



Universidad
Zaragoza



Facultad de
Filosofía y Letras
Universidad Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

El camino a *Xibalbá*:
cenotes y liminalidad en la religión maya

The Road to *Xibalbá*:
Cenotes and Liminality in the Maya Religion

Autora

Teresa Esteban Cintora

Directora

Silvia Alfayé Villa

Grado en Historia
Facultad de Filosofía y Letras
2019

A mis amigos de la carrera, por los ánimos y todo lo que me han enseñado estos últimos cuatro años. A los dos que no son de la carrera, por tener más paciencia y dar mejores consejos que si lo fueran. Y sobre todo a mi madre, sin cuyo apoyo este trabajo no existiría.

RESUMEN

En este trabajo nos centraremos en los espacios liminales, como los entornos acuáticos y subterráneos, y su relación con la religión y la ritualidad, usando como ejemplo los cenotes en la península del Yucatán, en la Mesoamérica precolombina. Los cenotes son dolinas inundadas, y los mayas los consideraban espacios sagrados. Algunos tuvieron un papel importante en sus ritos, porque eran vistos como caminos naturales al mundo de los muertos. Por ello serían lugares donde los mayas podían establecer comunicación con sus ancestros y sus deidades, intentando conseguir que les fueran propicios.

También explicaremos algunos de los ritos celebrados en los cenotes, y hablaremos sobre *Chaac*, el dios maya más importante vinculado a ellos, y sobre el *Popol Vuh*, la historia de la creación según los maya quiché y una de las mejores fuentes para estudiar su mitología.

Palabras clave: liminalidad, religión, cenotes, maya, inframundo.

ABSTRACT

In the present work we will focus on liminal spaces such as aquatic and underground environments and their association with religion and rituality, using as an example the cenotes in the *Yucatán* Peninsula, in pre-Columbian Mesoamerica. A cenote is a natural sinkhole, and the Maya civilization viewed them as sacred spaces. Some of them played an important role in Maya rites, because they were thought to be natural gateways to the land of the dead. As such, cenotes were places where the Maya could communicate with their ancestors and deities, asking for their favour.

We will also explain some of the rites celebrated in these places, and we will talk about *Chaac*, the most important Maya god associated with cenotes, and about the *Popol Vuh*, the story of creation according to the Quiche Maya and one of the best sources to study their mythology.

Keywords: liminality, religion, cenotes, Maya, underworld.

1. INTRODUCCIÓN.....	4
1.1. Justificación del trabajo	4
1.2. Objetivos, metodología y límites	4
1.3. Estado de la cuestión	6
2. LOS CENOTES EN EL PLANO FÍSICO	9
2.1. Características y tipologías de los cenotes	9
2.2. El paisaje y la cosmogonía maya.....	11
2.3. Cenotes y cuevas: similitudes y diferencias	14
3. LOS CENOTES COMO ACCESO AL INFRAMUNDO	18
3.1. <i>Xibalbá</i> , la tierra de los muertos	18
3.2. Los cenotes como entradas al inframundo	22
3.3. Cenotes y liminalidad: el agua y lo subterráneo	27
4. LOS CENOTES: ESPACIOS DE CEREMONIA Y DE PEREGRINACIÓN... ..	34
4.1. Viajes en busca del agua virgen	34
4.2. Dioses, ancestros y espejos: los cenotes como espacios de comunicación	39
5. LOS CENOTES COMO CENTROS DE SACRIFICIO	42
6. CONCLUSIONES.....	49
7. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	53
7.1. Fuentes primarias.....	53
7.2. Fuentes secundarias	53

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Justificación del trabajo

La elección del tema en torno al cual gira el presente trabajo obedeció a una serie de intereses que han ido surgiendo como consecuencia de mi formación a lo largo de los años en el Grado de Historia. El primero sería el espacio liminal o la liminalidad, concepto que hemos discutido varias veces durante la carrera, pero que nunca hemos podido llegar a tratar en profundidad. La mejor manera de abordar su estudio fue vinculándolo a la religión, otra área que me resultaba interesante, y a la experiencia del miedo, un aspecto muchas veces fundamental en la práctica ritual y en la formación de creencias (*vid.* Alfayé 2016).

La amplitud de un tema semejante hizo necesario buscar un ejemplo que permitiera abordar el estudio de todos estos aspectos en un espacio, tiempo y cultura concretos. Si bien en un primer momento se barajó que el trabajo se centrara en las cuevas, finalmente me decanté por los cenotes en la civilización maya, cuyo caso consideré muy particular dado que unía dos elementos profundamente liminares, el agua y lo subterráneo. Aquí, la experiencia del miedo adopta la forma del temor que acompañaba al descenso al inframundo, y a la reverencia que causaría asomarse a las insondables aguas subterráneas.

Para comprender los cenotes mayas es fundamental entender su cosmovisión, su sistema religioso, y su concepción del espacio y el paisaje. Y es que dentro del difícil ecosistema de las junglas tropicales, los cenotes siguen siendo a día de hoy uno de los elementos más extraordinarios de la península del Yucatán (México y norte de Guatemala).

1.2. Objetivos, metodología y límites

Establecer una cronología concreta para el uso de los cenotes como centros de ritualidad y sacrificio es complejo. Algunos autores como Rivera Dorado (2006) han criticado el uso de fuentes de época colonial e incluso contemporánea, mezcladas con

materiales de inicios de la era cristiana y de comienzos del primer milenio, y de los siglos inmediatamente posteriores a la conquista hispánica, para crear una imagen compacta y uniforme de la religión maya. Si bien es cierto que esta civilización vivió dos mil años de evolución cultural, divididos en distintas fases, el paso del tiempo no siempre significa grandes cambios en las creencias y ritos religiosos, aunque inevitablemente estos sufran transformaciones.

Para establecer unos parámetros ilustrativos podemos tomar el caso del Cenote Sagrado de Chichen Itzá. La arqueología ha permitido comprobar que la práctica de ceremonias y sacrificios en cenotes es antigua, y que en éste en concreto podemos datarla desde el año 700 d. C. (dentro del Período Clásico maya) hasta el año 1250 (finales del Período Posclásico Temprano). Dichas actividades continuarían durante el Período Postclásico, hasta la llegada de los hispanos a la península de Yucatán. Aunque las actividades sacrificiales fueron desapareciendo paulatinamente tras la imposición del cristianismo, algunas formas de religiosidad vinculadas a los cenotes y a las cuevas permanecieron, llegando hasta la actualidad.

El primero de los objetivos de este trabajo es ilustrar la importancia de los espacios liminales en la experiencia religiosa antigua, siendo a menudo utilizados como “lugares de tránsito” hacia otros lugares, particularmente al inframundo o al mundo de los muertos. El segundo objetivo sería el análisis de dos de estos elementos: el agua y lo subterráneo. Y el tercero, el núcleo de este trabajo, es la relación entre los cenotes y la religión maya, lo que nos permite aproximarnos a los dos primeros aspectos con un caso de estudio concreto.

La metodología aplicada ha consistido en la lectura y análisis de una serie de libros, artículos y tesis cuyas ideas siguen vigentes en la actualidad. En las últimas décadas la exploración de los cenotes se está revitalizando gracias a los avances de la arqueología subacuática, particularmente dirigida por académicos norteamericanos, generando una bibliografía más moderna. En este aspecto, la información obtenida en la página web del INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, www.inah.gob.mx/) acerca de los proyectos de investigación llevados a cabo durante los últimos años ha sido de gran ayuda.

Las fuentes primarias que he utilizado han sido fundamentalmente dos: el imprescindible *Popol Vuh*, una recopilación de narraciones míticas del pueblo maya quiché cuya primera forma conservada fue escrita por fray Francisco Ximénez y publicada entre 1701 y 1703; y la *Relación de las Cosas de Yucatán* escrita por fray Diego de Landa (ca. 1566) durante la época de la conquista. Para el primero elegí la edición comentada de Rivera Dorado (2008); para el segundo, la versión digital aportada por la Asociación Europea de Mayistas (2015, <http://wayeb.org/>).

Dado el límite de palabras, uno de los mayores retos ha sido elegir qué aspectos priorizar sobre otros. Aunque los cenotes son un gran ejemplo para observar la relación entre historia, religión y ecología, y para analizar el impacto que el turismo y la acción del hombre tienen sobre un yacimiento natural, he preferido centrarme en su función religiosa dentro del mundo maya, y mencionar estos temas en las conclusiones, como posibles vías de investigación futura. Y es que su análisis perfectamente podría dar lugar a un trabajo de mayores dimensiones, como también lo haría el estudio de las manifestaciones religiosas que han perdurado hasta la actualidad mezclándose con rasgos del cristianismo.

1.3. Estado de la cuestión

El hallazgo de objetos depositados como ofrendas y sacrificios en los cenotes de la península de Yucatán fue lo que llevó a que durante la primera mitad del siglo XX despertara el interés por investigar estas topografías acuáticas. Un diplomático norteamericano, Edward H. Thompson, compró el yacimiento de Chichén Itzá y comenzó a dragar el cenote Sagrado en 1904, descubriendo objetos sacrificiales, esqueletos humanos y otros restos. Estos hallazgos se usaron para confirmar las teorías de un “culto a los cenotes” que se habría desarrollado en época maya, y que estaría vinculado al sacrificio humano en honor al dios de la lluvia. En los últimos años investigadores como Lisa J. Lucero o Andrew Kinkella (2011, 2015, 2017) han demostrado que el momento álgido de esta actividad religiosa se produciría en momentos de sequía y malas cosechas. Las labores en el cenote Sagrado de Chichén Itzá (el más estudiado hasta la fecha, pudiendo destacar la obra editada por Coggins y Shane

en 1984) continuarían durante la década de los sesenta, con el apoyo de *National Geographic* y la *Ford Motor Company*, destacando la labor del arqueólogo Román Piña Chan.

El siglo XXI supuso una renovación del interés arqueológico en la zona. Cabe destacar el Proyecto Arqueológico de Cenotes y Cuevas de Quintana Roo, cuya actividad comenzó en el año 1998 y se amplió en 2002, abarcando toda la península de Yucatán. Entre 2001 y 2002, las expediciones dirigidas por Arturo H. González y Carmen Rojas Sandoval en esta región llevaron al descubrimiento de tres esqueletos humanos, uno de ellos con trece mil seiscientos años de antigüedad. Otro hito sería el inicio de las exploraciones del sistema Sac Actun, un conjunto de cuevas submarinas al que se puede acceder por casi 200 cenotes. Poco después, en 2008, varios miembros del Proyecto Espeleológico de Tulum recorrieron una sección del Sistema Aktun Hu conocida como el Hoyo Negro. Este sistema sería conectado con Sac Actun en 2011. Los buceadores encontraron a casi 60 metros de profundidad los restos de un mastodonte y de una calavera humana. En 2018, el descubrimiento de una conexión entre Sac Actun y el sistema Dos Ojos en Tulum convirtió la zona en el sistema de cuevas submarinas más grande conocido en el mundo.

Es necesario destacar la labor investigadora realizada por el INAH durante las últimas décadas, y por el arqueólogo Guillermo de Anda (2004), director del proyecto El Gran Acuífero Maya. Colaborador de James Brady (uno de los más importantes investigadores sobre arqueología de cuevas mayas), De Anda ha desarrollado diversas exploraciones subacuáticas en la península de Yucatán, investigando el subsuelo de la región y examinando más de 300 cenotes. La arqueología en cuevas del Yucatán también se ha incrementado durante los últimos años, pudiendo saberse que fueron usadas desde el período Preclásico. Sobre esto destacan dos trabajos imprescindibles editados por Keith Prufer y Brady, publicados ambos en 2005, así como la obra de Holley Moyes (2006), investigadora que también ha escrito sobre el inframundo maya (2016).

A pesar de la importancia que alcanzó la civilización maya, los estudios que han intentado mostrar una historia completa de la evolución que vivieron sus ideas religiosas

durante todos sus años de desarrollo son bastante escasos. Más frecuentes son los artículos que analizan algunos aspectos concretos, como interpretaciones del gran mito cosmogónico *Popol Vuh*, las representaciones de dioses y escenas mitológicas en la cerámica policromada, o el papel que desempeñaban las cuevas y las montañas sagradas en su concepción del universo.

Una primera obra que quisiera destacar sería la de Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, publicada en 1970 y traducida al español en 1975. Sin embargo, un defecto que sufre es que no fue hasta la década de los 80 cuando la escritura maya, compuesta por un complejo conjunto de glifos, logró ser descifrada en su mayor parte. Esto permitió complementar y contrastar la información que manejaban los investigadores con la que aportaban las inscripciones mayas, y desmontó algunas teorías como la concepción equivocada que Thompson tenía de esta escritura, a la que no daba ningún componente fonético, o de su sistema de gobierno. Thompson había sido la mayor autoridad en el estudio de la cultura maya de su tiempo, pero a partir de entonces nuevos investigadores comenzaron a cuestionar sus ideas, pudiendo destacar a Michael D. Coe (1973, 1989).

Otra obra que es importante mencionar es *Una historia de la religión de los mayas*, del historiador francés Claude F. Baudez, publicada en 2002. Baudez critica la mezcla de fuentes de distintas épocas e intenta explicar las ideas religiosas del Clásico Tardío (600-900 d. C) usando precisamente materiales de estos siglos, y valiéndose de analogías con las fuentes etnohistóricas o etnográficas para interpretar el registro arqueológico.

También cabría destacar el libro *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*, publicado por Miguel Rivera Dorado en 2006. Este historiador, profesor de Cultura Maya en la Universidad Complutense de Madrid, es fundador de la *Sociedad Española de Estudios Mayas* y de la revista *Mayab*. También dirige la *Revista Española de Antropología Americana*, donde se han publicado numerosos artículos sobre la religión, los ritos, el arte y las creencias sobre el inframundo de los mayas.

2. LOS CENOTES EN EL PLANO FÍSICO

2.1. Características y tipologías de los cenotes

El Mayab ocupa la mayor parte de la península de Yucatán y sus cercanías. Esta plataforma baja y plana de piedra caliza se extiende hacia el norte desde las cadenas montañosas prolongación de la Sierra Madre, los Cuchumates, y otras serranías y promontorios. Separa el golfo de México del mar Caribe, y está integrada por los estados mexicanos de Yucatán, Tabasco, Chiapas, Quintana Roo y Campeche, y al sur por Honduras, Belice y el norte de Guatemala (el Petén).

La región más septentrional de la Península muestra una marcada escasez de ríos y lagos, provocando que durante la estación seca la mayor parte del agua se obtenga de pozos o de las numerosas dolinas inundadas que salpican el paisaje de la zona, y que conocemos por el nombre de cenotes.

Los cenotes son estructuras geomorfológicas típicas de las plataformas calizas de la península de Yucatán y la península de Florida. Aunque el término “cenote” ha sido utilizado para describir similares estructuras kársticas en otras partes del mundo, como Cuba y Australia, lo habitual es que reciban otros nombres (Munro y Zurita 2011, 583-612).

Cenote es la forma hispanizada de la palabra maya *tz'onot*, cuyo significado suele traducirse como “hoyo con agua”, o “abismo con agua”. Los mayas yucatecos la utilizaban para designar a aquellos lugares que permitían acceder al agua subterránea. Sin embargo, cabe destacar que los maya Yalahau usan este término para referirse a cualquier cueva que contenga una piscina de agua en su interior (Rissolo 2005). Podríamos por lo tanto considerar que son términos que llegan a coincidir hasta cierto punto, pero siempre teniendo en cuenta que si bien todos los cenotes son cuevas, no todas las cuevas son cenotes.

