austin.

Stresser-Peán, Guy

1998 *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas.* Gobierno del Estado de Hidalgo. Instituto

hidalgense de Educación Media Superior y Superior Gobierno del Estado de Hidalgo, Consejo estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Impreso en México.

Stromsvik, Gustav

1953 *A Portal Vault and Temple at Mayapan. Current Reports No. 8.* Department of Archaeology. pp. 136 -143. Carnegie Institution of Washington, Washington.

Stuart, David

1998 Historia dinástica y política en el periodo Clásico. En *Los Mayas*. Editado por Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda. pp. 321-335. CNCA-INAH, Italia.

Stuart, Gene S.

1977 An age of Splendor. En *The Mysterious Maya*. Editado por George E. Stuart and Gene S. Stuart. pp. 117-143. National Geographic Society. Washington. D.C.

Stuart, George E.

1977a An age of Splendor. En *The Mysterious Maya*. Editado por George E. Stuart and Gene S. Stuart. pp. 17-35. National Geographic Society. Washington, D.C.

1977b Beginnings of the Maya Way. En *The Mysterious Maya*. Editado por George E. Stuart and Gene S. Stuart. pp. 36-85. National Geographic Society. Washington, D.C.

1977c The Blending of Worlds. En *The Mysterious Maya*. Editado por George E. Stuart and Gene S. Stuart. pp. 89-115. National Geographic Society. Washington, D.C.

Stuart, George E. and Gene S. Stuart

1977 *The Mysterious Maya*. National Geographic Society. Washington, D.C.

Suhler, Charles; Arden, Traci and David Johnstone

1998 The Chronology of Yaxuna. Evidence from Excavation and ceramics. *Ancient Mesoamerica : 9 : 1 : 167-182.*

Tambiah, Stanley Tambiah

1968 The ideology of Merit and the social correlates of Buddhism in a Thai Village. *Dialectic in Practical Religion*. Editado por E.R. Leach. Department of Archaeology and Anthropology. pp. 41-121. University Press, Cambridge.

1985 *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective.* Harvard University Press. Cambridge.

Taube, Karl Andreas

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatán Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology.* Dumbarton Oaks. Research Library and Collection. Washington D.C.

Thompson, Edward H.

1992 The Sacred well of the Itzaes. En *Artifacts from the Sacred well of the Cenote of Sacrifice. Chichen itza, Yucatan*. Editado por Clemency Chase Coggins. p.p. 1-8. *Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*. V. 10 N. 3. Harvard University Cambridge. Massachussetts.

Thompson, J. Eric S.

1954 A Presumed Residence of the Nobility at Mayapan. *Current Reports No.19. Volume II*. Department of Archaeology. pp. 71-87. Carnegie Institution of Washington, Washington.

1956 Deities Portrayed on Censers at Mayapan. *Excavations in House Mounds at Mayapan. Current Reports No.40. Volume II*. Department of Archaeology. pp. 599- 631. Carnegie Institution of Washington, Washington.

1967 *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Segunda Impresión. University of Oklahoma Press, Norman.

1990 *Maya History and Religion*. University of Oklahoma Press, Norman, USA.

Thompson, Donald E. and Eric J.S. Thompson

1955 A noble residence and its dependencies at Mayapan. *Current Reports No. 25 Vol. II*. Department of Archaeology. pp. 225-251. Carnegie Institution of Washington.

Tourtellot , Gair

1988 Developmental Cycles of Households and Houses at Seibal. En *Household and Community in the Mesoamerican Past*. Editado por Richard R. Wilk y Wendy Ashmore pp. 97-120. University of New Mexico Press.

Tozzer, Alfred M.

1957 *Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice. A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec*. Volume XI: Text. *Memoirs of the Peabody Museum of the Archaeology and Ethnology Harvard University*. Volumes XI and XII. Peabody Museum, Cambridge.

Turner, Victor

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Pres. Ithaca and London.

Turner, Victor and Edith Turner

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. Basil Blackwell. Oxford.

Vargas Pacheco, Ernesto

1997a El Katún 8 Ahau. El tiempo cíclico entre los mayas Chontales. En *Simbólicas*. Coordinado y Compilado por Marie-Odile Marion. pp. 191-198. INAH, CONACYT, Pláza y Valdéz. México.

1997b *Tulum. Organización político-territorial de la costa oriental de Quintana Roo*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

2003 *Los Tutul Xiu. El regreso de los extranjeros*. IIA. UNAM, México.

Villa Rojas, Alfonso

1995 *Los Mayas. Estudios Etnológicos*. Primera Edición 1985. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Etnología. Serie Antropológica: 35. Universidad Nacional Autónoma de México.

