

Persistencia ideológica y cambio social: Reflexiones sobre la religión de los mayas clásicos

Miguel RIVERA DORADO y Rafael DÍAZ MADERUELO
(Universidad Complutense)

I

La historia y el mito se confunden, o mejor, la manera de concebir la historia por parte de los pueblos mesoamericanos es invariablemente mítica. Queremos decir que el mito cosmogónico de las edades sucesivas, de los tiempos cíclicos, de los mundos que son creados y destruidos, sustituidos por nuevas tierras, nuevas gentes y nuevos alimentos, no sólo entraña una teoría de la evolución universal, sino la idea de la historia de las progresivas culturas, o formas culturales, o agrupaciones étnicas, que la tradición oral y escrita indicaba que habitaron un determinado paisaje. Los *Anales de Cuauhtitlan* (1975) son explícitos a este respecto, señalando Tollan (Tula), Azcapotzalco y Tenochtitlán como las cabeceras de tres épocas continuas de la historia del centro de México, o sea, el tiempo tolteca, el tepaneca y el mexica. En otras fuentes se puede adivinar la era de Teotihuacán. Los llamados *soles* vienen a ser, por tanto, *horizontes culturales*, etapas históricas de predominio de un pueblo mesoamericano en una cierta región del área cultural. El problema surge cuando las fuentes escritas registran esos tiempos de una manera imprecisa o según la incidencia irregular que han tenido en la localidad que las produce. Sabemos que los mexicas elaboran la leyenda del «Quinto Sol» para que se corresponda con el estadio de su ascenso político y de su predominio en la cuenca de México, y esto puede suceder muy tardíamente, aunque el nacimiento del dios Huitzilopochtli se sitúe en el siglo XII aproximadamente. En el caso maya, el único testimonio, inteligible en una primera aproximación al gran mito cosmogónico, está en el *Popol Vuh* de los quichés de Guatemala, mayas muy «toltequizados», es decir, que comparten

creencias y estilo literario con los pueblos del altiplano de México; pero sus edades no son cinco, sino cuatro, y la forma de expresarlas demasiado oscura y concisa para poder establecer relaciones con ideas de tiempos histórico-culturales previos al suyo (por ejemplo, los grandes cortes en la conocida evolución cultural de la zona: las transformaciones de finales del período formativo, la irrupción de la influencia teotihuacana, el hundimiento de la civilización clásica, la invasión tolteca, las migraciones o dispersión de los pueblos nonoalcas, olmecas-xicalancas, itzaes, etc.). De todos modos, a lo largo y ancho de Mesoamérica, edificios como los de Teotihuacán, Cholula, o incluso Uxmal, son asignados a «otras edades», cuando había gigantes, o hechiceros, grupos extranjeros, diferentes, en definitiva, de la que se vive *ahora*, en la que se narra o escribe el mito.

Nuestra intención es hacer ver a lo largo de este breve ensayo que en el área maya, en el sureste de Mesoamérica, los grandes cambios histórico-culturales fueron incorporados a la mentalidad indígena como sucesivas restauraciones del orden cósmico, y que tal pensamiento da origen a tres importantes fenómenos:

1. La ideología que explica y da legitimidad al cambio cultural llega a condicionar el desenvolvimiento de la cultura toda. Así, la economía, la organización social y la política, además de resultar convalidadas simbólicamente por el pensamiento religioso se encuentran condicionadas fuertemente por él.

2. Es posible establecer un orden o secuencia de la evolución de la sociedad en términos de las grandes transformaciones que sufre el sistema ideológico preponderante, es decir, la religión.

3. Los dos supuestos anteriores culminan en un modelo que se obtiene de la observación arqueológica de la aparición del estado despótico oriental en las tierras bajas centrales del Mayab, en los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al comienzo de la Era Cristiana. La elaboración de una ideología muy diferenciada para definir y justificar ese tipo de estructura social actúa en adelante como condición ineludible del funcionamiento y desarrollo de los restantes subsistemas. El mismo colapso de la civilización en esa región a partir del siglo IX obedece a la irreductible contradicción entre unos planteamientos religiosos anclados en una situación social producida medio milenio antes y el cambio dinámico y acelerado en el terreno económico, demográfico, y de los grupos aristocráticos que detentaban algunas parcelas del poder.