Esta forma geológica es habitual en las regiones de baja latitud, particularmente en aquellas plataformas de roca caliza donde el suelo apenas ha podido desarrollarse.

Propios del paisaje kárstico, los cenotes más conocidos son grandes cuerpos de agua a cielo abierto, con decenas de metros de diámetro, como el cenote Sagrado de Chichén

Itzá (Schmitter-Sotto *et al*, 2012). Sin embargo, la mayoría de ellos son meros espacios cubiertos, muchos de ellos sin una superficie de agua visible. Se calcula que en la península de Yucatán hay más de seis mil.

Su formación va ligada a la evolución del macizo kárstico. El cenote comienza siendo una cámara subterránea, producida por la disolución de la roca caliza por la infiltración del agua de lluvia. Conforme la cavidad va aumentando de tamaño, el cenote puede terminar aflorando a la superficie por el colapso estructural de la cúpula. Este espacio puede conectar o no con sistemas de cuevas. Las actividades espeleológicas y de exploración han demostrado la existencia de interconexiones entre los cenotes de Yucatán, y entre éstos y el mar.

La morfología de los cenotes suele ser típicamente redondeada, y con las paredes abruptas. Aunque la imagen estereotípica de un cenote es la de un pequeño lago circular abierto al aire libre (lo cual revela que la estructura ha colapsado totalmente) la mayoría de ellos muestran un derrumbamiento parcial, lo cual da lugar a su clasificación más conocida: cenotes a cielo abierto, cenotes semi-abiertos, y cenotes subterráneos o en gruta¹. Esta tipología está vinculada a la antigüedad del cenote. Los cenotes de mayor edad son aquellos que se encuentran completamente abiertos, mientras que los más recientes todavía conservan su cúpula intacta o parte de ella, y por lo tanto presentan un acceso al agua subterránea más complejo.

Los cenotes, como otras estructuras geomorfológicas, son estructuras transitorias. Esto significa que pueden terminar llenándose de rocas y desecándose, pasando a formar parte de lo que se conoce como un paleokarst (Schmitter-Sotto *et al*,

¹ Otra clasificación es la planteada por Hall (1936, 5-16), quien diferencia cuatro tipos sobre la base de observaciones morfométricas sobre la superficie del agua, sin considerar sus procesos de formación ni su conexión con los sistemas de cuevas: en cenotes cántaro (aquellos en los que la entrada desde la superficie era más estrecha que el diámetro del cuerpo de agua); cenotes-cilíndricos (cuando las paredes eran verticales); cenotes-aguadas (aquellos con cuerpos de agua de escasa profundidad); y grutas o cenotes-cueva (aquellos que muestran entradas horizontales con secciones secas).

2002). Los cenotes se formaron durante las épocas de bajada del nivel del mar tras el Pleistoceno. La mayoría de ellos son ensanchamientos de complejas redes fluviales subterráneas. En éstos, el agua marina puede penetrar por el fondo del sistema freático, creando cenotes en los que a partir de determinada profundidad el agua pasa de dulce a salada a pesar de encontrarse a gran distancia de la costa. Esta superficie de contacto entre el agua dulce y la salada, más densa, recibe el nombre de haloclina, y supone un brusco cambio de salinidad en una variación de profundidad muy pequeña, creando diversos efectos visuales provocados por la refracción entre las diferentes densidades.

Encontramos diferencias entre los cenotes del norte y el noroeste de la península de Yucatán y aquellos que se encuentran en la zona de la costa caribeña de la Península, en el Estado de Quintana Roo. Así, los primeros suelen ocupar vacíos verticales que penetran entre 50 y 100 metros por debajo del nivel freático moderno. Muy pocos de estos cenotes parecen conectar con sistemas de ríos subterráneos, y su flujo procede más bien de los acuíferos y del agua que penetra por fracturas. En cambio, los cenotes del Estado de Quintana Roo suponen a menudo un punto de acceso al agua que inunda el extenso sistema de cuevas subterráneas, destacando el sistema Ox Bel Ha, el sistema Dos Ojos, y el sistema Sac Actun.

2.2. El paisaje y la cosmogonía maya

Los paisajes sagrados, también llamados paisajes simbólicos o geografías sagradas, son una de las categorías de los paisajes culturales que mejor reflejan la estrecha relación que llega a establecerse entre una cultura y el espacio físico que habita, y los recursos que éste les ofrece.

Gracias a la información de los primeros testimonios europeos tras la conquista los antropólogos desarrollaron la idea de que los pueblos de Mesoamérica veían el paisaje que les rodeaba como “sagrado” (Aguilar *et al* 2005, 69). Dentro de esta concepción religiosa, diversos elementos (montañas, cuevas, cenotes, manantiales...) tenían un papel, y se identificaban con elementos de su cosmogonía y mitología.

Para los mayas el territorio está vivo (Campbell 1956, *apud* Brady y Bonor Villarejo 1993, 77). Cada uno de sus elementos está dotado de un espíritu, una consciencia, que condiciona la relación del hombre con ellos, y es sagrado, pues a través de él se manifiestan las fuerzas sobrenaturales. La realidad física forma parte de un sistema cósmico mucho más complejo, y los mayas están unidos a él no sólo por su supervivencia sino también por un deber religioso.

El territorio que ocupaba la civilización maya era muy variado. En algunos lugares las precipitaciones serían violentas y constantes durante todo el año, mientras que otros sufrían una estación seca que limitaba considerablemente los recursos de la región. Así, los gobernantes de cada ciudad tendrían que enfrentarse a unos problemas muy distintos. En *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*, Rivera Dorado (2006) explica que a pesar de poseer una cultura homogénea, sostenida por un sistema de valores y símbolos similares, por una lengua común o emparentada, y por unas tradiciones compartidas, la forma de vivir y de relacionarse de los mayas con el medio ambiente no sería la misma, dando lugar a diversas variantes regionales. Como pueblo cuya supervivencia se basaba en la agricultura, los mayas mantenían una estrecha relación con la tierra. Esta unión permearía el pensamiento religioso maya, generando una serie de creencias, expresiones y ritos orientados a evitar un desajuste entre civilización y naturaleza, entre cultura y medio ambiente, lo cual si llegara a darse provocaría terribles catástrofes y alteraría la armonía cósmica (Rivera Dorado 2006, 32).

Para los mayas la superficie de la tierra se dividía en cuadrantes, coincidentes con los puntos cardinales, cada uno asociado a unos símbolos, concepciones y colores. El centro del mundo era la selva, formando así un diseño de cinco puntos que algunos estudiosos denominan *quincunce*. Los otros dos niveles serían el cielo, también dividido en partes sobre las que se elevaba la bóveda celeste, y el inframundo, el *Xibalbá* del *Popol Vuh*, la morada de los antepasados y el océano primigenio desde el que los dioses crearon la Tierra y sobre el que ésta flotaba. Precisamente es en el *Popol Vuh* donde se describe el acceso a esa realidad subterránea mediante el relato de los héroes gemelos *Hunahpú* e *Ixbalanqué*. Dos elementos que destacan en este recorrido son el descenso,

pues para alcanzar *Xibalbá* es necesario “bajar escalones”, y el agua, al tener que “pasar entre varios ríos y barrancos” (Moyes 2016).

Los cenotes de las Tierras Bajas del norte de Yucatán se convirtieron en lugares idóneos para ceremonias, ritos y enterramientos, pues no sólo poseían el carácter sagrado de las cuevas (entrada al inframundo, punto de conexión con las aguas primigenias) sino que además eran fundamentales para abastecer a la población, requiriendo un culto constante que los dirigentes de la zona integrarían en sus discursos de poder, convirtiéndolos en un elemento más de control. De hecho, Brady (2006) destaca la importancia que tenía esta clase de elementos geográficos en la elección de asentamientos y la construcción de ciudades. En esta misma línea, Baudez (2004) hablaría de la existencia de una relación entre las cuevas y los templos piramidales. La relevancia religiosa de cenotes, pozos y cuevas sería vital no sólo para los mayas, sino para todos los pueblos de Mesoamérica.

Lucero (2006) escribiría sobre la importancia política y social de estos accidentes geográficos, por su papel como centro de peregrinaciones y actividades religiosas. Estos usos sagrados se incrementarían durante el siglo IX, como respuesta a varias sequías de prolongada duración. La autora también explica que estas aperturas en la tierra (tanto cuevas como cuerpos de agua subterráneos) eran vistas como portales al inframundo, y servían además para definir fronteras y simbolizar la identidad de la comunidad.

Pero estos lugares también tenían un aspecto peligroso. Eran escenarios de brujería, y en ellos podían morar espíritus malignos o fuerzas capaces de provocar diversas enfermedades (Stone 1995; Redfield 1941, 239). Moyes (2006, 26-31) considera esas asociaciones más dañinas como una consecuencia de la falta de protección que daba la oscuridad del lugar, y Redfield (1941, 119) señala que, mientras que los cenotes ubicados en asentamientos eran vistos como elementos funcionales y sagrados integrados en el paisaje urbano, aquellos que se encontraban diseminados por la naturaleza y más apartados eran considerados como escenarios de una sacralidad más salvaje, de cualidades más peligrosas. Algunas de estas nociones se habrían mantenido

varios siglos en la zona, pues los mayas contemporáneos que habitan Yucatán creen que los cenotes son el lugar donde se origina el viento (Redfield 1941, 118).

2.3. Cenotes y cuevas: similitudes y diferencias

Habiendo explicado las características de los cenotes de la península de Yucatán y el proceso que da lugar a su formación, y la importancia que tenían en la geografía sagrada de los mayas, se hacen evidentes las diferencias que los distinguen geológica y morfológicamente de las cuevas. Sin embargo, ¿existía diferencia en la ritualidad que los mayas desarrollaban en ambos espacios, y en cómo los consideraban?

Las evidencias arqueológicas e iconográficas revelan que ambas estructuras naturales, al igual que el juego de la pelota y la cancha donde éste se practicaba (Barrois y Tokovinine 2004), eran asociadas por los mayas con el inframundo y el acceso al mundo de los muertos. Crónicas de la época de la conquista hispánica registran la importancia que las cuevas tenían para los habitantes de la zona (Brady 1989), explicando que eran utilizadas como cámaras mortuorias por las familias más poderosas y también como santuarios, a los que algunos estudiosos asignan funciones oraculares y de sanación.

La geografía de la península de Yucatán posee una abundancia de cuevas a lo largo y ancho de la misma. En la zona más septentrional, además de ser una vía de comunicación con el inframundo, eran junto a los cenotes una fuente natural de agua que salvaría a los yucatecos durante las épocas con escasa lluvia. Dominique Rissolo (2005), sin embargo, remarca que las cuevas no eran importantes sólo por su papel como fuente de agua en la estación seca, sino por su naturaleza sagrada, que hacía que sus recursos poseyeran una consideración especial.

Podemos ver que existe una asociación entre edificios sagrados, cuevas y cenotes. En el yacimiento de Dos Pilas, en Guatemala, los mayas orientaron algunos de sus edificios en torno a cuevas en las que se registraba presencia de agua o de manantiales (Brady 1997, 602-618). En Mayapán hay una cueva natural bajo la

pirámide principal, que conecta con un cenote de grandes dimensiones (Brown 2005, 391). Algunos autores han visto en esta unión de templo y cueva una conexión con los ritos de creación mesoamericanos, y más concretamente con *Xibalbá*, el inframundo maya, que iba asociado a una importante simbología de origen, regeneración y muerte.

Pugh (2005, 47-69) analizaría cómo en el Postclásico Tardío los mayas incorporaban cuevas en sus construcciones. No todos los templos poseen una caverna asociada, pero cuando lo hacen ésta suele encontrarse en el cuadrante noroeste del recinto. El oeste, remarca este autor, era la dirección que los mayas conectaban con la muerte y el inframundo, con el ocaso y la oscuridad, elementos vinculados también con las cuevas. Así, las grutas conectaban con pirámides, imitando el orden cósmico que concebían los mayas con sus tres niveles (inframundo, tierra, cielo). Es el caso de Chichén Itzá, de Oxkintok o de Naj Tunich (Rivera Dorado 2006, 38). En ellas se erigieron templos piramidales cerca o encima de cavernas de especial importancia, y a veces se reprodujeron arquitectónicamente los rasgos de éstas, o se hicieron edificios semi-subterráneos, como el llamado Satunsat de Oxkintok (Rivera Dorado 2001, 224). Los mayas, como muchos grupos mesoamericanos, replicaban elementos del paisaje sagrado de su mitología en la construcción de sus poblaciones y edificios.

Además de esto, tanto cuevas como cenotes fueron utilizados como lugares de peregrinación y visita de dignatarios y especialistas religiosos (Stone 1995, 183), con altares y construcciones edificadas en su interior. En la mayoría de las cavernas mayas se desarrolló actividad ritual desde épocas remotas (Villarejo y Martínez Klemm 1992), y los arqueólogos han encontrado en ellas pinturas, grabados, ofrendas..., destacando entre otras las de Balankanché (cerca de Chichén Itzá), Naj Tunich, Loltún, o Actún Balam (Rivera Dorado 2006, 39). Fray Diego de Landa menciona en su *Relación de las cosas de Yucatán* otra similitud: el agua sagrada que encontramos mencionada en algunos códices maya probablemente fuera extraída de cenotes y de cuevas. Esta agua pura era recogida por los oficiantes religiosos, y era llamada *suhuy ha* o *zuhuy ha*, agua virgen (Villarejo y Martínez Klemm 1992, 405). Se empleaba, sobre todo, en ritos de purificación y fertilidad, y según Redfield y Villa (1962, 139) probablemente para las ceremonias de petición de lluvia, *ch'achaac*.

Para los mayas, las cuevas, cenotes, abrigos rocosos y hendiduras servían como accesos al interior de la tierra, lo cual los convertía en lugares propicios para entablar comunicación con el inframundo (Cucina y Tiesler 2014, 225). Sin embargo, la opinión de los investigadores se ha visto dividida en dos tendencias. Algunos, como Thompson (1992) o Ruz (1991) desarrollarían sus ideas a partir de la hipótesis de que, para los mayas, las cuevas y cenotes tenían significados simbólicos e ideológicos diferentes, y por lo tanto expresaban una distinta ritualidad en ellos. Es decir, cada tipo de forma geológica -cueva, cenote, abrigo...- tendría un uso ritual específico (Cucina y Tiesler 2014, 226).

La otra tendencia defiende que cada contexto geológico era utilizado con fines diversos, sin que existieran unas normas culturales o religiosas que definieran qué rituales debían celebrarse en cada sitio. Así, cada cueva, cada cenote, sería una unidad independiente donde se desarrollarían expresiones religiosas, culturales, ceremoniales... propias, sin seguir ningún modelo estandarizado (Cucina y Tiesler 2014, 245-246).

