



Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UXMAL Y CHICHEN ITZA: DOS ESPACIOS SAGRADOS DE LA PENINSULA DE YUCATAN DESDE LA PERSPECTIVA GEOGRAFICA.



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE GEOGRAFIA



T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN GEOGRAFIA
P R E S E N T A
ENRIQUE DELGADO LOPEZ

MEXICO, D. F.

1991

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INDICE

INTRODUCCION

CAPITULO PRIMERO: ASPECTOS GENERALES DE LA RELIGION MAYA

| | |
|--|----|
| a).- LOS DIOS, REPRESENTANTES DE LA NATURALEZA | 13 |
| b).- LA SOCIEDAD TEOCRATICA | 21 |
| c).- EL ORDEN CONTRA EL CAOS | 28 |

CAPITULO SEGUNDO: EL CENTRO CEREMONIAL EN EL AREA MAYA

| | |
|--|----|
| a).- EL CENTRO CEREMONIAL COMO LUGAR DE DIOS | 39 |
| b).-EL SIGNIFICADO DE LA VERTICALIDAD | 48 |

CAPITULO TERCERO: DESCRIPCION DE UIMAL Y DE CHICHEN ITZA

| | |
|--|----|
| a).-DESCRIPCION DE UIMAL Y DE CHICHEN ITZA | 60 |
| 1.- UIMAL..... | 62 |
| 2.- CHICHEN ITZA | 71 |
| b).-EL PATRON TERRITORIAL EN UIMAL Y EN CHICHEN ITZA | 87 |

| | |
|--------------------|-----|
| CONCLUSIONES | 105 |
|--------------------|-----|

FIGURAS

GLOSARIO

BIBLIOGRAFIA

I N T R O D U C C I O N

Hablar de las culturas que habitaron la zona de Mesoamérica antes de la llegada de los españoles, se convierte es un tema que además de amplio es fascinante. Estos diversos pueblos mantuvieron en su desarrollo todo un vínculo cultural por lo que en determinados momentos podemos clasificarlos como una sola civilización.

Dentro de Mesoamérica, los pueblos mayas habitaron la parte sur de esta zona, en los actuales estados de Chiapas, Tabasco, Yucatán, Campeche y Quintana Roo, además de las Repúblicas centroamericanas de Belice y Guatemala, así como una porción de la nación hondureña y otra de El Salvador (mapa No. 1). Estos antiguos mayas compartían entre otras muchas cosas, el común denominador de ser profundamente religiosos. En tal sentido, este pueblo habita un Mundo mágico-religioso en el cual descubre diferentes fuerzas que darán pauta para el desenvolvimiento de su vida. Cabe añadir que tal visión no es diferente en las demás culturas mesoamericanas a las que también se les puede clasificar como netamente religiosas.

Es precisamente esa ideología la que nos mostrará la pauta para desentrañar la visión propia de aquellos pueblos hacia sus espacios sagrados, tanto en su estructura como en el papel que juegan dichos lugares en el entorno. En general, lo sagrado está relacionado con un poder sumamente eficaz, al cual el hombre común no puede desafiar; tiene por lo tanto, un sentido de restricción, se relaciona directamente con los dioses.

En el pueblo maya, las deidades están presentes en todos los aspectos de la vida e influyen en el destino de los hombres (1) y esta relación se lleva a cabo por medio de un lenguaje simbólico expresado a través de múltiples facetas; en -- tal sentido, para los antiguos mayas, el maíz, la tierra que se cultiva, la lluvia misma, son dioses. Adquieren el valor sacro al ser representaciones que indican al ser humano la regeneración de la vida en la tierra, por lo que el maíz, la tierra y la lluvia, por seguir estos mismos ejemplos, se convierten en símbolos -- que señalan al hombre las leyes que deben gobernar su propia existencia. De la -- misma relación y del mismo lenguaje simbólico nace una representación en el espacio que implica la estabilidad del entorno en la visión de los antiguos mayas y -- con ello la desaparición de la fuerza negativa del caos.

Si observamos la forma de percibir el espacio sagrado en aquella cultura -- nos daremos cuenta que está enteramente mezclada de la concepción del orden y del caos, que son los dos opuestos que complementan la armonía del Mundo, lo cual es-

una necesidad vital pues de ello depende la existencia de la vida y esa lucha de contrarios se plasma en todo lo que el hombre maya conoce. De esta manera, los espacios sagrados reflejan una concepción propia en cuanto a la ordenación del territorio en un tiempo determinado, de ahí que tomemos conceptos religiosos para tratar de llegar a una mejor comprensión del significado de estos espacios concretos. Esta lucha de contrarios está presente en todo lo que sucede, nada escapa a tal clasificación: lo bueno y lo malo, lo positivo y lo negativo se traducen en los dos contrarios que conforman el concierto universal. El orden es la cualidad que sostiene el control y la fuerza en que se desnubla la vida humana y estará latente mientras el lugar sagrado sea el sitio de donde emane el poder de los dioses; debido a esto, este lugar sagrado será diferente al terreno circundante.

El realizar un trabajo geográfico de acuerdo con las ideas que estuvieron latentes en otras épocas, implica precisamente penetrar en la mentalidad del pueblo que se trate y en este caso los conceptos religiosos que bañan a la cultura maya nos dan la pauta para el estudio de concebir y ordenar el territorio.

Creemos conveniente que para explicar la forma de ordenar el territorio es necesario apuntar algunos puntos de vista actuales que sirven de apoyo a este trabajo. Queda entendido que el espacio se ordena de acuerdo con diferentes condiciones que son necesarias para satisfacer el comportamiento humano; el hombre conoce su entorno y lo puede ordenar en relación con sus necesidades, creencias o deseos.

Ollivier Dollfus(2) indica que "que el espacio geográfico se presenta como el soporte de unos sistemas de relaciones, determinándose unos a partir de los elementos del medio físico y otros procedentes de las sociedades humanas que ordenan el territorio en función de la densidad de poblamiento, de la organización social y económica, del nivel de las técnicas, en una palabra, de todo el tupido tejido que constituye una civilización". Más adelante Dollfus (3) agrega, en lo referente a la relación del hombre con el medio, lo siguiente: "el espacio geográfico es un espacio percibido y sentido por los hombres tanto en función de unos sistemas de pensamiento como de sus necesidades. A la percepción del espacio real -campo, aldea, ciudad- se añaden o se combinan unos elementos irracionales, míticos o religiosos;" y también agrega que "el significado del espacio cambia según los individuos y sus funciones, y también según las épocas"(4).

Veamos otros autores con la misma línea de pensamiento. Primero, Max Sorre -- (5) nos indica que las necesidades fisiológicas no son el único motor del hombre -- en ninguno de los campos de su actividad, porque su ingeniosidad le sugiere formas variadas de satisfacerla. Por su parte Hans Bobek (6) menciona que la naturaleza y la cultura en la mayoría de los objetos geográficos, como los espacios económi--

cos se hallan integrados; añade que la naturaleza animada e inanimada y el espíritu constituyen la materia geográfica. Agrega que el componente espiritual queda contenido dentro de los tres aspectos mencionados, pues como espíritu objetivado, es perceptible en la imagen de los fenómenos, en la estructura y en el devenir histórico; las ideas religiosas o sociales están presentes en el objeto geográfico.

Un cuarto autor, George Bertrand(?) argumenta que el paisaje no es simplemente la suma de unos elementos geográficos incoherentes, de combinación dinámica y por lo tanto inestable, de elementos físicos, biológicos y antrópicos que interactúan dialécticamente, los unos con los otros, y hacen del paisaje un conjunto único e indisoluble en continua evolución.

Ante todo lo anterior se hace necesario una breve recapitulación. Vemos como Dollfus delimita lo que es el medio geográfico al señalar esos sistemas de relaciones que tienen lugar en el terreno; y tales sistemas de relaciones corresponden a un tiempo determinado o, como el propio Dollfus indica, a una civilización. También en la última frase denota la amplitud de los factores que son susceptibles de ser modeladores del paisaje. Dentro de ese sistema de relaciones, en caso particular el hombre con el medio, se presenta la percepción de un espacio lo cual también, como indica Dollfus, no es exclusiva de una época determinada. De hecho, las razones por las que se ha catalogado un espacio como sagrado se deben buscar en ese sistema de relaciones que plantea Dollfus y, en este caso, tales interacciones encuentran razón de ser en el sistema ideológico que mantiene el pueblo.

De los tres autores que citamos después de Dollfus, extraemos el aspecto esencialmente humano como elemento de estudio geográfico. Es decir, se desliga el hecho de ver al hombre en sí mismo, como un componente más que conforma el entorno. Esto se traduce en la necesidad de considerar la visión del hombre mismo expresada en el espacio y tal visión no implica que el ser humano sea un agente transformador en sentido económico, por decir un ejemplo, sino que ha de expresar sus sentimientos propios, otorgándole significados para no sólo modelarlo de acuerdo con ese criterio sino también para tener una relación estrecha con él y hacerlo suyo, que forme parte de su existencia.

De esta forma, un bosque o una ciudad no pueden ser considerados como hechos o fenómenos geográficos por sí mismos, sino que deberán ser estudiados como tales en cuanto a que son resultado de una serie de elementos que interactúan en su desarrollo y funcionamiento. Así, el bosque se ve influenciado por una determinada altitud que provoca un cierto tipo de clima y esto a su vez dará cierto grado de humedad que ha de favorecer el desarrollo del bosque. También puede ser resultado de la latitud en que está ubicado, lo cual se relaciona con las zonas climáticas a-

que está sujeto el planeta como consecuencia de la circulación general de los vientos, etc.

De la misma manera, una ciudad puede ser considerada en relación con las vías de comunicación que enlaza, a su comercio con otras entidades o a su evolución histórica. El enorme poder central que tiene la ciudad de México en nuestro país tiene explicaciones históricas; en la actualidad las principales vías de comunicación confluyen en esta enorme conglomeración humana. La ciudad ha crecido hasta llegar a conformar una zona metropolitana que alberga a cerca de 20 millones de habitantes provocando con ello conflictos sociales como desempleo y delincuencia, sólo por citar estos ejemplos.

En tal sentido, si vemos al centro ceremonial sólo como un conjunto de edificios que presentan ciertas formas y una cierta decoración no tienen porque ser tomados como tema de estudio geográfico; en esa línea quizá tendría que ser del interés de otras ciencias, tal vez la arqueología. Pero si la visión de tales espacios abarca el paisaje en su conjunto, la explicación que de ellos se elabora deberá alterarse y corresponde a la geografía brindar una explicación. Debemos entonces tener en cuenta que el centro ceremonial representa un sitio percibido en una época u en ella conforma un paisaje; es también resultado de un sistema de relaciones entre el hombre y el medio.

Desde el momento mismo de su fundación, este lugar se le muestra diferente al hombre maya; en ese espacio concreto nace una identidad que trae como resultado el que se forje una imagen, a la cual van a contribuir toda esa serie de ornamentos que tienen los edificios. En tales factores estéticos se plasma todo un simbolismo, en los cuales el hombre maya encuentra los conceptos que rigen su vida. Es así como la percepción que tiene el hombre maya de su espacio sagrado se explica por sus propias ideas y no sólo se le particulariza sino que forma parte de una ordenación espacial. En relación con lo anterior, a un territorio con una serie de condiciones físicas se le puede dar un valor de acuerdo con las concepciones de cada sociedad. Un pueblo le puede dar valor a un río, a una montaña, a un bosque o a una construcción y ello dependerá del papel que juega el hecho o fenómeno geográfico dentro de la civilización que se trate.

Joan Vilá Valenti(8) hace una separación tajante en cuanto a los diferentes geografías que existen, dadas éstas por el grado de cultura, lo cual se traduce en las diferentes explicaciones que sobre el espacio se elaboran. Para este autor la geografía científica se da en "la medida que se cumplen aquellos caracteres que definen la ciencia en un momento dado"(9); también él marca los inicios de la

geografía científica en la Jonia asiática, alrededor de los siglos VII y VI antes de Cristo.

Vilá Valentí reconoce otra serie de geografías no científicas las cuales -- para él, "permiten captar la existencia de unos cuerpos de saberes geográficos -- que en algunos casos por lo menos, aparecen con una notable entidad y originalidad"(10). En este sentido, se aplica muy bien a nuestro estudio lo que él llama -- geografía mitológica, la cual "suele estar relacionada...con una cosmogonía y, -- por tanto, con unos seres sobrenaturales hacedores y mantenedores del Mundo"(11). El mismo autor pone de ejemplo, en el tema de geografía mitológica el papel de -- las columnas de Hércules, las cuales marcaban el límite del Mundo habitado.

Ahora bien, debemos pensar que esa geografía mitológica tenía como fin explicar un medio geográfico que estuvo dado por ciertas condiciones específicas que modelaron el entorno; las columnas de Hércules eran para los antiguos europeos mucho más que la simple masa rocosa, pues al revelar el límite del Mundo también -- indicaba una supeditación de los hombres hacia esa fuerza con que se cubrían las columnas, la cual no se atrevían a desafiar. El valor de este hecho geográfico -- solo nos lo puede revelar el hombre mismo. De igual forma, para saber el papel -- del monte Olimpo entre los griegos de la antigüedad es necesario voltear a ver lo que el ser humano encuentra de diferente en ese lugar, hablando desde luego en -- sentido simbólico. La relación del hombre con ese espacio se presenta a través de ese simbolismo y corresponde también al deseo de brindar una explicación sobre el entorno que se habita, pero esta visión es muy singular en el sentido que la debemos buscar en el pensamiento mismo del hombre. Si las columnas de Hércules significaron el límite del Mundo conocido para el antiguo hombre europeo, la existencia del centro ceremonial, en la mentalidad del los mayas, le daba al Mundo, entre otras cosas, la cualidad de poder ser habitado.

De igual manera, el fenómeno geográfico que se labora a través del centro ceremonial se convierte en símbolo al señalarnos que los seres que hicieron y que mantienen el Mundo, residen ahí y que son identificados a través de múltiples elementos estéticos que enmarcan los edificios, lo cual a su vez contribuye a una -- muy particular percepción de este espacio que está relacionado, como dijimos renglones atrás, no sólo con un orden religioso, en contraposición al caos primordial, sino también a un orden espacial.

Dentro de la corriente humanista dada en geografía, Horacio Capel(12) menciona que "el espacio está lleno de significados y de valoraciones, las cuales permiten organizar la visión del paisaje o tomar decisiones sobre la actividad a desarrollar, y que son estas valoraciones las que dan lugar a la aparición de un sen-

timiento de pertenencia o de rechazo a un lugar", y escribe también que en tal corriente "el lugar es, desde luego, concreto, único y tiene un paisaje, que esencialmente cultural". Y de acuerdo con el mismo Capel(13) el geógrafo ante tal situación debe guardar una actitud de comprensión respecto al problema que se le presenta.

Esta corriente también procura no llevar ideas previas sobre la investigación y dejar que los hechos hablen por sí mismos para después dar una interpretación sobre el asunto(14). Se debe tener en cuenta que el hombre vive en un Mundo de subjetividad y todo el espacio se organiza en forma antropocéntrica o, más todavía, egocéntrica"(15).

Estas palabras de Capel son sumamente importantes para la comprensión del estudio que presentamos. El lector deberá tenerlas muy en cuenta durante el trabajo pues constituyen una continuación de la secuencia sobre los factores que -- pueden intervenir en la configuración del espacio geográfico. El sistema de relaciones al que se refiere Dollfus aquí está dado, sólo que la explicación debe -- buscarse en lo que el hombre mismo nos dice respecto a tales lugares. De esta -- forma, el centro ceremonial está plagado de significados que sólo serán revelados a través de las diversas expresiones humanas; de ahí la insistencia de tomar en cuenta su literatura y las expresiones estéticas que tienen asiento en los -- edificios, pues no nos muestran sino su Mundo de vida y la forma como lo perciben. Se trata de penetrar en esa mentalidad y sacar a flote los múltiples conceptos que los hombres tienen sobre tal o cual espacio.

El espacio entonces no es ajeno a tales nociones subjetivas como resultado de los aspectos netamente humanos, en este sentido, de elementos sacros. Se crea una relación del hombre con el lugar dada por sus propios valores religiosos.

En la línea de pensamiento de que nos habla Capel, Karl Butzer(16) menciona que los estudios de percepción sugieren puntos de vista más refinados y el más abstracto es esencialmente el psicológico. El autor reconoce cuatro orientaciones sociales que se dan al espacio; tales orientaciones van de la visión materialista a la abstracta:

- 1.-Instrumental: relacionado con los recursos naturales.
- 2.-Territorial: de acuerdo con un control político o militar.
- 3.-Sentimental: en términos de prestigio social.
- 4.-Simbólico.

En cuanto al carácter simbólico de espacio, es necesario tomar en cuenta el significado que la sociedad le da al entorno y en él pueden intervenir factores estéticos y, muy apegado a lo nuestro, las ideas religiosas que profesa el pueblo.

Agrega también Butzer(17) que el impacto de una sociedad hacia el lugar es recordado en el mismo nombre del sitio o en el mismo simbolismo visual; también aclara el autor citado que las instituciones morales-religiosas de una sociedad están articuladas con el paisaje y se expresan por medio del espacio sagrado. Añade que el paisaje provee un estímulo para la evaluación y la identificación simbólica; estas imágenes, reales o percibidas, son transformados en términos de significados.

El carácter simbólico expresado en el espacio, con base aun en sentimiento religioso, hace que el lugar se transforme de un mero sitio topográfico en la morada de los dioses. Y es precisamente en el hombre religioso donde se presenta en forma más clara esa gama de elementos simbólicos y sólo él nos mostrará los diversos significados que le otorga al lugar. Para el estudio del espacio como símbolo es necesario tomar en cuenta el lenguaje humano expresado en lo que él mismo crea de aquí que el hombre se convierte en el sujeto de nuestro estudio.

El valor que el ser humano le otorga al sitio es puramente espiritual y satisface en sus creencias al ser que, como ya vimos, más usa el simbolismo: el hombre religioso. Para Mircea Eliade(18) este tipo de ser humano "no puede vivir -- sino en un Mundo sagrado, porque sólo un Mundo así participa del ser, existe realmente". De esta forma y con la mentalidad propia del hombre religioso, en el lugar sagrado se representa el símbolo del espíritu humano que expresa las necesidades de armonía del todo del hombre con el Universo(19).

En la tradición judeo cristiana, el Mundo no es visto como un sistema cerrado de causa mecánica, sino que es el reflejo del recto y compasivo Dios(20). En otro sentido, pero con el mismo fin, en el evangelio de San Mateo se encuentra un pasaje que define muy bien el valor del espacio sagrado en la mentalidad del cristianismo; dice así el texto: "el que jura por el altar no está jurando solamente por el altar, sino por todo lo que hay encima, y que el que jura por el templo -- no está jurando solamente por el templo sino también por Dios, que vive allí".

Con base en lo anterior este trabajo considera el significado de los centros ceremoniales de acuerdo con las ideas religiosas que cubrían la vida de los antiguos mayas. Estos espacios concretos como tales, se ven estructurados por medio de la misma situación que reciben por lo propia cosmovisión maya, así como -- elementos históricos y los factores estéticos, estos últimos han de servir de marco a los diferentes edificios; por lo tanto, se pretende contribuir al estudio de los aspectos subjetivos como factores de ordenación geográfica, diferenciando el espacio a partir del carácter simbólico que adquiere por medio de las concepciones religiosas, además de reconocer la influencia integradora de estos sitios en tal cosmovisión maya.

Ya en lo que es propiamente el estudio hubo de tomarse en cuenta los sentimientos religiosos de este pueblo y dar así una explicación de los espacios sagrados con base en lo que ellos mismos nos muestran. Para comprender de nuestras posibilidades tal sentimiento religioso, se consideraron tanto las propias fuentes históricas como los aspectos arquitectónicos ya que es en ellas donde se expresan las ideas que daban el funcionamiento al Mundo. Se consultaron en primer lugar el Popol Vuh así como El libro de los libros del Chilam Balam y el Libro del Chilam Balam de Chumayel, pues son en estos documentos donde se señalan mejor las concepciones religiosas de los mayas; igualmente fue de suma importancia la obra de Fray Diego de Landa quien describe diferentes aspectos de la península de Yucatán al momento del choque cultural. Estos escritos fueron la base para desarrollar los temas de que consta el trabajo, aunque se necesitó buscar obras referidas a otros pueblos mesoamericanos, sobre todo a los nahuas, con el fin, por un lado, de comparar el pensamiento respecto a ese espacio único y concreto, por otro, de dar una visión más firme sobre los problemas que enfrentamos.

Para encontrar esa explicación a las concepciones que tenían los mayas se tuvieron que consultar obras de temas religiosos que en algunos casos se convierten prácticamente en libros de texto; tal sería el caso del Tratado de historia de las religiones de Mircea Eliade. Igualmente se tomaron en cuenta estudios de antropólogos, historiadores de las religiones y arqueólogos al describir en ellos diferentes aspectos religiosos de los mayas así como de comunidades indígenas actuales que nos permitirían una mejor comprensión del trabajo que realizamos. En resumen, nuestro trabajo giró en la consulta de las mencionadas fuentes históricas de los antiguos mayas, así como en investigaciones elaboradas por especialistas en el tema en las que se describen diversos aspectos de la vida de dicha cultura. En ellas encontramos los lineamientos fundamentales que marcaron la vía a seguir para señalar el valor que el centro ceremonial adquiere en la civilización maya y poder dar una interpretación del significado de tales lugares. De la misma manera encontramos base en los factores estéticos expresados por medio de la arquitectura para resaltar el simbolismo de los espacios sagrados y así fortalecer el punto de vista que defendemos.

El trabajo está dividido en tres capítulos, de los cuales el primero es un intento de dar una idea general sobre los aspectos de la religión maya. A su vez se divide en tres temas que de alguna manera tienen relación con el espacio como más adelante explicaremos. El primer tema es un esbozo que muestra cómo el ser humano establece una relación con la naturaleza en términos divinos; es decir, a cada elemento formador de este sistema natural el hombre maya le otorga valores-

y significados sacros y se somete a ellos en un intento de escapar del carácter profano del que está investido. Podemos mencionar que este primer tema señala la generalidad del estudio para luego particularizar el problema en el espacio sagrado. En "La sociedad teocrática", segundo tema de este primer capítulo, se describe el papel del ser humano en sentido particular en cuanto a que es elegido por los dioses para así convertirse en su representante en el Mundo humanizado. La relación del sacerdote con la comunidad marca también el mismo orden observado en el Cosmos, pues a manera de elegido la relación está expuesta de él hacia el pueblo y nunca al contrario ya que este último significaría la pérdida de dicho equilibrio. En una sociedad religiosa como la maya, el sacerdote es el personaje principal a través del cual los dioses, y por lo tanto la energía que impone el orden, obtienen representación humana en la tierra.

El tercer tema es ya más claramente geográfico al tratar sobre los dos opuestos que intervienen en la armonía del Universo y más definitivamente cómo uno de ellos, el orden, se manifiesta en el espacio a través de los centros ceremoniales. Mientras tal cualidad no se presente en el Mundo, éste no puede ser habitado por lo que el espacio sagrado señala el fin del caos y con ello la posibilidad de habitar el Mundo. Sobre la naturaleza y la sociedad podemos decir que son factores que intervienen directamente en la conformación del entorno. En cuanto al primero quierase o no, está inmerso el espacio, es parte de la creación divina. A su vez la sociedad solamente lo estructura de acuerdo con sus convicciones para darle forma y sentido a su funcionamiento. Estas son las razones por las que se incluyen estos temas en el trabajo por lo que no pueden ser considerados ajenos al estudio que desarrollamos.

En el segundo capítulo se tratan los elementos históricos, en este caso a través del mito, que se plasman en el espacio. Los sitios sagrados no son escogidos al azar; son lugares elegidos o apartados por medio de la purificación, que van a cobrar una identidad con el pueblo, por lo que se deriva de aquí una imagen de la gente hacia tal lugar. Este capítulo está relacionado con un carácter antropocéntrico que encuentra autenticidad en el espacio sagrado, pues éste como sitio prometido por los dioses justifica ciertos derechos que cada pueblo cree tener, por lo que siente el compromiso de salvaguardar el sitio donde residen sus deidades. Este lugar adquiere ciertas características que lo van a moldear aún más; sus rasgos empiezan a cobrar forma por medio de las construcciones que se edifican en él, principalmente la pirámide, que indica entre otras cosas, el punto más cercano a los cielos, residencia divina por excelencia.

