



**UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO**



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN ENSEÑANZA DE LA HISTORIA

**EL RITUAL DE PETICIÓN DE LLUVIA ENTRE LOS MAYAS DE LA
COMUNIDAD DE NUEVA PALESTINA, CHIAPAS. ESTRATEGIA PARA EL
FORTALECIMIENTO DE LA IDENTIDAD EN MI COMUNIDAD**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRA EN ENSEÑANZA DE LA HISTORIA**

**PRESENTA:
LUCINDA VÁZQUEZ MÉNDEZ**

**ASESORA:
DRA. DENÍ TREJO BARAJAS**



Esta investigación fue realizada gracias al apoyo
del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

MORELIA, MICHOACÁN, AGOSTO DEL 2022

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
 CAPÍTULO I	
LOS BIENES CULTURALES INMATERIALES DENTRO DE LA CONCEPCIÓN DEL PATRIMONIO EN MÉXICO.....	9
<i>CONCEPTOS GENERALES SOBRE PATRIMONIO.....</i>	<i>9</i>
<i>LOS TIEMPOS DE LA EVANGELIZACIÓN Y CONQUISTA ESPAÑOLA.....</i>	<i>50</i>
 CAPÍTULO II	
ANALOGÍAS ETNOGRÁFICAS EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA ASOCIADAS A LA LLUVIA.....	61
<i>LA ESCRITURA JEROGLÍFICA MAYA.....</i>	<i>62</i>
<i>FRAGMENTOS DE NUESTRA COSMOVISIÓN.....</i>	<i>74</i>
<i>ANÁLISIS EPIGRÁFICO E ICONOGRÁFICO DEL DIOS CHAAHK.....</i>	<i>90</i>
 CAPÍTULO III	
DESCRIPCIÓN DEL RITUAL DE PETICIÓN DE LLUVIA.....	133
<i>LOCALIDAD DE NUEVA PALESTINA.....</i>	<i>133</i>
<i>LA PETICIÓN DE LLUVIA.....</i>	<i>135</i>
<i>RELACIÓN DE LAS EVIDENCIAS PREHISPÁNICAS SOBRE CHAAHK Y LAS ACTUALES SOBRE PETICIÓN DE LLUVIA.....</i>	<i>151</i>
 CAPÍTULO IV	
PROPUESTA DE VALORACIÓN Y DIVULGACIÓN DEL BIEN CULTURAL CEREMONIA DE PETICIÓN DE LLUVIA DE NUEVA PALESTINA.....	157
 CONCLUSIONES.....	165
 BIBLIOGRAFÍA.....	167
 ANEXOS.....	180

AGRADECIMIENTOS

Quiero externar mi agradecimiento a las personas que me ofrecieron su ayuda y apoyo en la realización de este trabajo.

A mi familia, a quienes amo y han sido mi apoyo en todo momento.

También agradezco a los coordinadores, delegados, principales y diáconos de la iglesia católica Guadalupana, de la comunidad de Nueva Palestina, que muy amablemente me proporcionaron información, me guiaron y me enseñaron sobre la ceremonia de petición de lluvia.

Gran reconocimiento merece mi asesora la Dra. Dení Trejo Barajas, por su amistad y el acompañamiento hasta ahora recibido, fue gracias a sus observaciones y conversaciones, tanto por las clases que cursé con ella, para que este trabajo llegara a buen término.

Agradezco también a mi profesor Jesús Guillermo Kantún Rivera, especialista en epigrafía, iconografía, arqueología, y el área maya, de la Universidad Autónoma de Yucatán, por los talleres de epigrafía maya y por su ayuda en las transcripciones y traducciones de los textos jeroglíficos mayas que se presentan en la tesis.

En el ámbito académico tengo mucho que agradecer a cada uno de mis maestros por todas las pláticas y enseñanzas que me brindaron con genuino interés y sinceridad. Sus enseñanzas, me han guiado a seguir ciertas conductas, sobre todo las formas para entender la enseñanza de la historia. Ha habido una comprensión mutua entre el alumno y el docente, en donde se deja ser al alumno, porque cada quien defiende lo que piensa y siente, y eso es lo que para mí marca un aprendizaje importante. En mí ha crecido un profundo aprecio hacia ellos y me alegra mucho haber pasado este tiempo a su lado.

A la Mtra. Alejandra Vázquez, asistente de la Maestría en Enseñanza de la Historia, quien estuvo siempre atenta, por su paciencia y ayuda cada vez que lo solicité. De la misma manera agradezco a todos mis compañeros de generación con quienes compartí no sólo el espacio sino también la alegría y amistad.

A la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo que me acogió en éstos años de permanencia de formación profesional. En esta escuela no fui una alumna más, nos hicieron sentir que todos fuimos importantes, y eso me genera mucha satisfacción.

Mención especial reciben quienes me introdujeron al camino de la epigrafía y la arqueología, el maestro Braulio Calvo Domínguez y el Dr. Marx Navarro Castillo, ambos de la Facultad de Humanidades, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pues se tomaron el tiempo para atender cualquier pregunta o duda que me surgió sobre este tema de investigación.

Finalmente, al Instituto de Investigaciones Históricas y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por su apoyo para poder recorrer este camino que ha dejado huella profunda en mí y el deseo de seguir andando en el universo del aprendizaje.

A todos, gracias.

Wokol awal ta pisilik.

Wokolix la' wälä tyi la' pejtyelel.

INTRODUCCIÓN

En el norte del estado de Chiapas, se encuentra el territorio de los tzeltales, en una región montañosa con abundancia de recursos naturales, una gran diversidad de plantas y animales, es atravesada por ríos y lagunas. El origen de este grupo humano en Chiapas es remoto; y dentro de sus saberes culturales guarda una rica tradición de festividades que manifiestan a lo largo del año, celebraciones tanto ancestrales como las vinculadas con la religión católica. Dentro de sus costumbres ancestrales destacan: el ritual del Fuego Nuevo, el día de los muertos y el culto al agua.

Los tzeltales se definen a sí mismos como “los batzil k’op – los de la palabra originaria”. Este concepto deriva de una memoria de origen del hombre maya cuya herencia (oral) se recrea en la costumbre y las prácticas de saber (Gómez, 2004; INPI, 2018).

Los pueblos tzeltales al igual que los tzotziles pertenecen a la gran familia maya de cuyo tronco se desprende una rama que emigra de los Altos cuchumatanes, Guatemala, a los Altos de Chiapas. Comienzan a asentarse en los altos de Chiapas entre 500 y 750 a.C. y a partir del año 1200 d.C. se da la diferenciación de lengua y región como parte del patrón de asentamiento variado en tzotziles y tzeltales. En la actualidad conforman la mayoría étnica de Chiapas y el 34 por ciento del total de la población indígena en la entidad. La mayoría de la población tzeltal se concentra sobre todo al noreste y sureste de la ciudad de San Cristóbal de las casas y en algunas cabeceras municipales de poblaciones menores como Ocosingo, Oxchuc, San Juan Cancuc, Chanal, Tenejapa, Teopisca, y Altamirano; hacia el norte: Sitalá, Socoltenango, Yajalón, Chilón, Amatenango del Valle y Aguacatenango (municipio de Villa de las Rosas) hacia el sur. A partir de la década de los años cincuenta, tzeltales y tzotziles de los Altos empezaron a colonizar la Selva Lacandona en busca de tierra, por lo que su territorio se ha expandido notablemente (INPI, 2018).

Ocosingo constituye una región social, históricamente construida. Se afirma que es una región social por varias razones. Primero, porque se trata de un espacio continuo. Segundo, porque se ha conformado como resultado de la interacción histórica que se ha dado entre los indígenas tzeltales y los miembros de la oligarquía señorial regional que en ella habitaban. Tercero, porque a partir de la interacción establecida entre estos grupos, la región y sus habitantes han adquirido rasgos económicos, políticos y culturales, así como ciertas identidades que los caracterizan y diferencian de otras regiones y pobladores (Legorreta, 2016).

Dentro de estas poblaciones y municipios el sujeto histórico del que vamos a estar hablando es del indígena y su identidad asociado al uso del ritual.

Pero, ¿qué es un ritual y para qué sirve? hay rituales que se han estado practicando desde lo más antiguo, estas prácticas pueden ser en su uso positivas y otras veces tienen connotaciones negativas. El mundo de los rituales ha estado ligado al ser humano, a la existencia del ser humano tanto divina, como en relación a lo oculto, tanto para el bien, como para el mal.

Desde el punto de vista antropológico la existencia del ser humano ha estado ligada a ese carácter ritualístico, es decir, desde nuestros comienzos, desde que estábamos viviendo en cuevas, en las cavernas, desde que el hombre empieza a evolucionar. *Entre las distintas definiciones Portal dice "el ritual es un procedimiento por medio del cual se estructuran y reproducen con base en la construcción de un tiempo y un espacio particulares las identidades tanto individuales como sociales"* (Portal, 1997: 64).

Podríamos decir que un ritual es un conjunto de prácticas que sirven para un fin. De hecho, en el cristianismo se realizan muchos rituales a la hora de la práctica religiosa, como la pasión de Cristo cada Semana Santa, la Eucaristía llamada también Santo Sacrificio o Cena del Señor, un ritual que está relacionado con el cuerpo y la sangre de Jesucristo bajo las especies de pan y vino. No solamente esto, porque también hay rituales de otro tipo en los que se concentran en sentir las fuerzas oscuras y los resultados son muy gratificantes pero pertenecen a la oscuridad.

Todos estos rituales han sido procesos de transformación, son procesos que el ser humano realiza y no solamente el ser humano, los seres del reino animal, incluso las plantas, por ejemplo, los girasoles, una planta prehispánica, cuando ejerce el ritual de dar la vuelta y seguir al Sol y se detiene cuando cae la noche, pero cuando las plantas maduran se quedan estables y se quedan mirando hacia el este, quizá este movimiento sea por una necesidad de un tipo más fisiológico, porque necesita esos rayos directos del Sol, pero esto representa que la naturaleza nos enseña a comprender que ejerce su propio ritual.

Hay otros rituales que nos conducen a la naturaleza, armonizarnos con la naturaleza, por ejemplo, cuando mezclamos la tierra y el agua e invocamos a las fuerzas del norte, del sur, este y oeste; o cuando simplemente nos sentamos en un reducto de tierra para recargar energía, y al tener contacto con la tierra es para pedirle permiso y para que nos proteja. Podemos hablar de otros simbolismos de la naturaleza, por ejemplo, son muchas las culturas milenarias que consideran el árbol como sagrado, como en la tradición mesoamericana creían que nuestros antepasados tuvieron su morada en este árbol y además fungía como poste o eje central del cosmos, es decir, como extractor y ordenador del tiempo (López Austin y López Luján, 1999: 47). Incluso hoy en día vemos muy a menudo que las personas se abrazan a un árbol para crear un escudo energético y esto representa una comunión con la naturaleza y entendemos todo esto como simbolismos y es parte del ritual con la naturaleza. Incluso, en las actuales religiones indígenas se encuentran vivas estas creencias y prácticas de la vertiente mesoamericana, hay tantos núcleos resistentes al cambio, que siempre es fructífero recurrir a ellas para el estudio de la religión mesoamericana y, recíprocamente, así es posible explicarlas en el contexto histórico de una tradición milenaria (López Austin, 1995: 12).

Incluso hay un determinado tipo de prácticas que hoy en día ya están desarraigadas, como por ejemplo el sacrificio humano, el ritual del sacrificio, simbolizaba la ofrenda del ser humano a una deidad y también fueron practicadas en muchas culturas antiguas. Todas estas acciones rituales desde hace tiempo han tenido relación con el núcleo energético de la madre tierra, y existe un proceso, un

vínculo que nos une, que recrean y construyen la identidad de un pueblo o de un grupo.

El objeto de la tesis que se presenta a continuación es reconocer la trascendencia de ciertos elementos de la cosmovisión tzeltal que ha quedado y perdurado a lo largo del tiempo, con sus respectivas transformaciones. Las siguientes páginas se centran en una pequeñísima noción del pasado y el presente de una práctica colectiva que se realiza en la comunidad de Nueva Palestina del municipio de Ocosingo, conocido como el ritual de petición de agua. Esta es una de las tradiciones más importantes en la cual se pide la fertilidad de la tierra y la llegada de la lluvia. Se busca con este trabajo conocer las características particulares y la relación de semejanza entre el pensamiento maya prehispánico y el pensamiento indígena de este tiempo presente. Para acceder a este enfoque del mundo indígena tenemos como fuente primaria los trabajos y conocimientos de los especialistas en el arte maya prehispánico y colonial, así como las etnografías. También será confrontada y complementada con mi propia información recopilada en campo.

El concepto del agua en el pensamiento indígena prehispánico se constituye como un elemento que está asociado con las fuerzas sagradas de la naturaleza, fuerzas positivas y negativas; como positivas podemos encontrar que el agua se emplea para los seres vivos, para la vida vegetal, para la vida animal y para la vida humana. El agua representa la vida y es creador de vida. Pero si hablamos de connotaciones negativas las podemos identificar cuando se presentan con calamidades, con granizos, inundaciones, huracanes, sequías, entre otros infortunios.

En la cosmovisión de los pueblos indígenas contemporáneos de Nueva Palestina, como en todos los pueblos mayas, tales pensamientos siguen estables. La funcionalidad del ritual entonces, tiene la finalidad de cambiar de alguna forma el futuro para que las cosas funcionen a su favor; por eso se tiene esta necesidad de buscar respuestas y alegrar a las divinidades a través de la danza, el copal, los rezos, las ofrendas, para atraer la lluvia y alcanzar esa prosperidad, para sentirse bien consigo mismo y no agobiarse por el tema de la escasez del agua y el tema de

los cultivos porque sin la lluvia dificultaría el proceso. Pero más allá del ritual, es un legado cultural que ha perdurado durante más de 500 años.

De esta forma, la investigación está organizada según el siguiente capitulado. En primer lugar, se presenta una descripción general de las terminologías conceptuales que definen nuestra cultura, las principales características y significados que se le han atribuido al patrimonio material e inmaterial dentro de la concepción del patrimonio en México. El conjunto de bienes, derechos y obligaciones aquí descritas aportan los elementos necesarios para comprender el estado de la cuestión de esta investigación.

En el segundo capítulo, para poder esclarecer el origen y el significado del ritual de petición de lluvia, analizaremos en los contextos iconográficos mayas que en buena medida los especialistas han venido descubriendo. La idea de esto es poder identificar las escenas, procesos y características principales que integraron el ritual de petición de lluvia desde el denominado Periodo Prehispánico y la época del contacto. En este periodo destacan diversas manifestaciones artísticas como la escritura con caracteres ideográficos combinándolos con caracteres fonéticos que representan uno o varios sonidos, la concepción del mundo mesoamericano prehispánico basado en los cuatro puntos cardinales, los animales sagrados de los mayas, dioses y gobernantes mayas. En las expresiones culturales tradicionales destacan la música, la danza, las ceremonias y las narraciones relacionadas con la montaña, entre otras expresiones. Se pretende conocer el pasado para explicarse el presente y de aquí partir para influir de manera crítica y propositiva en el sentido de que es un ritual que merece ser comprendido y respetado como parte del patrimonio inmaterial de Nueva Palestina y de Chiapas.

En el tercer capítulo, se presenta una descripción general de los datos etnográficos de la fiesta de petición de lluvia de la comunidad de Nueva Palestina. Asimismo, de los resultados encontrados procedemos a explicar los distintos elementos observados, que son considerados por los especialistas como prehispánicos y que han permanecido. Mediante estos resultados y como complemento del capítulo inicial, finalmente presentamos el capítulo cuarto.

El capítulo cuarto, es el eje rector de la investigación, en esta última sección pretendemos profundizar en el tema de la difusión del patrimonio entre la población mediante la disciplina de la epigrafía como una estrategia para proteger y valorar el patrimonio cultural. El propósito fundamental de la técnica de la epigrafía es proporcionar información para entender la historia prehispánica. Mediante la epigrafía proponemos, exponer las características principales del ritual de petición de lluvia a nuestros maestros de la enseñanza básica, mostrar las expresiones epigráficas e iconográficas del periodo Clásico y Colonial temprano que sirvieron como antecedente para entender la moderna concepción tzeltal sobre su ritual del agua, demostrar que hay una ciclicidad desarrollada a través del tiempo, que hay una forma de subsistencia.

Debe remarcarse que el mundo prehispánico y actual es rico y diverso en sus expresiones culturales, y que esto que proponemos es con la finalidad de rescatar la tradición histórico-cultural y asimismo promover los valores como la tolerancia, respeto, responsabilidad, en la comprensión de la propia cultura, que es una forma de fortalecimiento de la identidad nacional. El ritual de petición de lluvia encierra muchos elementos significativos como el fomentar la educación ambiental mediante una actitud responsable, de cuidado, por ejemplo, hasta la fecha es un ritual que se ejecuta en medio de la naturaleza y en el momento del acto no se permite el uso de productos desechables debido a la durabilidad de estos. Son acciones concretas que me parece que buscan rescatar nuestra riqueza natural del proceso de destrucción que ahora lleva, porque sabemos perfectamente que no todos cumplimos en la realización de acciones para el respeto a la naturaleza y para su preservación. El respeto a la naturaleza es un requisito muy importante en el ritual pues todos somos parte de ella.

Son muchos elementos los que encierra la difusión del patrimonio cultural. La comunidad también es un elemento importante en estas cuestiones, porque si la comunidad no está presente en la puesta en marcha de cualquier proyecto, si no todos están involucrados en cuidar, proteger y rescatar una riqueza cultural, puede que ese proyecto no funcione, se pierde o se muere, o quizá nuestros planes vayan

a funcionar un par de meses, un par de años, pero sin la fuerza de la comunidad puede llevarnos a la pérdida de ese bien material e inmaterial. Creemos que es fundamental que haya un sano proceso de diálogo, una unidad en la gestión, un proceso de entendimiento, un proceso de poder trabajar las diferencias, porque como sabemos la sociedad es plural y tan cambiante que puede haber muchos intereses de por medio, es decir, quizá para algunos puede haber intereses económicos, para otros turísticos, pero siempre debe de estar ese equilibrio entre la sociedad. Si nos damos cuenta, la comunidad es uno de los actores fundamentales que está ligado a esos bienes que nos interesa que permanezcan.

A partir de esta idea introducimos también el concepto de la apropiación, que es una idea que tiene que ver con la comunidad; es decir, si el patrimonio no tiene significado para una comunidad, para una persona, o un grupo de personas, si la comunidad no muestra entusiasmo en esa iniciativa, no hay acuerdos con las autoridades, generalmente podría no funcionar, y como consecuencia ese patrimonio no sólo está expuesto, sino que además tiende a desaparecer. En este sentido, el patrimonio es social, es de los individuos y colectividades, y tenemos la obligación de cuidarlo, apropiarnos de él; trabajar en la sustentabilidad desde nuestros espacios de nuestra naturaleza, por medio de rituales como el de petición de agua, es muy importante en este momento presente.

Creemos que es muy importante hablar de este sentimiento de identidad, y esta forma de ver el mundo, porque es lo que nos identifica, pues cada persona tenemos una identidad y es lo que nos hace únicos y a la vez semejantes a los demás; tenemos que amar nuestra cultura para poder defenderla, respetarla y admirarla, y eso es justo lo que nos conduce a respetar nuestra individualidad. El término de la identidad habla de un origen cultural muy importante porque es el punto de partida del nacimiento de civilizaciones muy importantes que hoy se estudian desde la antropología, desde la arqueología, y desde la historia.

Se espera entonces que el trabajo sirva para reconocer la riqueza de la cosmovisión tzeltal, y que se interesen en apreciar el modo en que su mundo ritual forma un conjunto de elementos coherentes. A partir de la epigrafía se pretende de

igual forma valorar la herencia prehispánica presente en la narrativa tradicional, pues no se trata de un invento o idea reciente, sino que es el reflejo de una visión del mundo desarrollada a través del tiempo. Se espera que este trabajo sirva para registrar, aunque sea en una pequeña parte, la rica tradición tzeltal para que pueda preservarse en el futuro.

CAPÍTULO I

LOS BIENES CULTURALES INMATERIALES DENTRO DE LA CONCEPCIÓN DEL PATRIMONIO EN MÉXICO

La investigación que a continuación se presenta, se sitúa dentro del campo de la enseñanza de la historia, y tiene como propósito fundamental dar a conocer y difundir el bien cultural inmaterial de una pequeña localidad del Estado de Chiapas, México. Una de nuestras intenciones es rescatar, fortalecer y salvaguardar un ritual tradicional en una localidad, Nueva Palestina, del Estado de Chiapas, conocido como el ritual de petición de lluvia.

1.1 Conceptos generales sobre Patrimonio

Cuando se habla de patrimonio se refiere precisamente a todos aquellos bienes tangibles e intangibles que con el paso del tiempo han adquirido un valor significativo para una comunidad, una nación o para la humanidad. Es todo aquello que consideramos como nuestro, como propio, porque tiende a reiterar cómo nos constituimos como comunidad. Patrimonio es todo lo que somos ahora mismo. Es el legado que hemos heredado de las generaciones pasadas, que forma parte de un valioso acervo cultural y natural; y por lo tanto, su preservación es de vital importancia para las nuevas y futuras generaciones para así poder mantener vivas la identidad y memoria de una comunidad, de una región o de una nación (UNESCO, 1972).

En primer lugar, por su etimología, según el Diccionario de la Real Academia Española (2009), “patrimonio” proviene del latín *patrimonium* (*pater, patris*), y se refiere a todos aquellos bienes que se han recibido por línea paterna, que heredamos simple y llanamente de nuestros padres y extensivamente, por parte de

todos aquellos quienes fueron nuestros ancestros, de quienes fueron las primeras familias de los pueblos, un legado cuyo principio se remonta al mito de la creación. El patrimonio no sólo incluye bienes materiales sino también puede incluir las deudas y las obligaciones que se hayan contraído y otros bienes de carácter espiritual (García y Calaf, 2014: 111).

Patrimonio es la herencia de nuestros antepasados cercanos y lejanos. El patrimonio se remonta hasta el tiempo del origen de la existencia de los individuos, de las familias, de los pueblos. En sí de la idea del patrimonio primordial de una colectividad se puede decir que es un proceso vivo, en constante transformación (Fontal, 2012). Y todas estas representaciones que hoy forman parte de los bienes individuales o sociales, por su naturaleza simbólica han merecido y merecen conocerse y conservarse a través de la educación (Santacana y Prats, 2014: 11).

Además, el patrimonio es un concepto que necesariamente debe ser abordado desde diversas áreas y disciplinas del conocimiento, tales como geografía, arte, historia, ciencias naturales, antropología, arqueología, arquitectura, etc., esto es para comprenderlo desde su integridad y complejidad. Desde este punto de vista se presenta como un marco cultural desde donde se puede entender la diversidad de las manifestaciones culturales y la importancia de los conocimientos que integran este patrimonio (Trabajo y Cuenca, 2014: 319-330).

Patrimonio cultural

En el sentido antropológico, el patrimonio de una sociedad es esencialmente cultural. Lo constituyen bienes perdurables, poseedores de una vigencia intemporal y de un significado particular para una sociedad desde el punto de vista de sus creencias, su tradición y su identidad.

El patrimonio cultural de un pueblo es entonces, ese nuevo acervo de elementos culturales –tangibles e intangibles- que cada sociedad considera suyos por su valor histórico, estético, artístico, etc., y que son considerados parte de sus orígenes y que los van manteniendo vigentes a través de una actualización constante, como parte de su memoria e identidad. En la medida en que esos valores

viven y se transforman de una generación a otra, puede hablarse también de un patrimonio cultural formado por todas las prácticas que expresan tradiciones, rasgos simbólicos e inclinaciones de largo o reciente arraigo en los pueblos o en las comunidades (López Cruz y Cuenca: 2014: 1161-1172).

Valor y uso del patrimonio

En términos de patrimonio cultural, -los bienes que poseemos- o cualquier elemento cultural, natural o mixto, tangible o intangible cuando hablamos de su valor y uso, se filtran y se jerarquizan, se les otorga o no la calidad de bienes reservables (Bonfil, 2017: 32). Quedan entonces marcados en tres categorías, que de acuerdo al grado de relevancia, de importancia y significado se les concede a esas ideas o bienes heredados; autores como (Ballart, 1997; Fontal, 2003; Hernández Cardona; 2005) coinciden en tres formas de este valor de uso que mencionamos a continuación:

1. Un Valor de uso. El cual hace referencia al valor de uso en el sentido de su utilidad para algo, para satisfacer alguna necesidad material, algún deseo de conocimiento o una interrogante. Es la parte estrictamente utilitaria del objeto histórico.
2. Un Valor formal. Responde al hecho indiscutible de que determinados objetos son apreciados por la atracción que despiertan a las personas por razón de su forma y por las cualidades estéticas que presentan.
3. Valor simbólico-significativo. Éste último se entiende como la consideración que se tiene del objeto como testimonio del pasado, que pueden ser puestos en relación a quienes hoy los contemplan y a quienes los realizaron, ya que todo objeto histórico es considerado un vehículo portador de un mensaje. En este sentido, además, del valor simbólico, también se trata de un valor comunicativo.

El concepto de patrimonio cultural, comúnmente se ha referido sólo a bienes materiales con un significativo valor particular de tipo casi siempre arqueológico, histórico o artístico y natural, sin embargo, se ha ampliado este concepto para referirse también a las lenguas, música, costumbres, expresiones de las culturas

populares, tradiciones, prácticas artesanales, acervo intelectual y, recientemente también, se han incluido acervos fílmicos y fotográficos, entre otras manifestaciones de la cultura de un pueblo (Cabanzo, 2014: 403).

La UNESCO (2004) clasifica el patrimonio cultural a nivel internacional en dos tipos: tangible e intangible.

1. Patrimonio tangible: es la expresión de las culturas a través de grandes realizaciones materiales. Este a su vez puede clasificarse en mueble e inmueble.

a) Bienes Muebles: Son todos los objetos arqueológicos, históricos, artísticos, etnográficos, tecnológicos, religiosos y aquellos de origen artesanal o folklórico que constituyen colecciones importantes para las ciencias, la historia del arte y la conservación de la diversidad cultural; entre ellos, pueden ser: obras de arte, libros manuscritos, documentos, artefactos históricos, grabaciones, fotografías, películas, documentos audiovisuales, entre otros.

b) Bienes Inmuebles: Son todos los lugares, sitios, edificaciones, obras de ingeniería, centros industriales, conjuntos arquitectónicos, zonas típicas y monumentos de interés o valor relevante desde el punto de vista arquitectónico, arqueológico, histórico, artístico o científico, reconocidos y registrados como tales. Estos bienes, obras o producciones humanas son los que no pueden ser trasladados de un lugar a otro, todas aquellas estructuras que están adheridas de forma permanente a la tierra o terreno, ya sea porque son estructuras, o porque están en inseparable relación con el paisaje.

2. Patrimonio intangible: Es el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o grupo social, engloba los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. Está constituido, entre otros elementos, por la poesía, los ritos, los modos de vida, la medicina tradicional, la religiosidad popular, las diferentes lenguas, música, etc. (UNESCO, 2004).

Patrimonio Mundial de la Humanidad:

En 1972 en una Conferencia General de la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) celebrada en París, se aprobó la **Convención para la Protección del Patrimonio Cultural y Natural**. Este documento, surgido de la conferencia, se volvió un instrumento internacional, creado ante la necesidad de protección y conservación del patrimonio cultural y natural a través de la colaboración y cooperación internacional y voluntaria de los Estados miembros (191 países). En los dos primeros artículos de este documento se define qué es el patrimonio cultural y natural. Así, este documento considera “patrimonio cultural”:

Artículo 1

A los efectos de la presente Convención se considerará “patrimonio cultural”: los monumentos como: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia; los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia del arte o de la ciencia; los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico.

Artículo 2

A los efectos de la presente Convención se considerarán “patrimonio natural”:

Los monumentos naturales constituidos por formaciones físicas y biológicas o por grupos de esas formaciones que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico; las formaciones geológicas y fisiográficas y las zonas estrictamente delimitadas que constituyan de hábitat de especies animal y vegetal amenazadas, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de

vista estético o científico; los lugares naturales o las zonas naturales estrictamente delimitadas, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la ciencia, de la conservación o de la belleza natural (UNESCO, 1972).

El 17 de octubre del 2003 se aprueba una definición del “patrimonio cultural inmaterial” para incluir dentro de la convención de la UNESCO, considerando la inestimable función que cumple como factor de acercamiento, intercambio y entendimiento entre los seres humanos. Y su definición se expresa así en el Art. 2:

1. Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.
2. El “patrimonio cultural inmaterial”, según se define en el párrafo 1, se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes:
 - a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
 - b) artes del espectáculo;
 - c) usos sociales, rituales y actos festivos;
 - d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;

e) técnicas artesanales tradicionales.

Esta lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO incluye en la actualidad un total de 1,121 sitios (869 culturales, 213 naturales y 39 mixtos) en un total de 167 países. La Convención es única, porque liga el concepto de conservación de la naturaleza con la preservación de los sitios culturales. Y patrimonio intangible con 584 elementos culturales y que corresponden a 131 países (UNESCO, 2003).

Sitios de México incluidos como Patrimonio de la Humanidad

En México, la lista del patrimonio de la Humanidad de la UNESCO (1987), incluye 34 sitios. De los cuales, 27 están inscritos como Patrimonio Cultural y 5 como Patrimonio Natural. Además de 7 tradiciones y festejos como Patrimonio cultural inmaterial.

- Baja California
 - Islas y Áreas Protegidas del Golfo de California
- Baja California Sur
 - Pinturas Rupestres de la Sierra de San Francisco
 - Santuario de Ballenas de El Vizcaíno
- Campeche
 - Antigua Ciudad Maya y Bosques Tropicales Protegidos de Calakmul, Campeche
 - Ciudad Histórica Fortificada de Campeche
- Chiapas
 - Ciudad Prehispánica y Parque Nacional de Palenque
 - Los Parachicos en la Fiesta Tradicional de Enero de Chiapa de Corzo
- Chihuahua
 - Zona Arqueológica de Paquimé, Casas Grandes

- Ciudad de México
 - Campus de la Universidad Nacional Autónoma de México en la Ciudad de México UNAM
 - Casa-Taller de Luis Barragán
 - Centro Histórico de la Ciudad de México y Xochimilco
- Colima
 - Archipiélago de Revillagigedo
- Estado de México
 - Ciudad Prehispánica de Teotihuacán
- Guanajuato
 - Ciudad Histórica de Guanajuato y Minas Adyacentes
 - Villa Protectora de San Miguel el Grande y Santuario de Jesús Nazareno de Atotonilco
- Hidalgo
 - Sistema Hidráulico del Acueducto del Padre Tembleque
- Jalisco
 - El Mariachi, Música de Cuerdas, Canto y Trompeta
 - Hospicio Cabañas, Guadalajara
 - Paisaje Agavero e Instalaciones Industriales Antiguas de Tequila
 - Romería de la Virgen de Zapopan
- Michoacán
 - Centro Histórico de Morelia
 - La Pirekua, Canto Tradicional de los Purépechas

- Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca
- Morelos
- Primeros Monasterios del Siglo XVI en las Laderas de Popocatepetl
- Zona de Monumentos Arqueológicos de Xochicalco
- Oaxaca
- Centro Histórico de Oaxaca y Zona Arqueológico de Monte Albán
- Cuevas Prehistóricas de Yagul y Mitla en los Valles Centrales de Oaxaca
- Puebla
- Centro Histórico de Puebla
- Querétaro
- Lugares de Memoria y Tradiciones Vivas de los Otomí. Chichimecas de Toliman, La Peña de Bernal, Guardiana de Territorio Sagrado
- Misiones Franciscanas de la Sierra Gorda de Querétaro
- Zona de Monumentos Históricos de Querétaro
- Quintana Roo
- Reserva de la Biosfera de Sian Ka'an
- Sonora
- Reserva de la Biosfera El Pinacate y Gran Desierto de Altar
- Veracruz
- Ceremonia ritual de los Voladores
- Ciudad Prehispánica, El Tajín
- Zona de Monumentos Históricos de Tlacotalpan
- Yucatán

- Ciudad Prehispánica de Chichen Itzá
- Ciudad Prehispánica de Uxmal
- Zacatecas
- Centro Histórico de Zacatecas
- Varios Estados
- Camino Real de Tierra Adentro
- La cocina tradicional mexicana: Una cultura comunitaria, ancestral y viva y el paradigma de Michoacán
- La Charrería, Arte Ecuéstre y Vaquero Tradicional de México
- Las Fiestas Indígenas dedicadas a los muertos (UNESCO, 1987).

Patrimonio cultural en México

En este sentido, el patrimonio cultural de México forma parte de un cúmulo de acervos materiales e inmateriales dispersos en un extenso territorio y que están algunos resguardados en incontables colecciones públicas o privadas. Tenemos los monumentos arquitectónicos, la producción de las artes populares, el patrimonio artístico, histórico, bibliográfico y documental que se ha generado en cientos de ciudades y poblaciones a lo largo de tres siglos de la Colonia, y más tarde en el México independiente, y posteriormente a la época revolucionaria, posrevolucionaria y hasta la época moderna; acervo inmenso, de carácter material, al que hay que sumar el intangible y no menos extenso de las ideas, tradiciones, costumbres, lenguas, creencias y valores que definen el ser de la nación y sus comunidades múltiples y diversas (Bonfil, 1997: 43).

Antecedentes de la institucionalización del Patrimonio Cultural en México

Época Colonial (1521 - 1821)

- **1536** Leyes relativas a las antigüedades considerándolas tesoros, pertenecientes al soberano.

- **1716** Fundación de la Real Biblioteca, propiedad de la corona, pero con acceso restringido al público.
- **1767** El jesuita Francisco Javier Clavijero había intentado la creación de un museo con piezas rescatadas de excavaciones.
- **1790** Se da el hallazgo de la *Coatlicue* y de la Piedra del Sol o Calendario Azteca cerca del Zócalo.

Independencia de México (1810 - 1821)

- **1822** Iturbide rescata la idea de indagar cuántos monumentos se encuentran entre las antigüedades de los indios anteriores a su Conquista. Abre un conservatorio de antigüedades en la recién fundada Real y Pontificia Universidad de México.
- **1834** Se crea el Museo Nacional Mexicano.
- **1897** Porfirio Díaz decreta la Ley de Monumentos Arqueológicos.

Revolución Mexicana (1910 - 1917)

- **1902** Las ruinas arqueológicas ya son reconocidas como propiedad de la nación como bienes de dominio público o de uso común. Imprescriptibles pero sujetas a concesión temporal.
- **1907** Son agrupadas bajo la figura legal de Zonas Arqueológicas.
- **1912 – 1916** El antropólogo Manuel Gamio dirige la inspección General de Monumentos Arqueológicos. Institución creada específicamente para la conservación; y él es quien empieza a formar un centro para el estudio de la antropología¹.

Instituto Nacional de Antropología e Historia

El 9 de enero de 1932, el abogado, arqueólogo y antropólogo mexicano Alfonso Caso Andrade, descubrió la Tumba 7 de Monte Albán, en Oaxaca, y este fue uno de los grandes descubrimientos; que motivó la visita del presidente Cárdenas. En las pláticas que tiene Caso con Cárdenas le presenta la propuesta de

¹ Boletín N° 25 3 de febrero de 2019. Secretaría de Cultura. INAH.

crear el Instituto de Antropología para la preservación de los objetos de valor histórico.



Ilustración 1: Alfonso Caso da explicación al General Lázaro Cárdenas sobre los descubrimientos arqueológicos en las Ruinas de Monte Albán, Oaxaca, en 1937. Archivo Histórico del INAH.

Así, la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), se vuelve oficial el 3 de febrero de 1939, y esto fue gracias al impulso que dio el gobierno de Lázaro Cárdenas a los asuntos de la historia, de las políticas indigenistas y del pasado prehispánico. Esta institución tendrá la misión de investigar, conservar, proteger y difundir el vasto patrimonio cultural de México. Y por supuesto, su primer director fue el arqueólogo y abogado, Alfonso Caso (INAH, 2009).²

Una vez establecida esta nueva institución hay una transformación, va a absorber el antiguo Departamento de Monumentos Artísticos, Arqueológicos e Históricos que en esa época fungía con ese deber de conservar y proteger el patrimonio y los museos (INAH).

² <https://www.inah.gob.mx/boletines/1487-inah-70-anos-de-su-fundacion>



Ilustración 2: Sala mexicana del antiguo Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1905-1910. En 1939 pasó a formar parte del INAH. Archivo Casasola. Secretaría de Cultura. INAH. SINAFO. FN. MÉXICO³.

De acuerdo con la Exposición de Motivos del Proyecto de Decreto, publicada el 21 de diciembre de 1938, en el Diario de Debates de la Cámara de Diputados, el Departamento de Monumentos Artísticos, Arqueológicos e Históricos que hasta ese momento cumplía las funciones en materia de Arqueología e Historia, desaparecía, pues el nuevo Instituto absorbía todas las demás instituciones y a todo el personal, y quedaba dependiente de la Secretaría de Educación Pública (INAH, 2019).

En 1946, durante el gobierno del Licenciado Miguel Alemán Valdés, se crea ya el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura que tiene que ver con la promoción, educación y preservación de las artes plásticas, la literatura y las danzas. El paso siguiente fue promulgar una Legislación, que será la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (1972), que hasta

³ <https://www.inah.gob.mx/boletines/7921-inah-80-anos-de-proteger-investigar-conservar-y-difundir-nuestro-patrimonio-cultural>

ahora es un texto que está vigente, aunque con algunos cambios (Secretaría de Cultura, INAH, 2009).

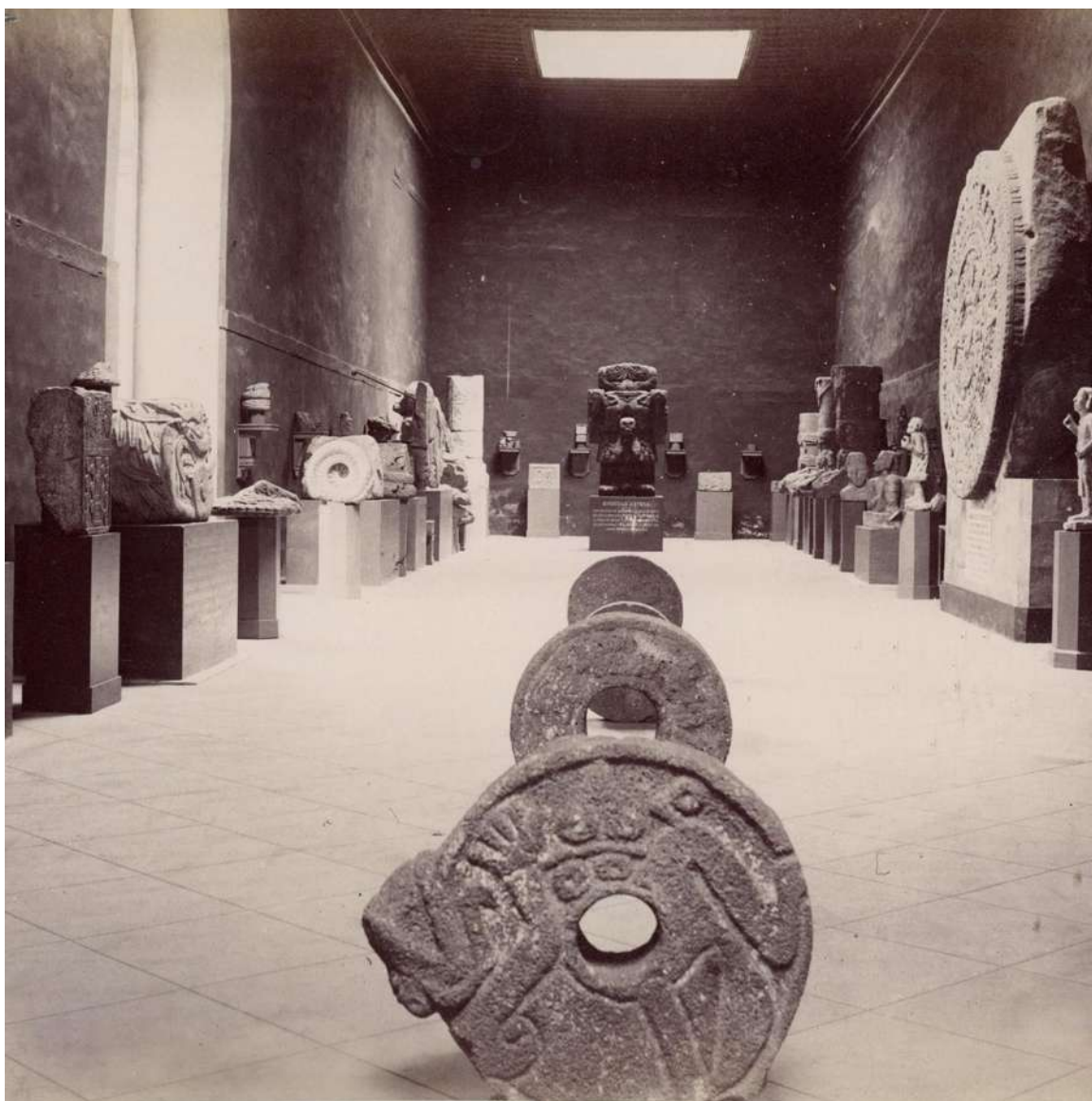


Ilustración 3: Galería de monolitos en el que antes era el Museo Nacional; 1927. Foto tomada del libro Escultura monumental mexicana del FCE⁴.

La Ley Federal sobre monumentos y Zonas Arqueológicas Artísticas e históricos, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 6 de mayo de 1972, está

⁴INAH, 75 años al resguardo de la vastedad patrimonial de México. Disponible en <https://boletinboces.wordpress.com/2014/01/20/inah-75-anos-al-resguardo-de-la-vastedad-patrimonial-de-mexico/>

basada en una definición cronológica de los bienes del patrimonio nacional, tal como se aprecia en la siguiente descripción:

Los monumentos arqueológicos de la época prehispánica: bienes muebles e inmuebles producto de las culturas anteriores al establecimiento hispánico, así como los restos humanos, de flora y de fauna relacionados con ellas; la colonial y decimonónica (monumentos históricos: inmuebles construidos en los siglos XVI al XIX, así como documentos y expedientes, documentos originales manuscritos y colecciones científicas y técnicas del mismo periodo) y la del siglo XX (monumentos artísticos: bienes muebles e inmuebles con valor estético relevante pertenecientes a este siglo).⁵

Algunos de sus principales artículos que corroboran esta perspectiva cronológica son los siguientes:

CAPÍTULO I Disposiciones Generales: ARTÍCULO 5º.- Son monumentos arqueológicos, artísticos, históricos, y zonas de monumentos los determinados expresamente en esta Ley y los que sean declarados como tales, de oficio o a petición de parte.

CAPÍTULO III De los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos
Artículo 27.- Son propiedad de la Nación, inalienables e imprescriptibles, los monumentos arqueológicos muebles e inmuebles. Artículo 28.- Son monumentos arqueológicos los bienes muebles e inmuebles, producto de culturas anteriores al establecimiento de la hispánica en el territorio nacional, así como los restos humanos, de la flora y de la fauna, relacionados con esas culturas.

ARTÍCULO 35.- Son monumentos históricos los bienes vinculados con la historia de la nación, a partir del establecimiento de la cultura hispánica en el país, en los términos de la declaratoria respectiva o por determinación de la Ley.

ARTÍCULO 36.- Por determinación de esta Ley son monumentos históricos:
I.- Los inmuebles construidos en los siglos XVI al XIX, destinados a templos y sus

⁵ Ley Federal sobre monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricas. Texto original presentado por las autoridades de México. Disponible en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/131_280115.pdf

anexos; arzobispados, obispados y casas curales; seminarios, conventos o cualesquiera otros dedicados a la administración, divulgación, enseñanza o práctica de un culto religioso; así como la educación y a la enseñanza, a fines asistenciales o benéficos; al servicio y ornato públicos y al uso de las autoridades civiles y militares. Los muebles que se encuentren o se hayan encontrado en dichos inmuebles y las obras civiles relevantes de carácter privado realizadas de los siglos XVI al XIX inclusive, II.- Los documentos y expedientes que pertenezcan o hayan pertenecido a las oficinas y archivos de la Federación, de las entidades federativas o de los Municipios y de las casas curiales.

III.- Los documentos originales manuscritos relacionados con la historia de México y los libros, folletos y otros impresos en México o en el extranjero, durante los siglos XVI al XIX que por su rareza e importancia para la historia mexicana, merezcan ser conservados en el país (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 1972).⁶

¿Para qué nos sirven todas estas leyes federales de monumentos y convenciones de la UNESCO?

Todo este conjunto de elementos que hemos mencionado sobre cultura y patrimonio, reglas, estándares, normas, son conceptos básicos determinados para el manejo, protección y conservación del patrimonio; son los conceptos que emprenden campañas de propaganda para despertar conciencia y alentar actitudes positivas hacia el patrimonio. Todos juntos cumplen una función de suma importancia.

Uno de los instrumentos de conservación global más importante es: La Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, también conocida como la Convención del Patrimonio Mundial, la cual se aprobó el 16 de noviembre de 1972 en la 17ª Sesión de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); los

⁶ Ley Federal sobre monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricas. Texto original presentado por las autoridades de México. Disponible en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/131_280115.pdf

temas abordados son de gran importancia en el sentido de que promueven el patrimonio desde distintas perspectivas de estudio, protección y difusión.

En este sentido, desde la perspectiva de México, los especialistas sobre la conservación del patrimonio, una vez más se reúnen el 30 de junio del 2021 en un conversatorio digital "*Los patrimonios mexicanos, desafíos para su conocimiento*" organizado por el INAH a través del Museo Regional Potosino, y el Colegio de San Luis⁷. En dicha reunión se abordaron temas desde distintas perspectivas, relativos al patrimonio cultural; como tema central los especialistas resaltaron la originalidad de la Convención del Patrimonio Mundial como una herramienta útil para garantizar la conservación de los bienes inscritos en la lista del patrimonio de la Humanidad de la UNESCO.

En el debate suscitado, la actual directora de Patrimonio Mundial del INAH Luz de Lourdes Herbert Pesquera destacó que la Convención efectivamente está implementando estrategias de inclusión de manera armoniosa entre los diferentes actores que forman parte o que están ligados con todos esos bienes tangibles o intangibles, así como todas aquellas áreas que necesitan ser protegidas y que a todos nos interesa que permanezcan. Para lograr estos procesos de articulación destacaron su importancia en la generación de diálogo, los procesos de entendimiento y de poder trabajar las diferencias en donde pueda haber intereses en conflicto, a ellos les toca decidir, gestionar, pensar la estructura y los objetivos por todo lo que se presenta. Podría decirse que ellos contemplan que la participación de las comunidades en la protección de los recursos naturales y culturales es imprescindible, de manera que las personas se apropien de esos valores, que reconozcan los atributos que están en su entorno, en su medio de vida como algo respetable y que es fundamental para la vida de una sociedad.

Uno de los objetivos más importantes que presenta la Convención, dijeron los especialistas, es definir qué es lo que tienen que hacer las personas con los

⁷ Reflexionan sobre los "patrimonios mexicanos" a la luz del 50° aniversario de la Convención del Patrimonio Mundial. Disponible en: <https://inah.gob.mx/boletines/10116-reflexionan-sobre-los-patrimonios-mexicanos-a-la-luz-del-50-aniversario-de-la-convencion-del-patrimonio-mundial>

diferentes problemas que se presentan en la región. Existen problemas comunes, como la falta de empleo, problemas de explotación, los precios de sus productos son muy bajos, y sobre todo cómo aprovechar lo que se tiene en el entorno de manera armoniosa. Y en este sentido el equilibrio entre los diferentes actores es forzoso y es fundamental para que se tomen las decisiones adecuadas para la protección de ese patrimonio.⁸

Desde los años ochenta del siglo pasado se han generado multitud de estudios de especialistas en cuanto al patrimonio. Podemos mencionar por ejemplo, a: García Canclini, 1993; Bonfil Batalla, 1997; Enrique Florescano, 1993, 1998; Prats Cuevas, 2011, 1999, 2007; Fontal, 2003, 2010; Villaseñor Alonso y Zolla Márquez 2012; Santacana Mestre y Prats Cuevas, 2014, entre otros que también hacen hincapié desde el enfoque de la educación; cuyas obras tienen como objetivo fortalecer y hacer notar los valores y usos, la defensa y la difusión del patrimonio. Describiremos a tan sólo tres que nos parecen de los más relevantes en su aportación a la reflexión sobre el tema de los patrimonios.

Néstor García Canclini, por ejemplo, en su texto *Los usos sociales del Patrimonio Cultural* (1997) habla sobre los usos del patrimonio cultural en México. Propone repensar el patrimonio planteando que se tendría que deshacer la red de conceptos en que se halla envuelto el patrimonio, términos como identidad, tradición historia, monumentos, pues son términos que delimitan el perfil del patrimonio. Canclini también valora que el conjunto de bienes del patrimonio cultural no son estables, neutros, con valores y sentidos fijos, sino que todo está en constante renovación y produce rendimientos que los diversos sectores se apropian de forma desigual (Canclini, 1997: 57-85).

En términos de capital cultural propone, que habría que vincular el patrimonio con otras redes conceptuales, como el turismo, desarrollo urbano, mercantilización, comunicación masiva, pues estos son mencionados casi siempre como lo opuesto

⁸Reflexionan sobre los “patrimonios mexicanos” a la luz del 50° aniversario de la Convención del Patrimonio Mundial. Disponible en: <https://inah.gob.mx/boletines/10116-reflexionan-sobre-los-patrimonios-mexicanos-a-la-luz-del-50-aniversario-de-la-convencion-del-patrimonio-mundial>

del patrimonio o adversarios del patrimonio, sin embargo considera que el patrimonio cultural sirve como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y reforzar la hegemonía de quienes logran un acceso preferente a la producción y distribución de los bienes (Canclini, 1997: 61). Afirma que el patrimonio no incluye sólo la herencia de cada pueblo, las expresiones “muertas” de su cultura, sino también los bienes actuales, visibles e invisibles, nuevas artesanías, lenguas, conocimientos, tradiciones, etc. (Canclini, 1997: 59).

Por su parte, el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla en *"Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados"* (1997), aborda los problemas, conflictos relacionados con las diferentes culturas, pueblos y trata de entender la relación que existe con el patrimonio nacional. Sobre todo, aborda temas sobre los culturalmente diferenciados, lo que se excluye por ser diferente, apunta que la concepción del valor y la utilidad de ciertos elementos del patrimonio no es la misma para los diversos grupos, no se distribuye equitativamente, más bien el patrimonio a veces es restringido o exclusivo para ciertos grupos, y que la cultura dominante es la que pretende o acostumbra a marcar las bases o las posibilidades para que ese acervo sea exclusivo. Lo que Bonfil propone, es hacer de la cultura nacional el campo de diálogo y de conocimiento y reconocimiento mutuos, que sea el marco institucional e ideológico que posibilite el desarrollo de las diversas culturas (Bonfil, 1997: 28-51).

Bonfil considera que para que ese diálogo sea entre iguales, los sectores subalternos deberán actualizar sus culturas, a través de la liberación de sus propias potencialidades creativas, esto significa la abolición de la desigualdad y la legitimación de la diferencia; y con esta abolición señala que se podría superar la visión negativa que los pueblos han interiorizado en su manera de ser, de pensar, de sentir, ideas o acciones que muchas veces los lleva a menospreciar su propio patrimonio cultural (Bonfil, 1997: 53). El pensamiento de Bonfil es muy importante para revalorar los bienes culturales intangibles, como los rituales que las comunidades indígenas de nuestro país siguen practicando, como en el caso que estudiamos en esta tesis.

En este sentido, Olaia Fontal Merillas, en sus líneas de estudio se ha centrado en analizar *Cómo educar en el patrimonio desde el enfoque de la educación y socialización*. Considera que la participación y la educación son los dos pilares clave para la gestión del patrimonio. Pretende que en los programas de educación patrimonial se debe presentar con diseño o sentido universal e inclusivo, un patrimonio que ha de estar vinculado a espacios, lugares, sitios o espectáculos que desean ser visitados por las personas, especialmente por aquellas que son ajenas al contexto en el que se inscribe o en el que se conforma su esencia, partiendo de la diversificación en los planteamientos educativos que permita atender a las diferencias individuales. Fontal propone que observemos el patrimonio desde múltiples miradas: histórica, social, política, pero también desde la identitaria, emotiva o simbólica (Fontal, 2012: 14).