La información obtenida de las fuentes escritas, así como de la investigación arqueológica, no parece sostener la idea de que las cuevas y los cenotes tuvieran una función religiosa diferenciada y específica. Es por ello que la segunda tendencia es la más ampliamente aceptada a día de hoy, dada la enorme variedad de depósitos que se han encontrado en estos lugares, cuya manera de formación y contenido no parece obedecer a ninguna norma definida según el tipo de forma geológica del que se trata (Cucina y Tiesler 2014, 245). No todas las cuevas a las que se les dio un uso ritual muestran las mismas características, del mismo modo que no todos los cenotes en los que se han hallado restos arqueológicos reflejan una uniformidad funcional. Comparten similitudes y diferencias, y parece que su significado y utilización dependería de la comunidad que celebrara en ellos sus formas de expresión religiosa, más que del tipo de contexto geológico del que se tratara.

Podemos concluir por tanto que cenotes y cuevas compartían esa asociación con el inframundo, como umbrales propicios para desarrollar la comunicación entre los diferentes niveles del cosmos. Eran espacios de muerte pero también de regeneración, muchas veces conectados entre sí por sistemas subterráneos. No podemos asignarles una

función concreta dependiendo meramente de su clasificación morfológica (Cucina y Tiesler 2014, 249), sino que cada uno habría entrañado una significación y un papel distinto para las comunidades maya que los utilizaran, y probablemente éstas habrían variado a lo largo del tiempo, desarrollando combinaciones únicas de factores culturales, religiosos, ecológicos y de asentamiento.

3. LOS CENOTES COMO ACCESO AL INFRAMUNDO

3.1. *Xibalbá*, la tierra de los muertos

Los antiguos mayas concebían su realidad como un cosmos tripartito, con un cielo formado por la bóveda celeste, una tierra dividida en cuadrantes donde los hombres habitaban, y un inframundo que se extendía bajo sus pies.

En maya quiché la palabra para esa tétrica región era *Xibalbá*, el “lugar del miedo”. En Yucatán se referían a ella como *Metnal*, o “lugar de los muertos”. Podemos identificarlo como un territorio de carácter acuático (pues aquí se encontraban las aguas primigenias) y subterráneo, asociado al terror y a la muerte pero también a un poder regenerador que se manifestaba en las plantas que surgían de la tierra, como el maíz que les alimentaba o el gran árbol que consideraban el centro del cosmos. *Xibalbá* cubre por lo tanto un conjunto de nociones positivas y negativas (Barrois y Tokovinine 2004, 1). Había diversos modos de establecer comunicación con este inframundo, pero las cuevas y los cenotes, dado su carácter liminal, eran dos de los espacios naturales que más propicios se consideraban para ello (Pugh 2005, 50).

Aunque mucha de la información que poseemos sobre *Xibalbá* procede de la iconografía, la fuente principal es el antiguo mito maya que conocemos como *Popol Vuh*. Su datación es debatida. La versión que ha llegado hasta nosotros es un documento del período Posclásico, que sería copiado en un manuscrito bilingüe por fray Francisco Ximénez entre 1701 y 1703, período en el que ejerció como cura en Chuilá. El monje se identificaría como un transcriptor de “un libro antiguo”, la primera versión escrita en nuestro idioma que habría sido traducida desde sus hieroglifos originales al español a mediados del siglo XVI por un autor desconocido (Rivera Dorado 2008).

Sin embargo, la iconografía Preclásica parece indicar que estos mitos e historias se remontarían hasta el 100 a. C., e incluso antes, como sugieren algunos monumentos en la zona guatemalteca de Izapa. Fue Coe (1973) quien primero logró establecer una relación entre numerosas piezas de cerámica pintadas y el manuscrito del *Popol Vuh*, haciendo que la datación del documento retrocediera casi un milenio y vinculándolo a

zonas como los altos de Guatemala o la región del Petén, y abriendo nuevas posibilidades de interpretación de los materiales arqueológicos. Así pudo identificarse que muchos de los vasos clásicos fotografiados por Justin Kerr (1989-2000) mostraban escenas de los héroes del *Popol Vuh* (K717, K1183, K1226, K 2717...) (Fig. 4 ANEXO).

Aunque en la actualidad existen diversas ediciones del *Popol Vuh*, para los propósitos de este trabajo he decidido trabajar con la versión crítica y anotada elaborada por Miguel Rivera Dorado, publicada en 2008.

El *Popol Vuh* es el más importante de los mitos mayas conocidos actualmente. Redactado por los quichés de Guatemala, el texto refleja un pensamiento extendido por gran parte de las tierras bajas de Yucatán y las regiones cercanas, como ha demostrado la arqueología. Considerando los movimientos migratorios de muchos pueblos mayas a finales del período Clásico (en torno al siglo IX), no es de extrañar la difusión de estas tradiciones y su consolidación.

Las principales reflexiones que plantea el *Popol Vuh* giran en torno a la muerte, el nacimiento del sol, los misterios de la resurrección, la fertilidad... usando, para ello, el relato del descenso al inframundo de los héroes gemelos, *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, que se enfrentan a los señores de la muerte en un juego de pelota para vencerles y lograr la regeneración de la vida. Esta hazaña supondría, simultáneamente, la fundación del tiempo y la anulación de su capacidad para erosionar y aniquilar lo existente. La perpetuidad de los seres vivos no se logra mediante una salvación, como en el cristianismo, sino renovando y actualizando de manera interminable su estado vital originario (Rivera Dorado 2006, 18).

Rivera Dorado señala, sin embargo, que debemos ser cautos en nuestras interpretaciones y lecturas del texto. Los mayas recibieron influencias externas de los diferentes pueblos que presionaron su región. Cambios traídos por la expansión tolteca durante el siglo X, por el imperialismo azteca, por la cultura náhuatl... y por el ferviente deseo evangelizador de los monjes hispánicos que llegarían a Mesoamérica. Por ello, al

interpretar el *Popol Vuh* que ha llegado a nuestros días debemos considerar ese posible filtro mexica y el uso de algunos conceptos de tradición cristiana.

Dada la temática de este trabajo, vamos a centrarnos únicamente en uno de los aspectos de este complejo relato: la narración del descenso de los héroes gemelos a *Xibalbá*. Aquí se encuentran algunas de las claves que permiten entender por qué los mayas veían las cuevas y los cenotes como puntos de comunicación con el inframundo.

El mito de *Hunahpú* y su hermano formaría parte de la categoría de “historias de descenso infernal” (González Serrano 1999), pues los gemelos descienden a enfrentarse a los señores de la muerte para vengar a su padre y su tío, que a su vez habían realizado el mismo viaje tiempo atrás y habían encontrado en el inframundo su final. Al igual que sus predecesores, *Hunahpú* e *Ixbalanqué* son convocados por los señores de *Xibalbá* porque el ruido que provocan al practicar el juego de la pelota irrita a estos dioses. Su recorrido para entrar en “el país de la penumbra” es descrito en el *Popol Vuh* (2006, 103) de este modo: “Marcharon entonces, llevando cada uno su cerbatana, y fueron bajando en dirección a *Xibalbá*. Bajaron rápidamente los empinados escalones y pasaron varios ríos y barrancas. [...] Pasaron también por un río de fango y por un río de sangre”.

Dos elementos son repetidos en esta descripción de la senda que conduce a *Xibalbá*: el descenso y la necesidad de cruzar masas acuáticas para alcanzar el inframundo. Es indiscutible que se dirigen hacia un reino situado “debajo”, colocando *Xibalbá* como una oposición al cielo.

Las pruebas de los héroes no terminan aquí. Tendrán que guiarse en la encrucijada de los cuatro diferentes senderos que llevan a la tierra de los muertos (un reflejo de esa organización cuatripartita ya descrita), superar los desafíos que les aguardan en las Casas de *Xibalbá* y finalmente enfrentarse a los señores de la muerte en un juego de pelota que lograrán ganar. Pero ni siquiera así consiguen asegurar su victoria. Los dioses sacrifican a los gemelos en una pira y arrojan sus cenizas a un río, y de éste emergerán cinco días después regenerados y transfigurados. Finalmente, *Hunahpú* e *Ixbalanqué* matan al que fuera el rey de *Xibalbá*, *Hun Camé*, y al gran señor

Vucub Camé, mediante un ardid. Viendo el destino que han corrido sus líderes, los hijos e hijas de *Xibalbá* intentan esconderse, y acaban postrándose ante los gemelos y admitiendo su derrota.

Las consecuencias de tal hazaña serían la decadencia del poder de estos dioses ctónicos, y el ascenso del sol y de la luna al cielo, iluminando su interior y la faz de la tierra y poniendo el universo en movimiento (creación del cielo). El padre de los gemelos habría podido resucitar, según algunas interpretaciones como el dios del maíz (que brota de la tierra) y según otras como la estrella de la mañana. Todo esto remite a la idea maya de que determinados cuerpos celestes, al desaparecer del firmamento visible por ciertos períodos de tiempo, morían y marchaban al inframundo, para luego gracias a la labor combinada de los rituales, los sacrificios y la naturaleza del cosmos, volver a renacer y mostrarse con esplendor de nuevo en el cielo. La muerte, así, sería superada con la renovación cíclica de la vida.

A lo largo de este relato, la importancia de los dos elementos ya mencionados queda subrayada: el agua y lo subterráneo, ambos necesarios para alcanzar *Xibalbá*, ambos necesarios para culminar la muerte y reiniciar el ciclo de la vida.

Los primeros que interpretaron, gracias al *Popol Vuh* y a diversas fuentes etnográficas, que los mayas identificaban las cuevas como puntos de acceso al inframundo fueron los arqueólogos MacLeod y Puleston. Cuevas, cenotes y la cancha del juego de la pelota acabaron considerándose elementos asociados a *Xibalbá*, y a la representación del mito de los dioses gemelos y de su descenso y victoria (Barrois y Tokovinine 2004, 1). Entre otros muchos ejemplos, Tedlock interpretaría el inframundo en *Time and the Highland Maya* (1992, 173) como “un lugar maligno al que entran los hombres al morir, a través de una cueva, o de las quietas aguas de un lago o un océano”.

No son las únicas interpretaciones que se elaboraron. Freidel y Schele (1999, 73 y 83) consideraron que los mayas del Período Clásico veían *Xibalbá* como un mundo paralelo en vez de un mero lugar en el subsuelo, una dimensión invertida en la que sus habitantes vivían de cabeza, y que rotaba sobre la tierra al ponerse el sol para formar un cielo nocturno. *Xibalbá* también era concebido como una presencia ambiental invisible,

que podía revelarse mediante un estado de trance (Freidel y Schele 1999, 104). En una representación del cosmos pintada en un plato trípode, ambos autores interpretan que la gran serpiente barbada y de mandíbulas esqueléticas simboliza las fauces del inframundo, similares a un portal abierto, bajo las que fluirían las oscuras aguas de *Xibalbá*.

3.2.Los cenotes como entradas al inframundo

A pesar de no aparecer descritos como tales en el *Popol Vuh*, la iconografía (particularmente la plasmada en cerámica), la arqueología y la etnografía permitieron a los historiadores identificar tres espacios que los mayas vinculaban de manera especial al inframundo: cuevas, las canchas para el juego de la pelota, y los cenotes. Entre estos tres elementos se habrían establecido fuertes conexiones, con algunos autores (Colas y Voss 2001, 191) señalando que las canchas parecían replicar las gargantas. Éstas aparecen mencionadas en el descenso de los héroes a *Xibalbá* y, como las cuevas, eran consideradas entradas al interior de las montañas.

Prufer y Kindon (2005, 27) estudiaron el significado ideológico del agua tanto en la sociedad maya clásica, como en las religiones contemporáneas indígenas mesoamericanas. Una de las conclusiones a las que llegaron fue que la mayoría de los elementos asociados al agua conforman un punto de transición entre el mundo terrestre y el inframundo, que se marca por una interface acuática de reflexión. Esto podría ir muy ligado a la importancia que tenían los espejos dentro de la simbología maya, aspecto del que hablaremos más adelante.

El aspecto ideológico del agua más destacado está en la relación que se establece entre ésta, las construcciones de edificios y ciudades, las cuevas, y las montañas (Brady 1997; Brady y Moyes 2012, 156; Prufer y Kindon 2005, 28). La creencia de que el agua nacía en las montañas y fluía a través de las cuevas estuvo fuertemente arraigada y extendida entre los grupos mesoamericanos. Las clases dirigentes y gobernantes se habrían encargado de apropiarse de esta fuerte carga simbólica, ejerciendo control sobre los cenotes como principal fuente de agua, para vincularse a sí mismos con las fuerzas

creadoras y dibujarse como responsables de la propia supervivencia y reproducción de la sociedad (Rojas Sandoval 2011, 56).

Así, encontramos un espacio que por un lado se consideraría un lugar de conexión con el mundo de los muertos, pero por otro se vería como un importante símbolo de fertilidad, vinculado al origen de la vida.

En el caso de la península de Yucatán, donde los cenotes proliferaban, no sólo serían usados como fuentes de agua sino que se incorporaron como elementos sagrados en el paisaje urbano. Tal es el caso de la Casa del Cenote en la ciudad de Tulúm, Chichén Itzá con su cenote Sagrado, y el sitio de Dos Pilas, en el Petén, donde diversas acrópolis fueron orientadas alrededor de los manantiales y cuevas con aguas, algo señalado por Brady (1997). Además, uno de los casos más llamativos se ha registrado en la ciudad de Palenque. Allí se han documentado 56 manantiales, 12 de los cuales se encuentran por debajo o adyacentes a estructuras arquitectónicas, imitando la estructura de la montaña sagrada (Prufer y Kindon 2005, 30).

En la cosmogonía maya las cuevas y los cenotes eran considerados como lugares de nacimiento de vida, contenedores de agua virgen, punto de origen de algunos linajes, y espacios adecuados para realizar determinados ritos (Rojas Sandoval 2011, 57). El más conocido, documentaría Ruz en 1968, sería el *Chen Ku* o inmersión ritual de los sacrificados en cenotes.

Este carácter como entradas al inframundo hacía que los cenotes fueran espacios propicios no sólo para entregar ofrendas y realizar sacrificios, sino también para que pudieran considerarse cámaras funerarias naturales (Rojas Sandoval 2011, 58). Al morir las personas debían recorrer un largo camino hasta su nueva morada, *Xibalbá*. Este espacio ya hemos visto que se ubicaba físicamente en el subsuelo terrestre y bajo el agua. Por ello los cenotes eran considerados uno de sus portales (Brady 1997, 603). El *Popol Vuh* describe los obstáculos a los que debían enfrentarse antes de llegar allí: escaleras inclinadas, jícaros espinosos, ríos de sangre, y finalmente un río de agua.

Sotelo propone que este último río permitía al individuo alcanzar su nuevo estado a través de la purificación asociada al agua (Sotelo 1988, 80). Podríamos

asociarlo, también, con la regeneración de los héroes gemelos *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, que se produciría en un río tras ser sacrificados y quemados por los señores de la muerte, con sus cenizas arrojadas al agua.

El carácter liminal de los cenotes permitiría que fueran puntos óptimos de comunicación entre mundos o realidades. Así, sería uno de los lugares donde los mayas pedirían a los dioses buenas cosechas y lluvia. Dado el carácter irregular de la estación lluviosa, confiaban en la intervención de deidades y antepasados para que facilitaran esta cuestión, y de hecho la arqueología ha permitido identificar un aumento de ofrendas, ritos y peregrinaje a cenotes en torno al 800-900 d. C., momento en que se dieron varias sequías de duración prolongada y efectos devastadores en una economía de base agraria como la maya (Lucero y Kinkella 2015, 163).