II

Los mitos de origen o de creación mesoamericanos ocultan entre sus pliegues la sustitución de un mundo por otro. Las luchas que in-

variabilmente contienen lo son entre los símbolos de principios opuestos; y son esenciales para la fundación y continuidad de la vida, como entre los representantes del tiempo nuevo con los del tiempo viejo y caduco que se resisten a desaparecer. Tales batallas campales terminan siempre con la instauración de un orden que es el de los astros de la era histórica, a cuyo ritmo sideral se asimilan las biografías de los hombres, las vicisitudes de los reinados y la configuración y sentido del tejido social.

El mundo presente, como afirma Michel Graulich (ms.) es *intermedio entre la luz perpetua del paraíso perdido y las tinieblas del caos*. Está basado en la alternancia de ambos estados y en su pugna constante: el día sucede a la noche, la temporada de lluvias a la temporada seca, la muerte a la vida, y el bien coexiste con el mal, la felicidad con el dolor. La misión lógica de los seres humanos es adecuar su comportamiento social a los requisitos de tan dilatada circunstancia para que se mantenga el equilibrio, que los poderes de la oscuridad no prevalezcan: es decir, hay que perpetuar una situación que es intrínsecamente transitoria, paradoja fatal causante de un sinnúmero de conflictos fácilmente apreciables en la ideología precolombina, germen del sufrimiento y la pena que afligen a la humanidad, y, por último, camino hacia un final seguro, el retorno del caos luego de un *espantoso cataclismo*. Desde luego, esta manera de pensar explica la ansiedad, la resignación, la suave melancolía del pensamiento indígena, pero en los tiempos clásicos, cuando la doctrina adoptó su forma acabada, la responsabilidad absoluta de la conservación del Universo recaía sobre las espaldas del individuo que encarnaba la sociedad, el rey, el intermediario entre la superficie de la tierra —entre el orden social— y las otras regiones del cosmos con las que era necesario mantener la debida armonía.

III

En toda Mesoamérica, y por supuesto entre los mayas, la aparición del Sol y la Luna, es decir, la creación actual, está forzosamente acompañada de la terrible confrontación con las fuerzas de las tinieblas y de la occisión de la tierra, madre o, más a menudo, abuela de los astros gemelos. Existe cierta confusión entre Luna y Venus, y pueden ser tres los jóvenes protagonistas de los mitos. Con mucha frecuencia el cuerpo más caliente surge del paso de uno de los muchachos por la hoguera, aunque los que se arrojan a ella y se queman a continuación, cuando ya está algo fría, se convierten en Luna o en Venus, cuerpos menos luminosos y brillantes. La necesaria muerte de la anciana que convive o tiene alguna clase de relación con los jóvenes es sin duda una

manera de simbolizar el daño y desgarramiento del parto —pues Sol y Luna son hijos de la Tierra, surgen de su interior y allá regresan periódicamente— y la oposición fundamental entre la noche y el día, la oscuridad y la luz, la muerte y la vida, lo que está abajo y lo que está arriba. Pero no olvidemos que Tierra es también agua y es también Luna —el eterno femenino, podríamos decir— de manera que Sol y Luna son, a la vez que hermanos y amantes, enemigos eternos e irreconciliables que se suceden en el dominio del ámbito celeste, que combaten a muerte cada mañana, como Huitzilopochtli y Coyolxauhqui, y cuyos itinerarios y mudanzas tienen valor y significado para la vida de los humanos.

Cuando en los alrededores del siglo IV antes de Jesucristo los mayas se transformaron de sociedad de agricultores igualitarios en jefatura jerarquizada y centralizada, el individuo que se puso al frente de la comunidad se identificó con la pareja de astros fundadores, es decir, se consideró hijo de la unión del Cielo y de la Tierra, producto de la hicrogamia fundamental, unido en línea recta a los primeros padres. En otras palabras, el resultado de la creación y la equivalencia fuera del plano metafísico de las mismísimas potencias creadoras. Las razones de tal ideología son largas, complicadas, tediosas y difíciles de exponer aquí; baste decir que los mayas estaban constreñidos por un medio hostil que imponía la dispersión, el predominio de las fuerzas centrífugas y disgregadoras y la perpetuación de un ritmo de crecimiento de la producción que lindaba con el cero y que no se despejaba de los niveles de subsistencia. Para dar el salto a una sociedad compleja, organizada en rangos o clases, solidaria, cohesiva e integrada, con penetrantes, uniformes y convincentes procedimientos educativos, con alta producción de excedentes y la obligada especialización económica, la vía más adaptativa que se encontró fue el modelo despótico, la proyección del orden social en el orden cósmico, la elaboración de una ideología del poder total basada en la sacralización de la figura del decano genealógico y en la co-responsabilidad de la población toda —que aportaba disciplinadamente su fuerza de trabajo y su fe en la doctrina de la «salvación» diaria por la «acción» diaria— en la tarea esencial de dar continuidad al mundo y a la vida.