Fontal, destaca la idea de “vínculo” en el Libro *Cómo educar en el patrimonio* (2020). Describe que este término sirve como un mapa para orientarnos hacia la sensibilización del patrimonio y es la más importante para comprender los modelos de la educación patrimonial; la idea de vínculo no está separada del patrimonio pues muchas veces conviven entre sí; es decir, es una concepción que considera y entiende el patrimonio más allá de su materialidad, es decir, además de su dimensión propiamente tangible, es un vestigio, resto o huella en los que se pueden “leer” eventos o acontecimientos, es un rastro con información. De este modo, el patrimonio comprende mensajes, significados e ideas sobre la cultura que pueden desvelarse o comprenderse siempre que se tenga un conocimiento adecuado sobre ese bien patrimonial (Fontal, 2020: 16).

Asimismo, señala que el bien cultural en sí mismo no tiene valor, sino que se le atribuye, y puesto que son las personas las que van a relacionarse con esos bienes, ellos son los que les atribuyen ese “carácter añadido”. Aunque en realidad las personas y el conjunto de bienes patrimoniales conceptualmente no están separadas entre sí, sino que hay una conexión, vínculo, o relación, o lo que tiene interés; estos podrían ser vínculos de identidad, propiedad, pertenencia, proyección, participación, integración, inclusión, etc., puesto que todo está unido; y que además

son las personas quienes van a participar en generar cultura, cuidar, disfrutar, conservar, transmitir a las futuras generaciones, los que seleccionan, custodian, educan esos depósitos de la cultura;

“Esto supone que el binomio patrimonio-persona es en realidad una suposición, una ficción, pues ambos elementos son una misma cosa, absolutamente indisolubles. De este modo, la atención debe fijarse en esas formas de conexión que se han producido: vínculos de identidad, propiedad, pertenencia, proyección, participación, integración, inclusión, etc. En este caso, el valor relacional es el más importante” (Fontal, 2020: 17).

Este planteamiento nos parece muy importante de rescatar en el caso de los rituales como el de petición de lluvia que estudiamos en esta tesis, porque son las personas de la comunidad las que con su práctica continua del ritual mantienen y revalorizan dicho ritual como un valor fundamental de la comunidad.

En este conjunto de relaciones e interacciones entre personas y bienes; el valor relacional dependerá mucho de los valores que van a atribuir los sujetos o personas hacia ese patrimonio; y en la medida en que seamos capaces de proyectar dependerá a su vez de la acción educativa; es decir, si generamos violencia, daño, faltas de respeto a ese patrimonio o cualquier actuación en relación con el mismo patrimonio, en realidad nos estamos afectando a nosotros mismos y a las otras personas porque un patrimonio pertenece a todos, a la humanidad.

Estos autores ponen de manifiesto que los objetivos que se han trazado son los de concientizar a las personas y trabajar en el fortalecimiento para la valoración del patrimonio, lo que implica dar a conocer la importancia de respetar la diversidad del patrimonio cultural y que todas las expresiones son importantes para el enriquecimiento de las culturas y la paz entre los pueblos.

Estos textos nos ayudan a valorar nuestra realidad y a poner atención en aquello que observamos, sobre todo en lo que se ve sobre ese conjunto de bienes tangibles e intangibles que llamamos patrimonio.

Los problemas del cuidado de los bienes naturales y culturales

Si nos enfocamos en lo que contemplamos más cercanamente, por ejemplo, en el tema arqueológico, para el caso del sureste mexicano, en el estado de Chiapas, en varias de las comunidades, municipios y regiones de las tierras bajas, se han dado a conocer cantidades de sitios que han sido saqueados por los pobladores, debido a que son considerados por las personas como sitios no activos en tiempo y forma; es decir, esto significa que le asignan un valor de que ya no está activo o que ya no funciona para lo que se hizo o para lo que fue construido. Las tumbas, por ejemplo, ahora en estos momentos podemos decir que sirven como un atractivo turístico, pero como tumbas ya no funcionan; los santuarios que funcionaban como templos para ceremonias a los dioses, hoy en día ya no funcionan como tales, sino que existe ya una ruptura, y esta discontinuidad es una característica principal que está claramente asociada al patrimonio arqueológico, pues ha perdido sus significados originales (González Rul, 1996: 30-31).⁹

Este resultado quizá también tenga que ver con la manera de cómo se gestionan los sitios arqueológicos, pues actualmente el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) tiene bajo su resguardo un total de 193 zonas arqueológicas y una paleontológica abiertas al público en todo el país;¹⁰ es decir, no todos los sitios arqueológicos están incluidos en los registros del Instituto Nacional de Antropología e Historia. En ocasiones es simplemente porque no se cuenta con los recursos suficientes para continuar con la liberación o restauración y como consecuencia el proyecto queda inconcluso; por ejemplo, como sucede en el municipio de Ocosingo, Chiapas, en la comunidad de Plan de Ayutla,¹¹ que después de que los investigadores del INAH-Conaculta efectuaran la liberación o restauración de un par de estructuras del sitio arqueológico denominado como *Sak T'zi' o Ak'e'* en el transcurso se efectuó una inversión aproximada de un millón 200 mil pesos, sin embargo, el proyecto queda inconcluso cuando el presupuesto se termina y es aquí que nos damos cuenta de que por esta falta de recursos el

⁹ Disponible en línea: <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/el-saqueo-arqueologico>

¹⁰ Disponible en línea: <https://www.inah.gob.mx/zonas/5410-red-de-zonas-arqueologicas-del-inah>

¹¹ ZA de Plan de Ayutla: <https://www.inah.gob.mx/boletines/2531-za-plan-de-ayutla>

proyecto ha quedado inconcluso y como consecuencia es que no está abierto al público de manera formal , y quizá algunos lo podrían considerar como abandonado.

Incluso en Chiapas son únicamente diez sitios arqueológicos los que están inscritos actualmente en el Registro Internacional de Bienes Culturales de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) y son los únicos que tienen una protección especial de esta institución¹² mientras que los demás no están habilitados o simplemente se encuentran en los potreros o en las milpas, debajo de los escombros, aún sin rescatar. Todo esto es lo que fomenta el robo de los vestigios (Gómez Vázquez, 2013).

En este sentido, por esta falta de actividad y la discontinuidad en el tema arqueológico es que existen estas problemáticas de valoración, no porque no se use para algo, sino que no se usa generalmente para lo que fue originalmente concebido. Es por esta ruptura que existen sitios saqueados o poco valorados, porque generalmente sólo permanecen ahí pero ya no con la funcionalidad o intencionalidad para la cual fueron creados, ya no se usa para lo que se usaba antes (Torres, 2011: 359-363).

Abordemos ahora el concepto de "Los no-lugares", planteamiento acuñado por Marc Augé, con el que se refiere a espacios que se dan en las urbes, de lugares sin narrativa, sin historia, incapaces de retener el tiempo, son todos iguales, parecen hechos bajo un mismo modelo y siempre son de paso, no tienen valor en sí, ni pueden tenerlo, porque precisamente están pensados para consumirse, no para deleitarse ni acoger la vida; por ejemplo los centros comerciales, donde todo está pensado para que no se den relaciones, sino que consumas todo lo posible (Augé, 1992: 120).

Pero desde mi punto de vista también está hablando de una transformación, la sobremodernidad, en donde integra lo antiguo y lo moderno (Augé, 1992: 83). Esto último, bien podríamos asociarlo a la sustitución de algunos objetos o bienes culturales que van quedando obsoletos; es decir, son objetos que usaban los

¹² Red de zonas arqueológicas del INAH, 2021.

<https://www.inah.gob.mx/zonas/5410-red-de-zonas-arqueologicas-del-inah>

abuelos y que ahora ya no se usan o se han sustituido por otros conforme crece la tecnología y acorde con la población que va creciendo y cambiando sus modos de vida. Podemos hablar por ejemplo del metate, los lavaderos de piedra o de madera, el molino, el quinqué, y podríamos agregar que los No-lugares no sólo se ubican en los viejos espacios localizados que desaparecen para ser sustituidos por otros con un carácter que es más transitorio, sino también en la vida, en las tradiciones y costumbres de una etnia, por ejemplo, en la vestimenta, rituales, lengua, religión.

O por ejemplo, las plantas medicinales que utilizaban los abuelos que eran usados para combatir las enfermedades y que muchas veces son sustituidas por los medicamentos con compuestos químicos, o las parteras que tienen como oficio de asistir a las mujeres en el parto, además en tiempos pasados era un oficio ejercido sólo por mujeres y se basaba en la experiencia tradicional y actualmente requiere titulación específica o necesariamente tiene que ser aceptado por un médico o que entre los dos atiendan el parto.

Ya podemos ver que hay un cambio o transformación gradual de algo, hay un sustituir algo y en su lugar de crear algo nuevo. Y si extendemos esta idea a los bienes culturales explica un poco lo que sucede con los espacios arqueológicos en donde hay una discontinuidad, es decir, un vestigio arqueológico que no se valora o no es importante porque hubo una transformación, hay una distinción entre lo antiguo y lo moderno. Como consecuencia, no hay motivo para contemplarlo como legado colonial o prehispánico.

Quizá todos en algún momento estuvimos en la casa de los abuelitos y nos hemos encontrado con años de experiencias o vemos que hay elementos u objetos que ya no se usan; son elementos que antes tenían gran valor, que en su época de uso fueron de gran utilidad o que era un producto muy bueno o muy malo, pero al final, aceptamos que estamos en una condición distinta porque lo hemos superado.

Esto que sucede entre la población en Chiapas, y en otras zonas de México, deviene en un dejar sin sentido la idea de bien cultural o patrimonio, que es la que la UNESCO y el Estado mexicano han construido y defienden, pero que muchas

veces no está acorde con las experiencias de algún sector de la población (Gómez Vázquez, 2013).

Como ejemplo paralelo al que se vive con el patrimonio podemos hacer alusión al espacio virtual, que según Marc Augé (1992) puede ser un no-lugar por el hecho de que todo lo que sucede en la pantalla es efímero y sobre todo no reúne a las personas realmente; se ven en un espacio paralelo al de la materialidad de sus vidas. Según las noticias, la opinión de investigadores y por la información que vemos a través de las redes sociales, las personas expresan que, previo a la pandemia, se sentían felices estando dentro de la escuela o dentro de las instituciones; que era más interesante porque se podían ver y convivir, y ahora sostienen que así se aprendía mucho más, e incluso en esas personas hay un aire de nostalgia, hay un extrañar. Pero finalmente aun con toda esa nostalgia, decimos, -yo ya estoy en otro tipo de vida-, yo ya no podría vivir, por más que hayan nostalgias o por más que extrañemos esa forma de vida, sin las relaciones y formas de aprendizaje virtuales. Hay un punto de no retorno, en donde volvemos a nuestro momento actual, y, que es literal, volvemos a nuestro teléfono celular y a nuestras pantallas y despedimos lo presencial.

Quizá incluso cuando la pandemia termine podría haber una redefinición o nueva definición de acuerdo al presente, o de acuerdo a todo aquello que se dejó como en pausa; podemos creer que habrá una evolución muchísimo más compleja, es decir, podría surgir algo más moderno en las instituciones, a lo mejor modernidad de pensamiento; en cuanto a que es la tecnología la que ha modificado nuestra manera de cómo estamos percibiendo e interactuando con el entorno, y puesto que no sólo ha ido cambiando, muy probablemente la tecnología sea esa parte importante o esa redefinición; es decir, previo a la pandemia la tecnología ya era importante o había modificado el convivir en las escuelas, en los museos, en los sitios arqueológicos, y ahora con la pandemia se puede decir que ha modificado y modificará muchísimo más. A propósito de la tecnología el filósofo y ensayista surcoreano Byung-Chul Han experto en estudios culturales, dice que la situación

que se está viviendo en el presente en Europa y Asia, refiriéndose al control digital a través de los teléfonos celulares y videocámaras, se ha excedido y expresa:

*Vivimos en un feudalismo digital. Los señores feudales digitales como Facebook nos dan la tierra y dicen: ustedes la reciben gratis, ahora árenla. ¡Y la aramos a lo loco! Al final, vienen los señores y se llevan la cosecha. Así es como se explota y vigila la totalidad de la comunicación. Es un sistema extremadamente eficiente. No existe la protesta porque vivimos en un sistema que explota la libertad en sí misma.*¹³

Aunque la pandemia se termine, los especialistas y nuestros maestros buscarán la manera de combinar o adaptar la tecnología con lo que te ofrece tu institución o tu escuela, pues claramente podemos ver que lo virtual llegó para quedarse y esto va permitir quizá una integración más compleja, es decir, todo tiene que continuar de algún modo cuando se haya abierto paso otra vez a lo presencial. También lo virtual quizá será más vinculante, como algo que integre ambas situaciones, lo virtual y los espacios donde nos movemos y quizá eso nos hará llegar muchísimo más lejos, o puede que tenga consecuencias ahora imprevistas.

Cuando hablamos de los sitios arqueológicos en términos de la nostalgia, el extrañar, entonces, es un momento en donde nos trasladamos, donde cortamos nuestro presente y decimos que pudo haber sido hermosísimo vivir en la época de los mayas o de los aztecas, o de los quichés, sin embargo, finalmente uno vuelve a su momento presente donde dice –yo ya estoy en otro tipo de vida, yo ya no podría vivir como vivían los mayas antiguos- y volvemos al presente. Es decir, en los libros, las películas, nos lo ilustran, nos narran y nos dicen que podría haber sido muy interesante vivir en aquel momento, pero es un extrañamiento no completo, es decir, es sólo un extrañamiento de un momento en la historia del cual no tenemos una noción clara de lo que fue.

¹³ El coronavirus bajo el liberalismo. Byung-Chul Han: vamos hacia un feudalismo digital y el modelo chino podría imponerse. https://www.clarin.com/cultura/byung-chul-vamos-feudalismo-digital-modelo-chino-podria-imponerse_0_QqOkCraxD.html?fbclid=IwAR380fGUOxBQy1BAp6tBPwvBobeUUKip2ePvIPCV-AnAaFw22qCiZmMg9FI

En este sentido, por tales pensamientos, los sitios arqueológicos o vestigios son destruidos o saqueados o simplemente ya no son considerados importantes, por decirlo así; hay una clarísima división de lo que es el hoy, el momento actual, lo que nosotros somos y lo que es el patrimonio, como resto del pasado no completamente comprendido pese al esfuerzo de historiadores, arqueólogos y otros estudiosos de esas culturas antiguas.

Esta explicación es una aproximación a lo que importa y no importa, a lo que interesa y no interesa; aquellas personas que se dedican a saquear el patrimonio, o que causan daño a los vestigios arqueológicos es precisamente porque para ellos no tiene ningún sentido, ninguna utilidad. Las personas simplemente van a romper las vasijas, porque realmente no les interesa rescatar la vasija; sus intereses son otros en realidad, lo que les interesa es buscar en su contenido, con la idea de encontrar algo valioso; por eso hay lugares en donde simplemente ese patrimonio se va a desechar, las tumbas serán saqueadas, mientras que todo los demás, restos u objetos arqueológicos, simplemente van a ser depositados por todos lados, o si alguna pieza les gusta se lo llevan de recuerdo, y como son piezas que les parecen bonitas las llevan dentro de sus casas o simplemente salen a las calles e intentan venderlos. Si acaso pueden asignarles un valor en función de su gusto estético, para sí mismos (coleccionismo incipiente) o para el mercado de bienes antiguos (coleccionismo profesional).¹⁴

Mientras que para ellos no tiene tanto valor, para un arqueólogo o cualquier otro investigador, sí que es muy valioso y quisieran llevarse todo cuanto encuentran para después llevarlas al laboratorio y estudiar el pasado de ese vestigio e investigar a qué época o cultura pudo haber pertenecido. Esta problemática no se queda únicamente a nivel local, sino que trasciende fronteras (Chase Coggins, 1996: 34-39).¹⁵

¹⁴ Coleccionismo, saqueo y legislación:

<https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/coleccionismo-saqueo-y-legislacion>

¹⁵ Disponible en línea: <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/etica-de-la-adquisicion-arqueologica>

No siempre es fácil discutir ni encontrar respuestas sobre la protección del patrimonio; de entrada podemos decir que el territorio en donde vamos a encontrar este tipo de patrimonio es en los predios privados, en los potreros, en las milpas, en manos privados, y seguramente para proteger ese patrimonio tiene que haber una reunión, un proceso de negociación con los interesados (académicos, INAH, UNESCO) asociadas a la nación; esto puede permitir que se conserve en el sentido en que sepan qué pueden y qué no está permitido hacer con ese patrimonio.

Y no hay respuestas fáciles en el sentido de que muchas veces el daño proviene de los mismos agentes del estado; que por mejorar la localidad el alcalde se encuentra operando y ha ordenado que construyan un muro, alguna carretera. No es fácil encontrar respuestas. Sin embargo, hay que mencionar que hay unos planes de manejo arqueológico muy interesantes y son instrumentos que han ayudado y que pueden ayudar a la preservación del patrimonio arqueológico. De manera que, cualquiera que tenga un inmueble arqueológico, lo podrá tener bajo custodia pero no es propiedad de él porque es propiedad de la nación.¹⁶

Y además de los bienes arqueológicos, así como sabemos que hay una gran diversidad de territorios, eso mismo hace que la diversidad de patrimonios sea también muy grande. Hay grupos de personas que tienen otras formas de entender cuidar y preservar el patrimonio desde el ámbito en el cual se mueven; y sabiendo que el patrimonio cultural es:

Un acervo de elementos culturales -tangibles unos, intangibles los otros- que una sociedad determinada considera suyos y de los que hecha mano para enfrentar sus problemas (cualquier tipo de problemas, desde las grandes crisis hasta los aparentemente nimios de la vida cotidiana). El Patrimonio Cultural no está restringido a los rastros materiales del pasado (...), sino que abarca también costumbres, conocimientos, sistemas de significados, habilidades y formas de expresión simbólica que corresponden a esferas diferentes de la cultura y que pocas veces son reconocidas explícitamente como parte del patrimonio cultural que demanda atención y protección... (Bonfil, 1997:31).

¹⁶ https://arqueologia.inah.gob.mx/?page_id=530

En este sentido, en nuestro país existen cientos de estructuras rituales para establecer la conexión con lo divino; sabemos también que durante miles de años el hombre lo ha expresado de muchas formas. Son rituales que se han mostrado de acuerdo a la cultura y el ambiente en el que se vive, esto quiere decir que está relacionado con el conjunto de creencias, conocimientos, tradiciones y costumbres, con la cosmovisión o visión de cada comunidad o pueblo.

En relación con eso, en la actualidad, hay rituales en algunas comunidades indígenas de Chiapas, en donde las personas involucradas se identifican así mismos como responsables de estar siguiendo una creencia de origen ancestral mesoamericana; y la han adaptado y mezclado a la fe católica. Normalmente son ceremonias en donde se les hacen pagos a los dioses de la tierra y el agua para obtener sus beneficios ya que son los que determinan la existencia del cosmos y para mantener activos los elementos naturales como el agua y el aire, entre otros seres sagrados de la naturaleza, pues con ellos se convive cada día y por ello, se debe valorar, agradecer y conservarla.

Estas ideas y conocimientos rituales en general se relacionan con la acción de dar de comer a la madre tierra por alguna petición o para agradecer por los beneficios obtenidos. Entre estos rituales está la ceremonia para la petición de agua y los vientos; la petición de lluvia es una tradición en las comunidades que se puede mostrar de diferentes formas pero con un significado en común. Generalmente se realizan acompañados de danzas, rezos, o el entierro de una ofrenda cocida o cruda dentro de una fosa o sobre el suelo y es realizado por un sacerdote o especialista ritual, que con sus gestos y movimientos invoca los beneficios del universo. En la mayor parte de los casos, para realizar estos rituales se tomará como referencia sólo determinados sitios concretos, como en los sitios arqueológicos, en las lagunas, montañas, cuevas, ojos de agua, en los potreros, en las milpas, dentro de una casa, entre otros espacios.

Sin embargo, no a todos los miembros de las comunidades les interesa cuidar y conservar este tipo de rituales; caso particular, en la comunidad de Nueva Palestina. Hasta este momento existen en este poblado tres iglesias católicas que

son los que hacen y participan cada año en el ritual de petición de lluvia, a principios del mes de mayo y por varios días. Pero también, en esta comunidad hay presencia de varias agrupaciones cristianas (de origen protestante) que son las que denominan el ritual como cosas del demonio, inclusive en su momento presentaron ya su inquietud ante las autoridades de la misma comunidad; y que por fortuna las autoridades supieron llegar a un buen acuerdo entre las dos partes en el que se habló y se firmó un documento que puntualiza que se deberán respetar las tradiciones religiosas de cada grupo.

Por otra parte, estos conflictos entre iglesias en la comunidad quizá se deban a que las personas pertenecen y son procedentes de diferentes comunidades del estado de Chiapas, como veremos más adelante.

Esta situación nos lleva a pensar en la importancia del enfoque de la educación patrimonial, con el concepto de la “sensibilización”, planteada por Fontal Merillas, en donde señala que, para que algo sea valioso y para que puedas generar procesos de valoración y generar actitudes positivas hacia el patrimonio, primero tienes que conocerlo, tiene que haber esencialmente una asociación, un vínculo que nos una a ese patrimonio, puesto que al haber un vínculo o conexión hacia ese patrimonio, adquiere significado y eso contribuirá a incentivar la protección y la valoración de los elementos de ese patrimonio y el entorno. Y para que ese bien se convierta en patrimonio cultural, y puedas conocerlo se debe contar con un proyecto que difunda y transmita el mensaje histórico-patrimonial de forma adecuada, accesible para las personas no conocedoras ni especializadas (Fontal, 2003; 2012; 2020).

Esta misma línea de relaciones entre personas y patrimonio y esta combinación educativa es uno de los retos a que se enfrenta la convención de la UNESCO, el tratar de lograr esta apropiación simbólica del patrimonio; es decir, hacer que las personas quieran preservar, que estén atentos a los cambios de su cultura, y se den cuenta de las nuevas relaciones que se establecen con los bienes naturales y mixtos, que se encuentran dentro de su espacio; se busca la participación de todos para que le encuentren sentido y algún tipo de beneficio a la

conservación de los sitios. Las expectativas de la Convención es que nuestras actitudes y comportamientos que vayamos a generar con ese Patrimonio Cultural Inmaterial, sean conscientes, desde la perspectiva de la sensibilización (UNESCO, 1972).¹⁷

En este sentido, según el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), en 2015, México ocupaba el octavo lugar en el mundo entre los países con la mayor cantidad de pueblos indígenas (INPI, 2017). Y hablar de toda esta riqueza cultural, su estética, los procesos históricos de los pueblos originarios, es complejo para la convención; el lograr un equilibrio entre tantas sociedades. Hay que tener presente que el término multiculturalidad tiene una amplia gama de significados y todo va a depender del contexto en el que se encuentra. La multiculturalidad hace alusión a sociedades donde conviven grupos que provienen de diversas culturas. Este tipo de sociedades pueden ser de múltiples tipos, por ejemplo, hay sociedades que se forman porque inicialmente se construyeron gracias a grupos inmigrantes como ejemplo, Estados Unidos (Olivé, 2004; Williams, 1992). Y estos grupos hacen que no haya un solo tipo de sociedades, sino que sean multiculturales, y que generen situaciones distintas, pues no es la misma situación multicultural de México que la de España, o Estados Unidos; pues habrán pensadores que lo conceptualizan desde la filosofía, desde la sociología, pero en términos generales, todos dirigen su enfoque hacia el reconocer la diversidad cultural, a lo que habría que agregar las desigualdades sociales y económicas (Olivé, 2004: 23).

Hasta el día de hoy, el catálogo mencionado anteriormente consta de 1,121 bienes inscritos en esa lista del patrimonio mundial; de todos estos bienes sitúa como su principal preocupación la pérdida de alguno de estos bienes preciados. Por ello, en las Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial, se establece que en caso de degradación o desaparición, de aquellos bienes que están identificados por su valor universal y excepcional, como resultado quedará un profundo empobrecimiento de la memoria humana del patrimonio de todos los pueblos del mundo (UNESCO, 2003).

¹⁷ Disponible en línea: <https://ich.unesco.org/es/6-sensibilizar-sobre-el-pci-00225>

Seguramente la Convención no va a ser efectiva ni perfecta por más que lo intente. De los 1121 sitios inscritos actualmente en la lista del patrimonio mundial no hay ninguno que no tenga problemas de conservación, mínimos, medianos, hasta de grandes escalas; todos tienen problemáticas de diversos orígenes, y conforme a su situación el resultado bueno o malo de esto es muy normal que suceda y es parte de todo patrimonio. En este caso la convención hace lo mejor que puede.

Y para demostrar que la Convención hace lo mejor que puede para evitar la destrucción y pérdida de los bienes, podemos señalar como ejemplo, que tenemos que entre 1959 y 1970 se suscitó una preocupación internacional por la construcción de la Presa de Asuán, porque había una necesidad de detener las inundaciones que ocurrían en el Valle del Nilo, donde se encontraban los templos de Abu Simbel, templos de la antigua civilización egipcia. En 1959 los gobiernos egipcio y de Sudán pidieron a la UNESCO que ayudara a sus países para la protección y salvaguardia de los monumentos y sitios que estaban amenazados de desaparición bajo las aguas del río.

En 1960, el director de la UNESCO decidió lanzar una campaña internacional y convocó a los gobiernos egipcio y Sudanés con el fin de realizar una urgente investigación de las áreas porque una serie de templos de Abu Simbel y de Philae iban a ser inundadas por el río del Nilo; y para ser desmontados y ser trasladados a terrenos secos para posteriormente ser montados de nuevo. La campaña se acabó el 10 de marzo de 1980 y la UNESCO informó que obtuvo éxito completo y espectacular.¹⁸

La represa que se hizo costó más de 80 millones y fue una suma donada por más de 50 países. En aquel momento, esto demostraba evidentemente la importancia y el papel que juega la UNESCO en cuanto a la protección y conservación, y sobre todo la participación y la contribución de los demás países

¹⁸ Monumentos de Nubia - Campaña internacional para la salvaguardia de los monumentos de Nubia. Información disponible en: <https://whc.unesco.org/es/actividades/172/>

del mundo. Definitivamente la convención ha jugado un papel decisivo para evitar la destrucción y pérdida de todo un conjunto de bienes en el orden cultural y en el orden natural, y que gracias a eso el día de hoy se siguen conservando esos 1121 bienes inscritos en la lista del patrimonio mundial.

En temas de restauración, la gestión, y la conservación, todos los actores y críticos aspiran a lograr los cambios pero desde la perspectiva de que nadie es perfecto y por lo tanto la Convención no lo es tampoco. Naturalmente se va avanzando, progresando a ciegas pero siempre en positivo; y no sólo es interno, no sólo se trata del país de México, estamos hablando de muchos otros lugares de América Latina e incluso de países de Europa. Un concepto de suma importancia que se plantea referente al patrimonio es la idea de la apropiación.

La educación patrimonial según Cantón:

“La acción educativa consciente, organizada y sistematizada dirigida a la formación de sujetos a partir del reconocimiento y la apropiación de su sustento cultural, histórico, político y ético-espiritual. Es decir, a partir del reconocimiento de su particularidad y de la apropiación plena, subjetiva y emancipadora de su cultura, entendida ésta como un complejo sistema de valores, creencias, tradiciones, costumbres y horizontes utópicos constitutivo y constituyente de bienes materiales y espirituales únicos, irrepetibles e históricamente determinados.” (Cantón, 2009).

A partir de esta idea y concepto de educación patrimonial, la apropiación social del patrimonio cultural es, que cada comunidad debe dar significado a sus bienes; ya que si el patrimonio no tiene significado para una comunidad o para una persona, ese patrimonio realmente no sólo está expuesto, sino que además su función social prácticamente tiende a desaparecer y por lo tanto el valor que en determinado momento se le pudiera dar queda obviamente nulificado. De ahí la necesidad de que lo que se considere como patrimonio sea definido como tal por las propias comunidades y no necesariamente por el Estado. La apropiación social del patrimonio para su conservación y cuidado no están exentos de conflicto, porque lo que una parte de la población puede considerar como patrimonio otra no (como en la ceremonia de petición de lluvia en Nueva palestina, Chiapas). Dependerá de la educación, de la capacidad de un grupo para defender lo que considera su

patrimonio, de las negociaciones para que todos lleguen a un acuerdo, que realmente se llegue a una apropiación social.

En este sentido resulta importante mencionar que la convención tiene todo un conjunto de temas y aspectos que atender, y aquí el tema es que tenemos que estar conscientes de que el conjunto de bienes tangibles o intangibles es imposible que no tengan urgencias, es imposible que no tengan elementos qué atender; los 1121 sitios inscritos todos tienen problemas en mayor o menor escala. Es importante reconocer entonces que, la valoración y cuidado debe venir desde los mismos pueblos, tenemos que apropiarnos de nuestro patrimonio, de lo contrario el cuidado de las instituciones supranacionales o de cada estado nación es insuficiente si no hay un reconocimiento de las comunidades respecto de sus bienes tangibles e intangibles.

Pueblos indígenas de México

México es uno de los siete países con más sitios declarados patrimonio de la humanidad por la UNESCO. Ocupa el quinto lugar a nivel global y el primero del continente americano en el número de bienes inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial; cuenta con 34 bienes, algunos son culturales, otros son naturales y mixtos, lo que lo convierte en el primer país de América Latina con el mayor número de lugares considerados como patrimonio.¹⁹

De acuerdo con lo establecido en la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, actualmente hay más de 370 millones de personas que se auto identifican como indígenas distribuidos en alrededor de unos 90 países.²⁰ México ocupa el octavo lugar en el mundo entre los países con la mayor cantidad de pueblos indígenas y tiene la población indígena más numerosa del continente americano. Además, según la información obtenida del documento Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas en México, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2015), en el país existen

¹⁹ Disponible en: <https://whc.unesco.org/es/list/?iso=mx&search=&>

²⁰ Disponible en: <http://www.fao.org/indigenous-peoples/es/>

aproximadamente 12 millones 25 mil 947 personas indígenas,²¹ y están distribuidos en aproximadamente, 68 pueblos indígenas que en su conjunto constituyen el 11% del total de la población mexicana.²²

Estos datos sólo los ponemos para reconocer que la población mexicana es multicultural. Hay una diversidad de pueblos, que se puede asegurar que cada uno percibe los significados del mundo de manera distinta; y cada uno de ellos se sienten con derecho a ser respetados, y ser considerados dignos de crecer y florecer (Olivé, 2004: 9).

Ahora bien, todos sabemos que históricamente los pueblos de origen prehispánico que se han conservado hasta este momento se han enfrentado a diversas injusticias que van desde la discriminación, la desposesión de sus tierras y recursos naturales, la opresión económica, la colonización interna y externa, así como la falta de control sobre sus formas de gobierno y modos de vida; son todos estos aspectos consecuencias de la modernidad y de la creación de los estados modernos y su expansión territorial económica y cultural (Olivé, 2004: 37).

La historia confirma que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. Confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural (Olivé, 2004: 39).

Nos explica Dussel (1996) que las causas del eurocentrismo o de la modernidad se remontan al “descubrimiento” de América en 1492, cuando se inicia una nueva fase de desarrollo económico, político, social y cultural, que puso a Europa en el centro del sistema mundo capitalista; y desde entonces se modificó la situación de los pueblos indígenas. De igual forma, piensa que es indispensable seguir cuestionándonos el tema del eurocentrismo y de la modernidad que tanto daño le han hecho a la humanidad (Dussel, 1992).

²¹ Disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239921/01-presentacion-indicadoressocioeconomicos-2015.pdf>

²² Disponible en: http://sic.gob.mx/lista.php?table=grupo_etnico&disciplina=&estado_id=0

Hay comunidades, ciudades, regiones y países que son poseedoras de un abundante patrimonio cultural; en algunos casos son bienes que son desconocidos, o simplemente son incomprensidos, o son olvidados porque son desconocidos, y como consecuencia, en su gran mayoría son bienes que están desprotegidos de la destrucción del ser humano. Los problemas actuales para la atención del patrimonio cultural como una de las preocupaciones de la Convención de la UNESCO, indicamos anteriormente que son principalmente la falta de incorporación de grupos y sectores de la población para proteger el patrimonio; además de los escasos recursos otorgados por los gobiernos para el rescate y salvaguarda de estos recursos patrimoniales existentes.

Si hablamos de los pueblos indígenas de Chiapas y su patrimonio “megadiverso” creo que han sido especialmente vulnerables ante la pérdida de su patrimonio, porque por lo general son calificados como “atrasados” por algunos gobiernos, y por todo esto han sido víctimas de políticas agresivas de asimilación cultural; muchas veces sus artes y sus conocimientos no son considerados como tesoros mundiales, pues han sido simplemente destruidos. Aunque en realidad en algunos países se han promulgado leyes para determinar los lugares de importancia histórica y cultural, no siempre se han aplicado de manera coherente, en particular en lo que respecta a la protección y el respeto de los lugares sagrados de los pueblos indígenas, y esta situación no se ha conseguido evitar, al grado de que el propio gobierno dispone de esos lugares o grupos del crimen organizado los utilizan con otros fines.

Podemos tomar como ejemplo lo sucedido en los poblados de Pantelhó y Chenalhó, Chiapas, que en este presente mes de julio (2021),²³ se reportó en varios comunicados de prensa, que sus pobladores habían sido atacados por grupos criminales armados dejando a decenas de muertos; y como consecuencia miles de familias indígenas tzotziles se encuentran en una situación de desplazamiento por el miedo a desaparecer y a ser atacados. Durante este tiempo los policías y militares

²³ Desplazados de la comunidad La Esperanza en Chenalhó, se refugian en Acteal - En Punto. https://www.youtube.com/watch?v=fkhC4FsLh6c&ab_channel=NoticierosTelevisa

deliberadamente omiten esta parte de intervención, pues también se han visto atacados por este grupo criminal; al final varios de los entrevistados expresaron que hay un “vacío del estado de derecho, así como la nula actuación de los gobiernos federal y estatal”;²⁴ y por esta nula acción, los mismos indígenas crean grupos para su propia autodefensa.

Afortunadamente, este mes de agosto 2021,²⁵ las familias indígenas tzotziles desplazadas por este conflicto están de regreso a sus comunidades; pero en este retorno a casa, ellos no están contentos, porque el conflicto sigue presente, sigue aún sin resolverse.

Y así es como comienzan los conflictos, las comunidades indígenas como resultado pierden el equilibrio de los usos y costumbres que en su momento mantenían. Muchas veces todos estos conflictos empiezan desde el poder del estado porque ellos son los que inventan un plebiscito de control político, ellos son quienes manipulan, ellos conducen, y estos han tenido como resultado muertes porque generalmente cuando en las comunidades se pierden los equilibrios, cuando ocurren conflictos, los resultados serán que a la larga lo que dejan son transformaciones para bien o para mal; en el caso de estas comunidades indígenas tzotziles de Chenalhó y Pantelhó, lo que han dejado es que hubo un desplazamiento forzado, y una pérdida del equilibrio.

En la gran mayoría de las comunidades indígenas del estado de Chiapas habitualmente es así como se vive, siempre en conflicto;²⁶ por ejemplo, -si formas parte de este partido político²⁷ ya eres un traidor, nosotros somos los que estamos

²⁴ Disponible en: <https://aristeginoticias.com/0807/mexico/indigenas-tsotsiles-se-organizan-para-expulsar-a-grupos-criminales-de-pantelho-y-chenalho/>

²⁵ Desplazados regresan a comunidades en Chenalhó: <https://www.elsoldesinaloa.com.mx/republica/sociedad/desplazados-regresan-a-comunidades-en-chenalho-7000896.html#!>

²⁶ Así se reactivaron autodefensas de Pantelhó, Chiapas. “Raquel Trujillo a la fuerza quiere entrar el 1 de octubre junto con los sicarios”, acusaron, en referencia al alcalde expulsado. <https://aristeginoticias.com/2909/mexico/asi-se-reactivaron-autodefensas-de-pantelho-chiapas-video/>

²⁷ Apuntan Parroquia Chenalhó violencia y desplazamiento si toma posesión Raquel Trujillo, alcalde de Pantelhó: https://www.facebook.com/watch/?ref=search&v=839797643397858&external_log_id=c4a21614-

en el ayuntamiento municipal y lo que digas no es importante, tu familia se quedó con el terreno del abuelo y por eso no eres de mi agrado, tu familia son de tal lugar, el color de mi partido es el mejor, tu religión es distinta que la mía, ustedes adoran al diablo porque utilizan velas y además utilizan la danza, etc.-. Esta es una realidad chiapaneca, vivimos eternamente en conflicto. Pero, así como siempre estamos en conflictos también sabemos llegar a acuerdos, también sabemos reintegrarnos y volver a empezar.

Hay conflictos que han tenido una diversidad de consecuencias, algunas positivas y otras negativas; podemos puntualizar por ejemplo, cuando los indígenas rebeldes zapatistas se alzaron en armas contra el gobierno mexicano en 1994; cuando en otros tiempos a nosotros los indígenas se nos consideró incapaces y sin personalidad jurídica, porque en ninguna de las tantas constituciones que hubo en la historia del país, se nos reconoció como sujetos de derechos (Díaz, 1997). Lo que se hace evidente después del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994, son todas estas desigualdades de oportunidades y la discriminación que sufren y oprimen a las comunidades indígenas mexicanas.

Finalmente este movimiento constituye una parte fundamental para que se lograra un nuevo equilibrio; simbolizó que finalmente los pueblos originarios pudiéramos ser reconocidos constitucionalmente, y existamos como indígenas y como verdaderos sujetos de derechos, después de estar excluidos por más de 500 años (Cubells, 2019).

Es importante señalar que antes de este levantamiento en armas del EZLN; en 1992, ya se había establecido en el artículo 4° de la Constitución²⁸, mediante una reforma, que *“La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada*

[105f-420f-94e3-6c87555f9063&q=chenalho%20y%20pantelho%20en%20dezplazamiento%20formado](#)

²⁸ En 1992 se reformó el artículo 4° de la Constitución; cuyo párrafo central reconoció que tiene una composición pluricultural, sustentado originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquéllos que descienden de poblaciones que habitaban en el país al iniciarse la colonización y antes de que se establecieran las fronteras de los Estados Unidos Mexicanos, y que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. Esto abrió paso a conformar, al menos normativamente, que la sociedad mexicana no era monocultural sino culturalmente heterogénea.

originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley” (Reforma Constitucional de México, 1992, Artículo 4º).²⁹ En este sentido, a través de esta reforma constitucional en México, al menos normativamente, se abrió paso a la inclusión a la diversidad cultural, y a reconocer a esos otros por primera vez en la historia de la nación mexicana (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2015).

En este sentido, con esta legislación se iniciaba en la historia de México la protección del derecho a decidir de manera igualitaria y libre. Se sustenta en que los pueblos indígenas coexisten en el territorio mexicano; de igual forma, los estados asumen compromisos para proteger y promocionar el desarrollo de las lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social de los pueblos indígenas; además se establece que los estados procurarán garantizar que estos sean de calidad y que deberán ser proporcionados por especialistas.

Tiempo después, con motivo del levantamiento desatado por el EZLN llegan otras reformas constitucionales en las que se insiste en la autonomía de los pueblos indígenas respecto de las visiones etnocéntricas y paternalistas (Marroquín, 1972: 18-19), porque en lugar de reconocer plenamente a las comunidades indígenas como sujetos de derechos, más bien son considerados como poblaciones de interés público a las que el gobierno federal tiene que encaminar prioritariamente sus políticas de asistencia social.

De hecho, hay otras reformas en la Constitución, por ejemplo la del artículo 2º constitucional, que fue modificada el 14 de agosto del 2001, en el cual se crean dos apartados: en el primero se garantiza el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, y se garantiza la libre determinación y su autonomía; el segundo

²⁹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [México], 5 Febrero 1917, disponible en esta dirección: <https://www.refworld.org/es/docid/57f795a52b.html> [Accesado el 12 Febrero 2022]

asigna al estado la obligación de garantizar el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas y promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y evitar cualquier práctica discriminatoria (Carbonell y Pérez, 2002).

En esta misma reforma del mes de agosto también se insiste y se establece como obligación del gobierno para incrementar los niveles de escolaridad, a garantizar que los ciudadanos tengan la posibilidad de poder disfrutar de un mejor estado de salud, el mejoramiento de la vivienda, apoyo de actividades productivas y desarrollo sustentable, el establecimiento de políticas de protección a migrantes y la consulta a pueblos en la elaboración de planes nacionales y estatales de desarrollo.

Precisamente uno de los componentes importantes para la atención y protección del patrimonio, que nos presenta la Convención, es el de que por una parte es el estado el que juega un papel importante, ya que actuará como si fuera el propietario de todo ese conjunto de bienes naturales y culturales; uno de sus objetivos de protección es que desde el ámbito de su responsabilidad tendrá que abrir opciones para que los pueblos originarios interpreten, entiendan y comprendan que efectivamente todos somos parte de la vida de ese patrimonio cultural y natural en que se mueven y que los rodea. Es hacer que un elemento se vuelva activo para generar ese desarrollo en las comunidades, pero siempre con la responsabilidad de cuidar y salvar ese patrimonio y cuidarlo desde la perspectiva del desarrollo sostenible.³⁰

Y por supuesto también es fundamental que desde el ámbito de la educación se generen y desarrollen procesos educativos que estén dedicados de manera específica a la valoración del patrimonio cultural y natural, idealmente incorporados dentro de los currículos académicos de los sistemas de educación básica, media y superior. Estos últimos debieran generar procesos especializados para garantizar

³⁰ Según la ONU El desarrollo sostenible se ha definido como el desarrollo capaz de satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades. El desarrollo sostenible exige esfuerzos concentrados en construir un futuro inclusivo, sostenible y resiliente para las personas y el planeta. Informe sobre los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2020.

justamente una correcta conservación de los bienes del patrimonio, tal cual lo indica la Conferencia Mundial sobre la Educación para el Siglo XXI, (UNESCO, 1998), en la que se menciona en el Preámbulo la necesidad de una educación sustentable y que sea acorde a los cambios del nuevo siglo.

Por lo tanto, ya podemos ver claramente que las convenciones y todas estas reformas y tratados, nos siguen marcando que finalmente lo que se pretende es que como personas logremos que en definitiva tenemos que pensar de manera positiva hacia donde nos dirigimos, que tenemos que recapacitar y pensar que todo lo que nosotros hagamos siempre tiene una afectación de manera positiva o negativa hacia los demás, que siempre afectamos o beneficiamos al otro inmediato, y al futuro de esos otros de otros países, o de esos otros de otros continentes.³¹

1.3 Los tiempos de la evangelización y la Conquista española

Para facilitar la identificación de las diversas sociedades que se establecieron en el territorio de lo que hoy es la República Mexicana, Paul Kirchhoff y otros antropólogos en la década de los 40 propusieron dividir las en tres áreas culturales según la diversidad de sus características y fueron nombradas como: Aridoamérica, Oasisamérica y Mesoamérica (Kirchhoff, 1960).

Desde el punto de vista establecido en múltiples fuentes coloniales y en las etnografías, se nos habla sobre el propósito de la Conquista española en lo que hoy es el continente americano. Se subraya fuertemente que básicamente uno de los objetivos más notables de los españoles fue el de buscar países ricos para apropiarse y comerciar con sus recursos naturales; saquear para obtener botín para las tropas, y el deseo por difundir el mensaje del cristianismo. La noción de conquista era propia del siglo XVI español que recién estaba culminando la expulsión de los “moros” de la península ibérica con el fin de reapropiarse de un

³¹ Disponible en: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/development-agenda/>

territorio considerado propio de la recién unificada corona española. La expansión de ultramar permitía dar continuidad a la tarea imperial hispana de dominio sobre otros pueblos, que le permitía obtener recursos, fuerza de trabajo y territorios, además de la necesaria cohesión ideológica de expandir el cristianismo, considerado arma civilizatoria frente a pueblos que no lo conocían (Carrasco, 2004:232-233).

Un texto que podemos analizar para poder entender el proceso de la Conquista y la Colonia es el de Pedro Carrasco, en el que menciona dos elementos primordiales por los que las regiones son sometidas, primero, por la naturaleza de la sociedad mesoamericana: tipo de población y cultura; segundo, la distribución geográfica de dicha sociedad. En Mesoamérica van a encontrar una población que se organizaban en grupos con diferentes funciones y según su importancia (Carrasco, 2004: 233).

La tecnología neolítica fue común en Mesoamérica al menos hasta la época prehispánica, es decir, piedra tallada y piedra pulida; pero también se utilizaron otros materiales como hueso, astas de animales, madera, pieles, fibras vegetales. Se manejaban piedras duras con suficiente efectividad. La piedra tallada o lanceolado suele ser de obsidiana o más comúnmente el pedernal o sílex, hachas de mano, puntas de lanza; estos dos materiales al romperse de manera concoidea o concoidal sus bordes son como estrías como el vidrio y se le suele dar forma de instrumento mediante la percusión (López Austin y López Lujan, 2008: 33). La percusión puede ser directa o puede ser indirecta, es decir, usando un segundo instrumento o utilizando presión y así se lograban las piezas con filo (Reichel-Dolmatoff, 1997). Según estos autores, por este nivel de tecnología prehispánica y por la ausencia o insuficiencia de metalurgia de aquel momento, Mesoamérica pudo ser conquistada. A lo que habría que agregar los conflictos existentes entre distintos pueblos, que facilitaron que algunos de ellos se aliaran con los españoles.

El territorio de Mesoamérica era un espacio cultural muy atractivo porque estaba densamente habitado por varias culturas sedentarias; en distintas épocas se desarrollaron culturas como los olmecas, teotihuacanos, aztecas, zapotecas,

mayas, toltecas y mixtecas. Además, se define con características muy diferentes a las de las zonas de Aridoamérica y Oasisamérica; Mesoamérica era naturalmente favorable para la obtención de bienes, principalmente los alimentos, como diversos tipos de vegetales, es decir había una rica producción agrícola debido a su gran variedad de suelos y climas. Es determinada como una región que recibía precipitación pluvial cada año, y era lo suficientemente fértil para permitir la agricultura intensiva; en ella se cultivó una gran cantidad de productos (Escalante, 1995:14).

De algunos conocimientos compartidos por los pueblos mesoamericanos, Kirchhoff ha identificado una gran variedad de técnicas sofisticadas usadas para la producción agrícola: como el sistema de roza, el sistema de barbecho, el sistema de secano intensivo, y el sistema de humedad de riego. De igual forma, los distintos pueblos mesoamericanos aprovechaban y utilizaban todo tipo de materiales que la naturaleza podía proporcionarles para la fabricación de terrazas y obras hidráulicas de diversa índole. Utilizaban bastones y azadones de madera para plantar las siembras del cultivo del maíz, frijol, calabaza, chía, chile y tomate; el consumo de estos productos, además de la caza, la pesca y la recolección, se dio en toda Mesoamérica (Kirchhoff, 1960: 8).

Otro de los rasgos comunes de los habitantes de esta gran zona cultural, según Escalante, era el de la confección de prendas de vestir, era muy común entre ellos el vestir ropa de algodón y con telas confeccionadas de fibra de maguey. Además, edificaron complejos urbanos y grandes plataformas piramidales escalonadas, y utilizaban el estuco para sellar las paredes y superficies arquitectónicas; era una tradición trazar un espacio abierto en forma de la letra "I" en donde se practicaba el juego a la pelota por equipos, conformados de uno o cuatro personas; tradicionalmente se piensa que este juego no era un deporte, sino que tenía una connotación religiosa (Escalante, 1995:15).

Los españoles al llegar al territorio mesoamericano desde el principio no tenían claro las diferencias regionales pero conforme fueron avanzando hacia otras regiones y las numerosas guerras contra los indígenas les permitió entender las

dificultades y las diferencias regionales. En este sentido, deciden enfocarse en Mesoamérica porque definitivamente estaban en busca de riquezas y poder, tenían esa necesidad de enriquecerse a expensas del comercio exterior, y este lugar estratégico lo encuentran en Mesoamérica, región del continente americano.

Con motivo del proceso colonial generado con la conquista de los pueblos nativos de este continente, en la actualidad se ha producido un interesante debate público con la Carta dirigida a España y al Vaticano por el presidente actual de México, Andrés Manuel López Obrador, quien tomó la decisión de enviar una Carta el pasado 1 de marzo del año 2019, al Rey de España, Felipe VI y al papa Francisco; una Carta en la que les plantea la idea de pedir perdón a los pueblos originarios por el acontecimiento de dominación y colonialismo, por las violaciones a lo que ahora se conoce como derechos humanos.³² Una carta pertinente por parte del presidente.

La situación y discusión que ha abierto el presidente de la República, sirvió para debatir varios puntos de vista: están los que dicen que los españoles nos trajeron conocimiento a los pueblos originarios, que en cierta medida podemos decir que sí trajeron conocimientos, pero distintos a los que tenían los pobladores originarios de América. El problema fueron las relaciones de poder establecidas a partir de entonces: los conquistadores, quienes vencieron a los pueblos originarios, consideraron que su conocimiento de las cosas del mundo y de lo divino era superior y de carácter civilizatorio y, con algunas excepciones, desvalorizaron los conocimientos, creencias y civilizaciones de los pueblos americanos.

Pero en realidad los pueblos mesoamericanos ya conocían sobre el movimiento de los astros, matemáticas, escritura, arquitectura, ingeniería. Según las crónicas del siglo XVI elaboradas por los frailes y militares españoles relatan que el propio Cortés se asombró al ver México-Tenochtitlán (Clendinnen, 2009). En los relatos de Bernal Díaz del castillo en el capítulo LXXXVIII relata que cuando Cortés

³² Carta del presidente Andrés Manuel López Obrador a Felipe VI, Rey de España: <https://www.gob.mx/presidencia/documentos/carta-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-a-felipe-vi-rey-de-espana>

y sus hombres llegaron a México nunca se habían imaginado que llegarían a encontrar una metrópoli civilizada, en la que la gente no cabía, unos entraban y otros salían de aquella gran Tenochtitlán; había decenas de palacios, edificios, la gente subía y bajaba de las canoas; y Cortés aun no llegaba a cuatrocientos cincuenta soldados, no sabía qué decir, más que admirarles (Díaz del Castillo, 1983: 273).³³

Dicen que nos libraron de cultos sanguinarios. Si bien los aborígenes mayas así como el resto de los pueblos mesoamericanos sí ofrecían sangre y corazones a sus dioses, esto no era del diario. Realizaban el sacrificio humano como una ofrenda ritual, fue una práctica religiosa (López Austin, 2018; Baudez, 2018; Miller, 2005; Nájera, 1987); era falta de conocimiento y de comprensión de la Cosmovisión de estos pueblos lo que originaron estas prácticas. En general, en todas las culturas mesoamericanas hubo ritos de sangre y sin sangre; así como los de la iglesia católica en la eucaristía, denominado también santo sacrificio, toman el cuerpo y la sangre de Jesucristo, pues ellos también lo hacían en festividades específicas y daban acción de gracias a sus deidades. Este ritual religioso se repitió, con algunas variaciones en todo el mundo mesoamericano hasta la llegada de los españoles (Conversación personal con el Dr. Marx Navarro-Castillo, 2015).