Los cenotes eran asociados a dioses de la lluvia, de las nubes, del viento, del rayo, la tierra y la fertilidad (Stone 1995, 40), así como a espíritus maliciosos que podían aprovechar el carácter liminal y poco protegido de estos lugares para manifestarse con intenciones malignas (Redfield 1941, 239). Los mayas peregrinarían a cuevas y cenotes, a veces situadas a gran distancia, para complacer a los dioses y a los antepasados con ofrendas de jade, piezas de cerámica y madera, conchas, textiles, jarras y toda clase de recipientes (Coggins y Shane 1984, 26-27), y también con sacrificios humanos. En este aspecto debemos distinguir entre las víctimas a las que matarían ritualmente y colocarían en estos lugares, y los muertos que enterrarían aquí para que quedaran más cerca del portal al inframundo, para que tuvieran menos dificultades en seguir el camino a *Xibalbá* y convertirse en ancestros.

Muchas de las ofrendas mostrarían signos de haber sido “asesinadas” ritualmente, es decir, serían objetos rotos de manera intencionada y simbólica (Lucero 2008). Son habituales las representaciones de Chaac, dios maya de la lluvia, también asociado al rayo, la pesca y la muerte. Los mayas creían que Chaac vivía en espacios subterráneos y acuosos, como los cenotes, las cuevas y los manantiales, y que emergía de estos lugares para dar inicio a la estación lluviosa (Vogt 1969, 290). Su ira podía provocar que la lluvia, por lo tanto, no llegara.

También habría que recurrir para estudiar estas ofrendas realizadas en cenotes a la información que nos proporciona el *Popol Vuh*. Según este mito, tras la victoria de los héroes gemelos frente a los Señores de la Muerte una de las condiciones que impondrían sobre los habitantes de *Xibalbá* sería que su morada perdería su grandeza, y que “la gente que caminaba en la Tierra de arriba” ya no les debería ofrendas. El papel que jugarían a partir de entonces *Xibalbá* y sus habitantes es incierto, pero cabe suponer que dentro de la mentalidad maya, se consideraría que en cierto momento la ritualidad que rodeaba a cenotes y cuevas vinculada al culto a la muerte dejó de considerarse una obligación, para convertirse en un medio voluntario de comunicación con los antepasados y para granjearse el favor de dioses como Chaac.

La consideración que los mayas tenían de estas entradas subterráneas como puntos de acceso al inframundo se confirma con algunos hallazgos arqueológicos realizados en las últimas décadas. Aunque se han descubierto multitud de cuevas que habrían servido como “entradas” para los distintos pueblos que habitaban la región maya, algunos casos destacan especialmente.

Así, podríamos referirnos por ejemplo a las Cuevas de Candelaria, un sistema hidro-espeleológico que se encuentra en Alta Verapaz, Guatemala. Este conjunto de cavernas, cruzadas por una serie de ríos subterráneos derivados del río Candelaria, aparecen mencionadas en las crónicas coloniales como un posible punto de acceso a *Xibalbá*, idea también expuesta por Rivera Dorado en *La ciudad maya. Un escenario sagrado* (2001, 186). En ellas se han encontrado piezas de cerámica quemadas y rotas ceremonialmente, pinturas rupestres, cientos de pequeños cuchillos de obsidiana, quemadores de incienso, y otra serie de artefactos que revelan el uso que le dieron a este espacio para celebrar ceremonias, como la presencia de altares. Parece que el ejercicio ritual se habría realizado sobre todo en algunas de las cuevas secundarias, pues en varias de ellas se han encontrado plataformas planas que servirían para que la audiencia pudiera observar los ritos llevados a cabo en puntos más elevados y con mejor iluminación (Woodfill 2005, 5). A diferencia de otras cuevas de la región de Alta Verapaz, Candelaria comenzó a utilizarse con fines ceremoniales y de peregrinación por

los mayas quiché a principios del período Clásico (Woodfill 2005, 2) y alcanzaría su punto álgido en el período Clásico Temprano.

En 2008 el equipo de arqueología subacuática de la universidad de Yucatán, liderado por Guillermo de Anda como director del proyecto *El culto al cenote en el centro de Yucatán*, hizo un importantísimo hallazgo². Tras una exhaustiva labor de investigación, llegaron a una red subterránea de cuevas, cenotes y ríos, situados en el centro del Estado mexicano de Yucatán, cuya entrada se encontraba semi-oculta. Para llegar a ella era necesario cruzar una especie de portal natural tapiado con piedras labradas, y la entrada en sí no rebasaba el metro de altura y los 60 centímetros de ancho.

En este espacio subterráneo encontraron una serie de templos, plataformas, escaleras, y senderos que bordeaban los lagos subterráneos, llenos de piezas cerámicas y calaveras. Además de esto el equipo pudo explorar algunas salas de complicado acceso con evidencias de uso ceremonial, y sobre todo una calzada cimentada de casi 100 metros de longitud, o *sacbé*, similar a las halladas en la zona arqueológica de Chichén Itzá. Esto parecía vincular con la encrucijada de caminos descrita en el *Popol Vuh*, sobre todo porque la vía subterránea conducía a tres plataformas que culminan en piscinas de agua de distinta profundidad, y que el arqueólogo interpretó como los ríos de sangre y pus descritos en el mito. También encontraron un templo sumergido, y en el centro de uno de los lagos subterráneos un altar bajo las aguas cuyas inscripciones hacían referencia a los diez señores de la muerte, así como una escultura de un sacerdote con el tocado del dios de la muerte, y una serie de glifos.

De Anda consideró que todos estos elementos parecían indicar que el complejo subterráneo buscaba imitar el camino hacia *Xibalbá*, y destacó que en la encrucijada la vía principal marchaba hacia el este, dirección que en la cosmología maya estaba vinculada a la muerte. Además, las Casas que aparecen mencionadas en el *Popol Vuh* y que los héroes gemelos debieron recorrer para enfrentarse a sus distintas pruebas, también habrían podido intentar representarse en algunas de las salas de estas cuevas,

² La información sobre el proyecto *El culto del cenote en el centro de Yucatán* se ha obtenido de la página web del INAH, <https://inah.gob.mx/boletines/1854-templos-subterraneos> (consultada agosto 2019).

como un espacio lleno de estalactitas y afiladas piedras sobresaliendo de las paredes que podría haber sido la temida “Casa de las Cuchillas”. Las diferentes temperaturas producidas por las corrientes de aire podrían haber servido para representar la “Casa del Calor Ardiente” y la “Casa del Frío”, y aunque no se encontró una sala que coincidiera con las características de la “Casa del Jaguar”, sí se hallaron huesos de este animal en al menos una cueva. Según el Centro INAH Yucatán, la mayoría de los restos pertenecen al Clásico Terminal, es decir, en torno al 800-900 d. C.³, aunque también se encontró una vasija de unos 1900 años de antigüedad (página web del INAH, *ibíd.*).

Este mismo proyecto permitió identificar en la documentación del siglo XVI sobre la persecución de la idolatría maya, elaborada durante el proceso inquisitorial llevado a cabo por fray Diego de Landa en 1562, hasta diecisiete menciones de cuevas y cenotes donde los mayas efectuaban sus ritos (página web del INAH, *ibíd.*). El equipo de investigadores de la Universidad Autónoma de Yucatán y del INAH destacó haber encontrado hasta el momento catorce sitios con este tipo de elementos rituales, siete de ellos con restos óseos. Algunos de estos espacios sagrados forman parte de cenotes y cuevas ubicados en municipios del centro de Yucatán, como Tecoh, Kantunil, Chocholá o Abalá (<https://inah.gob.mx/boletines/1854-templos-subterraneos>).

3.3.Cenotes y liminalidad. El agua y lo subterráneo

El concepto de liminalidad fue desarrollado por primera vez a mediados del siglo XX por el folclorista Arnold van Gennep (1960). Él lo aplicó a sociedades de pequeña escala, identificando los diferentes tipos de ritos y poniendo particular énfasis en los llamados “ritos de paso”, los cuales pensaba que estaban presentes en todas las culturas y que poseían una estructura tripartita. Así, van Gennep consideraba que podríamos distinguir entre una fase de ritos preliminares, a través de los cuales el sujeto deja atrás su condición previa, siendo una “muerte metafórica”; los ritos liminales o de transición, en los que la identidad del sujeto está sujeta a transformación; y finalmente los ritos

³ Para la periodización cronológica usada, *vid.* STUART y STUART (1993, 12), y MCKILLOP (2006, 90, 339-340).

post-liminales o de incorporación, en los que la persona regresa a la sociedad bajo una nueva identidad (van Gennep 2008). Posteriormente, Turner (1974; 2008) retomaría estos conceptos y los ampliaría, estudiando la liminalidad como el estado intermedio y provisional entre un principio y un final.

La liminalidad posee una dimensión temporal y una espacial (Alfayé y Rodríguez 2009, 107), y puede aplicarse a una gran variedad de sujetos: a personas, a grupos, a sociedades, a épocas, a espacios... Derivada del término latino *līmen*, que significa “umbral”, el concepto de liminalidad expresa la ambigüedad que caracteriza un espacio o momento de transición, cuando se ha abandonado la identidad previa pero todavía no se ha abrazado plenamente la nueva (Turner 1974, 53-92).

En los últimos años este término ha ido ampliándose, superando el campo del rito y la religión para comenzar a tener usos en el área política o cultural, entre otras (Thomassen 2009, 51). Determinados momentos son considerados liminales, como el crepúsculo, los equinoccios, o la fase de la adolescencia. Lugares de transición como las fronteras, los ríos, los puentes,... espacios donde hay potencial para que se produzcan grandes transformaciones, cambios y contactos. No en vano en la cultura popular occidental el demonio y otras entidades sobrenaturales suelen elegir manifestarse en las encrucijadas de caminos.

Los cenotes, al igual que las cuevas (Turner 2008; Pugh 2005, 50), serían espacios liminales para los mayas porque suponían un lugar de paso entre el mundo de los vivos, la tierra de arriba, y el mundo de los muertos, el tétrico *Xibalbá* (Moyes 2016). Esta cualidad les vendría conferida por dos elementos cuya carga simbólica y ritual podemos rastrear en múltiples culturas y períodos: el agua y lo subterráneo.

“Si me llamaran para construir una religión” escribió el poeta inglés Philip Larkin en 1954, “haría uso del agua”. Y éste es el caso en la mayoría de las creencias y expresiones religiosas que conocemos. Eliade explicó la profunda conexión entre agua y origen y su gran importancia en muchos mitos de creación en *Estructura del simbolismo acuático*, uno de los apartados de su *Lo sagrado y lo profano* (1973, 79):

“las Aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades; son *fons et origo*, el depósito de todas las posibilidades de existencia; preceden a toda forma y *soportan* toda creación. [...] Por el contrario, la inmersión simboliza la regresión a lo preformal, la reintegración al modo indiferenciado de la preexistencia”.

Los ejemplos que vienen a la mente son tan numerosos como significativos:

Génesis 1:6-8 describe cómo Dios creó el universo en medio de las aguas. Los babilonios creían en un mundo hecho a partir de la mezcla de agua dulce y salada, como se describe en el *Enuma Elish*. Y al igual que se relata en el *Popol Vuh* con su tierra de los muertos de marcado carácter acuático, encontramos otros inframundos aparte de *Xibalbá* cuya entrada también estaba vinculada al agua. Algunos de los más célebres serían el río Estigia, que suponía el límite entre la tierra y el mundo de los muertos para los griegos (Leeming 2005), el lago Averno, donde el poeta romano Virgilio situaría la entrada al inframundo por la que desciende su héroe Eneas en la Eneida, o el río *Gjöll*, que en la mitología escandinava nacería en *Niflheim* para luego fluir cerca de la puerta al inframundo *Helheim* (Lindow 2002, 142).

Habiendo visto la conexión entre agua, creación, y separación entre mundos, ¿qué significado tenía este líquido para el pueblo maya? “La muerte y la resurrección por la inmersión en el agua constituyen un argumento mítico-ritual bien conocido, relacionado con un simbolismo acuático universalmente atestiguado” (Eliade 1978, 407). Esta idea, expuesta por Mircea Eliade en su *Historia de las creencias e ideas religiosas II*, también se cumple en el pensamiento simbólico maya: tenían la certeza de que la tierra que pisaban descansaba sobre un gran manto acuático (Rivera Dorado 1995, 255), y ello podían verlo en las lagunas y corrientes que encontraban dentro de las grutas, en los manantiales que manaban del suelo. Seguramente de esta observación nacería la certeza de que era necesario atravesar el océano subterráneo para poder alcanzar realmente *Xibalbá*.

Otra cuestión es determinar dónde estaba su ubicación exacta. Algunos autores considerarían que el inframundo se encontraba *debajo* del agua, lo que podríamos llamar un *underwaterworld*, palabra usada por Nicholas Hellmuth en *Monster und*

Menschen in der Maya-kunst: Eine ikonographie der alten Religionen Mexikos und Guatemalas (1987), y posteriormente por otros historiadores anglosajones. Sin embargo, la tesis más aceptada es que se encontraba *detrás* del agua, al otro lado de ésta, similar al pensamiento que encontramos en otras civilizaciones antiguas (Rivera Dorado 2006, 164-165). Uno de los argumentos que sostienen esta postura es, por ejemplo, el hallazgo de las canoas dibujadas en los huesos incisivos del ajuar de la tumba 116 de Tikal. Estos transportes no tendrían ninguna utilidad si el traslado de los difuntos a *Xibalbá* se basara en sumergirse, en vez de en surcar el agua.

La otra idea que habría derivado de sus observaciones del medio sería que el agua de lluvia que forma las nubes debía originarse en el interior de la tierra, pues todo el líquido surgía del suelo (Rivera Dorado 2006, 165-166). Gracias a la lluvia podrían darse las cosechas que aseguraban su supervivencia, y esto supondría que, para los mayas, la fertilidad procedía del interior de la tierra, de ese *behindwaterworld*. Por lo tanto, el mundo lúgubre y misterioso situado más allá del agua no era sólo el final de la vida, sino también el principio.

El otro elemento que condicionaría las características de los cenotes sería lo subterráneo. No todos los cenotes se encontraban bajo tierra (cenotes a cielo abierto o semiabierto, explicados en el punto 2.1 de este trabajo), pero por lo general conectaban con la red de cavernas y corrientes subterráneas que recorre la península de Yucatán. Esto hacía que, cubiertos o no, siguieran suponiendo un punto de entrada al interior de la tierra.

Durante milenios el hombre ha asociado lo subterráneo con los mitos. La oscuridad y las sombras, los contornos indefinidos, la mala visibilidad, el calor asfixiante o las corrientes de aire frío, la humedad y el polvo... se trata de un entorno donde nuestros sentidos se ven alterados, limitados. No en vano el subsuelo se ha identificado con el infierno en multitud de culturas, del mismo modo que minas, sótanos y túneles son escenarios predilectos en las películas de terror modernas. La asociación entre muerte y oscuridad es obvia y antigua, del mismo modo que lo es su vinculación con la noche. La falta de luz se ha identificado como una falta de seguridad desde tiempos primitivos.