El tercer capítulo está dividido en dos partes. En la primera se describen - los edificios principales que componen los dos centros ceremoniales de nuestro estudio; esto con el fin de mencionar los factores estéticos que de alguna u otra manera forjaron una feagen y un sentimiento por parte del pueblo hacia tales sitios. Es por este medio también, al observar la insistencia de las representaciones, en donde encontramos cuales fueron las principales necesidades de las comunidades que habitaron estos territorios. La serpiente emplumada, el friso que adorna la estructura arquitectónica o bien los múltiples mascarones que sirven de ornamento en las construcciones, indican las carencias o deseos de aquellas comunidades a la vez que resaltan el apego a sus deidades. La segunda parte del capítulo se relaciona con el patrón territorial que se observa tanto en Uxmal como en Chichén Itz'á; se trata en este tema la orientación de los edificios en relación con fenómenos astronómicos, revestidos por supuesto, de concepciones religiosas, así como de una integración de las construcciones por medio de líneas que se prolongan, en algunos casos a los mencionados aspectos celestes. Cabe apuntar que el tema del patrón territorial ha sido muy discutido por varios investigadores y - - todo parece indicar que no hay una distribución definida de las construcciones -- que componen los centros ceremoniales mayas. Debemos aclarar que sólo se tomaron en cuenta en los dos casos que nos ocupan, los edificios principales.

Este desglose presenta a grandes rasgos el trabajo que realizamos. Al final se incluyen, a manera de recapitulación, las conclusiones a las que llegamos; ya por último, se incluyó un glosario en el cual, con definiciones propias, destacamos los conceptos que se manejaron en el estudio, la razón de introducirlo obedece a que de alguna u otra manera son términos ajenos a la geografía y que aquí debimos de utilizar para una mejor explicación del tema desarrollado; el mismo juicio se aplica a las figuras que se incluyen.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

INTRODUCCION

- 1.- Mercedes de la Garza. La conciencia histórica de los antiguos mayas. p. 16
- 2.- Ollivier Dollfus. El espacio geográfico. p.8
- 3.- Idem, p. 53
- 4.- Idem, p. 53
- 5.- Max Sorre. "Los fundamentos biológicos de la geografía humana. Ensayo de una ecología del hombre: conclusión". En: Josefina Gómez Mendoza, et. al. El pensamiento geográfico. (pp. 267-274) p. 269.
- 6.- Hans Bobek y J. Shimithusen. "El paisaje en el sistema lógica de la geografía". En: Josefina Gómez Mendoza, et. al. El Pensamiento geográfico. (pp. 330-335) pp. 331 y 332.
- 7.- George Bertrand. "Paisaje y geografía física global". En: Josefina Gómez Mendoza, et. al. El pensamiento geográfico. (pp. 461-464) p. 461.
- 8.- Joan Vilá Valentí. Introducción al estudio teórico de la geografía. p. 32
- 9.- Idem, p.32
- 10.- Idem, p. 26
- 11.- Idem, p. 26
- 12.- Horacio Capel. Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea. p. 443.
- 13.- Idem, p. 444
- 14.- Idem, p. 445
- 15.- Idem, p. 446
- 16.- Karl Butzer. "Cultural perspectives on geographical space". En: Karl Butzer- Dimensions of human geography. Essays on some familiar and neglected themes. (pp. 1-14) p. 8
- 17.- Karl Butzer. "Cultural perspectives on geographical space". En: Karl Butzer- Dimensions of human geography. Essays on some familiar and neglected themes (pp. 1-14) p. 12
- 18.- Mircea Eliade. Lo sagrado y lo profano. p. 60
- 19.- James Houston. The concept of "place" and "land" in the Judeo-Christian tradition". En: David Ley and Marwin S. Samuels. Humanistic geography. Prospects and problem. (pp. 224-235) p. 224
- 20.- James Houston. "The concept of "place" and "land" in the Judeo-Christian tradition". En: David Ley and Marwin S. Samuels. Humanistic geography. Prospects and problem. (pp. 224-235) p. 224.

CAPITULO PRIMERO

ASPECTOS GENERALES DE LA RELIGION MAYA

A).- LOS DIOS, REPRESENTANTES DE LA NATURALEZA.

A través del tiempo cada cultura, cada grupo humano percibe el mundo de muy diferente forma y contribuye de alguna u otra manera al conocimiento del Universo. A la civilización actual, en el largo proceso humano, podemos clasificarla como una sociedad que posee una idiosincracia heredada de las culturas que florecieron en el Mediterráneo, especialmente la griega, quienes con juicio crítico empezaron a elaborar una explicación natural del mundo.

Con el desarrollo de las técnicas, la sociedad se separa de los conceptos religiosos que antaño cubrían su vida, sin embargo hoy en día cualquier ser humano no que se apege fielmente a los conceptos del culto que profese descubre fuerzas actuantes en la naturaleza; negar lo anterior es negar el hecho de que el fenómeno religioso ha sido parte integral del ser humano a lo largo de su historia, independientemente de la cultura, raza o lengua, no importando el momento histórico del cual se trate; la religión es sencillamente la relación que el hombre establece con lo sagrado.

En un sentido particular, abandonando las culturas actuales con el fin de adentrarnos en nuestro propio estudio, es necesario señalar que a pesar de la interrupción del proceso histórico de que fueron objeto los diversos pueblos que prosperaron en la América Antigua, tenemos hoy en día testimonios que nos permiten conocer la explicación que estas civilizaciones daban al Mundo que los rodeaba. En tal explicación es necesario destacar que fueron los conceptos religiosos los que determinaron las múltiples funciones que ejercían los habitantes de aquellas culturas. Lo sagrado se convierte así, en una línea divisoria que separa dos mundos gobernados por diferentes leyes, que a la postre han de determinar el comportamiento humano.

De tal manera que desde su casa, réplica fiel del Cosmos, el hombre prehispánico concibe las fuerzas sacras; el fuego, como centro del hogar no debe apagarse nunca, solamente en una fecha dada deberá renovarse para, de esta forma, cobrar fuerzas nuevamente y regenerar la vida.

Es imposible decir dónde comienza lo sagrado y dónde finaliza, más lo que sí es factible sostener es el hecho de que al hombre prehispánico el mundo se le manifiesta como algo totalmente fuera de su razón. "Para aquellos que tienen una experiencia religiosa -sostiene Mircea Eliade- la naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía"(1). La hierofanía es todo lo que se le ma-

nifiesta diferente al hombre religioso; cualquier objeto, animal o cosa revela algo más que sí mismo para aquel hombre, en cierto momento histórico. Es decir, una hierofanía puede dejar de serlo en una época dada cuando ya no se le muestre como tal al hombre religioso, debido a una alteración en los conceptos sacros -- por los cuales se rigen las comunidades; y nuevamente el objeto puede cobrar sacralidad cuando haya otros cambios en las ideas religiosas. Por lo tanto, de ninguna manera la hierofanía es estática.

Al continuar con nuestro trabajo se destaca que, además de la hierofanía, entre el hombre y lo sagrado se inserta un eslabón que permite al ser humano penetrar en el mundo mágico-religioso; ese eslabón lo establecen los símbolos -- lenguaje religioso por excelencia -- los cuales son expresiones de lo sobrenatural, a la vez que "son considerados ellos mismos como realidades de lo sagrado, como manifestaciones sensibles de lo sagrado"(2); a este respecto menciona también Eliade: "la vida religiosa de cualquier agrupación humana en la fase etnográfica encierra siempre cierto número de elementos teóricos (símbolos, ideogramas, mitos cosmogónicos y genealógicos)", de tal manera que "semejantes verdades son consideradas como hierofanías por el hombre de las culturas arcaicas", pues además de revelar, continua el mismo autor, la diversidad de lo sagrado ayuda al hombre a defenderse "de lo insignificante, de la nada, en una palabra escapa de la esfera de lo profano"(3).

Fray Diego de Landa (1524-1575), religioso español y luego obispo de Yucatán, menciona en su Relación de las cosas de Yucatán (4) lo siguiente sobre los pueblos mayas que habitaron estas zonas:

Tenían gran muchedumbre de ídolos y templos sumos a su manera y aun sin los templos comunes, tenían los señores sacerdotes y gente principal oratorios e ídolos en casa para sus oraciones y ofrendas particulares...

Tantos ídolos tenían que aun no les bastaban -- los de sus dioses; pero no había animales ni sabandijas a los que no les hiciesen estatua, y todas las hacían a la semejanza de sus dioses y diosas.

Tenían algunos pocos ídolos de piedra y otros de madera y de bultos pequeños pero no tanto como de barro. Los ídolos de madera eran tenidos

en tanto, que se heredaban como lo principal --
de la herencia.

La anterior cita nos refleja claramente un elemento esencial para el desarrollo de este trabajo: la religiosidad de los grupos mayenses. La religión en tales grupos era el eje de acuerdo con el cual cobraba forma su existencia; -- era, y en algunos casos sigue siendo, el principio fundamental en su vida diaria. Martha I. Nájera señala que "una de las diversas creaciones del hombre muya que permea todas sus actividades cotidianas, y le da sentido a sí mismo y al cosmos donde se encuentra inmerso, es su religión"(5).

Para los pueblos prehispánicos, el Mundo estaba plagado de fuerzas que conocía pero que no podía explicar, era una realidad que escapaba a su dominio, -- el poderío con que se envolvía iba más allá de su inteligencia y un Mundo así, misterioso e indomable, cobra poder en la vida de los hombres. Su Universo es limitado, no tanto físicamente, sino que el límite lo establece su capacidad -- intelectual; no puede traspasar fronteras que le son impuestas por aquéllo que no es capaz de esclarecer por sí mismo.

A cada elemento formador de la naturaleza, el hombre maya le da una personalidad propia al otorgarle sentimientos humanos que lo hacen ser sensible a -- las relaciones que establece con ellos; cada fenómeno natural posee el enojo, -- la bondad, la complacencia, el apetito, etc. La nube, tan importante en las -- culturas agrícolas, puede ser bienhechora o maléfica al dar o negar el agua necesaria para los cultivos. Pero el hombre maya no sólo otorga sentimientos a -- la naturaleza, sino que también le da forma a través de la representación simbólica. Para el ser humano es imposible concebir formas que no tengan rasgos conocidos; por lo cual, la deificación de la naturaleza se representa por medio -- de motivos zoomorfos, fitomorfos y antropomorfos.

Los caracteres y representaciones que el hombre confiere a los elementos -- naturales son símbolos, que a su vez se convierten en hierofanías y ambos son -- la esencia de lo sagrado que, como ya hemos dicho, dan forma y sentido a la vida de los hombres religiosos.

Como señalamos, los dos conceptos anteriores dan pauta a la concepción de -- la sacralidad, pero es necesario que el ser humano deposite su confianza en las deidades. La creencia en algo, en un dios, en un fenómeno religioso, permite -- que en el hombre se conciba la fe; al dios se le confía el devenir del Mundo y se intensifica la relación con él. Se cree en la fuerza divina para bien o pa-

ra mal, siempre teniendo como centro de todo acontecimiento al hombre, y por -- otro lado la creencia permite una seguridad ante los peligros a que se enfrenta_ a lo largo de su existencia. Así, D.G. Brinton, citado por Alfonso Villa Rojas_ (6), al referirse a los grupos mayenses del siglo pasado, sostiene que continúa_ la creencia entre estos hombres de que "los bosques, el aire y la oscuridad es-- tán llenos de seres misteriosos que siempre están listos para hacerle daño o ser_ virlo"; y sigue Villa Rojas en el mismo estudio: " los más importantes de estos_ seres son los que forman el grupo de los Yumzilob (que es como decir señores - o patrones), los cuales son verdaderas deidades de la naturaleza que se encargan de cuidar la conducta de los hombres en relación con los bosques, las milpas y - las lluvias". Similar a lo anterior y con el fin de señalar un paralelismo, Fug tel de Coulanges (7) describe como en la antigua cultura helénica el ser huma-- no "juzgaba las cosas exteriores conforme así mismo y sentía en sí una persona - libre, vió también en cada parte de la creación, en el suelo, en el árbol, en la nube, en el agua del río, en el sol, otras tantas personas semejantes a la suya; les atribuyó pensamiento, voluntad, elección en los actos; como los sentía pode-- rosas y sentía su imperio confesó su dependencia, los oró y las adoró, de ellas_ hizo sus dioses".

La formación del Cosmos, su funcionamiento y su devenir obedecen a las fuez_ zas divinas. Entre otras cosas, los mayas se enfrentan a un mundo siempre amen_ zado por la destrucción. Esa inestabilidad indicó una lucha de contrarios que - se lleva a cabo en el Universo. Los cambios efectuados señalan un rompimiento - de equilibrio para dar lugar a un nuevo orden, por lo que la relación del hombre con los dioses responde a la necesidad de una estabilidad en el Cosmos, pues en última instancia la vida y su regeneración dependen de esa armonía.

En toda la máquina natural, es decir, en todo lo que ha sido creado por los dioses, sólo un ser es capaz de reconocerlos, el hombre, pues gracias a un don - que le fue dado, la conciencia, puede concebir a sus máximos creadores, Tepeu y Gogumatz, de acuerdo con los mayas quichés y esa cualidad le permite darse cuenta de su papel en el Universo, Ese don lo distingue de los demás seres y es en esencia lo que sustenta a los dioses; esto lo prueban las cuatro creaciones ante_ riores en las cuales los seres formados no reconocieron la naturaleza divina. - De esta manera los dioses necesitan de una criatura para ser adorados: el hombre es creado para realizar tal tarea, pero a la vez éste necesita de aquellos para_ sobrevivir; se crea una reciprocidad entre los creadores imperfectos y los seres creados por ellos. Así está escrito en el Popol Vuh (8), libro sagrado de los -

mayas quichés:

- ¡ A probar otra vez ! Ya se acerca el amanecer_
y la aurora;
¡ Hagamos al que nos sustentará y alimentará !
¿ Cómo hacemos para ser invocados, para ser re-
cordados sobre la tierra ?

Ya hemos probado con nuestras primeras obras,_
nuestras primeras criaturas, pero no se puede_
lograr que fuéramos alabados y venerados por -
ellos, probemos ahora a hacer unos seres obe-
dientes, respetuosos, que nos sustenten y ali-
menten.

Es por eso que "el alimentar a los dioses aparece como la esencial misión -
del hombre sobre la Tierra"(9). De esta manera, el objetivo de su vida es " cum-
plir con la misión para la cual fue creado, y esa misión consiste en ser respon-
sable de la existencia del Cosmos"(10). La relación que tiene el hombre maya --
con los dioses para sustentarlos y el saber de su misión para la existencia del
Cosmos, permite desarrollar toda una serie de conceptos que obedece a la necesi-
dad de ser parte de lo sagrado. Por esto, ante tal menester, se desarrollan to-
da una serie de conceptos religiosos que moldean los mitos, ritos, sacrificios,
etc., pues tales acciones no tienen otro fin que el de acabar con aquella incer-
tidumbre de no ser parte de lo trascendente. Así, por medio del sacrificio se -
alivia "la angustia del hombre cuando advierte la inestabilidad de la naturaleza
y siente que por medio de la ofrenda obtiene la protección de las fuerzas natura-
les o de los seres sagrados que las controlan"(11), además de que por medio de -
la ofrenda a las deidades los hombres mayas "penetraban al mundo sagrado, y de -
esta manera podían agrandarles los beneficios otorgados, ensalzarlos, granjearse
su benevolencia y su protección"(12).

Entre los nahuas, fray Bernardino de Sahagún (13), relata el siguiente pasa-
je que se relaciona con lo dicho anteriormente:

La mayor cuenta de tiempo que contaban era has-
ta ciento cuatro años, y a esta cuenta llamaban
un siglo; a la mitad de esta cuenta, que son --
cincuenta y dos años, llamaban una gavilla de -
años ... tenían por muy averiguado, y como de_

fe, que el mundo se había de acabar en el fin de una de estas gavillas de años; y tenían pronóstico u oráculo que entonces había de cesar el movimiento de los cielos, y tomaban por señal al movimiento de las Cabrillas la noche de esta fiesta... En esta noche sacaban fuego nuevo, y primero que lo sacasen apagaban todo el fuego de todas las provincias, pueblos y casas de toda esta Nueva España, e iban con gran procesión y solemnidad todos los sátrapas y ministros del templo.

Entre los misterios de la vida humana, la muerte lleva consigo la vida misma; el Cosmos está en equilibrio, que no es otra cosa que el resultado de la armonía de los contrarios que actúan en él: vida y muerte, luz y oscuridad, cultura y naturaleza, etc., encierran los opuestos que lo definen. Cada período de cincuenta y dos años, según relata Sahagún, existe el peligro de muerte, de que se destruya el mundo y ante tal situación es necesario ganarse la benevolencia de los dioses para evitar la devastación. El período de cincuenta y dos años descubre un mecanismo cíclico del Cosmos, que también los mayas percibieron y registraron a través de avanzados calendarios, ya que el hombre de esta cultura -- "aceptó el carácter temporal del Cosmos, el devenir de todo cuanto existe y trató de hacerlo comprensible ordenándolo y registrándolo"(14). Al mismo tiempo, cuando tal ciclo termina señala el momento de recobrar fuerzas, se vuelve al punto primordial de la creación, al estado puro del Mundo. Se apaga el antiguo fuego para encender uno nuevo, y sabedor el hombre náhuatl, como el maya, de su pasado, de estar consciente que la edad en que se desenvuelve corre el mismo destino de las cuatro épocas anteriores, se revela a su devenir; por lo tanto, su conciencia no solo hace que sostenga a los dioses sino que va más allá, al revelarse a su destino.

El Universo no es inmóvil, se percibe como un organismo que necesita energía para sustentarse; es como un ser viviente que nació, que vive y despañ. De un tiempo transcurrido muere por naturaleza propia, y para que esto último no suceda, el hombre religioso, como lo fue el hombre maya, calma las ansias de los dioses por medio del sacrificio y la ofrenda, y con esto cambia su destino al saber que de no hacerlo la fuerza maléfica del caos, de la eterna oscuridad, hará estragos en el Mundo.

Los dioses crean el entorno para que en él habite el que ha de sustentar-- los, y es por ese hecho que el espacio humano es profano, el hombre es impuro, no puede ni debe ser comparado con los dioses y no puede tener una relación directa con ellos. Por paradójico que parezca, el entorno humanizado al ser profano por sí, se convierte en sagrado para el hombre porque le revela algo más, es decir, el espacio se convierte en hierofanía y de ahí en símbolo. No sólo el espacio humanizado es susceptible de convertirse de profano o sagrado, sino que cualquier ser, objeto o animal puede descubrir para el hombre la revelación divina, de aquí se deriva que cada parte de la naturaleza sea sagrada, pues así lo percibe el hombre religioso. Para Eliade(15), la "dialéctica de la hierofanía supone una elección más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir revela) otra cosa que no es él mismo" y más adelante el mismo autor señala (16) que "toda hierofanía muestra, manifiesta la coexistencia de las dos esencias opuestas: sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno". De tal manera que lo sagrado y lo profano equivalen a los opuestos de que se compone el orden en el Cosmos.

Por otro lado, la estructura del Mundo entre los antiguos mayas, se puede clasificar de acuerdo con dos formas: una geométrica y otra animal(17). La primera describe tres planos que serían los cielos, el plano terrestre y el inframundo(Fig. 1); este modelo se pensó como la unión de dos pirámides invertidas entre sí las cuales se juntan en sus bases(Fig. 2), por lo que si trazáramos un perfil de la estructura del Mundo concebido por los mayas, veríamos una figura similar a un rombo. Y todo el Cosmos se dividió en cuatro sectores que parten de un punto central(Fig. 3). En lo que respecta a la visión zoomorfa, ésta corresponde a "un ser constituido por rasgos de serpiente, lagarto y ave, y que algunas veces se representaban con pezuñas de venado: el dragón, llamado Itzam Na por los mayas yucatecos"(18).

De los tres planos cósmicos quizá el de mayor importancia sea el que corresponde a los cielos, pues es la "región que asegura la continuidad de la vida"(19), porque el hombre no puede alcanzar estas regiones superiores, le otorga el prestigio de "lo trascendente, de la realidad absoluta, de la perennidad"(20). Son los cielos en donde residen los dioses creadores (Hunab Ku entre los mayas) que se caracterizan por su bondad pero retirados de todo quehacer religioso. -- Entre los nahuas la pareja divina de Omecihuatl y Omeccutlí, con las mismas características, habitan las últimas capas celestes. Estos dioses tienen la tarea de cuidar y preservar el orden universal(21).

De hecho, el simbolismo del cielo encierra todas las fuerzas actuantes en la naturaleza: la claridad y la fertilidad, así como lo nefasto que conciben los hombres; en él se presenta cada mañana el sol, guerrero universal que rige la vida y que al comenzar su recorrido, señala Laura Setelo(22), "se inicia propiamente el transcurrir temporal" y "su presencia es considerada como positiva tanto dentro del tiempo sagrado como en el profano".

Así se relata en el Libro de Chilam Balam de Chumayel(23) un suceso solar que pone claramente de manifiesto la importancia de este astro:

Y fue mordido el rostro del Sol. Y se oscureció y se apagó su rostro. Y entonces se espantaron arriba."; Se ha quemado ¡, ¡ha muerto -- nuestro dios !", decían los sacerdotes.

La ausencia del cuerpo celeste, como venos, causa el espanto de la oscuridad. Entre los zinacantecos actuales, las direcciones se conciben en relación con el Sol, no existe para ellos el punto o los puntos cardinales ordenadores -- del entorno que permitan así la ordenación en la tierra(24) y también la comida ritual se sirve sobre una mesa rectangular cuyo eje debe de estar ubicado de -- Oriente a Poniente y en este ritual el orden jerárquico procede en pares simétricos a lo largo de la mesa mostrando dos principios fundamentales: "la primacía -- del sol naciente sobre el poniente y la de la derecha sobre la izquierda"(25). De hecho el Sol es el principal astro en el firmamento ya sea en el mundo religioso o en el profano y simboliza, en el primero, un principio vital en la existencia del hombre; además es un punto de referencia que rige a la vez las normas sociales de la cultura maya. También en el cielo se generan las nubes y la lluvia, base de la agricultura, que en toda Mesoamérica constituye la principal actividad de subsistencia.

Itzam Na y el dios Chaac están relacionados con el agua, aunque el primero parece estar simbolizando "la lluvia o la energía fecundante de ella"(26). Por su parte Chaac encarna "la lluvia misma"(27).

Y el maíz es a la vez dios, constituye la materia esencial de que está hecho el hombre actual, así lo dice el Popol Vuh: "únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados"(28).

Para el hombre maya la naturaleza entera se desenvuelve como un sistema armónico en el que cada elemento se manifiesta como sagrado. Inmerso en un mundo mágico religioso, regido por leyes divinas no debe escapar a lo trascendente del

Cosmos. Y conciente de su historia debe cambiar su devenir y por ello establece la convivencia tan activa con los creadores; se sitúa el hombre, por sus dones recibidos, como el centro de todo acontecer al que cada uno de los elementos naturales le manifiesta lo verdadero, lo trascendente, la fuerza divina. La fuerza sacra es ante todo "una energía peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable, eminentemente eficaz"(29). La paradoja es que el Mundo en que vive el ser humano es por esencia profano.

En resumen, para el hombre maya el Cosmos en su totalidad es una hierofanía, ha sido creado por los dioses para que en él habite el que va a sustentarlos, se establece una relación mutua que será el sostén para que la vida perdure.