Además, no era sacar el corazón por sacarlo. Existía todo un “performance” alrededor de ello, se preparaba a los cautivos o bien a las personas que iban a representar a sus dioses y después sacrificarlas, era la recreación de la regeneración del mundo (Carrillo, 2010: 73-80). Así como la iglesia católica recrea la pasión de Cristo cada Semana Santa, para los pueblos mesoamericanos la guerra

³³ Los hispanos al llegar al Nuevo Mundo se dieron cuenta con rapidez de las analogías entre la religión de los indios y la suya. Interpretaban esto como trampas del demonio para engañar a los indígenas. Hubiera sido imposible para los hispanos en ese momento la comprensión de los rituales indígenas; desde la perspectiva europea del siglo XVI era imposible aceptar la libertad de creencias, pues para ellos la religión católica era la única aceptable. Recordemos que en esa misma época acababan de expulsar a los árabes y a los judíos de España, se les acusó de la herética pravedad, es decir, de servir de ejemplo y de incitar a los conversos a volver a las prácticas de su antigua religión. Y poco después se darían las guerras religiosas en Europa entre católicos y protestantes y fue a muerte, aunque ninguno venció. España era la que lideraba al mundo católico. Y respecto de América consideraba que su papel era el de salvadora de las almas paganas de los indios (Pérez, 1993).

era más bien un ritual; en el arte del Clásico Tardío podemos encontrar una gran cantidad de ejemplos de imágenes de gobernantes con elementos asociados con la guerra, como lanzas, escudos o atavíos bélicos, como símbolo de dominio y autoridad; por supuesto, sí había muertos, pero no era un exterminio, tenían sus reglas y tiempos. En cambio, los españoles no, ellos venían a vencer al precio que fuera (Conversación personal con el Dr. Marx Navarro-Castillo, 2015). Para los pueblos mesoamericanos la guerra tenía un sentido religioso, los cautivos nobles sometidos eran sacrificados en ceremonias rituales y estos sacrificios estaban relacionados con la fertilidad de la tierra y la continuidad del cosmos (Carrillo, 2010: 121-130).

En aquel momento, el sacrificio del otro como de uno mismo era una regla para que el cosmos, el ciclo de la vida y muerte siguieran su curso; generalmente era destinado a una deidad, para invitar a participar a los dioses (Baudéz, 2013: 383). Quizá todas estas manifestaciones e ideas de sacrificios pueden parecernos incomprensibles, pero para las sociedades del pasado esta era la única manera de asegurar que continuara existiendo el Universo (Carrillo, 2010: 131). Por ello también en las guerras era muy importante capturar a guerreros de la nobleza, sobre todo, para ser ofrecidos en sacrificio.

Al estudiar el concepto del sacrificio de las culturas mesoamericanas en las narrativas de los conquistadores, y si criticamos las fuentes, muchas veces se percibe la exageración del número de personas para justificar la conquista, generalmente cuando se habla del sacrificio mexica:

“No es de extrañar que en la actualidad, tanto en México como en el resto del mundo, haya toda una gama de visiones populares sobre este multifacético asunto. En un extremo se encuentran quienes conciben a los mexicas como los máximos sacrificadores de la historia universal. Tal perspectiva se constata con frecuencia en la literatura, las publicaciones de difusión y los documentales de la televisión, donde el tema suele abordarse de manera sensacionalista, como si el sacrificio humano fuera el único aspecto de la cultura mexica digno de atención. De manera sorprendente, esta visión sigue sirviendo para justificar el brutal proceso de invasión, genocidio, dominio y marginación de los pueblos indígenas mexicanos que ha tenido lugar durante cinco largos siglos...” (López Austin y López Luján, 2008: 26).

Es decir, por un lado la arqueología nos dice que sí había sacrificios pero no son exactamente los números de personas que dicen los españoles que fueron. No era una obsesión como lo mencionan los españoles. Por ejemplo si observamos las representaciones en el arte monumental mexicana que aún se preservan hoy en día, existe más bien un número más grande de autosacrificios de los nobles mexicas que el sacrificio de terceras personas. Por ejemplo, en *“El Teocalli de la Guerra Sagrada”* lo que vamos a encontrar es a los tlatoanis Ahuitzotl, Tizoc y Moctezuma realizando autosacrificio. De hecho se han encontrado muchos *tepetlacallis*³⁴ o cofres de piedra prehispánicos igualmente dedicados a la función del autosacrificio de los tlatoanis, usualmente los vamos a ver atravesándose los lóbulos de las orejas, la lengua y el pene (Baudez, 2013: 160). Pero aquí realmente quienes están realizando el autosacrificio son los tlatoanis. Es decir, en el arte monumental no hay tanto énfasis en el sacrificio de terceras personas. Y esto era relativamente normal en todas las culturas mesoamericanas. Además, si analizamos las culturas de la antigüedad realmente casi todos los pueblos del mundo, en algún momento de su historia, realizaron sacrificios humanos.

La Carta enviada a las embajadas de España y el Vaticano, para muchos ha sido un mensaje no útil, se refieren a esta misiva como una ocurrencia por parte del presidente de México, un disparate; sin embargo, gracias a una gran cantidad de crónicas de la Conquista, sabemos que hubieron frailes y otros personajes que escribieron directamente sus pensamientos preponderantes, sus vivencias y experiencias durante sus viajes iniciales a América. Y gracias a este conjunto de documentos históricos podemos conocer cómo eran las penas y los castigos que daban a los aborígenes que no tenían delito alguno; los españoles eran totalmente sanguinarios, que disfrutaban la humillación y el sufrimiento de las personas sin empacho alguno; por lo tanto, la Carta enviada por parte del presidente, no puede

³⁴ *Tepetlacalli* son cofres de piedra con paredes rectas, base y fondo recto, en el exterior tiene la representación de una serpiente. En ellos se guardaban los bienes más valiosos que poseía una familia: plumas finas, mantas y vestidos de algodón, joyas de metales y piedras verdes, reliquias, instrumentos rituales, y para ofrendas del autosacrificio real (Baudez, 2013; 243).

ser considerada como un disparate, como muchos lo alegan (Conversación personal con el Dr. Marx Navarro-Castillo, 2019).³⁵

Según las crónicas, la expansión de los españoles y las formas de control establecidas desde la Conquista, comenzaron primero a través de la imposición de una fuerte devoción religiosa, y para demostrar el poder y vigilancia de esta devoción, empezaron derribando arquitecturas, templos, monumentos y dioses, porque éstos eran identificados como ídolos o cosas del demonio (Baudez, 2013: 382). Recordemos que los pueblos mesoamericanos eran politeístas; a partir de todas estas misas y destrucciones de estos templos, se generó esa imposición de poder y fervor religioso, y todo fue realizado bajo métodos de la fuerza, la violencia, la esclavitud y la muerte (Carrillo, 2010: 106).

Observemos la visión del fraile dominico fray Bartolomé de las Casas en La Brevísima relación de la destrucción de las Indias; que a mediados del siglo XVI hay una constante en las destrucciones y matanzas hacia los aborígenes; la vigilancia y control era acompañado con puñaladas e incluso habla de un grupo de hombres que competían entre ellos para ver quién daba la primera cuchillada:

*“Entraban en los pueblos, ni dejaban niños y viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban e hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un piquete o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres, por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros, daban con ellas en ríos por las espaldas, riendo e burlando, e cayendo en el agua decían: bullís, cuerpo de tal; otras criaturas metían a espada con las madres juntamente, e todos cuantos delante de sí hallaban. Hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, e de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor e de los doce apóstoles, poniéndoles leña e fuego, los quemaban vivos...”*³⁶

³⁵ Profesor-Investigador de Tiempo Completo Titular “A” de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

³⁶ Fray Bartolomé de las Casas: Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón, Editorial Universidad de Antioquia, de 2013, pp. 19-20. Disponible en línea:

https://www.academia.edu/36924675/Bartolom%C3%A9_de_las_Casas_Brev%C3%ADsima_relaci%C3%B3n_de_la_destrucci%C3%B3n_de_las_Indias

Tras este tema, el escritor peruano Mario Vargas Llosa,³⁷ durante su intervención en la inauguración del VIII Congreso Internacional de la Lengua Española, en Córdoba, Argentina, llevada a cabo del 27 al 30 de marzo de 2019, salió a responder al presidente de México. Manifestó claramente que deberíamos de estar agradecidos y que celebremos, pues que los españoles nos trajeron conocimiento, y que gracias a España somos un país soberano e independiente; y dijo: *"debió enviarse la carta a él mismo y responderse a la pregunta de por qué México, que hace cinco siglos se incorporó al mundo occidental gracias a España, y que desde hace 200 años es independiente y soberano tiene todavía tantos millones de indios marginados, pobres, ignorantes, explotados"*. Como Vargas Llosa, hay quienes consideran inútil la petición solicitada por parte del presidente de México. Que en efecto no debiera eximir a los gobiernos mexicanos de los siglos XIX, XX y XXI de sus responsabilidades de abuso sobre estos pueblos. De cualquier modo, podemos asegurar que en pleno siglo XXI nosotros los indígenas seguimos cargando con el estigma de la Conquista del siglo XVI.

Según lo que pudo conocer en sus navegaciones y en los mapas de la época, el genovés, Cristóbal Colón, que estaba en servicio de los reyes católicos, pensó hasta su muerte haber llegado a la India; en su momento a todos los nativos los llamó gente "sin razón". A partir de ese momento, los conquistadores se quedaron con la mentalidad de, "los europeos somos los racionales" (Lenkersdorf, 1994).

Claramente vemos que hasta nuestros días sigue la herencia del menosprecio de: los indios incultos, analfabetos, flojos, sucios, de expresión salvaje, desnutridos, infieles, idólatras, los que lo hacen todo por la plata, etc. No somos nada de lo que se dice. Todas las personas que vivimos en este mundo, puede que seamos diferentes, culturas diferentes, lenguas; sin embargo, todos somos iguales y creo que tenemos los mismos derechos, independientemente de nuestro color, género, origen, etc. En resumen, tenemos que entender que no fue un encuentro

³⁷ VARGAS LLOSA: "López Obrador tendría que haberse enviado la carta a sí mismo": https://www.youtube.com/watch?v=6AoImD9dJtM&ab_channel=EIPa%C3%ADs

entre dos mundos, que se diera de forma amistosa, fue un genocidio (López Austin y López Luján, 2008: 26).

Muchos historiadores coinciden en que el encuentro de estas dos culturas dio lugar a un genocidio que ha sido de los más grandes de la historia de la humanidad y que no es una fecha para celebrar (Ordoñez, 1999:139), tenemos indicios arqueológicos de ello, de los primeros habitantes, de sus formas de hacer producir la tierra, sus imágenes, escritura, costumbres, caciques. Los hallazgos atestiguan que el mundo prehispánico estaba lleno de color. Pero no obstante, es importante decir que antes de la llegada de los españoles según las últimas investigaciones, podemos decir que la historia del mundo mesoamericano estaba dividido y dominado por varios reinos o cacicazgos que vivían en conflictos, es decir, eran pueblos que también tenían sus propios conflictos, había desigualdad social. Si bien la organización social y política era sencilla y se basaba en el parentesco, con el tiempo lograron consolidar importantes centros urbanos y para abastecer a sus habitantes la guerra desempeñó un papel importante, siguió siendo un medio para dominar y extender los territorios (Hassing, 2007: 30-31).

Hay que señalar que tenemos distintas versiones acerca de la conquista de los pueblos originarios, los motivos e intereses de cada escritor, de cada cronista fueron distintos, no hay una historia única. En el estudio de la historia no podemos tener esa completa certeza de cómo realmente sucedieron las cosas, lo único que sí nos queda claro es que los relatos se toman sólo como un acercamiento a las formas de vida de los antiguos pobladores de estas tierras. Pero el hecho de que sean provisionales no significa que no tengan sentido o que no haya sucedido todo aquello que los cronistas y otros autores nos presentan en sus relatos e investigación.

Ahora bien, todas estas ideas de muertes y destrucciones de la Conquista, al revisarlas, nos damos cuenta de que son hechos tristes y lamentables; y aunque quizá para muchos nos cueste aceptar de cómo se dio esa historia, debemos recordar que Hernán Cortés es parte inseparable de nuestra herencia e historia mexicana; así si dejamos de enfocarnos en ver sólo lo negativo, los problemas que

continuaron, tendremos que admitir que él sembró la semilla de lo que hoy es México, de lo que somos ahora mismo, y así es como se llega a tener esta mezcla de raíces, tanto la indígena como la española, que abre paso a una población mestiza con variadas características físicas y culturales que se ha conformado a lo largo de la historia. Pero también hay que dejar claro que aunque existe de manera predominante el mestizaje en nuestro país, también sigue presente, en muchos pueblos herederos de aquellos que fueron conquistados en el siglo XV, su decisión de seguir siendo indígenas.

Asimismo, hay que entender que la historia de la humanidad está hecha de conquistas, de grandes victorias y grandes derrotas, según los manuscritos antiguos, las películas, las investigaciones recientes con alta tecnología de hoy en día, nos relatan que los imperios extendieron su señorío, y alcanzaron su esplendor, con base a las riquezas robadas de otros mundos; pero generalmente cuando se habla de los pueblos de Europa, es conocido a nivel mundial que han extendido su imperio con base a las riquezas robadas de otros mundos (Conversación personal con el Dr. Marx Navarro-Castillo, 2019). El antropólogo Jack Goody en su libro *El robo de la historia* hace un análisis crítico acerca del tema; nos habla de la forma en que algunos pueblos de Europa han robado la historia a Oriente, de cómo ha ido imponiendo sus propias versiones y conceptos del tiempo en todo el mundo, sobre todo modelos cristianos que se impusieron, derivaron con la expansión del comercio, mediante la conquista y la colonización (Goody, 2011:19-32).

Este término “Conquistadores” “entradas militares” “esclavitud” está presente en todos lados y se dio en todo el mundo, se desarrollaron grandes guerras porque procuraban ver el florecimiento de su imperio sin importar el precio; es un ciclo que viene de hace mucho tiempo atrás, no se trató de un problema local o de contados municipios, o ciudades, sino que fue un problema nacional, internacional y mundial. Siempre han existido sociedades dominantes que limitan y dividen a otros y es algo que prevalece hasta nuestros días (Goody, 2011:146-154).

Carrasco identifica que los rasgos y las condiciones de Mesoamérica, conformaban una región agradable y conquistable para los europeos; que aquí

encontraron una fuente de riquezas, porque había una organización social suficientemente establecida y civilizada para atraer los intereses de la expansión española, eso fue lo que realmente llamó la atención de los conquistadores. Las sociedades en Mesoamérica, si bien se organizaban en grupos jerárquicamente establecidos, con diferentes funciones e importancia: de un lado estaban los gobernantes, divididos en jefes religiosos y militares, y por otra parte estaban los artesanos y campesinos; en realidad, había muchas fricciones entre los pueblos a causa de los tributos y el sometimiento de unos pueblos sobre otros. Además ellos no estaban suficientemente avanzados en la tecnología militar y la organización política como para poder enfrentarse y oponerse a los españoles. Esta situación propició que Mesoamérica fuera conquistada (Carrasco, 2004: 232-233).

La conquista y la colonización, además de la imposición de otras creencias, de los cambios sociales, económicos, políticos, ambientales e ideológicos, la destrucción de ciudades, la fundación de villas, la repartición de encomiendas, provocaron con todo y esta catástrofe, que muchos de los pueblos sometidos ocultaran lo que pudieron, tanto de carácter material como inmaterial. Pero, ¿Qué le pasó a todo ese conocimiento? A continuación se expondrá brevemente tan sólo lo que nos interesa de manera más particular para este trabajo, lo que tiene que ver con la escritura en el área maya y Mesoamérica porque nos permitirá establecer las relaciones entre las descripciones antiguas del ritual de petición de lluvia dentro de la cosmogonía maya y los rituales del mismo tipo modernos.

CAPÍTULO II

ANALOGÍAS ETNOGRÁFICAS EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA ASOCIADAS A LA LLUVIA

Nos planteamos en este capítulo analizar el origen y la estructura del ritual de petición de lluvia realizado cada año por la iglesia católica en la comunidad de Nueva Palestina; esta es una tarea necesaria porque nos permite conectar este ritual actual con los antecedentes históricos del pasado. Esto, como explicamos en el capítulo anterior, es la manera que consideramos importante para entender un ritual de larga data, que recrea año con año una comunidad del Estado de Chiapas y que por sus raíces prehispánicas y coloniales merece ser comprendida y respetada como parte del patrimonio inmaterial de Nueva Palestina y de Chiapas. Presentaremos entonces respecto al agua un panorama general de las creencias y prácticas sociales realizadas por los mayas en la época prehispánica y colonial.

En general vamos a utilizar tres fuentes de información, consideradas dentro del patrimonio material de la cultura maya. Nuestra fuente primaria es el arte maya prehispánico, que incluye monumentos, esculpidos o pinturas; así como los códices y otros objetos portátiles. Del arte maya prehispánico derivan a su vez otras dos fuentes: las imágenes y los textos jeroglíficos, ya sean esculpidas o pintadas; en el caso de las imágenes haremos un análisis iconográfico y lo interpretaremos. Y lo que va a contextualizar la mayoría de estos dos tipos de fuentes primarias son las fuentes históricas que los cronistas dejaron escritas a partir de la época colonial y lo que los mismos grupos mayas dejaron escrito acerca de su propia mitología e historia, pero ya en caracteres latinos durante la época colonial. Además de estas

fuentes escritas en la época colonial o fuentes etnohistóricas también tendríamos que contrastar la información con el folklore³⁸ contemporáneo.

2.1 La escritura jeroglífica maya

En primer lugar haremos una breve introducción acerca de la naturaleza del sistema de escritura jeroglífica, pues más adelante veremos ejemplos de cómo se aplica para el estudio de la historia de los primeros pobladores.

Para ubicarnos veremos en la siguiente imagen la división que fue hecho por el antropólogo Paul Kirchhoff (1943 1967) podemos argumentar que las divisiones marcadas de colores, es lo que vamos a entender por Mesoamérica (Rovira, 2008).



Ilustración 4: Mapa de Mesoamérica, tomado de Vela y Solanes, Arqueología Mexicana, Especial 5, Atlas del México prehispánico, 2000.

En el capítulo anterior mencionamos, que lo que debemos entender por Mesoamérica es que es un área en la cual diversos grupos con historias distintos entre sí, convivieron y se relacionaron tan cercanamente y que ciertas características culturales de un lado y del otro permanecieron y se reforzaron mutuamente; es decir, vamos a ver que hay ciertas cosas de las diferentes culturas

³⁸ De acuerdo al diccionario de la Real Academia Española (RAE), folclore o folklore es un término que hace referencia al conjunto de las creencias, prácticas y costumbres que son tradicionales de un pueblo o cultura.

mesoamericanas que comparten entre sí, entre ellos parte de la alimentación, parte de la cosmovisión.

Tradicionalmente la imagen del área mesoamericana está dividido de diversas formas, a veces vamos a encontrar que Mesoamérica abarcan más, o menos áreas, y esto por lo general se debe muchas veces del autor o va a depender también de qué época de Mesoamérica se está retratando. Paul Kirchhoff lo propuso como una definición operacional, que serviría como punto de arranque para analizar y también lo propuso como un término antropológico es decir, que iba a servir para analizar las culturas vivas, y no tanto para analizar las culturas arqueológicas (López Austin y López Luján, 1996; Rovira, 2008). Y así, es como este término fue adoptado por muchos investigadores para aplicar a las culturas prehispánicas y a las culturas vivas.

Tradicionalmente Mesoamérica se divide en estas 5 áreas regionales: Altiplano central, la costa del Golfo, Valle de Oaxaca, Occidente y el Área maya.



Ilustración 5: Regiones culturales de Mesoamérica

En general, muchas de estas regiones están culturalmente definidas. El área maya a diferencia de las demás culturas, tiene una definición extra que es la lingüística y es donde viven al día de hoy diversos grupos hablantes de idiomas mayas que se desarrollaron históricamente; son grupos humanos que han tenido una interacción de manera muy constante durante toda su historia, y eso explica las características análogas (Rovira, 2008). Lo que ahora nos interesa es el proceso de escritura que se desarrolló en esta zona cultural de Mesoamérica.

La escritura se desarrolló en tres periodos: Preclásico-Tardío, entre el 300 a. C. al 100 d.C.; su desarrollo y florecimiento más espectacular sucedió en el Periodo Clásico del 250 al 900 d. C. y es en este periodo donde vamos a encontrar más ejemplos de escritura; y finalmente la última etapa el periodo Posclásico del 900 d.C. al 1521 d.C., y aquí es donde finaliza el desarrollo de este sistema de escritura por los resultados de la persecución y la invasión española. A partir de aquí cae en desuso, en esta época vamos a encontrar ejemplos que están inscritos en los cuatro códices que sobrevivieron después de la Conquista: tres se encuentran en Europa, uno en la ciudad de Dresde en Alemania, otro en París y uno más en Madrid, y el cuarto código se encuentra en México (Kettunen, 2011:13; Kaufman, 1974).

Existe una controversia y opiniones acerca del origen de la escritura de Mesoamérica. Básicamente se han propuesto dos teorías:

La primera es que los Olmecas, en la llamada época del preclásico-medio, son los creadores de la escritura en Mesoamérica y a partir de su sistema de escritura, los demás pueblos de Mesoamérica lo toman prestado y lo adaptan a cada uno de sus idiomas. Esta es la hipótesis más convencional por los lingüistas, en general es la que se considera correcta. Pero hay otra hipótesis, que debido a que no hay suficientes evidencias de que los Olmecas tuvieran escritura, no se puede decir que ellos la inventaron. La segunda teoría es que parece ser que la similitud que vemos entre los signos de estos diversos sistemas de escritura de los pueblos mesoamericanos puede que: lo que realmente tomaron de los Olmecas fue su “estilo artístico” lo cual también se considera que es verdad. Una vez adaptado ese sistema gráfico de representación, cada quien inventó su propio sistema de

escritura, y es por el estilo Olmeca que se parecen entre sí, pero este último pensamiento se hace menos probable (Davletshin y Velásquez García, 2018; Kaufman, 1974).

Los ejemplos de primeros rastros de la escritura en el área mesoamericana aparecieron y ocurrieron en el Preclásico-Medio en el sitio arqueológico de la Venta en Tabasco, en el monumento 13, el epígrafista Alfonso Lacadena, durante su participación en la Mesa Redona Olmeca, Balance y Perspectivas celebrada en 2005 en el Museo Nacional de Antropología e Historia, ha propuesto que es escritura por los símbolos que lo forman. En esta época del Preclásico Tardío hay una explosión de diversos sistemas de escritura y uno de los más desarrollados es la escritura Ístmica o epiolmeca (Justeson, 1986).

Tenemos ejemplos en el monumento 3 en San José Mogote en el Valle de Oaxaca, por los elementos que lo acompañan se ha supuesto que tal vez son elementos de escritura (Romero Frizzi, 2003). Aquí mismo en Oaxaca en Monte Albán, en la estela 12, se supone que talvez son otro de los rastros más antiguos de escritura; otro ejemplo, está en la estela C del sitio arqueológico de Tres Zapotes. Otro en la Mojarra en la Estela I, se ha supuesto que esta escritura ístmica es de tipo logosilábica (Justeson 1986). También hay escritura en el área del Soconusco, en Santa Lucía Cotzumalhuapan, está en el sitio arqueológico de El Baúl en la Estela I y en la Estela 5 en Takalik Abaj en la ciudad maya de Guatemala (Justeson, Norman et al 1985). Estos son los tres lugares en donde vamos a encontrar los primeros rastros de la escritura en el Preclásico Tardío: Oaxaca, el área del Istmo, y el sur de Guatemala.

La escritura epi-olmeca es una escritura de forma pictórica o jeroglífico logosilábica, igual a la escritura maya. Entre los sistemas de escrituras mesoamericanas la escritura maya es una de las más destacadas debido a su complejidad; un sistema de escritura que se desarrollaron en las tierras bajas mayas.

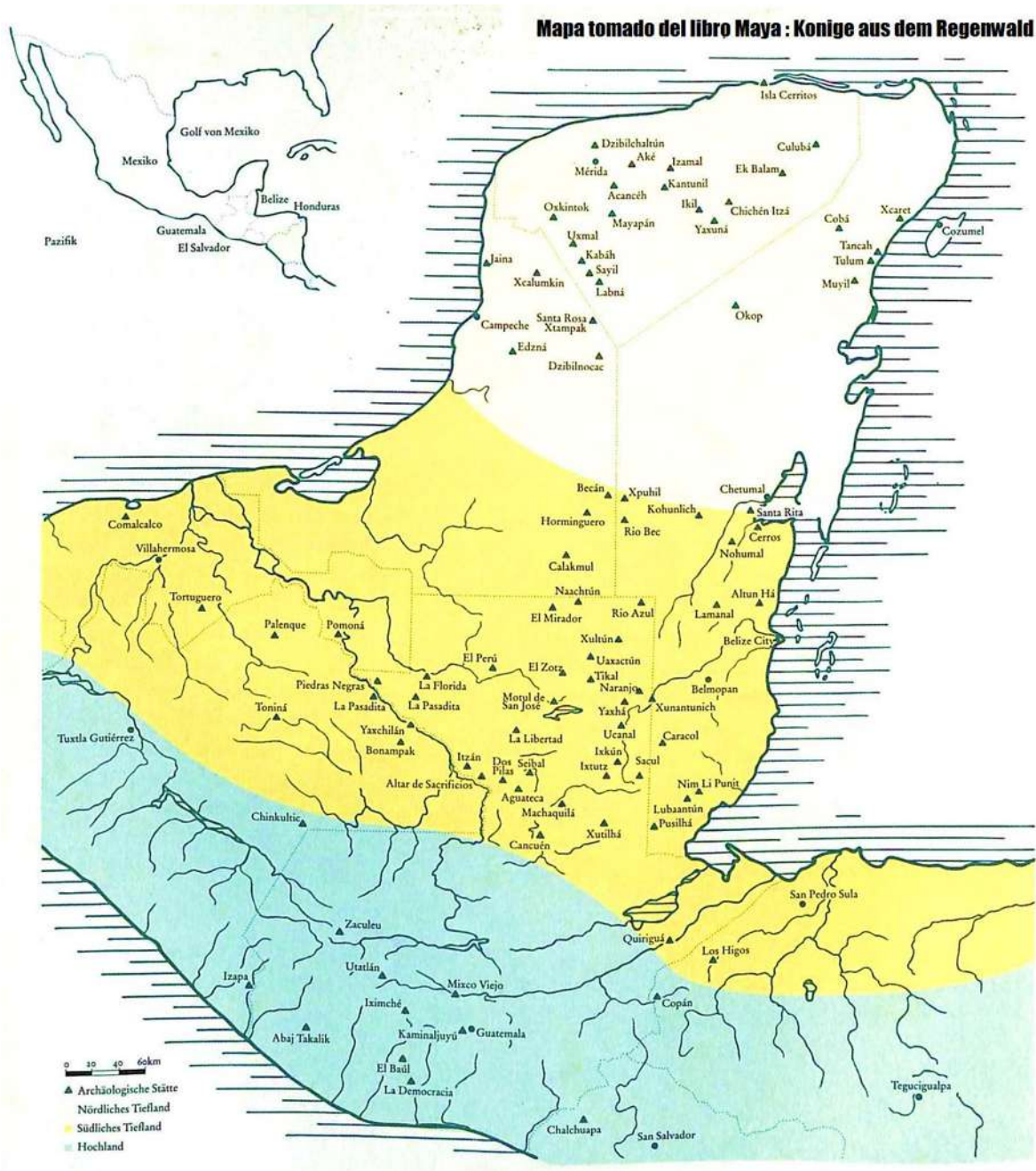


Ilustración 6: Mapa del área maya con las distintas áreas (en colores): tierras bajas mayas del norte (blanco), tierras bajas mayas del sur (amarillo), tierras altas mayas (celeste). Tomado del arqueólogo Guillermo, Kantún R. (2021).

El área maya tiene dos orígenes principales:

Primero: por su idioma, es decir, el área maya podemos definirla como la zona en donde se desarrollan las personas que hablan algún idioma de la familia maya; vamos a entender que hay una familia lingüística con muchos idiomas distintos, y que las personas que hablan estos idiomas históricamente han vivido y

han desarrollado sus culturas, sus naciones y sus civilizaciones en esta región contigua; hay un grupo particular que son los huastecos que no están dentro del área maya, están muy lejos en distancia, es decir, ellos no están en el área maya a pesar de tener raíces mayas o hablar un idioma maya, no están dentro de lo que llamamos área maya (Kaufman, 1974).

Y segundo: otra característica que define el origen del área maya es que en general a todo eso que llamamos como “las tierras bajas del sur y norte” comparten un sistema de escritura, que es el sistema de escritura jeroglífico maya, comparten una cultura elitaria, es decir las elites tenían una cultura material que se pueden reconocer en diversos sitios o partes del área maya, y comparten ciertos rasgos generales como la religión. Hay una especie de unidad cultural que se identifica y se reconoce en toda la región maya. Estas son las dos peculiaridades que definen el área maya.

Hasta este momento se sabe que la escritura maya se desarrollaron en la que llamamos las tierras bajas, en esta zona se desarrolló un sólo sistema de escritura, un sólo idioma; es decir, en general si quisiéramos estudiar en las tierras bajas mayas, y donde sea que se vaya a estudiar o al intentar leer los glifos o textos, al final los resultados van a ser lo mismo, o se van a entender igual; por ejemplo, si nos vamos al sitio de Comalcalco en Tabasco se van a entender igual que los sitios de Palenque, Chiapas, que los de Tikal, que los de Aguateca en Petén, que los de Copán, los textos de Dzibilchaltún, o Chincultic, Xcalumkín o de Ek Balám; es decir, en toda esta zona presentan en sus monumentos y en su registro arqueológico que se utilizó un sólo sistema de escritura y un sólo idioma para comunicarse. Y básicamente es uno sólo y es lo que llamamos sistema de escritura jeroglíficos mayas.

Ahora, si nos preguntamos qué tipo de lengua hablaban los antiguos mayas, en realidad no existe un sólo grupo de lengua maya en la antigüedad, había muchos grupos, así como hoy en día hay muchos grupos. Lo que tenemos que preguntarnos es en qué época y de qué parte del área maya estamos hablando para poder responder a esta pregunta. En la actualidad hay aproximadamente 30 lenguas de la

familia maya; estas lenguas se derivaron de un ancestro común, a partir del “Protomaya” (PM) un idioma antiguo hablado por los mayas antes de la llegada de los españoles; es un idioma que inició aproximadamente del 2000 a.C., y de acuerdo a sus características estas lenguas se dividen en 4 lenguas vernáculas, en las ramas Huastecana, Yucatecana, Occidental y Oriental. A pesar de esta diversidad lingüística, todas las inscripciones jeroglíficas están escritas en un sólo idioma al cual los lingüistas llaman “Maya Clásico” y este maya clásico es de filiación cholana (Kaufman, 1976).

La escritura maya se compone de un complejo conjunto de glifos que se ha encontrado hasta en la actualidad tallada o pintada sobre piedra, estelas, lápidas, obsidiana, cerámica, en objetos portátiles como hueso, cajas de madera, concha y estuco. El medio más común o primariamente donde se escribían estos jeroglíficos es sobre los libros de papel amate en los llamados códices y que por el resultado de la persecución que se materializó a lo largo de la época colonial se conserva sólo cuatro en la actualidad: *el Códice de Dresde, el Códice de Madrid, el Códice de París y el Códice Maya de México* (Kaufman, 1976; Ershova, 2013).

No podemos asegurarlo, pero se puede decir que cuando ocurre la invasión española, el sistema de escritura indígena quizá gozaba de buena salud y probablemente seguían existiendo escribas produciendo libros. El tema de los manuscritos prehispánicos ha tenido una trayectoria muy dilatada pues se dice que se quemó muchísimos libros y textos históricos en el auto de Fe de Maní, inclusive nos dice que durante el siglo XVII los religiosos se seguían quejando de su existencia y castigando a los que lo hacían y los leían (Carrillo, 2010).

Alfabeto de Landa en Relación de las cosas de Yucatán

Sabemos que uno de los responsables de esta persecución y destrucción más conocidos fue ejecutado por el franciscano Diego de Landa, quien, el 12 de julio de 1562, castigó atrozmente a un buen número de sacerdotes mayas en Maní, Yucatán, que en ese entonces era parte de la Audiencia de Guatemala. Pero eso no fue lo único que hizo de Landa; en tiempo posterior a aquel en que destruyó los códices mayas, se cree que como parte de su defensa por el elemento del auto de

fe de Maní, alrededor de 1566, escribe lo que conocemos como *La Relación de las cosas de Yucatán*, en donde nos describe cómo era el mundo maya que encontró. El manuscrito de Landa es un documento que fue copiado en múltiples ocasiones, pero las diversas copias que se hicieron, se perdieron y de todas esas copias solamente queda una, una copia tardía escrita alrededor de 1660 y fue descubierto por Brasseur de Bourbourg y es la versión que presentamos a continuación:

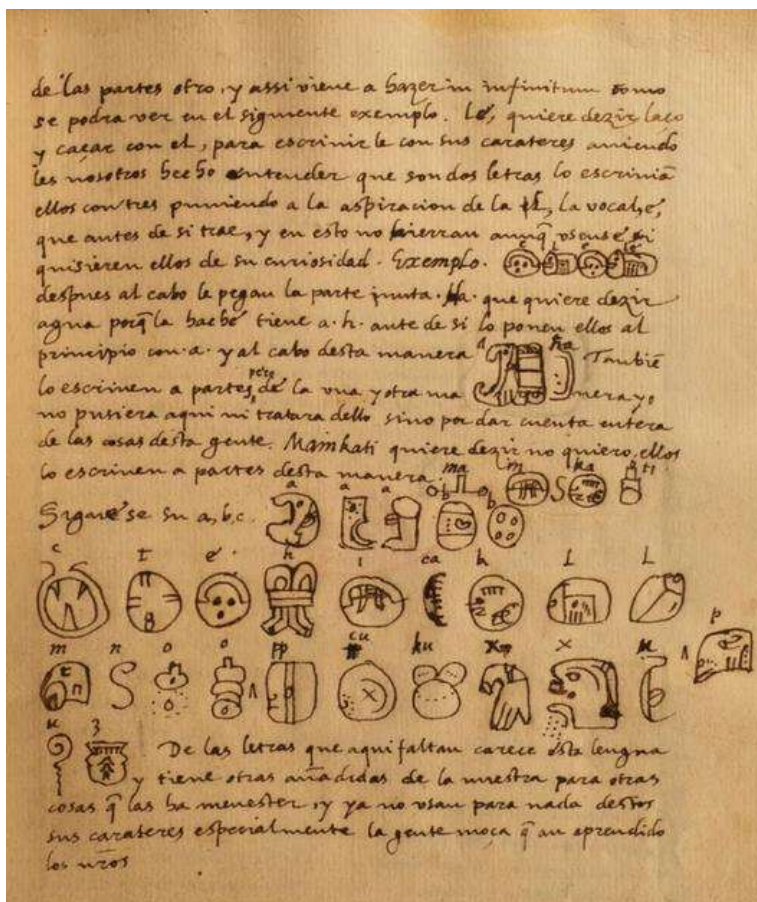


Ilustración 7: Alfabeto de fray Diego de Landa en *Relación de las cosas de Yucatán*.

En este manuscrito que vemos, Landa deja detallado acerca de cómo él pensó que funcionaba el antiguo sistema de escritura jeroglífica e incluyó dibujos de jeroglíficos con los rótulos de algunas de las letras del alfabeto latino suponiendo que talvez este es el valor que tenían estos signos. Para los epigrafistas esta explicación colectadas por Landa ha sido de gran importancia pues se ha utilizado como fuente principal de información acerca del antiguo sistema de escritura maya.

El manuscrito de Landa fue descubierto muchos años después de haber sido escrito; pero desafortunadamente algunos investigadores en Europa intentaron aplicar estos signos a las inscripciones jeroglíficas, pero se dieron cuenta que no tenían ningún sentido y por ello acusan a fray Diego de Landa de que talvez se inventó y falsificó esos signos y el hecho de que estos signos representasen un alfabeto. De manera que se asumió que este alfabeto carecía de utilidad. Este detalle creaba un problema y como consecuencia, no se llevó a cabo ningún intento de análisis científico digno de mención durante el siglo que siguió, quedaron condenados al fracaso o, visto de otro modo, rechazados por los especialistas más influyentes del momento. Este detalle retrasó mucho las investigaciones acerca de la escritura maya (Kettunen y Helmke, 2010; Ershova, 2013).

El legado de Yuri Knórosov

Y no fue sino hasta comienzos de los años 50 del siglo XX, que un investigador lingüista y epigrafista como Yuri Valentinovich Knórozov se dio cuenta de cuál era el error que estaban cometiendo los demás investigadores. Él se dio

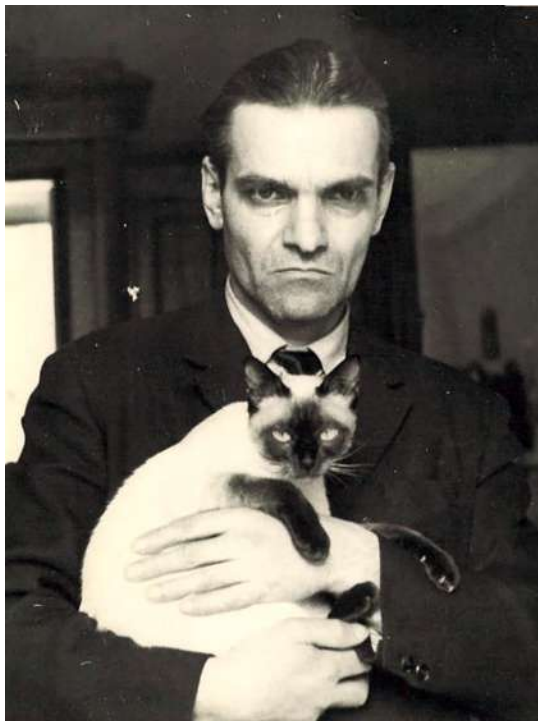


Ilustración 8: Yuri Valentínovich Knórozov fue un lingüista, epigrafista, etnólogo, mayista, que tuvo un papel clave en el desciframiento del sistema de escritura de la cultura maya.

cuenta que algunos de los signos del alfabeto de Landa realmente estaban rotuladas como sílabas, se da cuenta que Landa comprendía hasta cierto punto pero le faltaba mayor conocimiento para apreciarlo como un sistema logosilábico. De esta forma se planteó que la escritura maya estaba compuesta por logogramas y signos fonéticos y se preguntó si en realidad todos los demás signos de las que Landa representaba en el manuscrito deberían ser en realidad sílabas (Kettunen, 2004: 10; Kettunen y Helmke, 2010; Ershova, 2013).

Para entender el valor de los signos del sistema de escritura de la cultura maya,

Yuri Valentinovich Knórozov, tuvo un papel fundamental para el desciframiento. Para poder comprender su trabajo hay que entender que tuvo sus cimientos en el trabajo de muchas personas previas a él. Como ocurre con todos los científicos tienen que utilizar y recopilar hechos, trabajos o referencias publicadas sobre el tema. Knórozov era un lingüista, lo que implica ser un estudioso del lenguaje, esto era una base fundamental porque conocía varios sistemas de escritura, y no solamente tenía conocimiento de varios idiomas, sino también conocía la estructura de estos idiomas. Lo fabuloso de Knórozov era que no hablaba español, no hablaba maya, y no había estado nunca en contacto con las huellas de esta cultura, ni haber estado en ninguna zona del área maya (Ershova, 2013: 247). Las personas previas a él, tenían esta falta de formación, es decir, los investigadores antes o previos a él, no eran lingüistas sino arqueólogos; y por eso había falta de un análisis serio del sistema de escritura maya; siendo así, Knórozov realmente fue la primera persona en acercarse al sistema de escritura maya desde un punto de vista lingüístico.

El método empleado por Knórozov consistía en estudiar distintos sistemas de escritura ya descifrados. Lo primero que hizo Knórozov fue buscar las contrapartes de los signos de Landa en los códices de Madrid, de Dresde y de París; y a la par de esto clasificó cada uno de los signos en un catálogo y después de clasificarlos, buscó la manera en las cuáles se combinaban estos signos, qué grupos hacían, y creó un modelo estadístico para tratar de predecir qué es lo que iba a aparecer o qué aparecía junto de forma más constante. Se dio cuenta que el signo más común de los códices correspondía a la **cu** de Landa, seguido de un signo cuya lectura era desconocida en aquel momento (Kettunen y Helmke, 2010; Ershova, 2013).

Al mismo tiempo buscó cuál era el sonido más común en el diccionario yucateco colonial *Calepino Maya de Motul*, Knórozov se dio cuenta que el sonido más común en maya yucateco era el sonido de la **u**, encontrada también en el alfabeto de Landa y es una de las palabras más comunes en maya yucateco y en varios idiomas mayas, por consiguiente a él se le hizo lógico pensar que ésta podría ser una pequeña confirmación de que el idioma registrado en las inscripciones

jeroglíficas era maya yucateco. Posteriormente nos daríamos cuenta que se trataba de un maya cholano lo plasmado en las inscripciones jeroglíficas mayas.

Knórozov trató de identificar este signo común silabograma **u** pero necesitaba encontrar contextos en los cuales pudiese confirmar esta lectura (Ershova, 2013). El siguiente paso fue que Knórozov tomó las investigaciones de algunos investigadores previos donde identificaban en los códices a diversos dioses y animales y que correlacionaban las imágenes de estos dioses y animales con sus nombres jeroglíficos. De este modo Knórozov trató de encontrar contextos controlados donde él pudiese confirmar la lectura jeroglífica con el comentario que hace la imagen del texto, y que están presentes en el siguiente ejemplo:

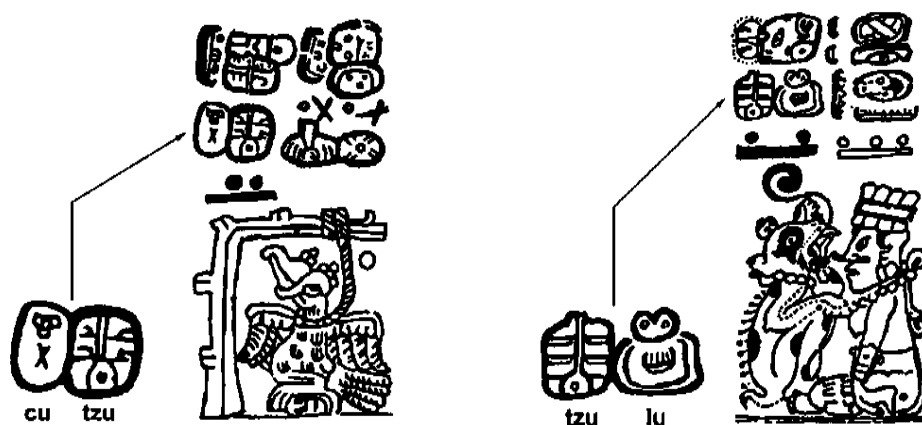


Ilustración 9: Detalles de los códices Madrid y Dresde (dibujo de Carlos A. Villacorta). Tomado de Introducción a los Jeroglíficos Mayas, (Kettunen y Helmke, 2010:11).

Analizando en diccionarios del maya yucateco, Knorozov observó que la palabra para pavo era kutz (cutz en la ortografía antigua y que fue la que utilizó Knorozov), deduciendo así que el primer signo representaba la sílaba **cu** encontrada en el alfabeto de Landa, mientras que el segundo debería de leerse como la sílaba **tzu**, asumiendo también que la última vocal debería suprimirse, ya que la mayoría de las palabras mayas terminaban en consonante (Kettunen y Helmke, 2010; Ershova, 2013).

Para poder comprobar el valor fonético **tzu**, propuesto para el segundo signo, Knorozov buscó otra colocación jeroglífica que comenzara con éste signo, encontrándolo en una imagen que representaba a un perro (tzul en yucateco),

deduciendo que los signos representados debían leerse tzu-lu, y comprobándolo con el alfabeto de Landa, en donde, el signo que Knórosov le atribuye el valor fonético de lu, representa la letra “L”. Knórosov continuó aplicando este método en los códigos obteniendo buenos resultados, lo que comenzó a originar una división en el seno del academicismo occidental dedicado a la investigación de la escritura maya (Kettunen y Helmke, 2010; Ershova, 2013).

Knórosov fue capaz de decodificar los caracteres mayas en el manuscrito de Landa. Es por ello que sabemos que Landa, básicamente nos está describiendo un alfabeto en el que nos dice que el sistema de escritura maya está construido a partir de signos, de fonemas que carecen de significado si no las combinamos, que sólo combinándolas o juntándolas se convierten en palabras con significado, y que podemos combinarlas de forma infinita para formar todas las palabras de ese idioma. Aunque en realidad, también existen los logogramas que tienen valor puramente logográfico, con sonido y significado de palabras completas. Y así es como sabemos que el sistema de escritura maya es un sistema mixto, o logosilábico, que emplea tanto logogramas como signos fonéticos.

Los logogramas son signos que representan fonemas y contienen el significado de palabras completas. En los siguientes tres ejemplos, vemos el término para “cerro o montaña”, witz, en sus tres formas distintas, la lectura es witz. El primer glifo es un logograma, el de en medio también es un logograma pero junto con un complemento fonético, mientras que en el último se escribió fonéticamente haciendo uso de dos sílabas, que por regla general la última vocal se elide wi-tz(i) para obtener como resultado “witz”.



Ilustración 10: Ejemplo del sistema de escritura maya de que es un sistema mixto, o logosilábico, que emplea tanto logogramas como signos fonéticos.

A partir de estas bases se abre paso a una gran cantidad de información que están contenidos en los textos jeroglíficos de la cultura maya prehispánica; ritos, ceremonias, la organización social, y política, y poco a poco se descubrieron sus valores gramaticales de los cuales vamos a presentar iconográficamente más adelante.

Con estos elementos mínimos sobre la escritura maya podemos acercarnos a vestigios del patrimonio maya en diversos soportes, dedicados a la deidad del agua y la lluvia, con el objeto de advertir las posibles relaciones entre los rituales prehispánicos de los que quedó constancia en estos vestigios y los rituales actuales de los mayas dedicados a la lluvia.

2.2 Fragmentos de nuestra cosmovisión

Como ya mencionamos muy brevemente en el capítulo anterior, en todos los pueblos de Mesoamérica lo más representativo que vamos a encontrar es la cosmovisión que a pesar de que había una gran pluralidad de culturas en el universo mesoamericano; en conjunto hubo una visión con algunas características en común. La cosmovisión según López-Austin:

“...puede equipararse en muchos sentidos a la gramática, obra de todos y de nadie, producto de la razón pero no de la conciencia, coherente y con un núcleo unitario que aumenta su radio a medida que se restringe... La base de la cosmovisión es producto de las relaciones prácticas y cotidianas; se va construyendo a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza (López-Austin, 1995, p. 15).

Vamos a encontrar similitudes en los relatos mitológicos. Podemos poner como ejemplo los libros coloniales del *Popol Vuh*, *el Chilam Balam*, *el Rabinal Achí* entre otros. Si los analizamos encontraremos analogías, por ejemplo, que al principio tratan de explicar primeramente todo lo relacionado al origen del cosmos y todo lo que existe en ella, desde la creación de los primeros hombres y la existencia de los primeros dioses; relatan que las acciones estaban en asociación con los elementos de la naturaleza, con el ciclo solar, con ciertos colores, plantas, animales, con la geometría de los números y entre otros elementos físicos.

Es muy interesante cuando se habla de un mar primigenio que después recobrará vida; cuando se relata que el mundo se encontraba a oscuras flotando sobre el mar, y este mar de la creación primordial, es definido por cada cultura y por cada pueblo con una versión y teoría propia. Estas son algunas de las similitudes que en casi todas las historias entre las culturas nos vamos a encontrar. Es así que, en el conjunto de cada mito y enigma de cada cultura, lo primero que vamos a encontrar es la descripción de estos acontecimientos que tratan de dar explicación al origen del mundo y de que existieron primeros dioses creadores que formaron a los primeros humanos que habitaron estas tierras.

Y para que tengamos una noción, uno de los conceptos que son muy utilizados por los especialistas en el estudio sobre Mesoamérica es el concepto del núcleo duro acuñado por Alfredo López Austin (2001). Desde el punto de vista de este autor, debido a que los diversos grupos de Mesoamérica tienen un origen histórico común, una vez que empieza la sedentarización empiezan a interactuar de manera constante entre sí, y debido a que hay diversas fuerzas culturales e históricas, fueron estos núcleos duros los que garantizaron que se diera esta continuidad en ciertos elementos culturales (López Austin, 2001: 105).

Con esta conceptualización, López Austin da a entender que Mesoamérica es un conjunto de “núcleo duro”, es como un mosaico de pequeños fragmentos de diferentes formas y colores; como tal, un mosaico de culturas que comparten muchas semejanzas pero que en su diferencia está su diversidad (López Austin, 2001:47-62); es decir, las diversas culturas mesoamericanas comparten algo que es fundamental, pero esa parte fundamental es variable y es adaptable, y a pesar de que puede cambiar, aun así puede permanecer en su esencia.

Y este pensamiento que expone López Austin, básicamente es aplicable a casi cualquier área cultural que nosotros quisiéramos definir, al punto de que afirma que al menos una parte de este núcleo duro ha sobrevivido a todo los colapsos civilizatorios que han ocurrido en Mesoamérica y explica que inclusive el proceso del dominio colonial europeo, la evangelización y la época moderna, no han logrado

destruir este núcleo duro, sino que se ha logrado en buena parte adaptar a estos cambios culturales (López Austin, 2001:81-92).

Por consiguiente, con esta idea de López Austin vamos a ver que uno de los elementos constantes en todos los pueblos mesoamericanos es la cuestión de la cosmovisión, la forma de ver y entender el mundo.



Ilustración 11: Gráfica del cosmograma moderno mesoamericano, diseñada con elementos de las estelas del Sitio de Izapa, Chiapas; tomado del Arqueólogo J. Guillermo Kantún R. docente de la UADY en Yucatán, 2021.

En cuanto a los detalles, a pesar de que vamos a encontrar diferencias muy notables en los rasgos del cosmos entre un pueblo mesoamericano y otro, en general, es así como todos veían el universo.

En primer lugar, uno de los rasgos principales que advertimos del universo, es que se encuentra dividido en cuatro cuadrantes y cada uno estará asociado a un

rumbo cardinal, y esas orientaciones son el norte, el oriente, el poniente y el sur. Además, cada una de estas distintas posiciones, tenía una implicación moral que puede valorarse como buena o mala; poseían cada una cualidades físicas muy distintas a las otras direcciones; como asociaciones con los dioses y con ciertas ideas que son relativamente constantes en todos los pueblos mesoamericanos (Camacho, 2012: 36).

Igualmente suele haber una asociación con colores que tendrán la función de delimitar los espacios, y esto no sólo ocurre en Mesoamérica sino que también lo vamos a encontrar probablemente en toda la América precolombina (Camacho, 2012: 162); esta asociación entre los diferentes colores y las direcciones cardinales, son colores que van a variar de cultura a cultura, por ejemplo en algunos van a usar el color azul y en otros no lo incluyen, en otros van a cambiar el orden de los colores y otras veces no, y además, habrá colores que están asociados a ciertas direcciones, siempre en algunos casos y otras veces no; en ocasiones los colores se invierten, y todas estas diferencias que se presentan es dependiendo de la cultura y la época en que se enuncien.

Para Mercedes de la Garza, entre otros mayistas, en el caso del pensamiento maya en general, se piensa que tiene la misma asociación de colores, para todos los pueblos mayas: el oriente o este está asociado con el color rojo; el norte está asociado al color blanco; el oeste está asociado al negro; el sur con el color amarillo, y el centro es de color verde azul (Garza, 2010: 38-44). El uso de estas diferentes palabras por ejemplo cuando se habla de verde azul o de los otros colores que ya mencionamos, se podría decir que es la misma palabra usada en los diferentes idiomas mayas, no hay una distinción entre las diferentes palabras.

Aunado a esto, con base en el testimonio de fray Diego de Landa en la *Relación de las cosas de Yucatán*, escrita en 1566, en la parte de la descripción de las ceremonias que cada año celebraban los mayas, menciona que cada uno de los rumbos cardinales tenía una conexión a ciertas entidades y que correspondía a un color: el amarillo al sur, el rojo al oriente, el blanco al norte y el negro al oeste

(Gabriel, 2013: 279; Landa, 2013: 95). Asimismo, en algunos pasajes del libro del *Chilam Balam* refiere con detalle la historia del inicio, y se narra de esta manera:

"Cuando el mundo fue creado, se puso un pilar en el cielo... que era el árbol blanco, de la abundancia al norte, después, el árbol negro de la abundancia fue puesto al oeste... Después, el árbol rojo de la abundancia fue puesto al este... Después el árbol amarillo de la abundancia fue puesto en el sur... Después el gran árbol verde (Ceiba) de la abundancia fue puesto en el centro".