Todos estos elementos poseen una fuerte carga liminal. La noche se ha visto como un momento de transición entre día y día, entre el instante en el que se ocultaba el sol y volvía a salir. Muchas culturas han experimentado un similar miedo a que éste no regresara al cielo, llegando a realizar ritos sistemáticos para evitar que semejante catástrofe pudiera producirse. En las cuevas y grutas, sin embargo, la oscuridad no es un estado temporal. La luz sólo alcanza a llegar a algunos lugares en determinados momentos del día, y es un espacio que vive una “noche” eterna. Los sentidos se ven alterados al penetrar en él. La dificultad para ver, la distorsión del sonido por el eco, la estrechez de algunas galerías, los cambios de temperatura y humedad... todo está diseñado para que la experiencia del descenso sea profundamente desorientadora para un ser tan dependiente de su vista y oído como el hombre.

Las personas supieron explotar las peculiaridades de este espacio tempranamente. Ritos de paso, cámaras mortuorias, actividades oraculares, marcas de frontera... múltiples fueron los usos que se dieron a las cuevas, tanto simbólicos y religiosos como prácticos. Un libro de especial interés, y que motivó en parte la elección de este tema para el trabajo, es *Caves and the Ancient Greek mind*, de Yulia Ustinova (2009). La autora explora los distintos aspectos de las cavernas dentro de la mentalidad griega, desde la perturbadora experiencia del descenso, hasta los usos oraculares (muy vinculados a las ninfas, al dios Pan, y a Apolo) y las entradas al inframundo (de especial interés para este trabajo).

Consideradas puertas al Hades, las cuevas eran espacios especialmente propicios para entablar comunicación con los muertos. Dos ejemplos serían los oráculos de *Taenarum* y *Heracleia Pontica*, situados en cuevas, y el de Averno, cerca de Cumas, que también se asociaba intrínsecamente al mundo subterráneo (Ustinova 2009, 68). Desde el siglo V a.C. encontramos menciones a los *nekromanteia*, “lugares de necromancia” u “oráculos de la muerte” (Ustinova 2009, 68-69; Friese 2013), entradas al Hades por las que el visitante debía “penetrar” en el inframundo para encontrarse con los muertos cara a cara. Semejante experiencia dependía enormemente no sólo de los aspectos rituales de la ceremonia, sino también del medio natural donde se desarrollaba, y que contribuía a crear el estado mental y emocional propicio.

Quizá el ejemplo más conocido sea el de Odiseo. El héroe en el poema homérico viaja para entrevistarse con el profeta Tiresias tras pasar un tiempo en la isla de la hechicera Circe. La descripción de este pasaje en el canto XI de la Odisea es bastante vaga, pero podemos remarcar algunos detalles. El Hades se sitúa en los límites del mundo, cruzando ríos y el Océano (Ustinova 2009, 69). Tras realizar el sacrificio que le permite hablar con las sombras de los muertos, varios personajes hablan de su “descenso”, preguntándole cómo osa “bajar” al Hades, llegando a usar el propio Odiseo esa misma expresión. Es decir, se ha producido una *katabasis*, palabra griega para denominar un descenso que tiene por objetivo llegar al inframundo (González Serrano 1999), y que encontramos como tema en numerosos mitos de distintas religiones. Es interesante señalar el paralelismo entre las concepciones que griegos y mayas tenían del espacio subterráneo -más tarde se analizarán las funciones oraculares y de comunicación de los cenotes-, muy vinculadas a sus respectivos inframundos, y las similitudes entre el viaje de Odiseo y el de los héroes gemelos del *Popol Vuh*, ambos ligados al descenso y a las masas acuáticas. La hazaña de *Hunahpú* e *Ixbalanqué* sería, por tanto, la *katabasis* del pueblo maya.

No son los únicos ejemplos que podríamos mencionar. Conocemos el mito mesopotámico del descenso de *Inanna* para enfrentarse a su hermana *Ereshkigal*, reina del inframundo (Mark 2011), o el viaje de *Pwyll* al reino de los muertos *Annwn* en la mitología galesa (Guest 1877, 339-344). La conexión entre el descenso al ámbito subterráneo y la tierra de los muertos, representada así como un inframundo, es innegable en muchas culturas. Y en el caso de un territorio como la península de Yucatán, cuya geografía y características son tan particulares (la alta permeabilidad de la roca que compone su suelo permitió que se formara un acuífero cárstico de una longitud de aproximadamente 165,000 kilómetros), era lógico que los mayas incluyeran esta dimensión de su territorio en su cosmovisión y mitos, convirtiéndolo en la zona del cosmos donde ubicaban *Xibalbá* (Rivera 2006).

Un último aspecto a comentar, que se analizará con mayor profundidad más adelante, es el dios Chaac. Señor de la lluvia, se encargaba de golpear las nubes con su hacha para provocar las tormentas. Era el patrón de la agricultura, pues de él dependía

que las cosechas llegaran a buen término. Y además de ser un dios meteorológico también estaría asociado con el subsuelo, con lo subterráneo, seguramente por la creencia maya de que las nubes emergían del interior de la tierra, portando el agua que constituía el límite entre el mundo de los vivos y el inframundo (Rivera Dorado 2006, 238). Encontramos, por lo tanto, una divinidad maya que habría englobado esos dos elementos liminales tan importantes. Los ritos y ceremonias dedicados a él se concentrarían de manera especial en los cenotes (Sotelo 2002, 89), tanto si se trataban de una petición de lluvia, o de uno de los rituales que consistían en hacer descender a una persona al agua para que penetrara en el otro mundo, con la intención de explotarla después con fines oraculares o de ofrecerla como sacrificio.

4. LOS CENOTES: ESPACIOS DE CEREMONIA Y DE PEREGRINACIÓN

Establecidos las características y elementos liminales que los componen, es momento de centrarnos en el tema en torno al cual gira este trabajo: los cenotes y el papel que desempeñaban dentro del panorama religioso maya. Sus funciones rituales y ceremoniales suelen aparecer unidas a las de las cuevas, y a menudo ambos contextos son explicados indistintamente. Puede que Rivera (2006, 98) sea quien mejor resumió la visión que esta civilización tenía de ellos, identificándolos como caminos al interior de la tierra y por tanto conectados al inframundo, donde los ritos solían buscar propiciar la armonía cósmica y el favor de las fuerzas ctónicas y establecer comunicación con los difuntos y con los antepasados. Además, eran espacios imprescindibles para la obtención de la importante agua virgen, cuyo papel en diversas ceremonias y ritos de paso veremos más adelante.

4.1. Viajes en busca del agua virgen

La ritualidad que rodeaba a los cenotes era rica y variada. Como Redfield (1941, 119) apuntara, los cenotes situados en el entorno urbano cumplían funciones tanto prácticas como ceremoniales, pero los que se encontraban alejados de las poblaciones, en ubicaciones más recónditas o de difícil acceso, eran tratados con mayor precaución y recelo, y se convirtieron en escenarios de peregrinaciones desde ciudades a gran distancia. Encontramos, por lo tanto, cenotes con diferentes funcionalidades dependiendo de su localización.

Brady (2011, 93-94) estudió los viajes emprendidos por los mayas para alcanzar determinadas cavernas y cenotes, y consideraba que las peregrinaciones eran un fenómeno que afectaba a decenas de miles de personas. En el caso maya, autores como Kubler (1985, 316) plantearon que estos viajes se darían a pequeña escala, entre las clases más acomodadas y los mercaderes. Sin embargo, Brady defiende que la información etnográfica no sostiene estas ideas, y que en cambio hay mucha documentación de peregrinaciones a larga distancia realizadas por campesinos (Brady 2011, 95-96). Antes de la conquista hispánica, estos trayectos se habrían organizado en

períodos dentro del ciclo agrícola, para que los participantes pudieran ausentarse durante semanas sin afectar excesivamente a su labor en el campo.

Un ejemplo de estas peregrinaciones sería el analizado por Lucero y Kinkella en *Pilgrimage to the Edge of the Watery Underworld: an Ancient Maya Water Temple at Cara Blanca, Belize* (2015, 163-185). Las 25 piscinas naturales localizadas en Belice han sido objeto de estudio durante los últimos años. Sus características difieren; las que se sitúan a nivel superficial en el área oriental y en la occidental son consideradas lagos, y varias de ellas estarían asociadas a asentamientos de dimensiones considerables, mientras que las piscinas más centrales serían cenotes, y aunque carecerían de asentamientos próximos, su exploración ha revelado un posible uso ceremonial por los habitantes de las zonas próximas. Los submarinistas que estudiaron las piscinas destacaron que, a diferencia de otros cenotes del área maya, los de Cara Blanca llaman la atención por su profundidad (Lucero 2011), que en varios casos varía entre los 5 y los 35 metros. Las corrientes que pueden percibirse en ellos indican que existe un movimiento de aguas entre las piscinas.

La investigación del artículo de Lucero y Kinkella (2015) se centra en la Piscina 1. Se trata de un cenote sin asentamientos próximos, pero que se encuentra rodeado por siete estructuras. Una de ellas se habría identificado como un posible templo dedicado al agua, que habría sido objeto de peregrinaciones en el Período Clásico Tardío y en el Terminal. La Piscina 1 tiene una profundidad de 60 metros. Su exploración permitió localizar una masiva cueva a unos 30 metros bajo la superficie, así como una serie de recovecos donde los investigadores sospecharon que podrían haberse acumulado parte de las ofrendas que los mayas lanzarían al agua durante sus ceremonias (Lucero y Kinkella 2015, 168). Baudez (2004) compara estos objetos arrojados hacia el centro de la tierra por fieles y peregrinos en cuevas y cenotes con el análogo inverso de la subida del humo de incienso hacia el cielo⁴. Aunque no es el caso de las piscinas de Cara

⁴ Baudez (2004) también compara los montículos de objetos hallados en el pozo de la cueva de Actún Balam con las ofrendas arrojadas al cenote de Chichén Itzá, considerando que “independientemente de que los objetos hayan o no sido usados previamente, es preciso ver en el hecho de que hayan sido arrojados [...] un acto intencional que tiene un significado propio”.

Blanca, en muchos cenotes y cuevas se han encontrado quemadores de incienso, parte habitual de las ceremonias oficiadas por los mayas. Entre 2010 y 2013 se realizaron cuatro expediciones de submarinismo para buscar objetos a distintas profundidades. Se hallaron desde tarros y vasijas rotas, hasta un fragmento de hueso, materiales líticos, y conchas.

La Estructura 1 se encuentra en la orilla del cenote. Dos de sus habitaciones han colapsado en el agua, y se sitúa sobre una plaza que conecta con las Estructuras 2 y 3. La Estructura 4, más alejada del resto, sería una plataforma también localizada junto a la orilla (Lucero y Kinkella 2015, 170). Los hallazgos encontrados en la Estructura 1 han permitido su posible identificación como un templo dedicado al agua: algunas conchas marinas, y una gran cantidad de fragmentos de cerámica, que muestran decoraciones con forma de líneas ondulantes (que representarían corrientes acuáticas) así como de jaguares. Este animal se asociaba con el agua, las cuevas y los portales (Miller y Taube 1993, 103). La presencia de recipientes de mayor tamaño, así como de más de 200 huesos de animales, podría significar que en este edificio se celebraban sacrificios de animales acompañados de un posterior banquete, un ritual común entre los mayas (Pohl 1983).

En sus conclusiones finales, Lucero y Kinkella (2015) determinan que, aunque todavía queda mucho por estudiar en Cara Blanca, es probable que la Piscina 1 fuera un punto de peregrinaje para los diferentes grupos maya de la zona. La abundante presencia de recipientes cerámicos respondería a la necesidad de transportar el agua sagrada (*suhuy ha*), y de contener las ofrendas que fueran a entregarse al cenote. En dos de las salas de la Estructura 1 se encontraron jarras rotas, lo que podría ser una manera de “matarlas” o acabar con su ánima (Lucero 2008), facilitando su tránsito al inframundo. La actividad ceremonial y el peregrinaje a la zona habría aumentado entre el 800 d.C. y el 900 d.C. (Lucero y Kinkella 2015, 163), durante un período de sequías que se habría prolongado durante varios años.

En opinión de Lucero, Larmon y Carbaugh (2017, 249) estos viajes de peregrinación a los cenotes reafirmaban la relación de las comunidades mayas con los espacios sagrados. Que éstos se encontraran apartados de los asentamientos servía

también para proteger la flora y la fauna, manteniéndolos lejos de las actividades humanas, en lo que Lucero (2018, 334-335) denomina *a cosmology of conservation*, una “cosmología de conservación”.

Otra razón que motivaría estos viajes, a veces a lugares realmente recónditos, sería la obtención de la ya mencionada *suhuy ha*, o agua virgen. Este líquido era realmente importante en la ritualidad maya. Redfield y Villa (1962, 139) cuentan que el agua que se empleaba en las ceremonias de lluvia en la aldea de Chan Kom -población maya situada en el área septentrional de la península de Yucatán, en la que basaron su estudio antropológico- debía ser agua virgen, extraída de un cenote sagrado al que no hubieran ido las mujeres, y situado a varios kilómetros de la población⁵.

Esta agua virgen también era usada en ciertos rituales de pubertad. Cuando alcanzaban en torno a los 12 o 13 años, los niños y niñas eran reunidos por separado en un patio, con un maestro de iniciación, que consagraba el lugar y purificaba tanto a los jóvenes como a sus padres. A continuación, los primeros pasaban ante un sacerdote, quien les tocaba en la frente nueve veces con un hueso y posteriormente los ungía con el agua virgen. Este ritual era conocido como *caputzihil*, es decir, “nacer de nuevo”. Suponía una muerte ritual (pues tanto el hueso como el número nueve se asociaban con el inframundo, siendo nueve los niveles que componían *Xibalbá*) y un renacimiento a un nuevo estado, que les permitía desde entonces contraer matrimonio, pudiendo asignarles un nuevo nombre “de adulto” (De la Garza y Nájera 2002, 131-132).

La otra gran función que los mayas daban a los cenotes era los ritos para traer la lluvia, como la ceremonia *Cha-Chaac*. Los mayas creían que los *Chacs* vivían en cenotes sagrados, cuevas húmedas, pozos... (Redfield y Villa Rojas 1962, 138-143), y que eran los encargados de llevar la lluvia desde estos acuosos lugares hasta la milpa.

En su relato sobre la aldea de Chan Kom (al norte de Yucatán) Redfield y Villa Rojas (1962) cuentan que sus habitantes creían que, tras ser convocados, los *chacs* se

⁵ Alternativamente, también se explica que el *suhuy ha* podía ser recogida de las hojas de los árboles, lo que del mismo modo la hacía ser “pura”, algo también comentado fray Diego de Landa en *Relación de las cosas del Yucatán* (ca. 1566/ 2015).

reunían en Cobá (yacimiento en el estado de Quintana Roo), y desde aquí partían hacia las cuatro zonas en las que se divide la tierra, siguiendo los *sacbe* o *sacbeob*, los “caminos blancos”. Los *sacbé*s con caminos rectos, elevados y pavimentados, contruidos por los mayas y usados para unir lugares sagrados entre sí, especialmente la arquitectura ceremonial con fuentes de agua importantes (Lorenzen 1998).