IV

Se iniciaba una nueva era cosmogónica con la nueva era social. En las ciudades de Cerros y Tikal aparecen, junto a la arquitectura monumental, los relieves del dios solar que se iba a convertir en el emblema de la monarquía. Poco después, en la iconografía clásica, el rey maya lleva atuendo de piel de jaguar, y en toda Mesoamérica este

animal —símbolo del trono, del valor y de la autoridad— está conectado con la noche, la Luna y las fuerzas del inframundo. Pero en la espalda o en el tocado, los señores portan al mismo tiempo los adornos de plumas que indican el ámbito celestial. El rey lleva en la mano la efigie del dios K —el llamado *cetru maniquí*—, o sujeta entre los brazos la acostumbrada barra ceremonial, ambos símbolos del firmamento y del interior de la Tierra. De este modo, en la persona del monarca se funden las regiones cósmicas y él se eleva sobre ellas como su síntesis, el ordenador por excelencia, el mediador, hijo del cielo y dueño del arriba y del abajo, la unión de los contrarios, ese punto de confluencia o comunicación que es el emblema máximo —y la exigencia insoslayable— de lo sagrado. La persona del rey que contemplamos en centenares de estelas y pinturas por todas las tierras bajas mayas debe ser considerada, por tanto, como la única posibilidad de supervivencia para el conjunto del sistema social.

Dada la solemne grandeza y majestad del soberano varón maya, es sorprendente la abundancia de representaciones femeninas a su lado, a la misma escala, o incluso suplantándole en algunas ocasiones. Ciertamente este hecho es también típico de Egipto y otras culturas *orientales*; sin embargo, en Egipto las reinas suelen ser representadas más pequeñas o en un segundo plano; pero en el Mayab creemos que no obedece tanto al deseo de expresar el ambiente familiar del dios viviente o su potencia generadora como a la simbolización artística de la dualidad político-ideológica en que se apoya el ejercicio del poder. Es decir, lo mismo que es Sol y Luna, Cielo y Tierra, es también hombre y mujer y ejecuta su autoridad sobre el interior y el exterior de su reino. Las figuras femeninas de las estelas de muchas ciudades de las cuencas del Usumacinta y del Motagua, emparejadas frecuentemente con las de los varones, indican con toda probabilidad la «otra cara» del significado de la monarquía divina: en la vida social son esposas, madres, princesas y reinas, mas sobre todo, en el plano simbólico, son una parte de la pareja esencial que encarna el propio señor. Son tanto Ix Chel —diosa precisamente de la Luna y del Amor— como son el hombre, el marido y el hijo y, a la vez, It-samná o Kinich Ahau —dioses del firmamento, de la Tierra y del Sol—. Son definitivamente la Tierra/Luna y el Cielo/Sol, y con toda probabilidad indican la existencia de personajes parecidos al Cihua-coatl (serpiente hembra) mexicana, que hasta cierto punto comparten el gobierno y siempre simbolizan lo opuesto.

V

La ideología envolvente y complicadísima de la monarquía maya condicionó sin duda el cambio acaecido durante el milenio clásico (si-

glos II a. C. —IX d. C.). Para los mayas, cada mañana era ir más lejos en la profundización de la doctrina de la sociedad piramidal en cuya cúspide se alzaba el rey Sol, el hijo del Cielo. Se erigieron centenares de gigantescas pirámides por todo el territorio que permitían el tránsito de los reyes-dioses a la esfera celeste, conmemoraban su nombre y su linaje eternamente y servían de templos que polarizaban el culto dinástico. Estos mausoleos-santuarios, verdaderas montañas artificiales, fueron elevados merced al concurso de un extraordinario volumen de fuerza de trabajo, que abandonaba momentáneamente la labor de las milpas aldeanas, pero que atravesaba también un proceso de adiestramiento en el esfuerzo común, que más tarde se pondría de manifiesto al afrontar las empresas estatales relacionadas con la producción: drenaje y puesta en cultivo de áreas pantanosas, apertura de canales de riego, excavación de grandes cisternas para el almacenamiento del agua, construcción de camellones y terrazas agrícolas, etcétera.