Así pues, en el mundo de la religiosidad maya, cada una de estas cuatro direcciones cardinales tendrá una cualidad; una direccionalidad que son relativamente constantes inclusive en los diferentes pueblos mesoamericanos.

A lo largo de la tesis de Camacho Ángeles y otros autores vamos a notar que son relativamente constantes en cuanto a que el oriente suele estar asociado con el sol, con las flores, los aromas, el calor, el fuego, la sequía o la resequedad. Mientras que el poniente está asociado con la oscuridad, la muerte, el tiempo, el inframundo, lo femenino y lo masculino, comúnmente está asociada con todo lo relacionado al agua y la humedad, la putrefacción y el decaimiento, con la fertilidad y todo lo relacionado con la tierra. En cambio, el sur está asociado con todo aquello que es brillante, como la riqueza y la belleza, el jade; el color amarillo ha sido asociado directamente con el maíz y el cacao, con cosas preciosas como las plumas de quetzal y guacamaya. Mientras que el norte tiene que ver muchas veces con todo aquello relacionado a malos augurios, lo estéril, están relacionadas con lo pulido y con las cosas artificiales.

Igualmente, estas relaciones están del mismo modo relacionados con cuestiones culturales; es decir, además de la división de las cuatro direcciones, suele haber una división vertical, del cenit al nadir; como podemos ver en el cosmograma moderno que ya presentamos anteriormente, donde se separa el cielo, tierra e inframundo. El cielo generalmente suele tener trece secciones o trece niveles, podemos pensar entonces que el cielo tiene trece capas o trece divisiones, lugar poblado por los dioses; y el inframundo, es decir, todo lo que está bajo la tierra, generalmente tiene nueve secciones, lugar que ocupan los dioses de la muerte. De estos trece niveles celestes y nueve niveles del inframundo, en el centro

se ubica el lugar de los vivos. Todo esto dividido en cuatro direcciones (Camacho, 2012: 62).

Ahora, todos estos niveles están conectados por lo general con un eje del mundo, ese eje del mundo puede variar; básicamente suele ser una planta o un árbol, muy típicamente en el área maya, los dos ejes del mundo suelen ser la ceiba y la planta de maíz. Para los pueblos mayas, la ceiba sagrada es considerada como un eje más cósmico, mientras que la planta del maíz es un eje terrenal. Además, de estas diferentes escalas que puede tener el eje del mundo, de igual forma suele haber otros cuatro árboles o plantas que sostienen las cuatro esquinas de la tierra.

Todos los autores interpretan los elementos iconográficos apoyándose en las fuentes coloniales y etnográficas.

Códice Fejérváry-Mayer

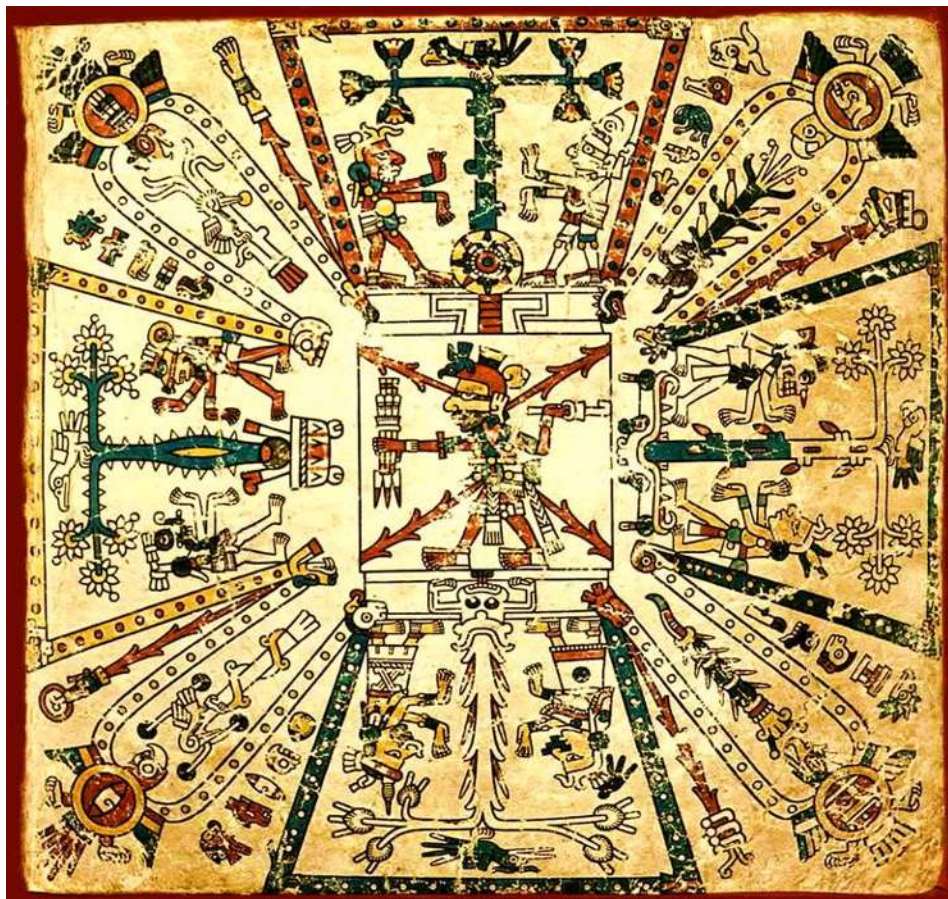


Ilustración 12: Página 1 del Códice Fejérváry-Mayer

Esta lámina del Códice Fejérváry-Mayer es uno de los manuscritos prehispánicos que pertenece al grupo denominado Códice Borgia. En esta página podemos ver una mezcla de imágenes, es un cosmograma.

Un cosmograma es la representación plástica del universo y en ella se representa las ideas cosmogónicas de un pueblo. Al analizar los símbolos en este cosmograma, encontramos un concepto del mundo, no solamente en cuanto a la organización del espacio, sino también en cuanto a la organización del tiempo. Iconográficamente podemos ver que hay un centro y cuatro direcciones. En el centro del universo podemos ver a un guerrero actuando con un lanza dardos y aparecen cuatro chorros de sangre que emergen del personaje central; este personaje es denominado como el dios del fuego Xiuhtecuhtli, y es el que sirve de eje del mundo (Camacho, 2012: 22).



Ilustración 13: Ombiligo del mundo o centro del universo, tomada de la pág. 1 del Códice Fejérváry-Mayer

En la primera lámina, podemos observar cómo hay cuatro árboles distintos con su respectiva ave y color en cada una de las direcciones. Podemos ver el oriente, podríamos decir que es fácil de identificarlo, puesto que vemos el color rojo y vemos el disco del sol, que suele marcar el oriente, además vemos una planta, la podemos observar que se caracteriza por sus florecitas y porque tiene un quetzal

en la parte de arriba y vemos a una pareja de dioses actuando dentro de la escena (Camacho, 2012:21).



Ilustración 14: Rumbo cósmico: oriente, tomada de la pág. 1 del Códice Fejérváry-Mayer

Para ubicar la dirección del sur, en primer lugar, sabemos que el sur típicamente está del lado derecho en el sentido de las agujas del reloj; podemos identificarla porque vemos en la escena las fauces del inframundo, que muchas veces representan re hoyadas o cavidades en la tierra y vemos cómo de esa cavidad emerge un árbol de cacao y sobre ella hay una guacamaya (Camacho, 2012: 21).



Ilustración 15: Rumbo cósmico: sur, tomada de la pág. 1 del Códice Fejérváry-Mayer

El lado poniente lo vamos a identificar porque vamos a observar que tiene una planta espinosa y en la parte superior hay un colibrí posado y hay una especie de calavera o criatura cadavérica de la cual emerge esta planta espinosa (Camacho, 2012: 21).



Ilustración 16: Rumbo cósmico: poniente, tomada de la pág. 1 del Códice Fejérváry-Mayer

En el lado norte vamos a ver un plato de ofrendas con instrumentos, y de él emerge una planta puntiaguda, es un mezquite y típicamente cuenta con una barriga, como si estuviera embarazada y sobre ella un ave blanca, es un águila (Camacho, 2012: 21).

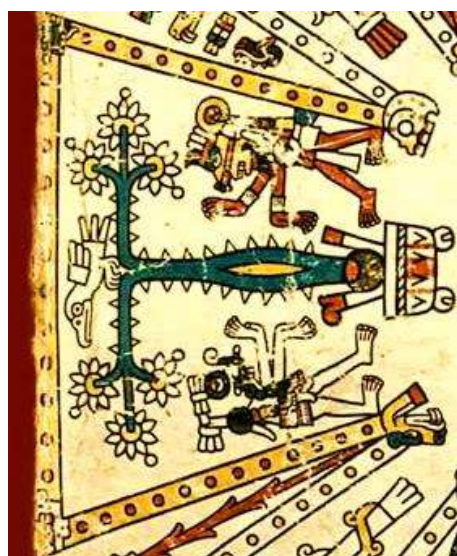


Ilustración 17: Rumbo cósmico: norte, tomada de la pág. 1 del Códice Fejérváry-Mayer

Estas son las características y la delimitación de los espacios desde la perspectiva de los autores del código Fejérváry-Mayer. Podemos ver que la forma como está organizado el mundo, es universal en toda Mesoamérica; sin embargo, en cuanto a los detalles particulares, no lo son; los detalles particulares van a cambiar de cultura a cultura.

En esta lámina del código Fejérváry-Mayer vemos también que en cada una de las esquinas igualmente se han reconocido unas plantas, por ejemplo, hay una planta de maíz en la parte superior derecha y otras plantas trepadoras que no se han logrado identificar.

Este cosmograma, no es solamente una representación del espacio sino también del tiempo, puesto que los autores han identificado los signos del tiempo, que corresponde a un ciclo de 260 días denominado entre los nahuas *tonalpohualli*, entre los zapotecas como *pije*, y entre los mayas es nombrado como *tzolkin* (Velásquez García, 2010: 166; Camacho, 2012:23). Si nos fijamos en toda esta mezcla de signos, no solamente están las diferentes direcciones cardinales sino también hay ideas culturales o morales que están asociadas con las cuatro direcciones y que además están relacionados con el ciclo de 260 días.

Código Madrid, pagina 75 y 76

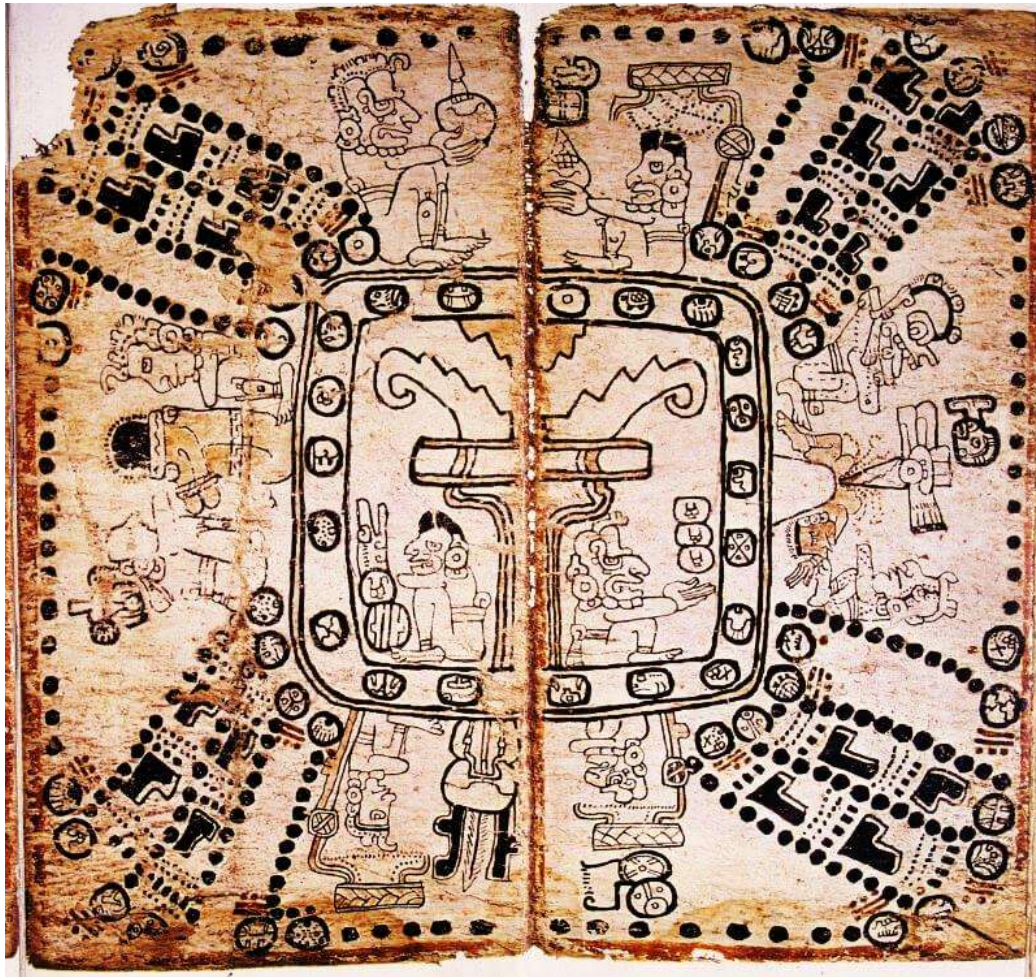


Ilustración 18: Páginas 75 y 76 del Códice Madrid

Aquí podemos apreciar la forma de otro cosmograma, del *Códice Madrid* o *Trocortesiano*. Se trata de un manuscrito que está escrito en un idioma de la familia yucatecana y en este cosmograma también encontramos los cuatro rumbos cósmicos, en el centro un templo funge como *axis mundi* y bajo el cual está sentado un dios antropomorfo con su pareja femenina, pero el punto central del universo entero es el centro de la tierra, donde reside el hombre (De la Garza, 2010: 38-44).

En el mismo sentido, analizaremos cómo están organizados los grupos jeroglíficos. En la parte de arriba podemos ver al silabograma *chi*, que es una mano

cuyo índice y pulgar se tocan en la parte de arriba; y tenemos el logograma *chik'in*³⁹ que tiene un elemento en forma de cruz en la parte central, la palabra *chik'in* significa poniente u oeste (Camacho, 2012:78).



Ilustración 19: Glifo que indica el rumbo del universo: poniente; tomado del Códice Madrid pág. 75 y 76.

En la parte de abajo del cosmograma, se han identificado el silabograma *la*, el logograma *k'in* y el silabograma *ni*, con los cuales tenemos el significado de oriente (Camacho, 2012:82).



Ilustración 20: Glifo que indica el rumbo del universo: oriente; tomado del Códice Madrid pág. 75 y 76.

Del lado derecho se ha identificado el logograma *Xaman* y significa norte.



Ilustración 21: Glifo que indica el rumbo del universo: norte; tomado del Códice Madrid pág. 75 y 76.

³⁹ Ver Introducción a la escritura jeroglífica maya, cuaderno de trabajo 2 de Alfonso Lacadena García-gallo (diciembre-2010).

Y del lado izquierdo tenemos el logograma *nohol* y significa sur.



Ilustración 22: Glifo que indica el rumbo del universo: sur; tomado del Códice Madrid pág. 75 y 76.

La diferencia que vamos a encontrar en los dos cosmogramas es que en el código Madrid, el rumbo cósmico del poniente se ubica en la parte de arriba, el norte en la derecha, el poniente abajo y el sur a la izquierda. Mientras que el código Fejérváry-Mayer, el oriente lo tenemos arriba, el poniente abajo, el sur a la derecha, y el norte a la izquierda. Esta es la conclusión a la que llegan los especialistas en el estudio sobre los dos cosmogramas.

En este sentido, ya podemos tener una perspectiva sobre las diferencias y similitudes en la organización de los cosmogramas. Los mesoamericanos tenían preferencias sobre cómo organizar los rumbos cardinales. Si observamos, el eje oriente y poniente es el que prima en la organización vertical, es decir, hay diferencias que deben tomarse en cuenta, pues la organización está al revés; mientras que en el Código Madrid, arriba tenemos el poniente y abajo el oriente, de arriba hacia abajo, en el Código Fejérváry-Mayer el poniente está abajo y el oriente arriba.

Sin embargo, aunque se presenten estas diferencias en los dos cosmogramas, los especialistas proponen que tendríamos que girarla a 90° a la dirección que nosotros queramos para corregirla y para que tengamos el oriente y el poniente en dirección vertical; es decir, ya sea para que tengamos el color rojo o el negro en la parte de arriba (Camacho, 2012:154). En este Código Madrid también vamos a observar en las esquinas, huellas de pies que indican movimiento, y son

replicadas para indicar el lugar hacia donde viajan (Velásquez, 2010, 166); las huellas de pies son consideradas también como una firma personal por haber estado en ese lugar, en esa cueva o viaje y está presente en todo Mesoamérica (Stone y Zender, 2011: 131); así como ocurre en el cosmograma Fejérváry-Mayer, aquí también vamos a encontrar alrededor del cosmograma, los signos de la cuenta de 260 días, dándonos a entender que en el tiempo y el espacio al igual que en el movimiento hay una forma específica de organizarlos y que están en cierta medida fusionados (Camacho, 2012: 65). Y esta es la manera de organizar el mundo para los pueblos mesoamericanos.

La direccionalidad en Mesoamérica suele también manifestarse en formas más sutiles; pues están organizados como entidades sagradas e inclusive están presentes en los rezos sacerdotales contemporáneos de las comunidades indígenas; y además, en el área maya del sureste mexicano, en los relatos de la conquista de Chiapas, señalan que los habitantes de las comunidades de la Selva Lacandona a finales de la conquista y mucho tiempo después todavía continuaron con sus tradiciones, que inclusive cada veinte años renovaban los braseros con imágenes de sus dioses (Carrillo, 2010:156).

En el caso del área maya uno de los dioses importantes asociados con la direccionalidad, es Chaahk, el dios de la lluvia. Chaahk se encuentra dividido en cuatro o a veces en cinco personalidades, cada uno, vinculado con uno de los rumbos cósmicos, cada uno con su color, es rojo en el este, negro en el oeste, amarillo en el sur, blanco en el norte y verde en el centro. El dios de la lluvia también era considerado como el dios de los panes, truenos y relámpagos; también estaban implicados con cuatro de los días de la cuenta de 260 días y son los Chaaques que están documentados en los códices y relaciones coloniales (Sotelo, 2002: 101).

Por ejemplo en el *Chilam Balam de Chumayel* se encuentra lo siguiente: “*Chak Xiib’ Cháak = Cháak, el varón rojo / K’an Xiib’ Cháak = Cháak, el varón amarillo / Éek Xiib’ Cháak = Cháak, el varón negro / Sak Xiib’ Cháak = Cháak, el varón blanco / Yáax Ja’al Cháak = Cháak de la primera lluvia*” Cada uno de estos dioses suele tener manifestaciones para cada una de las cuatro esquinas del

mundo; y también tenemos a *Yáax Ha'al Cháak* que sería la primera lluvia y sería el *Cháak* del centro del mundo (García, 2008: 13); la versión del centro es el que suele ser el jefe, el más poderoso de todos y el que los manda (Camacho, 2012: 29).

En el documento colonial libro del *Chilam Balam de Chumayel* suele haber menciones sobre los Bacabes o los pauhtunes, y refiere que también son cuatro sostenedores del cielo que estuvieron presentes en la creación y ordenación del mundo: El *Pauah* rojo, el *Pauah* blanco, el *Pauah* negro y el *Pauah* amarillo, se dice que fueron alzados mientras eran creadas las estrellas ante el primer amanecer:

Los ángeles, los espíritus se alzaron mientras eran creadas las estrellas. No se había alumbrado la tierra, no había cielo ni tierra. Eran: El Pahua rojo/ El Pahua blanco/ El Pahua negro/ El Pahua amarillo. Entonces en el primer cielo, Dios el Verbo tenía sujeta su piedra, tenía sujeta su serpiente, tenía sujeta su sustancia. Allí estaban suspendidos sus ángeles. El espíritu nombrado corpínus, y he aquí, debajo, órele, a la altura de la tierra. Tres personas eran: el Dios Verbo, el Dios Hijo, el Dios Espíritu Santo (Chilam Balam de Chumayel, 1992: 248).

De esta forma se hace evidente que los dioses cumplen una función importante dentro de la creación y en la organización del mundo y cada uno tiene que ver con las direcciones cardinales e incluso su culto persiste en ciertos rasgos en la actualidad (Carrillo, 2010: 7).

Y todas estas estructuras o matices de pensamiento, para López Austin, son similitudes y diversidades que constituyen el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana; actúan como reguladores y dan una manera sistemática de organizar las formas de pensar; y propone que estas estructuras son relativamente estables y que están hechos de elementos resistentes, pero que no son ajenos al cambio (López Austin, 2018: 57). Debemos entender entonces, según este autor, que la mitología es un crisol diverso de culturas e idiomas que no están limitados en nuestras concepciones, es decir, si una parte cambia, todo el resto también tiene que cambiar pero de forma coherente.

Y si hablamos de lo que son los dioses de la mitología mesoamericana y en la mitología maya, primero debemos entender que existen diversas culturas, y que de ellos descienden diversos grupos lingüísticos. La diversidad etnolingüística en Mesoamérica es muy acentuada pues cuenta con numerosas lenguas que se agrupan en 16 familias diferentes, esto hace notable la forma y la convivencia de los grupos étnicos y lingüísticos; y demuestra que encontraron mecanismos comunes para poder adecuar y articular las diferencias por medio de creencias y prácticas que daban sentido a las particularidades (López Austin, 2018: 55).

El área maya actualmente posee una diversidad de familias lingüísticas; debemos comprender que esa familia lingüística está formada por aproximadamente 30 lenguas mayas en el sur y sureste de México, Belice, Guatemala, y en la parte occidental de Honduras, con un total de cerca de seis millones de hablantes todos distintos entre sí (Kettunen y Helmke, 2011: 13). Son tan distintos unos de otros como el español lo es del ruso, sin embargo, todos forman parte de una misma familia, comparten raíces en común pero en realidad son muy diferentes; por ejemplo, así como no podemos confundir la cultura griega con la cultura romana, o así como no vamos a confundir los rusos con los franceses; del mismo modo debemos entender que dentro del área maya hay una gran diversidad de culturas e historias. Sin embargo, herramientas analíticas como el núcleo duro mesoamericano de Alfredo López Austin nos indican que tal vez hay un hilo conductor en la forma de ver el mundo que tienen los diferentes pueblos mesoamericanos y los diferentes pueblos mayas (López Austin, 2018: 191).

Según los planteamientos de López Austin (2016), los dioses mesoamericanos están constituidos por una materia sutil y además, habitan en todos los ámbitos cósmicos aunque su principal morada es el tiempo-espacio sagrado; particularmente se puede decir que habitan en el cielo y el inframundo. Una de sus principales características es que tienen nombre propio, tienen personalidad, razón, voluntad, pasiones, y tienen la facultad de comunicación entre ellos y los hombres. Tienen historias que se dicen de ellos, así como un culto que giraba alrededor de ellos (Florescano, 1996: 46). Los dioses son inmortales y son

energías sagradas (Sotelo Santos, 2002: 83); aunque a veces en los pasajes míticos se mencione su muerte, eso no significa aniquilación sino más bien es un proceso de transformación o de renovación (García, 2018: 27).

2.3 Análisis epigráfico e iconográfico del Dios Chaahk

Veremos cómo el estudio de la epigrafía ha contribuido a contextualizar al dios Chaahk, en el pensamiento religioso del periodo Clásico del 200 al 900 d.C.; en las tierras bajas mayas.

Los mayas tenían un concepto básico, una palabra específica para referirse a estas entidades divinas, pero no solamente a estas entidades sino a una fuerza anímica que se encuentra en el mundo y en las personas; la palabra que se utiliza es *K'uh* (García, 2008: 108). Según, Prager (2018) la palabra *k'uh* significa “*deidad, dios o entidad sagrada*”, es el concepto abstracto de lo divino y lo tenemos en este

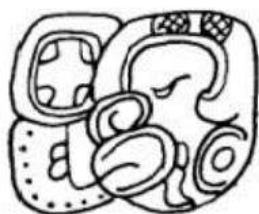


Ilustración 23: Glifo K'UH: término usado para definir a los dioses, según Alfonso Lacadena (2010).

glifo que mostramos. El glifo *K'uh* tiene una especie de boca en forma de espiral, una especie de bigote en la comisura de la boca, una pequeña nariz también en forma de espiral, un ojo, algunas veces lo vamos a encontrar con una especie de cabello peinado hacia atrás y a veces tiene líneas negras y otras veces las líneas negras se representan como brillo, y vemos además un círculo que indica que forma parte de algo más grande.

Sin embargo, esta cara no se sabe realmente qué representa, hay varias hipótesis que lo describen como un mono, pero se han hecho comparaciones de rostros de monos en el arte maya clásico, y se llegó a la conclusión de que no se parece a un mono tal y como lo representan los artistas clásicos (Prager, 2018). Así que este glifo es reconocido por los especialistas como el nombre que se le da a lo divino; es la forma que le han dado a lo divino cuando está en su forma impersonal (García, 2008: 110); cuando no representa un dios en particular se le da esta cara genérica que viene acompañada siempre con una serie de puntos o con forma de bolitas; los puntos sucesivos van a representar cosas fluidas como el agua, la nube,

la sangre, el humo y en otras ocasiones el fuego. De modo que todas aquellas situaciones, entidades, personajes u objetos que se relacionan con esta palabra se consideran como sagradas, debido a que se cree que son entidades que han tenido asociaciones con frecuencia con fuerzas de la naturaleza que animaron todas las cosas existentes en el mundo natural en el marco de una ideología animista (Ciudad, 2002; Velásquez, 2009; Ruz, 2002).

Los estudios recientes han arrojado información acerca de Chaahk, se describe que es una de las principales deidades más antiguas del panteón maya clásico. Cuando se supo del nombre escrito del dios Chaahk por primera vez, fue a través de las fuentes coloniales como la *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa, *El Ritual de los Bacabes*, los *Chilam Balam de Chumayel*, *Tizimin* y *Maní*; y además aparece su nombre en los códices posclásicos (García, 2008: 541). Y los estudios lingüísticos hacen alusión a que en la ortografía maya colonial el nombre de esta deidad se escribía como *Chac* (García, 2008: 29).

Los epigrafistas nos proporcionan las características físicas del rostro antropomorfo del dios Chaahk; vamos a notar que es un personaje que a veces tiene la boca abierta, tiene un ojo en espiral, boca de serpiente, el ceño fruncido, una nariz espiral también típica de la serpiente, tiene unos colmillos y una muela de serpiente, tiene una ceja como flamígera con tres lóbulos en la parte superior. Además de estas características tiene una orejera que está hecha de concha *spondylus*, un bivalvo (ostra espinosa) cortado a la mitad, y cuando hablamos del jeroglífico del dios Chaahk, la orejera y el hacha es el elemento diagnóstico que lo distingue de otros personajes (García, 2008: 34).

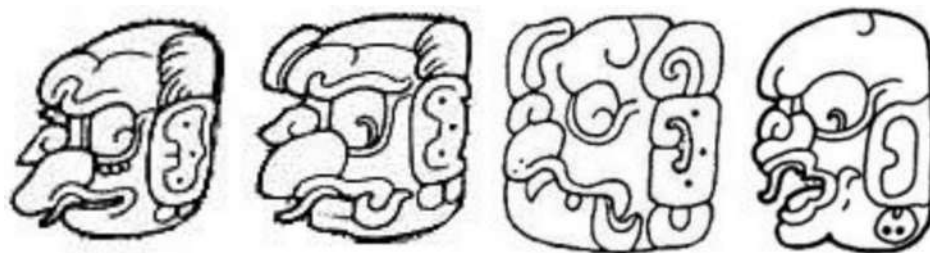


Ilustración 24: Rostros identificados del dios Chaahk, según Alfonso Lacadena García-Gallo (2010).

Otros atributos distintivos de Chaahk es que lleva una diadema de concha con bandas cruzadas en forma de espiral en el área de la sien. Chaahk suele tener el cabello recogido (García, 2008: 34), y cuando está en una actitud guerrera o



Ilustración 25: Dios Chaahk, dibujo de Schele y Miller 1986, hueso procedente de una tumba en Tikal.

agresiva el cabello lo tendrá caído hacia delante y el morro lo tendrá levantado. Es típico que Chaahk tenga marcas de brillo en la piel y suele aparecer con piel de serpiente; tiene marcas de agua en forma de espirales o puntos rodeando las espirales como para indicar un remolino de agua (Schele y Miller 1986: 49), y lo que parece ser una pequeña pirámide sobre la superficie del agua suele representar el vapor de agua.

La representación del agua la vamos a ver como una línea continua ondulante donde el centro de la imagen hay como tres bolitas grandes y varias pequeñas de forma intermitente, esto representa la superficie del agua. Y los espirales igualmente conjuntos en la parte superior e inferior representan los remolinos del agua.

También vemos elementos trilobulados o tridentes que representan el viento que levanta el agua o el vapor del agua que salpica. Y este mismo elemento que vemos de la evaporación, como mostramos en la siguiente imagen, es el que vemos como pequeñas pirámides, representa la evaporación del agua. Nicholas M. Hellmuth presenta en su libro "Monster und Menschen in der Maya-Kunst" (1987) una serie de dibujos sobre "surface of the underworld" (la superficie del inframundo) - que es un mundo acuático. Existen diferentes maneras de dibujar esta banda de agua. Y he aquí la página de su libro que lo ilustra.

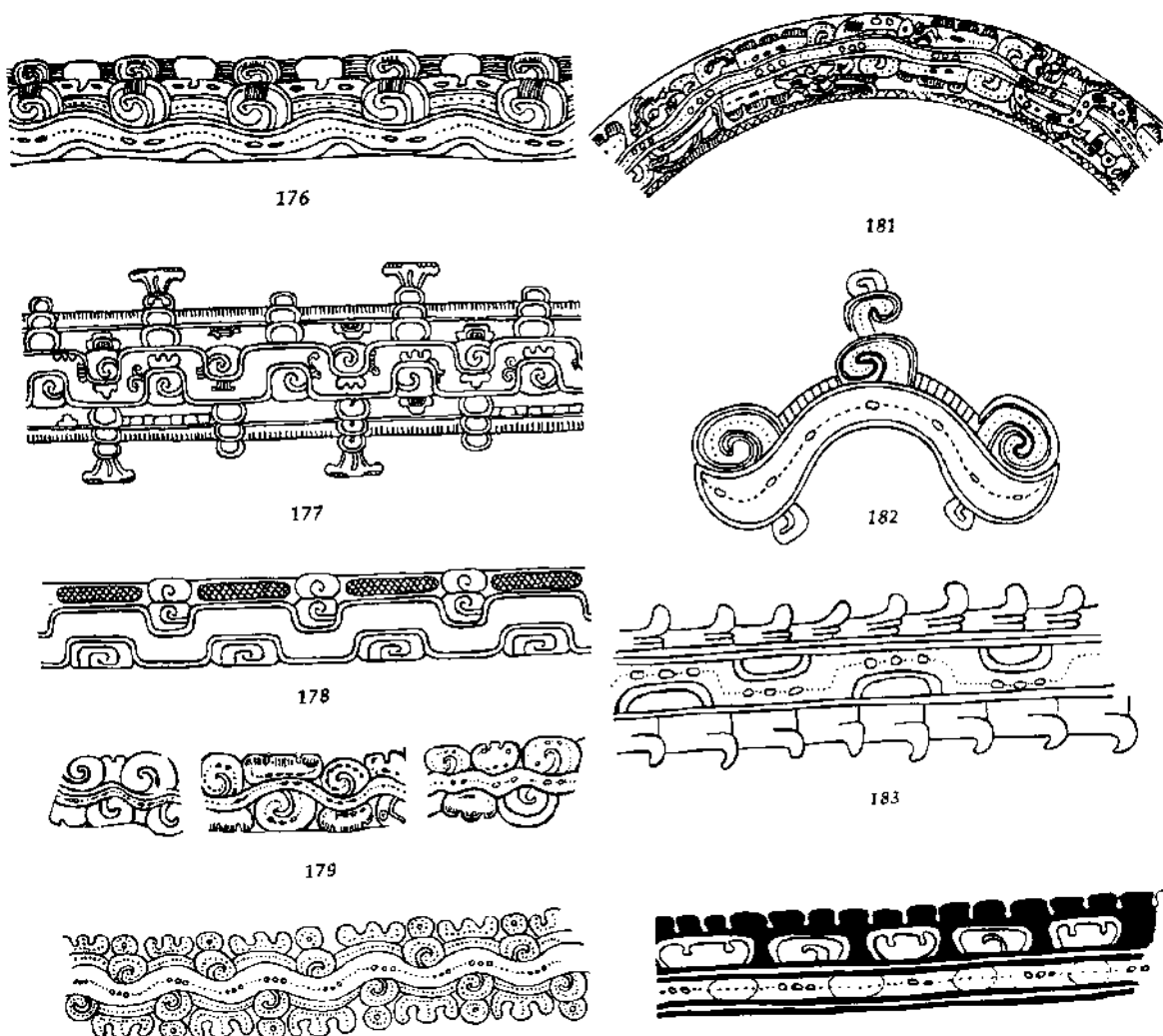


Ilustración 26: Ejemplos de las aguas del inframundo en las vasijas del Clásico temprano. Dibujos de Hellmuth 1987. Tomado de "Monster und Menschen in der Maya-Kunst" (1987: 113).

La representación del agua en estas imágenes las vamos a ver como pequeños óvalos o cuentas como bolitas en una banda continua es la representación de la superficie del agua. Y es lo que vemos en el dibujo de Chaahk. Y podemos ver la escena completa en la siguiente imagen (Stone y Zender, 2011: 190; Schele y Miller, 1986: 47).



Ilustración 27: Huesos tallados con escenas del dios Chaahk pescando, Entierro 116, Tikal, Guatemala. Tomado de Stone y Zender (2011).

Lo que parece ser una pequeña canoa o una especie de una pequeña pirámide suele representar el vapor de agua.

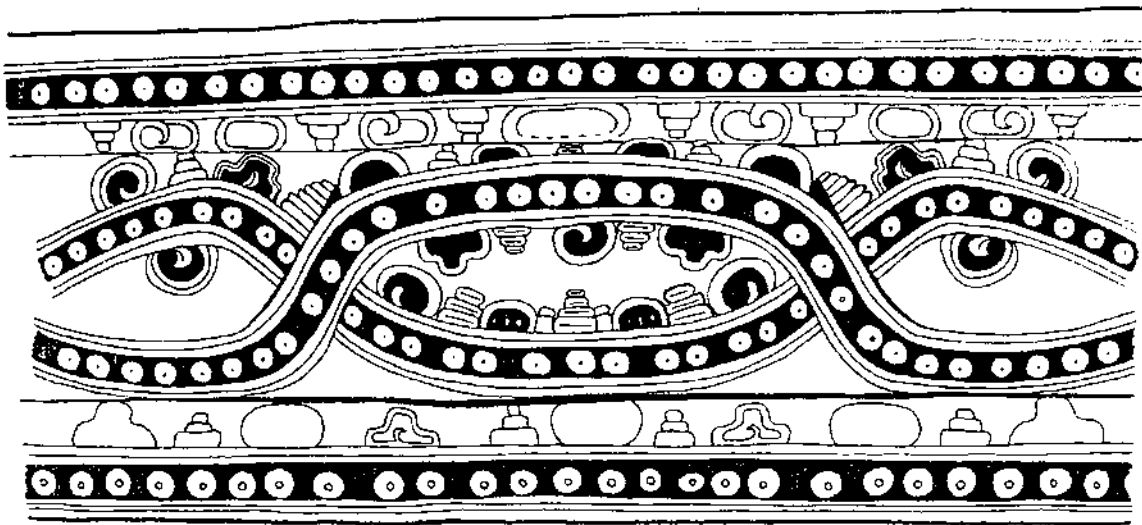


Ilustración 28: Representación del vapor de agua. Dibujo de Hellmuth. Tomado de "Monster und Menschen in der Maya-Kunst" (1987: 119).

En el dibujo anterior vemos a Chaahk sumergido en el agua y lleva una banda que está amarrada a su pecho, está cargando una canasta y está recolectando peces. Este es una imagen relativamente común de Chaahk y lo vamos a encontrar no solamente en el área maya sino en otras partes de Mesoamérica, especialmente en la zona del istmo donde Chaahk va estar sumergido en el agua y va estar pescando con una canasta (García, 2008: 361).

Chaahk con rostro humano

A veces Chaahk va tener una cara más humana pero conserva todos los detalles que lo caracterizan. La siguiente imagen es cuando Chaahk está en el inframundo pidiendo permiso para entrar a buscar el agua; suele llevar un collar de ojos o de *akb'alk*, (García, 2008: 68); además, lleva un cántaro de lluvia invertido en el cuello o a veces lo lleva en la mano, la forma invertida significa que aún está vacía, y observamos que el cántaro está rotulado con el glifo de la oscuridad o de la noche (García, 2008: 162). En ocasiones Chaahk se mostrará con un cinturón anudado con un faldellín o falda de flecos (García, 2008: 99).

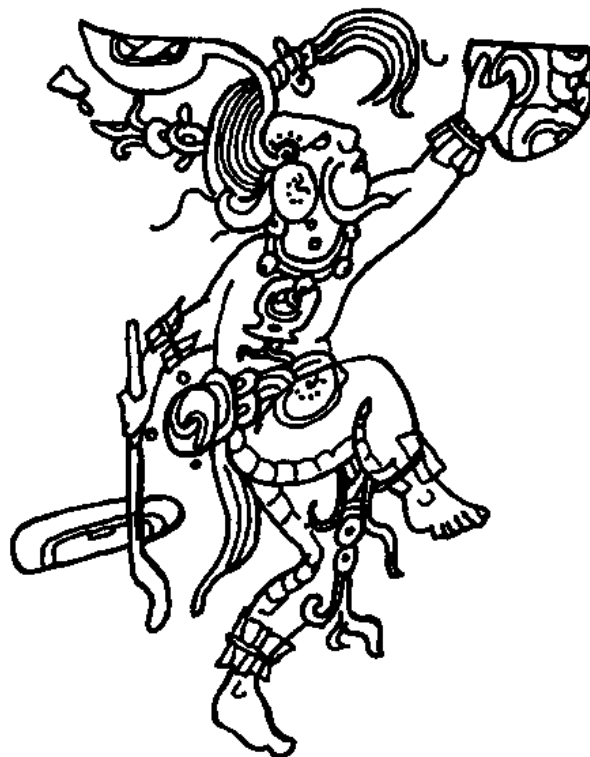


Ilustración 29: Chaahk con rostro humano K521.

Chaahk en los mitos de las vasijas estilo códice

En la siguiente escena veremos cómo el dios de la lluvia y el dios de la muerte en un ritual, entregan al bebé jaguar como sacrificio; se puede ver en el centro de la escena un montículo cuyas características iconográficas son iguales al glifo maya *witz*, que se traduce como cerro o montaña; de la montaña se puede apreciar que emerge el rostro de una deidad y es en esta parte donde el dios de la muerte deposita al bebé. El cuerpo de Chaahk en el Periodo Clásico, es por lo general humano y, dependiendo del mito o ámbito en que actúe, presenta diversos motivos corporales (García, 2008: 63).

En esta vasija estilo códigoce⁴⁰ podemos ver a Chaahk representado con rostro humano y piel serpentina, y está en una posición de movimiento; está ricamente ataviado usando su cinturón de nudos, su diadema de concha con bandas cruzadas que se levanta, su orejera de concha spondylus, su peinado amarrado hacia adelante, con su collar de ojos y el cántaro de cabeza en su cuello, en su mano sujeta la manopla de piedra para golpear, y en la mano derecha está el mango y el filo del hacha. Pareciera que está lanzando o golpeando algo por la posición de las manos.

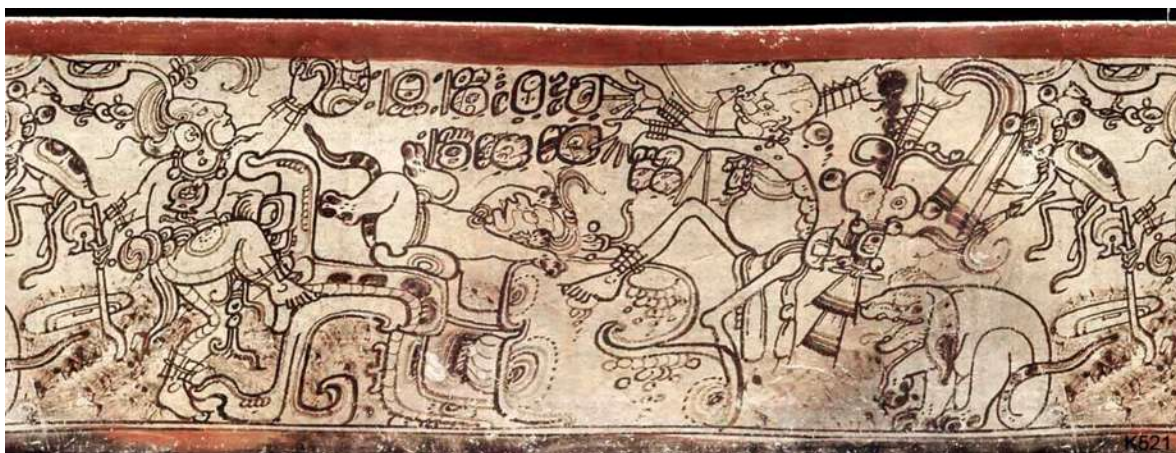


Ilustración 30: Escena del lanzamiento del Bebé Jaguar. Fotografía desplegada del llamado "Vaso del Museo Metropolitano" Procedente de Calakmul. Fotografía de Justin Kerr K0521. Tomado de <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

Y del lado derecho vemos a otro personaje con características cadavéricas, es un cadáver putrefacto por la panza hinchada por los gases de la putrefacción. Es el Señor de la muerte y del Inframundo, que generalmente suele aparecer

⁴⁰ Vamos a entender como vasijas del estilo códigoce específicamente cuando el estilo pictórico del fondo es de color crema y las orillas están pintadas en rojo. Y el resto de los glifos e imágenes están pintados solamente con una línea negra y modulada. No suele haber sombreado o más color que la línea negra y el rojo en las orillas. Muchas de las vasijas estilo códigoce tienen una distribución muy restringida los podemos encontrar en sitios como el Mirador, Nakbé, El Tintal, Pakaya, Kalakmul, en toda la zona del norte del centro del Petén de Guatemala y del Sur poniente del Petén campechano y del oeste sur del Petén de Quintana Roo y son exclusivas del Clásico Tardío. Y parece ser que todas fueron producidas en una época bastante corta, en una generación, en el reinado de Kaanul un gobernante apodado Yuknoom Cabeza; ya que su nombre no se ha podido leer correctamente pero es el sucesor de Yuknoom Yich'aak K'ahk' o Zarpazo de Fuego quien fue el sucesor de Yuknoom Ch'een II, o Yuknoom "el grande". Estos son tres reyes que gobernaron desde Calakmul y en el gobierno de este tercer ajaw fue cuando se produjeron estas vasijas estilo Códigoce (Boucher, 2014; Carrasco, 2006).

representado como un ser descarnado y vemos detrás de él su dominio (Schele y Miller, 1986: 53). Si nos fijamos en la parte del fondo y toda la parte inferior de la vasija tiene una pincelada grande relativamente seca que oscurece toda la parte inferior, la cual en este estilo pictórico indica agua; quiere decir que la mitad de la escena está sumergida en agua. Chaahk está pidiendo permiso y está entregando y lanzando el bebé jaguar al dios de la muerte como una forma de pago para obtener el agua del inframundo.

El texto jeroglífico que acompaña a los personajes nos dice que algo ocurrió el día “7 *Muluk* 7 *K’ayab’ ya-la K’AWIL* 7 *SIP? CHAK-CHAN-la ?-?*, 7 *Muluk* 7 *K’ayab’ yal K’awiil Uuk Sip? Chak Chanal*. ‘[En] 7 *Muluk* 7 *K’ayab’ se lanzó a K’awiil Uuk Sip? Chak Chanal*” (Steinbach, 2015). *Wuk k’an* (siete amarillo), en el calendario, tanto en la cultura maya y azteca, el número 7 es de importancia ritualística, adivinatoria, el sacrificio, se relaciona con presagios negativos y con periodos de sequía y hambre, y *k’an* están relacionados con el maíz (Nájera Coronado, 2007: 40).

El texto indica que *Unen B’ahlam* (bebé jaguar) está siendo lanzado por *Yax Ha’al Chaahk* a las manos del dios de la muerte; Chaahk con este acto, está pidiendo permiso y como una forma de pago para obtener el agua del inframundo, aunque otros autores apuntan que es posible que *Yax Ha’al Chaahk* es el encargado de abrir una hendidura en el cerro o *witz* con su hacha-rayo para facilitar la entrada del bebé jaguar al interior de la tierra. Generalmente la iconografía de los lugares míticos en donde el dios Chaahk actúa no nos permite ubicar la escena en el tiempo ni el espacio (García, 2008: 252). Pero por la clase de collares con las que se presenta nos indica que son escenas de contenido mitológico ya que esta clase de collares nunca suelen aparecer con acontecimientos políticos, de la realeza o de corte, ni lo porta ningún personaje humano (García, 2008: 95).

Hay que tener presente que el sacrificio más allá de matar a una persona implica igualmente dos conceptos que vamos a encontrar en toda Mesoamérica, la renovación y el intercambio. La palabra *k’ex* o *Hel* que traducido en maya significa intercambiar algo, ceremonia de intercambio del alma (Tuz, 2009: 301); es decir,

dar una cosa para obtener otra, y es un concepto bastante común en la narrativa mesoamericana, por ejemplo la narración de los soles entre los mexicas, en el Templo mayor efectuaban ceremonias en donde sacrificaban humanos al dios del sol Huitzilopochtli y al dios de la lluvia Tláloc. Se sacrificaban en una hoguera para alimentar al sol pues se creía que conforme transitaban y actuaban en el mundo, se fatigaban y perdían paulatinamente su poder y para recuperar sus fuerzas debían alimentarse; estaban obligados a rendirles culto, darles de comer con ofrendas y sacrificio (López Austin y López, 2008: 137-152). Y así es como funciona el concepto de k'ex, tú das una cosa para obtener otra.

Y es lo que podemos observar en la escena del bebé jaguar y el dios de la lluvia; podemos ver al dios de la lluvia en la versión de *Yax Ha'al Chaahk* / Chaahk de las primeras lluvias y vemos que golpea algo con su manopla, pues está lanzando a este bebé con características de jaguar hacia las manos del dios de la muerte. Y como ya vimos dentro de la configuración del cosmos; el poniente o el oeste, está relacionado con el inframundo y con el agua, en el inframundo es donde está el agua (Camacho, 2012: 37). Además, en el inframundo es donde se encuentra la energía vital y sagrada de los elementos de la naturaleza, y en particular de las montañas, en el interior de la tierra todo fluye, y en las cuevas es donde siempre están depositados el viento y el agua (Romero, 2017: 75).

En Yucatán, por ejemplo, se dice que las cavernas y los cenotes son sitios que sirven y sirvieron como fuentes de abastecimiento de agua sagrada que era utilizada para ceremonias rituales agrícolas ya que se considera que era agua virgen y sin contaminar y que además al encontrarse depositada entre las profundidades en la oscuridad de las cavernas se encuentra bajo la protección de los dioses del inframundo (Tuz, 2009: 42). Siendo así, el inframundo es el territorio de los señores de la muerte y la fertilidad, es su dominio; y para que el dios Chaahk pueda obtener el agua de la lluvia tiene que pagar su peaje correspondiente y tiene que pedir permiso a los señores del inframundo para poder descender hacia sus dominios; y este bebé con características de jaguar es el pago para obtener el agua.

En el cosmos hay una serie de transacciones que se deben hacer; para que puedas obtener ese algo se tiene que pagar. En este caso, estos dos conceptos *Kex* y *Hel* intercambio y renovación, son muy importantes y es primordial para comprender la ritualidad y la mitología; porque todo está en constante cambio y renovación; en muchas ocasiones los rituales que se efectúan en las ceremonias y en los ritos religiosos tienen que ver con pagos o con renovaciones de cosas. La palabra *K'ex* y *Hel* aún mantienen una fuerte vigencia cosmológica en la mentalidad de los mayas contemporáneos (Tuz, 2009: 106).

Ritual de sacrificio, intercambio y renovación

Cuando hablamos acerca de los *hmenes* o sacerdotes mayas, como oficiantes de los rituales de petición de lluvia entre los mayas peninsulares de la zona oriente de Yucatán, el sur de Quintana Roo y en la región de Campeche, los *hmenes* son los encargados de iniciar la ceremonia e invocan la presencia de los sagrados vientos, invocan a los *yumtzilo'ob* y los *yuum chako'ob* y se les pide que sean buenos y que traigan la lluvia para que los campos fructifiquen y produzcan (Tuz, 2009: 214). En muchas ocasiones esto implica un intercambio de bienes, pues se hace el trato con los dioses de la lluvia, se les invoca; y se les entrega una ofrenda en el altar, se depositan alimentos elaborados con maíz, calabaza, achiote y animales del monte que han cazado como venados y pavo de monte, además se les ofrecen gallinas y pavos; y se espera en cambio, en retorno a esta ofrenda, la lluvia (Tuz, 2009: 214). Se establece de manera directa una relación de reciprocidad entre seres humanos y dioses.

En algunas ocasiones puede ocurrir que la ceremonia no funcione y que la lluvia, no llegue; en este caso se hará una segunda fase ritual y se les reclama a los *yumtzilo'ob* y los *yuum chako'ob* del porqué no llegó la lluvia. Otras veces no culpan a los dioses sino simplemente intuyen que han obrado mal y por eso los *yumtzilo'ob* o los dioses los están castigando, lo que también es una señal de que los dioses están enojados (Tuz, 2009: 160). Por lo tanto, siempre es una constante

negociación de los diferentes elementos del mundo, y no es nada más una simple entrega de ofrendas, ayunos e invocaciones, pues implica una transacción.

Si bien el concepto de intercambio o *K'ex* muchas veces es más fácil de conceptualizarlo, es decir, entenderlo como el hecho de que uno ofrende algo a los dioses superiores y otros personajes para obtener un beneficio; el concepto de renovación o *Hel*, en cambio, es un poco más complejo de entender, pues a veces para la misma gente es difícil de comprender, por el hecho de que se trata de algo al que estamos menos acostumbrados al pensar que el mundo depende de nuestra actividad ritual.

Sin embargo, como ya mencionamos líneas arriba, dentro del universo mesoamericano, según Alfredo López Austin y López Luján (2008), dentro de los conceptos de la religiosidad y de la espiritualidad, sí había una responsabilidad para con el mundo, para con el funcionamiento del cosmos, y cuando hablamos de la cultura de los mexicas, es muy destacada la idea de ofrendar a los dioses de la lluvia o al dios del sol, ya que se creía que necesitaban ser alimentados. De igual manera esta misma idea del mantenimiento y renovación del cosmos por parte de las personas de las diversas culturas, se debe entender dentro de todo el concepto de Mesoamérica es decir, no solamente está presente la idea o el concepto de alimentar al sol o al dios de la lluvia; ya que hay muchos otros aspectos, conceptos, ideas de lo natural que están entrelazados en esta cuestión.

Cuestiones como el autosacrificio por ejemplo; para los mayas del periodo clásico, la concepción del tiempo o el movimiento cíclico del espacio, es algo que está de acuerdo a su destrucción, evolución o al concluirse un ciclo; y para dar principio a uno nuevo, implica la necesidad de efectuar ciertas actividades rituales para su continuidad, se necesita la renovación de ciertos aspectos naturales, y en cierta medida los seres humanos tienen que efectuar ofrendas de autosacrificio ya sean públicos o privados (Camacho, 2012: 186). Dentro del lenguaje ritual, el autosacrificio era obligado y es una acción que está entrelazada con conceptos de la sangre y la belleza (Carrillo, 2010: 91), donde se involucran también los ancestros, deidades o seres invisibles (Baudéz, 2013: 370; García y Velásquez,

2018: 159). En el lenguaje ritual mesoamericano, hay ciertas escenas en las cuales se ve que un noble maya está ofrendando su sangre, y de esta ofrenda surgen joyas de color verde y amarillo, y según los epigrafistas el color amarillo representa la belleza.