Los *Chacs* marcharían por estos caminos cargando una calabaza conocida como *zaayam-chu*, que “conectaría misteriosamente con los cenotes”. De ella caería el agua sobre la milpa, y cuando pasaran por un cenote, la calabaza volvería a llenarse con un rugido (Redfield y Villa Rojas 1962, 115).

Los ritos como la ceremonia *Cha-Chaac* buscaban asegurar la llegada de la estación lluviosa, animando a los *Chacs* a abandonar sus hogares y a traer la lluvia. Esto podía consistir en oraciones, banquetes, sacrificios, ofrendas y procesiones rituales (Redfield y Villa Rojas 1962, 138-143). Los *sacbeob* habrían funcionado como caminos sagrados, siendo el escenario de complejas procesiones en las que el *suhuy ha* extraída de cenotes y otras fuentes de agua se transportaría hasta los templos y arquitectura ceremonial situados en las ciudades (Lorenzen 1998). Estas procesiones rituales irían acompañadas de ofrendas al dios Chaac.

Como portales a *Xibalbá*, la tierra de los muertos, los cenotes servían para establecer comunicación tanto con los dioses como con los antepasados. Junto a las cuevas, estaban asociados con la muerte pero también con la fertilidad, considerados lugar de origen de algunos grupos o linajes (Rojas Sandoval 2007, 58-63), y en ellos se llegaron a depositar cuerpos (y no sólo de personas sacrificadas), usándolos como cámaras funerarias naturales donde los mayas preservarían a sus ancestros, con el fin de respaldar su linaje y reclamar el control de algunos recursos. Esto sería analizado por Rojas en su tesis *Los cenotes como cámaras mortuorias entre los mayas prehispánicos*, donde desarrolla la hipótesis de que los cenotes con depósitos mortuorios funerarios podían ser cámaras funerarias acuáticas, y servían como un mecanismo para la creación de ancestros, algo común en los linajes mayas (Rojas Sandoval 2011, 78). Esto hacía que el sitio adquiriera una importancia mayor que la que poseía originalmente, lo que también pudo haber sido el caso de algunos cenotes que, como espacios subterráneos y

subacuáticos, tenían un gran significado cultural para los mayas, y que al ser elegidos como depósitos de ciertos personajes se convertían en lugares de culto especiales.

Considerando esta posible función, es lógico que los cenotes sirvieran como lugar de ceremonias para establecer comunicación con los antepasados, además de con los dioses.

4.2.Dioses, ancestros y espejos: los cenotes como espacios de comunicación

Pero, ¿a qué dioses intentaban invocar los mayas en estos lugares? Previamente hemos señalado la importancia del dios Chaac. No es el único que, por su vinculación con los rituales y la ideología en los tiempos clásicos, tiene una profunda presencia en la iconografía y la epigrafía maya, pero sí es el que más encontramos representado en relación con los cenotes.

Chaac aparece a menudo como “dios B”, aunque más habitualmente encontramos el nombre que le dieron los yucatecos y que actualmente siguen empleando, Chaak, y que los españoles transcribirían como Chaac o Chac. Dios de la lluvia, del relámpago y el rayo, muchas menciones clásicas y representaciones en los códices que conservamos lo dibujan como un anciano de nariz aguileña, con una diadema de conchas, que enarbola una hacha o antorcha. Frecuentemente le encontramos acompañado de una escenografía acuática (Rivera Dorado 2006, 235). Se le asociaba igualmente con la guerra y el sacrificio, y especialmente con el interior de la tierra cuya vinculación con el origen del agua dentro de la cosmogonía maya ya hemos comentado anteriormente.

Un ejemplo de Chaac representado en un cenote se encuentra en el *Códice Madrid* (73b), donde aparece ejerciendo funciones oraculares (Fig. 8, ANEXO). A menudo aparece representado con un tono azul, color también era usado para pintar a muchas de las víctimas sacrificiales previamente a ser arrojadas a los cenotes, puesto que estaba asociado al agua y la fertilidad (De la Garza 1988, 229-238), y también con el centro del mundo (Lucero y Kinkella 2015, 174). En ocasiones Chaac es representado

como cuatro dioses vinculados a los puntos cardinales. Se consideraba que vivía en cuevas, pozos, o bajo la superficie de los cenotes, lugares conectados al inframundo, y por ello era en estos lugares donde se celebraba la ceremonia *Cha-Chaac*, que aseguraba la llegada de la estación de lluvias pidiendo a los *Chacs* que regresaran al exterior de sus acuosos hábitats para visitar la milpa trayendo consigo el agua (Lorenzen 1998).

El otro dios que me gustaría destacar aquí es Kauil, señor del rayo y del fuego, y también de la comunicación con los antepasados (Rivera Dorado 2008, 19). Era una deidad solar, muy vinculada a los gobernantes, y representaba la abundancia de las cosechas y por lo tanto la prosperidad. A menudo aparece portando una antorcha, lo que le vincula con Chaac. Aunque es un dios del rayo y del fuego celestial, se asociaba también con elementos vegetales, y con la fertilidad de la tierra y la regeneración, incluyendo la resurrección del dios E, la deidad del maíz, lo que suponía un nexo con la historia de los gemelos del *Popol Vuh*. Se le atribuían capacidades clarividentes, y especialmente se le asociaba con la comunicación con los antepasados.

Uno de los principales atributos de Kauil era el espejo, objeto con el que se le representaba a menudo. Un ejemplo de ello es la columna esculpida encontrada en Cansacbé (Benavides 1995, 28) se representó en bajorrelieve a un personaje de alto rango que sujetaba con la mano derecha un cetro estilizado. De la parte central de ese cetro pendía un collar de cuentas y un disco que parece un espejo oscuro. De ser cierto, se trata de una de las pocas muestras conservadas en las que Kauil lleva un colgante de espejo de forma tan explícita, lo que puede deberse a la dificultad de labrar con claridad este objeto (Rivera Dorado 2006, 234). El cuidado que puso el artista en él es indudable, y demuestra la importancia que el espejo tenía en la caracterización del personaje sagrado.

El espejo era un elemento fundamental del ajuar funerario maya, y su valor simbólico se acrecienta por su constante presencia en contextos funerarios, acompañando a los difuntos. Uno de los casos más destacados es la tumba del rey Jasau Chan Kauil de Tikal (682-734 d.C.), también conocida como tumba 116, situada bajo la pirámide que conocemos como Templo 1. En ella se encontraron tres espejos de pirita.

Otro sería la tumba del rey Escudo Jaguar, de Yaxchilán, en la estructura 23 (Dorado Rivera 2006, 214).

Los espejos, explica Dorado Rivera en *El pensamiento religioso de los antiguos mayas* (2006) establecían para los mayas un vínculo con el mundo de los muertos, y simbolizaban en sí mismos esa tierra a la que debían dirigirse los difuntos depositados en las tumbas. Eso explica que se asociaran con el dios que permitía la comunicación con los antepasados, Kauil, junto a otros dioses muy vinculados con la adivinación, como Itzanmá. Su extendida presencia es un indicador de las creencias y las preocupaciones de los mayas respecto a la muerte; la comunicación con Xibalbá era fundamental para ellos, pues de ella dependían las peticiones que favorecerían una buena cosecha, seguramente reforzadas por sacrificios en épocas de especial dificultad, como las sequías o los huracanes.

La importancia que los mayas daban a los espejos como objetos que les permitían establecer comunicación con sus ancestros podría haber contribuido a explicar el valor simbólico y ritual de los cenotes, especialmente como puntos de comunicación con el inframundo, y con los antepasados y deidades que en ellos habitaban. Al fin y al cabo eran superficies de agua inmóvil, de forma por lo general redondeada, y que, si se encontraban el aire libre, reflejaban lo que había sobre ellos. Debía ser lo más similar a un gran espejo creado por la naturaleza que había en su entorno, por lo que resulta verosímil que se estableciera la asociación entre este objeto, los cenotes, y la comunicación con los muertos o la clarividencia.

Junto a estas ceremonias y usos descritos, que sin duda sólo conforman una parte de las experiencias religiosas que los mayas organizaban en torno a los cenotes, hay que sumar otro. Se trata de una práctica ritual que ha llamado especialmente la atención de historiadores e investigadores, y cuyas menciones escritas se remontan hasta la época de la conquista hispánica: el sacrificio humano.

5. LOS CENOTES COMO CENTROS DE SACRIFICIO

El sacrificio humano fue practicado por una gran cantidad de culturas a lo largo de la historia. Dos de los casos más conocidos son algunas civilizaciones mesoamericanas (como los mayas o los aztecas) y la civilización china bajo el dominio de la dinastía Shang (1600-1046 a. C.). Pero no son, ni mucho menos, los únicos ejemplos. Los *bog bodies*, o momias de las ciénagas, localizados en zonas del norte europeo como Irlanda o Dinamarca, también han sido asociados al sacrificio ritual (Iping-Petterson 2011). Las sagas vikingas hablan de sacrificios dedicados a Odín, algunos de los cuales consistían en estrangular o colgar de un árbol y atravesar con una lanza a la víctima (Eliade 1999, 194). El Antiguo Testamento menciona sacrificios infantiles (2 Reyes 3:27). En el norte americano, más concretamente en el actual estado de Illinois, las excavaciones del Montículo 72 de Cahokia (población asociada a la que los antropólogos llaman “la cultura misissipiana”) condujeron al descubrimiento de más de 50 cuerpos que mostraban evidencias de haber sido sacrificados ritualmente (Emerson, Hedmen y Hargrave *et al.* 2016, 405-425). Más cerca de la actualidad, los prisioneros de guerra eran ejecutados ceremonialmente en el antiguo reino africano de Dahomey en los siglos XVIII y XIX, y los sacrificios humanos dedicados a la diosa Kali en la India persistieron hasta finales del XIX. No cabe duda, por lo tanto, de la amplia difusión de la práctica del sacrificio humano tanto en el espacio como en el tiempo.

Los sacrificios llevados a cabo en Mesoamérica antes de la conquista hispánica siempre han llamado la atención de los investigadores por su complejidad ceremonial, por su magnitud y escala, y por los testimonios que dejaron de ellos los misioneros llegados desde Europa. Aunque estos documentos deben ser analizados con cautela, pues pretendían enfatizar la “crueldad” de los indígenas para justificar la legitimidad de la Conquista, las pruebas arqueológicas e históricas que demuestran la existencia de sacrificios humanos en la civilización maya son contundentes.

Parte de esta práctica ceremonial se concentraba en los cenotes. El estudio de la actividad sacrificial en cenotes tiene dos vertientes: por un lado, el análisis arqueológico de los restos óseos hallados en ellos, que se encontraban sumergidos, lo cual afecta a los procesos de descomposición, y por otro las referencias históricas relativas al sacrificio

humano en cenotes. La ausencia de estratigrafía y de vinculación a áreas de actividad humana genera una serie de problemas que hacen especialmente necesario recurrir a esas fuentes escritas para la reconstrucción de estas ceremonias (Anda, Tiesler y Zabala 2004, 377). Junto a la arqueología, la principal fuente de información son una serie de documentos, elaborados entre 1561 y 1565, durante el gobierno de Don Diego Quijada como Alcalde Mayor de Yucatán. Contienen información que Quijada envió al monarca Felipe II, incluyendo abundante material sobre las investigaciones de la idolatría india que Fray Diego de Landa iniciara en 1562, siendo sucedido después por Fray Andrés de Bruselas y por Fray Miguel de la Puebla. Estos documentos se encuentran en el Archivo General de Indias de Sevilla y en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, y pueden consultarse en la obra *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565*, publicada por Adams y Scholes en 1938.

Aunque tradicionalmente los restos humanos encontrados en los cenotes se han identificado como resultado de sacrificios, en los últimos años se ha comenzado a barajar la hipótesis de que éste no fuera el único motivo (Rojas Sandoval 2011). Si bien previamente se consideraba que la tradición funeraria subterránea sólo se realizaba en cuevas secas ahora se plantea que los cenotes también se utilizaban para depositar a ciertos personajes como parte de sus rituales y tratamientos funerarios. Por lo tanto, sería necesario distinguir y diferenciar los tratamientos mortuorios sacrificiales de los funerarios.

En el primer de esos dos casos, los individuos eran considerados parte de la ofrenda de un ritual dirigido a alguna deidad (Terrazas 2007). Es decir, recibían un tratamiento mortuario por su condición de ofrenda, por el carácter votivo que adquiría el cuerpo. Un ejemplo sería el *Chen Ku*, o inmersión ritual de los sacrificados, nombre dado por Alberto Ruz (1968). En cambio, el tratamiento mortuario en la práctica funeraria no va dirigido a una deidad, sino que está dedicado al individuo en sí, por lo que entra poderosamente en juego su posición social en vida.

Generalmente la práctica sacrificial iba asociada a una muerte violenta y a un tratamiento posterior que podía incluir procedimientos como el descarnamiento, la desarticulación, o diversas mutilaciones corporales. Por lo tanto, diferenciar entre

prácticas funerarias y sacrificiales permite identificar las distintas formas de tratar y disponer del cuerpo, y además ayuda a determinar la intención por la que fue creado su depósito, teniendo además siempre en cuenta que en un mismo cenote podían ser arrojados individuos por diferentes razones y motivos, y siguiendo distintas prácticas mortuorias (Rojas Sandoval 2011).

Fray Diego de Landa habla sobre el cenote Sagrado de Chichén Itzá en su *Relación de las cosas de Yucatán* (c. 1566), explicando que los mayas arrojaban personas vivas dentro de él, y que en ciertas fiestas se elegían sirvientes y niños para ello. Según el fraile, las víctimas eran pintadas primero de azul, un color que los mayas asociaban con el sacrificio, y su muerte era una ofrenda para el dios Chaac, que habría tenido una de sus principales moradas bajo las aguas del cenote Sagrado.

Menciones similares se encuentran en la *Relación de la Villa de Valladolid*. Se trata de un documento recogido en *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán* (De la Garza *et al*, 1983) donde se habla de señores de las provincias que tenían por costumbre lanzar “algunas indias de cada señor” al interior de cenotes para que pidiesen un buen año. Durante mucho tiempo se mantendría la creencia de que las víctimas de los sacrificios eran fundamentalmente doncellas vírgenes, idea potenciada por testimonios como éste y que posteriormente la arqueología ha conseguido desmentir. Por otro lado, Pedro Sánchez de Aguilar escribiría en su *Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán* (1639) que, tras realizar los sacrificios en otra ubicación, como un templo, la casa de un jefe, o en “el monte”, y extraer el corazón de la víctima, el cuerpo podía ser envuelto en una manta y arrojado a un cenote.

El análisis de los restos óseos recuperados en los cenotes gracias a la arqueología unido a la información extraída de las fuentes escritas ha permitido obtener algunas pautas sobre los tratamientos *post mortem*. También nos ha ayudado a conocer mejor las alteraciones culturales vinculadas al sacrificio, es decir, aquellas modificaciones que se realizaban al cuerpo de las víctimas como parte de la ceremonia (Rojas Sandoval 2011).