En el plano humano, lo sagrado equivale a lo trascendente y a lo verdadero, todo lo que está fuera de él, escapa a la existencia; lo sagrado y lo profano son las dos partes en las que está dividido el Todo, uno señala la definición del otro. Cada parte de la creación guarda un carácter sacro y con ello el deseo de mantener viva la relación con los dioses. Nacen también de este anhelo, las diversas representaciones humanas que tienen por objetivo el hacer palpable esa relación directa con los creadores, nos referimos a los símbolos. En cada parte de la naturaleza hay una escenificación de los diversos fenómenos que acompañan al sentimiento religioso que, para nosotros, tiene la tarea de preservar la vida en el Mundo.

B).- LA SOCIEDAD TEOCRÁTICA.

Lo sagrado también se manifiesta en la sociedad. El sacerdote o el héroe cultural, a manera de elegidos, constituyen las manifestaciones que revelan en la sociedad el poder de lo divino. El peligro de lo sagrado hace que solamente estos seres mantengan la convivencia directa con los dioses, pues de otra manera el impuro se expone a sufrir las consecuencias de la energía sacra. El sacerdote en sociedades teocráticas no es el director político o administrador, es el jefe supremo que habla con las deidades y por medio de los cuales éstos le manifiestan sus deseos para que sean comunicados al pueblo en general; es el único ser capaz de penetrar y descifrar los mensajes divinos presentes en los misterios de la naturaleza.

Aquellos hombres creadores de la cultura, son luego sacralizados con el paso del tiempo, como fue el caso de Quetzalcóatl, entre los toltecas y él mismo,

como Kukulcan entre los mayas de la península yucateca, y Gogumatz entre los mayas quichés. Estos seres dieron origen a las artes, a la agricultura, al calendario, en fin, a todo lo positivo de la vida. Los grandes centros ceremoniales que se construyeron en los diversos periodos culturales debieron ser planeados por personas que sabían los secretos cósmicos para ubicar los templos en relación con las hierofanías celestes. Para Roger Caillois los personajes que ostentan el poder son también seres sagrados, por lo tanto es necesario aislar a este intermediario divino, "eregir entre él y el profano un muro firme" pues "su persona oculta una fuerza santa que crea la prosperidad y mantiene el orden del mundo"(30).

Entre el sacerdote y la gente común existe la pared de lo sagrado que no puede traspasarse por seres profanos, esa división guarda a los elegidos que son mediadores entre un ser supremo y el mundo terrenal. En el "Libro de los linajes"(31), se encuentra una cita que se refiere a las funciones del sacerdote dentro de un espacio delimitado, la muralla; de la misma forma el pasaje nos indica los nombres de cuatro sacerdotes que en el mismo lugar tenían acomodo de acuerdo con las cuatro regiones del Cosmos:

Solamente al verdadero dios Gran Padre adoraban
 en la lengua de la sabiduría en Mayapán. Ah -
 Kin Cobá era sacerdote dentro de las murallas.
 Tzulim Chan en el poniente. Nauat... en la --
 puerta de la fortaleza en el sur. Couch y Ah--
 Canul, en la puerta de la fortaleza al oriente.
 Ah-Ek era otro.

Por su parte fray Diego de Landa, relata que los antiguos mayas yucatecos "tenían un gran sacerdote que llamaron Ah Kin May y por nombre Ahau Can May, que quiere decir el (gran) sacerdote May, que era muy reverenciado de los señores".. éstos "le hacían presentes y que todos los sacerdotes de los pueblos le contribuían"(32) y también menciona que al morir "gente de mucha valía quemaban los -- cuerpos y ponían las cenizas en vasijas grandes, y edificaban templos sobre -- ellas"(33). Se reconocía al nuevo sacerdote como autoridad divina y por lo tanto, como persona elegida, para mantener el orden cósmico y social en la comunidad.

También en el Libro de Chilam Balam de Chumayel(34), al describir las migraciones de los grupos itzaes y después del establecimiento total en su capital, -

Chichén Itzá, se relata que:

Y empezó a entrarles tributo a Chichén... Allí recibían el tributo los Grandes Señores. Y entonces comenzaron a reverenciar a su majestad. Y comenzaron a servirlos... Aquel Cauch, un -- Hanacceel que era Cauch del nombre de la familia, he aquí que estiraba la garganta a la orilla del pozo, por el lado del sur... Y se empezó a decir que era Ahau. Y se asentó en el lugar de los Ahau, por obra de ellos. Y se empezó a decir que antes era Alach-uinic, y no -- Ahau; que era sólo el precursor de Ah Mex Cuc. Y se dijo que era un Ahau, porque era el hijo adoptivo de Ah Mex Cuc. Que un águila había sido su madre y que había sido encontrado en -- una montaña, y que desde entonces se comenzó a obedecerle como Ahau. Tal era lo que entonces se decía.

Se tiene a los señores como dioses, se les ofrece tributo; Cauch se convierte en Ahau, el más alto nombramiento de aquella sociedad maya, pues es hijo adoptivo de Ah Mex Cuc, pero principalmente por estar señalado con lo sagrado de la naturaleza; pues ha sobrevivido a los peligros del ámbito salvaje y por tal motivo está purificado de toda convivencia humana; su nacimiento sobrenatural en cualquier contexto, lleva el estigma de lo divino y sus características únicas de líder hacen de él el indicado para que se convierta en el portavoz de los dioses. Recuérdese el nacimiento de Huitzilopochtli; su madre, Coatlicue queda encinta cuando coloca en su seno un plumaje caído del cielo.

El nacimiento milagroso convierte al ser en una persona sagrada; en este caso, como sacerdote, y extendiéndolo a toda persona, objeto o animal que manifiesta sacralidad, constituye un tabú, es decir, la fuerza sagrada se torna peligrosa por lo que un contacto directo con esa hierofanía sin las debidas precauciones, constituye un enorme riesgo que no puede tomarse a la ligera; por otro lado, entre el sacerdote y la gente común se establece una relación que implica el mismo orden cósmico.

Veamos. Como señalamos anteriormente, lo sagrado se manifiesta en lo profa-

no y esta relación no se altera nunca, es decir, lo profano no condiciona lo sagrado; en la sociedad el orden va del sacerdote a la gente común, jamás se invierte; en otras palabras, lo sagrado condiciona el orden cósmico. Al referirse a esta relación Caillois escribe que "del rey al súbdito, la manifestación de su superioridad sigue el orden de las cosas: constituye una bendición; del súbdito al rey, va en contra de la legalidad universal"(35).

En un análisis materialista que desarrolla Francisco Guerrero sobre la religión maya, señala a ésta como "un instrumento de dominio -y adormecimiento- en manos de unos cuantos grupos privilegiados"; el opio del pueblo, como los marxistas bautizan a la religión, tenía un "sustrato terrenal y al mismo tiempo intervenía activamente en la vida de las comunidades no sólo para controlar y dominar a los miembros de éstas"; agrega también el mismo autor que la religión es un -- instrumento ideológico que proporciona "una concepción ordenadora de los fenómenos del mundo natural y social; una explicación falsa, metamorfoseada o en ocasiones correcta de tales fenómenos"(36).

Es necesario señalar varias cosas en este punto. El materialismo, como toda corriente de pensamiento, es un punto de vista parcial de la naturaleza que sólo reconoce los hechos tangibles y por lo tanto niega el fenómeno religioso. Aquí está la equivocación que comete el marxismo, pues juzgar un fenómeno espiritual con elementos de estudio materialista dará por resultado un juicio erróneo del fenómeno. Los marxistas critican una sociedad arreligiosa, término que conlleva su contrario; es imposible que haya una sociedad o un individuo totalmente despegado de la religión, si bien no está inmerso en un mundo sagrado no se puede asegurar que el hombre sea por naturaleza ateo y que la religión sea un antifaz que le impide moverse libremente. Angelo Brelich señala que "en la mayor -- parte de las civilizaciones que nosotros llamamos 'primitivas', lo que denominamos 'religión' se manifiesta hasta en los menores detalles de la vida cotidiana", y agrega que "cuando un individuo ejerce su actividad normal no es necesariamente consciente de estar obrando al mismo tiempo sobre un plano profano y sobre un plano religioso... la religión forma parte de su vida y no hay motivo para que la distinga de los restantes aspectos de su existencia"(37). Además los marxistas no distinguen lo que es religión de lo que es iglesia. Ambos son conceptos diferentes; hoy en día la iglesia sí es un grupo de poder, pero como hemos visto en la cita de Brelich no existía en las sociedades antiguas. Ahora bien, pensamos que Francisco Guerrero se contradice al señalar que la religión trata a los fenómenos naturales o sociales con "una explicación falsa, metamorfoseada o en -

ocasiones correcta"; entonces, a pesar de tener ideas materialistas, sí reconoce este autor el papel de las funciones religiosas como algo necesario, pues en ocasiones la religión ofrece una interpretación correcta de los diferentes sucesos que ocurren en las comunidades y en el mundo en general. La religión es un fenómeno humano que refleja necesidades, protección, miedo, o el querer explicar lo que existe alrededor y resulta del todo evidente que sólo conocemos la experiencia que tiene el hombre del fenómeno religioso "a través de lo que él nos dice - de ello por medio de sistemas de expresión teóricos, conceptuales, rituales o -- simbólicos, lenguajes todos ellos, por naturaleza, humanos"(38).

La sociedad teocrática en la cultura maya tiene su plenitud en el periodo clásico, aproximadamente en los años 350 d.C. a 950 d.C. (clasificación de Morley). Para nuestros intereses debemos decir que florece Uxmal, con el estilo arquitectónico denominado del Puuc o de la serranía; también la parte del antiguo Chichén principalmente los edificios situados alrededor del cenote Xtoloc, con construcciones fácilmente diferenciables de las erigidas posteriormente en la parte nueva de la ciudad sagrada.

La conquista española interrumpe el desarrollo de los grupos mesoamericanos y, a través de las obras de los conquistadores tanto militares como espirituales, sabemos la organización de nuestras culturas antiguas. En el periodo posclásico (950-1521 d.C. en la misma clasificación de Morley)(39), en la península de Yucatán suceden aparentemente las invasiones mexicanas, pero en realidad hay un repoblamiento de esta zona(40), florecen Chichén Itzá, Mayapán, renace Uxmal, etc. Desde la formación de las sociedades prehispánicas hasta el momento de la conquista la concepción de las ideas religiosas sufren cambios profundos pero no desaparecen las creencias primordiales de aquellos grupos humanos. Es decir, en la sociedad militarista el hecho de que la guerra pasara a un primer plano en la vida de los grupos mayenses, no significa que decaiga la función del sacerdote, el cual tuvo su apogeo como líder de las comunidades en el momento de las sociedades teocráticas, ya que el militar desarrolla la guerra con fines religiosos.

A los sacerdotes los describe Landa(41) como los más idólatras junto con los "chilanes, hechiceros y médicos, chaces y nacones". La tarea de los sacerdotes, prosigue Landa, "era tratar y enseñar sus ciencias y declarar las necesidades y sus remedios, predicar y echar las fiestas, hacer sacrificios y administrar sus sacramentos". Los demás funcionarios religiosos que menciona el fraile español que hemos citado, los describe de la siguiente manera: el oficio de los Chilanes era dar al pueblo las respuestas de los demonios y eran tenidos en tan-

to que acontecía llevarlos en hombros. Los hechiceros y médicos curaban con san grías hechas en la parte donde doña al enfermo y echaban suertes para adivinar_ en sus oficios y otras cosas. Los chaces eran cuatro hombres ancianos elegidos_ siempre de nuevo para ayudar al sacerdote a hacer bien y cumplidamente las fiestas. Nacones eran dos oficios: el uno perpetuo y poco honroso porque era el que abría los pechos a las personas que sacrificaban; el otro era una elección hecha de un capitán para la guerra y otras fiestas, que duraban tres años. Este era - de mucha honra"(42).

Martha I. Nájera, menciona que el Ah Kin, el sacerdote del Sol, era de gran importancia en Yucatán, y que recibía los corazones de las víctimas en el sacrificio así como las ofrendas para las deidades(43). Por su parte Vogt describe - que entre los zinacantecos actuales "cualquiera que sea la ocasión ritual, ceremonia curativa, ceremonia de K'In Kruz o de Año Nuevo, o peregrinación de un -- funcionario entrante para rezar a los dioses ancestrales, es preciso que oficie_ un chamán puesto que sólo él puede "plantar" las velas y servir de intermediario en la comunicación con los dioses ancestrales"(44).

Otra manifestación divina en los seres humanos es el nahual. Villa Rojas - (45) define al nahualismo como el "sistema de prácticas y ceremonias mágicas que se basa en el concepto de nahual o espíritu familiar que suelen adquirir, con el paso del tiempo, algunos ancianos y personas importantes del grupo", es decir, - es un término que está reservado a individuos que han adquirido cierto rango en_ la estructura de poder de las comunidades. Estos espíritus familiares pueden adoptar formas animales o de algún fenómeno natural. Describe el mismo autor, _ que el nahual es naturaleza incorpórea, en ocasiones se materializa y ronda las chozas; se muestra y se esconde como cualquier otro animal. Durante la noche -- tiene su máxima actividad según Villa Rojas, pues "escuchan, observan pecados, - protegen o atacan"; son temidos porque comen el alma de los pecadores. Los hom bres con nahual tienen gran poder y son ellos los que disculpan los pecados en- tre la comunidad.

El nahual se desenvuelve en un mundo culturalizado, que no es sino la impu- reza del Cosmos, por lo que un ser sagrado debe de adoptar formas de seres salva jes para darse cuenta de lo que ocurre entre los humanos. Para la mentalidad - religiosa todo se concibe como un orden, no tanto matemático, sino de carácter - más complejo, un orden moral. Los hombres, señala Vogt(46) "han desarrollado - maneras de reducir la complejidad, de eliminar ambigüedad, de certificar el or-- den clarificando de modo casi ilimitado piezas de información en forma maneja- -

ble". Tales estructuras manejables, seguimos con Vogt, son códigos simbólicos - que "programan sistemas de categorización, comunicación e intercambio"; a tales códigos se les conoce como discriminaciones binarias, las cuales son "reconocidas como formas de construir orden y significación". Una de estas discriminaciones binarias universales es la naturaleza en oposición a la cultura. La parte habitada es contraria y, en este caso profana, a la parte salvaje del entorno en donde habitan las fuerzas que el hombre no puede dominar. Otro ejemplo: el espacio sagrado en contraparte del resto del territorio, sea habitado o no, ya que el centro ceremonial constituye el punto de referencia que otorga orden en el espacio contrariamente a todo el resto del entorno que señala la homogeneidad del caos; si no hay centro no hay orden.

Son innumerables estas discriminaciones binarias que Vogt señala en su extraordinaria investigación sobre el grupo zinacanteco. Pueden guardar un carácter universal como la señalada de cultura y naturaleza, o local como montaña en oposición a llano. En su trabajo sobre este grupo mayense, Vogt descubre los ritos en torno a los centros ceremoniales y hace explícito, el valor de la mano y lado derecho sobre la mano y lado izquierdo.

En la estructura social hay también una diferenciación que produce un orden en la comunidad, puede ser la vejez, tributo de poder, a su opuesto, la juventud; o bien lo masculino en contraparte de lo femenino. Esa oposición encuentra una jerarquía, reflejo del orden universal, pues da norma a la relación de la persona elegida a un primer plano en correspondencia con la gente común en un segundo peldaño.

Lo que nos refleja el carácter del chamán, del sacerdote, del nahual o incluso del anciano es la condición única adquirida, que le permite poseer el poder y la comunicación con los dioses, a la vez que es el responsable del buen desenvolvimiento del orden que debe prevalecer en el mundo. El sacerdote se somete a los ritos de purificación, a una educación restringida, ayunos, abstinencias, como alimentos crudos, etc.; en suma, todo sacrificio por parte de él no tiene otro fin que el mantener la convivencia con los dioses. El papel del líder en una sociedad religiosa es llevar la pauta del poblado en todos los asuntos, pues cada uno de ellos está relacionado con lo sagrado.

El misterio de la naturaleza representa siempre un reto para el hombre por penetrar en ella, magia y ciencia no se oponen entre sí, los dos nos hablan de una lógica y de un anhelo por alcanzar el conocimiento verdadero(47). Al conce-

bir el hombre maya el universo a semejanza suya, por medio de la sangre mantiene el orden, y para que todo esté en el lugar indicado hay que diferenciarlo y, en un mundo que se manifiesta sagrado, la discrepancia la establece precisamente esa cualidad, lo divino; por lo que al estar vinculado a ella significa estar en orden no solamente el ser humano y la sociedad entera, sino también el entorno que lo rodea.

La sociedad muestra también un reflejo de las leyes que gobiernan al Cosmos. El sacerdote es único en el sentido de que sólo él puede establecer una comunicación directa con las deidades para de ahí transmitir los deseos de éstos a la comunidad entera. Del sacerdote emana poder divino, por lo que se convierte en un peligro para el ser profano si éste no toma las precauciones debidas; ese poder le da la pauta para establecer un orden en la sociedad. El sacerdote establece la directriz que debe existir en todo acontecer, lo sagrado condiciona lo profano, de acuerdo con el orden impuesto, por lo que la relación tiene que ir del sacerdote al pueblo y nunca deberá suceder lo contrario.

Lo sagrado y lo profano, la sociedad y la naturaleza, son algunas de las clasificaciones que el hombre establece en un afán por ordenar su Mundo. A lo que se llama discriminaciones binarias es precisamente esa respuesta a tal anhelo humano por mantener todo lo que le rodea en un lugar preciso. Por lo que tales discriminaciones obedecen, primero, a una respuesta por ordenar todas las cosas que intervienen en la vida de los hombres; y, segundo, tales discriminaciones muestran los contrarios que mantienen la existencia del Cosmos.

C).- EL ORDEN CONTRA EL CAOS.

Cuando llegaron, ya estaban completos los nombres de los pueblos que no lo tenían, y los de los pozos, para que se pudiera saber por dónde habían pasado caminando para ver si era buena la tierra y si se establecían en estos lugares. El 'ordenamiento de la tierra' decían que se llamaba esto.

Nuestro padre Dios fue el que ordenó esta tierra. El creó todas las cosas del mundo y las ordenó. Y aquellos pusieron nombre al país y a los pueblos y pusieron nombre a los pozos en

donde se establecían y pusieron a las tierras -
altas que poblaban y pusieron nombre a los cam-
pos en que hacían sus moradas. Porque nunca na
die había llegado aquí, a la "perla de la gar-
ganta de la tierra" cuando nosotros llegamos -
(48).

Bajo clara influencia cristiana, el anterior pasaje está referido al recono-
cimiento y poblamiento de la "perla de la garganta de la tierra", que alude a un
territorio prometido recién descubierto. Han ordenado el lugar poniendo nom-
bres a pueblos y pozos; en lo desconocido, el nombre viene a dar coherencia al -
espacio, ubica a los poblados y a puntos importantes en un lugar con situación -
definida.

Orden significa que cada elemento esté en un lugar indicado. Y es la prin-
cipal cualidad que debe mantener el Cosmos; en contraparte, el caos obedece a --
tiempos anteriores a la creación, a un tiempo en que no había nada sobre la faz_
de la tierra, no había nombres de los lugares, por lo que también el pasaje toma
do muestra de alguna u otra manera un principio primordial, una creación. Los -
dos contrarios representan respectivamente "el principio activo engendrador y el
principio pasivo generador de todas las cosas"(49).

En el área maya, como en toda Mesoamérica, el mundo actual es resultado de
cuatro creaciones diferentes y en cada una de ellas se ha destruido para dar lu-
gar a nueva vida. Esa ley cíclica de muerte y renacimiento hace que el hombre -
se mantenga apegado a sus deidades, pues siempre temeroso de una nueva destruc-
ción ha sido capaz de revelarse a lo establecido para mantener la existencia del
mundo y la suya propia. El hombre maya elaboró conceptos que obedecen a su nece-
sidad de explicar el mundo en que se desenvuelve; interpreta su entorno de mane-
ra lógica elaborando mitos, ritos, etc., buscando siempre la explicación a su --
existencia, penetrando en lo trascendente. Tales representaciones simbólicas -
no se relacionan con "creaciones irresponsables de la psique" sino que "respon-
den a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más -
secretas del ser"(50).

Se ha insistido mucho en el punto de que el hombre tiene que formar parte -
de lo trascendente para que se pueda él mismo considerar elemento integrante del
Cosmos. Al ser humano se le otorgó la responsabilidad de todo cuanto existe --
por lo que está en el centro de todo acontecer. Y su Universo no es más que --

una proyección humana en donde cada elemento diferenciable está en el lugar indicado; así todo el espacio que habita obedece a un orden cósmico. La misma casa guarda un orden al representar un microcosmos perfectamente constituido con sus cuatro partes integrantes; el cielo se escenifica por el techo y un centro coordinador de toda la casa le da coherencia a ese microcosmos; cada elemento gira en torno a él. La parcela perfectamente delineada no guarda características -- profanas, mucho menos caóticas. A este respecto es necesario aclarar que lo profano y lo caótico no son la misma cosa; ya que señalan diferentes momentos de la "historia" del hombre religioso. Lo profano existe en un mundo creado por los dioses, en este mundo se desenvuelve el hombre y mantiene una convivencia con las deidades y también en él se manifiesta lo sagrado por medio de las hierofanías. Lo sagrado y lo profano, dice Caillois(51), "sólo se definen rigurosamente el uno por el otro", pero debemos insistir en que estas dos cualidades se dan en un mundo ya creado por las deidades.

Por su parte el caos describe una situación anterior a la creación del mundo, por lo que también es la fuerza a que se enfrenta el hombre al término de cada ciclo de tiempo en el que la existencia se ve amenazada. El caos se representa en lo totalmente desconocido tal como lo expresa el pasaje que mencionamos. A este respecto, el valor del centro ceremonial no reside en estar planeado, en sentido urbanista por decirlo así, esto es, en el que cada uno de los edificios guarda relación con el otro, a la vez como contraparte a la aparente anarquía de los caseríos aledaños. El centro ceremonial representa el fin del caos en el espacio ya que es el punto de referencia a partir del cual surge la orientación y con ello el desplazamiento libre y seguro del hombre en el Mundo. El centro ceremonial es también por excelencia el axis mundi o eje de mundo.

En el "Libro de los espíritus", dentro del Libro del Chilam Balam de Chumayel(52) se nos muestra una cita del caos como el "principio pasivo generador de todas las cosas", además en tal pasaje, a través del término 'gracia', se cuenta el nacimiento del maíz:

Del abismo nació la tierra, cuando no había cielo
ni tierra.

El que es la Divinidad y el Poder, labró la --
gran Piedra de la Gracia (Tun Gracia) allí donde
antiguamente no había cielo.

Y de allí nacieron Siete piedras sagradas(Tu-
nes) Siete Guerreros(Katunes) suspendidos en el

espíritu, Siete llamas elegidas.

En las anotaciones que hace Mercedes de la Garza al libro mencionado(53), - relaciona el concepto "Piedra de Gracia" con grano de maíz, el cual, de acuerdo con la cita, es creado por los dioses después de dar nacimiento a la tierra.

Los mayas quichés describen así la creación(54):

No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo - estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión.

No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo.

No había nada que estuviera en pie; sólo el - agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.

Solamente había inmovilidad y silencio en la - oscuridad, en la noche.

Después del caos se pasó a la luz del amanecer y de ahí a la vida creada -- por los dioses:

- ¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe (el espacio), que surja la tierra y que se afirme! Así dijeron. - ¡Que aclare, que amanezca en el cielo y en la - tierra! No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. Así dijeron.

Como vemos, para los mayas quichés, el Mundo actual es resultado de una -- calma que ocupó todo cuanto existía. El caos es estático, por lo tanto el movimiento es esencial en la vida humana; para los mayas yucatecos, la oscuridad y la profundidad del abismo son los rasgos principales del caos que tanto teme. - En los mayas quichés, se cuenta en el pasaje citado, los dioses confiesan su dependencia en relación con el ser humano; no son dioses perfectos como no lo son tampoco los seres humanos, de tal forma que se establece una interdependencia - entre los dos para que pueda hacer orden en el Mundo.