El autosacrificio o automortificación no implica la muerte de la persona, sino que se implica el abrirse heridas para sacarse sangre de la lengua, orejas, piernas, órganos sexuales (Nájera, 2002: 118; Kirchhoff, 1960: 9); estas prácticas no solamente estaban presentes en Mesoamérica sino en realidad en todo el mundo. El más común que se registra lo tenemos en las crónicas, por ejemplo en el libro del *Chilam Balam de Chumayel*, en el capítulo V, explica que para que los aborígenes pudieran vincularse o venerar a los dioses, toda la comunidad participaba realizando múltiples oraciones, ofrendaban desde flores, incienso o copal, comidas y bebidas, acompañado de procesiones, danzas, cantos; pero destacan los autosacrificios o dádivas de algo de sí mismo a los dioses como el derramamiento de la propia sangre (Baudez, 2013; Nájera Coronado, 2002; Saturno et. al 2004; Saturno et al. 2005).



Ilustración 31: Ilustración 24: Dintel 24 de Yaxchilán, Señora K'abal Xook atravesándose la lengua con una sogas-espina para producir un sangrado que será ofrecido en sacrificio a los dioses. Su marido, el rey, alumbra la estancia con una antorcha; del Clásico tardío

Existen actos de autosacrificios más excepcionales, como los que se ven representados en los monumentos mayas clásicos, y uno de ellos está representado en el dintel 24 de Yaxchilán, ciudad ubicada en el río Usumacinta en Chiapas; en donde vemos a un personaje practicando autosacrificio.

En este dintel vemos a una pareja real efectuando actos de autosacrificio. La señora *K'abal Xook* esposa de Escudo Jaguar II; es una de las reinas de Yaxchilán realizándose el autosacrificio lingual; vemos que está sacando la lengua, y a través de ella atraviesa una

cuerda de obsidiana para extraer la sangre de su autosacrificio, donde la sangre vertida por la señora cae sobre cuencos de papeles dispuestos en la canasta y que luego serán quemados para establecer la comunicación mediante el humo con las deidades y los ancestros (Garza, 1984; Baudez, 2013; Romero, 2017; Schele y Miller, 1986; García y Velásquez, 2018).

La imagen que sigue quizá realmente es la expresión ideal del ritual de autosacrificio que podríamos encontrar en un noble maya de la época clásica; el mural fue encontrado en el sitio arqueológico de San Bartolo, Flores, Petén, en el

norte de Guatemala. En esta escena podemos ver imágenes sucesivas de árboles con pájaros; vemos que destaca un personaje que sostiene un punzón sangrador, artefacto de autosacrificio, el personaje se ha identificado como *Hunahpú* y es el mismo personaje mencionado en la mitología del *Popol Vuh* de los quichés de Guatemala (Taube et. al, 2010; 2004).



Ilustración 32: Escenas de autosacrificio, en el Mural Oeste, del sitio arqueológico de San Bartolo, Guatemala, Dr. Bill Saturno 2005.

Y vemos aquí que se muestra con toda claridad que está realizando autosacrificio, atravesándose el prepucio con una lanza en forma de aguja; además de esta ofrenda de sangre que está realizando Hunahpú, enfrente de él podemos ver que hay otra ofrenda, y se trata de un pavo eviscerado, si nos fijamos, este pavo aparece muerto porque sus patas cuelgan, como generalmente suelen aparecer los cautivos de guerra que eran sacrificados (Saturno et. al 2004: 6).

En este sentido, el tema del ritual de autosacrificarse es un tema relativamente común entre los gobernantes, se realiza el autosacrificio para dar paso a prepararse para su entronización o para dar a luz lo nuevo, y detrás de este

ritual todo era realizado con danzas, ayunos; a esta renovación de vínculo con las deidades y el gobernante; el *Popol Vuh* se refiere así:

“Pero no sólo de esa manera era grande la condición de los Señores. Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses... hacían ofrendas y quemaban incienso... Cumplían con sus grandes preceptos, y así demostraban su condición de Señores... Tampoco tenían mujeres con quienes dormir, sino que se mantenían solos, ayunando. Estaban en la casa del dios, estaban todo el día en oración, quemando incienso y haciendo sacrificios. Así permanecían de anochecer a madrugada, gimiendo en sus corazones y en su pecho, y pidiendo por la felicidad y la vida de sus hijos y vasallos y asimismo por su reino, y levantando sus ojos al cielo” (Popol Vuh; 1980: 94).

Y como ya vimos a *K’abal Xook*, esto era recurrente entre los gobernantes y sus esposas; pues la sangre era concebida como un elemento vital que alimentaba a las entidades sagradas y además fertilizaba la tierra, por este motivo era una actividad que se volvió recurrente y era de suma importancia para cumplir con la importante tarea de dar sustento, de traer fertilidad y abundancia (Stone y Zender, 2011: 12; Nájera Coronado, 2002).

La extracción de la propia sangre, realizada principalmente en los lóbulos de las orejas, la lengua y el pene, tuvo mucha exposición en el arte y la escritura, y de todas las formas y medios de representación, sobre todo el extraer sangre de los genitales como el pene, tenía mucho mayor prestigio; se creía que toda aquella sangre emanada del miembro viril tuvo la finalidad de traer fertilidad y abundancia entre la comunidad (Garza 1984; Stone y Zender, 2011). Además, de los instrumentos utilizados en el autosacrificio se han identificado punzones de hueso, agujones de raya, espinas o navajillas, y muchos de estos artefactos eran seleccionados especialmente para causar mucho dolor y sangre, pero sin llegar al desangramiento o a la muerte (Regueiro, 2007: 49).

El autosacrificio sirve de intercambio pero también como una forma de renovación. Inclusive el término de renovación también aplica para los dioses o las entidades sagradas, pues también se renuevan.

Dios K'awiil

Así como ocurre con todos los dioses en Mesoamérica; los dioses mayas pueden tener diferentes advocaciones, todo va a depender de la evolución por ejemplo, ciertos dioses estuvieron presentes en la creación del cosmos e incluso otros nacieron en esa fase. Se van a manifestar de manera regulada a través de distintos ciclos calendáricos, los dioses son polivalentes y van a actuar de acuerdo al nivel del cosmos en el que se encuentren o de la dirección cardinal en la cual estén asociados; sus acciones algunas veces podrán ser positivas o en otras negativas, y en otras neutro (Sotelo Santos, 2002: 110).

Los dioses pueden ser uno y múltiples; sin embargo, aunque presentan cambios que los hacen complejos no son inmutables; pero sí pueden fusionarse o combinarse con elementos humanos, animales o asemejarse a otros personajes (Sotelo Santos, 2002: 111). Es como crear seres híbridos o utilizar una copia, por decirlo así; y estas nuevas advocaciones, nuevas formas de otros dioses en muchas ocasiones tienen sus propios cultos, y van a estar separados de los dioses que les dieron origen. Y eso es lo que ocurre con el dios maya k'awiil, es una deidad polifacética; y está asociada con la tormenta, el rayo y el fuego que anuncia las lluvias. El Dios K o K'awiil es uno de los dioses principales del panteón maya antiguo, el cual aparece desde el periodo Clásico Temprano y perdura hasta la llegada de los españoles, tanto en las tierras bajas del Sur, Centro y Norte, como en las Tierras Altas de Guatemala (Stuart, 2006: 159).

Hay referencias en el Periodo Posclásico, en los Códices Dresde, Madrid y París, de que es una deidad a quien se le veneraba en las ceremonias de año nuevo, cada cuatro años, y por tanto tienen un sentido de renovación cosmogónica; *K'awiil* recibió el nombre de *Bolon Dz'acab*, que traducido en maya yucatecano significa (Nueve o Muchas Generaciones" (Thompson, 1975: 279). *Bolon Dz'acab* es el señor de las simientes (Sotelo Santos, 2002: 86); en la primera parte del *Popol Vuh* aparece como *Caculhá*, Huracán "*Rayo de una pierna*", debido a que una de sus piernas termina en la cabeza de una serpiente.

El dios *K'awiil* es el dios más enigmático del maya clásico pues puede fusionarse con otros dioses; primero vamos a percatarnos de que su rostro tiene características de una serpiente, suele tener un ojo en espiral, una nariz en espiral, tiene un labio superior grueso y puede tener varios colmillos en la boca; tiene una orejera y un collar de cuentas y de su oreja le salen hojas en forma de espiral representan las hojas de una mazorca; tiene una cabeza zoomorfa alargada, en su frente tiene un elemento que representa el brillo como si tuviera un espejo, y de ese espejo surge un elemento tubular que representa un hacha pulida o tallada pero también podría ser un cigarro, emitiendo típicamente dos columnas de humo (Stone y Zender, 2011:10; Bassie, 2002: 37).

Al tener esta característica, de una voluta de fuego, que forman dos espirales, una que se enrosca y otra que se extiende, esto significa que a *K'awiil* le sale fuego de la frente (Thompson, 1975: 278). También vamos a ver que tiene un cuerpo humano, aunque en muchas ocasiones tiene características de serpiente, con escamas en el cuerpo; es muy común que tenga manchas de brillo en su cuerpo, en los brazos, tanto en los muslos como en el torso, y una de sus piernas se transforma en serpiente que representa el mango del hacha de *Chaahk* (Stone y Zender, 2011: 9).

Los títulos, atributos, advocaciones y funciones de *K'awiil* los han identificado *antropomorfizadas* con características de distintos fenómenos y ámbitos de la naturaleza principalmente de la flora y la fauna, seres vivos, principalmente animales y vegetales; esto demuestra la veneración y temor que los aborígenes tenían hacia los elementos naturales, pues en el pensamiento maya estos son también seres vivos (Stone y Zender, 2011; Bassie, 2002: 2; Rivera Dorado, 2006: 222; Thompson, 1975: 247). De igual manera, varios tienen nombres calendáricos, lo cual indica que están estrechamente relacionados con esa fecha, pues el tiempo se concibe como una energía viva y personificada (Santos Sotelo, 2002: 59). Los tres rasgos más representativos de *K'awiil* es el brillo en la frente, la cara de serpiente, la antorcha o el filo de un hacha que le sale fuego; el significado del filo

de hacha y las volutas de fuego saliéndole de la frente, es porque K'awiil mismo personifica el hacha relámpago del dios Chaahk, (Sotelo Santos, 2002: 85).



Ilustración 33: K8676. Representación de K'awiil o dios K, en cetros maniquíes. Colección de dibujos de Linda Schele 2000. Tomados del portafolio: <http://research.famsi.org/schele.html>.

Pero K'awiil así como es una representación del hacha de Chaahk también representa el poder político, pues muchas veces se menciona que es recibido por parte de los señores; cuando los gobernantes reciben a K'awiil, es sinónimo de recibir el poder político (Robicsek y Hales, 1981: 137); y se plasmó su imagen en el arte monumental, estelas, dinteles, paneles, tableros y jambas; además está su imagen en los cetros, bastones, tocados y otros accesorios utilizados por los gobernantes mayas; y fueron pintados en las tapas de bóvedas; en las piezas de cerámica como platos y vasos; y según los estudios de Linda Schele esto lo incluye en la categoría de dioses efigie (Schele, 1973: 9).

Se sabe que hay varias representaciones de K'awiil en las celebraciones relacionadas con los cambios de poder en donde transita estas formas totalmente animadas, que parecen expresar que está bailando en el cetzo y en las manos del ajaw que lo sujeta, y por eso mismo; además de la roza de los terrenos de cultivo, la siembra, la fertilidad, también lo han relacionado con la magia, la adivinación y el baile (García, 2007); la imagen de K'awiil o dios K, es toda una progresión, porque a veces hay otras variaciones en las cuales su cuerpo antropomorfo se va como transformando poco a poco en forma de hacha.

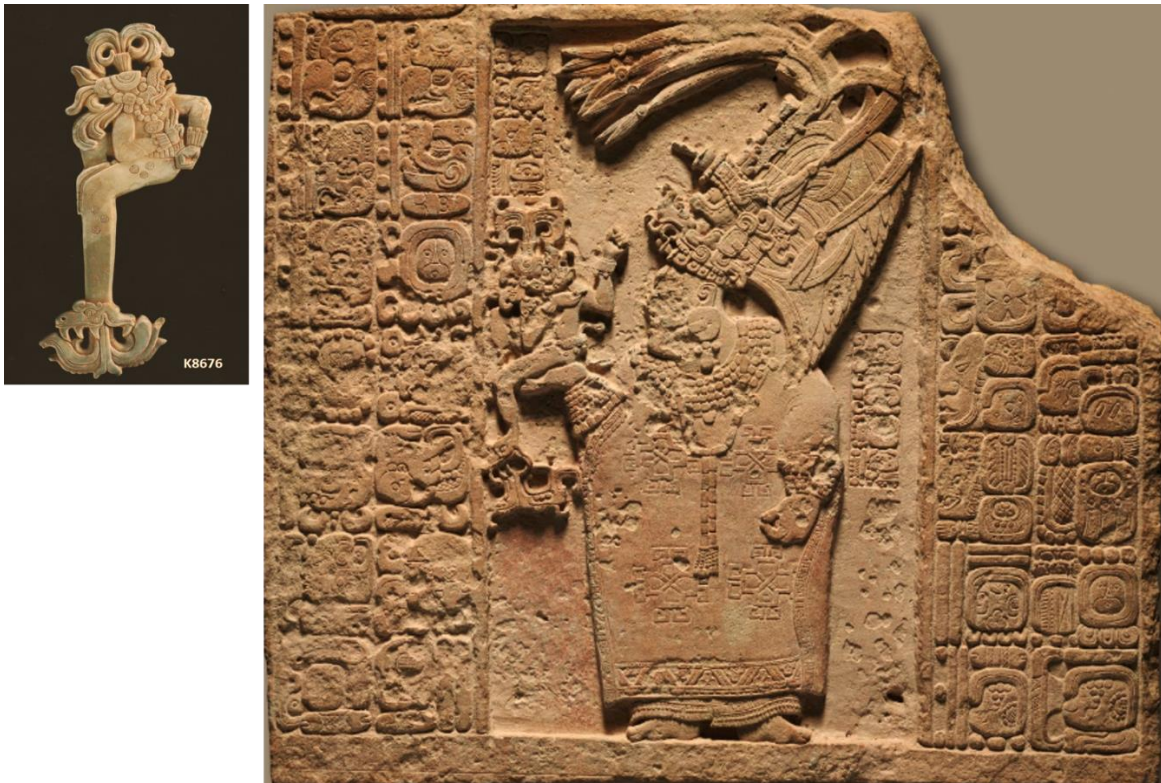


Ilustración 34: Panel con mujer real porta una efigie de K'awiil, c. 795. Estilo maya, México o Guatemala, región del río Usumacinta, período clásico, 250-900. Museo de Cleveland.

Por ejemplo en el panel que se muestra arriba, vemos el evento de la toma o recibimiento de *K'awiil*; iconográficamente vemos que la mujer gobernante está de pie sosteniendo una barra de serpiente, sabemos que es el *Ajaw* o gobernante por sus adornos y por lo que refleja su traje, por su tocado de plumas de quetzal y sus joyas, que permiten suponer un status social alto; y por la forma en que está representada, y debido a que ella es la que está sosteniendo a *K'awiil* en su mano,

es una forma de decir que ella recibió el poder político, recibir a *K'awiil* de esta manera es una forma de decir entronización (Schele y Miller, 1986: 13).

La efigie de *K'awiil* es muy interesante, pues como ya mencionamos líneas arriba, los *hmenes* o sacerdotes mayas de Yucatán cuando recitan las invocaciones respectivas a los *Chagues* señores de la lluvia y a los dioses de los vientos; comúnmente se dice que estas entidades descienden de la mano del *hmen*, él los recibe en su mano; y vemos básicamente que es la misma actividad. Claramente vemos que siguen habiendo ciertos paralelos entre la actividad ritual contemporánea y la antigua; y es justo como lo define Alfredo López Austin, podemos ver que esos rasgos permanentes del pensamiento maya han tenido la capacidad de adaptación a esta nueva realidad, son una clara muestra de la continuidad que podemos observar en la que menciona como el núcleo duro; pues claramente vemos esta prolongación y persistencia de las deidades prehispánicas y seres coloniales en la historia del tiempo presente. En ocasiones, en el ritual de entronización, habrá eventos en donde los personajes están disfrazados o personificados del dios Chaahk; como veremos en el siguiente ejemplo.

Escena del Tablero Dumbarton Oaks de Palenque

La siguiente escena está representada en el Tablero del Palacio de Palenque, Chiapas; iconográficamente vemos que está tallada con tres personajes, en la figura central podemos ver la representación de K'inich K'an Joy Chitam II, por los atavíos que está usando, está personificando al dios Chaahk; y por la postura del pie con talón elevado, significa que está ejecutando una danza ceremonial, observamos que en su mano izquierda sostiene alto un hacha con pierna de serpiente. Joy Chitam está en compañía de sus padres; en la parte inferior derecha está su padre K'inich Janaahb' Pakal sentado; su madre, Ix Tz'akb'u Ajaw, sentada a la izquierda (Schele y Miller, 1986: 275).

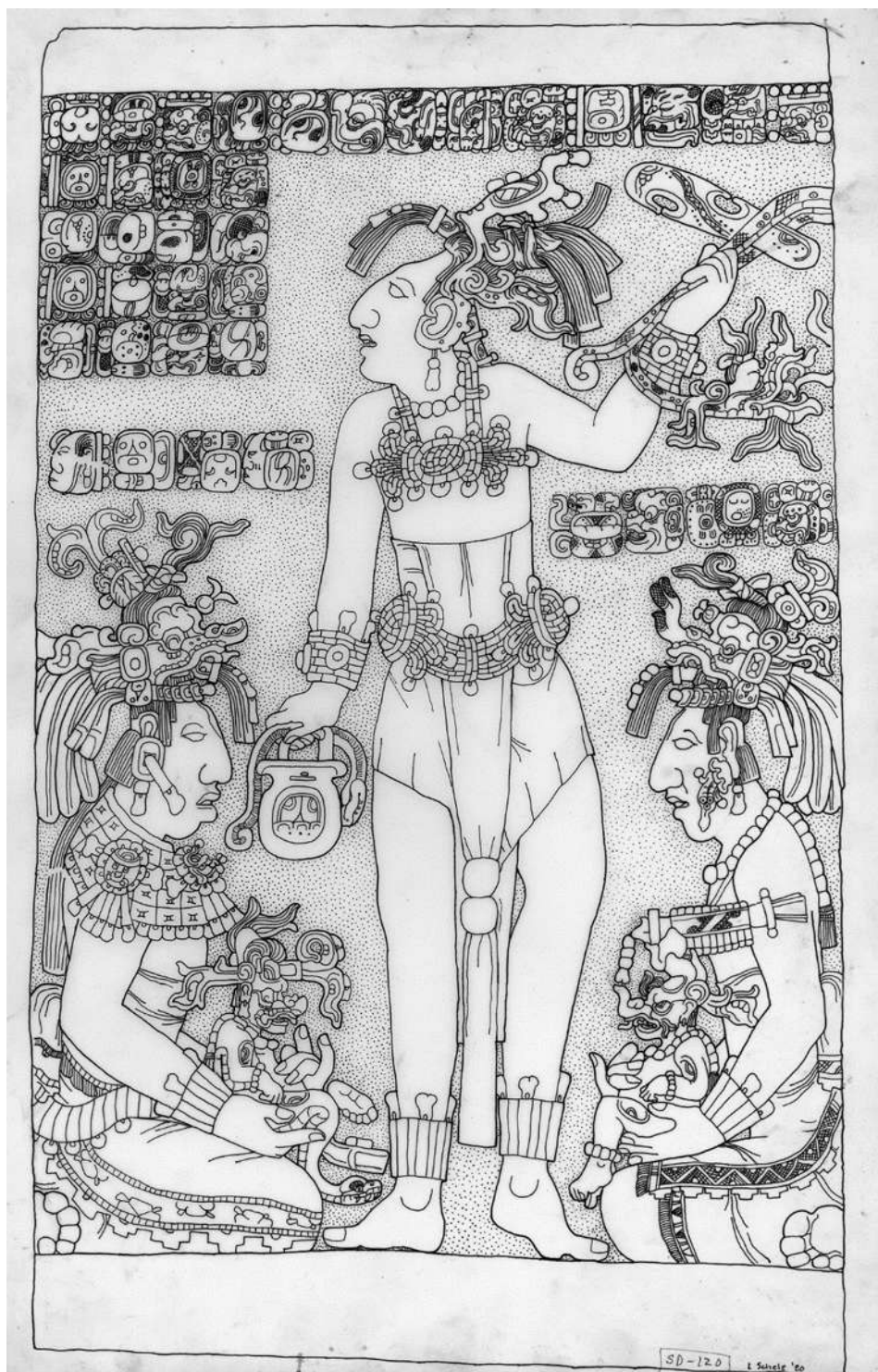


Ilustración 35: Escena del Tablero Dumbarton Oaks de Palenque; muestra a K'inich K'an Joy Chitam danzando mientras sus padres lo observan. Dibujo de Linda Schele (1980).

Se ha podido determinar el baile en diversos sitios del área maya ejecutados por los gobernantes como en Yaxchilán, Bonampak, Quiriguá, Piedras Negras,

Copán, Naranjo entre otros; dicha utilización es muy variada y tiene distintas finalidades políticas. Generalmente estaban relacionados con rituales de fertilidad (Baudez, 1992), con la muerte (Schele, 1988), para establecer alianzas con ciudades amigas, como pago de favores, para festejar victorias en la guerra (García y Valencia, 2007). Estas representaciones se hacían de manera visible de forma pública (Tokovinine, 2003). Además, como indica Kurath (1960) el baile se ha identificado en toda Mesoamérica.

Y como mencionamos anteriormente, una de las características de los dioses, es que van a tener personalidad, pero también tienen la capacidad de morir y renacer; en muchas ocasiones se van a renovar con la actividad ritual y el autosacrificio; es decir, tú como practicante ritual, puedes dar a luz a los dioses, puedes hacerlos nacer; y eso es lo que vamos a encontrar dentro del lenguaje ritual en algunas ocasiones. Por eso mismo vemos a los padres de K'inich Kan Joy Chitam cargando a estos dioses con cuerpo antropomorfo; bebés antropomórficos que por la postura de las manos y los pies pequeños, y por la forma en que están siendo cargados, nos indican que se trata de bebés (Schele y Miller: 1986: 52).

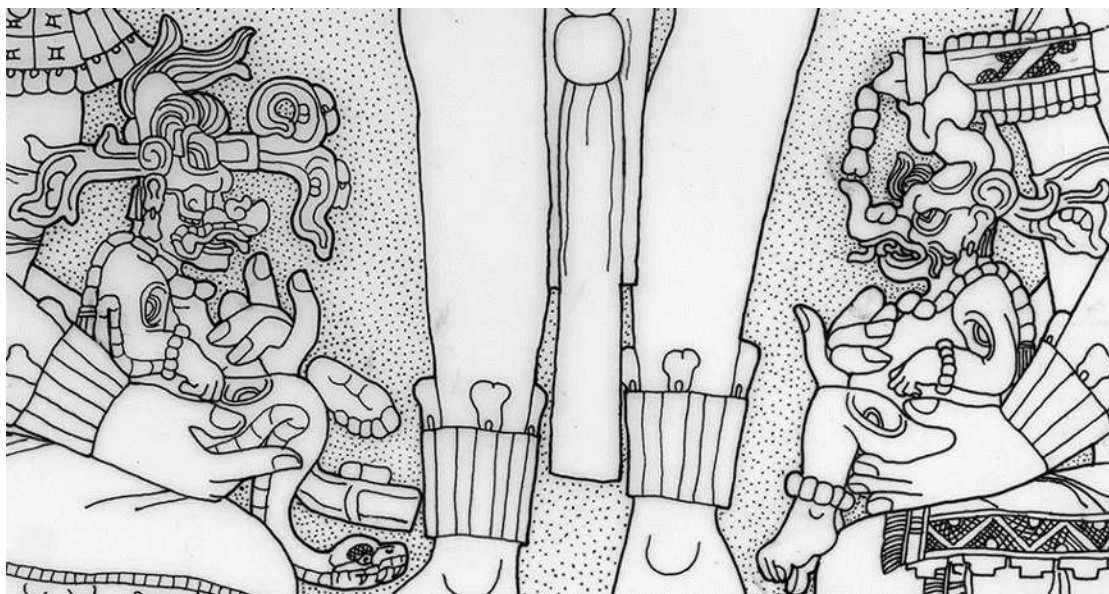


Ilustración 36: Tablero de Dumbarton Oaks Palenque; los dioses que están siendo cargados. Dibujo de Linda Schele.

En la izquierda Ix Tz'akb'u Ajaw sostiene la figura de Bebé K'awiil; y en el lado derecho K'inich Janaahb' Pakal sostiene una imagen del dios *Hu'nal* o el dios Bufón. El dios Bufón representa el papel amate, la diadema señorial y la corona; como ya sabemos, K'awiil representa el rayo, el poder político y la abundancia; en esta imagen es reconocible por el hecho de que una pierna es una serpiente. Ambos dioses son un emblema fundamental que tienen que ver con la elevación al cargo, con la realeza y el poder político (Bernal Romero, 2011: 205). Y lo que sucede en esta escena es que están siendo presentados, dado que el rayo es un símbolo de poder, aquí se representa en su forma de bebé, que es símbolo de un nuevo nacimiento del poder real; es decir, el gobernante se representa a sí mismo como un bebé en brazos de su madre y de su padre. Al recibir el K'awiil, recibe el don y la capacidad de conectar con ancestros, con seres sobrenaturales y con otros dioses, lo que le convierte ante su pueblo en un ser sobrenatural (Valencia y García, 2007: 255).

Asimismo, en esta escena se representa al dios K'awiil dos veces, K'inich K'an Joy Chitam está personificando al dios Chaahk. Si observamos, lo que trae en la mano es el hacha de mando serpentino; básicamente lo que está sosteniendo es K'awiil. Además de él, su madre le presenta el poder político y la nobleza convertido en K'awiil. K'inich K'an Joy Chitam, que parece haber heredado esta atribución y se convertirá en el nuevo gobernante de Palenque (Bernal Romero, 2011: 46).

Este tablero es una de las tantas advocaciones de cómo se presenta el dios de la lluvia y el rayo, pues en esta representación del soberano K'inich K'an Joy Chitam claramente vemos que su vestimenta evoca a Chaahk; además del hacha en la mano izquierda, lleva la orejera de concha *spondylus*, la diadema con bandas cruzadas con espirales también de concha, un collar de nudos y el cinturón de nudos (Bernal Romero, 2011: 325). En su mano derecha también lleva el cántaro de lluvia, pero ahora ya no de forma invertida, simboliza que contiene agua. La vasija invertida generalmente suele llevarla colgando en el cuello y de ella salen dos serpientes, cuando la observemos de esta forma, nos indica que el agua ha sido derramada, es decir, que la lluvia ya se ha generado (García, 2008: 93).

Si observamos, el cántaro de lluvia de Chaahk, está rotulado con el glifo de viento y oscuridad en el centro. Para Stone y Zender (2011: 145), el glifo de oscuridad o noche, se deriva de los detalles del cuerpo de una serpiente, los parches negros son el reflejo de las escamas de la piel de serpiente. En el sistema de escritura maya este glifo representa las cosas de tono oscuro, es el color del oeste, todo lo relacionado a la noche, lugares oscuros como las cuevas, el atardecer; con criaturas nocturnas como los murciélagos, el ciempiés, el jaguar, también se asocia con la figura de la muerte y los habitantes del inframundo; y como podemos ver, iconográficamente, el logograma AK'AB tiene dos escamas negras en la parte superior y tres escamas en la parte inferior. Este rotulo de oscuridad o la noche, es una marca distintiva para las entidades sobrenaturales; con frecuencia suelen estar en las ollas o recipientes, y se cree que es aquí donde está almacenada el agua dulce del inframundo y este recipiente mágico es el que usa Chaahk para hacer llover (Stone y Zender, 2011: 58).

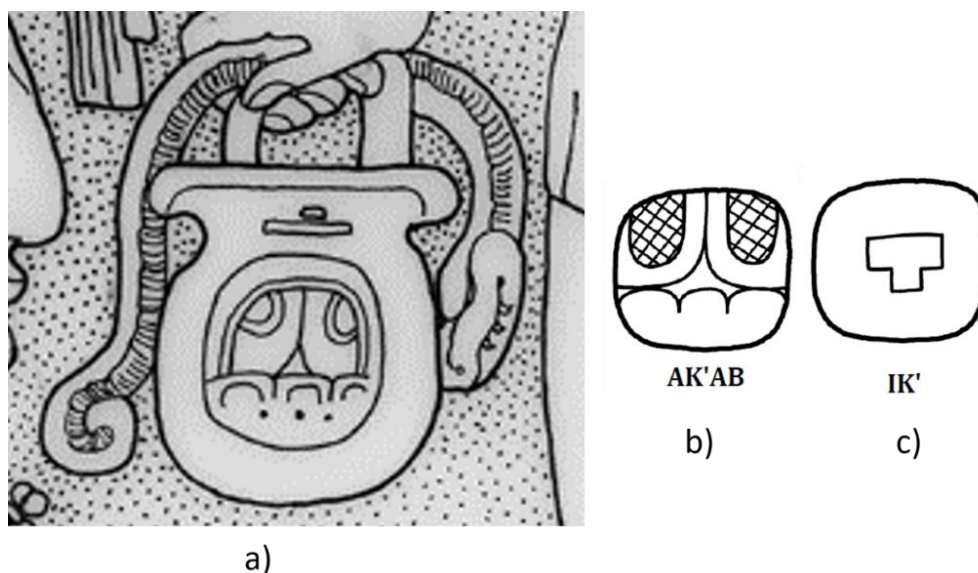


Ilustración 37: a) cántaro de Chaahk rotulado con glifo de oscuridad; b) logograma AK'AB símbolo de la noche y la oscuridad y, c) logograma IK', glifo de aire o viento según Tokovinine, 2017.

Y a todo esto, arriba del glifo de AK'AB, podemos ver también el glifo de IK' "aire, viento o aliento", está representado con un elemento en forma de la letra T del alfabeto latino; el logograma l'K es otra de las fuerzas anímicas que están ligados a

la vida, al alma, a la boca, a las nubes, las flores; básicamente con todo aquello que emita viento, aroma o sonido; además, se entremezcla con cosas como crecimiento y decadencia, con aspectos negativos como el viento destructivo que provoca sequías y enfermedades (Stone y Zender, 2011: 73).

En el arte maya la palabra que vamos a utilizar para describir esta fuerza anímica, es con la misma palabra que utilizamos para definir a los dioses, con la palabra *K'uh* “dios, santo”; como ya mencionamos líneas arriba en el apartado de epigrafía e iconografía del Dios Chaahk. *K'uh* es una especie de sustancia de algo que fluye o que emerge de las cosas y que prácticamente las podemos encontrar en todas las cosas; los objetos naturales tienen *K'uh*, los edificios tienen *K'uh*, los animales, las montañas, la gente tiene *K'uh*; mientras que los dioses son *K'uh* (Stone y Zender, 2011: 69). Para Alfredo López Austin (2016), y entre otros investigadores, los dioses mesoamericanos están constituidos por una materia sutil, y además, habitan en todos los ámbitos cósmicos aunque su principal morada es el tiempo-espacio sagrado, básicamente se puede decir que habitan en el cielo y el inframundo (López Austin, 2006: 166).

Se ha identificado que el *K'uh* “dios o entidad sagrada” está comúnmente asociado con cosas que tienen que ver con la belleza, con la preciosidad de la sangre del autosacrificio (Prager, 2018: 619); elementos como los objetos que eran parte de los bienes de la élite, como los objetos y joyas que eran depositados en las tumbas del fallecido para su viaje al inframundo. Generalmente está asociado con el color amarillo, flores, capullos, huesos, con las cosas preciosas y verdes como las cuentas de jade, las conchas spondylus, la hematita, la obsidiana, la pirita; con materiales o utensilios para los rituales de autosacrificio; con todos aquellos elementos de lujo y de prestigio (Prager, 2018: 561).

Cuando decimos que el *K'uh* es de alguien o de una cosa, se dirá entonces que es el *K'uhlel* de esa persona, animal o cosa; el *K'uh* reside en la sangre, y por eso el ritual de autosacrificio era de gran importancia y era obligado realizarlo, pues era una forma de liberar el *K'uh* de las personas (Pitarch 2006: 32; Vogt 1969: 369). La diferencia está en que los dioses reciben el epíteto *K'uh* como parte de sus

nombres, es decir, para los dioses es un título; mientras que para la gente, animales y objetos naturales, el K'uh es algo que uno como persona o animal tiene, y forma la parte orgánica que uno posee. Y todo esto se expresa gramaticalmente en las inscripciones (Prager, 2018: 573).

Según Schele y Miller para diferenciar a los dioses de los seres humanos los dioses comúnmente van a tener marcas de líneas paralelas en la piel, son marcas de brillo, luz o día, nos indican que los dioses son brillantes; otros van a tener marcas de oscuridad o de noche con apariencia de escamas. Las marcas paralelas generalmente suelen mostrarse cromado o como si fuese el brillo de una superficie pulida, y por estar pulidos por eso brillan (Schele y Miller 1986: 43). Este elemento gráfico suele aparecer no solamente en los dioses sino en otros seres sagrados o sobrenaturales, también se pueden mostrar en ciertas frutas como las jícaras, en la cabeza, o en la espalda de ciertos animales como los tiburones y ranas que están mojados o húmedos, y por esa razón su piel refleja la luz.

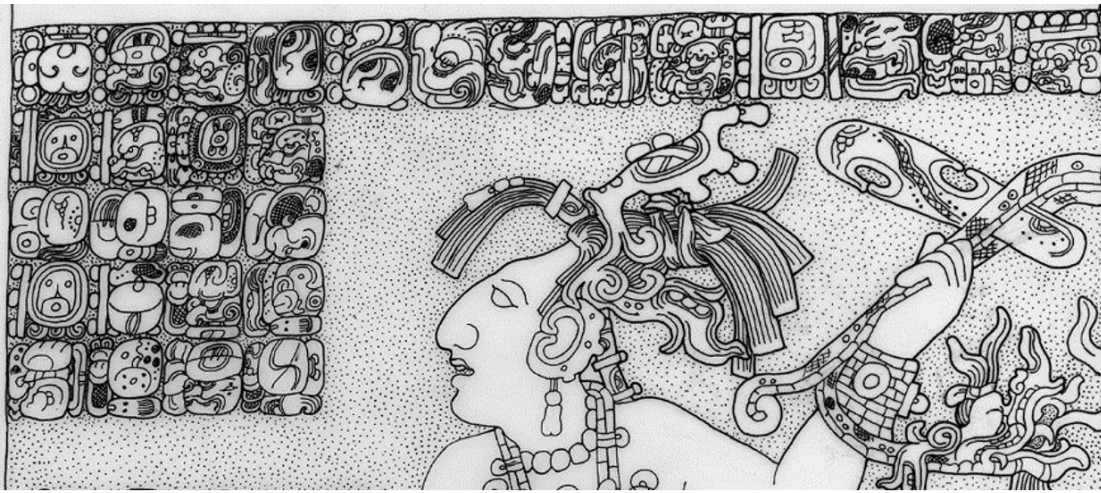


Ilustración 38: Signos de luz o brillo; y de oscuridad o noche, en el cuerpo de los dioses. Tomado de Schele y Miller 1986.

Por ejemplo, lo podemos encontrar marcando el árbol que emerge en el sarcófago del rey K'inich Janaab' Pakal, o en la joya que porta el Ave Principal, además de en la banda celeste (Schele y Miller 1986: 55). Debemos entender que al presentarse estas marcas o reflejo de luz en la piel, es un distintivo para los dioses o entidades sobrenaturales, aunque en realidad no todos los dioses suelen tener estas marcas.

Este bloque de piedra en donde se representa la imagen de K'inich K'an Joy Chitam II con sus padres, actualmente se encuentra en el museo de Dumbarton Oaks en Washington, es un panel incompleto de lado izquierdo y derecho y no se

sabe cuál es su verdadera extensión pues fue robado pero los especialistas lograron el desciframiento de este acontecimiento.



*tehk'aj yook tu' witz-il u k'uh-il haa' u tz'ak-b'u-ij Ux-? Mat
K'inich K'an Joy Chitam K'uhul B'aakal Ajaw*

Ilustración 39: Traducción aproximada del tablero de Dumbarton Oaks. Tomado de Guillermo Bernal Romero, 2011.

Sobre el texto se menciona que K'inich K'an Joy Chitam II, en un asiento de año, es decir, en una fecha calendárica importante, está en el hogar, entró en el santo sanctórum de una de las personificaciones del dios Chaahk llamado dios Uux B'olon Chaahk, y por eso mismo, él se encuentra ataviado como aquel dios; está personificando a ese dios Uux B'olon Chaahk. La entrada a la casa, lo hizo bajo el patrocinio y por órdenes de su padre K'inich Janaahb' Pakal, Sagrado gobernante de B'aakal; un santuario o montaña al que se accedía escalando a pie; y entonces pisó u hoyó con su pie la montaña de su dios, y que así lo cumplió K'inich K'an Joy Chitam II. El texto concluye con la mención de la fecha 9 Manik' 5 Muan, seguido por la expresión *el K'awiil entra a la casa de Uux B'olon Chaahk* (Bernal Romero, 2011: 495; Schele y Miller, 1986: 276).

El nombre de este dios lo podemos ver dos veces en el Tablero, en el numeral tres y nueve; esta es la advocación específica del dios Chaahk al que está personificando K'inich K'an Joy Chitam II. Los investigadores argumentan que muy posiblemente esta montaña o este templo de Uux B'olon Chaahk al que escaló Joy

Chitam estaba en el entorno del sitio de Palenque, y ahí es donde bailó como Chaahk (García, 2018: 400).

Escena del lanzamiento del Bebé Jaguar K1003

En la vasija estilo Códice K1003 también vamos a encontrar la representación del dios Chaahk. Si recordamos la escena K521 en donde vimos al dios Chaahk con cara humana participando en un ritual de sacrificio del bebé jaguar en la cueva de una montaña, veremos que en esta otra escena también se hace presente. Vemos a un personaje que se muestra con la cara de una serpiente, tiene la nariz y el ojo en espiral con el labio superior grueso, la diadema de concha con bandas cruzadas en forma de espiral, la orejera de concha spondylus. Chaahk está aquí con una melena indicando la penitencia o el ayuno que hizo, el autosacrificio que ejecutó, el collar de ojos, el cántaro de cabeza; vemos también que tiene marcas de agua en los muslos, y en la mano derecha tiene la manopla para golpear, y vemos que esa manopla tiene un rostro con brillo, y en la mano izquierda tiene el hacha. No es muy común, pero en este caso vemos a Chaahk con una especie de falda hecha de zacate. Son las características como típicamente se muestra el dios Chaahk.



Ilustración 40: Vasija estilo códice K1003. Chaahk en el ritual de Unen B'ahlam. Fotografía de Justin Kerr.
<http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

En esta escena vemos que tiene la boca abierta y parece que está gritando, la línea delgada negra ondulante que sale de su boca, expresa el sonido, a veces estas líneas van a estar quebradas como para indicar un rugido (García, 2018: 363). También vemos al bebé jaguar que ya está del otro lado de la montaña para que lo reciba el dios de la muerte. En las inscripciones nos dice que el evento ocurrió en

un día 7 muluc en un día 7 topinera; muluc tiene que ver con el pago y es exactamente el mismo evento que la anterior, el lanzamiento de K'awiil. Tanto la escena de K0521 y K1003, son dos perspectivas de la misma escena. Podemos apreciar en la escena una montaña zoomorfa y la vemos en forma de espiral o de vírgulas, tiene las marcas de lo filoso y de áspero nos indica que la montaña es de piedra. Vemos que del ojo sale una serpiente y en la ceja de la montaña tiene un agave como para indicarnos que es un lugar natural y que no solamente es un monstruo sino es una montaña. Y vemos que el bebé jaguar está siendo recibido por el dios del inframundo (García, 2010: 74).

Mascarón del monstruo de la tierra o Witz⁴¹

Para poder identificar la montaña zoomorfo hacia dónde está siendo lanzado el bebé jaguar; es como la presentamos a continuación.



CHAN/KAN

Primero tenemos que entender que esta es la cara de una serpiente: según Tokovinine (2017: 28); el ojo en espiral, ceja trilobulada, nariz en forma de espiral, el labio superior como elevado y los colmillos. Es consecuente que las serpientes estén adornadas con flores, y a veces tienen una mazorca de maíz o las hojas de una mazorca, son los adornos típicos de la serpiente.



CHAHK

Mientras que Chaahk el dios de la lluvia, según Tokovinine (2017:29), tiene la cara de una víbora. Se diferencia de las serpientes porque Chaahk tiene una ceja trilobulada o flamígera, la concha spondylus es uno de los elementos más diagnosticados, diente en forma de T y la lengua serpentina.

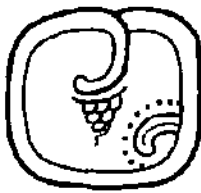
⁴¹ Witz es un lugar sagrado y no un dios. Witz es la montaña sagrada donde los dioses crearon a los seres humanos dentro de una cueva. Esta cueva es también la entrada al inframundo, el lugar sagrado donde van las personas después de su muerte. La montaña Witz es representada por una imagen de un dragón con cuatro patas y es representada con "kawak" o signos de piedras en su cuerpo parecido a un racimo de uvas. Tiene grandes párpados y una ranura en el centro de su frente que representa la caverna sagrada dentro de la montaña. De Catherine Docter y Dorie Reents Budet prólogo por Ricardo Agurcia Fasquelle. Creado para los profesores y alumnos, de Casa K'inich Centro Educativo Maya (2005: 41).

Hay que tener presente que no solamente Chaahk está antropomorfizado con la cara de serpiente, sino que se han identificado muchas otras cosas en el arte y en la arquitectura que están personificados de serpiente.



TUUN/ku

Por ejemplo, según Tokovinine (2017), tenemos aquí el glifo de piedra, alrededor vemos que tiene unos puntos alrededor de un semicírculo representan la textura filosa y angulosa de la piedra; lo que vemos parecido a un racimo de uvas representa la textura rugosa y áspera de la piedra. Cuando veamos estos dos elementos juntos significa que lo que vemos está hecho de piedra pero aquí lo vemos con cara de una serpiente. Las piedras pueden tener cara de serpiente.



WITZ

Del mismo modo, también los cerros y las montañas pueden tener cara de serpiente como se muestra en este glifo de montaña. Vemos que tiene las mismas marcas de lo filoso y anguloso de la piedra y vemos que tiene como remolinos marcando la textura rugosa y áspera de la piedra. Esta montaña también puede obtener esa cara de serpiente, si el artista, escultor o pintor así lo prefiere.

En la mayoría de las llamadas cascadas de mascarones en las construcciones del estilo arquitectónico de Copán, y en la arquitectura de Puuc, Río Bec y Chenes de la región peninsular, es relativamente común que encontremos los edificios adornados con las mismas cualidades de mosaicos, con mascarones zoomorfos de Witz o montaña, especialmente en las esquinas de los edificios (Stuart, 1997; Schele, 1998).



Ilustración 41: Fachada del Templo 22; Mascarón zoomorfo Witz. Monumento protegido por el Museo de la Escultura de Copán, Honduras. Tomado de Ahlfeldt FAMSI (2004).

En la fachada de la arquitectura copaneca, en la esquina vemos los elementos de la montaña zoomorfa; tiene la nariz de serpiente, el volumen del labio superior, vemos el ojo y el ceño de la serpiente, la ceja trilobulada;



Ilustración 42: Montaña o Witz zoomorfa

aunque la ceja se parece mucho al del dios Chaahk, pero también se parecen a las espirales de la montaña. Y al no tener la orejera de concha spondylus que es propia del dios Chaahk, entonces, se sabe que se trata de *Witz*, una montaña. Además, vemos que tienen las marcas de *cauac* o “racimo de uvas”

o “como gotas de agua cayendo del techo de la cueva” denominado así por los epigrafistas (Bassie, 1991: 109-101; García, 2019: 151). Entonces, David Stuart (1997) y Linda Schele (1998) plantearon que no todos, pero sí la mayoría de los mascarones de la dinastía copaneca y Puuc, son representaciones de montañas zoomorfas; montañas personificadas como serpiente.

Y si observamos el siguiente dibujo de Schele y Miller (1986), la forma exterior es como de remolino o como si fuera algo hecho de colinas o las formas sinuosas de un cerro o una montaña; los elementos que vemos que parecen como racimos de uvas nos indican que el material del que está hecho es de una piedra y los puntos que vemos que forman un semicírculo son la textura angulosa o filosa de la piedra. La mandíbula de la serpiente representa la entrada a una cueva que está en la montaña. *En el vientre del monstruo reina la noche cósmica, simboliza el mundo embrionario de la existencia. A veces el interior del monstruo es una caverna, un laberinto o el mismo inframundo, al que desciende el iniciado, ya que la muerte del neófito significa una regresión al estado embrionario, en una acepción cosmológica, es decir, el estado fetal equivale al regreso, de modo virtual, a un estado precósmico* (Garza, 2000: 26, citado por Romero, 2017: 108). Entonces, Chaahk lanzó al bebé jaguar a esta montaña personificada; y es como si el bebé jaguar cayera a las fauces de esta montaña (González Austria, 2018: 228).

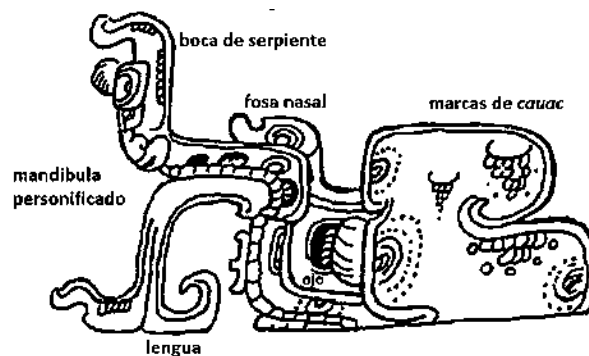


Ilustración 43: Mascarón del monstruo de la tierra o Witz. Tomado de Schele y Miller 1986:46.

Podemos ver la montaña zoomorfa con cara de serpiente el ojo de la serpiente con el párpado entrecerrado y el puente de la nariz, la montaña en si misma serían las cejas de la serpiente o el ceño de la serpiente.

Las escenas del lanzamiento del Bebé Jaguar a la cueva por parte de Yax Ha'al Chaahk o de su recibimiento por parte del dios de la muerte, en otras partes del territorio mesoamericano también las vamos a encontrar como episodios mitológicos en los cuales los bebés jaguar son amenazados y todos tienen que ver con el tema del sacrificio infantil. Por ejemplo, tenemos el Señor de las Limas.



Ilustración 44: El Señor de Las Limas o Monumento 1. Tomado de Museo de Antropología de Xalapa, Arqueología Mexicana, edición especial 22. Tomado de Maliyel Beverido Duhalt, 2006.

Es probable que el personaje adulto con las piernas cruzadas que sostiene en sus brazos a un infante flácido sea un sacerdote y que las incisiones sobre su cuerpo sean referencias sagradas; en los hombros y las rodillas se distinguen rostros, posiblemente de divinidades. El infante, cuyas piernas cuelgan inertes, es posible que estuviera muerto o dormido vemos que también tiene esgrafiados importantes, presenta un pectoral con cruces sobre el pecho y en la cabeza que pudiera representar una ofrenda, un sacrificio (Beverido, 2006).

En San Bartolo también hay escenas de bebés pero la diferencia es que no se trata de un Bebé Jaguar sino un Bebé dios del maíz. Aunque el lanzamiento del bebé jaguar es del clásico tardío.



Ilustración 45: Altar 5, el Altar de los niños, de las ruinas olmecas de La Venta. Período Preclásico (700-400 a.C.). Museo la Venta, Villahermosa, México.

Vemos a unos personajes que están cargando bebés; el personaje central trae un bebé en brazos y vemos que están como emergiendo o entrando a la cueva o nicho. Si observamos a los bebés que están siendo cargados tienen partida la cabeza, indicando que son bebés maíz. Pero todos los bebés van a tener rasgos de jaguar. El sacrificio infantil que tiene que ver con un hecho ligado al culto de los elementos naturales, en especial del agua como manantiales, de los cerros como atrayentes de las nubes y de la lluvia, es relativamente común en Mesoamérica (López Austin y López Luján, 2009; Hidalgo, 2013).

Los mexicas o los nahuas, por ejemplo, en general a Tláloc le sacrificaban niños encerrándolos en cuevas cuyos accesos habían sido sellados o tapiados. Incluso los restos mortales de las víctimas que fueron inhumadas por los mexicas

en el Templo Mayor y en otros edificios aledaños, más los datos de cuatro proyectos arqueológicos sucesivos en el área, el total son 126 personas. De todos ellos 42 son niños, en su mayoría del sexo masculino, eran niños con enfermedades gastrointestinales, parasitismo, anemia; y todos fueron degollados en honor al dios de la lluvia (Hidalgo, 2013: 170; López Austin y López Luján, 2008: 28).

En la mitología mexicana, los *tlaloques* eran “ministros de cuerpos pequeños” eran los ayudantes del dios Tláloc y eran los encargados de regar con sus aguas los cultivos. Por tal motivo, los niños escogidos tenían que ser de muy corta edad, contar con dos remolinos en el cabello y haber nacido en un signo propicio. Y también eran ataviados a imagen y semejanza de las deidades pluviales, y recibían el apelativo del cerro en que serían luego sacrificados. Asimismo, el ritual funcionaba de acuerdo a la actitud de los infantes, es decir, cuando era la hora de ofrecer el sacrificio, si el niño lloraba y echaba muchas lágrimas, era de muy buen augurio, pues eso era señal de lluvias abundantes todo el año, entonces debían alegrarse los que lo llevaban (López Lujan, 2018, 36-45).

Según las fuentes y evidencias arqueológicas se sabe que sacrificaban tanto varones como mujeres de entre 3 y 8 años. Un aproximado del número de víctimas ya sea por degüello con cuchillos de pedernal, extracción del corazón, el ahogamiento y la muerte por inacción dentro de las cuevas, cualquiera que fuera el caso, se sabe que solían matar de una a cuatro criaturas. Y más tarde los cadáveres eran arrojados al interior de cavernas o cañadas, lanzados al remolino, o sepultados en cajas de piedra o simplemente cocidos e ingeridos por los participantes de la ceremonia.

El sacrificio humano relacionado a los cenotes fue una práctica cultural con una prolongada duración; por ejemplo, los restos esqueléticos recuperados en 1961 en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá, Yucatán, fueron analizados sistemáticamente y muestran indicadores de violencia antes, en el momento de la muerte y después de la muerte. Y por las características de los individuos se

basaron en atributos de 78 de los 81 cráneos y 47 de las 54 mandíbulas; se indica que 80 son infantes o subadultos, masculino y femenino (de Anda, 2007).⁴²

También sabemos de rastros similares en el sitio arqueológico de Chinkultic en Chiapas, un sitio situado entre lagos color azul verde y está rodeado de frondosos bosques de coníferas principalmente de ocote.



Ilustración 46: Chinkultic "cavernas con descensos" Vista del entorno desde uno de sus edificios. Tomado de: <https://lugares.inah.gob.mx/es/zonas-arqueologicas/zonas/1681-chinkultic.html>

Se ha identificado que los edificios prehispánicos fueron levantados y contruidos aprovechando montículos con elevaciones naturales. Y debido a que esta ciudad está situada en una zona de lagos y cenotes es muy probable que aquí se rindiera culto específicamente a los dioses acuáticos, y parece predominante el culto a Chaahk, el dios de la lluvia. Junto al Templo 1 está un cenote conocido como Agua Azul. Se realizaron trabajos arqueológicos subacuáticos en el cenote y se encontraron ofrendas, objetos de cerámica, copal, cuentas de piedra verde, hachas,

⁴² Disponible en línea:
<https://granacuiferomaya.org/2018/09/26/los-huesos-del-cenote-sagrado-chichen-itza-yucatan/>

navajas de obsidiana y evidencia de restos de sacrificio humano, lo que indica que en este cuerpo de agua se realizaban importantes ceremonias relacionadas con el agua y la fertilización de la tierra (Gallegos, 1976; López Austin y López Luján, 2008). Todo esto indica que las divinidades asociadas con la lluvia moran en las cuevas y los cenotes (Holland, 1963: 93; Villa Rojas, 1945: 103).