1995a Dioses y Espíritus Paganos de los Mayas de Quintana Roo, México. En *Los Mayas. Estudios Etnológicos*. Primera Edición 1985. pp. 175-185. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Etnología. Serie Antropológicas: 35. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1995b The Maya of Yucatán. En *Los Mayas. Estudios Etnológicos*. Primera Edición 1985. pp. 199-240. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Etnología. Serie Antropológica: 35. Universidad Nacional Autónoma de México.

1986 Los Conceptos de Espacio y Tiempo entre los Grupos Mayences Contemporáneos. En *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. Autor Miguel León-Portilla. pp. 121-167. Prólogo de J. Eric S. Thompson. Apéndice de Alfonso Villa Rojas. Segunda Edición aumentada con otro apéndice acerca de nuevas aportaciones sobre el tema de este libro. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Culturas Mesoamericanas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Webb, Malcom C.

1975 *The Flag Trade: An Essay on the Necessary Interaction of Military and Commercial Factors in State Formation*. En *Ancient civilization and Trade*. Edited by Jeremy A. Sabloff and C.C. Lamberg-Karlovsky. pp. 155-209. A School of American Research Book. University of New Mexico Press. Albuquerque.

Weeks, John M.

1988 Residential and Local Group Organization in the Maya Lowlands of Southwestern Campeche, Mexico. The Early Seventeenth Century. En *Household and Community in the Mesoamerican Past*. Edited by Richard R. Wilk y Wendy Ashmore. pp. 73-96. University of New Mexico Press. Albuquerque.

Wilbert, Johannes

1987 *Tobacco and shamanism in South America*. Yale University.

Wilk, Richard y Wendy Ashmore

1988 *Households and Community in the Mesoamerican Past*. Editado por Richard Wilk y Wendy Ashmore. University of New Mexico Press. Albuquerque.

1997b *Tulum. Organización político-territorial de la costa oriental de Quintana Roo*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

2003 *Los Tutul Xiu. El regreso de los extranjeros*. IIA. UNAM, México.

Villa Rojas, Alfonso

1995 *Los Mayas. Estudios Etnológicos*. Primera Edición 1985. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Etnología. Serie Antropológica: 35. Universidad Nacional Autónoma de México.

1995a Dioses y Espíritus Paganos de los Mayas de Quintana Roo, México. En *Los Mayas. Estudios Etnológicos*. Primera Edición 1985. pp. 175-185. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Etnología. Serie Antropológica: 35. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1995b The Maya of Yucatán. En *Los Mayas. Estudios Etnológicos*. Primera Edición 1985. pp. 199-240. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Etnología. Serie Antropológica: 35. Universidad Nacional Autónoma de México.

1986 Los Conceptos de Espacio y Tiempo entre los Grupos Mayences Contemporáneos. En *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. Autor Miguel León-Portilla. pp. 121-167. Prólogo de J. Eric S. Thompson. Apéndice de Alfonso Villa Rojas. Segunda Edición aumentada con otro apéndice acerca de nuevas aportaciones sobre el tema de este libro. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Culturas Mesoamericanas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Webb, Malcom C.

1975 *The Flag Trade: An Essay on the Necessary Interaction of Military and Commercial Factors in State Formation*. En *Ancient civilization and Trade*. Edited by Jeremy A. Sabloff and C.C. Lamberg-Karlovsky. pp. 155-209. A School of American Research Book. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Weeks, John M.

1988 Residential and Local Group Organization in the Maya Lowlands of Southwestern Campeche, Mexico. The Early Seventeenth Century. En *Household and Community in the Mesoamerican Past*. Edited by Richard R. Wilk y Wendy Ashmore. pp. 73-96. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Wilbert, Johannes

1987 *Tobacco and shamanism in South America*. Yale University.

Wilk, Richard y Wendy Ashmore

1988 *Households and Community in the Mesoamerican Past*. Editado por Richard Wilk y Wendy Ashmore. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Willey, Gordon R.

1974 The Classic Maya hiatus: a rehearsal for the collapse. En *Mesoamerican archaeology: New approaches*. Editado por Norman Hammond. pp. 285-302. University of Texas Press.

1984 Chichén Itzá and Maya Archaeology. Catalogue. En *Cenote of Sacrifice. Maya Treasures from the Sacred Well at Chichén Itzá..* Editado por Clemency Chase Coggins y Orrin C. III. pp 11-12. University of Texas Press, Austin.

1986 The Postclassic of the Maya Lowlands: A Preliminary Overview. En *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Editado por Jermy A. Sabloff y E. Wyllys, Andrews V. pp. 17-51. A School of American Research Advanced Seminar Series. Douglas W. Schwartz. General Editor. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Wren, Linnea H. and Peter Schmidt

1991 Elite interaction during the Terminal Classic period: new evidence from Chichen Itza. En *Classical Maya Political Hieroglyphic and Archeological Evidence*. Editado por Patrick Culbert. pp. 199-225. School of American Research Book. University of Cambridge Press Syndicate. Oakleigh, Melbourne, Australia.