Ya en un mundo creado es necesario ordenar el territorio en donde estable-

cerá el hombre su morada. Hemos visto como la designación de cada sitio le da coherencia al espacio, pero también el centro ceremonial muestra al hombre religioso el punto a partir del cual deberá dirigirse para que su vida penetre al mundo sagrado, pues el centro es el lugar realmente verdadero en la mente de tales hombres. El centro es la parte en donde confluyen las fuerzas del Universo; el templo, la montaña, ciertas piedras, el árbol, en el caso de los mayas la ceiba, son considerados todos el centro del mundo, punto de unión de los tres planos cósmicos. La pirámide sostiene en su parte superior al templo y lo separa de lo profano del mundo habitado. Y como punto más alto en el plano humano es también el más cercano a los cielos que guardan la morada divina; los cuatro lados del basamento se proyectan a cada una de las regiones cósmicas. En El Castillo, en Chichén Itzá, hay en total 365 escalones en correspondencia a cada uno de los días del año; por último, en las pirámides, los cimientos de estos cuerpos penetran en la tierra para alcanzar las regiones del inframundo. El Cenote Sagrado, también en Chichén Itzá, une igualmente los tres planos cósmicos ya que debido a su naturaleza las profundidades señalan el inframundo y los sacrificios se dedican a un dios celeste, a Chaac(55).

Cada centro ceremonial, o mejor dicho, cada espacio sagrado en sus diferentes manifestaciones constituye en sí un axis mundi y parecería por demás contradictorio que hubiese tanto centro. Esta geografía sagrada se explica por la necesidad que tiene el hombre religioso de escapar a lo profano. El centro, hemos dicho, es una condicionante del orden espacial ya sea en el mundo sagrado o en el mundo profano. En el espacio desconocido, en lo llano o en lo homogéneo, cualquier sitio de referencia revela otra cosa que sí mismo por lo que para el hombre religioso, como lo fue el hombre maya, se convierte en sagrado. Al ser humano tal lugar de referencia le revela el punto de orientación en el entorno para así escapar al caos. Y cada espacio sagrado guarda la morada divina por lo que se siente la necesidad de mantener un contacto directo con él.

La multitud de centros sagrados responde a la necesidad de no estar fuera del ámbito verdadero, por lo que cada uno de ellos guarda la misma validez por pequeño que sea.

Los zinacantecos actuales(50) brindan la siguiente oración a su montaña sagrada, la cual nombran Kalvario:

Divino Kalvario, santo Padre,
divino Kalvario, santa Madre,

santo Kalvario, santos antiguos,
 santo Kalvario, santos amarillos,
 santos mares,
 santos antiguos,
 sagrado lugar de reunión,
 sagrado lugar de encuentro,
 sagrado lugar de cura,
 sagrado lugar de descanso...

El espacio sagrado, en su carácter de centro ceremonial, en la actualidad se ha transformado. Ya no podemos decir que une los tres planos cósmicos; de centro ceremonial se ha constituido en ciudad. Sigue conservando la cualidad de integrador espacial pero, para otros fines, ya sean éstos políticos, económicos o sociales; y también sigue siendo la ciudad un punto de referencia en el espacio geográfico. El carácter económico que hoy reviste a nuestra sociedad hace que la ciudad se convierta en un punto en el cual confluyen las vías de comunicación que integran la región donde está ubicada y genera la acumulación de capital y, a la vez que regula el espacio también causa estragos en su propia periferia.

Para Gutierre Tibón(57) el "universo está construido como el hombre, con los mismos elementos y exactamente en el mismo orden", por lo tanto el mismo autor identifica el ombligo como centro del cuerpo humano y por extensión con el centro del Universo. De acuerdo con lo que hablamos en el párrafo anterior la ciudad es para nosotros, aludiendo a términos humanistas, el ombligo espacial moderno.

El ombligo es el conducto por medio del cual el nuevo ser ha recibido la vida de la madre, por lo que se constituye en un punto de unión entre los dos seres, que por proyección espacial se le da el carácter de eje de mundo. El centro, punto esencial para el orden, es el condicionante que da lugar a la vida, y de ese centro hay otras representaciones en el cuerpo humano, como veremos más adelante. En la casa del hombre maya el fuego del hogar es un centro, cada espacio sagrado representa también un centro y en el Cosmos, la Tierra se sitúa en el lugar central. Y ya en el cuerpo humano el corazón es el órgano de donde fluye la sangre para correr por el cuerpo y regresar a él para purificarse, volviendo nuevamente a iniciar el ciclo. De alguna manera en el corazón se representa el tiempo primordial en el que la creación sigue un período de muerte y renacimiento. El término del flujo sanguíneo por el cuerpo señala el fi-

nal de esa temporalidad para retornar nuevamente al origen de la existencia y así continuar la vida. Nájera(58) indica que el corazón fue la parte favorita de las deidades en los sacrificios ya que es "el centro del ser, del microcosmos, asociado al Sol, fuente de energía y lugar donde reside el germen de la existencia"; también la cabeza, sitio donde se encuentra la conciencia la cual discrimina a los hombres de los animales y que en esencia sustenta a los dioses, debe ser considerada como centro, pues de ella "emana la autoridad de ordenar, aclarar, regir, dirigir"(59).

Amenazado por las fuerzas del caos, el hombre religioso siente la necesidad de complacer a los dioses para que la vida siga su curso normal, pues es el único ser, gracias a su conciencia, capaz de mantener el orden vital por medio de tal relación, y en el mundo crado para él, el ser humano tiene que ordenar su espacio para coincidir con el todo. El Cosmos no es otra cosa sino el orden de las cosas. Cada elemento, cada objeto que ocupa un lugar, cada ser que habita un espacio y el hombre en sí mismo mantiene una relación con sus componentes. El orden y el caos son las dos fuerzas que hacen funcionar el Universo; como elemento activo uno y pasivo el otro, los dos son uno para la vida.

En el espacio que se muestra caótico, el centro marca el fin de tal condición, pues cumple el papel de ser un punto de referencia que da coherencia al espacio para que de ahí pueda ser habitado, a la vez que nos traslada al momento mismo de la creación al romper con la anterior etapa del caos. Como eje de mundo, el centro es el punto de unión de los tres planos cósmicos y origen de los cuatro rumbos en que horizontalmente se divide el Cosmos. Como residencia, en el centro ceremonial, sólo puede ser habitado por los sacerdotes. Gutierrez Tibbón(60) habla de que "la ley armonizadora del amor gobierna desde el centro"; nosotros para nuestros fines, podemos cambiar el término 'amor' por el de 'espacio'.

El orden y el caos representan también la lucha de contrarios que se lleva a cabo en la naturaleza. El primero es ante todo una necesidad humana por medio de la cual el hombre es capaz de distinguir cada elemento que conforma su ámbito de vida y ortorgarle ciertas facultades según su idiosincracia. Así, ese orden señala lo que puede ser 'bueno' y lo que puede ser 'malo' o 'positivo' y 'negativo'. El orden se traduce también para el pueblo maya en la claridad de su mundo y con ello en una esperanza por mantener la vida. Su contraparte, el caos, ha de explicar tal aseveración al estar representado por un tiempo no humano en el que la nada invadía lo que habitaron los seres humanos después de que el mundo

fue creado para ellos; la amenaza del caos es entonces, la destrucción total de la vida por lo que el hombre establece una estrecha relación con los números, - al ser estos los únicos que pueden mantener la vida sobre la Tierra.

El orden tiene una representación en el espacio a través del centro ceremonial en particular y de los espacios sagrados en general; pues como hemos visto no sólo el santuario sino cualquier accidente geográfico puede convertirse en - hierofanía. De esta manera tales sitios rompen el caos en el espacio, el cual se escenifica por medio de la homogeneidad, de lo desconocido o, en este caso - por falta de nombres de los diversos sitios que poblaron los antiguos mayas. - De tal suerte que el centro ceremonial se convierte en un punto de referencia, sin olvidar los demás sitios sagrados que por ese hecho realizan la misma función, en el entorno gobernando no sólo el espacio en donde se lleva a cabo la vida humana sino todo el Universo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

CAPITULO PRIMERO

- 1.- Mírcea Eliade. Lo sagrado y lo profano. p.20
- 2.- Mercedes de la Garza. El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas.- p.16
- 3.- Mírcea Eliade. Tratado de historia de las religiones. p.55
- 4.- Fray Diego de Landa. Relación de las cosas de Yucatán. p.48
- 5.- Martha Iliá Nájera. El don de la sangre en el equilibrio cósmico. p.9
- 6.- Alfonso Villa Rojas. "Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán". En: Estudios etnológicos. p.104
- 7.- Fustel de Coulanges. La ciudad antigua. p.87
- 8.- Popol Vuh. Edición de Adrián Recinos. p.27
- 9.- Mercedes de la Garza. El hombre en el pensamiento religioso maya y náhuatl. p.42
- 10.- Idem, p.131
- 11.- Martha Iliá Nájera. El don de la sangre... op.cit. p.26
- 12.- Idem, p.105
- 13.- Fray Bernardino de Sahagún. Historia general de las cosas de Nueva España. Sah. IV. ap. II, 2 y 3. p. 258-260.
- 14.- Mercedes de la Garza. La conciencia histórica de los antiguos mayas. p.99
- 15.- Mírcea Eliade. Tratado de historia... op. cit. p. 37
- 16.- Idem, p.52
- 17.- Mercedes de la Garza. Introducción al Libro de Chilam Balam de Chumayel. - p.25
- 18.- Idem, p. 25
- 19.- Mírcea Eliade. Tratado de historia... op. cit. p. 105
- 20.- Idem, p.58
- 21.- Laura Sotelo. Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI. p. 23
- 22.- Idem, p.37
- 23.- Libro de Chilam Balam de Chumayel. Prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza. p. 49
- 24.- Evon Z. Vogt. Ofrendas para los dioses. p. 34
- 25.- Idem, p.67
- 26.- Mercedes de la Garza. Introducción... op. cit. p.26
- 27.- Idem, p. 31
- 28.- Popol Vuh. op. cit. p. 104
- 29.- Roger Caillóis. El Hombre y lo sagrado. p. 15
- 30.- Idem, p. 101
- 31.- Libro de Chilam Balam de Chumayel. op. cit. p. 43
- 32.- Fray Diego de Landa. Relación... p. 14
- 33.- Idem, p. 59
- 34.- Libro de Chilam Balam de Chumayel. op. cit. p. 48
- 35.- Roger Caillóis. El Hombre... op. cit. p. 104
- 36.- Francisco Javier Guerrero. Las funciones de la religión y la magia en la organización social de los antiguos mayas. p. 170
- 37.- Angelo Brelich. Historia de las religiones. Las religiones antiguas. vol. I p. 37
- 38.- Michel Meslin. Aproximación a una ciencia de las religiones. p. 13 ,
- 39.- Silvanus G. Morley. La civilización maya. p. 56 - 57
- 40.- Vease Román Piña Cha. Chichén Itzá. La ciudad de los brutos del agua.
- 41.- Fray Diego de Landa. Relación... op. cit. p. 49
- 42.- Idem, p. 49

- 43.- Martha Iliá Nájera. El don de la sangre... op. cit. p. 118
- 44.- Evon Z. Vogt. Ofrendas... op. cit. p. 77
- 45.- Alfonso Villa Rojas. "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas" En: Estudios etnológicos. p. 536
- 46.- Evon Z. Vogt. Ofrendas... op. cit. p. 29
- 47.- Mercedes de la Garza. La conciencia histórica... op. cit. p. 13
- 48.- Libro de Chilam Balam de Chumayel. op. cit. p. 45 - 46
- 49.- Mercedes de la Garza. El universo sagrado... op. cit. p. 130
- 50.- Mircea Eliade. Imágenes y símbolos. p. 12
- 51.- Roger Caillois. El hombre... op. cit. p. 11
- 52.- Libro de Chilam Balam de Chumayel. op. cit. p. 97
- 53.- Mercedes de la Garza. Introducción... p. 97
- 54.- Popol Vuh. op. cit. p. 23 - 24
- 55.- Laura Sotelo. Comunicación personal.
- 56.- Evon Z. Vogt. Ofrendas... op. cit. p. 110
- 57.- Gutierre Tibón. El ombligo, como centro cósmico. p. 15
- 58.- Martha Iliá Nájera. El don de la sangre... op. cit. p. 147
- 59.- Gutierre Tibón. El ombligo... op. cit. p. 22
- 60.- Idem, p. 145

CAPITULO SEGUNDO

EL CENTRO CEREMONIAL EN EL AREA MAYA

A).- EL CENTRO CEREMONIAL COMO LUGAR DE DIOS.

Martha Foncerrada de Molina en su libro sobre el arte expresado en la arquitectura de Uxmal, señala que "el lugar que ocupa el templo conocido como El Adivino debió guardar suma importancia en la vida del pueblo; posiblemente relacionado con la fundación del centro ceremonial o con acontecimientos históricos-religiosos que la tradición guardó celosamente"(1). Sin embargo, no es posible señalar por medio de un texto histórico, relacionado con aquellas culturas, que nos permita tener las bases para justificar cuáles fueron las causas que determinaron que precisamente en ese lugar se haya asentado tal templo; de la misma manera no encontramos referencias con respecto a Chichén Itzá que nos informen sobre su fundación primera. Sin que sirva de impedimento tal carencia de datos, es un hecho indudable que los lugares sagrados por modestos que sean, revelaron una cualidad para que fueran apartados del espacio común y con ello permitir que en el pueblo se desarrolle un sentido hacia ellos que, en los casos que nos ocupan, datan de tiempo inmemorial. Ese "algo" torna al espacio diferente; en este caso se impregna de sacralidad y se convierte en un lugar aparte que no está acogido por el hombre ni es producto del azar; lo convierte en un sitio que va más allá de lo simple y lo cotidiano al mantener estrecha relación con decisiones divinas a las que tanto teme el hombre.

Hemos visto como los antiguos mayas percibieron el espacio de acuerdo con tiempo primordial en el que fueron desplazadas las fuerzas caóticas que para ellos constituyeron la principal amenaza de su existencia. Recordemos que el caos se percibió sobre un territorio desconocido y oscuro, por lo que la referencia de un punto fijo da como resultado la orientación al provocar el derrumbe de las fuerzas negativas para que así puedan ser habitados tales lugares; se deriva de esto que aquellos pueblos mayas, y en general los pueblos mesoamericanos, percibieron ciertos sitios que debido a un fenómeno natural como el rayo, por decir un ejemplo, o bien a un rito de purificación de tal lugar, a una historia sagrada, como en este caso veremos más adelante, han cobrado un sentido extraordinario por lo que dicho punto se aparta de la vida diaria del grupo y sólo tienen acceso a él seres igualmente diferentes. Estos sitios se convierten en centros de poder, en un tabú para el hombre común.

Por otro lado, de acuerdo con conceptos geográficos, Karl W. Butzer(2) al citar a Lowental, precisa como "la sociedad posee una imagen del paisaje que expresa el medio ambiente ideal"; además, remarca el mismo autor, en los grupos sociales "el valor y contenido de cada paisaje cultural es abstracto y reformulado

por pintores y escritores para su transmisión al pueblo". Creemos conveniente - no encerrar solamente a pintores y escritores a tal proyección del pensamiento - cultural, pues en las sociedades, tanto antiguas como modernas, escultores y arquitectos y cualquier artista en general, supieron expresar el sentimiento de -- sus comunidades. Robert A. Sack(3) considera que "el arte puede simbolizar sentimientos de atracción hacia tal lugar" y, algo muy importante, "el arte expresa el sentimiento en abstracto sobre lugares específicos y esto sirve de conexión - entre lo subjetivo y lo objetivo".

El espacio geográfico, como morada del hombre, es también producto afectivo del ser, que despierta la experiencia de un comportamiento cualquiera respecto - al lugar y que lo expresa por todas sus actividades, especialmente por sus reali- zaciones artísticas. Es decir, se considera al hombre como ser creador, como -- ser que elabora sus propios conceptos de acuerdo con su sensibilidad para proyec- tarlos al espacio y organizarlo en base a tales concepciones. De esta manera y con base en el arte expresado en Chichén Itzá, Román Piña Chan(4) descubre que - el estilo que se plasma en este centro ceremonial, al cual él llama estilo maya- yucateco, "conjuga la arquitectura, la escultura y la pintura en función del mi- litarismo y el culto a Kukulcán", para que esté latente la identificación del -- hombre con respecto a tal lugar al excitar los sentidos con el fin de diferen- ciar aún más el entorno. La presencia de mascarones del dios Chaac, principal- mente en Uxmal, y en edificios del antiguo Chichén Itzá, como deidades de la llu- via, señala la preocupación por obtener el vital líquido; además como fenómeno - natural "adquirió forma concreta, tuvo realidad visual dentro de la arquitectura religiosa a través de la integración formal de símbolos plásticos organizados en ritmos geométricos, que revelan la necesidad humana de ordenar y darle forma y - medidas al misterioso e imprevisible mecanismo de la naturaleza"(5) y en los mo- tivos zoomorfos, formas plásticas también muy utilizadas en la arquitectura que desarrollaron los antiguos mayas, vieron éstos "un estimulante y poético signo - de vida, de esperanza..."(6). La cima de El Castillo en Chichén Itzá se ve coro- nada por el templo de Kukulcán, que de acuerdo con Piña Chan(7) "es dios de la - agricultur, del tiempo, del año y creador de los hombres, de una nueva humani- dad y del quinto sol".

Resultaría atrayente pero interminable considerar aquí todas las expresio- nes artísticas que se plasmaron en los dos centros ceremoniales que nos intere- san; cabe precisar que en Uxmal tal expresión es más abstracta que en Chichén - Itzá, al recurrir a formas geométricas para expresar el sentimiento, y más viven- cial en el segundo centro ceremonial y, sin embargo, los dos dejan ver las in--

quietudes de una sociedad que pertenece a un tiempo y a un espacio. Paul Gendrop dice que el estilo Puuc en su fase temprana, plasmó una ornamentación con elementos geométricos, como triángulos, trapecios, etc., y más tarde incorporó textos - glíficos, personajes labrados en pórticos y/o muros de edificios y, en un período floreciente, resurgen portadas con temas zoomorfos y completando estas experiencias figuran bandas de signos planetarios(8). El Puuc es un estilo arquitectónico y artístico que floreció en el centro de Yucatán y del cual Uxmal es uno de los principales exponentes; el estilo Puuc toma su nombre de la única elevación - que existe en la península yucateca.

Al considerar las características de este estilo, Foncerrada(9) lo interpreta como el "producto de conceptos religiosos que se concentraron en la deificación - casi exclusiva de las fuerzas naturales conectadas con la lluvia y por lo tanto - con la vida agrícola"; contrario al punto de vista de Selser, citado por la misma autora, quien considera que en varios edificios de Uxmal se representan motivos - astronómicos, como es el edificio norte del Cuadrángulo de las Monjas que se relaciona con el Sol; o el edificio oriente del mismo conjunto que, junto con la pirámide de El Adivino, estuviera dedicado al planeta Venus.

Estas representaciones no hacen sino establecer un contacto directo con las deidades, es un eslabón que une lo propiamente humano con lo inalcanzable, en -- otras palabras, son símbolos. El lenguaje simbólico permite hacer realidad lo - imaginario, al proyectar los deseos del hombre y al tener un significado que se - forja por toda una tradición. El símbolo, "fenómeno vital" como lo llama Michel Meslin(10), inserta al hombre en lo sagrado; no es resultado sólo de su inteligencia pues intervienen en su concepción "pensamiento y sentimiento, sentido e intuición"(11). El símbolo es la convergencia de lo material con lo espiritual y añade un significado para hacerlo adquirir así, una dimensión superior. El símbolo - artístico lo ve Foncerrada como una "proyección del hombre hacia la realidad que construye" y, sin la intervención humana tal realidad sería "un todo amorfo, sin valor significativo"(12). En el mundo maya, de acuerdo también con esta autora, - el símbolo fue la expresión que se experimentó al "verse regida por ideas religio - sas particulares que condicionaron toda su existencia"(13).

Referente al simbolismo en el entorno, Eliade señala que el espacio sagrado - se traduce en una hierofanía y tiene por función "destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente"(14); este espacio implica la rectoría del entorno que no obedece sino a una necesidad de armonía fundada en valores morales, los cuales propician la percepción del medio, en

este caso conceptos religiosos, con el fin de elaborar imágenes y símbolos que - dan la pauta para ordenar y modificar el territorio.

Esa necesidad de orden provoca que todo se jerarquice y se diferencie, y -- tal distinción no se puede explicar de otro modo sino de acuerdo con lo aparte - y lo habitual, es decir, de acuerdo con lo sagrado y lo profano respectivamente.

Es así como el centro ceremonial es el lugar ofrecido por los dioses para - los pueblos en oposición a los territorios cotidianos, en donde se desarrolla la vida diaria de los humanos y a los lugares desconocidos en donde acechan fuerzas destructivas a las que el hombre tanto teme. Lo que escapa a las determinacio-- nes divinas que da en segundo plano en el concierto universal. De aquí que un - espacio sagrado se convierta en un tabú que el hombre común no puede vencer sí - no ha tomado las debidas precauciones; dicho espacio actúa como una fuente de -- energía divina, que sólo controlan seres igualmente superiores.

Calixta Guiteras, en una investigación sobre los tzotziles contemporáneos, _ grupo que habita en el estado de Chiapas y que aún lleva una vida con gran apego a normas religiosas, describe el sitio que ocupa el ser humano en la máquina natural, el cual se "encuentra espacialmente limitado" y "todo lo que se halla fue ra de tal dominio constituye terreno vedado donde las fuerzas de destrucción a- tacan indistintamente al virtuoso y al transgresor"(15). Los conceptos de Yi Fu Tuan, topofobia y topolatría, son muy muy acordes al sentimiento que puede des- pertar el espacio, pues encierran el tabú que el hombre corriente elabora de ta- les lugares así como la veneración que siempre reclama lo sagrado.

Inmerso en un mundo que corre el peligro de acabarse, para el hombre maya - es necesario sentir la seguridad y la protección que los dioses le brindan, y es a partir de los centros ceremoniales que se establece una comunicación directa - con ellos y a la vez por estos lugares se esparsa el vigor sacro hacia los cua- tro rumbos del Universo. Ante la visión catastrófica del hombre maya, espacio_ y tiempo sagrado precisan la regeneración de las fuerzas que dan origen al movi- miento del Mundo. El espacio es obra de severos pero imperfectos dioses que no toleran la más mínima desatención por parte de los humanos, por lo que la preocu- pación principal no es descubrir el funcionamiento espacial sino sostenerlo por_ medio de la relación con los dioses, a través de la ofrenda, del sacrificio, -- etc.

Así describe esta relación el Popol Vuh(17):

Que sea buena la existencia de los que te dan -

el sustento y el alimento en tu boca, en tu presencia, a ti, Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, Envoltura de la Majestad, y tu Tohil, - tu Avilix, tu Hacavitz, bóveda del cielo, superficie de la tierra, los cuatro rincones, los -- cuatro puntos cardinales.

¡Que sólo haya paz y tranquilidad ante tu boca, en tu presencia, oh Dios!

Sobre el espacio interviene la historia o, en este caso el deseo de volver al principio de la creación(18); su forma y su contenido o el uso que del entorno se pueda hacer, así como el símbolo que guarda no se forjan de un día para -- otro ni son estáticos. Como símbolo, como hierofanía, el territorio sagrado puede de dejar de serlo en un momento dado y luego volver a tener un papel en la vida de la comunidad, tal y como lo explicamos en el primer capítulo de este trabajo. M.P. Conzen(19) habla así de un dominio perceptivo del paisaje al referir características histórico-culturales del mismo, por lo que de esta manera, el espacio guarda identificación con la comunidad al moldear una imagen en el pueblo como -- producto de su historia, que en este caso es a lo que nosotros llamamos mito.