El culto de los linajes reales comprometía a determinadas unidades de parentesco en la construcción y mantenimiento de grupos de edificios religiosos en las ciudades. De manera semejante a lo que sucedía en Perú con el grupo de parientes del Inca muerto, que debían preservar la momia y procurarle la debida veneración a través de frecuentes y costosas ceremonias, así en el Mayab los linajes nobles estaban asociados a conjuntos monumentales en los que se perpetuaba la memoria familiar por medio de un ritual elaborado alrededor de las tumbas de los antepasados. Los mitos de fundación de los grupos de parentesco y los ritos fúnebres y de conservación del Universo constituían el patrimonio de la nobleza; eran onerosos pero otorgaban prestigio y poder. Después de varios siglos de instaurada la religión oriental era lógico que la creciente pujanza y el dominio de estos grupos sociales entrara en colisión con un sistema político y un orden social basado en la figura del rey-dios, donde la centralización y el despotismo eran la condición del funcionamiento de las instituciones. Cabe la posibilidad, por tanto, de que la rebeldía de los aristócratas, deseosos de acceder a la propiedad hereditaria de las tierras y de compartir con el monarca mayores parcelas de autoridad, precipitara el fin de la civilización clásica minando desde los cimientos la estructura ideológica que había servido para mantener el adecuado nivel de integración social y la complejidad propia de las formas estatales de organización.

VI

En el estudio de las transformaciones sufridas por la religión maya entre los períodos Clásico y Postclásico (Rivera, 1986), se observa sin

mucha dificultad por medio del registro arqueológico y de las fuentes etnohistóricas que la ideología oriental que había nutrido la civilización de las tierras bajas hasta el siglo IX de nuestra era, con su parafernalia de dioses siderales confundidos con los monarcas omnipotentes, va dejando paso en la península de Yucatán a una mayor variedad de cultos relativamente modestos centrados en las figuras de los antepasados deificados y de los héroes culturales, patronos o númenes tutelares de muchos grupos étnicos y familiares. Los soberanos dejan de ser el corazón del Universo y no conocemos efigies de jefes de los linajes Cocom, Xiu o Chel que sean equivalentes a los señores Caan o Balam representados en las estelas de Tikal, Copán y Palenque seiscientos o setecientos años antes. Esto quiere decir que se pueden apreciar tres fases —tal vez cuatro— en la evolución de la religión maya desde el período Formativo Temprano (1000 a. C.) hasta la llegada de los españoles en el s. XVI. Esas fases convendría que fueran denominadas como: Religión doméstica de las aldeas igualitarias; religión *oriental* de las jefaturas y estados clásicos; y religión descentralizada y familiar de la última época. Cabe, según decimos, dividir la tercera fase en dos momentos sucesivos, el primero caracterizado por la difusión del culto de la Serpiente Emplumada, que llamaríamos religión del gran dios celeste, y el segundo de dispersión de los grupos y división política del territorio, con la adopción de formas de culto que evocan, al menos superficialmente, la religiosidad sencilla de los tiempos pretéritos.

VII

A modo de conclusión podemos sugerir la necesidad de enfocar los estudios sobre las ideologías religiosas de las antiguas civilizaciones, y no sólo sobre ellas, desde la noción de *aparato determinante* de los cambios evolutivos que experimentan dichas sociedades. En algunas de esas civilizaciones, las que llamamos *orientales* o *despóticas*, clasificadas desde el modelo marxista Modo de Producción Asiático, la hipertrofia del sistema de creencias orientado a la justificación de la monarquía divina llega a originar insalvables contradicciones internas y, como en el caso maya, probablemente el hundimiento final.

En el sureste de Mesoamérica la ideología de la monarquía divina fue desarrollada para explicar y legitimar el nuevo orden social surgido en el período Formativo Tardío, pero a la vez —por un proceso que los especialistas en Teoría General de Sistemas han denominado «ampliación de la desviación por retroalimentación positiva»— cobró una dinámica autónoma y, al impulsar un proceso cognitivo propio, condicionó las transformaciones del orden social, de modo que a finales del período Clásico la economía y las relaciones de produc-

ción iban a remolque o eran claramente dirigidas por la penetrante religión de Estado, creada para cubrir necesidades culturales que ya no eran exactamente las de ese momento histórico, pero cuya fuerza se mantenía inalterada.