En distintas partes de México, por ejemplo, “*La tigrada*”, en el pueblo de Zitlala, Guerrero, en una celebración de agradecimiento en honor a Tláloc que se realiza cada año, como parte de las celebraciones de semana santa y como el fin de la época de secas, las personas se disfrazan de jaguar, para agradecer por todo los favores recibidos durante el año. En la *tigrada* se tienen encuentros de boxeo cuyo objetivo es derramar sangre (INPI, 2018).⁴³ Además, en estas celebraciones de la tigrada suelen incluir el descenso de un grupo de niños a un depósito seco para depositar una ofrenda floral, los niños seleccionados para el acto ceremonial se les adornan con una corona sencilla de flores en la cabeza y son los primeros en recibir alimentos (Martínez Ruíz, 2015: 45-47).

Ya podemos ver cómo los infantes, pozos, sacrificio, el jaguar, entrega de sangre, juegan un rol importante en los rituales de petición de lluvia. Y son analogías que podemos mencionar en relación con el dios Chaahk y la montaña. De alguna manera nos están queriendo decir que tienen una relación directa.

La apariencia de Chaahk en los códices

Chaahk en los códices es relativamente distinto, ocurren ciertos cambios por parte de los artistas, ciertos elementos que ellos cambian o modifican y que ya no son iguales a la Época Clásica.⁴⁴

⁴³ Disponible en línea:

<https://www.gob.mx/inpi/agenda/danza-de-pelea-de-tigres-de-zitlala-guerrero-ceremonia-nahua-de-peticion-de-lluvias#:~:text=La%20Danza%20de%20los%20Tigres,los%20varones%20de%20la%20comunidad.>

⁴⁴ Este rasgo es una innovación de los códices posclásicos, pues de los ejemplos clásicos que hemos visto, son relativamente distintos. Pero realmente las funciones, los colores, la direccionalidad y la personalidad de Chaahk se preservan a pesar de este ligero cambio estético (Taube, 1996: 20-29). Disponible en: <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/antiguos-dioses-mayas>

Como vemos en la imagen Chaahk tiene un ojo en espiral, vemos una línea que pasa por debajo de su ojo y tiene tres bolitas, sigue teniendo ojo de serpiente, pero la boca y la nariz son más humanas, aunque Chaahk sigue teniendo los dientes



Ilustración 47: Tomada del Códice Dresde página 65a, de Förstemann, disponible en formato PDF en la web de FAMSI.

o colmillos de serpiente, pero es menos la cara de serpiente. Ya no tiene la concha spondylus, pero si tiene una concha como una especie de hojas, o tal vez esto podría ser la hoja de mazorca pero puede variar, la cabeza puede variar aquí aparece con el pelo amarrado hacia delante, típico del guerrero, está como fusionado con su cabeza, como un continuo. Y parece ser que el labio superior de la serpiente se ha transformado en una nariz ganchuda, y el pintor lo ha puesto aquí no como nariz, sino es nada más un adorno que forma parte de Chaahk. La nariz de Chaahk sería el espiral que vemos emerger en la parte superior de la nariz. Chaahk sigue teniendo su hacha, vemos el filo, el mango, a veces tiene una serpiente en la mano, que también representa parte del rayo o del trueno. La apariencia de Chaahk en los códices es distinto.

El cielo en la iconografía se representa como una especie de andamio de viga como vemos en la imagen.



Ilustración 48: representación del cielo por medio de bandas. Tomado de Schele y Miller, 1986.

Las barras que vemos tienen una paralela con travesaños, representa el cielo, literal como si fuese una viga, un andamiaje, porque el cielo es como el techo de una casa y en cada uno de estos rectángulos o travesaños que se forman hay un elemento iconográfico que representa alguna característica del cielo; por ejemplo las tablas cruzadas que vemos en el glifo de cielo; a veces está el glifo de amarillo que representa uno de los colores del cielo; el glifo de verde o verde-azul; también el glifo de la noche o las escamas de la oscuridad; el glifo de *K'in* que es sol o día, y puede haber muchas otras cosas al interior de estos rectángulos; puede estar el glifo *EK'* de estrella en su interior; también puede estar la luna y el glifo de la luna, y muchos otros glifos que tienen que ver con el cielo y van a estar en su interior.



Ilustración 49: Tomada del Códice Dresde
página 66, de Förstemann.

En esta sección de texto marcada representa la imagen de abajo. En el primer bloque nos dice que Chaahk está en el cielo. Lo vemos sobre una banda celeste, la banda del cielo incluye dos glifos de bandas cruzadas, así como glifos para *ka'an* = 'cielo' y *ak'b'al* = noche, oscuridad. En su mano izquierda levantada sostiene su hacha y hay un objeto no identificado en su mano derecha.⁴⁵ El texto jeroglífico del primer bloque se traduce como:

'a-aY-na ta-CHAN-na cha-ki

Ay[a]n ta chan cha[h]k

Chaahk está en el cielo

El dios de la lluvia Chaahk lo vemos representado con ojo en espiral, nariz y boca de serpiente, su orejera de concha *spondylus*, tiene

⁴⁵ <http://mayacodices.org/frameDetail.asp?almNum=385&frameNum=4>

un hacha en su mano izquierda, una piedra para golpear en la derecha y está encaramado en el cielo, vemos que literal tiene forma de viga.

En el segundo bloque tenemos otra imagen del dios Chaahk, se podría traducir que hay un Chaahk sentado en una colina o montaña zoomorfa (representado con la cabeza de serpiente y con marcas de piedra "cawac o racimo de uvas"). Chaahk sostiene un objeto no identificado en su mano y lleva una bolsa de incienso alrededor de su cuello.⁴⁶ La montaña en el posclásico suelen representarlo con cara de una persona de edad avanzada, vemos que tiene la mandíbula prognata como típicamente se muestra en la iconografía de los ancianos en el arte clásico (Stone y Zender, 2011: 138).



Ilustración 50: Tomada del Códice Dresde página 65, de Förstemann.

En esta otra representación vemos al dios Chaahk caminando por un camino marcado por las huellas que van de derecha a izquierda, trae sobre su espalda una carga como una especie de morral, saco o reboso que se amarra sobre el pecho, y una bolsa de incienso alrededor del cuello. Chaahk sostiene un bastón curvo en la mano.⁴⁷

Esto generalmente lo vamos a ver en dioses que viajan; pero en esta gráfica o texto no se especifica cuál es el contenido de esta carga, eso significa que no es relevante, pero podría simbolizar que la carga que lleva aquí es lo bueno que trae Chaahk. Por ejemplo, la traducción del texto es:

'a-AY-na ta-bi-hi

cha-ki yu-tzi-li

Ay[a]n ta bih cha[h]k yutzil

Chaahk está en el camino;
es su bondad.

⁴⁶ <http://mayacodices.org/frameDetail.asp?almNum=385&frameNum=5>

⁴⁷ <http://mayacodices.org/frameDetail.asp?almNum=385&frameNum=3>



Ilustración 51: Tomada del Códice Dresde página 65b, de Förstemann.

En esta otra representación del dios Chaahk lo vemos sentado en una plataforma con dos motivos de huesos cruzados. El texto se ha identificado como estar dentro de la tierra o en el inframundo. Chaak sostiene un hacha con la mano izquierda y señala con el dedo con la mano derecha.⁴⁸ Se ha identificado la siguiente traducción:

ah-yan-an-na-tan-ta-xib'?-nak?-chaak?

cha-ki-yax-??men-me?-le

Hay un Chaak en Xib' alb'a?

O Hay Chaak en la tortuga [tierra]?

Muchas veces son temas que los especialistas no pueden entender del todo, ya que muchos de estos augurios funcionan un poco como refranes, es decir, que la frase literal la podemos entender dentro del contexto de la cultura maya clásica o dentro del contexto de la cultura de los pintores de la pintura Dresde. Por ejemplo, el báculo y la carga, no se mencionan en el texto, porque quizá como ocurre cuando uno aprende un idioma nuevo y se enfrenta a los refranes de esa comunidad y realmente sólo los puedes entender si estás dentro de ese contexto; es decir, muchas de estas frases o augurios realmente son difíciles de saber qué significa exactamente pues solamente el sacerdote o el escribano podía entender lo que estaba sucediendo en estas representaciones.

Las escenas que vemos la podemos entender de dos maneras diferentes; Chaahk se desdobra en varios Chaques o que realmente sí hay más de un dios Chaahk. Vemos esa conexión de Chaahk en donde en ocasiones se va a representar como dioses separados.

⁴⁸ <http://mayacodices.org/frameDetail.asp?almNum=385&frameNum=6>

Hay un Chaahk para cada dirección cardinal y uno para el centro, podemos decir que hay cinco advocaciones del dios Chaahk. Por ejemplo, en la mitología náhuatl, Tláloc contaba con cuatro Tlaloques ayudantes y cada uno se encargaba de repartir la lluvia por la tierra. Al igual que en el catolicismo, las advocaciones de la virgen María, si uno observa desde fuera del catolicismo, uno puede argumentar que los católicos adoran a muchas vírgenes, a muchas diosas, pero desde el punto de vista teológico te dirán que en realidad la virgen María es una sola y también te dirán que no es una diosa sino un personaje o la madre de dios pero no es dios. En realidad la virgen María es una sola, pero en realidad hay muchas advocaciones y cada una va a ser tratada y representada como si fuera una deidad diferente.

Podemos decir que Chaahk son varios Chaques, son 5 Chaques o 5 Tlaloques, pero debemos entender que es un solo Tláloc o un solo Chaahk que tiene 4 personalidades o que se puede desdoblar en esas 4 personalidades. Los dioses son fisibles es decir pueden desdoblarse en estas diversas características o aspectos. Sin embargo, cuando los especialistas analizan los diferentes personajes, a los que podemos llamar dioses en Mesoamérica, se pueden hallar ciertas regularidades, ciertas características que comparten entre sí, una de ellas muy importante es que los dioses pueden estar en diferentes niveles del mundo. Chaahk es un dios atmosférico; y puesto que el agua es de carácter ambivalente pues actúa en ambos sectores del cosmos, desciende del cielo hacia la tierra, pero también puede descender del inframundo hacia el cielo, Chaahk puede estar sobre la tierra en cada uno de los rumbos de las direcciones cardinales y en el centro del mundo, puede estar en cualquiera de los 3 niveles: cielo, tierra e inframundo, siendo este último en donde posiblemente ocurre la gran mayoría de las escenas mitológicas de Chaahk (García, 2007; Romero, 2017: 177) mientras que otros dioses no tienen esa capacidad.

Estas diferentes capacidades de los dioses implican un cambio de nombre, de apariencia y a veces hasta de personalidad; en ese respecto algunos dioses tienen una capacidad como de desdoblamiento o de tener diversos aspectos. Sin embargo, si lo observamos de manera puntual, vamos a ver que hay diferentes

imágenes con sus propios cultos por así decirlo, con sus propios rituales asociados, y del mismo modo tenemos a Chaahk con esas diferentes advocaciones, con esas diferentes formas o representaciones, es dependiendo de la dirección cardinal en la que se encuentre y eso pasa realmente con todos los dioses, tienen la capacidad de desdoblamiento y tienen diferentes funciones nombres y epítetos dependiendo del contexto en el cual se encuentre. Inclusive estas características de la religiosidad realmente las vamos a encontrar no solamente en los pueblos mesoamericanos sino en todos los pueblos del mundo, es decir, son características relativamente universales, entre las diferentes religiosidades del mundo.⁴⁹

⁴⁹ Los dioses griegos por ejemplo, tenían diferentes epítetos, diferentes aspectos que a pesar de que uno podía entender que se supone que es la misma o el mismo dios, esos epítetos les daban ciertas características a ese dios que lo separaba de la otra advocación; por ejemplo la diosa Afrodita tenía 2 advocaciones, y esas dos eran de las más importantes una era Afrodita Urania, la otra era Afrodita Pandemos; y Afrodita Pandemos es la Afrodita del pueblo, y la Afrodita Urania es la afrodita celestial, pero un poquito más abstracta por así decirlo, y ambas tenían como templos separados, pero debemos entender que era una sola Afrodita.

CAPÍTULO III

DATOS ETNOGRÁFICOS DE LA PETICIÓN DE LLUVIA

Como ya hemos visto en los ejemplos del capítulo anterior la epigrafía es un instrumento importante para comprender los principales rasgos de las divinidades más importantes del mundo maya y para entender algunas de las festividades o pensamientos religiosos asociados a ellas que han perdurado a lo largo del tiempo. Esto mismo sucede en el caso de las ceremonias de petición de lluvia que se celebran actualmente en algunas comunidades indígenas de Chiapas.

3.1 Localidad de Nueva Palestina

La comunidad de Nueva Palestina se encuentra ubicada a los márgenes del Río Lacanjá en el Municipio de Ocosingo, Chiapas; la mayor parte de su territorio es montañoso. El Municipio de Ocosingo, limita al Norte con el municipio de Palenque, al Este y al Sur con la Republica de Guatemala, al Suroeste con las Margaritas y al Noroeste con Chilón, Oxchuc, Altamirano, y San José Cancuc. Su clima varía con la altitud, predominando el cálido húmedo. La vegetación es de Selva Alta. La red hidrológica es densa, y está integrada básicamente por los ríos Usumacinta, Lacantún, Jataté, Tzendales, Perlas y Lacanjá, entre otros. Por otra parte, el municipio es rico en lagos como el Miramar, Ocotal, Lacanjá, Anaite, Orizaba, Maroma, Suspiro, Ojos Azules, entre otros.

Según datos del INEGI (2020),⁵⁰ la población total de Nueva Palestina es de 11,984 habitantes, de las cuales 6,135 son mujeres y 5,849 son hombres.

Nueva Palestina es una comunidad indígena que fue fundada alrededor del año de 1971, y sus habitantes son grupos procedentes de diferentes etnias; las

⁵⁰ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020).
https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default.html#Datos_abiertos

personas partieron de diferentes puntos o municipios como Petalcingo, Yajalón, Bachajón, Tumbalá, Tila, entre otros lugares. Fueron llegando por grupos y cada grupo se fue estableciendo y ocupando su propio espacio, autonombrando a sus representantes de acuerdo a su lenguaje o procedencia; por ejemplo, los de habla ch'ol se organizaron y tomaron la decisión de elegir a un representante, ésta persona sería la designada en actuar, cuidar y exponer intereses, necesidades y quejas de sus mandantes.

Una vez asentados los grupos y con sus respectivos representantes; para dar validez, aceptación y para que fueran respetados todos estos acuerdos, reglas y normas que fueron tomados en colectivo, fueron presentados ante el Dr. Manuel Velasco Suárez, quien fungía en el cargo de gobernador de Chiapas en el periodo de 1970-1976; y así es como se establecieron formalmente los habitantes de la comunidad de Nueva Palestina. Actualmente, la comunidad se encuentra dividida en 17 barrios y cada uno con su representante.

Como sucede con casi todas las comunidades y municipios indígenas de Chiapas, en Nueva Palestina hay un estatuto orgánico y reglamento interno de la comunidad en donde se establecen varios puntos; por ejemplo, normas para las actividades de protección del medio ambiente (flora y fauna); faltas que atentan contra la moral pública; las que afectan el patrimonio público o privado; las que afectan la paz y la tranquilidad públicas; discordias y reclamaciones de los ciudadanos, entre otras razones. Para tratar estos casos la misma comunidad, mediante una asamblea, elige a sus autoridades locales. Estas asumirán la responsabilidad de hacer cumplir los acuerdos tomados por la asamblea, así como el estatuto interno.

Este núcleo estará conformado por el comisariado ejidal, que es una de las autoridades que ejerce mayor autoridad y al mismo tiempo recibe apoyo del Consejo de Vigilancia, del Agente Rural y Suplente, del Juez Rural y Suplente, del comandante de policías; por último están los representantes de cada barrio que son los encargados de transmitir o informar el mensaje de las autoridades antes mencionadas.

La comunidad de Nueva Palestina no actúa por sí sola, pues está interrelacionada con otras dos subcomunidades; establece un vínculo con los hablantes choles de Frontera Corozal, localizada, aproximadamente a una hora y media de distancia; también establece relación con los hablantes mayas Lacandones localizados aproximadamente a 50 minutos. Generalmente, cuando se trata de tomar acuerdos importantes, ya sea por cuestiones políticas, económicas, reuniones entre personajes de la política, para elegir a candidatos para ocupar cargos importantes, comúnmente se reúnen en una asamblea para juntar pensamientos, para decidir o llevar a cabo las acciones antes mencionadas.

Para la economía, Nueva Palestina realiza diversas actividades, como la ganadería y la agricultura. En esta son importantes la producción de maíz, frijol, cacao, café, chile, etc. Además, para ayudar a la economía familiar, los jóvenes emigran a las grandes ciudades en busca de empleo. En la comunidad de Nueva Palestina hay una diferencia en cuanto a las creencias religiosas, vestimentas, lenguas, partidos políticos, escuelas bilingües y federales.

Es importante decir que la mayoría de los habitantes de la comunidad de Nueva Palestina profesa el catolicismo; en general los vamos a ver actuando mezclando o uniendo elementos a manera de sincretismo religioso en sus fiestas tradicionales. Entre las fiestas más importantes están la celebración de la Virgen de Guadalupe, la conmemoración de los fieles difuntos o día de muertos, la Semana Santa, la Fiesta de la Santa Cruz, las fiestas navideñas.

3.2 La petición de lluvia

Con base en mis observaciones, charlas espontáneas con varios de los principales de la iglesia, entrevista realizada al coordinador Pedro Martínez y a Antonio Cortés Méndez, jefe de zona de la ceremonia de petición de lluvia, expongo brevemente la estructura de la fiesta realizada por la religión católica de Nueva Palestina.

La ceremonia de petición de lluvia es llevada a cabo cada 2 de mayo. Es una ceremonia preparada con varios días de anticipación y va a celebrarse conforme el orden del día; los únicos encargados de conducir, bendecir, iniciar y terminar la fiesta son los trece Principales de mayor edad. Los Principales son las personas reconocidas por la iglesia de entre 60 y 80 años.

Antes del 2 de mayo; una semana o tres días antes, las personas deberán cumplir con ciertas restricciones, como el ayuno; algunas de estas prohibiciones son: no consumir alcohol, no tener contacto sexual en caso de tener pareja, pensamientos positivos, no consumir carne; es decir, antes de realizar el ritual de petición de lluvia tuvieron que haber purificado el cuerpo y la mente. Aunque no todos los participantes están obligados a cumplir con el ayuno, los trece principales, ancianos, diáconos, y los otros ministros encargados de administrar y participar en el orden del día, sí, pues de ellos depende que el ritual tenga buenos resultados.

La apertura de la fiesta de petición de agua da inicio el 1 de mayo a las 6.00 PM; antes de este horario los participantes ya debieron haber reunido las ofrendas dentro de la iglesia; lo que procede es que ahora estas ofrendas serán consagradas con agua bendita. Estas ofrendas servirán para crear el altar maya dentro de la iglesia. Las ofrendas pueden ser frutas y verduras, semillas, raíces, flores, maíz, frijoles, velas, copal, incienso; pollos, guajolotes, entre otras ofrendas. A excepción de las aves de corral todo lo demás será utilizado para la creación del altar maya. Se tiene la creencia de que Altar Maya simboliza el Cosmos, es la conexión espiritual entre el corazón de la madre tierra y el corazón del cielo y es utilizado para abrir los portales para conectar con las fuerzas de lo divino, para agradecer y para pedir abundancia en cuanto a todo lo que provee la tierra y que la lluvia no falte. El altar maya es el puente para conectar con la tierra y el nivel cósmico.

El altar maya será colocado sobre el suelo dentro de la iglesia; se utiliza como base de su construcción un círculo, cuyo tamaño varía con respecto a la cantidad de ofrendas que lo conformará. El área de este círculo estará cubierta de manera uniforme y será dividida en cinco sectores que representan los cuatro puntos cardinales y el corazón de la tierra. Asimismo, las ofrendas se colocan agrupadas

dependiendo del color de los frutos; los de un tono blanco serán depositados en el lado norte; todos los de color amarillo en el lado sur; los de color negro o morado por el oeste; los de tono rojo serán depositados por el lado este; y, por último, en el centro del altar colocan una cruz, rodeada por un relleno de tierra y sobre la tierra se coloca una pequeña jícara con agua. En cuanto a la cruz funge y hace alusión al árbol-eje del mundo cósmico.

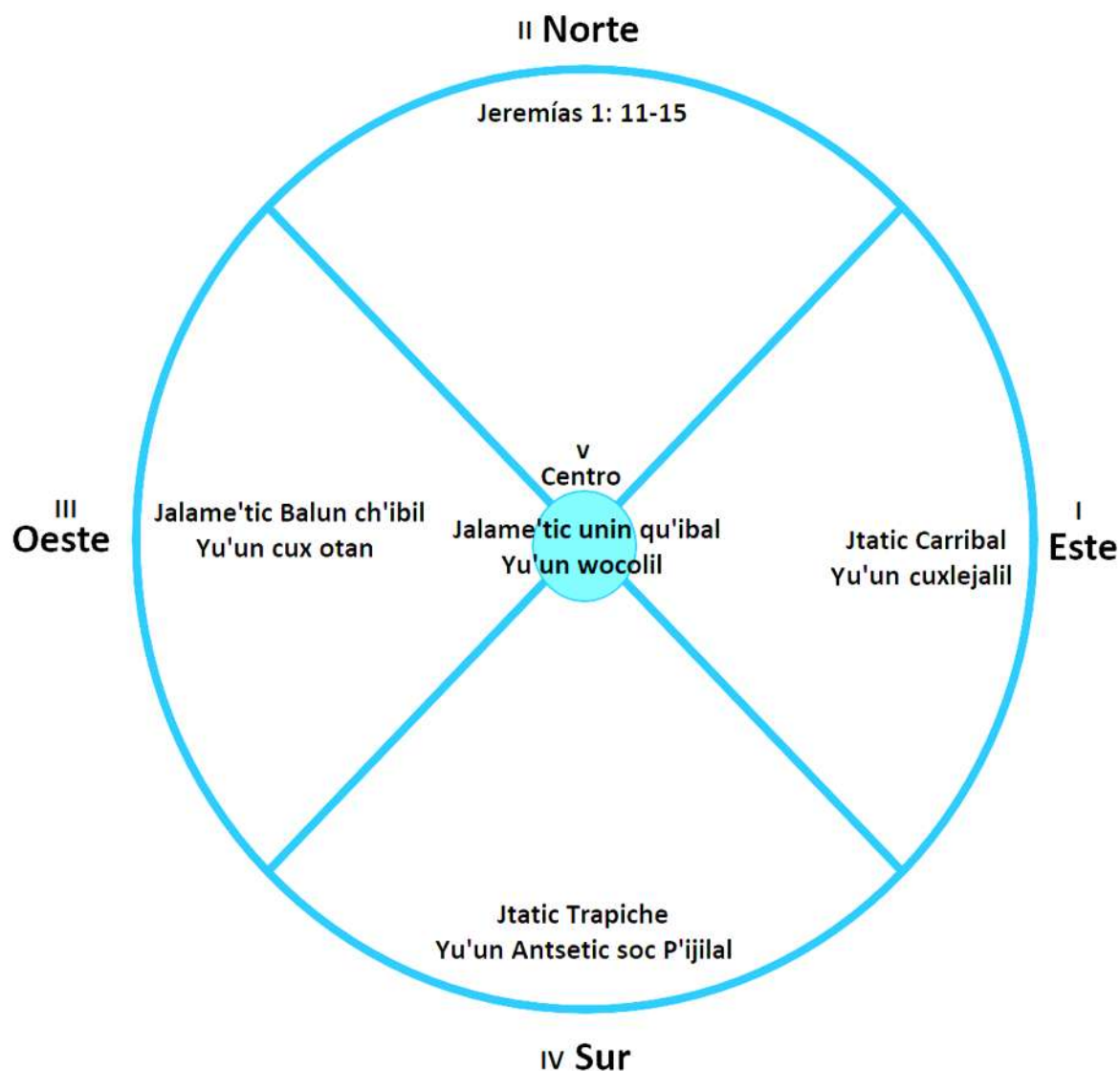


Ilustración 52: Oración de los cuatro puntos cardinales en el pensamiento tzeltal.

Alrededor de cada punto cardinal del altar maya se encienden trece velas blancas que en total serían cincuenta y dos velas más seis de colores; un color para cada punto cardinal; y dos en el centro, verde y azul que representan la atmósfera

y el agua el corazón del cielo y el corazón de la tierra. Entre las velas azul y verde se prepara un banco con un mantelito para colocar la Custodia con el Santísimo Sacramento; y cerca se coloca una Biblia abierta y una imagen de la Virgen de Guadalupe. Debe haber un sahumerio con brasas e incienso, para que una mujer inciense en diferentes momentos. Junto a la pila de tierra en el centro del altar se suele encender una vela que representa nuestras almas. Todas estas velas estarán encendidas durante la ceremonia, además del uso del copal, el incienso y el sonido de la caracola. La jícara llena de agua, el fuego de las velas, la pila de tierra y el aliento de incienso y el sonido de la concha; representan los cuatro elementos.



Ilustración 53: el Altar Maya y los cuatro puntos cardinales, Nueva Palestina.

Generalmente suele haber una conversación con el altar, en donde también se puede ofrecer agradecimiento; quizá para las personas que han estado buscando ayuda, para traer dudas y peticiones, para meditar, ofrecer plegarias o decretos, honrarlo y sincronizar con las energías sutiles. Cada año el altar maya suele representarse de variadas formas y va a ser, dependiendo de los objetos u ofrendas que se ha puesto sobre él, y que pueden ser flores, imágenes, la virgen, la bandera

mexicana. Generalmente cuando se realiza de manera privada en los potreros, los elementos cambian porque muchas veces van a ser dedicados a pedir abundancia en la ganadería y cría de animales, o en las viviendas va a ser dedicado o intencionado para lo que se esté trabajando en ese momento. Asimismo, un altar maya no hay una manera especial o forma correcta de montarlo pues los participantes suelen mover, mezclar, ordenar y desordenar las ofrendas, es decir, si se decide incluir o no incluir algunos objetos no se gana ni se pierde nada. Una vez completada la estructura del altar maya queda establecida para el día siguiente. En cada cumbre de este cosmos estará un principal o diácono acompañado de su pareja para recitar las oraciones.

Oración ante el Santísimo Sacramento en el altar maya (tzeltal)

Sk'oponel najil ta Ch'ujul Sacramento sok najil ta altar maya

1. *Yax pasot te "Altar Maya" sok te kantelahe te k'ayem ta tunel: tsaj, ijk', sak, k'an, ta yolil, yaxk'in. Ta yolil ta kantelahe yaxk'in soc yax, ya spasot jun ts'amate' soc jun pak' yu'un yax kalaa te custodia soc te ch'ujul sacramento; ta lum, yax akot jun skop jtatic jambil soc jun slokol te Virgen Guadalupe. Ya sk'an ay jun sahumero soc ak'al soc pom, yu'un k'alal te ants ya xch'ajlayan bayuc k'alal.*
2. *Ya yich' ich'el bayel te hostia ch'ultesbil soc yax kajanot te ta custodia; k'alal, ya yich' k'ayotayel: k'ayojinotik te sk'uxul o'tanil te k'uxutayel (yanxan). Tul ants ya sch'ataj te muk' ch'ujul.*
3. *Te yinam tul abat yu'un kajyaltik yaj tsum te tsajal kantelahe. Pisiltik yax botik ta banti yax lok' k'ak'al soc stukel ya sk'opon kayaltik jichto': wokol a wal j kajwal, yu'un te sacubel k'inal ya kal kilvelk'otic soc te cuxlejalk'otike. Te k'ak'al ja cuxlejaj, sk'ixnal ts'akal k'inal. Ja' jun majtanil yu'un balumilal. Jun lok'olticnix, te ja'at sakal, sk'uxul, kuxlejaj. Jokolja' wal yu'un te la jabayon k'otic te ja' nich'tan, te ja' smelelil muk'ul k'ak'al sakal k'inal, te ya yak' k'uxlejaj. Ch'ulul, te ja' tul muk' ajwalil soc winik, liay soc jo'otik, kuxul, kuxajem, te ay ta yolilik eucaristía. Ch'ulul ja sakalk'inal ku'untik, ja k'ak'altik; ja vej te ban yaj tajtik smelelil soc kuxlejaj. Ja' soc yaj kiltik te smelelil soc bin'a te lotil, snael ts'ajel te lekil vej yu'un kuxlejaj. Ch'ujulat jatukel kajwaltik Jesús, tej lajak'an jilel taj kolilkotik, jich bit'il tej k'ak'al smelelil yaj yak' kuxlejaj.*
4. *Pisiltik: ya kayotayat kotic soc ya kalbat kotic j wokol; ya kayotayat kotic soc ya ch'ultesat kotic.*

5. *Kayoj: Ch'ujulat, ch'ujulat ch'ujulat ja' tukel kajwal; tej abatetik taj ch'ulchan yax k'ayojinik soc yaj yich' ik' taj muk kajwaltik; jo'on yaj ch'ujun, kajwal, te ayat taj ich'el taj muk; ch'ujulat, ch'ujulat, ch'ujulat... K'alal yax k'ayojil, tul ants yaj xch'atal tej pom tej muk'ul abat soc te stsuhn sk'ahk'al tsaj kantelahe.*
6. *Tul ajbat yaj tsum te ijk'al kantelahe. Pisiltik yax botik banti yax ch'oj k'ak'al soc yaj sk'opon kajwaltik jich toj: wokol la yal te Kajwaltike, te ja' wako jun mandaril taj sbaj tej balumilal, taj k'ak'al, taj uhe, soc taj ek'etik, taj smej balumilal soc taj spsil te binaj pasblik taj balumilal. Wokol a wal yu'un te ajk'abal, yu'un te k'ux o'tanil, yu'un te sts'amajibal k'inal. Wokol a wal yu'un te lajel, te ja' bej yu'un yach'il kuxlejal taj tojol. Wokol a wal yu'un yu'un te ja' nich'an Jesús, te laj s kan s wokol yu'un lajel, yu'un jich yaj yich' tej lajel k'otik soc jich yaj ya'bon jotik tej kuxlejal. Kajwal, Jesús tej ja' lajel.*
7. *Pisiltik: ya kayotayat kotic soc ya kalbat kotic j wokol; ya kayotayat kotic soc ya ch'ultesat kotic.*
8. *Kayoj: Ch'ujulat, ch'ujulat ch'ujulat ja' tukel kajwal; tej abatetik taj ch'ulchan yax k'ayojinik soc yaj yich' ik' taj muk kajwaltik; jo'on yaj ch'ujun, kajwal, te ayat taj ich'el taj muk; ch'ujulat, ch'ujulat, ch'ujulat... K'alal yax k'ayojil, tul ants yaj xch'atal taj pom tej muk'ul abat soc te stsuhn sk'ahk'al ijk' kantelahe.*
9. *Te yinam tul abat yu'un kajwaltik yaj tsum sakal kantelahe. Pisiltik yax botik taj swael banti yax smal k'ak'al taj stukel ya' sk'opol kajwaltik jich to:: wokol a wal, kajwal, yu'un tej mejtat kotik, yu'un tej majmuch soc chuchuj kotik. Tej sak slok'ol sbakel yaj yak na' kotik te la yak' skuxlejalik yu'un ya'telik ku'un kotik. Sok ay to taj nichinel yo'tik. Wokol a wal yu'un te jabil k'op yu'un kolel, cholibil yu'un te jalwajanetik, taj najil sok te yo'tik. Wokol a wal yu'un te fray Bartolomé de las Casas soc yu'un tej jtatik Samuel, tej kuxulik soc jo'otik. Wokol a wal tej bit'il taj sikil soc sbatul wokoltik, yu'un sts'ajel soc sch'ayeljilel, joctik Jesús. Tej ja'nax stukel koltawanetik. Wokol a wal Jesús, tej bit'il laj cuchbeyi tej jachip ja' te'k lum Israel, tej tejklumko'tik soc spamle balumilal, k'ashemix soc yo'tik. Yaj a wak' ja' ba taj ilel taj tojolk'otik, yu'un lekiljotik. Wokol a wal, tej yaj cho'ptes chamel etik, ya' yil k'inal te ts'osit soc ya' koltaj tej chukeletik, ya' walbei scolel te mach'a makalik, yaj wak' tajalel yach'il kuxlejal te mach'aj ma'yuk bin ay yu'un, yaj wak' te jabil yalel, wokol yu'un kajwaltik. Ja'at smuk'ulat ko'tan ko'tik.*
10. *Pisiltik: ya kayotayat kotic soc ya kalbat kotic j wokol; ya kayotayat kotic soc ya ch'ultesat kotic.*
11. *Kayoj: Ch'ujulat, ch'ujulat ch'ujulat ja' tukel kajwal; tej abatetik taj ch'ulchan yax k'ayojinik soc yaj yich' ik' taj muk kajwaltik; jo'on yaj ch'ujun, kajwal, te ayat taj ich'el taj muk; ch'ujulat, ch'ujulat, ch'ujulat... K'alal yax k'ayojil, tul*

ants yaj xch'atal tej pom tej muk'ul abat soc te stsuhn sk'ahk'al sak kantelahe.

12. *Tul abat yaj tsum tej k'anal k'ak. Pisiltik yax botik ta banti yax s mal k'ak'al soc yaj sk'opon kajwaltik: wokol a wal kajwal, te yu'un la jawal alinuk te lum k'inal; wokol a wal yu'un te t'sunubil te ixim, te chenek' soc tej bin yaj tun jotik. Wokol a wal yu'un tej lok'ibja' soc tej muk'ul beja' tej yax lok' taj yolil lum k'inal. Wokol a wal yu'un tej antsetik, te yax alajik yu'un taj tojol. Wokol a wal te bit'il la yik' te ch'ujul María yu'un laj skoltayat taj yakel ta k'inal te Jesús yu'un yax ayin bit'il jo'onjotik. wokol a wal yu'un te mejotik Guadalupe te yaj yak taj ilil k'uxul ja wotal. Wokol a wal Jesús, tej laj yak' jilel te ja' nan ta bit'il nanjotik. Wokol a wal yu'un te laj wiktal bayel ants taj a'tel yu'un spasel yan lumk'inal. Wokol a wal yu'un tej laj jawik'on jo'tik ta tojol, tej yax sitinonjotik, taj yuel te ch'ujul Espíritu Santo.*
13. *Pisiltik: ya kayotayat kotic soc ya kalbat kotic j wokol; ya kayotayat kotic soc ya ch'ultesat kotic.*
14. *Kayoj: Ch'ujulat, ch'ujulat ch'ujulat ja' tukel kajwal; tej abatetik taj ch'ulchan yax k'ayojinik soc yaj yich' ik' taj muk kajwaltik; jo'on yaj ch'ujun, kajwal, te ayat taj ich'el taj muk; ch'ujulat, ch'ujulat, ch'ujulat... K'alal yax k'ayojil, tul ants yaj xch'atal taj pom tej muk'ul abat soc te stsuhn sk'ahk'al k'an kantelahe.*
15. *Tej muk'ul abat ya' tsum te yaxk'in soc yaxal k'ak. Pisiltik yax botik taj yolil te ch'ujul awilal soc tej abat yaj sk'opon kajwaltik jich to: wokol a wal kajwal, tej ja'at yo'tanat ch'ulchan balumilal. Ja' bijilal te laj yabat namel winik-ants, te bit'il ja'at nax tul muk'ul k'ux o'tanil. Tej skuxul ja' wo'tan taj tojoltotik, yaj tso'b tej ch'ulchan soc balumilal: te ch'ulchan ya sk'oplal tej t'ubil yaxk'in, soc te balumilal tej yax stsana'bul. Wokol a wal me' tat, tej lajawak' taj tojol jo'otik, ja' nich'an Jesús, yaj stso'baj ch'ulchan-balumilal taj stojol. Stukel ajwalil soc winik; talem taj ch'ulchan soc ayin taj balumilal, taj ajch'altik, taj lumtik. Wokol a wal, kajwal Jesús tej ja'at ch'ulchanat yu'un balumilal; taj tojol ya' sts'op sbaj winik-ants soc tej binti ch'ujlel. Tej ja' Cruzil ts'unul taj balumilal, taj stojol ya wik'on jo'tik ta tojol taj ch'ulchan. Lijta stojol Eucaristía, lijta ch'ujul hostia ch'ultesabil, lij ayat, kuxul soc smeलेलil, yo'tan ch'ulchan soc yo'tan malumilal. Joyat jo'tik taj balumilal, soc awjalilat, tej ya xtso'b ch'ulchan-balumilal. Ja' tukel winik ajwalilat, ya jokinon jo'tik, ja' ts'akonjotik, yaj jachonjotik, yaj we'teson jo'tik, yaj wa'bon kipal jo'tik, yaj choptesjonjotik, yaj k'anonjo'tik. Taj stukel jo'tik, tes lum yax ach'alup; soc ja'at, sak yax jilon jotik soc tajch'ulchan ya yik'onjotik bajel. K'alal ja wuel mabal sokinon jo'tik, ja'nax ajk'abal, soc ik'al k'inal, mulil, lajel. Soc ja'at, ya'kajotik ja k'op, ya k'oponat jotik taj tojol, ya weteson jo'tik ta ja' bak'etal soc taj ch'ich'el, spisil sak k'inal, slamal k'inal, smuk'ul o'tanil, yip-k'inal, skuxul-o'tanil, kuxlejal. I wokol ja wal kajwal Jesús.*

16. *Pisiltik: ya kayotayat kotic soc ya kalbat kotic j wokol; ya kayotayat kotic soc ya ch'ultesat kotic.*
17. *Kayoj: Ch'ujulat, ch'ujulat ch'ujulat ja' tukel kajwal; tej abatetik taj ch'ulchan yax k'ayojinik soc yaj yich' ik' taj muk kajwaltik; jo'on yaj ch'ujun, kajwal, te ayat taj ich'el taj muk; ch'ujulat, ch'ujulat, ch'ujulat... K'alal yax k'ayojil, tul ants yaj xch'atal taj pom tej muk'ul abat soc te stsuhn sk'ahk'al yaxk'in soc yaxal k'ak kantelahe.*
18. *Ch'abal k'in al: Ch'abal k'in al ts'inuk, joeb minuto, yu'un jich to taj jujutul ya' sk'opon kajwaltik taj yo'tan.*
19. *Ajk'ot: yaj kópontik kajwaltik taj bak'etaltik, taj naujibaltik, taj ko'tantik, taj ko'tantik, yaj pasot oxeb ajkot taj joe'b minuto jujun p'ij, k'alal ay ajkot, taj jujutul ch'abal yaj sk'opol kajwaltik, taj bit'il yax lok' taj yo'tan.*
20. *Sk'oponel kajwaltik taj jun pajal: tej mach'aj yas k'an yaj shu' sk'opon kajwaltik taj tulán k'op, taj sk'opojel, yaj yich taj muk' sk'ayotaj, yal wokol, soc yaj sk'al bin yaj xlok' taj yo'tan.*
21. *Taj jujun welta yax laj sk'oponel kajwaltik pisiltik yaj kaltik jich toj: ayonko'tik kajwal.*
22. *K'ayoj: k'ayojtajtik tej k'uxul o'tantayel.*
23. *Majtanil yu'un muk'ul ajwalil. Tul ants yaj xch'ajta'wan taj pom.*
24. *Ts'oble: yaj yich' ich'el talel hostias ch'ultesbil jun k'ak'al najil. Soc yaj yich' ajk'el taj ts'oble, najil yalel tej Padre Nuestro.*
25. *Slajibal yalel wokol taj k'op obispo.*
26. *Slajibal k'ayoj: kalbejtik wokol kajwaltik, kalbejtik wokol; kalbejtik wokol kajwaltik.*

Oración ante el Santísimo Sacramento en el altar maya (traducido al español)

Se prepara el altar maya con las velas acostumbradas: rojo, negro, blanco, amarillo y en el centro, azul y verde. Entre las velas azul y verde, se prepara un banco con un mantelito para colocar la custodia con el Santísimo Sacramento; en el suelo, se coloca una biblia abierta y una imagen de la virgen de Guadalupe. Debe haber un sahumerio con brasas e inciensos, para que una mujer incense en diferentes momentos.

Se lleva la Hostia consagrada y se coloca en la Custodia; mientras, se canta: cantemos al amor de los amores (u otro). Una mujer incensa el Santísimo.

1.- Todos fijan la mirada hacia el Este; lugar donde sale el sol, y el origen de la Vida. La esposa de un diácono enciende una vela roja y ella hace esta oración:

Oración: Gracias, Señor, por la luz del sol que nos alumbra y nos da vida. El sol es vida, es calor, es luz. Es un regalo tuyo para toda la humanidad. Es un signo, una señal de ti mismo, que eres luz, calor, vida. Gracias porque nos has dado a tu Hijo, que es el verdadero Sol que nos alumbra, que nos da vida. Jesús, que es Dios y Hombre, está aquí con nosotros, vivo, resucitado, presente en la Eucaristía. Jesús es nuestra luz, es nuestro Sol; es el camino en quien encontramos la verdad y la vida. Con Él, podemos ver la realidad de nuestro mundo, distinguir la verdad de lo que es mentira, conocer cuál es el camino de la vida. Bendito seas, Señor Jesús, porque quisiste quedarte entre nosotros, como el verdadero Sol que da vida eterna.

(Se hace una reverencia). Entre todos: Te alabamos y te bendecimos; te adoramos y te glorificamos.

Canto: Bendito, bendito, bendito sea Dios; los ángeles cantan y alaban al Señor; los ángeles cantan y alaban al Señor. Yo creo, Jesús mío, que estás en el altar; oculto en la Hostia te vengo a adorar. Bendito, bendito... Mientras se canta, una mujer incienso al Santísimo y la vela roja.

2.- Todos fijan la mirada hacia el oeste, como signo de reconciliación con la historia humana y con el cosmos; el diácono enciende una vela negra y él hace esta oración:

Oración: Gracias, Señor, porque has dispuesto un orden en la naturaleza, en el sol, en la luna y las estrellas, en la madre tierra y en toda la creación. Gracias por la noche, por el descanso, por la tranquilidad. Gracias también por la muerte, porque es el paso a una nueva vida contigo. Gracias por tu hijo Jesús, que quiso sufrir la muerte, para tomar sobre sí nuestra muerte y darnos su Vida. Señor Jesús, tu muerte no es lo definitivo para ti, sino sólo el paso hacia tu resurrección, que es la fuente de nuestra resurrección. Que en las oscuridades de nuestra vida, en las noches de nuestros problemas, en las enfermedades y cansancios, en nuestra muerte y en la muerte de nuestros seres queridos, tu victoria nos alumbre en la esperanza de la vida; que tu resurrección haga brillar de nuevo el sol de nuestro triunfo contigo, para que gocemos de tu luz eterna.

(Se hace una reverencia). Entre todos: Te alabamos y te bendecimos; te adoramos y te glorificamos.

Canto: Bendito, bendito, bendito sea Dios; los ángeles cantan y alaban al Señor; los ángeles cantan y alaban al Señor. Yo creo, Jesús mío, que estás en el altar; oculto en la Hostia te vengo a adorar. Bendito, bendito... Mientras se canta, una mujer incienso al Santísimo y la vela negra.

3.- Todos fijan la mirada hacia el Norte, pidiendo perdón y comprometiéndose con la vida. La esposa de un diácono enciende la vela blanca y ella hace esta oración:

Oración: Gracias, Señor, por nuestros antepasados, por nuestros abuelos y abuelas. El color blanco de sus huesos nos recuerda que entregaron su vida en el trabajo y en el servicio por nosotros, y siguen aún floreciendo en el presente. Gracias por toda la historia de la salvación, por los patriarcas y profetas, de antes y de ahora. Gracias por Fray Bartolomé de las Casas y por nuestro jTatik Samuel, que siguen vivos con nosotros. Gracias porque en el hielo y el granizo de las opresiones, de la discriminación y la marginación, contamos con Jesús, nuestro único y definitivo Libertador. Gracias, Jesús, porque cargas la historia de tu pueblo Israel, de nuestros pueblos originarios y de toda la humanidad, pasada y presente. Te manifiestas en nuestra historia y la transformas, para nuestro bien. Gracias porque sanas a los enfermos, das la vista a los ciegos y la libertad a los oprimidos, proclamas la liberación a los cautivos, anuncias a los pobres la Buena Nueva, haces presente el Año de Gracia del Señor. Tú eres nuestra esperanza.

(Se hace una reverencia). Entre todos: Te alabamos y te bendecimos; te adoramos y te glorificamos.

Canto: Bendito, bendito, bendito sea Dios; los ángeles cantan y alaban al Señor; los ángeles cantan y alaban al Señor. Yo creo, Jesús mío, que estás en el altar; oculto en la Hostia te vengo a adorar. Bendito, bendito... Mientras se canta, una mujer incienso al Santísimo y la vela blanca.

4.- Todos fijan la mirada hacia el Sur, pidiendo perdón y comprometiéndose con la vida. Un diácono enciende la vela amarilla y él hace esta oración:

Oración: Gracias, Señor, porque has hecho fecunda nuestra madre tierra; gracias por las cosechas de maíz, del frijol y de cuanto necesitamos para vivir. Gracias por los manantiales y los ríos, que salen del seno de la madre tierra. Gracias por las mujeres, que participan de tu fecundidad y hacen presente tu maternidad. Gracias por nuestras madres y nuestras abuelas. Gracias porque invitaste a la Virgen María a ayudarte para que Jesús naciera y se hiciera uno como nosotros. Gracias porque en nuestra Madre de Guadalupe has querido mostrarnos todo tu amor. Gracias Jesús, por dejarnos a tu Madre como nuestra Madre. Gracias por invitar a muchas mujeres a trabajar contigo en la construcción de otro mundo más humano. Gracias porque, al unirnos a ti, nos haces dar frutos abundantes, con la fuerza de tu Espíritu Santo.

(Se hace una reverencia). Entre todos: Te alabamos y te bendecimos; te adoramos y te glorificamos.

Canto: Bendito, bendito, bendito sea Dios; los ángeles cantan y alaban al Señor; los ángeles cantan y alaban al Señor. Yo creo, Jesús mío, que estás en el altar;

oculto en la Hostia te vengo a adorar. Bendito, bendito... Mientras se canta, una mujer incienso al Santísimo y la vela amarilla.

5.- Todos fijan la mirada al Centro del altar, símbolo de la Fidelidad a la unidad y a la fraternidad universal. El Obispo enciende las velas azul y verde; y el obispo hace esta oración:

Oración: Gracias, Señor, porque eres Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra. Con este nombre te llamaron los antepasados mayas, porque tú eres sólo corazón, sólo amor. Por el amor que nos tienes, unes el cielo y la tierra: el cielo que se significa en el color azul, y la tierra en el color verde. Gracias, Padre, porque nos has dado a Jesús, en quien se unen el cielo y la tierra. Él es Dios y es hombre, viene del cielo y se encarna en nuestra tierra, en nuestro barro, en nuestro polvo. Gracias, Señor Jesús, porque eres cielo en la tierra; en ti se unen el azul y el verde, la humanidad y la divinidad. Tu cruz está sembrada en la tierra, y desde ella nos llevas contigo al cielo. Y en esta Eucaristía, en esta santa Hostia consagrada, estás tú, vivo y verdadero, corazón del cielo y corazón de la tierra. Eres uno de nosotros, de nuestro barro, de nuestra tierra, y eres Dios, que unes el cielo y la tierra. Porque eres Dios y hombre, nos acompañas, nos sostienes, nos levantas, nos alimentas, nos fortaleces, nos sanas, nos amas. Sin ti, nuestro barro nos enloda y ensucia; contigo, quedamos limpios y nos llevas al cielo. Sin tu presencia y sin tu vida, todo es noche, oscuridad, pecado, muerte. Contigo, escuchando tu palabra, orando en tu presencia, alimentándonos con tu Cuerpo y tu Sangre, todo es luz, paz, esperanza, fortaleza, animo, amor, vida. ¡Gracias, Señor Jesús!

(Se hace una reverencia). Entre todos: Te alabamos y te bendecimos; te adoramos y te glorificamos.

Canto: Bendito, bendito, bendito sea Dios; los ángeles cantan y alaban al Señor; los ángeles cantan y alaban al Señor. Yo creo, Jesús mío, que estás en el altar; oculto en la Hostia te vengo a adorar. Bendito, bendito... Mientras se canta, una mujer incienso al Santísimo y las velas azul y verde.

Silencio: se guarda un momento de silencio, unos cinco minutos, para que cada quien hable a Jesús en su corazón.

Danza ritual: Oramos al Señor con nuestro cuerpo, con nuestros sentidos, con el corazón, haciendo tres danzas rituales de unos cinco minutos cada una. Durante las danzas, cada quien le habla en silencio al Señor, de lo que sale de su corazón.

Oración comunitaria: Quien desee, puede hacer una oración en voz alta, en su idioma, para adorar alabar, dar gracias, pedir perdón, suplicar y pedir lo que cada quien desee.

Después de cada oración, decimos todos: ¡Escúchanos, Señor!

Canto: Cantemos al Amor de los amores...

Bendición con el Santísimo. Una mujer inciensa.

Comunión: se traen hostias consagradas desde el día anterior y se da la comunión, diciendo antes el Padre nuestro.

Bendición final que imparte el Obispo.

Canto final: Demos gracias al Señor, demos gracias; demos gracias al Señor.

Después de esta ceremonia dentro de la iglesia; posteriormente, todos se dirigen hacia una montaña donde hay un ojo de agua denominado como *Laguna San Pedro*; y muy cerca de esta laguna hay una cruz de madera que será forrada o adornada con flores y con hojas de palma antes de que inicie la ceremonia; y es la cruz que se utiliza a menudo cada año.

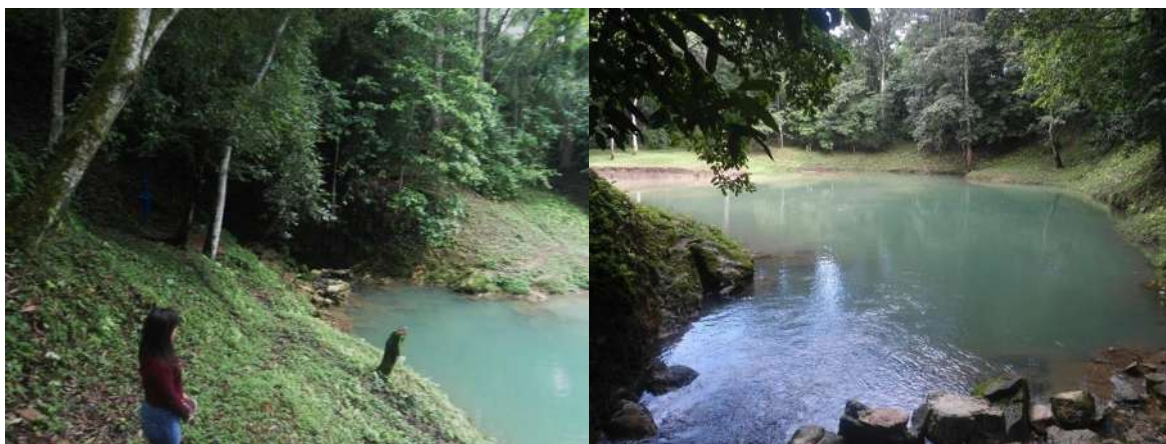


Ilustración 54: Laguna San Pedro de Nueva Palestina, Ocosingo, Chiapas.

La ceremonia inicia con cantos, oraciones y danzas; lo primero que se hará será pedir perdón y permiso a la madre tierra por la ceremonia que se está iniciando; y por las actividades o ciclo agrícola que el ser humano está a punto de iniciar en meses venideros; es decir, para poder entrar en sus tierras, el ser humano pide permiso antes de talar árboles, roza y quema de la milpa etc. Se les pide a los *Ajaw* los dueños o guardianes de la tierra esto para asegurar una buena cosecha y que todos los cultivos que se siembren sean en gran cantidad en abundancia.