De aquí se deriva, particularizando sobre el centro ceremonial, lo que ciertos sitios significaron para las comunidades mayas; Gendrop(20, refiere que al -- hacerse las comunidades sedentarias lo primero que realizaban era apartar un lugar para ubicar el santuario; Nájera(21) señala que "los mayas construyeron sus altares o santuarios y sus lugares de residencia según prescripciones de los cánones tradicionales"; estos cánones seguramente están referidos a lo que se ha -- mencionado anteriormente: el espacio revela algo más que sí mismo para que se -- convierta en santuario y esté vinculado con lo trascendente; debe también la posibilidad de que se lleven a cabo ritos de purificación por medio de sacrificios humanos. A este respecto, también Nájera indica la diversidad de ritos de edificación, de los cuales sobresale el sacrificio de un ser humano para ahuyentar -- las fuerzas negativas y tomar posesión del lugar.

Al seguir las historias sagradas de los mayas quichés, se encuentran relatos referidos a las migraciones de estos pueblos desde un lugar primigenio que -- para muchos autores son sitios míticos y para otros geográficamente localizables(22); tal es el caso de "Tulan" o "Tolan" la cual es mencionada en fuentes -- históricas y que ha sido causa de no pocos errores, pero independientemente de -- lo anterior, dichos escritos mencionan esos lugares prometidos por los dioses a

sus pueblos. En el Popol Vuh se hace mención a un bosque como el punto a llegar para recibir los favores divinos(23); y en el Título de los Señores de Totonacapan se relata que desde el lugar original vieron el camino que los llevaría al sitio escogido por los dioses, llevando consigo la protección divina:

Los Sabios, los Nahuales, los jefes y caudillos de tres grandes pueblos y de otros que se agregaron llamados U Mamae (los viejos), extendiendo la vista por las cuatro partes del mundo y - por todo lo que hay bajo el cielo y no encontrando inconveniente, se vieron a la otra parte del océano, de allá de donde sale el sol, lugar llamado Pa Tulan, Pa Cíván...

... Cuando se levantaron de Pa Tulán, Pa Cíván el primer caudillo fué Balam-Qtz'é por unanimidad de votos y entonces el gran padre Nacxit -- les dió un regalo llamado Girón-Gagal.

Este regalo, Girón-Gagal, que para Adrián Recinos(25) es el símbolo del poder de los quichés, provocó, como en muchos otros pueblos en Mesoamérica, que se les temiera por ser portadores de la autoridad divina. Y estos pueblos elegidos tenían el compromiso de mantener el Universo para lo cual era menester que se expandieran sus conquistas.

En un breve paréntesis hacemos mención a un caso ya más cercano a nosotros en el que grupos indígenas contemporáneos, los tzotziles, herederos de la cultura maya, precisan como la tierra, "madre de la vida universal" y "vigilante del orden moral", otorga el permiso para que pueda ser ocupada por el hombre con su casa y sus sementeras y "cualquier cambio de residencia, cualquier aumento de la milpa debe ser concedido por ella"; así lo expresa Manuel Arias Sojom, informante de Calixta Guiteras(26) y aunque la tierra no dice exactamente el sitio para que se ubique el ser humano, sólo ella otorga el permiso para ser ocupada.

Al inicio de este capítulo señalamos la forma de elegir el sitio donde será emplazado el centro ceremonial. En un ejemplo de tal elección nos remitimos por su claridad a las historias sagradas de la tradición náhuatl, más exactamente a los mexicas, quienes de acuerdo con tales relatos buscaron y encontraron el sitio indicado por las deidades para su establecimiento. En este caso el valor de la narración reside en el señalamiento preciso que indican las deidades a los --

hombres para encontrar el sitio donde se deberá colocar el centro ceremonial; -- las divinidades dan a los hombres una señal que mostrará tal espacio.

El fraile jesuita Joseph de Acosta, en su obra Historia natural y moral de las Indias, precisa cómo fue la fundación de la antigua Tenochtitlán; así, el -- grupo mexica en su peregrinar se topa con "un golpe de agua muy clara y muy hermosa, y que parecía plateada, y mirando alrededor, vieron los árboles todos blancos y el prado blanco, y los peces blancos, y todo cuanto miraban muy blanco", -- por lo que al recordar las profecías de sus dioses aquel era el lugar donde había de fundarse su ciudad, la cual tenía por fin "prevalecer a todas las otras, y ser señalada en el mundo"(27).

Antes de continuar con el desarrollo de este trabajo creemos conveniente comentar acerca de la obra citada escrita por el padre Acosta; en tal sentido cabe apuntar la necesidad de su valor no sólo histórico sino netamente geográfico. -- Su libro es una descripción del recién descubierto continente americano desde un punto de vista físico y humano; como geógrafos que pretendemos ser es primordial el rescate de esta obra y de otras tantas que se elaboraron al momento del choque cultural, con el fin de fortalecer nuestra propia disciplina de acuerdo con escritos hechos en otros tiempos sobre los acontecimientos en nuestro territorio.

Sigamos con los relatos sacros sobre la fundación de centros ceremoniales. -- También referidos a los mexicas, Miguel León Portilla(28) presenta varios escritos de cronistas que relatan el acontecimiento del encuentro de este santuario, -- nos referimos a México Tenochtitlan: primero cita a Cristóbal del Castillo quien relata una "Tenochtitlán mítica":

Ahora es así que ya fui, ya fui a mirar en el -- lugar bueno, conveniente, que también es un lugar así, allá también se extiende un muy grande espejo de agua(una laguna). Allá se produce todo lo que vosotros necesitáis, nada se echa -- allí a perder. Lo que hay aquí, donde vosotros estáis, allá también todo eso se produce. Porque no quiero que aquí os hagan perecer y, así, os haré regalo de esto, allá a vosotros os haré famosos en verdad sobre la tierra, ciertamente -- por todas partes donde hay gente. Ciertamente -- no habrá lugar que esté habitado donde no seáis

famosos...

Y ya para un "plano terrestre", León Portilla refiere del cronista Tezozómoc, lo siguiente:

Llegaron entonces
allá donde se yergue el nopal.
Cerca de las piedras vieron con alegría
cómo se erguía un águila sobre aquel nopal.
Allí estaba comiendo algo,
lo desgarraba al comer.
Cuando el águila vio a los mexicas,
inclinó su cabeza.
De lejos estuvieron mirando el águila,
su nido de variadas plumas preciosas...

También de acuerdo con Tezozómoc, el gran historiador mexicano nos muestra la crónica de cómo debe ser el modelo a seguir por este pueblo elegido una vez establecidos en el lugar indicado:

Establecēos, hacer petición,
fundad señoríos,
por los cuatro rumbos del mundo...

Este acontecimiento mítico, la fundación de México-Tenochtitlan, estará presente en la vida del pueblo azteca; el lugar que describen los relatos está concebido en los dioses y se materializa precisamente donde ha sido señalado por ellos. El sitio es reservado por los nūmenes guardando suprema seguridad y con ello una mayor bonanza para los hombres. Por lo tanto es indispensable hablar de un convencimiento por parte del pueblo hacia los designios divinos a partir de los cuales se crea una identidad con el espacio. Tal identidad se relaciona con lo que tantos pueblos de Mesoamérica pensaron ser, esto consiste en que fueron los elegidos de los dioses para preservar el orden cósmico.

Al ocupar el sitio que habrá de ser el soporte del Universo se crean, llamémosle así, siguiendo a López Austin(29), las instituciones, entre ellas el derecho mismo de conquista. El espacio se convierte de esta manera en un medio que justifica un fin; es decir, al ser portadores del poder divino, tienen la tarea estos pueblos de preservar el orden cósmico, por lo que se justifica el sometimiento que pueden hacer de otras comunidades en nombre de esa voluntad divina,

la cual les ha dado a estos pueblos elegidos el lugar primordial del Cosmos.

Por otro lado, el espacio prometido, el espacio consagrado le revela al hombre el inicio de la creación, donde su prosperidad está asegurada; inicia un periodo con nuevas fuerzas por lo que a lo largo del tiempo el hombre no tendrá otro objetivo que el de retornar a ese momento primordial. Pensamos en tal caso en la mucha alusión que se hace a "Tulan" que según las historias de los antiguos mayas es "el sitio donde el poder de los reyes es confirmado"(30) y de la que tenemos infinidad de modelos, pues cada uno de los centros ceremoniales, independientemente de la época, debe ser una réplica de aquel paraíso perdido. - Mircea Eliade(31) precisa que "el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos - inaugurados por otros" y agrega que "el gesto no tiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueven una acción primordial".

Para el hombre religioso lo existente, lo real, es siempre lo sagrado, esta cualidad le revela la seguridad que tanto añora. El lugar de dioses es el espacio rector del entorno que se forja a partir de los sentimientos del ser humano; se materializa un valor social, una norma moral que otorga cualidades al espacio para hacerlo diferente. Plagado a la vez de "historia", guarda un significado particular que obedece a la necesidad del hombre maya de estar en contacto con las deidades.

El espacio se convierte en símbolo cuando revela otra cosa que sí mismo; la revelación se presenta por varios factores, entre otros, una historia sagrada - del pueblo que habita ese lugar, lo que provocará que los hombres le den un valor a dicho sitio además de crear una identidad por parte del hombre hacia el espacio. Desde luego, conviene hablar de un convencimiento por parte del ser humano hacia tales relatos sacros; tal convencimiento es la base para que el huombre maya y mesoamericano en general, desarrolle lo que nosotros llamamos instituciones, adquiriendo así, entre otros, el derecho de conquista.

Al existir en los pueblos prehispánicos una relación muy estrecha con las deidades se crea una dependencia mutua que tiene por fin mantener el orden cósmico; tal vínculo encuentra base en el espacio ya que al crear cada grupo que son ellos los que ostentan el poder divino y que habitan el sitio que les ha sido señalado por sus nùmenes, protegen tal lugar contra todo, por ser ahí mismo, la fuente primordial de la autoridad sacra de la cual son portadores.

B).- EL SIGNIFICADO DE LA VERTICALIDAD.

Si retomamos el valor artístico que se observa en el espacio a través de -- las obras arquitectónicas, con el fin de fortalecer la visión que nos ayude a -- explicar el sentimiento de la población respecto a los lugares, es posible comprender cómo para los antiguos mayas los centros ceremoniales debieron significar lo trascendente, pues al plasmar en murales, relieves o edificaciones las -- diferentes imágenes simbólicas que señalaron las normas morales, principalmente, se ha insistido en ello, referente a las ideas religiosas. Y si pensamos -- que el espacio cobra forma por medio de las construcciones y que el diseño y la planeación despiertan los sentidos a través de la abstracción, es posible suponer que en tal o cual estructura arquitectónica se interpreta un deseo, una necesidad o una creencia. De acuerdo con esto, el "animal simbólico" como llama Cassirer(32) al hombre (al diferenciarlo de los animales no sólo por su inteligencia sino también por su capacidad creadora), elabora un lenguaje que expresa sus más profundas inquietudes y las plasma en el espacio para así organizar su entorno de acuerdo con tales ansiedades.

El comportamiento en el espacio depende de la imagen que el hombre desprende de tal lugar y tal comportamiento se forja de una generación a otra hasta -- que adquiere un valor intrínseco en la población, por lo que tal o cual sitio -- queda asociado a una serie de simbolismos propios de cada ser humano, envuelta -- desde luego, por el contexto social. Generalmente las creaciones humanas en el espacio, o bien en la morfología del relieve, son para el hombre religioso, como lo fue el hombre maya, reflejos de creencias en las deidades y de un deseo -- por conseguir la seguridad añorada.

Es así como el componente espiritual en el espacio se presenta por medio de las imágenes que se han ido estructurando por medio de las tradiciones para así nacer una relación entre el ser y el lugar, que se traduce como una distancia -- que se mide por una "conexión afectiva y no métrica"(33) por lo que dicho lugar, de acuerdo con elementos simbólicos encarna la "experiencia de aspiraciones de -- la gente". J. Estevanez sostiene que "todo lo que sabemos de la realidad está -- mediatizada y la toma de decisiones que afectan al medio no se afecta sobre el -- medio real, sino sobre la imagen que el hombre tiene del medio"(34), es decir, -- el hombre moldea el entorno de acuerdo con el simbolismo que adquiere el paisaje a través de la imagen, por lo que ésta se transforma en la batuta del ordenamiento territorial.

Es un grave prejuicio del hombre antiguo y moderno el creer que está en el centro de todo acontecimiento, percibe un Universo de acuerdo con lo que él ha elaborado; así, con proporciones geométricas definidas concibe al Cosmos tal como es su casa, su parcela y como lo es el templo que descansa en el centro ceremonial. En relación con estos núcleos, principalmente en el último según nuestros fines, gira todo el Cosmos inalcanzable y el hombre maya siente que fue creado para dominarlo por medio de la relación que tiene con los dioses.

Una imagen del territorio se materializa en uno de los atributos sagrados a los que Vogt(35) llama "oposiciones binarias" y más específicamente las clasificadas por él como espaciales-temporales; en este caso el arriba/abajo, que se conforma en la altura de los edificios, muy especialmente en los cuerpos piramidales.

En los centros ceremoniales mayas y mesoamericanos en general, la pirámide fue la edificación principal para los habitantes de aquellas comunidades, pues debió significar el lugar que dió origen al orden en la tierra. La pirámide implica un terreno situado y emplazado, pero también, en un plano religioso señala, por una parte, una cercanía a los cielos que es la morada divina, y por otra parte, en un plano terreno, un estrato superior en el desenvolvimiento de la vida humana. El cielo por sí solo señala al hombre su trascendencia por el simple hecho de estar arriba y también le hace notar su precariedad en el ámbito universal, pues ante el espectáculo imponente de contemplar la enorme pantalla que se le presenta día a día, le hace concebir al ser humano la enorme fuerza que lo envuelve al Cosmos, ante la cual es impotente de conseguir su dominio.

De tal manera que el anhelo por alcanzar los cielos se confirma en el espacio a través de las construcciones o también por medio de la montaña, que para muchas culturas "siempre era sagrada"(36) y de la cual la pirámide es una réplica; para Eliade(37) estos dos cuerpos reciben la categoría de centros, es decir, son ejes del mundo alrededor del cual gira el Cosmos.

Es indiscutible que la montaña es un hecho geográfico rico en simbolismo; - para Nájera(38), es una kratofanía, es decir, una manifestación de poder divino. Todavía entre los grupos mayenses actuales las elevaciones del terreno son motivo de sentimiento religioso, principalmente como morada de los dioses que juegan un papel relevante en la vida diaria de estos pueblos. Veamos dos ejemplos: en la visión cósmica de los tzotziles se tiene la idea de que los cerros y las montañas "constituyen el hogar del 'Anjel, Dios de la lluvia, señor de la

vida animal y protector de nuestro sustento'(39). Entre los zinacantecos, describe Vogt(40), se tiene la idea de que en muchas montañas y pequeñas elevaciones del terreno residen los dioses ancestrales, los cuales son muy importantes en las ceremonias religiosas de la comunidad "a juzgar por la frecuencia con que se les menciona y ruega y por el número de rituales efectuados en su honor". Y también cita Vogt, cómo en el pasado mitológico, los dioses de las cuatro esquinas del mundo les ordenaron residir a estas deidades ancestrales dentro de las montañas; estos númenes ascendientes deliberan y controlan la vida de los zinacantecos y también son "repositorios de conocimientos sociales y culturales y celosos y activos guardianes del estilo de vida de los zinacantecos"(41).

De alguna u otra manera, los anteriores pasajes reflejan el carácter sagrado de la montaña, en este caso, como morada de los dioses; a la vez, los pueblos citados en los párrafos anteriores, son herederos de las concepciones de los antiguos mayas por lo que podemos suponer el sentimiento especial que despertaron despertar las elevaciones del terreno para esta cultura prehispánica en los periodos clásico y postclásico.

En los pasajes anteriores observamos cómo es el carácter sacro de la montaña en sí, esto es, como elemento que estructura el plano natural del Cosmos; -- ahora en el plano humano, tal deseo de ser parte de lo verdadero se ve expresado en las obras arquitectónicas, en caso muy particular, la pirámide, pues ésta crea un sentimiento de alivio ante el carácter profano del hombre. Claude Lévi-Strauss(42) habla sobre la relación de escalas que el hombre expone en sus obras artísticas pues expresa en ellas sus sentimientos de acuerdo con el tamaño del objeto fabricado. En dichas escalas el mismo autor toma como base el tamaño natural del hombre y en este fundamento establece también la diferencia de los modelos reducidos y aumentados; señala respecto a los primeros, y en la misma afirmación conlleva su pensamiento hacia los segundos, que "la virtud intrínseca del modelo reducido es la que compensa la renuncia a las dimensiones sensibles con la adquisición de las dimensiones inteligibles".

Es de nuestro interés la sensibilidad que despiertan los modelos agrandados. De acuerdo con esto, Lombardo(43) define cómo es percibido lo sagrado por medio de "la relación de escalas de espacios abiertos y basamentos que producen en el creyente... un sentimiento de monumentalidad". Así la monumentalidad de los edificios, principalmente la pirámide, nos muestra la relación afectiva del hombre con los cielos. Recordemos a este respecto, que el firmamento es, como

ya se dijo antes, la morada de los dioses creadores, Hunab Ku en el caso de los mayas, como fue también para los náhuas la pareja de Omecihuatl y Omecuetli.

La imagen que el hombre maya elaboró a partir de la pirámide muestra, aparte de ser el punto más próximo a los cielos, su sensibilidad en la relación que tiene con las deidades. En otras palabras: el hombre maya concibió en el basamento piramidal no sólo una emoción estética a través de su obra arquitectónica sino que también, por medio de las dimensiones de dicho cuerpo nos expresó la importancia de la relación efectiva que lo acompañó en su vínculo con sus dioses.

De esta manera tanto en Chichén Itzá (El Castillo) como en Uxmal (El Adivino) así como en el Templo Mayor en México-Tenochtitlán donde los altares de Tláloc y Huitzilopochtli coronaban la pirámide principal, se nos revela "la dimensión inaccesible", como la llama Eliade(44), de la altura; en las ceremonias religiosas el sacerdote que se encuentra en la altura de la pirámide "deja entonces de ser hombre" pues "el simple hecho de ser elevado, de encontrarse arriba equivale a ser poderoso (en el sentido religioso de la palabra)"(45). CoulANGES(46) por su parte, precisa que en la ciudad antigua "no hay nada más sagrado que el altar", poder que se percibe en el basamento piramidal al dar realce al templo. De acuerdo con Foncerrada(47), el templo se concibió "como un pequeño santuario apoyado en el basamento piramidal"; por su parte Thompson refiere cómo se elaboraban modelos para erigir templos en las primeras fases del desarrollo cultural de los grupos prehispánicos y con ello proporciona un argumento de que tales grupos "ya estaban organizados en pequeñas comunidades y también de que empezaban a tener una estratificación social, puesto que la construcción de basamentos-templos implica la existencia de una casta sacerdotal sostenida por niveles sociales que la aceptan y la apoyan"(48).

Sin embargo, el de Thompson es un punto de vista un tanto político, pues para nosotros el montículo al que se refiere el autor inglés, es el altar, como lugar distinto y por extensión, el que concede la autoridad a la persona que lo ocupa, para transformarlo en individuo diferente al poseer el dominio de esa carga de energía sagrada y, por tal razón, es temida y respetada por la comunidad al representar a los mismos dioses.

Alberto Ruz presenta en su libro Las costumbres funerarias de los antiguos mayas las tesis de diferentes autores sobre el papel que tenía la pirámide en las culturas prehispánicas; así, el descubrimiento de estructuras óseas en cuer

pos piramidales hace suponer que la construcción de tal basamento era en honor de jefes o sacerdotes. Michael Coe, que es citado por Ruz(49), afirma que "el templo-pirámide de los mayas tenía siempre como función la de conservar la tumba de un importante personaje y que las superposiciones arquitectónicas estaban determinadas por masivos entierros de señores de elevada jerarquía". En la misma investigación mencionada, el propio Ruz expresa su punto de vista sobre el tema, el cual difiere completamente del anterior. Para Alberto Ruz "es más factible que el entierro haya sido generalmente consecuencia y causa de la edificación del templo, es decir, que constituía los resultados de un sacrificio de fundación o dedicación de un edificio como sabemos ocurrió universalmente"(50). Sin embargo, la excepción confirma la regla, pues en Palenque, dentro del Templo de las Inscripciones, sí fue precisamente eso, tumba, ya que toda parece indicar que el "templo estuviese dedicado al culto del señor o sacerdote allí enterrado como puede inferirse de la concordancia entre una fecha registrada sobre el sarcófago y sobre uno de los tableros del templo"(51).

Por otro lado es necesario señalar también cómo el hombre maya tuvo un apego hacia la naturaleza y a la postre es en ella donde encuentra a sus principales deidades; un ejemplo claro de tal relación lo constituye la lluvia, la cual se deficiente a través de Chasc. Este vínculo también queda de manifiesto en lo que conocemos como nual; a este respecto igualmente se refiere el concepto de "tona", el cual Vogt, citado por Mercedes de la Garza(52) lo define como "el medio de vincular el mundo civilizado con el mundo natural o salvaje". Sin embargo, para Mercedes de la Garza, los tonas no están en la naturaleza salvaje "sino que reflejan en ese otro mundo distinto al humano, el mundo racional y ordenado de los hombres"(53). Habitan los tonas, continúa de la Garza, en montañas sagradas llamadas Ch'iebal "donde en los orígenes se establecieron los ancestros de los linajes que se han convertido en dioses protectores". Es en una montaña, entonces, donde se originan los linajes y por extensión, si pensamos en la visión antropocéntrica, en el venero de la humanidad entera.

Naturaleza y sociedad son los dos contrarios que complementan la armonía del Cosmos. Dicha relación no sólo está presente en el ser humano a manera de natural o como sucede con el concepto de tona, pues debemos pensar que tal correspondencia también se da en común a la población y no solamente en forma individual y que la comunidad buscó representar esta conexión naturaleza-sociedad en los lugares que consideraba trascendentes; esto es, aquellas congregaciones

que habitaron en los centros ceremoniales, de alguna manera, buscaron también - mantener el lazo de unión con la naturaleza, por lo que fue necesario recurrir a la representación artística, en este caso específico a la arquitectura, que a través de la pirámide otorga al lugar los rasgos fundamentales para que pueda ser percibido el orden cósmico.

De esta manera, la representación que sirve de enlace entre las partes opuestas que conforman la unidad del Cosmos en el mundo socializado es la pirámide, que no es otra cosa que la simbolización de la montaña. Ideológicamente, -- montaña y pirámide son un mismo cuerpo que eslabona a los dos contrarios que -- constituyen al Cosmos. Sin embargo, al señalar los dos opuestos podemos hablar entonces de un Cosmos humanizado, el cual está presente en el centro ceremonial y a su vez es réplica de un cuerpo natural y está inmerso dentro del Cosmos que gobierna el Todo. Dicho Cosmos humanizado se constituye, por una parte, de la naturaleza que se presenta por la simbolización de la montaña a través de la pirámide, por ser obra humana nos muestra el mundo social al cual se suman las -- otras construcciones asentadas en el centro ceremonial.

En otras palabras, la pirámide es una obra que muestra la humanización de -- la naturaleza y que obedece a la necesidad, por parte del hombre maya, de estar en estrecha relación con sus dioses. De la misma forma la monumentalidad de -- las construcciones a las que nos hemos referido en este capítulo crean en el espacio la imagen de lo trascendente, por ser el punto más cercano a los cielos -- pues la altura, como ya dijimos anteriormente en este trabajo, es uno de los -- tantos atributos de lo sagrado. En este caso la elevación de la pirámide dará realce al santuario, al revelar en la mente de los habitantes de tales sitios -- la idea de lo sagrado al considerarlo como centro de todo acontecimiento.

Por otro lado, al pensar en una funcionalidad urbana del centro ceremonial, podemos observar cómo la altura de los edificios permite que el conjunto de -- construcciones se jerarquice de acuerdo con dicha cualidad. El mismo Diego de Landa lo infiere, aunque someramente, al describir en Chichén Itzá la disposición de cada templo en relación con El Castillo; dice Landa: "tenía este edificio otros muchos y tiene hoy día a la redonda de sí y todo el suelo que va de -- él a ellos (estaba) bien encalado"(54). Sonia Lombardo por su parte, al tratar sobre las funciones de cada construcción de los centros ceremoniales, destaca -- lo complejo que resulta distinguir las pues "cualquier orden de la vida presenta -- ba características religiosas y por ello en casi todas las construcciones apare

cen altares"(55).