El origen del carácter del rey *oriental*, incluso, en términos más generales, de la monarquía divina, puede tal vez hallarse en las ofrendas hechas a los dioses por los gobernantes o sus delegados sacerdotales. Esas ofrendas perseguían el bienestar y la prosperidad para el país, consecuencias que llegaron a asociarse a la acción ritual del soberano y, finalmente, a sus funciones globales, a su cargo y a su persona. El mejor intermediario con la divinidad fue, entonces, el hijo de los dioses, o sea, un dios. La consolidación de este pensamiento fue simultánea a la instalación definitiva de la monarquía centralizada, que vio en él una excelente base de sustentación para el ejercicio del poder despótico, rasgo adaptativo, privilegiado por ciertas condiciones ambientales que exigen un alto grado de control para evitar la desintegración social, o a las que se debe hacer frente con obras monumentales y gran concentración de fuerza de trabajo. En la selva maya todos los factores naturales sirvieron de acicate, cuando surgió el embrión de comunidad compleja hacia el siglo IV a. C., para que fuera necesario el régimen despótico y la monarquía divina. Pero más adelante, cuando la sociedad compleja había cristalizado, la ideología religiosa, necesaria para justificar el orden social, se mantuvo firme en la mentalidad de las clases dominantes y en su dinamismo interno y llegó a despegarse del desarrollo que a su vez iban manifestando los otros subsistemas del conjunto sociocultural. A partir de ese momento el *desfase*, y la subsecuente *tensión*, producidos entre los niveles socioeconómico e ideológico, se convirtieron necesariamente en los impulsores del cambio y, en la medida en que hoy nos es conocido, asumieron la forma de un antagonismo entre los aristócratas, encargados del laborioso ritual fúnebre y de los centros ceremoniales, y la figura del rey que, arropado por la ideología dominante, evitaba la posibilidad de cualquier modificación de las condiciones preestablecidas.

En estas circunstancias, resulta paradójico que mientras los nobles deseaban acceder a la propiedad hereditaria de las tierras para obtener más poder, su actividad contribuía a reforzar la ideología dominante, que confería la autoridad máxima exclusivamente al rey. Pero es fácil comprender la contradicción de estas afirmaciones si se tiene en cuenta que para reclamar la institución de una cierta disponibilidad autónoma del usufructo de las tierras que correspondían a sus linajes, los aristócratas tendían a elaborar en exceso los cultos ceremoniales de tipo funerario y los conmemorativos de los antepasados con la intención de fortalecer su *status*, aunque también, según la ideología del

período Clásico, tal actitud conducía a reforzar el valor simbólico del rey. En otras palabras, las acciones de la nobleza, cargadas de tintes rebeldes, de conatos de impugnación del sistema, constituían, sin embargo, verdaderas fuentes de incremento de la desviación de la propia ideología dominante, ya que la retroalimentaban positivamente por la única vía a su alcance. Estos procesos de incremento de la desviación, analizados minuciosamente, aunque de manera abstracta, por Magorogh Maruyama (1963), se encuentran en la base del aniquilamiento de numerosos sistemas y, por tanto, entendemos que pudieron contar entre los factores que originaron el desvanecimiento o hundimiento de la civilización clásica maya.

Vemos, pues, que tres etapas de la evolución social al sur de Mesoamérica: las aldeas tribales igualitarias, las jefaturas o ciudades-estados clásicas, y los distritos étnicos o confederación de poblados postclásicos se corresponden con tres sistemas religiosos diferentes. Nuestra opinión es que el paso de una a otra de esas etapas, el ritmo y orientación de las transformaciones, y las características de la cultura resultante, estuvieron claramente condicionados por el crecimiento diferencial de la ideología imperante, que no se limitó a dar la necesaria legitimidad a las distintas estructuras organizativas, sino que actuó prioritariamente en la dirección de su propia consolidación y conveniencia —como método de construir y entender la realidad de tipo expansivo con una aplastante lógica interna y una notable fuerza que emanaba de su mismo significado— arrastrando tras de sí y dando perfiles adecuados a los restantes subsistemas sociales.

BIBLIOGRAFÍA

ANALES

1975 ... de Cuauhtitlan. *Códice Chimalpopoca*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

GRAULICH, Michel

s/f *El espejismo tolteca* (ms). Bruselas.

MARUYAMA, Magorogh

1963 «The second Cybernetics: Deviation Amplifying Mutual Causal Processes», en *American Scientist*, vol. 51, pp. 164-179.

RIVERA, Miguel

1986 «Cambios en la Religión Maya, desde el Período Clásico a los tiempos de Hernán Cortés», en *Los Mayas de los Tiempos Tardíos*. Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas, núm. 1, pp. 147-165, Madrid.