Para establecer la conexión de agradecimiento con los *Ajaw* o dueños de la madre tierra se les provee ciertos alimentos; los principales ofrecen la sangre de pollos y guajolotes.



Ilustración 55: Ceremonia en la Laguna San Pedro, Nueva Palestina, Ocosingo (2021).

Serán ofrecidos trece pollos. En la ceremonia los principales cogen a los pollos vivos y arrancan su cabeza con las manos y colgados boca abajo la sangre que cae se utiliza para humedecer la tierra justo enfrente de la cruz. Se cree que cuando el pollo está pataleando o mientras muere es cuando el *Ajaw* de las cuevas, las montañas, de los ojos de agua lo está recibiendo. Y con esta acción se cree que los *Ajaw* estarán contentos y por lo tanto habrá abundancia. Una vez que han terminado, los pollos serán desplumados y tomarán sólo las trece pechugas y trece corazones y serán cocidas sin sal; al final darán este bocado a la tierra.

A continuación, se abrirán tres pozos sobre la superficie de la tierra con aproximadamente medio metro de profundidad y un diámetro de 40 cm; en la primera abertura se deposita cacao molido mezclado con agua; en el segundo hueco se depositan las trece pechugas y corazones ya cocidas sin sal; y en el último hueco se ofrecen dos o tres litros de aguardiente el *pox*. El *pox* o *posh* es el más utilizado porque éste es preparado por mano de indígenas y no contiene sustancias

ni compuestos químicos. Es importante decir que en esta ceremonia no es permitido el uso de vasos desechables o de plásticos; y mientras ocurre esta actividad se elevan oraciones, cantos, y se queman incienso o copal en un brasero.





Ilustración 56: Ritual de Petición de Lluvia en el manantial de Río Colorado, Nueva Palestina, Ocosingo (2021).

Después de ofrecer este regalo a los *Ajaw* los pozos son sellados de nuevo por encima asegurándose de que ningún animal o roedor pueda escarbar la tierra. Además, las plumas o desechos de estos animales son también enterrados cerca de los tres pozos y de igual forma serán muy bien asegurados para no ser vistos por ningún animal o roedor.

Posteriormente, uno de los principales servirá en una copa o en una jícara para todos los participantes tanto hombres y mujeres un poco de cacao o *pox* y entre todos se irán pasando esa jícara para beber un sorbo. Mientras todo esto ocurre los diáconos son los encargados de preparar la comida que deberá ser servida o consumida por todos los participantes al final del culto. Generalmente finalizan alrededor de la 1 pm.

Uno de los principales explicó que en una ocasión, en lugar de ofrecer aguardiente o *pox* a los *Ajaw*, ofrecieron refresco, debido a que se habían presentado pequeños conflictos entre ellos; quizá excedieron en la cantidad de *pox* o se embriagaron y esto los llevó a pensar que esto no debió suceder, porque había niños y mujeres, e incluso necesitaban equilibrar la situación porque las mujeres no se sentían en confianza sobre el consumo del aguardiente.

Sucedió que detrás de esta sustitución no hubo esa conexión de manera armoniosa con los *Ajaw*; pues después de que finalizó la ceremonia, uno de los principales tuvo un sueño. Se le informó que los resultados del trabajo realizado en la Laguna San Pedro no fueron de su agrado, es decir el *Ajaw* no estaba contento porque no había recibido aquello que le gustaba, y que para poder transformar la situación o para que esa ceremonia no fuera rechazada por parte de los *Ajaw* y sus hijos, debían corregirlo; esto quiere decir que repetirán el mismo proceso de la fiesta. Así que, después de este sueño se informó a los demás principales y deciden volver a la Laguna San Pedro para repetir el ritual, llevando con ellos ahora sí, el aguardiente o *pox*; esta vez sólo irán los principales y ya no con la cantidad de participantes que anteriormente asistieron.



Ilustración 57: Ritual de petición de lluvia en el sitio arqueológico de Toniná, Ocosingo, Chiapas (2015).

Esta festividad no sólo se hace de manera pública pues también se realiza en lugares privados como sitios arqueológicos, en la casa de algún familiar, en los potreros, milpas, o muchas veces las personas en los cerros o dentro de sus terrenos tienen su propia cruz para realizar ahí la ceremonia, y el culto es dirigido por los mismos principales. Generalmente estas cruces de madera son llevadas para ser bendecidas por los obispos de la casa parroquial de la cabecera municipal de Ocosingo o San Cristóbal de las Casas.

3.3 Relación de las evidencias prehispánicas sobre Chaahk y las actuales sobre petición de lluvia

Las evidencias prehispánicas que hemos presentado en el capítulo anterior nos permiten establecer relaciones con la ceremonia de petición de lluvia presentes

en la actualidad. Si hacemos una comparación en cuanto a los materiales y elementos que se utilizaron, en general distinguimos que algunos de ellos sí coinciden con lo que hemos leído en los libros; por ejemplo, en los rituales prehispánicos a los que la iglesia consideró como hechicería, magia y cosas del demonio y que tienen que ver con las fuerzas cósmicas de la naturaleza; esta es una de las representaciones que continúan presentes en la sociedad. Generalmente, es así como se mantienen estos rituales en las comunidades indígenas, porque ellos son los que tienen contacto con la tierra.

Para los campesinos y sus pueblos originarios este ritual es una manera de poder avanzar, prosperar y no les hará falta nada, y por supuesto, se sienten suficientes; creen que lo que tienen lo consiguen a través de ese vínculo; estarán estables económicamente, tendrán buena cosecha del maíz, del frijol, de la calabaza, del chayote, cacao, café, plátano, entre otros productos de la región; y también es para pedir que los animales no contraigan enfermedades, y sobre todo para que tengan buenas lluvias, pues la vida de la tierra, sus plantas y animales dependen de ella.

Al conjuntar todos estos elementos prehispánicos, Chaahk se convierte en uno de los dioses más importantes de Mesoamérica ya que aparece actuando en los tres planos del cosmos: el terrenal, el inframundo y el celestial. Su culto se remonta a tiempos antiguos y siempre estuvo vinculado con la fertilidad de la tierra, como el encargado de la lluvia, el trueno y el relámpago y a todos los aspectos atmosféricos de las tormentas eléctricas, tan comunes en estas regiones, pero en especial al rayo. Chaahk actualmente todavía se reconoce como un dios con mucho poder.

Lo esencial y lo más significativo entre los indígenas y Chaahk es la comunión que tienen con el cerro o la montaña; es decir, aquí lo importantísimo es que las acciones de petición de lluvia que se realiza en la comunidad de Nueva Palestina se va a efectuar en un cerro y en medio de un lago, se le dará de comer cacao, pox, corazones y pechuga de animales, todo esto quedará en el interior de la montaña; eso es remontarnos a lo prehispánico, porque la montaña es la fuente del agua, es

la que va a propiciar el desarrollo y la producción del maíz. La montaña para los pueblos mayas fungió como un lugar de culto y de peregrinación como lo demuestran los estudios iconográficos y textos jeroglíficos en donde vemos que los eventos se realizaban dentro de una cueva o en las fauces del monstruo witz la montaña personificada; todo esto también está documentado en los códices.

Esa es una de las muchas importancias que tiene el ritual de petición de lluvia y aquí es donde vemos que somos un engranaje del ser humano con la naturaleza porque finalmente con lo que convivimos es con la naturaleza. Y somos seres humanos biológicos porque al igual que los demás organismos vivos evolucionan, nosotros también estamos sometidos a ese proceso evolutivo, a procesos culturales, inquisitoriales, todos, y eso es lo que nos diferencia de los demás; pero también teniendo como base lo que decía López Austin debido a que hay diversas fuerzas culturales e históricas, fueron estos núcleos duros los que garantizaron que se diera esta continuidad en ciertos elementos culturales y por lo tanto, podemos decir que esta fiesta es de origen prehispánico pues para hacer estas peticiones de vida, es un acto que está muy marcado por la montaña, un universo de olores de flores y el humo del copal, la música, entre otros elementos. El vínculo que observamos entre los indígenas y Chaahk es esa comunión y similitud en la organización de la fiesta pues estará vinculado de alguna manera con el interior de la tierra.

Otro tema que observamos muy significativo entre los indígenas y Chaahk es el pago a la tierra por todo lo que nos dio y por todo lo que tomamos de ella. Las ofrendas son las mediadoras entre la naturaleza y lo humano, pues mencionamos en el capítulo anterior que Chaahk desciende a los cenotes a buscar el agua de la lluvia y mencionamos que el inframundo es el dominio del dios de la muerte; para que Chaahk pueda obtener el agua de la lluvia tiene que pagar su peaje, y pedir permiso al dios de la muerte mientras que en el pensamiento indígena consiste en ofrecer bebidas sagradas como el cacao, el aguardiente, alimentos derivados del maíz, alimentos obtenidos de la milpa, sacrificio de animales.

Al menos las tres iglesias católicas de Nueva Palestina denominados como "Santo Domingo Cristo Rey, Sagrado Corazón y la Guadalupana" permanecen firmes con esta creencia debido a que los jefes de zona, principales y los coordinadores locales de las iglesias católicas han tenido "*encuentros diocesanos de diáconos*" en la parroquia de su Municipio; esto significa que han tomado cursos y han obtenido información de la historia de la Conquista en Chiapas y saben que se plasmaron en varios documentos coloniales manuscritos, como por ejemplo, el *Popol Vuh* y el *Chilam Balam*; y esa información al final la adaptan a las costumbres y necesidades de su iglesia. Podemos decir, que es un ritual sincrético, existe la unión de dos cosmologías, dos culturas completamente diferentes; por un lado está la cultura occidental, cristiana, que viene con los españoles y por el otro está la de los pueblos originarios que está ligada a todo el trabajo que tiene que ver más con las cosmogonías prehispánicas y con la naturaleza.

El jefe de zona de la iglesia católica de Nueva Palestina explica, y es consciente de que no es fácil, que este ritual no tiene que desaparecer, sino se debe salvaguardar y fortalecer pues es la cosmovisión de sus ancestros. Ellos han aprendido a ver esta celebración como un círculo que se ha estado repitiendo de forma constante y que hay un vínculo entre ellos, pues este tipo de rituales les permitió sobrevivir a las sociedades del pasado; por ello, constantemente dicen y se recuerdan entre ellos que antiguamente sus antepasados fluían en un cierto espacio para conectar con lo sagrado y que en cada cambio de temporada se veneraba a las fuerzas que les suministraban alimentos, los protegían de los fenómenos meteorológicos y además, los defendían de las enfermedades. Entonces, la comunidad organiza este ritual para ponerse en sintonía con alguna anomalía climatológica de la naturaleza, es decir, actúan antes de que el riesgo exista. Considero que con esta misma ciclicidad, se fortalecen estos vínculos y sobre todo para obtener un buen año en los pueblos indígenas.

En cuanto al contexto etnográfico, sí hay un culto a sus dioses y siguen celebrando en medio de la naturaleza; y como parte de las ofrendas, se hace sacrificio, la sangre de los animales se considera como el último y el más importante

ingrediente divino que encantará al *Ajaw* protector de la cueva, la montaña, el ojo de agua y la laguna; con este líquido divino se considera, se cree en la cosmovisión maya que la tierra quedará fertilizada y de este modo, los dueños de la tierra seguramente ya nos darán permiso para trabajar en la tierra.

Otro elemento que se considera prehispánico y que ha tenido una continuidad es que en este tipo de rituales algo que no puede faltar es el incienso, el copal, y las hierbas olorosas; es muy común ver la quema de estas esencias aromáticas pues se cree que nuestros antepasados y los *Ajaw* aspiran el humo. En la cosmovisión indígena son aromas que han sido elegido por los mismos dioses desde el periodo prehispánico; y por lo tanto, en todo el proceso del ritual la esposa del diácono deberá de sahumar e incensar. La quema de copal está presente en casi la mayoría de los rituales tradicionales al igual que el uso de velas, flores y alimentos.

Los alimentos que se utilizan para el ritual son preparados con ingredientes de la región local. La base de la alimentación, al igual que en el resto de Mesoamérica, se utiliza el maíz para las tortillas, el pozol blanco y de cacao, la calabaza, el *pox* o *posh* un destilado a base de caña de azúcar y maíz, y entre otras hierbas, frutas y verduras. La gastronomía es hecha por las esposas de los diáconos y principales. Seguimos distinguiendo que muchos de los elementos que se ocupan para este ritual son elementos de la naturaleza y es sembrado y cosechado por ellos mismos.

Otro elemento importante es que la acción del baile ocurre al final de la ceremonia y se realiza para consolidar el compromiso con las divinidades y para honrar a los ancestros. El baile es la alegría, es el ritmo, el humor comunitario. El término *Tz'ak* nos es útil para este cierre de compromiso. Se ha identificado *Tz'ak*⁵¹ en la escritura jeroglífica maya clásico como “completar, cumplir, terminar” es un concepto que lo vamos a encontrar mucho en el pensamiento mesoamericano, se ha podido identificar para cuestiones duales como lo femenino, lo masculino, el tiempo, la muerte, la fertilidad, etc. Estas dualidades son en realidad los extremos

⁵¹ Es aquella cosa que sucede una detrás de la otra, la dualidad, término común para el sacrificio entre los mesoamericanos (Stuart, 2003: 1-4).

de una sola cosa, o las partes de un todo, las cosas complementarias y forman una unidad, indivisible, inseparables, la consolidación de cosas una antes que la otra. El baile lo podemos entender como el término de la jornada del día y la noche, la consolidación de la sucesión o movimientos de peticiones de vida.

Con base a las evidencias que hemos presentado y todos estos marcos que rodean la cosmovisión tzeltal contemporánea en el ritual de petición de lluvia en la región de Chiapas, y de acuerdo a las evidencias lingüísticas e iconográficas puede proponerse que hay elementos de paralelismo, ciclicidad y existe esa continuidad de la cosmovisión prehispánica. Y con todo esto, es bueno decir que el pensamiento tzeltal actual es sincrético pues ha integrado elementos tradicionales mayas con otros derivados del cristianismo.

CAPÍTULO IV

PROPUESTA DE VALORACIÓN Y DIVULGACIÓN DEL BIEN CULTURAL CEREMONIA DE PETICIÓN DE LLUVIA DE NUEVA PALESTINA

Entendiendo que el patrimonio es de todos, entonces todos podemos hablar de patrimonio. El tema de la preservación del patrimonio se vuelve fundamental, pues en muchas ocasiones son vulnerables a la pérdida ya que el patrimonio diariamente tiene una conexión o interacción con factores que lo deterioran, reducen o lo destruyen; por ello su conocimiento, difusión y valoración entre la población es de vital importancia como medio para su concientización y cuidado.

El mundo tzeltal contemporáneo está constituido por un cosmos (*chul chan*), la madre tierra (*lum balumilal* o *chul balumilal*) y el inframundo (*k'atimbak*). En la concepción de Nueva Palestina, el altar maya es una circunferencia que representa el cosmos; es algo que integra elementos separados que existen en la naturaleza, es donde están los dioses, el lugar de los muertos, los sitios sagrados, los ríos, las montañas, el lugar donde están las plantas y los animales, donde el sol da calor y hace crecer toda forma de vida y el indígena mismo es parte también de esta naturaleza.

Y desde esta óptica, el coordinador de la ceremonia de petición de lluvia menciona que esta concepción que se tiene de la tierra, así como el conjunto de elementos y todo el significado que conlleva, sólo tiene importancia para el practicante o para la iglesia católica; es decir no todos los habitantes de la comunidad están de acuerdo con estos encuentros o reuniones, pues a muchos les genera ciertas emociones de incompreensión o cuestionamiento hacia quienes lo realizan. Sin embargo, quienes lo hacen proponen que a pesar de recibir burlas por el trabajo que realizan continuarán trabajando para cuidar el legado ritual. Esta conducta negativa o de no aceptación quizá pueda ser resultado de la diversidad de

identidades y perspectivas de los habitantes de la comunidad pues proceden de diferentes puntos de Chiapas.

Y es precisamente en este sentido, que puede entenderse que tenemos que asumir nuestra pluralidad de pensamientos. Los organizadores del ritual de petición de lluvia lo que buscan, es esa comprensión cultural, en donde nos dan a entender que no sólo buscan esa unicidad sino también la pluralidad; y al presentarnos estos conceptos o estructuras cosmogónicos, para comprenderlo necesitamos considerar el medio ambiente, saber qué es lo que va bien, qué es lo que va mal, y creo que aquí entran términos como la lengua, la escritura, o por ejemplo, las expresiones que estamos haciendo o usando ahora mismo en la explicación de este ritual, porque al hacerlas, es cuando estamos dentro de esa ciclicidad o continuidad. Y no sólo es explicarlo sino que hay que usarlo y hacerlos parte de nuestras vidas, siempre y cuando respetemos esa pluralidad de los grupos, de esos otros. Y es exactamente igual lo que ocurre hoy en día con los pueblos indígenas; para ellos la madre naturaleza es un término que se utiliza en forma general para referirse al medio ambiente como un todo, pues es la que provee nuestras necesidades básicas, como el agua para la vida, la que da provisión de alimentos y vivienda; es un elemento fundamental que permite esa continuidad histórica. Y esto es lo que hay que difundir y enseñar a los demás.

Todo esto, nos ha llevado a hablar del núcleo duro porque cada persona tiene su propio proceso de aprendizaje y tiene su postura, y cada uno la expresa y defiende como puede y creo que todas son válidas; son válidos en el sentido de que se tiene que aceptar escuchar a todos por igual. Y todo esto nos permite sobrellevar las herencias no tan agradables de la misma manera; porque como sabemos cada pueblo o comunidad nunca ha sido homogéneo en el sentido de que siempre han sido procesos o resultados diferentes, provienen de diferentes lados, de diferentes tiempos; y estamos en un momento en donde todo eso se tiene que reconocer más y manejarlo con mayor madurez, quizá preguntándonos primero, cómo fue el proceso, fue fácil o fue difícil, o qué hay detrás de esa identidad o acontecimiento es decir, nunca vamos a hablar de que una cultura es estática sino dinámica. Algo

muy importante, la madre naturaleza tiene mucho que ver en este proceso dinámico porque es un ser vivo que no ha dejado de evolucionar, y lo sigue haciendo; por lo tanto es un ser vivo con evolución concienical. Lo único constante es el cambio.

Lo que nosotros los indígenas estamos tratando de hacer es el recobrar nuestra memoria, estamos tratando de recuperar la esencia de un ritual que se vincula con la fertilidad y las cosechas, con la llegada de las primeras lluvias y el inicio de la siembra de maíz, de que todo eso permanezca, que se le de valor nuevamente a toda esa cultura que tenemos dentro de nuestras comunidades porque también son extraordinarios desde el punto de vista de lo natural.

Y de acuerdo a los conceptos del patrimonio cultural que ya presentamos en el primer capítulo, tenemos que tener presente que el patrimonio cultural es el presente, somos nosotros que convivimos en el día a día con ese patrimonio material, como los monumentos históricos, y con la parte inmaterial como los usos y costumbres y nosotros somos los portadores de ese patrimonio cultural, nosotros le damos el valor, porque si nosotros no le damos el valor que merece a ese patrimonio, nadie más le dará valor, y es cuando podría caer en el olvido incluso podría perderse. Entonces, somos nosotros quienes decidimos si queremos rescatarlo o que se pierda; podemos pensar en el ritual de petición de lluvia y a lo mejor a muchas personas no les interesa y pueden decir –no me interesa puede morir; pero a lo mejor también hay otra parte del pueblo que puede decir –yo quiero que se salve porque esto era el ritual que realizaban mis abuelos o bisabuelos y vamos a conservarlo y vamos a hacer que los niños, los más jóvenes o el público en general lo vean y aprendan.

Y aquí es donde surge la importancia de la participación ciudadana de que se apropien socialmente de su patrimonio, pero para lograr esto es muy importante que la misma población conozca la riqueza cultural que tienen, porque si la población no se interesa en esta riqueza cultural, ¿cómo le vamos hacer? Por eso es muy importante el conocerlo, apropiarse de ese patrimonio porque sólo así podemos defenderlo de aquellos que llegan y lo califican como conjuros y supersticiones demoniacas. Y por eso es muy importante el trabajo comunitario, el

conocimiento y la valoración de nuestro patrimonio cultural, incluso conocer la protección jurídica o las leyes que protegen ese patrimonio como las que mencionamos líneas arriba, las convenciones de la UNESCO y las leyes de monumentos, porque eso mismo va a permitir salvaguardar y proteger ese patrimonio.

Toda esta valoración de la cultura es lo que va a fortalecer nuestra identidad, va a aumentar nuestra autoestima, la identidad es un referente del patrimonio cultural, la identidad es todo aquello con lo que nos identificamos en nuestra comunidad, lo que nos hace un grupo; eso que nos hace únicos y nos hace diferentes a los demás, porque el hecho de conocernos y saber qué es lo que tengo en mi comunidad eso es lo que me hará respetarla, valorarla, admirarla, y a su vez nos va dar pie para conocer la diversidad cultural que tienen otros pueblos y mirarlo con los mismos ojos, sin hacer comparaciones o distinciones de cuál es el mejor o cuál no lo es.

Eso ayudará a que dejemos de compararnos o que digamos -nosotros los cristianos, sabemos y reconocemos a un solo Dios como un ser creador o -la Santa Biblia católica es la versión más completa y el de ustedes no. Si revisamos la Biblia de las Américas en Juan 17:21, no desde la óptica de la religión, Jesús lo dice muy claro *“para que todos sean uno. Como tú, oh Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste”*, entonces, se trata de que tú y yo y todos los seres humanos tenemos una naturaleza divina y en la medida en que seamos coherentes y conscientes de esa naturaleza haremos presencia de ella.

Pero para reforzar aún más esta idea, una vez que impregna, ya está ahí, él decía en Mateo 18:19-20, *“Además os digo, que si dos de vosotros se ponen de acuerdo sobre cualquier cosa que pidan aquí en la tierra, les será hecho por mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”*. Como bien dice este verbo divino, que es lo crístico, esa vibración excelsa de la divinidad está en el núcleo duro del ser de nuestra naturaleza, de cada persona, de cada ser humano, y debemos recordar que somos uno con todo lo que existe. Y todos estos acontecimientos, todo esto que queremos

conseguir tiene mucho que ver con la madre tierra porque es el escenario que va a experimentar todo este cambio vibracional. Y de ahí, no tenemos que compararnos, cada uno tenemos un sello único que nos identifica, un sello propio que nos hace ser diferentes a los demás, pero tenemos que conocernos, valorarnos, admirarnos. Si nosotros trabajamos de esta manera vamos a crecer y vamos a lograr esos objetivos que se han planeado previamente.

Y a raíz de esto, en los códigos prehispánicos y coloniales, los pueblos indígenas de Mesoamérica también dejaron plasmados sus ideas sobre el universo; sus creencias, sus dioses, sus ceremonias relacionadas con la muerte o el sacrificio. Lo esquematizaron en medio de la naturaleza; podemos ver figuras de la naturaleza como plantas de maguey, el maíz que cultivaban y consumían, la germinación de algunas plantas vegetales, el árbol de la vida, así como una gran cantidad de animales; y con todo este conjunto de representaciones ya podemos ver esa muy interesante conexión y esa ciclicidad en el tiempo; los habitantes prehispánicos mostraban gran interés y respeto por la naturaleza así que, se convierte en ese elemento central de la cosmovisión de los pueblos indígenas. Prácticamente, no hay naturaleza sin hombre y el hombre tampoco existiría sin la naturaleza; ni las culturas prehispánicas nos habrían legado esa cosmovisión que vemos en los vestigios de nuestro patrimonio y en la ceremonia actual de la petición de lluvia. Todo está entrelazado.

Para no perder la costumbre de esta ciclicidad, habría que entender, rescatar, preservar y divulgar todos estos elementos del ritual de petición de lluvia y hacer que los demás también puedan entender, qué hacían nuestros antecesores, qué continuidades ya se perdieron, qué vale la pena rescatar, y qué no, qué circula en esa memoria colectiva, cuáles son las leyendas y mitologías que hay detrás de ese ritual, cómo lo hacían, dónde lo realizaban. Por tanto, este es nuestro orgullo patrimonial que queremos dar a conocer a los demás para que también disfruten y generen ese vínculo con sus bienes culturales, como el ritual de petición de agua, para que cada uno haga esa reflexión profunda de la situación que se está viviendo en el presente.

Y para hacer que esto ocurra nos hemos planteado dar a conocer, en talleres sencillos, sobre la disciplina de la epigrafía que es una herramienta muy útil para difundir esta herencia cultural. La epigrafía se ocupa de estudiar e interpretar inscripciones que los antepasados efectuaron en estructuras y superficies. Y hemos decidido plantearlo para los profesores de la enseñanza básica antes que para los niños y adolescentes, dado que el tema de la escritura jeroglífica maya (Epigrafía Maya) incluye elementos importantes de la cosmovisión, la iconografía del arte maya prehispánico, que incluye monumentos, esculpidos o pinturas; así como los códices y otros objetos portátiles. De inicio les proporcionaremos materiales y lecturas necesarias para las sesiones. Nuestro propósito para este taller se trata de un curso panorámico donde el alumno (profesor) podrá reconocer el contenido y temática general de la cosmovisión en Mesoamérica durante la época prehispánica; es por ello que planteamos ofrecer talleres de escritura jeroglífica maya en español para nivel principiante; una breve introducción al funcionamiento del sistema de escritura jeroglífico de los antiguos mayas haciendo especial énfasis sobre los siguientes objetivos:

1.- Conocer qué es epigrafía y por qué se le llama maya.

- ¿Qué es escritura?
- Diferencia entre paleografía y epigrafía.
- Sistema de escritura en Mesoamérica en el Preclásico, Clásico y Posclásico.

2.- Ubicarse geográficamente en el área maya en el contexto mesoamericano.

- Escritura jeroglífica de hoy en día.
- Qué lengua hablaban los antiguos mayas.
- Alfabeto usado en epigrafía maya.

3.- Identificar los diversos medios de expresión de los antiguos escribanos en el mundo maya.

- Sobre qué tipo de materiales escribían los antiguos mayas.

- Tipos de signos en la escritura maya.

4.- Aprender a identificar logogramas y silabogramas en el catálogo/silabario maya.

- Complementación fonética.
- Traducción y transliteración de jeroglíficos mayas.

5.- Conocer las variantes básicas del sistema gráfico de la escritura maya.

- Signos simples
- Signos complejos
- Signos compuestos
- Signos compuestos y alógrafos.

6.- Conocer cómo se logró descubrir y cómo es el orden de lectura del sistema de escritura maya.

- Ejemplo de cambio de orden.
- Análisis e identificación de sílabas.

7.- Comprender cuál fue el proceso que se utilizó para identificar los signos mayas.

- El desciframiento de Yuri Valentinovich Knórozov.
- El alfabeto de Fray Diego de Landa en “*Relación de las cosas de Yucatán.*”
- El abece de Landa.
- Ejemplos de los primeros textos identificados por Knórozov iconográficamente.

Lo que pretendemos al final de las sesiones es que el profesor reconozca de manera general las funciones y características del sistema de escritura jeroglífica maya, y cuál ha sido el papel que ha desempeñado para el estudio de los primeros pobladores. Que reconozcan e interpreten los atributos iconográficos generales de los dioses y otras entidades del mundo maya entre el periodo Clásico y el Posclásico, así como la continuidad de estos elementos en la actualidad. Podrá diferenciar estelas, bajorrelieves, cerámica, monumentos, dinteles, códices, glifos,

escribir, dibujar, colorear y combinar glifos mayas usando su propia creatividad. Todo esto con la idea de que los profesores utilicen estos conocimientos y materiales para actividades con sus estudiantes de primaria o secundaria y de esa manera se refuercen las ideas acerca de la cultura maya, dentro de la cual viven y a la cual muchos de ellos pertenecen.

Todos estos objetivos que pretendemos impartir, ya lo hemos implementado de manera virtual como actividad académica desglosado en 20 sesiones de 2 horas cada una, a profesores y alumnos en la Maestría en Enseñanza de la Historia del Instituto de Investigaciones Históricas, y con algunos otros estudiantes de otros programas que estuvieron interesados. Con base a esa experiencia tenemos ya un programa de trabajo que nos podría servir de base para el planteamiento de ese taller y que bien podríamos llevarla a cabo con maestros y otros interesados (Véase anexo).

CONCLUSIONES

Una vez que hemos realizado el análisis de la ceremonia de petición de lluvia en sus elementos variantes, así como sus vinculaciones culturales y haber esquematizado nuestra propuesta sobre la epigrafía maya podemos derivar las siguientes conclusiones generales:

Al momento de recopilar la información de esta tesis en la comunidad de Nueva Palestina, más que una dificultad yo creo que habría que entender el proceso de organización de las personas o de las colectividades. El comportamiento de las personas hacia nosotros es amable, pero cuando llega el momento y quieres saber más acerca de un tema, o cuando les preguntas de si aún hay más de los conocimientos que ya saben de su religiosidad, se reservan por todo eso que quieres saber, guardan con cierto recelo esa información. Pero cuando tienes ya un vínculo con ese individuo o esa colectividad, por ejemplo, que hablemos la misma lengua y has convivido en el mismo entorno, ellos mismos te citan, te enseñan el proceso, e incluso te invitan para próximos eventos o ceremonias similares al de tu interés. Pero claro, no todos estarán de acuerdo, algunos tienen otras visiones que difieren, ya que piensan que toda esa información la requieres para hacerles daño o para denunciarlos con alguna institución. Hay un problema de inseguridad y de confianza.

Y creo que esta es la realidad para muchos hombres y mujeres indígenas, en Nueva Palestina, en México, en América Latina, en África, y en el mundo entero compartimos los pueblos indígenas la misma situación. Si bien la ley tiene por objeto la preservación social y cultural de las comunidades indígenas, la defensa de su patrimonio y sus tradiciones, el mejoramiento de sus condiciones económicas, pero muchas veces esto es nada más para unos cuantos, los que viven en las ciudades.

Muchas veces las leyes marcan que los indígenas somos grupos “vulnerables” y no como sujetos de desarrollo con capacidades y recursos propios, cuando realmente creo que hemos sido “vulnerados” con este colonialismo, con las

malas prácticas de los partidos políticos en México que por mucho tiempo nos han dejado excluidos de cualquier parte de acción, de cualquier manual, de cualquier protocolo, pues muchas veces los derechos humanos son sólo para aquellos que congenian con un color, para quienes tienen la misma ideología, para quienes viven en la ciudad. Realmente el mejoramiento, la conservación no ha sido para todos, no ha sido real para la vida de las familias indígenas de Chiapas, no hay equilibrio en el tema de la salud, sus productos no han sido valorados, sus artesanías, la expulsión de sus tierras, la discriminación, el tema de las carreteras, no hay educación escolar para todos, los matrimonios infantiles, el tema de las viviendas, el piso, y esto está presente en México y en otros pueblos indígenas del exterior, los indígenas no hemos tenido una realidad equitativa e igual en ninguno de los sentidos.

No obstante, las comunidades indígenas también tienen sus propios conflictos internos o locales; como ya vimos los indígenas tenemos una cosmovisión, una identidad cultural, esta identidad está relacionada con la música, la danza, las ceremonias ancestrales colectivas que tienen que ver con la tierra y los recursos naturales donde vivimos, pero muchas veces esta identidad no congenia con los demás, no congenia porque a veces nos etiquetan como incrédulos, hechiceros, idólatras, nos condenan como mentirosos que tendrán su herencia en el lago donde el azufre arde en llamas.

Lo que nos falta es llegar a esa coordinación, a ese equilibrio de oportunidades. Tenemos que empezar a que esta coordinación sea real y que no importen ni los colores, ni el sistema político, ni la afinidad de las personas; se nos debe de reconocer a todos por igual, que ese bienestar sea para todas y todos, como mexicanos y como pueblos originarios, pero para eso nosotros debemos tomar la iniciativa de cómo hacerlo. Esta propuesta para iniciar con la valoración y divulgación de nuestro ritual como un bien cultural que incide en nuestra forma de vida y en la garantía de nuestro sustento como comunidad tiene ese objeto.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G., *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid, Pretextos, 1998.
- Ahlfeldt, Jennifer, Proyecto de la Reconstrucción de la Fachada del Templo 22, Copán, Honduras, FAMSI, 2004.
- Aimers, James J., “What Maya Collapse? Terminal Classic Variation in the Maya Lowlands”, *Journal of archaeological research*, 2007, pp. 329-337.
- Augé, Marc, los «no lugares» espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad, Editorial Gedisa, S.A., 1992.
- Báez, Cubero, María de Lourdes, Pelea de tigres, *Arqueología Mexicana*, Especial 77, 2017, pp. 48-49.
- Ballart, Josep, El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso. Editorial Ariel, 1997, pp. 65-66.
- Bassie, Karen, *From the Mouth of the Dark Cave Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.
- Bassie, Karen, Maya Creator Gods, en *Mesoweb Articles*, 2002. Publicación disponible en: www.mesoweb.com.
- Baudez, Claude- François, El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico. Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Baudez, Claude François, Sacrificio y culto fálico en Yucatán, Mayab, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2007, pp. 71-85.
- Baudez, Claude-François, The Maya snake dance: Ritual and cosmology. RES 21: 37-52. Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, 1992.
- Baudez, Claude-François, Una historia de la religión de los antiguos mayas. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centro americanos, Centre Culture et de Coopération pour L'Amérique Centrales, 2005.
- Bernal Romero, Guillermo, “El Señorío de Palenque durante la era de K'inich Janaab' Pakal y K'inich Kan B'ahlam (615-702) 2011”, disertación doctoral, UNAM, México, 2016.
- Beverido, Duhalt Maliyel, Señor de las Limas (Monumento 1) Preclasico Medio. Las Limas, Veracruz. Museo de Antropología de Xalapa, ficha tomado de *Museo de Antropología de Xalapa, Arqueología Mexicana*, edición especial 22, 2006.
- Boletín N° 300, Reflexión sobre los “patrimonios mexicanos” a la luz del 50° aniversario de la Convención del Patrimonio Mundial, INAH, 2021.
- Bonfil Batalla, Guillermo, Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados en el Patrimonio Nacional de México, tomo I. México. FCE, 1997, pp: 28-86.
- Bonfil Batalla, Guillermo, Pensar nuestra cultura, patrimonio cultural inmaterial, Ensayos, Alianza editorial, estudios, 1991.

- Boucher Le Landais, Sylviane, Vasijas estilo código de Calakmul. Narraciones mitológicas y contextos arqueológicos”, *Arqueología Mexicana* núm. 128, 2014, pp. 58-65.
- Camacho Ángeles, María M., La imagen bajo la perspectiva de la cosmovisión: cuatro cosmogramas precolombinos mesoamericanos, Tesis doctoral de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), Departamento de arte y musicología, 2012.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (1972, 6 de mayo). Ley Federal sobre monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricas.
- Cantón, Arjona, Valentina, La educación patrimonial como estrategia para la formación ciudadana, en *Educación con y para el patrimonio*, segunda parte, Universidad Pedagógica Nacional/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Carbonell Sánchez, Miguel, y Pérez Portilla, Karla, Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena, III-UNAM, México, 2002.
- Carrasco Vargas, Ramón, Calakmul, Campeche: arqueología de una “superpotencia”. *Arqueología Mexicana*, 1996, 18: 46-51.
- Carrasco, Pedro, “Cultura y sociedad en el México antiguo”, en *Historia General de México*, El Colegio de México, 2004, pp. 232-233.
- Carrillo, Juan, El sastún y el copal: La ritualidad maya en el contexto colonial, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social. Unidad peninsular, 2010.
- Chase Coggins, Clemency, “Ética de la adquisición arqueológica”, *Arqueología Mexicana* núm. 21, 1996, pp. 34-39.
- Ciudad Ruiz, Andrés, M. Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva, El Ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público. Publicaciones de la S.E.E.M. Num. 9. Sociedad Española de Estudios Mayas Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas (PAI: HUM-806) Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM, Madrid, 2010.
- Ciudad, Ruiz, Andrés, Religión y Poder: en Religión Maya, Edición de Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera Coronado, 2002, pp. 195.
- Cubells, Aguilar Lola, pluralismo jurídico e interculturalidad en México: los jmeltsa'anwanejetik y las juntas de buen gobierno zapatistas, Universitat Jaume I, Castellón de la Plana, España, *Revista Internacional de Pensamiento Político - I Época - Vol. 14 - 2019 - [209-228] - ISSN 1885-589X*.
- Davletshin, Albert y Erik Velásquez García, Las lenguas de los olmecas y su sistema de escritura. En: *Olmecas*, editado por María Teresa Uriarte, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- De Anda Alanís, Guillermo, “Los huesos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá, Yucatán”, *Arqueología Mexicana* núm. 83, 2007, pp. 54-57. Disponible en línea: <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/los-huesos-del-cenote-sagrado-de-chichen-itza-yucatan>

- De la Garza C., Mercedes, “El universo temporal en el pensamiento maya”, *Arqueología Mexicana*, núm. 103, 2010, pp. 38-44.
- De Landa, Diego, fray, *Relación de las cosas de Yucatán*. México, D.F: Ediciones Monclém, 2013.
- De Vos, Jan de, Chiapas en el momento de la Conquista, en *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces, México, Junio-Julio, núm. 8, 1994 pp. 14-21.
- De Vos, Jan, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, misionero de Chiapas y Tabasco*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2001.
- De Vos, Jan, La batalla del Sumidero, historia de la rebelión de los chiapanecas, 1524-1534, a través de testimonios españoles e indígenas, México, Dirección General de publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- De Vos, Jan, *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones (1530–1695) a través de testimonios españoles e indígenas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1990.
- Díaz del Castillo, Bernal, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, Ciudad de México, edición de Guillermo Serés, Editorial Patria, [1632], 1983, pp. 238-239.
- Díaz Polanco, Héctor, “Derechos indígenas y autonomía”, *Crítica Jurídica*, México, núm. 11, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1992.
- Díaz Polanco, Héctor, La rebelión zapatista y la autonomía, Siglo XXI, México, 1997.
- Documento Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas en México, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2015. Disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239921/01-presentacion-indicadoressocioeconomicos-2015.pdf>
- Dussel, Enrique, (1492): El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad, Nueva Utopía, Madrid, 1992.
- Dussel, Enrique, Filosofía de la liberación. Nueva América. Colombia, Económica. México DF, 1996.
- El libro de Chilam Balam de Chumayel, Prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio. UNAM, México, D.F, 1992.
- Ershova, Galina y Alejandro Sheseña, La semiótica étnica de Yuri Knórosov. Universidad Estatal Rusa de Humanidades (Filial de Guatemala) IEIRA, 2020.
- Ershova, Galina, Epigrafía Maya, Introducción al método de Yuri Knórosov. Centro de estudios Mayas “Yuri Knórosov” (CEMYK) Guatemala. Universidad Estatal de Rusia de Humanidades, 2013.
- Escalante, Pablo, Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica, en Atlas histórico de Mesoamérica, Larousse, México, 1995.

Expresión utilizada en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. Disponible en Línea:
<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona>

Flores, Hernández A. Rafael, *Entidades sagradas del universo maya*, Coordinación editorial: José Luis Chong Diseño de interiores y maquetación: Patricia Pérez Ramírez Foto de cubierta: Maximón, Kevin Felipe Velásquez. México, DF., 2007, 250 pp.

Florescano, Enrique, El patrimonio cultural de México. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México, 1998.

Fontal, La educación Patrimonial, teoría y práctica en el aula, el museo e internet. Gijón: Trea, 2003.

Fontal, Merillas Olaia, Alex Ibáñez y Lorenzo Martín, Reflexionar desde las experiencias: una visión complementaria entre España, Francia y Brasil: actas del II Congreso Internacional de Educación Patrimonial, Madrid, 2014.

Fontal, Merillas Olaia, Ángel Portolés Górriz, Ana Sánchez Ferri, Tania Ballesteros-Colino, Alex Ibáñez Etxeberria, Pablo De Castro Martín, Cómo educar en el patrimonio. Guía práctica para el desarrollo de actividades de educación patrimonial. Consejería de Cultura y Turismo de la Comunidad de Madrid Dirección General de Patrimonio Cultural, 2020.

Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* (1552). Disponible en línea:
<https://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4362>

Fray Bartolomé de las Casas: Brevísima relación de la destrucción de las Indias, año 1552. Edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón, Editorial Universidad de Antioquia, de 2013, pp. 19-20. Disponible en línea:
https://www.academia.edu/36924675/Bartolom%C3%A9_de_las_Casas_Brev%C3%ADsima_relaci%C3%B3n_de_la_destrucci%C3%B3n_de_las_Indias

Gabriel, Marianne, “A los cuatro ángulos de la tierra, a los cuatro ángulos del cielo y de las nubes”. Las deidades direccionales mayas, en Religión maya: rasgos y desarrollo histórico, Departamento de Antropología de las Américas y Etnología Universidad de Bonn. Coordinador, Alejandro Sheseña, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2013, p. 279-312.

Gallegos, Roberto, Chinkultic, una ciudad Maya y su culto a la lluvia. Editorial Texto e Imagen, S.A., México, 1976.

García Canclini, Néstor, El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional, por. El patrimonio nacional de México, Volumen I, por Enrique Florescano, 1997, pp. 57-85.

García Canclini, Néstor, Los usos sociales del Patrimonio Cultural. In: Enrique Florescano (comp). El patrimonio cultural de México. Fondo de cultura Económica: México, 1993.

García Capistrán, Hugo y Rogelio Valencia Rivera, “En el lugar de la hendidura se levanta el árbol florido”. Reconstrucción de un mito maya desde una perspectiva mesoamericanista” en *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, Tomo I, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa, coords. México, INAH, UNAM, pp., 2017, 389-411.

- García Capistrán, Hugo, “Dioses y entidades sagradas entre los mayas prehispánicos” en *Entidades sagradas del universo maya*, A. Rafael Flores Hernández, coord. México, Palabra de Clío, 2018, pp. 23-39.
- García, Barrios Ana, Análisis iconográfico preliminar de fragmentos de las vasijas estilo Códice procedentes de Calakmul, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 37, Ciudad de México, México: Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM, 2010, pp. 65-97.
- García, Barrios Ana, Chaahk, el dios de la lluvia, en el periodo Clásico maya: aspectos religiosos y políticos. Tesis Doctoral. Madrid: Departamento de Historia de América II, Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid, 2008.
- García, Barrios, Ana, El Dios chaahk en el nombre de los gobernantes mayas, *Estudios de Cultura Maya*, Centro de Estudios Mayas Distrito Federal, México, vol. XXIX, 2007, pp. 15-29.
- García, Capistrán, Hugo, The Sacred Mountain. Aspects of the Legitimation of Power in the Maya Classic. Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México y Escuela Nacional de Antropología e Historia. *Estudios de cultura maya* LIII: 139-172, 2019.
- García, Sampedro, Marta y Roser Calaf Masachs, El Patrimonio Cultural como contexto experiencial en el proceso de enseñanza-aprendizaje de la lengua inglesa, 2014, pp. 109-117.
- Garza Camino, Mercedes de la, “Chaahk, la sacralidad del agua”, *Arqueología Mexicana* núm. 96, 2009, pp. 35-39.
- Garza Camino, Mercedes de la, Sueño y alucinación en el mundo maya y náhuatl. CEM, IIFL. UNAM. México DF, 1990.
- Garza, Mercedes de la, El universo sagrado de la serpiente entre los mayas. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1984.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1980.
- Gómez Muñoz, Maritza Tzeltales, Maritza Gómez Muñoz. México: CDI: PNUD, 2004. 48 p.: maps., retrs., tabs. (Pueblos indígenas del México contemporáneo).
- Gómez Vázquez, Josué de Jesús, Saqueo, destrucción arqueológica y pobreza en México. Un ejemplo de la corrupción oficial y de poder, Tesis, de la Universidad Autónoma de Chiapas de la Facultad de Ciencias Sociales, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 2013.
- González Austria N, Liliana, El arte funerario en el Periodo Clásico Tardío Maya: una interpretación del destino de las entidades anímicas después de la muerte, Tesis doctoral del Departamento de arte y musicología, Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), 2018.
- González Galván, Jorge Alberto, “La validez del derecho indígena en el derecho indígena en el derecho nacional”, en Carbonell Sánchez, Miguel, y Pérez Portilla, Karla (coord.) *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, IIJ-UNAM, México, 2002, p. 39.

- González Rul, Francisco, “El saqueo arqueológico”, *Arqueología Mexicana* 21, 1996, pp. 30-31.
- Goody, Jack, *El robo de la historia*. Madrid: Akal, 2011, 350 pp.
- Gudrun Lenkersdorf, Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales, en *Los legítimos hombres*, Mario Humberto Ruz editor, volumen IV; UNAM, UF, Centro de Estudios Mayas, México, 1986, pp. 13-102.
- Harri Kettunen y Christophe Helmke, Introducción a los Jeroglíficos Mayas, XVI Conferencia Maya Europea Copenhagen 2011, Departamento de Lenguas y Culturas Indígenas, Instituto para Estudios Transculturales y Regionales Universidad de Copenhagen. En colaboración con: Museo Nacional de Dinamarca, Wayeb, 2011.
- Harris, Marvin, *El materialismo cultural*. Alianza Editorial, 1987.
- Hassing, Ross, “La guerra en la antigua Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana* núm. 84, 2007, pp. 32-40.
- Hellmuth, Nicholas M., *Monster und Menschen in der Maya-Kunst. Eine Ikonographie der alten Religionen Mexikos und Guatemalas*. Editorial: Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1987, pp. 403.
- Hidalgo, Gutiérrez, Joaquín Alberto, *Hacia una arqueología de la infancia maya prehispánica*, Tesis, de la Universidad Autónoma de Yucatán de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mérida, Yucatán, México, 2013, pp. 294.
- Hilario Tuz Chi, D. Lázaro, *Así es nuestro pensamiento. Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares*, Tesis doctoral, Programa de Doctorado Interuniversitario Antropología de Iberoamérica. Universidad de Salamanca, Instituto de Iberoamérica, Facultad de Ciencias Sociales, 2009.
- Holland, William R., *Medicina Maya en los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1963.
- ICOMOS, Informe Mundial sobre Monumentos y Sitios en peligro, 2000. En: http://www.international.icomos.org/risk/world_report/2000/intro_spa.htm
- Inga Clendinnen, *Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés and the Conquest of México*. University of California of California Press, 2009.
- INPI, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 2015, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2017.
- INPI, *Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas*, 2018.
- John E, Clark, *Los olmecas de Mesoamérica*, (Coordinador), Rafael Doniz (fotografías) Coedición: El Equilibrista (México) / Turner (Madrid), 2004, 298 pp.
- Kaufman, Terrence, *Archaeological and linguistic correlations in Mayaland and associated areas of Mesa-America*, *World Archaeology*, 8, 1976, pp. 101- 118.
- Kaufman, Terrence, *Idiomas de Mesoamérica*, Seminario de integración social guatemalteca, Editorial José DE Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala, C.A., 1974.

- Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales, en Tlatoani (suplemento), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1960.
- Kurath, Gertrude, Panorama of Dance Ethnology, *Current Anthropology*, 1960, 233-254.
- La crónica en Chiapas: una perspectiva del siglo XX, selección y prólogo de Julio Solís. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: CONECULTA, Dirección de Publicaciones, 2018.
- Legorreta, María del Carmen, Desafíos de la emancipación indígena. Organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas (1930-1994). Universidad Nacional Autónoma de México Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 2016.
- Lenkersdorf, Carlos, Cosmovisión maya. México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos, 1999.
- Lenkersdorf, Carlos, Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas. Centro de Reflexión Teológica (CRT). México, D.F., 1994.
- Lenkersdorf, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas, 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1993.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Altaya, Barcelona, 1994.
- Liano, Dante, Literatura y funcionalidad cultural en Fray Diego de Landa, Roma, Bulzoni Editore, 1988.
- López Austin, A. y L. López Luján, Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico, México: Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México-FCE, 1999.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, "El sacrificio humano entre los mexicas", en *The Aztec World*, Elizabeth M. Brumfiel y Gary M. Feinman (eds.), Nueva York, Harry N. Abrams/The Field Museum, 2008, pp. 137-152.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, El pasado indígena, El Colegio de México. Fideicomiso Historia de las Américas Serie Hacia una Nueva Historia de México, 2001.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, El sacrificio humano entre los mexicas. México, FCE/INAH, 1985.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas: INAH, 2009.
- López Austin, Alfredo 1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
- López Austin, Alfredo, El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 47-65.

- López Austin, Alfredo, *Los mitos del Tlacuache*: Caminos de la Mitología Mesoamericana. Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, D.F, 2006.
- López Austin, Alfredo, Nota sobre la fusión y fisión de los dioses en el panteón mexica. En *Anales de Antropología*, Vol. XXII. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F, 1985.
- López Cruz, Inmaculada, y José María Cuenca López, El patrimonio y las personas: símbolos e identidad cultural como elementos claves para la educación, Universidad de Huelva, 2014, pp. 1161-1171.
- López Luján, Leonardo, “Cuando la gente ‘se uno-aconejó’. La gran sequía de 1454 en la Cuenca de México”, *Arqueología Mexicana*, núm. 149, 2018, pp. 36-45.
- López, Austin, Alfredo, Tamoanchan y Tlalocan, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Los pueblos indígenas y la Constitución de 1917 : una revalorización del pasado hacia el presente / [esta obra estuvo a cargo de la Comisión Organizadora del Poder Judicial de la Federación en el marco de los trabajos para los Festejos del Centenario de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos ; presentación y presidente de la Comisión Organizadora Ministro Presidente Luis María Aguilar Morales ; introducción, Coordinador General y Vocal de la Comisión Organizadora Ministro José Ramón Cossío Díaz ; Consejero de la Judicatura Federal y Vocal de la Comisión Organizadora Manuel Ernesto Saloma Vera ; Antonio Escobar Ohmstede ... [et al.]. -- México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2015. xxi, 699 p.
- Mackie, Evan, Nueva luz sobre el fin de la cultura maya clásica en Benque Viejo, Honduras Británica, *Antigüedad Americana*, Vol. 27, 1961, págs. 216-224.
- Marroquín, Alejandro D., Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1972, pp. 18-19.
- Marroquin, Alejandro, Balance del indigenismo, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977, pp. 18-19.
- Martínez Ruiz, José Luis, *El jaguar de la lluvia y el cerro, Atlatzilistile: una rogación de lluvia en Zitlala*, Jiutepec, Morelos, México: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, 2015, p. 56.
- Miller, Mary Ellen y Karl Taube, *An Illustrated Dictionary of Gods and Symbols of Ancient México and the Maya*. Singapur, Thames and Hudson, 1993.
- Miller, V. E., “Representaciones de sacrificio en Chichén Itzá”, en Ciudad Ruiz, A. y M. H. Ruz y J. Iglesias Ponce de León (eds.), *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, México, Sociedad Española de Estudios Mayas, UNAM, 2005, pp. 383-404.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, Los Cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2007.