Un aspecto fundamental del tratamiento ritual de los sacrificados, tanto en cenotes como en otros espacios, era la obtención de sangre en abundancia. La sangre era

un elemento fundamental en la ideología y cosmovisión maya. Su importancia queda atestiguada por un rito, el ritual de la efusión de sangre, que sería testimoniado por misioneros como el licenciado Palacio en su *Relación hecha por el licenciado Palacio al rey don Felipe II, en la que se describe la provincia de Guatemala, las costumbres de los indios y otras cosas notables*, publicada por Juan Bautista Muñoz en 1866. En la página 19 del *Códice de Madrid* encontramos una representación de una ceremonia similar, y esta escena aparece igualmente en algunas terracotas y fue descrita por Diego de Landa como un acto individual que a veces se convertía en una danza colectiva, siendo “una ceremonia muy apreciada por los mayas, pues era una oportunidad para hacer gala de valor y resistencia al dolor” (Baudez 2004, 267).

La sangre es un símbolo de fuerza y fecundidad que muchas civilizaciones han asociado con el ciclo de muerte y resurrección. Eliade señaló que la sangre está presente en una gran cantidad de ritos iniciáticos. También ha sido comparada con el agua, por considerarla un medio de purificación, teniendo por lo tanto ambos líquidos un papel ritual similar. En toda Mesoamérica se usaba la sangre para impregnar figurillas e imágenes, para hacer ofrendas a los dioses, para rociar a los participantes de una ceremonia. Rivera Dorado (1981, 64-65) considera que la labor de aquellos nobles mayas que practicaban el auto-sacrificio perforándose diversas partes del cuerpo, como las orejas, la lengua o el pene, para provocar el sangrado, era asegurar la fecundidad y la vida natural, comunicando con las potencias superiores y con los antepasados para ganar su benevolencia, siendo semejante a la misión encomendada a las víctimas del cenote de Chichén Itzá (Rivera Dorado 1981, 65-66). La sangre, por lo tanto, era un elemento de gran importancia en los rituales mayas, siendo vista como una de las ofrendas más poderosas que se podía hacer a los dioses, y teniendo un papel relevante en muchas de las ceremonias que incluían sacrificios humanos.

Los dioses mayas, y en general los mesoamericanos, no eran omnipotentes. Necesitaban las ofrendas de la humanidad para poder subsistir, para alimentarse y mantener sus capacidades y poderes. Esta fue la razón primordial de la creación (De la Garza y Nájera 2002, 119), y esto explica la magnitud que alcanzaron los sacrificios en el área maya.

Otros tratamientos rituales asociados a los sacrificios que han podido detectarse en los cenotes eran la extracción del corazón, la decapitación, el desollamiento, la antropofagia del cuerpo de la víctima, la distribución de partes corporales entre los sacerdotes, y su ubicación final en templos, cuevas, pozos y cenotes (Rojas Sandoval 2011). Esto puede identificarse en los restos óseos hallados en cenotes gracias a la forma de los cortes, fracturas, impactos, erosión..., aunque algunas formas de privación de la vida, como el envenenamiento o el ahogamiento o inmersión, no se reflejan a nivel osteológico. La muerte por golpe contundente era también habitual, y el estudio de los huesos permite saber si se realizó mientras el individuo se encontraba vivo o si los golpes se asestaron posteriormente a su muerte.

En el caso de la “inmersión ritual de los sacrificados” o *Chen Ku*, las crónicas indican que es posible que los individuos fueran lastrados, o se les arrojara vivos al cenote. Esto no dejaría marcas en sus huesos, ya que podían morir por ahogamiento sin haber recibido ningún golpe y sin haber sido descarnados o flechados. Dada la estructura de muchos de los cenotes donde se practicaban los sacrificios la forma de muerte podría haber sido lanzar a la víctima aún viva al agua y vigilar que no recibiera ayuda para salir (Rojas Sandoval 2011, 90).

Además del tratamiento que recibieron los cuerpos de los sacrificados (que es diferente del que recibieron aquellos que se depositaron en los cenotes por motivos funerarios), también es importante examinar las cantidades y características de los individuos que fueron ofrecidos de este modo a los dioses. Anda, Tiesler y Zabala (2004) estudiaron la recopilación de los documentos enviados por Don Diego Quijada en el siglo XVI, y analizaron los 99 casos de sacrificio ritual descritos. Supusieron en total 196 víctimas humanas. El principal motivo que se citaba para estas muertes rituales era apaciguar fuerzas de la naturaleza (un “gran huracán” que sacudió la zona en 1561 aparece mencionado doce veces), y en menor medida buscaban pedir la salud de un cacique, buenas cosechas, y longevidad. En dos casos las víctimas se usaron como medios de adivinación. Y aunque sólo dos de estos sacrificios se llevaron a cabo en un cenote (más concretamente en el cenote Sagrado de Chichén Itzá), en 55 de los 99 casos mencionados los cuerpos terminaron depositados en uno, suponiendo un total de 114

víctimas de las 143 cuyo destino final aparece explicado. Esto significa que más del 79% de los cuerpos fueron arrojados a un cenote (Anda, Tiesler y Zabala 2004, 378).

Rojas Sandoval (2011) estudiando el perfil poblacional de los restos hallados en cenotes concretos (las Colecciones Piña Chan y Thompson del Cenote Sagrado de Chichén Itzá, y el Templo Mayor), rebatió una vez más esa idea tradicional del sacrificio asociado mayoritariamente a doncellas. En el caso del cenote Sagrado, se han contabilizado 50 hombres y 19 mujeres. Cucina y Tiesler (2014, 241) calculan que en torno al 67,6% de los restos hallados en cenotes que se han podido identificar pertenecerían a varones. Respecto a la distribución por edad, a pesar de que cuerpos de niños y jóvenes suelen aparecer en la mayoría de estos contextos, la prevalencia de adultos es evidente (Cucina y Tiesler 2014, 242). No obstante, en el caso del cenote Sagrado esta cifra se encuentra más equilibrada: 51,1% adultos, 48,9% niños.

Dadas estas cifras se podría considerar la hipótesis de una preferencia de varones para el sacrificio humano. No obstante, también cabe plantearse otra posibilidad. Según las fuentes escritas eran las mujeres las que se arrojaban al cenote para entrar en contacto con el oráculo, y si sobrevivían debían sacarse con cuerdas al tercer día. Esto podría explicar la escasa presencia de cráneos de “doncellas” hallados en el cenote de Chichén Itzá (Melgar 2004, 579).

Aunque es una creencia común pensar que para la elección de los sacrificados se buscaba a personas fuertes y sanas, es decir, a los “mejor dotados” (Nájera 1987, 124), los hallazgos óseos no siempre encajan con esta idea. Las víctimas a veces debían cumplir con ciertos requisitos físicos dependiendo de a qué deidad se ofreciera la ceremonia, y esto podía suponer que las personas elegidas padecieran enfermedades que marcaran su cuerpo (Melgar 2004, 574), viéndose tales diferencias en la fisonomía como una manifestación de lo sagrado. Así, se han encontrado osamentas que sufrían rasgos inflamatorios en el cenote de las calaveras en Mayapán, o un cráneo decapitado fuertemente modificado que presenta la enfermedad de Paget u osteítis deformante (Moholy-Nagy y Ladd 1992, 132-33).

Conocemos diferentes motivos y ocasiones para los que la sociedad maya empleaba el sacrificio humano. Uno sería la dedicación y terminación de eventos. También para poder establecer comunicación con los antepasados y dioses, y con fines adivinatorios, oraculares o propiciatorios (Tiesler y Campaña 2006, 32). La inmersión ritual de los sacrificados en cenotes iba muy ligada a las peticiones de lluvia. Dentro de su cosmovisión, los mayas concebían el sacrificio como una parte del sistema de dones y contradones que sostenía el equilibrio cósmico, según el cual la muerte ritual y física de los elegidos era necesaria para renovar la vida del cosmos y la creación (Nájera 1987, 14).

Los cenotes, como entradas al inframundo, eran un espacio liminal especialmente propicio para todo tipo de rituales. Si bien en un principio los restos óseos hallados en ellos se asociaron en su totalidad a las prácticas sacrificiales, hoy muchos autores defienden que su presencia pueda deberse también a actividades funerarias, punitivas, y bélicas (Rojas Sandoval 2011, 72-73). Es decir, los cenotes además de un uso ritual-sacrificial, también tendrían un posible uso jurídico, arrojando prisioneros y enemigos a ellos como parte de un castigo, muchas veces como respuesta a conflictos entre linajes. Esto conecta también con el concepto de identidad social, pues los sitios funerarios se constituyen como marcadores espaciales, puntos de visibilidad identitaria del grupo.

Otro aspecto importante es que, tanto en las crónicas hispánicas como en la comparación con la datación de los restos óseos hallados, se revela un mayor uso de los cenotes como lugar sacrificial en períodos de crisis (Lucero y Kinkella 2015), sobre todo las relacionadas con catástrofes naturales, destacando en particular las sequías, pero también en contextos como el ascenso de un nuevo jefe (*Halach uinic*), es decir, en momentos liminales, de cambio o transformación.

6. CONCLUSIONES

¿Cómo concibieron y vivieron los mayas su ritualidad, su espiritualidad, cuando penetraban en las cuevas subterráneas o se asomaban a las grietas que revelaban el agua bajo sus pies? ¿Qué experimentaban al caminar por un sitio laberíntico y húmedo, alejados del bullicio que caracterizaba la selva, rodeados por una insondable oscuridad? ¿Y al situarse junto a un cenote, una masa acuática cuyo fondo no podían distinguir, cargado de los restos de antiguas ofrendas y cuerpos allí depositados?

Más allá de los testimonios dados por los misioneros, en su mayoría relacionados con los sacrificios humanos, es difícil responder a estas cuestiones. Muchos de los escritos que los mayas elaboraron previamente a la conquista hispánica fueron destruidos, salvo los escasos códices que han llegado hasta nuestros días, lo que ocasionó la pérdida de todo ese conocimiento. La mayoría de la información primaria sobre la religión maya procede de inscripciones y estelas, de los frescos y decoraciones de algunos templos, de los monumentos y los restos arqueológicos que han sobrevivido hasta hoy.

Gran parte de las personas que han investigado sobre religión maya, y sobre la conexión entre el mundo de los vivos y *Xibalbá*, se ha centrado en las cuevas. No ha sido hasta las últimas décadas cuando la atención ha comenzado a dirigirse hacia los cenotes y a los espacios acuáticos, en parte debido a la mejora y avance de los sistemas de buceo y de la tecnología. La península de Yucatán es una región con una marcada carencia de agua, que se agudiza durante determinadas épocas del año. Esto haría que los cenotes, como único lugar donde la población podía tener acceso al agua potable, adquirieran una importancia considerable, convirtiéndose en lugares sagrados, en un elemento del paisaje cuyo control servía para legitimar a las clases dirigentes y su posición en la cúspide social, y en uno de los principales ejes de su espacio simbólico y su cosmovisión.

Los usos que los mayas dieron a los cenotes, al igual que a otros espacios de similares características liminales, fueron muy diversos: escenarios de entierro y depósito de cuerpos, centros donde realizar rituales de entronización, fuentes de agua potable y de *suhuy ha*, lugares de refugio en épocas de dificultad y conflicto...

auténticos *axis-mundi*, pilares cósmicos donde convergían las fuerzas y los dioses de los niveles celeste e infra-terrestre, como diría Melgar (2004, 571).

No existe consenso sobre si los cenotes y cuevas tenían la misma consideración para el pueblo maya, aunque hoy en día la mayoría de los historiadores consideran que, teniendo en cuenta toda la información de la que disponemos, es más coherente creer que cada contexto era visto como una unidad por sí misma, sin normas culturales o religiosas definidas que delimitaran sus usos en cada caso. En muchos de los estudios que he leído durante la elaboración de este trabajo, los autores tratan ambos contextos (cuevas y cenotes) indistintamente al explicar la religiosidad maya. Y si bien en un primer momento se pudo asociar a los cenotes con la actividad sacrificial y a las cuevas con una función de cámaras mortuorias naturales, en los últimos años la labor de investigadores como Rojas Sandoval ha permitido comprender que existía una mayor variabilidad de la que se pensaba, con cenotes funcionando como depósito de personas sacrificadas pero también como lugar para el depósito funerario de ciertos personajes con tratamientos especiales.

El aspecto más destacable de los cenotes es que probablemente sea esa dualidad lo que caracteriza a estos espacios dentro del pensamiento maya: por un lado representan la fertilidad que aportan el agua y la lluvia, y por otro son portales al acuoso *Xibalbá*, y además los dioses y seres que en ellos habitan pueden provocar tanto las sequías como las inundaciones. Es decir, en el imaginario maya los cenotes poseen connotaciones positivas, pero también negativas, y se vinculan a los dioses del inframundo pero también a los celestes. No es de extrañar, por tanto, que los significados y las funciones religiosas de los cenotes fueran muy amplias, y que ello diera lugar a una multiplicidad de ceremonias y ritos con diversos propósitos que van mucho más allá de los sacrificios humanos con los que los asociaba la historiografía tradicional, y cuya complejidad probablemente sólo hayamos empezado a desvelar. El estudio de la religión y el pensamiento maya dependen mucho de la arqueología, y no ha sido hasta décadas recientes cuando el avance de los sistemas de buceo y exploración ha permitido explorar estos espacios sin dañarlos o alterarlos, algo fundamental dado que, más allá de su valor sociocultural, los cenotes suponen un hábitat medioambiental que todavía se está estudiando, puesto que sus particulares características ambientales

han permitido que en ellos se desarrollen formas de vida singulares de gran valor ecológico.

Tanto el turismo como la contaminación humana están afectando a estos lugares, dificultando tanto su estudio biológico como arqueológico. En su tesis doctoral, Mónica Cecilia Suárez Arteaga (2015) explica que el afán por convertir determinados hallazgos y espacios en una atracción turística, usando el patrimonio como fuente de desarrollo local, ha provocado que en Latinoamérica, en Europa y en otros lugares del mundo se hayan priorizado aspectos como el incremento de la venta del producto (en este caso, el patrimonio arqueológico), la atención al público, el mejor acceso... a costa de la pérdida y protección del valor histórico y medioambiental del enclave arqueológico. En el caso de los cenotes con materiales arqueológicos, el turismo masivo, la relación intercultural de la comunidad maya con el resto de habitantes de la zona, y el riesgo de las aguas residuales, crean una serie de conflictos ambientales que los convierten en un caso de estudio fascinante para analizar las relaciones actuales entre religión, ecología, patrimonio y turismo responsable.

La elaboración de este trabajo me ha permitido, por un lado, profundizar mis conocimientos sobre la historia del norte de Latinoamérica, los cuales previamente se concentraban sobre todo en la época contemporánea. También he tenido la oportunidad de ahondar en conceptos que antes conocía, pero de manera superficial, como la liminalidad o la experiencia del temor vinculada a la religión. En este aspecto debo agradecer el apoyo de mi tutora, Silvia, que no sólo me recomendó bibliografía sino que también me ayudó a encontrar artículos cuya existencia yo no conocía, y me prestó otros que yo no habría sido capaz de obtener.

Quizá lo que más útil me haya resultado para mi formación como historiadora sea aprender mediante la práctica los aspectos técnicos que se ocultan tras una investigación. La búsqueda de materiales, el correcto uso de las fuentes, cómo citar adecuadamente... son elementos fundamentales en la labor del historiador, que sólo pueden llegar a dominarse mediante su manejo, y esta es la oportunidad de aprendizaje que brinda la elaboración de un trabajo de fin de grado.