Esta última autora es muy clara al observar la influencia de la religión en las obras arquitectónicas de los antiguos mayas, por lo que no dudamos en afirmar la sacralidad con que se investía todo el espacio que ocupaba el conjunto de construcciones de estos centros ceremoniales como son Uxmal y Chichén Itzá. Si el carácter sacro se extiende a todo el santuario cabe afirmar que existe un centro, la pirámide, en dicho espacio sagrado. Este núcleo rige a todo el conglomerado de construcciones y simbólicamente representa el más venerable lugar al forjar una imagen en el espíritu de los antiguos mayas debido a las cualidades que adquiere y representa.

De acuerdo con la altura y por ser una réplica de la montaña con lo cual se realiza una humanización de la naturaleza, decimos que la colosal construcción es el altar, es decir, el lugar sacratísimo de todo el conjunto.

Si pensamos en la ubicación del basamento respecto a los otros edificios en contraríamos aparentemente un obstáculo para la afirmación del párrafo anterior. Aunque sí bien en Chichén Itzá el edificio dedicado a Kukulcán ocupa un sitio rodeado por una plaza (Fig. 4) y se ajusta a un patrón que podemos llamar adecuado en sentido urbano; no sucede lo mismo con Uxmal, donde se muestra una diferencia en lo que sería el centro, en este caso la pirámide de El Adivino (Fig. 5). Las condiciones anteriores revelan una discrepancia en los conceptos de planeación de los grupos mayenses de aquella época, si acaso pensaron tal concepto. Sencillamente debemos recordar que el desarrollo de ambos centros ceremoniales fue alcanzado en diferentes períodos históricos.

Al ser de nuestro interés las concepciones morales que se ven reflejadas en el espacio, encontramos que la posición de la pirámide no corresponde ni es resultado de precisiones matemáticas sino que son los preceptos éticos los que se plasman en la disposición de los edificios. A este respecto Laura Sotelo comenta, sobre los tzotziles contemporáneos, que la montaña actúa como eje cósmico y sin embargo, para tal grupo "este punto de comunicación no se encuentra en el centro sino en los extremos del mundo"(56).

Falta mencionar un punto relacionado a este tema aludiendo a Chichén Itzá, y no es otra cosa que el Cenote Sagrado y su papel en este centro ceremonial. Landa describe sobre Chichén Itzá cómo a partir de la plaza que rodea a la pirámide principal comienza "una hermosa y ancha calzada hasta un pozo", en dicha -

hendidura, que no es otra cosa sino la formación calcárea conocida como cenote, eran arrojadas las víctimas ofrecidas al dios Chaac para así obtener la lluvia, pues aquellos pueblos, continúa el mismo autor, "han tenido y tenían entonces - costumbre de echar hombres vivos en sacrificios a los dioses en tiempos de secca, pensaban que no morían aunque no los veían más". De acuerdo con esto, ya - dicho anteriormente en este trabajo, el Cenote Sagrado era igualmente un eje de mundo; para Eliade cualquier lugar es susceptible de ser convertido en lugar -- trascendente ya que "por la paradoja del rito, todo espacio sagrado coincide -- con el centro del mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide - con el tiempo mítico del principio"(57).

La misma profundidad del cenote supo despertar un sentimiento semejante al de la pirámide. El enorme pozo une a los tres planos cósmicos pues en el ritual, las víctimas que son arrojadas a las profundidades señalan la unión con el inframundo; en el plano terrestre se desarrollan los ritos que tienen por -- fin granjear a Chaac, dios de la lluvia, que conlleva el plano celeste. Incluso el mismo topónimo del centro ceremonial nos hace pensar en el cenote sagrado como lugar principal; Piña Chan(58) traduce Chichón Itzá como "en la boca -- del pozo del brujo del agua", a la vez el mismo autor interpreta el nombre de este espacio sagrado como "la ciudad de los brujos o magos del agua".

Despegándonos del simbolismo del cenote sagrado, enfatizamos que la construcción piramidal, al ocupar un lugar emplazado y situado, despierta una imagen para los habitantes de estos sitios. Tal simbolismo de la pirámide no es propio de Uxmal y de Chichén Itzá, sino que se extiende por toda Mesoamérica; el basamento encierra un sentimiento sacro, con las cualidades que hemos venido mencionando, en correspondencia con el sacratísimo lugar central que ocupa y -- del cual parte la división del Cosmos. Ese lugar primordial al ser también integrador espacial, señala en la mentalidad de los pueblos prehispánicos el orden en el mundo habitado pues "todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como espacio vital es previamente transformado de caos en Cosmos"(59).

Si bien todas las actividades estaban enlazadas con lo sagrado, es también cierto que las ceremonias religiosas tenían tanto un lugar como un tiempo específicos, pues sólo así, expone Mircea Eliade, "quedan aseguradas la realidad y la duración de una construcción, no sólo por la transformación del espacio profano en uno trascendente (el centro), sino también por la transformación del --

tiempo concreto en tiempo mítico"(60).

La representación que hace el hombre del paisaje es una proyección de su idiosincracia y, de acuerdo con ella, jerarquiza el entorno a la vez que otorga un sentimiento hacia lo percibido y concede una significación a los elementos y formas del lugar. En la geografía de la percepción, Peter Gould(61) desarrolla el concepto de decisión geográfica con lo cual, de acuerdo con tal juicio, la resolución que se tome sobre el lugar concede "el establecimiento de las organizaciones y configuraciones espaciales básicas para estructurar el paisaje".

En geografía, al estudiar al hombre como sujeto, es decir, como el ser que obedece a sus instintos creadores, el espacio se convierte en el escenario donde el individuo expresa sus temores, sus deseos o sus necesidades espirituales. Se ha insistido en el papel que tienen las obras artísticas, en este caso reflejadas principalmente en la arquitectura, las cuales tejen una imagen que señala una percepción particular y sobre todo un sentimiento hacia lo creado. Al basamento piramidal se le ha asignado toda una gama de significados en correspondencia a la misma capacidad creadora del ser humano, pero no olvidemos que la pirámide se asienta en un espacio determinado, el cual se convierte en símbolo, es decir, expresa algo más que el simple accidente topográfico. Al ser el punto de unión de los tres planos cósmicos, la pirámide viene a revelar el sacratismo lugar del cual pende el orden del mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS
CAPITULO SEGUNDO

- 1.- Martha Foncerrada de Molina. La escultura arquitectónica de Uxmal, p. 90.
- 2.- Karl W. Butzer. "Cultural perspectives on geographical space", En: Dimension - sion of human geography: Essays on some familiar and neglected themes, p.12.
- 3.- Robert Sack. "Geographic and other view of space". En Dimension of human -- geography: Enssays on some familiar and neglected themes, p. 183.
- 4.- Román Piña Chan. Chichén Itzá: La ciudad de los brujos del agua, p. 42.
- 5.- Martha Foncerrada de Molina. La escultura... op. cit. 98
- 6.- Paul Gendroup. Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc, p. 82.
- 7.- Román Piña Chan. Chichén Itzá: La ciudad... op. cit. p. 44.
- 8.- Paul Gendroup. Los estilos... op. cit. p. 146.
- 9.- Martha Foncerrada de Molina. La escultura... op. cit. p. 108.
- 10.- Michel Maslin. Aproximación a una ciencia de las religiones, p. 206.
- 11.- Idem, p. 212.
- 12.- Martha Foncerrada de Molina. Los estilos... op. cit. p. 177.
- 13.- Idem, p. 105.
- 14.- Mírcea Eliade. Lo sagrado y lo profano, p. 29.
- 15.- Calixta Guiteras. Los peligros del alma, p. 222.
- 16.- "La crisis del positivismo lógico. En busca de un nuevo paradigma". Sin más datos. p. 127.
- 17.- Popol Vuh. Edición de Adrián Recinos. p. 156.
- 18.- Mírcea Eliade. El mito del eterno retorno, p. 24.
- 19.- M. P. Conzen. "Analytical approaches to the urban landscape" En: Dimension of human geography: Essays on some familiar and neglected themes, p. 154.
- 20.- Paul Gendroup. Quince ciudades mayas, p. 11.
- 21.- Martha Iliá Nájera. El don de la sangre en el equilibrio cósmico, p. 196.
- 22.- Alfredo López Austin. Hombre-dios, p. 91.
- 23.- Popol Vuh. op. cit. p. 119.
- 24.- Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de -- Totonicapan. Edición de Adrián Recinos, p. 215-216.
- 25.- Idem, p. 216.
- 26.- Calixta Guiteras. Los peligros... po. cit. p. 223-224.
- 27.- Joseph de Acosta. Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de -- de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios, p. 329.
- 28.- Miguel León Portilla. México-Tenochtitlán. Su espacio y tiempo sagrado, p.- 20, 21, 43 y 48.
- 29.- Alfredo López Austin. Hombre... op. cit. p. 98.
- 30.- Idem, p. 95.
- 31.- Mírcea Eliade. El mito... op. cit. 13.
- 32.- Ernst Cassirer. Antropología filosófica, p. 49.
- 33.- "La crisis del positivismo..." op. cit. p. 125.
- 34.- J. Estevanez. "Un paradigma puente. La geografía del comportamiento y de la percepción". Sin más datos, p. 95.
- 35.- Evon Z. Vogt. Ofrendas para los dioses, p. 56-57.
- 36.- Doris Hayden. "Lo sagrado en el paisaje". En: Revista mexicana de estudios antropológicos.
- 37.- Mírcea Eliade. Tratado de historia de las religiones, p. 335.
- 38.- Martha Iliá Nájera. El don de la sangre... op. cit. p. 63.
- 39.- Calixta Guiteras. Los peligros... op. cit. p. 221-222.
- 40.- Evon Z. Vogt. Ofrendas... op. cit. p. 35.
- 41.- Idem, p. 35.
- 42.- Claude Levi-Strauss. El pensamiento salvaje, p. 46.

- 43.- Sonia Lombardo Pérez Salazar. El espacio en la arquitectura prehispánica - de México. p. 13.
- 44.- Mircea Eliade. Tratado de historia... p. 58.
- 45.- Idem, p. 58.
- 46.- Fustel de Coulanges. La ciudad antigua. p. 106.
- 47.- Martha Foncerrada de Molina. La escultura... p. 90.
- 48.- Eric S. Thompson. Grandeza y decadencia de los mayas. p. 65.
- 49.- Alberto Ruz. Las costumbres funerarias de los antiguos mayas. p. 190-191.
- 50.- Idem, p. 191.
- 51.- Idem, p. 191.
- 52.- Mercedes de la Garza. El universo sagrado de la serpiente entre los mayas. p. 96-98.
- 53.- Idem, p. 98.
- 54.- Fray Diego de Landa. Relación de las cosas de Yucatán. p. 113.
- 55.- Sonia Lombardo Pérez Salazar. El espacio... op. cit. p. 13.
- 56.- Laura Sotelo. Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI. p. 57.
- 57.- Mircea Eliade. El mito... op. cit. p. 26.
- 58.- Román Piña Chan. Chichén Itzá: La ciudad... p. 13.
- 59.- Mircea Eliade. El mito... p. 18.
- 60.- Idem, p. 26.
- 61.- Peter Gould. "Las imagenes mentales del espacio geográfico". En: El pen--samiento geográfico. p. 478.

CAPITULO TERCERO

DESCRIPCION DE UIMAL Y DE CHICHEN ITZA

A).- DESCRIPCION DE UIMAL Y CHICHEN ITZA.

A través de las obras arquitectónicas de los antiguos mayas es posible inferir un espíritu muy ligado a la naturaleza por parte de aquellos grupos. Las impresiones que sintieron ante todo lo que les rodeaba fue expresada en las construcciones del centro ceremonial. El mundo natural se percibió y se hizo objetivo en tales edificios los cuales contribuyeron a desarrollar una apreciación hacia tales palacios, pues éstos indicaban de alguna manera su visión del Cosmos.

Definitivamente los diferentes estilos arquitectónicos y artísticos no pueden sino revelarnos maneras particulares de apreciar el Mundo. En el area maya en general tales estilos encuentran discrepancia entre las diferentes zonas que la conforman aunque la idea final es acercarse a las deidades por medio, en este caso, de las imágenes que tales obras arquitectónicas despiertan. Desde luego, el desarrollo en la monumentalidad de los edificios indica un paso más adelante que la simple satisfacción de abrigo que ofrece la morada; al estar resuelto este último problema se desvuelven las inquietudes artísticas, las cuales siempre se forjan en relación con el medio natural y, a la vez, con la personalidad de cada pueblo.

En la cultura maya, al estar todas las actividades ligadas a conceptos religiosos, se plasman en las fachadas de los edificios imágenes y símbolos sacros para contribuir a fortalecer la adhesión a tal lugar. Además de simbolizar el centro del Mundo, el centro ceremonial es un espacio en el cual se llevan a cabo construcciones necesarias para albergar a sacerdotes, reyes, nobles y militares, quienes son representantes en el mundo terreno del poder de los dioses; estas mismas construcciones sirvieron de marco para plasmar figuras que tenían un objetivo definido, de esta manera todas las manifestaciones artísticas expresadas en ese lugar se convierten en hierofanías al revelar lo consagrado. En el centro ceremonial todo cumple con los conceptos de esperanza y fe del hombre maya; por lo tanto dichas manifestaciones artísticas no son creaciones al azar pues todo lo que se crea obedece al mismo impulso de otorgar al sitio un sentimiento por parte del hombre para transformarlo de simple morada a lugar sagrado.

De hecho los centros ceremoniales en su conjunto, antes de ser concebidos como obras funcionales fueron la expresión de aquellos mayas de un Cosmos en el que vivían, y en tales lugares percibieron en orden universal, pues es "un espacio trascendente, de una estructura totalmente diferente del profano"(1). Como una concepción del Cosmos y ante el auge inminente de las fuerzas negativas -

A).- DESCRIPCIÓN DE UXMAL Y CHICHEN ITZA.

A través de las obras arquitectónicas de los antiguos mayas es posible inferir un espíritu muy ligado a la naturaleza por parte de aquellos grupos. Las impresiones que sintieron ante todo lo que les rodeaba fue expresada en las construcciones del centro ceremonial. El mundo natural se percibió y se hizo objetivo en tales edificios los cuales contribuyeron a desarrollar una apreciación hacia tales palacios, pues éstos indicaban de alguna manera su visión del Cosmos.

Definitivamente los diferentes estilos arquitectónicos y artísticos no pueden sino revelarnos maneras particulares de apreciar el Mundo. En el área maya en general tales estilos encuentran discrepancia entre las diferentes zonas que la conforman aunque la idea final es acercarse a las deidades por medio, en este caso, de las imágenes que tales obras arquitectónicas despiertan. Desde luego, el desarrollo en la monumentalidad de los edificios indica un paso más adelante que la simple satisfacción de abrigo que ofrece la morada; al estar resuelto este último problema se desenvuelven las inquietudes artísticas, las cuales siempre se forjan en relación con el medio natural y, a la vez, con la personalidad de cada pueblo.

En la cultura maya, al estar todas las actividades ligadas a conceptos religiosos, se plasman en las fachadas de los edificios imágenes y símbolos sacros para contribuir a fortalecer la adhesión a tal lugar. Además de simbolizar el centro del Mundo, el centro ceremonial es un espacio en el cual se llevan a cabo construcciones necesarias para albergar a sacerdotes, reyes, nobles y militares, quienes son representantes en el mundo terreno del poder de los dioses; estas mismas construcciones sirvieron de marco para plasmar figuras que tenían un objetivo definido, de esta manera todas las manifestaciones artísticas expresadas en ese lugar se convierten en hierofanías al revelar lo consagrado. En el centro ceremonial todo cumple con los conceptos de esperanza y fe del hombre maya; por lo tanto dichas manifestaciones artísticas no son creaciones al azar pues todo lo que se crea obedece al mismo impulso de otorgar al sitio un sentimiento por parte del hombre para transformarlos de simple morada a lugar sagrado.

De hecho los centros ceremoniales en su conjunto, antes de ser concebidos como obras funcionales fueron la expresión de aquellos mayas de un Cosmos en el que vivían, y en tales lugares percibieron en orden universal, pues es "un espacio trascendente, de una estructura totalmente diferente del profano"(1). Como una concepción del Cosmos y ante el acecho inminente de las fuerzas negativas -

se delimita el entorno y no es permitida la energía maligna que tanto afecta al hombre maya. La conducta moral concebida a través de la religión dicta las reglas a seguir para defender ese sitio, a la vez que tal conducta moral nos señala los límites en el espacio sagrado.

La altura de los edificios, el mito respecto a la fundación del centro ceremonial, los múltiples mascarones en las construcciones, los diferentes glifos, - las diversas formas plásticas, etcétera, son símbolos que se conjugan para dar coherencia a la unidad que forman. En el lugar sagrado se materializan los dioses al adquirir una configuración concreta e indentificable, al mismo tiempo -- muestran la obsesión con que son añorados.

La concepción que el hombre maya tuvo de la naturaleza, de lo sagrado, no fue por mucho homogénea. Martha Foncerrada(2) compara el arte que se desarrolla en Uxmal con otro sitio que floreció al mismo tiempo pero muy distante en el espacio, donde las condiciones ecológicas difieren radicalmente y con ello la representación de lo divino: Palenque.

Las formas geométricas, en este caso las griegas, son parte de la decoración del centro ceremonial que se encuentra en la península y tal parece, siguiendo a Foncerrada, que la ornamentación se concentra "en el poder que los dioses tenían para transformar en alegría o desgracia la vida humana". En cambio, de acuerdo con la misma autora, en Palenque se desarrolla un arte en el que la figura humana cobra importancia a través del sacerdote pues es quien tenía "el poder y la sabiduría necesaria para hacer del dios un instrumento del hombre"(3).

Las creaciones plásticas aparte de ser ricas en simbolismo reflejan el concepto de belleza el cual se objetiviza a través de las figuras que se crean, -- pues tanto en forma abstracta como en forma vivencial tal como son expresadas en Uxmal y en Palenque, las obras elaboradas reflejan la satisfacción de las ideas estéticas.

En cuanto a la distribución de los edificios es común la opinión de que no eran producto de una planeación; sin embargo, volvemos a caer en lo mismo, pues para los antiguos mayas la situación de las construcciones debió cumplir los requisitos estéticos y con ello religiosos, tanto en sus fachadas como en la disposición del conjunto. Al exponer como objeto de nuestro estudio geográfico al hombre, es necesario descifrar el lenguaje que nos expresa por medio de sus obras; tal visión se transparenta en la distribución de los edificios, que si --

bien no obedecían a una planeación si son resultado de un modelo ya concebido.

Cassirer señala que el arte se origina como "una imitación de cosas exteriores", además para este autor, la copia natural es "un instinto fundamental, un hecho irreductible de la naturaleza humana"(4). Agrega el filósofo que si la naturaleza es el enorme modelo, es igualmente importante considerar el sentimiento que el hombre le da a tal imitación y también el cómo lo imita, añade que "el -- factor propósito es tan necesario para la expresión verbal como para la expresión artística"(5). Escribe Cassirer que el arte como las demás formas simbólicas, conduce a una visión objetiva de las cosas y de la vida humana(6).

El espacio plagado de símbolos, de imágenes se convierte en algo ligado al hombre; las diferentes creaciones artísticas dan como resultado una "satisfacción espacial"(7) dada por la percepción del lugar. Al concepto de territorialidad, el cual obedece a un anhelo por mantener privacidad en el espacio, es posible agregarle los diferentes significados particularizándolo del entorno con base en el sentimiento que se le otorga.

Con el fin de señalar un caso similar, muy alejado en el tiempo y en el espacio de la cultura maya, Richard Jackson(8) menciona el apego de los grupos mormones hacia el aislamiento; también habla de una identificación de este grupo respecto a las Montañas Rocallosas. Describe lo que él llama "paisaje cultural mormón", el cual se compone de una serie de elementos propios influenciada por una tradición que se releja en el "sentido de las calles, irrigación, orientación -- cardinal de las calles", etc. Para los mormones el modelo de su ciudad está dado por la "Ciudad de Zión", este patrón se elaboró de acuerdo con los conceptos de José Smith los cuales señalan una serie de puntos que se deben cumplir para la construcción de tal ciudad.

Esta identidad aludida a los mormones respecto al espacio, está presente también en los centros ceremoniales de nuestro interés; si bien Jackson describe -- tal apego al paisaje, para nosotros la descripción no estará dada solamente por la distribución de los edificios ya que se agregaron los diferentes motivos que se plasman en las construcciones.

1.- UXMAL.

El libro de los libros de Chilam Balam habla sobre un asentamiento en Uxmal y dice lo siguiente:

En el Katun 2 Ahau(987-1007) se estableció Ah -
Suytok Tutul Xiu en Uxmal...

Desde que se estableció Ah Suytok Tutul Xiu (y_ los suyos) en Uxmal, diez veintenas de años rei naron (diez veintenas hacía que se habían establecido en Uxmal) en compañía de los gobernadores de Chichén Itzá y de Mayapan"(9).

El periodo de tiempo que cita el pasaje anterior señala la época en que Uxmal se encuentra en el pináculo de su esplendor. Hemos mencionado anteriormente cómo Uxmal es un representante fiel del estilo arquitectónico denominado Puuc o de la serranía; es una ciudad sagrada que muchos investigadores consideran que es "más hermosa que Labná, más misteriosa que Kabah, más fascinadora que Chichén" (10). Entre los problemas que tuvo que enfrentar la población de Uxmal, de acuerdo con Ruz(11), fueron las adversidades ecológicas las cuales dieron pauta para la formación de conceptos religiosos. Como pueblos agricultores que fueron, la lluvia adquirió el rango de deidad para ser personificado a través de -- Chaac.

Por otro lado Barrera Rubio(12) advierte sobre el emplazamiento del sitio -- donde está enclavado Uxmal y subraya los atributos del suelo de este lugar a la vez que hace énfasis en la fertilidad y profundidad del mismo, por lo que de acuerdo con este autor tal terreno es muy particular en el estado de Yucatán. Ya en el plano arquitectónico, también Barrera Rubio hace mención a una obra realizada en Uxmal que no es otra cosa que una muralla; dicho cuerpo de acuerdo con este autor(13), es de forma elipsoidal cuyos ejes principales van de norte a -- sur y de este a oeste; el primero con una longitud de 1 kilómetro y el segundo con 600 metros de distancia. Los límites que tiene la muralla son, por el nor-- te, el denominado Grupo Norte; al este con el templo de El Adivino; por el sur -- este encuentra la Casa de la Vieja y por el sur pasa por el Templo Sur; al oeste, a una distancia de 200 metros, limita con el Grupo del Cementerio(14)(Fig.6).

Por la cantidad de objetos encontrados dentro de los límites de dicha muralla es factible pensar que ésta encerraba el recinto fundamental en el que habitaban los principales señores o los sacerdotes separándolos de la mayoría de los pobladores. El mismo arqueólogo que hemos estado citando describe cómo en los alrededores de Uxmal las unidades habitacionales varían de una forma circular y -- particularmente sin plataformas; la mayor de dichas unidades habitacionales está

constituída por un tablero de 30 metros de largo por 22 de ancho y 60 centímetros de altura; al centro de dicho conjunto se encuentran los depósitos de agua, similares a las cisternas, llamadas chultunes. En el interior de tales cuerpos se han llegado a descubrir relieves en estuco con representaciones de ranas y -- aves "que sugieren un simbolismo y culto a la lluvia"(15).

Continuando con otro punto que distingue a Uxmal de otros centros ceremoniales hacemos mención a los caminos que posee. El viajero francés Boumar Brasseur de Bourbourg(16) quien visitó este sacro lugar en el siglo XIX hizo notar las arterias que unían a Uxmal con otros puntos y enfatiza en las calzadas que conducen a los palacios de Nohpat y Kabah. En su apunte el mismo autor observa como sobre el lado occidental de las ruinas se extienden las aguadas "entre eminencias elevadas cubiertas de grandes edificios" por lo que "todo parece anunciar allí un sistema de defensa combinada con las obras hidráulicas reinando sobre el conjunto de la ciudad".