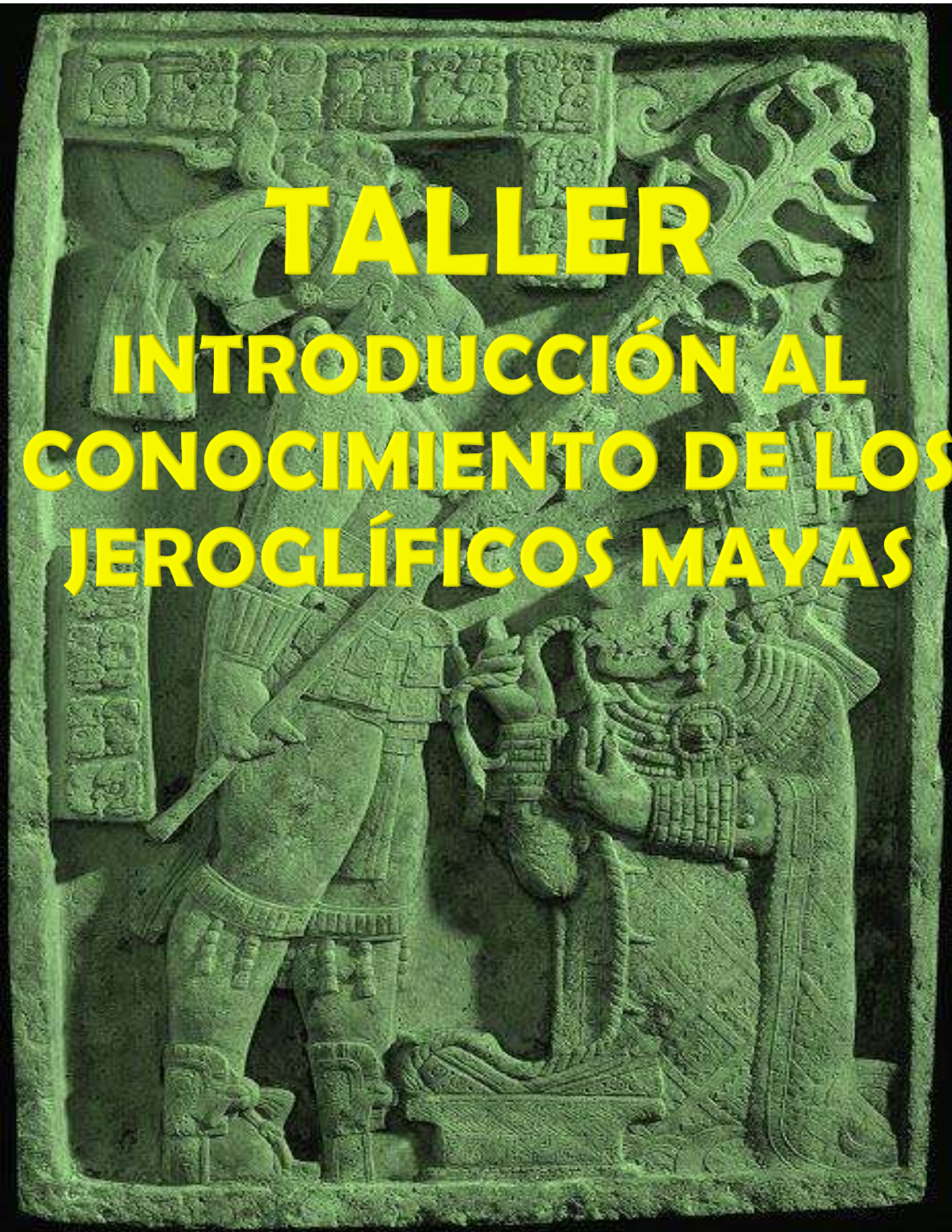
- Nájera, Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 198.
- Navarrete Linares, Federico, “Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana”, en *La abolición del arte. XXI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, edición de Alberto Dallal, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1998, p. 53-71.
- Navarrete, Carlos, *El complejo escénico de Chinkultic, Chiapas*. En *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006* (editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, 2007, pp. 987-1006.
- Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, UNAM, México, 2004, p. 23.
- Ordoñez, Mazariegos y Carlos Salvador, *Tradición y modernidad. Encuentros y desencuentros de los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. Disponible en línea: <http://www.fao.org/indigenous-peoples/es/>
- Palka W. Joel y Lozada Toledo Josué, *El periodo Posclásico en Chiapas y sus sitios arqueológicos más representativos*. Centro INAH-Chiapas, 2018.
- Pérez, Joseph, *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, ed. Crítica, Barcelona 1993, 174 pp.
- Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura, 2006.
- Pitarch, Pedro, *Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, octubre-diciembre, 2000, núm. 112.
- Popol Vuh, *En Literatura maya. Prólogo, selección y notas M. de la Garza*, Biblioteca Ayacucho. 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona, 1980, PP. 3-100.
- Popol Wuj*, traducción al español y glosario de Sam Colop, Guatemala, F&G editores, 2012.
- Portal Ariosa, María Ana, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México DF*, México, UAM-Iztapalapa / Dirección Nacional de Culturas Populares / Dirección General de Publicaciones del Conaculta, 1997.
- Prager, Christian M., *A Study of the Classic Maya k'uh Concept*. University of Bonn. WAYEB 2018. https://www.academia.edu/42973062/A_Study_of_the_Classic_Maya_Kuh_Concept_Book_Chapter_

- Regueiro Suárez, Pilar, Los hombres y los dioses: La práctica ritual entre los antiguos mayas. En Entidades sagradas del universo maya, palabra de Clío en historiadores mexicanos, México, DF., 2007.
- Remesal, Antonio de, Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala. Orden de Predicadores, México, Porrúa, 1988.
- Rivera Acosta, L. Gabriela, Del pedernal y el escudo a los soldados de la Virgen. Antiguas guerras mayas, cambios y continuidades en los Altos de Chiapas. Tesis de licenciatura en etnohistoria. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.
- Rivera Dorado, Miguel, El pensamiento religioso de los antiguos mayas. Editorial Trotta. Madrid 2006.
- Robicsek Francis y D.M Hales, The Maya Book of the Dead: The Ceramic codex, el corpus de la cerámica de estilo códex de finales del período clásico. Charlottesville, Estados Unidos: University of Virginia Art Museum, 1981.
- Romero, Sandoval Roberto, El inframundo de los antiguos mayas, Instituto de Investigaciones Folológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017.
- Rovira Morgado, Rossend, Mesoamérica: concepto y realidad de un espacio cultural, Doctorando en el Departamento de Historia de América II (Antropología de América) Universidad Complutense de Madrid. Miembro del Proyecto de Investigaciones Arqueológicas La Ventilla 2008.
- Ruz, Mario, Humberto, Amarrando juntos, La religiosidad maya en la época colonial: en Religión Maya, Edición de Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera Coronado, 2002, pp. 247.
- Santacana Mestre, Joan y Joaquín Prats, El patrimonio inmaterial y la educación: bases conceptuales para un planteamiento didáctico, Universidad de Barcelona. Facultad de Educación en España, 2014.
- Saturno, William A., Karl TAUBE y David STUART. The murals of San Bartolo, El Petén, Guatemala. Center for Ancient American Studies. Barnardsville, 2005.
- Saturno, William, and Karl Taube, Hallazgo: Las excepcionales pinturas de San Bartolo, Guatemala. Arqueología Mexicana 11 (66): 1994, 34-35.
- Saturno, William; David Stuart and Karl Taube, 'Identification of the West Wall Figures At Pinturas Sub-1, San Bartolo, Petén, in Juan Pedro de la Porte, Bárbara Arroyo and Héctor E. Mejía eds.: *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología e Etnología, 2004. Disponible en http://www.famsi.org/reports/03101/60saturno_stuart_taube/60saturno_stuart_taube.pdf
- Schele, Linda y Mary Ellen Miller, and Justin Kerr, The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art. New York: G. Braziller Inc, 1986.

- Schele, Linda, En Primera Mesa Redonda de Palenque. Conferencia sobre Arte, Iconografía e Historia Dinástica de Palenque. Palenque, Chiapas, México, 14-22 de diciembre, Merle Green Robertson (ed.), Robert Louis Stevenson School, Pebble Beach, 1973, pp. 41-73.
- Schele, Linda, and Peter Mathews, *The Bodega of Palenque*, Chiapas, México. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1979.
- Schele, Linda, *The Xibalba shuffle: A dance after death*, en *Maya Iconography*, Elizabeth Benson y Gillet Griffin, Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 294-317.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Programa Nacional de Medio Ambiente 2001-2006, Semarnat, México, 2001.
- Solanes Carraro, María del Carmen y Enrique Vela Ramírez. Mesoamérica, especial 5, Atlas del México prehispánico, 2000, pp. 4-5.
- Sotelo Santos, Laura Elena, Los dioses: Religión maya. Energía en el espacio y en el tiempo. Edición de Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera Coronado. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 2002.
- Sperber, Dan, Antropología interpretativa y antropología teórica, en *Alteridades*, núm. 1, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1991.
- Stone, Andrea y Marc Zender, *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*. Nueva York: Thames y Hudson, 2011.
- Stuart, David, On the Paired Variants of TZ'AK, 2003 Mesoweb: Disponible en: www.mesoweb.com/stuart/notes/tzak.pdf.
- Stuart, David, *The inscriptions from Temple XIX at Palenque*, Pre-Columbian Art Research, San Francisco, 2006.
- Taube, Karl A., "Antiguos dioses mayas", *Arqueología Mexicana*, núm. 20, 1996, pp. 20-29.
- Taube, Karl A., William A. Saturno, David Stuart y Heather Hurst, Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte2: El mural poniente, 2010, (Centro de investigación arqueológica de Boundary end): www.preColumBia.Com/Bear
- Taube, Karl, *Aztec and Maya Myths*. London, British Museum Press, 1993.
- Taube, Karl, *The Classic Maya Maize God: A Reappraisal* en *Fifth Palenque Round Table*, 1983, Volume VII, Virginia M. Fields, editora. Monterey, California, Pre-Columbian Art Research Institute, 1985.
- Thompson, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI editores, México, 1975.
- Tokovinine, Alexandre, A classic Maya term for public performance, Mesoweb, 2003.
- Tokovinine, Alexandre, *Beginner's Visual Catalog of Maya Hieroglyphs*, Department of Anthropology University of Alabama, 2017.

- Trabajo, Rite, Mónica y José María Cuenca López, El patrimonio en la enseñanza de las ciencias sociales: una visión integrada del concepto de patrimonio; currículum, libro de texto, docente y estudiante, Universidad de Huelva, 2014, pp. 319-330.
- UNESCO, 1952, Convención de los Derechos de Autor y Derechos Conexos. Ginebra.
- UNESCO, 1954, Convención para la Protección de los Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado. La Haya.
- UNESCO, 1970, Convención Lucha Contra el Tráfico Ilícito de Bienes Culturales. París.
- UNESCO, 1972, Convención para la Protección del Patrimonio Cultural y Natural. París.
- UNESCO, 2001, Convención para la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático. París.
- UNESCO, 2003, Convención para la Protección del Patrimonio Intangible. París.
- UNESCO, 2005, Convención para la Protección y Promoción de la Diversidad de Expresiones Culturales. París.
- Valencia, Rivera Rogelio y Ana García Barrios, El uso político del baile en el Clásico maya: el baile de K'awiil. Complutense de Madrid, 2007.
- Velásquez García, Erik, “Los Dioses Remeros mayas y sus posibles contrapartes nahuas” en *Acta Mesoamericana. The Maya and their Neighbours. Internal and External Contacts Through Time*, 22. Leiden, Verlag Anton Saurwein, 2010, pp. 115-131.
- Velásquez, García Erik, El Cosmos y la religión maya. De la Antigua California al Desierto de Atacama I María Teresa Uriarte (coordinadora). México: UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2010.
- Velásquez, García, Erik, Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico, Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras División de Estudios de Posgrado Posgrado en Historia del Arte, 2009.
- Villa Rojas, Alfonso (1897–1998), Los mayas del centro este de Quintana Roo, Washington, DC: Institución Carnegie de Washington, 1945.
- Villa Rojas, Alfonso, “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos” Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, pp. 121-163.
- Villa Rojas, Alfonso, Estudios Etnológicos: Los Mayas. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F., 1985.
- Villaseñor Alonso, Isabel y Zolla Márquez, Emiliano. Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura, 2012.
- Villoro, Luis, Estado plural, pluralidad de culturas, primera edición, Paidós-UNAM, México, 1998.
- Vogt, Evon Z., Zinacantán: A Maya Community in the Highlands of Chiapas. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, 1969.

- Williams, A. Robert, *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, Oxford University Press, New York, 1992.
- Schele, L. (1998) "The Iconography of Maya Architectural Façades during the Late Classic Period" en Houston, S. (ed.) *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Dumbarton Oaks Pre-Columbian Symposia and Colloquia.
- Stuart, David (1997) "The Hills are Alive: Sacred Mountains in the Maya Cosmos" en *Symbols*. Spring 1997: Harvard University, pp.13-17.

A detailed stone relief carving from a Maya site, likely Yucatan. It depicts two figures: on the left, a standing figure in profile, possibly a deity or noble, wearing a large feathered headdress and holding a staff; on the right, a seated figure, also in profile, wearing a large feathered headdress and holding a staff. The background features a grid of small, square motifs. The entire scene is framed by a decorative border.

TALLER

INTRODUCCIÓN AL CONOCIMIENTO DE LOS JEROGLÍFICOS MAYAS



La epigrafía es una disciplina filológica cuya meta es estudiar y comprender los textos labrados en piedra, metal u otro material duro.

Alfonso Lacadena

INTRODUCCIÓN

Para conocer la historia de las civilizaciones más antiguas, hay investigadores y especialistas en distintos campos del conocimiento, como la arqueología y la antropología, que se encargan de la reconstrucción y conservación, y que se dedican de manera científica a preservar los objetos antiguos.

Además de conservar y reconstruir los vestigios, contamos también con especialistas que se encargan de estudiar las lenguas del pasado. La epigrafía estudia y analiza los textos jeroglíficos que han quedado inscritos en piedra u otros materiales. La técnica de estudios de la “epigrafía” es una disciplina que nos acerca al pasado pues se dedica a analizar, traducir, transliterar y leer las escrituras antiguas, como la que ahora nos interesa, la maya.

Para poder comprender y entender el pensamiento de los mayas antiguos; a continuación, presentaremos a través de diferentes soportes algunos grabados. El motivo fundamental del porqué lo hacemos es: el patrimonio debe ser cuidado y protegido, pues nos habla de nuestra memoria y de nuestra historia como personas, y nos permiten entender quiénes somos y cómo llegamos a serlo. Es por este motivo que el patrimonio debe ser cuidado y protegido.

Sistemas de escritura en Mesoamérica

Debemos comenzar primero en hacer unas cuantas precisiones del término Mesoamérica. La región cultural de Mesoamérica según Paul Kirchhoff, comprende básicamente la mitad de lo que hoy ocupa la República Mexicana y parte de Centroamérica. Se trata de un territorio de gran riqueza y diversidad natural, se reconoce que era una de las más densamente poblada y extensa y de mayor complejidad. Esta zona, a diferencia de las del norte es naturalmente propicia para la agricultura. Cuenta con una gran variedad de suelos y climas, y la mayor parte de ella recibe precipitación pluvial anual lo suficientemente intensa como para permitir la agricultura intensiva (Escalante, 1995).

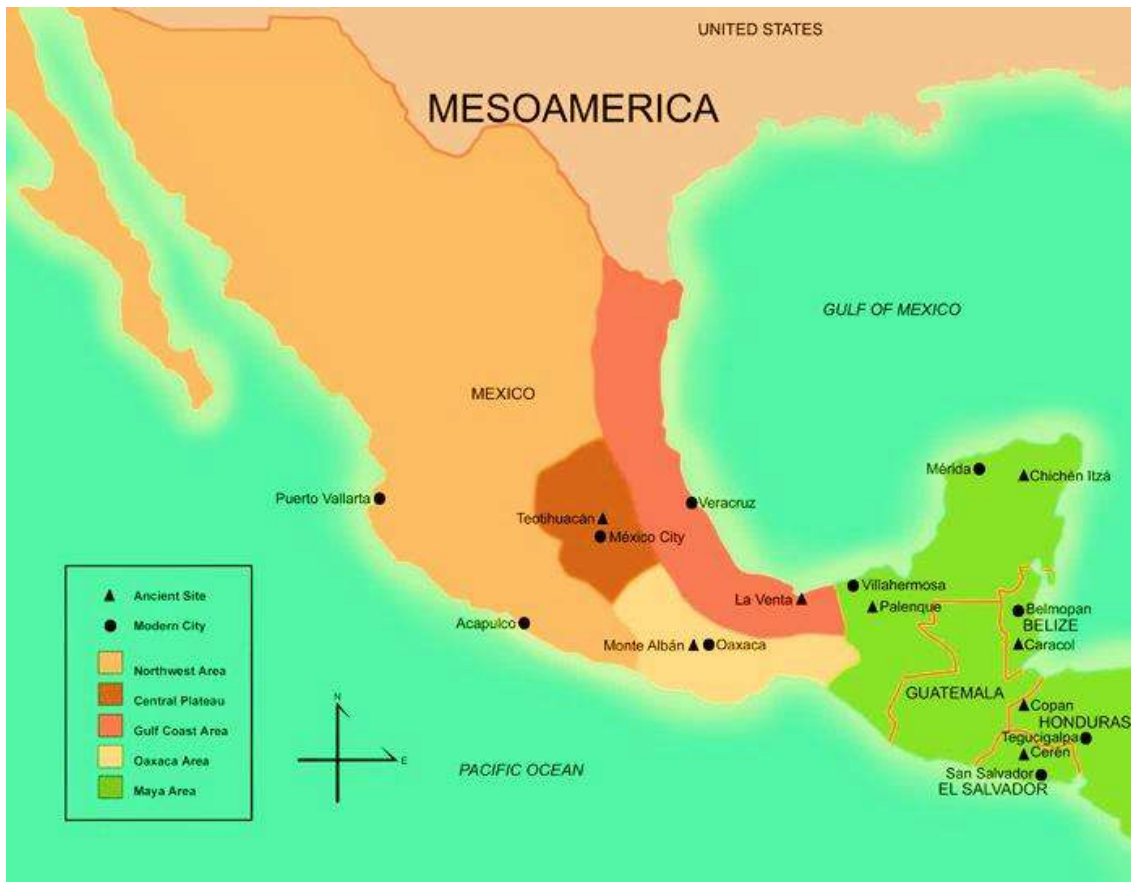


Ilustración 58: Regiones culturales de Mesoamérica, tomado de: <http://www.famsi.org/spanish/maps/index.html>

Paul Kirchhoff afirmaba que desde el año 2000 a.C. en Mesoamérica, había presencia de grupos agricultores sedentarios, y se dio un desarrollo ininterrumpido de diferentes sociedades en todo el territorio, y al mismo tiempo estas sociedades se mantuvieron relacionadas entre sí, y cuyas expresiones duraron hasta la llegada de los españoles.

Nos interesa el proceso de escritura que se desarrolló en esta zona cultural de Mesoamérica. Según Kaufman (1974), la mayor parte de las culturas mesoamericanas compartieron una notación matemática y un sistema calendárico que se habían desarrollado y difundido desde sus comienzos. Muy probablemente antes de la época del contacto europeo, tanto los nahuas, zapotecas, mixtecas, otomíes, mixes, mayas, y entre otros grupos, tal vez escribían documentos sobre papel, (lo que ahora conocemos como códices) y plasmaban inscripciones en piedra. Escribían tanto en soportes duros como blandos (Kaufman, 1974: 51-52).

Los primeros rastros o indicios de la escritura en el área mesoamericana aparecieron (en el siglo III a.C.) aparecieron en cuatro áreas culturales: la zona interior del área olmeca, en la región meridional del Golfo de México, en el Valle de Oaxaca y en los valles de Alta Verapaz en las Tierras Altas del sur de Guatemala (Kettunen y Helmke, 2010: 12).

Así pues, según los especialistas y las investigaciones arqueológicas, los pueblos mesoamericanos combinaban logogramas con elementos silábicos. El sistema de escritura maya puede describirse lingüísticamente como un sistema

logosilábico. Todo esto lo sabemos gracias al empleo del alfabeto latino del idioma español en la transcripción de las tradiciones orales de los pueblos que vivieron en el tiempo de la Conquista.

La familia maya

Hay diversas razones por las cual ciertas partes de Mesoamérica se han dividido es decir, ciertas partes están definidas por la geografía, por la cultura, otras por alguna cultura arqueológica. El área maya es una zona de Mesoamérica que está lingüísticamente definida. El conjunto de comunidades de habla maya, se concentra básicamente en la península de Yucatán, las tierras altas de Guatemala y Chiapas. A su vez, para su estudio, el área maya se subdivide, a partir de los rasgos geográficos, en tres grandes regiones: la Planicie Costera, las Tierras Altas y las Tierras Bajas.

Por encima de los 800 metros sobre el nivel del mar se considera que comienza las Tierras Altas. Se trata de un grupo de altiplanos formados por el paso de una serie de cadenas montañosas, como la Sierra Madre, los Altos de Chiapas, los Cuchumatanes, entre otras. En esta región serrana predomina un clima templado enmarcado por bosques de coníferas. Por esta razón, el cultivo del maíz alcanza su mayor producción, hay evidencias de arte con plumas de quetzal, los textiles, la obsidiana entre otros bienes. En la región ha habido asentamientos humanos, como Tenam Puente, Chinkultik, Q'umarkaj o Iximché en la antigüedad, y coloniales, como las ciudades de Quetzaltenango y Ciudad Real, hoy en día llamada San Cristóbal de las Casas (Flores, 2007).

Las Tierras Bajas, presentan un panorama distinto, hacia el norte, las sierras comienzan a descender, el clima es más seco y bosques más bajos. El territorio ubicado por debajo de los 800 metros sobre el nivel del mar se denomina Tierras Bajas. Éstas se subdividen en Tierras Bajas Transicionales o del Sur, el Petén y, finalmente, las Tierras Bajas Yucatecas o Septentrionales. La región de las Tierras Bajas presenta zonas costeras y pantanosas, ricas en cenotes, bosques de mangle, depósitos salinos y diversos productos marinos. El clima va cambiando de manera gradual, la precipitación pluvial es muy alta, suele llover alrededor de diez meses al año, incluso llueve en periodo de “secas”. Se caracterizó por el florecimiento de grandes ciudades y complejas durante el periodo Clásico, ciudades como Palenque, Tikal, Calakmul, Copán, etc. es hábitat de animales como el jaguar, la guacamaya, el venado, el mono araña, el saraguato entre otros (Flores, 2007).



Ilustración 59: El área maya, (Flores, 2007).

El área maya tiene dos orígenes principales:

- Primero: por su idioma, el área maya se define como la zona en donde se desarrollan las personas que hablan algún idioma de la familia maya. Vamos a entender que hay una familia lingüística con muchos idiomas distintos, y que las personas que hablan estos idiomas históricamente han vivido y han desarrollado sus culturas, sus naciones y sus civilizaciones en esta región; hay un grupo particular que son los huastecos que no están dentro del área maya, están muy lejos, es decir, ellos no están en el área maya a pesar de tener raíces mayas o a pesar de hablar un idioma maya no están dentro de lo que llamamos área maya, ésta se ubica en una región relativamente lejana, el norte del Golfo de México, por lo cual se considera que pertenece, desde hace milenios, a otra tradición cultural.
- Y segundo: otra característica que define el origen del área maya es que en general a todo eso que llamamos como “las tierras bajas del sur y norte” comparten un sistema de escritura, que es el sistema de escritura jeroglífico maya, comparten una cultura elitaria, es decir las elites tenían una cultura material que se pueden reconocer en diversos sitios o partes del área maya, y comparten ciertos rasgos generales como la religión. Hay una especie de unidad cultural que se identifica y se reconoce en toda la región maya. Estas son las dos peculiaridades que definen el área maya (Flores, 2007; Kaufman, 1974).

Una vez situados en el espacio, la mayoría de los epigrafistas quienes han dedicado mucho tiempo en analizar la escritura maya, están de acuerdo que muy posiblemente los símbolos usados en este sistema de escritura representan fonemas individuales, sílabas y morfemas. Y unos cuantos investigadores, fuera del campo de Mesoamérica, creen que el sistema de escritura maya es puramente ideográfico y por tanto con carácter indescifrable inherente si no se tiene una inscripción bilingüe o un texto en un idioma conocido (Kaufman, 1974: 52).

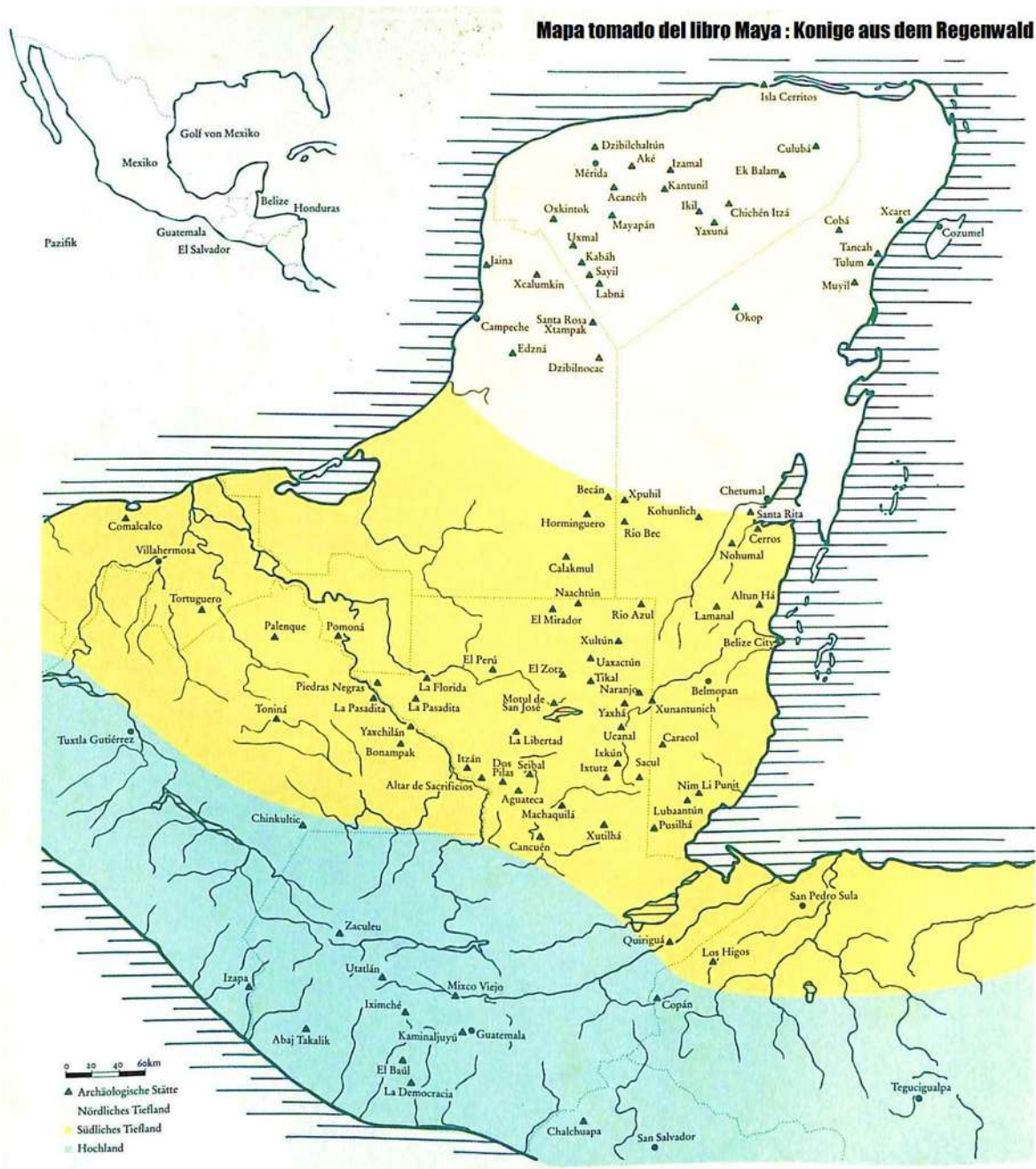


Ilustración 60: Mapa del área maya con las distintas áreas. Tomado del Arq. Guillermo, Kantún R. (2021).

 Tierras bajas del norte

 Tierras bajas del sur

 Tierras altas

Ahora, si nos preguntamos qué tipo de lengua hablaban los antiguos mayas, en realidad no existe un sólo grupo de lengua maya en la antigüedad, habían muchos grupos, al igual que hoy en día hay muchos grupos. Lo que tenemos que preguntarnos es en qué época y de qué parte del área maya estamos hablando para poder responder a esta pregunta.

Protomaya

Los lingüistas han creado una hipótesis, nos proponen que al menos 2200 a.C. existía una lengua maya común a la que llamaron Protomaya (PM). Se calcula que los primeros hablantes de esta lengua PM, la patria originaria, está localizada en torno a los montes Cuchumatanes (Guatemala), cerca de Soloma, en Huehuetenango. No existe evidencias realmente de esta lengua hipotética, las evidencias son las lenguas hijas. De esta forma se denomina Protomaya a la lengua de la cual derivan todas las actuales lenguas mayas; y dado que no se dispone de testimonios escritos en lengua PM, es necesaria la reconstrucción de la misma mediante diversas técnicas que las lingüísticas histórica y comparativa han desarrollado durante los últimos dos siglos (Kaufman, 1976).

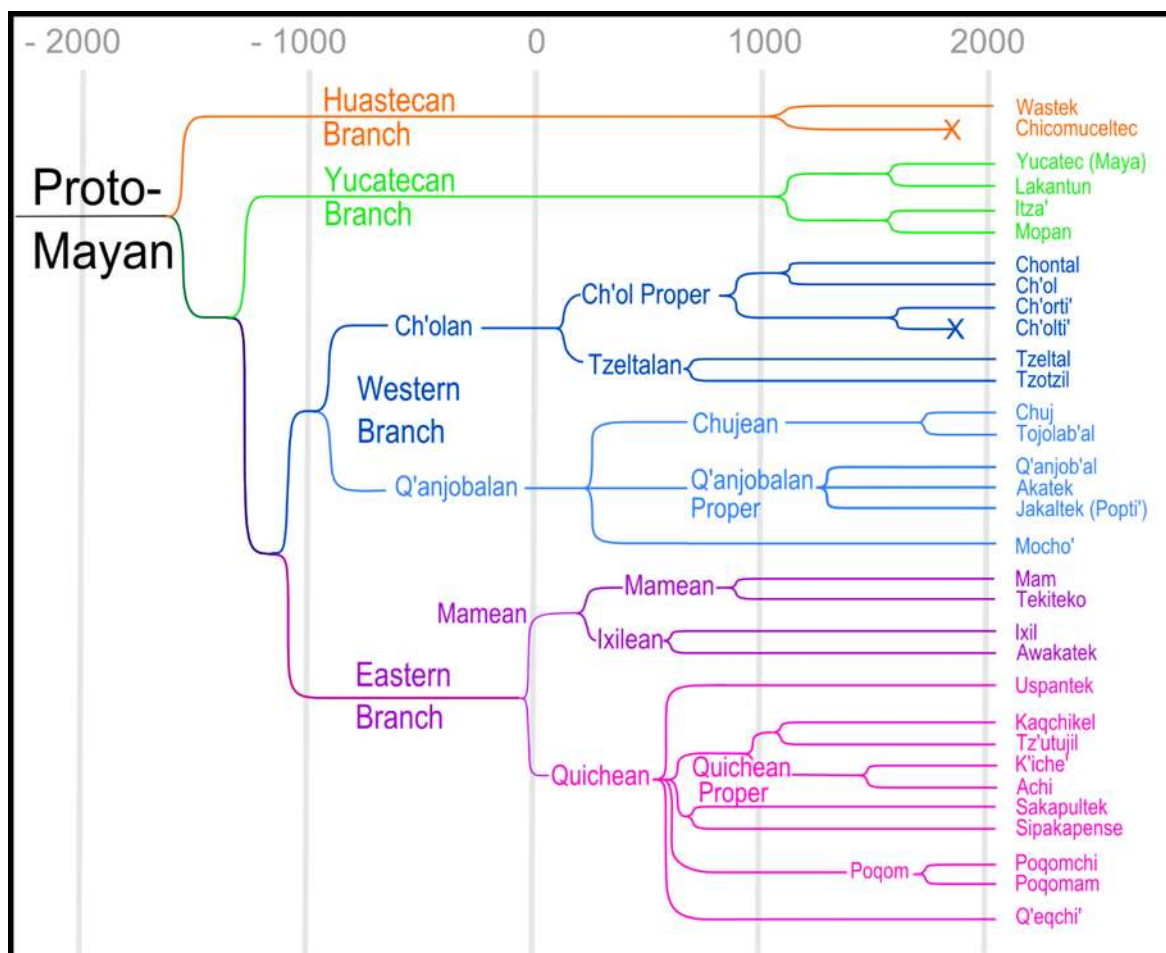


Ilustración 61: Árbol genealógico de los idiomas mayas

En la actualidad hay aproximadamente 30 lenguas de la familia maya; y como ya mencionamos líneas arriba estas lenguas se derivaron de un ancestro común, a partir del “Protomaya” un idioma antiguo hablado por los mayas antes de la llegada de los españoles; es un idioma que inició aproximadamente del 2200 a.C., y de acuerdo a sus características estas lenguas se dividen en 4 lenguas vernáculas, en las ramas Huastecana, Yucatecana, Occidental y Oriental. A pesar de esta diversidad lingüística, todas las inscripciones jeroglíficas están escritas en un sólo idioma al cual los lingüistas llaman “Maya Clásico” y este maya clásico es de filiación cholana (Kaufman, 1976). En total se estima que hay cuatro y medio millones de hablantes de lenguas mayas distribuidos básicamente en la península de Yucatán, las tierras altas de Guatemala y Chiapas (Lenkersdorf, 1994).



Ilustración 62: Diversidad de familias maya

La historia del desciframiento

Desde el siglo XVI, los conquistadores dejaron constancia de los sistemas de escritura que se utilizaban en los pueblos de América, por ejemplo, fray Diego de Landa, en su libro *Relación de las cosas de Yucatán*, describió el calendario y la escritura. Este es un punto focal o medular para entender el proceso del desciframiento.

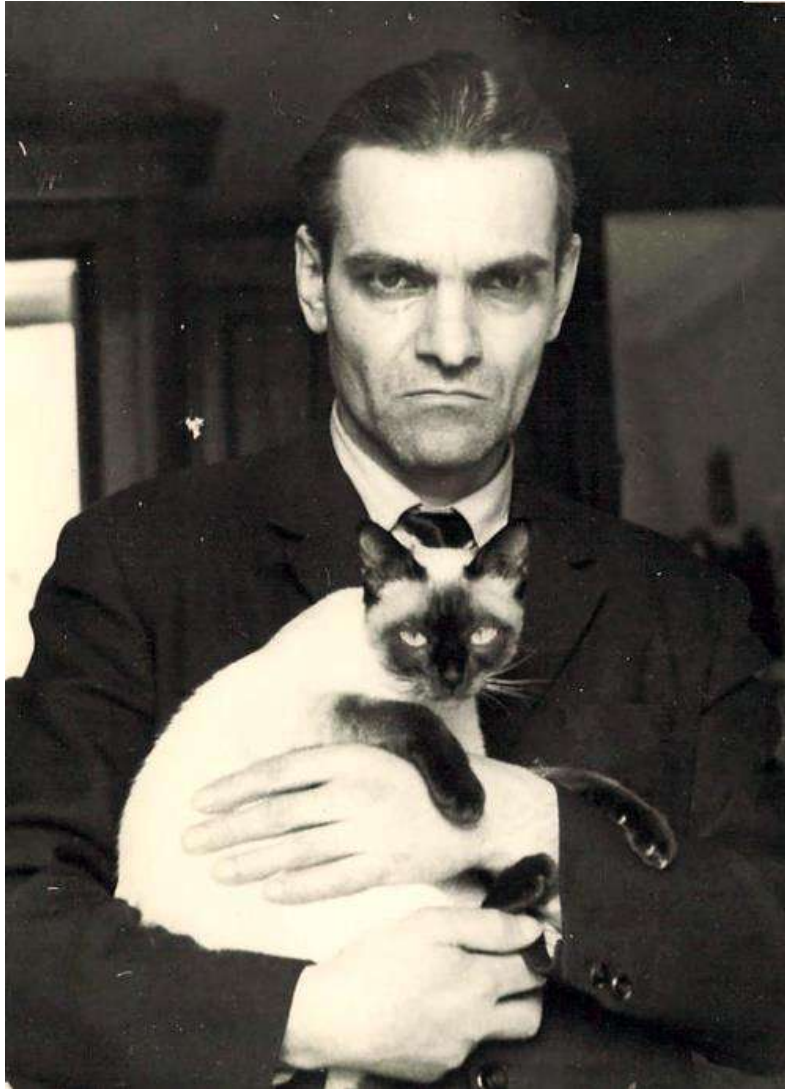


Ilustración 63: Yuri Valentinovich Knórosov

Para entender los valores de los signos del sistema de escritura de la cultura maya, durante la década de los años 50 del siglo XX, Knórozov, tuvo un papel fundamental para el desciframiento. Para poder entender su trabajo hay que entender que tuvo sus cimientos en el trabajo de muchas personas previas a él. Como ocurre con todos los científicos tienen que utilizar y recopilar hechos, trabajos o referencias publicadas sobre el tema. Ha sido muy importante entender que Knórozov era un lingüista, lo que implica ser un estudioso del lenguaje, esto era una base fundamental porque conocía varios sistemas de escritura, y no solamente tenía conocimiento de varios idiomas, sino también conocía la estructura de estos idiomas. Para hablar del trabajo de Knórozov, tenemos que hablar de Diego de Landa (Kettunen y Helmke, 2010; Ershova, 2013).

Diego de Landa fue un misionero español de la orden franciscana en la provincia de Yucatán, entre el siglo XV y XVI; Landa no solamente es famoso por el auto de Fe de Maní en el pueblo de Yucatán, sucedido el 12 de julio de 1562 para combatir la idolatría y evangelizar a los nativos mayas, así como haber derribado templos, esculturas de dioses y por haber quemado numerosos códices que eran parte de la historia de Yucatán de los cuales sólo cuatro sobrevivieron. Eso no fue lo único que hizo Diego de Landa.

Como parte de su defensa por el Auto de Fe de Maní, Diego de Landa escribe lo que conocemos como *Relación de las cosas de Yucatán*, es un manuscrito que fue copiado en múltiples ocasiones; las diversas copias que se hicieron se perdieron, y de todas esas copias solamente queda una.

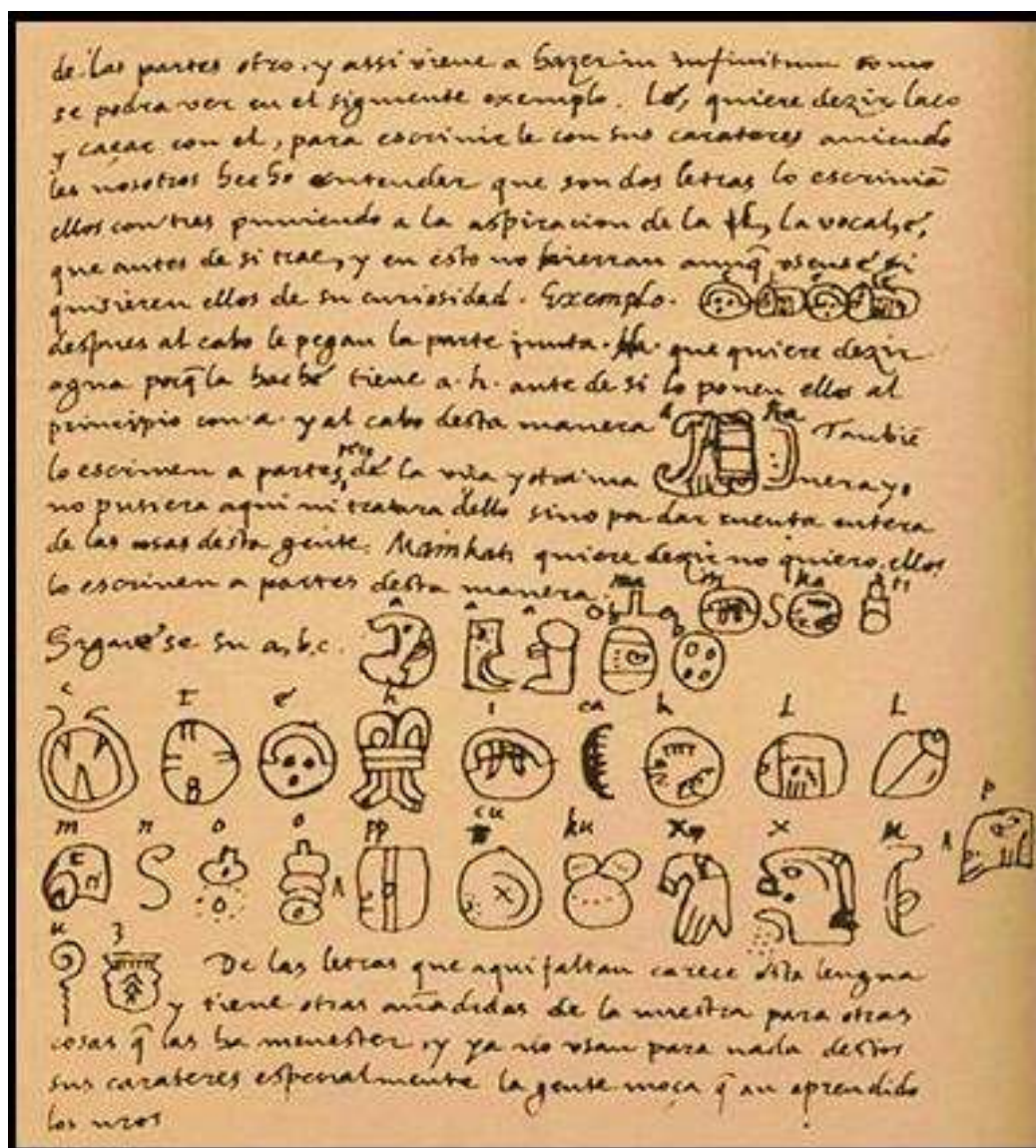


Ilustración 64: Alfabeto de fray de Diego de Landa en *Relación de las cosas de Yucatán*.

Landa en este manuscrito explica y nos pone este alfabeto para saber cómo funciona la escritura maya.

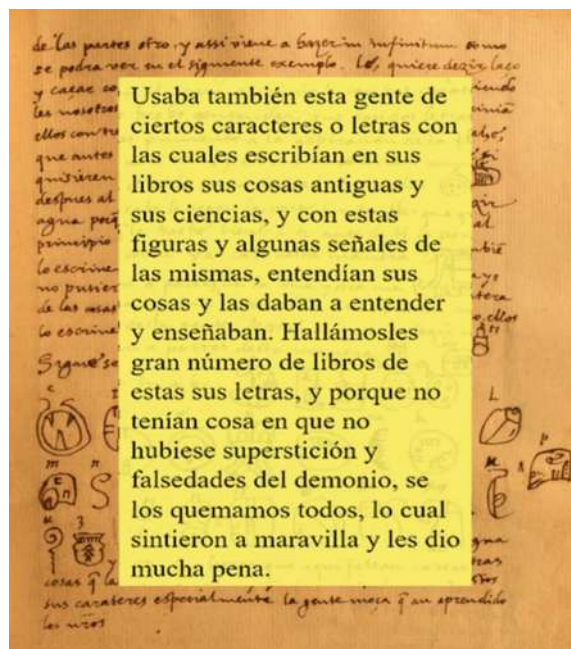


Ilustración 65: Alfabeto de fray de Diego de Landa en *Relación de las cosas de Yucatán*. Traducción de Guillermo Kantún Rivera (2020).

Landa continúa diciendo:

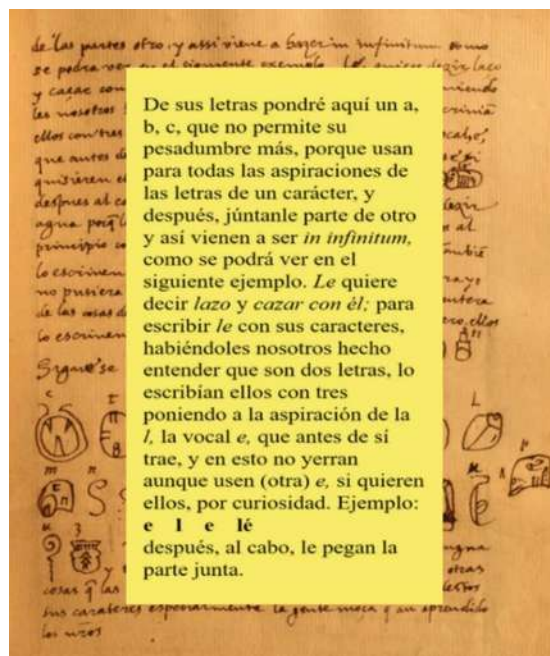


Ilustración 66: Alfabeto de fray de Diego de Landa en *Relación de las cosas de Yucatán*. Traducción de Guillermo Kantún Rivera (2020).

Landa se refiere al hecho de que para cada sonido de su idioma, los mayas tenían una letra; básicamente nos está describiendo un alfabeto y nos dice que juntan parte de otro y así viene a ser de forma infinita como ocurre con un alfabeto, y que cada signo representa un sonido, es a lo que llama “las aspiraciones de las letras”, y que podemos

combinarlas de forma infinita para formar toda las palabras de ese idioma. Lo que hizo Landa es decirnos que, él comprendía que el sistema de escritura maya era un alfabeto. Y nos da ejemplos de cómo se escribe en este sistema.

Yuri Knórozov es quien descifró la escritura jeroglífica y dijimos que antes de él, no existía una perspectiva fonética y lingüística para aproximarse a este sistema de escritura en particular; como inicio, él toma el trabajo de Diego de Landa, que había sido desestimado por muchos investigadores como falsificaciones debido a que cuando intentaron aplicar los valores alfabéticos que Landa provee en esta página de *La relación de las cosas de Yucatán*, pues evidentemente no dieron resultado alguno. Es entonces que Knórozov retomando el trabajo de algunos investigadores previos, él se da cuenta de cuál es el error que había intrínseco en el trabajo de Landa. Se da cuenta que Landa comprendía hasta cierto punto pero le faltaba mayor conocimiento para apreciarlo como un sistema logosilábico (Kettunen y Helmke, 2010; Ershova, 2013).

Lo primero que hizo Knórozov fue buscar las contrapartes de los signos de Landa en los códices de Madrid, de Dresde y de París; y a la par de esto clasificó cada uno de los signos en un catálogo y después de clasificarlos, buscó las maneras en las cuáles se combinaban estos signos, qué grupos hacían, y creó un modelo estadístico para tratar de predecir qué es lo que iba a aparecer o qué aparecía junto de forma más constante. Del mismo modo Knórozov identificó cuál era el signo más común; vió como coincidencia que el signo más común de los códices correspondía a la “U” de Landa; al mismo tiempo buscó cuál era el sonido más común en el idioma maya yucateco, porque Knórozov solamente tenía acceso al “diccionario Calepino de Motul”, que es un diccionario de maya yucateco colonial. Knórozov se dio cuenta que el sonido más común en maya yucateco era el sonido de la “U”; que es una de las palabras más comunes en maya yucateco y en varios idiomas mayas y por consiguiente a él se le hizo lógico pensar que ésta podría ser una pequeña confirmación de que el idioma registrado en las inscripciones jeroglíficas era maya yucateco. Posteriormente nos daríamos cuenta que se trataba de un maya cholano lo registrado en las inscripciones y que si bien los códices representan un maya clásico, sí que está combinado con elementos del maya yucateco. Knórozov trató de identificar este signo común silabograma ‘U’ pero necesitaba encontrar contextos en los cuales pudiese confirmar esta lectura (Kettunen y Helmke, 2010; Ershova, 2013).

Knórozov tomó las investigaciones de algunos investigadores previos donde identificaban en los códices a diversos dioses y animales y que correlacionaban las imágenes de estos dioses y animales con sus nombres jeroglíficos; de este modo Knórozov trató de encontrar contextos controlados donde él pudiese confirmar la lectura jeroglífica con el comentario que hace la imagen del texto (Kettunen, 2004).

El sistema de escrituras en Mesoamérica en general son sistemas mixtos porque se basan en dos tipos de signos: silabogramas y logogramas; por lo tanto, se les suele llamar sistemas logosilábicos. Esta escritura es un lenguaje pictográfico. Los pictogramas son una forma de escribir técnicamente con imágenes y símbolos o palabras completas que están relacionadas con el objeto al que se refiere o nombra, o signos que representan un objeto real. Estas muestras de escritura maya han sido encontradas en distintos soportes: en las estelas, lápidas, cerámica, hueso, obsidiana, concha, madera, estuco, codices, etc. Como veremos en los siguientes ejemplos:



Ilustración 67: Los antiguos mayas usaban la escritura sobre distintos soportes.

De ellos se han obtenido algunas muestras de escritura maya que nos ayuda a entender quiénes son los personajes, qué es lo que representan y cuándo sucedieron los hechos pintados o grabados. Con frecuencia es a partir de

dichos objetos que podemos reconocer las manifestaciones artísticas, la cosmovisión, cosmogonía, orden social, aspectos importantes de su vida cotidiana.

Guía de investigación

Es pertinente mencionar que aun con los importantes resultados de los hallazgos arqueológicos de la zona maya, todavía no podemos tener completa certeza de cómo realmente sucedieron los hechos, la vida y desaparición de las ciudades mayas antiguas, por ello, las explicaciones y avances que se presentan se proponen sólo como un acercamiento y son provisionales, ya que cada vez vamos encontrando nuevos datos que nos permiten reconstruir el pasado. También es importante tener presente que los adelantos de la ciencia y tecnología nos proporcionan nuevas herramientas para saber más acerca de los antiguos pobladores.

Objetivos:

Sesión 1: Conocer qué es epigrafía y por qué se le llama maya

- ¿Qué es escritura?
- Diferencia entre paleografía y epigrafía
- Sistema de escritura en Mesoamérica en el Preclásico, Clásico y Posclásico

Sesión 2: Ubicarse geográficamente en el área maya en el contexto mesoamericano

- Escritura jeroglífica de hoy en día
- Qué lengua hablaban los antiguos mayas
- Alfabeto usado en epigrafía maya

Sesión 3: Identificar los diversos medios de expresión de los antiguos escribanos en el mundo maya

- Sobre qué tipo de materiales escribían los antiguos mayas
- Tipos de signos en la escritura maya

Sesión 4: Aprender a identificar logogramas y silabogramas en el catálogo/silabario maya

- Complementación fonética
- Traducción y transliteración de jeroglíficos mayas

Sesión 5: Conocer las variantes básicas del sistema gráfico de la escritura maya

- Signos simples
- Signos complejos
- Signos compuestos
- Signos compuestos y alógrafos

Sesión 6: Conocer cómo se logró descubrir y cómo es el orden de lectura del sistema de escritura maya

- Ejemplo de cambio de orden

- Análisis e identificación de sílabas

Sesión 7: Comprender cuál fue el proceso que se utilizó para identificar los signos mayas

- El desciframiento de Yuri Valentinovich Knórozov
- El alfabeto de Fray Diego de Landa en “*Relación de las cosas de Yucatán.*”
- El abece de Landa
- Ejemplos de los primeros textos identificados por Knórozov iconográficamente.

El producto final de estas sesiones

- ✓ Diferenciar estelas, bajorrelieves, cerámica, monumentos, dinteles, códigos, glifos).
- ✓ Escribir, dibujar, colorear y combinar glifos mayas usando su propia creatividad.
- ✓ Identificar los cambios, símbolos, prácticas, actos, ideas, identidad, que reflejamos y con los que convivimos en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

Flores, Hernández A. Rafael, *Entidades sagradas del universo maya*, Coordinación editorial: José Luis Chong Diseño de interiores y maquetación: Patricia Pérez Ramírez Foto de cubierta: Maximón, Kevin Felipe Velásquez. México, DF., 2007, pp. 250.

Harri Kettunen y Christophe Helmke, *Introducción a los Jeroglíficos Mayas*, XVI Conferencia Maya Europea Copenhagen 2011, Departamento de Lenguas y Culturas Indígenas, Instituto para Estudios Transculturales y Regionales Universidad de Copenhagen. En colaboración con: Museo Nacional de Dinamarca, Wayeb, 2011.

Kaufman, Terrence, *Archaeological and linguistic correlations in Mayaland and associated areas of Mesa-America», World Archaeology*, 8, 1976, pp. 101-118.

Kaufman, Terrence, *Idiomas de Mesoamérica*, Seminario de integración social guatemalteca, Editorial José DE Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala, C.A., 1974.

Kettunen, Harri J. y Helmke, C, *Introducción a los Jeroglíficos Mayas: Manual para el Taller de Escritura*, VIII Conferencia Maya Europea, Madrid. Wayeb, 2003.

Lacadena, Alfonso, Introducción a la escritura jeroglífica maya: Talleres de escritura jeroglífica maya, 15ª Conferencia Maya Europea. Museo de América de Madrid, 2010.

Lenkersdorf, Carlos, Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas. Centro de Reflexión Teológica (CRT). México, D.F., 1994.

Tokovinine, Alexandre, Beginner's visual, catalog of maya hieroglyphs, Department of Anthropology University of Alabama, 2017.