Respecto a futuras líneas de investigación, considero que sería muy interesante estudiar cómo han evolucionado las ideas y prácticas religiosas del área del Yucatán, y bajo qué formas han sobrevivido a la conquista e imposición del cristianismo hasta llegar a la actualidad. Los especialistas en rituales mayas aún existen (Thomass 2010, 35, 37), encargándose de ritos agrarios y curativos entre los que se incluye la ceremonia *Cha-Chaac*, todavía practicada en algunas comunidades yucatecas. Un posible trabajo de mayor envergadura podría estudiar qué aspectos de la religiosidad y la cosmovisión maya han perdurado hasta hoy, cómo los viven y expresan sus practicantes actuales, y qué símbolos o elementos han asimilado de otras creencias como el cristianismo.

7. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

7.2. Fuentes primarias:

DE LANDA, FRAY D. *Relación de las cosas de Yucatán* (circa 1564). Disponible en <http://wayeb.org/> (consultado en junio 2019).

RIVERA DORADO, M. (2008). *Popol Vuh: Relato maya del origen del mundo y de la vida*. Editorial Trotta, S. A., Madrid.

7.2. Fuentes secundarias:

ADAMS, E. B. Y SCHOLLS, F. V. (1938). *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán: 1561-1565*. Editorial Robredo, México.

AGUILAR, M., MEDINA, M., TUCKER, T. Y BRADY, J. E. (2005) “Constructing mythic space: the significance of a Chicomoztoc Complex at Acatzingo Viejo”, en Brady, J., y Prufer, K. M. (eds.), *In the maw of the earth monster. Mesoamerican ritual cave use*, University of Texas Press, Austin, pp. 69-87.

ALFAYÉ, S. (ed). (2016). *Verenda Numina: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo*, *Revista Arys*, 14, Universidad Carlos III, Madrid.

ALFAYÉ, S. Y RODRÍGUEZ-CORRAL, J. (2009). “Espacios liminales y prácticas rituales en el noroeste peninsular”, *Paleohispánica*, 9, pp. 107-111.

ANDA, G. (2018). “Los huesos del cenote Sagrado Chichén Itzá, Yucatán”, *Gran Acuífero Maya*, <https://granacuiferomaya.org/2018/09/26/los-huesos-del-cenote-sagrado-chichen-itza-yucatan/> (consultado en octubre, 2019).

ANDA, G., TIESLER, V. Y ZABALA P. (2004). “Cenotes, espacios sagrados y la práctica del sacrificio humano en Yucatán”, *Los Investigadores de la Cultura Maya*, 12, pp. 376-386.

BARROIS, R. R. Y TOKOVININE, A. (2004). “El Inframundo y el mundo celestial en el Juego de Pelota Maya”, en Laporte, J. P., Arroyo, B. y Mejía, H. (eds.), *XVIII*

Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp. 27-38.

BAUDEZ, C. F. (2004). *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. UNAM, México D.F.

BONOR VILLAREJO, J. L. Y MARTÍNEZ KLEMM, C. (1992). “Traducción y comentarios al artículo de J. Eric Thompson *The role of caves in maya culture*”, *Boletín Americanista*, 42-43, pp. 395-424.

BRADY, J. E. (1989). *An Investigation of Maya Ritual Cave Use with Special Reference to Naj Tunich, Peten, Guatemala*. University of California, Los Angeles.

BRADY, J. E. (1997). “Settlement Configuration and Cosmology: The Role of Caves at Dos Pilas”, *American Anthropologist*, 99, 3, pp. 602-618.

BRADY, J. E. (2011). “Cavernas como antigos centros de peregrinação maia: evidências arqueológicas de uma função multifacetada”, en Panisset Travassos, L. E., Dias Magalhães, E. y Pereira Barbosa, E. (eds), *Cavernas, rituais e religião*, Editus, Ilhéus, pp- 93-125.

BRADY, J. E. Y BONOR VILLAREJO, J. L. (1993). “Las cavernas en la geografía sagrada de los mayas”, en Iglesias Ponce de León, J. y Ligorred Perramon, F. (eds.), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Maya, Madrid, pp. 75-95.

BRADY, J. E. Y MOYES, H. (2012). “Caves as sacred space in Mesoamerica”, en Moyes, H. (ed.), *Sacred Darkness: A global perspective on the ritual use of caves*, University Press of Colorado, Boulder, pp. 151-170.

BROWN, C. (2005). “Caves, Karst, and Settlement at Mayapan, Yucatán”, en Brady, J. E. y Prufer, K. M. (eds.), *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, University of Texas Press, Austin, pp. 373-402.

COE, M. D. (1973). *The Maya Scribe and His World*, New York: The Grolier Club.

- COE, M. D. (1989). "The Hero Twins: Myth and Image", *The Maya Vase Book: a Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Volume 1*, New York: Kerr Associates, pp. 161-184.
- COGGINS, C. C. Y SHANE O. C. (1984). *Cenote of Sacrifice; Maya Treasures from the Sacred Well at Chichén Itzá*, University of Texas Press, Austin.
- ELIADE, M. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama, Madrid.
- ELIADE, M. (1999). *Historia de las creencias e ideas religiosas II*. Paidós, Barcelona.
- EMERSON, T. E., HEDMAN, K. M., HARGRAVE, E. A., COBB, D. E. Y THOMPSON, A. R. "Paradigms lost: Reconfiguring Cahokia's mound 72 Beaded Burial", *American Antiquity*, 81, 3, pp. 405-425.
- FREIDEL, D. Y SCHELE, L. (1999). *Una selva de reyes: la asombrosa historia de los antiguos mayas*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- FRIESE, W. (2013). "Facing the Dead: Landscape and Ritual of Ancient Greek Death Oracles", *Time and Mind, The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*, 3, pp. 29-40.
- GARCÍA BARRIOS, A. (2008). *Chaahk, el dios de la lluvia en el período clásico maya: aspectos religiosos y políticos* (Memoria para optar al Grado de Doctor), Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- GONZÁLEZ SERRANO, P. (1999). "Catábasis y resurrección", *Espacio, Tiempo y Forma, Historia Antigua. Serie II*, 12, pp. 129-179.
- GUEST, C. (1877). *The Mabinogion translated by Lady Charlotte Guest*, <https://sacred-texts.com/neu/celt/mab/mab20.html> (consultada en noviembre, 2019).
- IPING-PETTERSON, M. (2011). *Human Sacrifice in Iron Age Northern Europe: the Culture of the Bog People* (Tesis de Máster), Universidad de Leiden.

- KINDON, A. Y PRUFER, K. M. (2005). "Replicating the Sacred Landscape: The Chen at Muklebal Tzul", en Prufer, K. M. y Brady, J. E. (eds.), *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*, University Press of Colorado, Boulder, pp. 25-46.
- KUBLER, G. (1985). "Pre-Columbian Pilgrimages in Mesoamerica", en Bensen, E. P. (ed.), *Fourth Palenque Round Table*, VI, Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco, pp. 313-316.
- LINDOW, J. (2002). *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals and Beliefs*, Oxford University Press, Oxford.
- LORENZEN, K. J. (1998). *Chaak Roads: Ritual Procession in Ancient Maya Rain Ceremonies*. Presentado en la sesión de Posters de The 18th Annual James Young Colloquium, Department of Anthropology. UC Riverside, Riverside.
- LUCERO L. J. Y KINKELLA, A. (2015). "Pilgrimage to the Edge of the Watery Underworld: an Ancient Maya Water Temple at Cara Blanca, Belize", *Cambridge Archaeological Journal*, 25, pp. 163-185.
- LUCERO, L. J. (2006). "The Political and Sacred Power of Water in Ancient Maya Society", en Lucero, L. J. y Fash, B. (eds.), *Precolumbian Water Management: Ideology, Ritual, and Politics*, University of Arizona Press, Tucson, pp 116-128.
- LUCERO, L. J. (2008). "Memorializing place among Classic Maya commoners", en Mills, B. J. y Walker, W. H. (eds.), *Memory Work: Archaeologies of Materiel Practices*, School for Advanced Research Press, Santa Fe, pp. 187-205.
- LUCERO, L. J. (2011). "Exploring the sacred pools of Cara Blanca, Belize", en Lucero, L. J. (ed.), *Results of the 2010 Valley of Peace Archaeology Project: Cara Blanca and Yalbac*, Institute of Archaeology, National Institute of Culture and History, Belize, pp. 12-27.
- LUCERO, L. J. (2018). "A Cosmology of Conservation in the Ancient Maya World", *Journal of Anthropological Research*, 74, 3, pp. 327-359.

- LUCERO, L. J., LARMON, J. Y CARBAUGH, A. (2017). "The Ancient Maya Ceremonial Circuit of Cara Blanca, Belize", *Reports in Belizean Archaeology*, 14, pp. 249-259.
- Mark, J. J. (2011). "Inanna's Descent: A Sumerian Tale of Injustice", *Ancient History Encyclopedia*, <http://www.ancient.eu/article/215> (consultada en noviembre, 2019).
- MELGAR TISOC, E. (2004). "Chik'in Dzonot y Actun Xibalbá: geografías simbólicas de la muerte en torno a los cuerpos del agua", *Culto funerario en la sociedad maya. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Palenque*, coord. R. Cobos, INAH, México D. F., pp. 569-585.
- MILLER, M. E. Y TAUBE, K. A. (1993). *The gods and symbols of ancient Mexico and the Maya: an illustrated dictionary of Mesoamerican religion*. Thames and Hudson, New York.
- MIRTO, M. S. (2012). *Death in the Greek world: from Homer to the Classical Age*. University of Oklahoma Press, Norman.
- MOHOLY-NAGGY, H. Y LADD, J. M. (1992). "Objects of stone, shell and bone", en Coggins, C. C. (ed.), *Artifacts from the Cenote of Sacrifice, Chichén Itzá, Yucatán*, Harvard University, Cambridge, pp. 99-151.
- MOYES H. (2016). "Xibalba, the Place of Fear: Caves and the Ancient Maya Underworld", *ARYS*, 14, pp. 171-190.
- MOYES, H. (2006). *The Sacred Landscape as a Political Resource: A Case Study of Ancient Maya Cave Use at Chechem Ha Cave, Belize, Central America*. State University of Nueva York, Nueva York.
- MUNRO, P. G. Y ZURITA, M. L (2011). "The Role of Cenotes in the Social History of Mexico's Yucatan Peninsula", *Environment and History*, 17, pp. 583-612.
- NÁJERA, M. I. (1987). *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. UNAM, México D.F.

- NÁJERA, M. I. (2002). "Rituales y hombres religiosos", en De la Garza, M. y Nájera, M. I. (eds.), *Religión maya, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, 2, Editorial Trotta, Madrid, pp. 115-139.
- POHL, M. (1983). "Maya Ritual Faunas: Vertebrae Remains from Burials, Caches, Caves, and Cenotes in the Maya Lowlands", en Levanthal, R. M. y Kolata, A. L., *Civilization in the Ancient Americas*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 55-103.
- PUGH TIMOTHY W. (2005). "Caves and artificial caves in Late Postclassic Maya ceremonial groups", en Prufer, K. M. y Brady, J. E. (eds.), *Stone houses and earth lords: Maya religion in the cave context*, University Press of Colorado, Boulder, pp. 47-69.
- REDFIELD, R. (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago. University of Chicago Press.
- REDFIELD, R. Y VILLA ROJAS, A. (1962). *Chan Kom, a Maya village*. Chicago: University of Chicago Press.
- RISSOLO, D. Y RODRÍGUEZ, J. Y BALL, J. (2005). "A Reassessment of the Middle Preclassic in Northern Quintana Ro", en Shaw, J. y Mathews, J. P. (eds), *Quintana Roo Archaeology*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 66-76.
- RIVERA DORADO, M. (1981). "El rito de la sangre en una terracota maya", *Revista española de antropología americana*, 11, pp. 59-69.
- RIVERA DORADO, M. (1995). "Símbolos del *Popol Vuh*", coord. C. Varela Torrecilla, J. L. Bonor Villarejo y M. Y. Fernández Marquínez, *Religión y sociedad en el área maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 249-263.
- RIVERA DORADO, M. (2001). *La Ciudad Maya: un Escenario Sagrado*. Editorial Complutense, Madrid.
- RIVERA DORADO, M. (2006). *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Editorial Trotta, Madrid.

ROJAS SANDOVAL, C. (2007). "Cementerios acuáticos mayas", *Arqueología mexicana*, 14, 83, pp. 58-63.

ROJAS SANDOVAL, C. (2011). *Los cenotes como cámaras mortuorias entre los mayas prehispánicos*. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.

RUZ, A. (1968). *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

RUZ, A. (1991). *La Civilización de los Antiguos Mayas*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

SCHMITTER-SOTTO, J., ET AL. (2002). "Los Cenotes de la Península de Yucatán", en De la Lanza-Espino, G. y García-Calderón, J. (eds.), *Lagos y presas de México*, AGT Editor, México D. F., pp. 337-381.

SOTELO, L. E. (1988). *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

SOTELO, L. E. (2002). "Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo", en De la Garza, M. y Nájera, M. I. (eds.), *Religión maya*, Editorial Trotta, Madrid, pp. 83-115.

STONE A. J. (1995). *Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Paintings*. University of Texas, Austin.

SUÁREZ ARTEAGA, M. C. (2015). *Valorización del patrimonio a través del análisis de políticas públicas para el desarrollo local: caso de los cenotes mayas en el municipio de Tulu*. Universitat de Lleida, Lérida.

TEDLOCK, B. (1992). *Time and the Highland Maya Revised Edition*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

TERRAZAS, A. (2007). "Bases teóricas para el estudio biosocial de las prácticas mortuorias", en Serrano Sánchez, C, y Terrazas, A. (eds), *Tafonomía, ambiente y cultura: aportaciones a la antropología de la muerte*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México D. F., pp. 13-40.

THOMASS, H. (2010). “*Jeets’ Lu’um*. Asentar la tierra. Análisis de un rito maya de Yucatán”, *Itinerarios*, núm. 11, pp. 35-54.

THOMASSEN, B. (2009). “The Uses and Meaning of Liminality”, *International Political Anthropology*, 2, pp. 5-28.

TIESLER, V. Y CAMPAÑA, L. E. (2006). “Sacrificio y tratamiento ritual del cuerpo humano en la antigua sociedad maya: el caso del Depósito E-1003 de Becán, Campeche”, *Arqueología*, 33, pp. 32-48.

TIESLER, V. Y CUCINA, A. (2014). “Mortuary Pathways and Ritual Meanings Related to Maya Human Bone Deposits in Subterranean Contexts”, en Wrobel, G. D. (ed.), *The Bioarcheology of Space and Place. Ideology, Power, and Meaning of Maya Mortuary Contexts*, Springer Publishing, New York, pp. 225-254.

TURNER, V. (1974). “Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: an essay in comparative symbiology”, *Rice Institute Pamphlet – Rice University Studies*, 60, 3, Rice University, Houston, pp. 53-92.

USTINOVA, Y. (2009). *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford University Press, Oxford.

VAN GENNEP, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza Editorial, Madrid.

VOGT, E. Z. (1969). *Zinacantán: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge.

WOODFILL, B. (2005). *Archaeological Investigations in the Candelaria Caves and La Lima, Alta Verapaz, Guatemala*, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, <http://www.famsi.org/reports/02083/index.html> (consultado en septiembre, 2019).