El estilo arquitectónico del Puuc que se desarrolla en Uxmal "es sin duda el más representativo de Yucatán" como lo señala Paul Gendrop(17) y también para este autor el mismo centro ceremonial es exponente de la más amplia diversidad en los rasgos del estilo mencionado y sobre todo "la traza típica de una ciudad maya de Yucatán". El trazo de los santuarios mayas ha llamado la atención a no pocos especialistas, pues es común que la disposición de los edificios en los centros ceremoniales mayas no sólo del estilo Puuc, sino de toda el área maya en general, se componga de conjuntos arquitectónicos a los que Foncerrada(18) llama "unidades espaciales", incluso se puede observar en el mapa de Uxmal(Fig. 7) dos conglomerados de construcciones que son resultado de la proyección de una línea imaginaria que dividía al espacio sagrado en las llamadas unidades espaciales. Dicha línea ha de pasar por el lado sur de El Adivino, al norte del Juego de Pelota y se continuará hasta El Cementerio. La línea trazada va a producir que -- una unidad espacial, la del norte, se conforme por los edificios de El Adivino, Las Monjas, El Templo de las Columnas y El Cementerio con el eje principal en dirección este-oeste; la otra unidad espacial estará formada por El Juego de Pelota, La Casa del Gobernador, La Pirámide Mayor y La Casa de las Palomas con un -- eje norte-sur.

Para Foncerrada(19) las únicas unidades que pudieran estar planeadas son: El Juego de Pelota, la sección sur de la terraza que sostiene El Cuadrángulo de las Monjas y el terrazo que sirve de base al Palacio del Gobernador; así como la --

Casa de las Tortugas. Para Gendrop(20) el desarrollo de Uxmal tuvo que pasar - por diferentes etapas y él mismo lo hace notar en la pirámide de El Adivino, -- más exactamente en su escalera, pues en el primer descanso se refleja "la barro ca fachada de un templo semisepultado que ostenta unas fauces monstruosas". Este edificio, El Adivino, al que Foncerrada(21) califica de atípico y producto - de cinco etapas de construcción, presenta también cierta analogía con los templos de Tikal, lugar que se encuentra a 750 kilómetros al sur de Uxmal.

Por su parte Brasseur(22) pensó que el funcionamiento de esta pirámide era doble de acuerdo con "los emblemas de la vida y de la muerte que lleva sobre el frontis de la puerta del departamento principal: es decir, que había sido simul táneamente sepulcro para los muertos y morada para los vivos". Y es un cuerpo piramidal que en las esquinas presenta redondeamientos por lo que da una impre sión "entre pirámide y cono"(23).

Ahora bien, retomando la cita referida a las diversas etapas de construc - ción que se dan en El Adivino, Foncerrada(24) nos brinda una descripción breve de los 5 templos y con ello las 5 fases por las que pasó esta pirámide. Para esta autora el Templo I o Edificio Inferior Poniente fue parte de un cuadrángulo, lo que señala la tendencia de los antiguos mayas por agrupar sus edificios en torno a un patio. Asimismo indica que la decoración de este Templo I es ne tamente Puuc, al tener mascarones en sus fachadas, medias columnas, etc., y es indudable que existe en él "un cierto eclecticismo iconográfico en el que coe - sisten dos deidades de la lluvia, el Tláloc teotihuacano y el Chaac maya, símbo los abstractos-geométricos e imágenes naturalistas"(25).

A su vez, siguiendo a la misma autora, el Templo II o Edificio Interior O - riente posee una crestería calada y un pórtico de dos columnas, hechos que ha - cen pensar a Foncerrada en una mezcla de estilos arquitectónicos presentes en este edificio: el desarrollado en la Zona Central, por la crestería, y el que floreció en la Zona Norte, por la presencia de columnas. También subraya la p o sible relación estilística del templo III con la Zona Central a raíz de la pre - sencia en él del friso inclinado.

El Templo IV o edificio Chenes es, de acuerdo con Foncerrada, un templo que debió tener una enorme importancia religiosa, pues para él se construyó la esca linata poniente la cual se adorna en su alfarda con mascarones de Chaac. Se le nombra Chenes por la presencia en la fachada principal de un enorme mascarón cu

yas fauces abiertas representan el acceso a este Templo; este estilo Chenes floreció en una zona muy cercana al estilo Puuc y se caracteriza por el uso de motivos zoomorfos en los pórticos de los edificios.

Sobre el Templo V, el cual corona la pirámide, también Foucerrada(26) señala que es obra de toltecas y no de mayas ya que "las serpientes de cuerpo emplumado no pertenecen a la iconografía maya del periodo Clásico".

La estructura principal de Uxmal está provista de escaleras por los lados poniente y oriente; la primera es "quizá la escalera más espectacular de Mesoamérica"(27) y es la que sirve de acceso al Templo IV. Esta escalinata mide 8 metros de ancho y, a manera de barandilla tiene macarones del dios Chaac las cuales describen un cierto ángulo en su posición. De acuerdo con Enrique Juan Palacios(28) esta escalera era sólo ornamental o bien servía exclusivamente a personas elegidas de la comunidad. Por su parte la escalinata oriental sirve de acceso al Templo V el cual descansa sobre el Templo IV.

La ornamentación en la fachada del Templo IV también posee el signo solar, el glifo de Venus y la cifra numérica 8. Estos dos últimos motivos están referidos al ciclo venusino que era tan importante en la vida de los antiguos mayas. El número 8 está relacionado con la cifra de igual número de días en que desaparece el planeta para luego emerger en la forma de estrella matutina. Esta visión de hecho no es única en Mesoamérica, pues los antiguos prehispánicos, fieles a representar los sucesos astronómicos que les afectaban, en Xochicalco, centro que se encuentra en el actual estado de Morelos, se registra en las estelas de ese lugar el mismo ciclo(29). Tal periodo dura 584 días en total, de los cuales el planeta es visible 236 como estrella de la mañana; invisible 90 y nuevamente observable en 250 días para desaparecer luego en 8 días. Volviendo a Kukulcán, Piña Chan señala que tal deidad fue motivo para que los antiguos mayas elaboraran una religión casi monoteísta la cual "comenzó a propagarse en todas direcciones y unificó temporalmente a muchos pueblos mesoamericanos"(30).

De frente a El Adivino se encuentra el conjunto llamado Cuadrángulo de las Monjas. Como su nombre lo indica lo integran cuatro edificios dispuestos a manera de cuadrángulo separados uno de otro en las esquinas, lo cual, según Palacios(31), indica que es un detalle muy ingenioso al permitir "la libre circulación del aire aliviando la temperatura favorablemente para las muchedumbres que debían congregarse en magnas ceremonias". Los cuatro edificios son de diferente

tamaño con desigual número y distribución de cruñas. Como exponente del estilo arquitectónico del Puuc o de la serranía, el Cuadrángulo descansa sobre una plataforma por lo que adquiere una majestuosidad en su entorno; aunado a esto, posee diversos motivos zoomorfos que le dan un aspecto aún más imponente, como -- ejemplo de esto último, en el edificio Este del Cuadrángulo encontramos en la fachada diversas representaciones de serpientes simbolizando seguramente algún precepto religioso; y no faltan en el conjunto los mascarones del dios de la lluvia.

La altura de las construcciones de que se compone este agregado arquitectónico es variable como puede ser observado en la perspectiva presentada (Fig. 8). -- La obra arquitectónica del Sur es la menos alta de las cuatro que componen Las Monjas; las edificaciones laterales, costado poniente y oriente, son de igual altura con la característica sobriedad en sus fachadas. El inmueble más alto y -- de mayor ornamentación del cuarteto corresponde al situado en el lado norte del cual es necesario mencionar que presenta crestones muy decorados por lo que hace pensar en la posibilidad de que sea el principal edificio de este pequeño conglomerado. Cabe subrayar por último, que la construcción Oeste guarda un ángulo -- muy cerrado respecto al edificio Sur que lo hace ser muy notable cuando es visto de planta (Fig. 9).

En la base del edificio Norte se encuentran dos habitaciones con columnas a la entrada, con sus respectivas molduras y sus fachadas lisas; para Gendrop (32) -- el Cuadrángulo de las Monjas es muy representativo del estilo del Puuc "tanto -- por su típica disposición de cuadrángulo como por su sentido de los niveles y la riqueza y diversidad de su decoración".

En Las Monjas los antiguos mayas expresaron, como lo hicieron en cualquier estela o en cualquier relieve, todo un simbolismo que señala la ideología de su existencia. Es común por ejemplo que en las esquinas o fachadas de los edificios estén presentes mascarones del dios Chaac, el poderoso dios de la lluvia -- con su enorme nariz ganchuda, lo cual no puede señalar otra cosa que la enorme -- necesidad del vital líquido en la vida de aquellas comunidades. También las representaciones serpentinas en los edificios deben expresar una gran variedad de conceptos muy particulares. Mercedes de la Garza nos dice que la serpiente simboliza entre otras cosas "la materia original de la cual surge el mundo" (33) -- (Fig. 10).

Es indudable que el reptil está muy ligado a las ideas religiosas de los antiguos mayas y su presencia como ornamente en la arquitectura de este pueblo prehispánico es "fundamental en un arte que parece centrarse en la idea de la fertilidad" (34). En la fachada que mira al patio del Cuadrángulo del edificio Poniente, la serpiente es el motivo principal de todo el frontis. De las fauces de la serpiente emerge una cabeza humana, que para Palacios (35) evoca al héroe civilizador Quetzalcóatl. Las construcciones Oriente y Poniente en sus fachadas interiores muestran motivos serpentinos.

El edificio Norte, como ya hemos indicado anteriormente, es el que presenta mayor ornamentación principalmente en lo que se refiere a los mascarones del dios Chaac, sobre los cuales Palacios (36) señala que son resultado ya de un choque cultural del grupo maya con el invasor mexicano.

En el Cuadrángulo, en general después de la plataforma que sostiene al conjunto, comienza una pared lisa hasta un poco más de la altura de las entradas para continuar luego la moldura que nunca falta en las construcciones del estilo Puuc. Los frisos y las grecas forman parte de la decoración en los edificios mayas de este estilo y es posible que tales figuras obedezcan a una concepción geométrica de la naturaleza. En Las Monjas son muy peculiares unas oquedades llamadas nichos, las cuales se presentan en los edificios Sur y Norte. Palacios (37) las llama "templos cabañas"; estos ornamentos tienen forma de pequeñas casas con techos en declive por lo que son muy similares a las moradas de los habitantes mayas. También en estas figuras se ha de basar el mismo autor para dar a uno de los edificios su función religiosa específica.

De esta manera, Palacios (38) otorga un cargo sacro a cada uno de los inmuebles de que se compone el cuarteto. Así, la construcción oriental está consagrada al Sol; el edificio del lado opuesto se dedica a Venus; la obra arquitectónica del Norte está ofrecida a la deidad de la lluvia y el edificio Sur, por los nichos que posee, se infiere una deidad terrestre y de ahí, lunar.

Otra de las construcciones más representativas de Uxmal es el Palacio del Gobernador. Esta obra se encuentra dividida en tres secciones al tener como parámetro de dicha separación los arcos de tipo maya que se presentan en los extremos del edificio. De forma rectangular, el conjunto posee 11 entradas al frente y 2 más a los lados; estos accesos llevan a un total de 20 crujías aunque tres -

de ellas sirven de ingreso para los dos cuartos principales(Fig. 11).

La mole mide 98 metros de largo por casi 12 de ancho y tiene una altura de 8.5 metros y descansa sobre una plataforma que mide 9 metros de altura por 172.5 metros de largo. "El edificio más hermoso de la América precolombina", tal como lo llama Palacios(39), posee paredes verticales las cuales comienzan sin ninguna ornamentación para después iniciarse los decorados casi a la altura de las entradas. El Palacio del Gobernador, el cual fue conocido por Brasseur(40) como el - Palacio de los Reyes, tiene un friso que cubre toda la fachada a lo largo de la construcción; el rodapié combina celosías como fondo, con un conjunto de grecas ordenadas en zig-zag a la vez que alternan figuras humanas sin faltar desde luego, los mascarones del dios Chaac. El simbolismo de este edificio está concentrado, de acuerdo con Enrique Juan Palacios(41), en "la personalidad de Kukulkán -Quetzalcóatl en su caracterización de Estrella de la Mañana"; esta opinión está relacionada con el punto de vista de Selser, quien es citado por Martha Foncerrada(42), según el cual el edificio de El Gobernador debió ser residencia de los sacerdotes que hacían el culto a Venus.

Sin embargo, para la misma Foncerrada(43) los motivos ornamentales no sugieren una función astronómica sino muy al contrario, tales ornamentos insinúan una dedicación hacia Chaac, dios de la Lluvia. Así, esta autora señala cómo la greca, tan claramente definida en esta construcción, puede "interpretarse como la estilización conciente del rayo, que Tláloc, dios de la lluvia del altiplano emarbola como símbolo de su poder para proveer al hombre del vital líquido".

Otro de los edificios que componen el centro ceremonial de Uxmal es el que se conoce como la Casa de las Tortugas(Fig. 12), el cual está asentado en uno de los extremos de la plataforma que sirve de soporte también a El Palacio del Gobernador. La Casa de las Tortugas es una pequeña construcción comparada con las otras que existen en este sitio, en la cual, la sobriedad de su decoración es su principal característica. En la fachada preferente se encuentran 3 accesos - siendo el del centro un poco más ancho que los dos restantes.

Como es común en el estilo Puuc, el edificio de Las Tortugas tiene paredes lisas hasta la altura de las puertas para luego presentar una moldura en saliente; hacia arriba le sigue una serie de columnillas que cubren todo el friso dándole un rasgo muy distintivo al edificio; sobre estas columnillas, Foncerrada-

(44) advierte que son "formas plásticas con las que la arquitectura puuc inició el proceso de diferenciación que le daría a este estilo un carácter singular"; - ya sobre el edificio, encima de las columnillas se levanta una cornisa en saliente adornada en bulto por unas tortugas esculpidas, de ahí el nombre del edificio.

En cuanto a los demás edificios del centro ceremonial hay pocos datos para dar una descripción; en algunos casos las construcciones están parcialmente destruidas, como por ejemplo el conjunto denominado Las Palomas, el cual es una enorme masa que se aprecia muy complicada tanto en el aspecto funcional como en su construcción. Lo que queda de esta obra arquitectónica hace que sobresalga una bóveda maya que se encuentra al centro del edificio en el primer nivel; también a esta misma altura existen unas construcciones en declive, a manera de escalera, de muy diferentes dimensiones cada una de ellas y sin una simetría entre sí. En el segundo nivel se encuentra una sección que presenta una serie de accesos de dimensiones heterogéneas en cuanto a proporciones y encima de tal sector se muestra una cornisa en saliente. Completa el conjunto de Las Palomas un rotal de 8 crestones totalmente en ruinas aunque todavía es apreciable la forma triangular de los farallones; en algunos casos la figura tripartita es incompleta como consecuencia acaso de su mismo estado, por lo que guardan diferentes dimensiones entre sí. Como último detalle hemos de mencionar que los crestones tienen una serie de accesos asimétricos y en algunos casos, como el crestón que se ubica directamente encima del arco maya contiene un muro liso de grandes dimensiones.

Sobre el grupo de El Cementerio, el cual se ubica en el noroeste del centro ceremonial, Fonceñada(45) le dedica estas palabras: "es un conjunto arquitectónico compuesto de edificios construidos alrededor de un patio cuadrado; se le conoce con este nombre por las pequeñas plataformas o alturas en cuyos lados aparecen esculpidos motivos relacionados con la muerte, cráneos y tibias cruzadas, así como jeroglíficos. Los altares se encuentran al pie de la pirámide situada en el lado norte del cuadrángulo".

Los diferentes estilos arquitectónicos que se desarrollaron en lo que fue la cultura maya, reflejan un apego a las ideas religiosas independientemente de la forma abstracta o vivencial que hicieron de tales conceptos. En Uxmal encontramos toda una serie de motivos poco concretos y algunos otros con matices zoomorfos, los cuales se traducen en un deseo inquebrantable por guardar una relación

con las deidades. Por otro lado, la enorme cantidad de mascarones del dios - - Chaac que se encuentran en los edificios reflejan también el deseo de aquellos pueblos agrícolas por obtener el vital líquido.

2.- CHICHEN ITZA.

Las ruinas que cubren lo que fue el centro ceremonial de Chichén Itzá abarcan un área de 18 kilómetros cuadrados aproximadamente; sin embargo, la mayor aglomeración de los edificios ocupa solamente un terreno de 3 kilómetros de largo por 1.5 km. de ancho(46) (Fig. 13). Este conjunto de construcciones según Román Piña Chan(47), constituyó una ciudad sagrada que sirvió de asiento a los dioses y que recibió a miles de peregrinos, por lo cual se explica que se encuentren aquí "espaciosas plazas y espléndidos templos formando armoniosos conjuntos ceremoniales".

Fray Diego de Landa(48), después de referir la importancia de los edificios de Izamal, dice sobre Chichén Itzá que son los "segundos edificios más principales". El mismo Landa, en sus comentarios sobre los grupos de la península de Yucatán, menciona la influencia que ejerció Kukulkán en este santuario el cual -- fue asiento de lo itzaes, quienes repoblaron este territorio a principios de este milenio.

Landa describe así a este importante lugar sagrado(49).

Chichén Itzá es un asiento muy bueno a diez leguas de Izamal y una de Valladolid, donde dicen que reinaron tres señores hermanos que vinieron a aquella tierra de la parte poniente, los cuales eran muy religiosos y que así edificaron -- muy lindos templos.

Como la segunda ciudad sagrada en aquel tiempo después de Izamal, es necesario resaltar la influencia de Chichén Itzá no sólo en el territorio de la península de Yucatán sino en toda Mesoamérica. W. Folan(50) menciona la transformación de Chichén Itzá desde su primera etapa, en la que la caza y la recolección de frutos eran las actividades principales, hasta convertirse en el centro ceremonial que controló gran parte del territorio de la península. En este lugar -

sagrado deja huella en los edificios el sistema teocrático que señala para Chichén Itzá un desarrollo el cual se acentuará más tarde bajo un gobierno militarista con la tutela de grupos emigrantes del altiplano y es en esta segunda época donde Chichén Itzá alcanza su más claro esplendor y se convierte en el centro principal de la zona. Este sitio sagrado además de indicar el resurgimiento en las artes y en las ciencias de la cultura maya, también refleja, en cierta forma, la unidad mesoamericana al influir en pueblos que habitaron esta área cultural, principalmente los que florecieron en el altiplano.

Debemos tener en cuenta las relaciones que se desarrollan entre los diversos grupos de este territorio mesoamericano en los periodos anteriores al florecimiento de Chichén Itzá; las comunidades de Oaxaca, de Veracruz o de la misma Cuenca de México así como los centros mayas establecieron verdaderos vínculos culturales que les permitieron desarrollar conceptos muy semejantes entre sí. De esta manera Chichén Itzá es el punto al cual llegan grupos mexicanizados para imponer una nueva ideología. Pero quizá más importante aun, es que Chichén Itzá es el foco del cual va emanar una ideosincracia que influye en el altiplano mexicano, muy particularmente en Tula, en el actual estado de Hidalgo (Fig. 14).

La anterior teoría la expone Román Piña Chan(51) quien al basarse en testimonios escritos y arquitectónicos afirma que "no fueron los toltecas del Tula los que los elementos arquitectónicos y escultóricos de su único edificio a los de Chichén Itzá sino éstos quienes, con su estilo altamente desarrollado y más antiguo, influyeron sobre Tula". La alusión que hace Piña Chan al único edificio del centro ceremonial del altiplano indica la diferencia en el tamaño de los dos centros ceremoniales y con ello poder entender la dirección de la influencia de estos lugares. Indica también Piña Chan(52) que los grupos itzáes, provenientes de la región maya-chontal se establecieron en Chichén Itzá, "acaudillados por un sacerdote-gobernante llamado Kukulcán", contribuyendo así al desarrollo de este centro ceremonial.

Muy brevemente en relación con lo anterior, la Crónica Matichu(53) relata el suceso de acuerdo con el cual Chichén Itzá fue primero descubierto, luego abandonado para volver a ser habitado tiempo después. Señala así el relato:

ó Ahau(435-455), fue que se descubrió Chichén -
Itzá.



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 COLEGIO DE GEOGRAFÍA

13 Ahau(495-514), se ordenaron las esteras y se ocupó Chichén...

Diez veintenas de años reinaron en Chichén Itzá y fue abandonada...

Y fueron a establecerse a Chakanputún.

Allí tuvieron su hogar los Itzáes, hombres religiosos...

Trece veintenas de años reinaron en Chakanputún los hombres Itzá y vinieron en busca de sus hogares, de nuevo.

El hecho de que el territorio de Chichén Itzá, de acuerdo con esta cita, haya sido ocupado para luego ser abandonado y posteriormente ser ocupado una segunda vez se observa muy claramente en el espacio. De acuerdo con esto, es posible hablar de dos fases en el poblamiento de Chichén: una de ellas se presenta en el pináculo de la cultura maya, cuando los estilos arquitectónicos que florecieron en la península de Yucatán adquieren plena madurez, desde luego uno de ellos es el que dominó en Uxmal y que también es desarrollado en los primeros edificios de Chichén: el estilo Puuc.

El desenvolvimiento de esta primera etapa lo sitúa Piña Chan(54) entre los años 500 a 950 de la era cristiana; primeramente el asentamiento tuvo lugar en la parte sur de lo que es el centro ceremonial cerca del cenote Xtoloc. A dichas construcciones Dutton(55) las llama "edificios del período temprano".

La historia del segundo Chichén está muy ligada a las obras que se llevaron a cabo a principios de este milenio, las cuales declaran influencias de aquellas comunidades con los grupos del altiplano. El desarrollo de esta segunda fase se lleva a cabo en la parte norte de la ciudad cerca del otro accidente natural, que será muy importante en la vida ritual de aquellos grupos mayas: el Cenote Sa grado.

En este segundo período también cobran fuerza las columnas con figuras de guerreros o bien con motivos serpentinos y se construye un edificio muy particular, El Caracol, que tendrá funciones claramente astronómicas. También en la ornamentación de algunos edificios se pueden observar imágenes tétricas, digámosle así, tales como calaveras, en el caso de Tzompantli, o bien representaciones de

decapitaciones como en el Juego de Pelota. Estas representaciones, principalmente las correspondientes al primer edificio, están presentes en otros sitios del altiplano los cuales se encuentran bajo un régimen militarista, como por ejemplo el mismo México-Tenochtitlan; esto nos señala que la presencia de esta construcción en Chichén Itzá indica que la guerra es la nueva dirección a donde va encaminada la religión.

En Chichén Itzá hay varios caminos, llamados sacbé, los cuales salen de la plaza central que sirve de asiento a la gran pirámide de El Castillo (Fig. 13). Uno de estos caminos parte de dicha plaza con rumbo al Cenote de los Sacrificios con una distancia aproximada de 170 metros; otra senda parte aproximadamente del Juego de Pelota con rumbo al poniente. Una tercera ruta une al edificio de El Osario con la Casa Colorada; una más parte del extremo sur de la gran plaza central, cerca de El Mercado, hacia El Caracol. Atrás del grupo de Las Mil Columnas se inicia otro camino con rumbo al oriente. La más larga de todas las arterias es la que parte del edificio de Las Monjas en dirección al sur. También se observan fragmentos de caminos en el sureste y en el noreste del centro ceremonial.

Dentro de la primera fase de asentamiento de Chichén Itzá se encuentran los edificios del Akab-Dzib o "escritura antigua", La Iglesia, El Templo de los Tres Dinteles, El Chinchanchob o "Casa Colorada", La Casa del Venado y Las Monjas.

El Akab-Dzib es un edificio que presenta tres accesos que comunican a igual número de secciones que dan lugar a un total de 18 cámaras. Como es común en las construcciones de este estilo. El Akab-Dzib posee muros lisos hasta la altura de las puertas para después presentar una moldura en saliente; en seguida muestra un nuevo aplanamiento en el muro del edificio para luego aparecer otra moldura y dar inicio con esto al friso principal de la construcción. Este rodapié se ve adornado con grecas, sin faltar los clásicos mascarones con la nariz ganchuda relacionados con el dios Chaac.

El segundo edificio en la lista corresponde a La Iglesia, la cual es una construcción bellamente decorada y más ostentosa que la descrita en el párrafo anterior. Si seguimos un orden de la base a la cúspide de la edificación, ésta comienza con un muro liso para luego presentar las correspondientes cornisas,

dos en este caso, entre las cuales se encuentra una faja de grecas. En seguida comienza un primer friso que en la fachada principal muestra los mascarones de Chaac, tanto en las esquinas como en el centro, este último mascarón está alineado con el acceso principal del edificio. La obra arquitectónica muestra en la parte superior otro friso con los mascarones, solo que esta vez no están ubicados en las esquinas a lo cual suma que sus dimensiones no son las mismas que en el friso inferior.

Una serie de molduras separa dos rodapiés entre los cuales se asienta una franja con barras en zig-zag; luego muestra una línea de grecas que dan soporte al friso superior. El edificio remata con una sencilla moldura que no es comparable en nada a las otras dos que presenta el edificio. Como buen exponente del Puuc, esta construcción tiene forma rectangular y da la impresión, de acuerdo con sus dimensiones horizontales, de un marcado desarrollo vertical.

El Templo de los Tres Dinteles es también una estructura rectangular, la cual desde su base presenta una moldura en saliente. Este edificio hace recordar por su estilo sobrio, a La Casa de las Tortugas en Uxmal. Los muros de este recinto que corresponde al primer Chichén son lisos y en las esquinas presenta columnas salientes en forma redondeada.

Este edificio posee tres entradas que conducen a una cámara dividida también en tres cuartos. En el exterior, el friso principal se ve limitado por dos cornisas de las cuales una de ellas, la inferior, presenta una mayor elaboración en el trabajo; esta moldura es ancha y muestra una figura en forma zigzagueante que provoca que se le distinga muy fácilmente. El friso principal combina una celosía intercalada ya sea en conjuntos de cuatro columnillas y, desde luego, con los mascarones de la deidad de la lluvia en las esquinas; debe agregarse que a un lado de estos mascarones es posible distinguir inscripciones jeroglíficas.

Por otro lado el Chinchanchob es un edificio que se desarrolla sobre una plataforma, por lo que obtiene una imagen piramidal; el basamento mide 22.5 metros de largo por 15 metros de ancho. Las paredes de esta construcción están redondeadas en las esquinas y en lo alto muestran saliente para luego dar inicio a la terraza en que se ubica el templo; se suman a estos detalles una escalera que sirve de acceso a dicho altar la cual tiene una anchura de 9 metros. Este edificio principal presenta 3 entradas que comunican a una cámara alargada y es-

ta a su vez guarda a 3 cruñas, una de las cuales, la del centro, es de proporciones más amplias que las otras dos.

El edificio presenta molduras y frisos y no faltan desde luego los mascarones que invocan al dios de la lluvia; 3 de estas carátulas se ubican en la fachada principal combinadas con agregados de grecas. Es en esta fachada donde se presenta la decoración más claramente en todo el recinto pues el resto del friso está parcialmente destruido.

En general en esta construcción los ornamentos comienzan en la parte baja -- con una moldura ligeramente en declive para después seguir con muros lisos; esta suave pared se ve interrumpida por otro bocel sencillo sin ninguna ornamentación para luego dar lugar a un friso suave para que continúe una cornisa un tanto más ancha que las anteriores y sostener así al friso principal. El edificio contaba en la parte alta con dos cresterías tal y como se presenta en el corte que expone Román Piña Chan(56)(Fig. 15), desde luego en las cámaras de la obra está presente la bóveda de saledizo tan propia en la cultura maya.

En lo que respecta a La Casa del Venado cabe apuntar que está muy destruida y solamente es posible observar la huella del basamento piramidal; los pocos motivos ornamentales que presenta este edificio carecen de exageración. En buena parte La Casa del Venado hace recordar a La Casa Colorada.

La última obra arquitectónica que corresponde al primer periodo de fundación de Chichén Itzá es el edificio, o mejor dicho el grupo de construcciones, conocido como Las Monjas. Este conjunto es resultado de diferentes etapas constructivas y básicamente se compone del edificio de Las Monjas y sus anexos tanto del Este como del Sureste. Tal parece que, según escribe Piña Chan(57), "originalmente esta construcción se componía de un basamento de planta regular asentado sobre una terraza o plataforma" que daba soporte al templo, el cual se componía de 2 alargadas cámaras más otros 6 cuartos de diferentes dimensiones. También en este templo hay 5 entradas con dirección sur y 5 en dirección norte. En lo que respecta a las cámaras interiores son 2 las salas que tienen mayor tamaño, cada una de acuerdo con las direcciones señaladas. Cada uno de estos aposentos tiene 3 accesos y las 2 entradas restantes comunican a un pequeño cuarto aledaño.

El primer edificio tenía una escalera de 16 metros de ancho aproximadamente

y a un lado de Él, antes de las ampliaciones, encontramos una construcción que en su interior está compuesta por una cámara, la cual se divide en una serie de cuartos que se comunican todos entre sí por los pasillos que tiene la misma construcción.

La fachada del templo que descansa sobre el basamento se compone por lo general de figuras cuadrangulares que encierran grecas y pequeñas columnillas y posee además esquinas ligeramente redondeadas. Como detalle singular, habremos de resaltar que Las Monjas es una obra que no tiene en su fachada los clásicos mascarones del dios Chaac. El friso principal en este templo es muy diferente a los que tienen los edificios descritos anteriormente. Este rodapié es una faja lisa y tiene una ligera inclinación, lo que hace que el templo adquiera una apariencia de choza. Termina adornado por una moldura totalmente lisa la cual está en muy mal estado de conservación. Siguiendo a Piña Chan(58), es posible que este edificio "tal vez tuvo una crestería central en sus primeros tiempos".

Contiguo a este templo se encuentra el llamado Anexo del Este. Dicho edificio posee en su interior una sala central dividida en dos secciones una de las cuales envuelve a la otra. Antes de la ampliación del conjunto, esta construcción presentaba 10 accesos en total, cuatro en dirección al norte y cuatro en dirección al sur; las dos restantes apuntan, una al oriente y otra al poniente.

En la fachada oriental se observa toda una serie extraordinaria de mascarones intercalados, con molduras muy trabajadas a base de cordones trenzados o líneas zigzagueantes. Alrededor de la puerta contiene unas figuras salientes que semejan la nariz de Chaac.

Exactamente arriba del pórtico de esta misma fachada, en la parte media del friso superior, hay una crestería que, según los cálculos arqueológicos, existe desde el año 880(59) y como son 12 mascarones en total en la fachada, más esta alegoría recién enunciada, suman 13, para lo cual Palacios(60) deja entre ver que la fachada cumple con un simbolismo relacionado con este último número pues, tal cantidad, también de acuerdo con Palacios, es "entraña del pensamiento cósmico y la máquina de medir el tiempo de esa gente ilustre".

Le toca al mismo Enrique Juan Palacios(61) describir el motivo que se encuentra arriba de la entrada del Anexo Este. Le reseña así: "compone tal alegoría un personaje asentado en un trono. Por bajo el conjunto que le forma marco, la moldura superior de la cornisa media corre a manera de recta faja, que recuerda

las bandas del firmamento en los códices. Emblemas del zodiaco decoran sus paneles adicionados con el signo de Venus, el jeroglífico del k'in (día) y algo extremadamente importante que no sabemos si ha llegado a interpretarse: la cifra ocho. La naturaleza de tales jeroglíficos está diciendo el carácter divino del personaje del trono".

En lo que corresponde al Anexo del Sureste cabe decir que es un edificio que construyeron los Itzaes ya que son ellos los que trajeron el uso de columnas para sostener dinteles de madera y jaulas con bajo relieve(62).

Por otro lado, en el repoblamiento que tuvo lugar en Chichén Itzá a principios del presente milenio, muchos edificios que conforman este centro ceremonial pasaron por varias etapas de construcción luego de ser fundados. Entre ellos -- destaca la obra que se conoce como Juego de Pelota(Fig. 16) el cual se encuentra en dirección noroeste si tomamos en cuenta a El Castillo (véase mapa de Chichén Itzá. Fig. 10); aquel primer edificio mencionado se compone básicamente de lo que es el Juego de Pelota además del Templo del Hombre Barbado, el Templo de los Tigres y su anexo, así como el Templo del Sur.

Es necesario destacar primero la forma que tiene la construcción del Juego de Pelota visto en planta, esta construcción consiste en una letra "I" por lo -- que es fácil localizarlo en un mapa. El Juego de Pelota es un tipo de obra muy común en Mesoamérica y para ello basta que sea observado el mapa de Uxmal y alrededores cuenta de la forma similar que tienen dichos edificios.

El Juego de Pelota en Chichén Itzá se compone de una planta rectangular de -- 168 metros por 70 de ancho y tiene una orientación norte sur; está constituido -- por un pasillo central que se ve limitado por dos estructuras alargadas y de altura considerable en donde se asientan los anillos de piedra que siempre acompañan a estas obras arquitectónicas y que servían como marcadores. Los muros de -- estos edificios que circundan a lo que es prácticamente la cancha, son completamente lisos y descansan sobre una plataforma de poca altura pero con una ligera -- inclinación hacia afuera, es decir en talud, además de contener rasgos serpentinos en las esquinas de dicho basamento.

En la cara exterior de los edificios que corresponden a las gradas se encuentran también unas escaleras que conducen a lo alto de estas construcciones en -- donde se encontraban 3 pequeños cuartos que tal vez sirvieron a "sacerdotes, --

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

jueces, jugadores y personas de la nobleza, para contemplar el juego"(63).

Hay en la pequeña plataforma que sostiene estos muros, relieves de personajes muy ataviados que bien pudieron ser guerreros o jugadores antes del encuentro. - En la base del edificio oeste se encuentra el mural más característico del Juego de Pelota el cual nos muestra en bajo relieve a varios personajes; tres de ellos llevan en sus manos una figura serpentina y una cuarta representación humana posee en la extremidad un objeto que hace recordar un cuchillo de pedernal. Otro punto interesante que es necesario destacar en el relieve y que está relacionado también con los personajes, es que dos de ellos escenifican el sacrificio humano de la decapitación; básicamente, del cuello del individuo sacrificado salen 6 -- serpientes mientras que otro sostiene la cabeza de la víctima con su mano. A -- este respecto, M. de la Garza(64) señala en una interpretación a esta escena, -- que tales serpientes simbolizan la sangre, la cual está íntimamente relacionada con la vegetación y, entrelazado con esto, también de la Garza(65) habla que en los ritos de sacrificio la serpiente, al simbolizar la sangre, es el principio vital por excelencia.

Al centro del mural, en la parte baja, encontramos una calavera que tal vez esté simbolizando la muerte. De hecho el relieve se relaciona con el sacrificio humano que tiene por fin principal la fertilidad de la tierra y con ello la regeneración de la vida. Mercedes de la Garza y Ana Luisa Izquierdo(66) distinguen el carácter simbólico del juego de pelota propiamente dicho, en el cual se presentan la lucha de contrarios que tienen por fin preservar la vida; en otras palabras, representa "la dinámica cósmica".

En lo que se refiere al Templo del Norte o Templo del Hombre Barbado, ésta es una construcción relativamente pequeña y tiene la singularidad de tener muros verticales sin la más mínima decoración, por lo que señala un cambio muy importante en las concepciones arquitectónicas de los antiguos mayas. Este edificio presenta molduras en la parte alta de la pared y en la parte media del muro se inicia un declive hasta la plataforma en la cual descansa el templo.

La entrada principal del Templo del Norte tiene dos columnas redondeadas completamente lisas; dicho acceso comunica a una bóveda rica en motivos simbólicos, en bajorrelieve.

En la parte meridional de lo que es el Juego de Pelota se encuentra un edificio que hace honor a su situación, nos referimos al Templo del Sur. Cabe destacar que solamente una parte de la obra está actualmente en pie y lo que queda de él presenta muros lisos interrumpidos por molduras, muy especialmente en lo alto de la construcción; poseyó este monumento prehispánico la clásica bóveda maya y hay que destacar que la fachada que da a la cancha del Juego de Pelota tiene regtos de columnas cuadradas sin ninguna ornamentación tal como se presentan en -- otras construcciones mayas.

Haciendo un paréntesis en las breves descripciones que presentamos, es por -- demás necesario mencionar que, de acuerdo con Román Piña Chan(67), estos edifi-- cios que se están delineando pertenecen a una época que tuvo lugar luego de la -- invasión de los grupos itzáes a la península de Yucatán; de esta manera encontra-- mos en la decoración de estas obras poca ostentación en las fachadas, paredes li-- sas, aunque algunos de estos muros tienen declive en la parte inferior; el uso -- de columnas ya sean redondeadas o cuadradas, también algunos de estos pilares -- sirven de asiento a motivos serpentinos. Es muy claro notar que estos monumen-- tos se ven rodeados por enormes espacios y ya no se muestran las aglomeraciones -- o bien aquellas unidades espaciales que, como más adelante veremos, son observa-- das en Uxmal.

Debe recordarse que la descripción que hacemos de los centros ceremoniales -- obedece al objetivo que tiene este trabajo, pues la decoración que presentan es-- tos sitios forja un sentimiento hacia ellos, a lo que deben de agregarse facto-- res históricos, culturales y arquitectónicos. Los primeros han de fundamentar, -- en la propia conciencia de los seres que habitaron estos territorios, el lugar -- en sí por medio de relatos escritos y orales que a la vez dan la pauta para jus-- tificar sus propias instituciones. Los elementos culturales, entrelazados con -- los factores anteriormente descritos, fijan su función en la creencia propia -- del pueblo ya que hacen cumplir los preceptos que sostienen toda una ideología. -- De estos dos aspectos podemos afirmar que son subjetivos y que cobran forma en -- un tercer agente, la arquitectura, que sirve de marco para materializar símbolos que son fundamentales en la vida del pueblo maya, en este caso religiosos.

Peró continuemos con las descripciones de los edificios que corresponden a -- lo que se conoce como el nuevo Chichén Itzá; en este caso a la construcción deno-- minada Templo de los Jaguares. Este edificio se encuentra en la parte este de --

lo que es el Juego de Pelota y es una estructura cuadrada que descansa sobre un cuerpo piramidal de pequeñas proporciones; en la entrada principal de la magnífica obra, hay dos columnas con motivos serpentinos muy parecidos a las que tiene el Templo de los Guerreros. Encontramos igualmente representaciones serpentinas en las esquinas de la plataforma inmediata que sirve de soporte al Templo.

Con sus fachadas lisas, el Templo de los Jaguares intercala, sin embargo, -- una serie de motivos tales como escudos y figuras zoomorfas sin faltar las molduras. El Anexo de los Jaguares está en la parte trasera del Templo, a los pies de la pequeña pirámide que sostiene al altar que estamos describiendo. Este Anexo es una recámara con dos columnas cuadradas en las que encontramos representaciones glíficas; entre estos pilares hay un trono en forma de jaguar, del cual -- cabe decir que fue un animal muy rico en simbolismo religioso, no sólo entre los mayas sino en toda Mesoamérica. El jaguar estaba asociado, entre sus múltiples -- facetas, al sol. El friso que adorna este edificio es completamente liso y se -- ve limitado por dos molduras en saliente. Cabe destacar ya por último, las figuras que adornan el interior del recinto las cuales son representaciones de guerreros, lo que hace suponer el significado bélico del jaguar.

Continuando con los otros edificios que conforman este centro ceremonial, encontramos que el Templo de Venus, el Templo de las Águilas y el Trompantli son tres pequeños basamentos situados en el lado noroeste de la enorme plaza que rodea a El Castillo. Con características muy similares entre sí, las tres construcciones son pequeñas plataformas que poseen muy diferente decoración en sus -- muros.

De esta forma, el Templo de Venus es una pequeña pirámide con escalinatas en los cuatro lados y presenta cabezas serpentinas en los bordes de dichos accesos. Combina en los muros decoración en bajorrelieve, así como diferentes glifos de -- los cuales, uno de ellos "está en forma de un atado de año junto a una media -- flor con aspas en los pétalos" simbolizando al planeta Venus(68) y además en un -- tablero hundido "aparece Kukulcán o Venus, saliendo de las fauces de una serpiente con plumas"(69). Resta decir que la primera parte del basamento presenta un ligero declive hasta aproximadamente la mitad de altura para luego mostrar fri-- sos que señalan un sentido astronómico-religioso.

Muy parecido al Templo anterior y también muy junto, está el Templo de las --

Aguilas; cabe aclarar que sus proporciones y sus formas son muy burdas. La esca lera es más angosta pero sus escalones más anchos a la vez que sus tocados son, en mucho, menos delicados. Los murales que tiene este edificio presentan rasgos de una influencia mexicana y tienen como motivos principales al jaguar y al águila; además encontramos otra representación de la misma ave devorando un corazón humano. Sin olvidar desde luego las cabezas serpentinas que rematan las alfardas de sus escalinatas, también está presente el declive en los muros de la fachada.

En lo que se refiere al Tzompantli, éste es un cuerpo en forma de "T" con dimensiones de 60 metros de largo por 12 de ancho y, además de su forma vista en planta, lo que lo hace inconfundible es el friso que muestra una serie de calaveras humanas que se ordenan en cuatro hileras en orden ascendente; respecto a las funciones que tenía este cuerpo arquitectónico dice Román Piña Chan(70) que sobre esta plataforma había una empalizada para ensartar los cráneos de los sacrificados".

Siguiendo con la descripción de los edificios que componen Chichén Itzá y al tomar como base a El Castillo, hacia el lado oriental de esta magnífica construcción se encuentra otro palacio no menos majestuoso que la enorme mole arquitectónica, aunque de menores dimensiones, que se conoce como Templo de los Guerreros, siendo esta una obra piramidal con una ancha escalera en la fachada occidental -- que conduce a un altar en la parte alta del basamento.

Esencialmente este edificio que nos toca describir es una pirámide de forma cuadrada que sostiene un templo en cuyas entradas se encuentran 2 columnas con motivos serpentinos muy parecidas a las que están en el Templo de los Jaguares - en el Juego de Pelota. Dichas columnas sirven de acceso a una cámara principal que está dividida en dos partes; de esta división, cabe mencionar que, según el corte de la estructura(Fig. 17) hay en la primera crujía una subdivisión en tres cuartos con bóveda naya no así la segunda recámara que tiene dimensiones más amplias además de no poseer la clásica cripta que desarrolló la cultura maya.

En la fachada principal del Templo podemos encontrar, entre otros detalles ornamentales, los mascarones del dios Chaac, quizá como una reminiscencia de los antiguos estilos arquitectónicos que fueron desarrollados en estos lugares del norte de Yucatán y que giraron a la deidad de la lluvia. Rodean estos mascarones detalles muy interesantes que representan a Kukulcán en la figura humana --

que sale de las fauces de una serpiente. En la misma fachada pueden observarse otros detalles tales como molduras que, como hemos visto, fueron muy usadas en la arquitectura de estos grupos mayas.

Los bocelos, como siempre, bordean los diferentes detalles que se presentan en este edificio y separan aquí un declive en la parte inferior de la fachada -- así como del tablero principal del monumento.

Entre los muchos motivos religiosos que presenta el Templo de los Guerreros es de primera importancia destacar el Chacmol que se encuentra en la entrada -- principal del recinto. Esta figura representa a un hombre semiacostado pero con la espalda hacia arriba y las piernas dobladas, de tal forma que la pantorrilla y el muslo están unidos; por lo tanto, en la posición que guarda este personaje -- sólo tiene contacto con el suelo en las caderas y en las plantas de los pies, -- así como en los codos.

Los brazos, luego de seguir la misma trayectoria de la espalda, doblan a la altura de la cintura y han de juntarse con el abdomen y la parte superior de los muslos, para así sostener una pequeña placa en donde muy probablemente se depositaban las ofrendas. Hay también en este edificio un altar sostenido por 5 pequeños atlantes que a su vez está resguardado por 2 de las 20 columnas que hay en el interior del templo principal de este edificio.

En lo que corresponde al basamento en sí, se logran distinguir 3 niveles -- los cuales no tienen ninguna decoración en las paredes; cabe destacar que en estos muros hay un ligero declive que limita en cada sección con una moldura en saliente. En lo que respecta a la escalera del edificio, ésta mide en promedio -- 13.6 metros de ancho y es muy particular su estructura porque en los escalones inferiores hay dos pilares cuadrados que interrumpen la escalinata bruscamente; sin embargo, estas columnas están muy bien alineadas con los dos contrafuertes de la entrada principal del templo tal y como se puede observar en el plano del Templo de los Guerreros que se presenta aquí (Fig. 14). En los límites de la escalera, en lo que correspondería a lo que es la barandilla, ésta se ve coronada en la cúspide por la cabeza de una serpiente y por una pequeña figurilla humana. Cabe señalar que este palacio es resultado de dos etapas de construcción tal y como se observa en el esquema (Fig. 17).

El siguiente edificio que nos toca describir es El Castillo. Quizá esta --

construcción sea la que guarde un mayor valor simbólico sobre las demás obras arquitectónicas de que se compone este importante centro ceremonial.

Debido a su altura, tal y como hemos visto en el capítulo anterior, consideramos a El Castillo como la principal edificación del centro ceremonial y si sumamos a esto la enorme plaza por la que se ve rodeado, es permitido pensar que las otras construcciones se levantaron en relación con la gran pirámide. Sin duda además de su valor arquitectónico, también en El Castillo se presenta por medio de las escaleras, paneles y la forma en sí de la pirámide, la simbología que hace mostrar el pensamiento cosmológico de la cultura maya.

Este enorme basamento mide 55.5 metros por lado y alcanza una altura de 24 metros; se compone además de 9 cuerpos escalonados que han de sostener la morada principal del héroe civilizador y deidad suprema, Kukulcán.

Este templo tiene forma cuadrada con cuatro entradas en correspondencia a igual número de lados de que se compone; y aunque sólo tiene tres recámaras, una de ellas rodea prácticamente a las otras dos. Tales dimensiones han de tener con secuencias en el reparto de accesos que tiene el templo ya que esta recámara posee tres entradas; las dos restantes tienen su pórtico en el lado norte del templo. La primer crujía de este par que ahora estamos describiendo es de mayores dimensiones que la segunda, además tiene forma rectangular y posee en el unbral dos columnas talladas. Esta recámara comunica a una galería de menores proporciones, de hecho es la menor de las tres crujías que existen, sin embargo, ha de ser el sacratísimo sitio del santuario.

Cabe apuntar un hecho por demás importante y que viene a reforzar los conceptos que hemos planteado a lo largo del presente trabajo; recordemos que uno de ellos es el de axis mundi, el cual está referido a estos centros ceremoniales. Así, estos santuarios se consideran como los puntos que unen los tres planos cósmicos en que está dividido el mundo maya. Como hemos planteado anteriormente, en la pirámide se conjugaron una serie de motivos simbólicos que hace que se le considere como el eje de mundo. Desde luego, la altura del cuerpo piramidal ha de ser un factor importante para tal designación, ya que señala lo alto en donde se ubica el templo y, por extensión, el cielo; aparte, como es obra humana, implica el plano terrestre y sus cimientos han de penetrar en las profundidades para insertarse el inframundo. Ahora bien, en lo que respecta a este último plano cósmico, el inframundo, se encuentra otro hecho que refuerza el concepto de eje

de mundo. Se trata de los hallazgos de lo que se llama El Templo Oculto del Castillo; este templo se encontró en el año de 1930 gracias al talento de arqueólogos mexicanos como Ignacio Marquina y Manuel Cívicos, entre otros grandes especialistas. Debemos señalar que los datos de este Templo Oculto son de la obra de Enrique Juan Palacios y que se presentan en la Enciclopedia Yucatanense (71).

Cabe decir que este Templo Oculto descansa sobre una pirámide muy parecida a El Castillo (Fig. 19) ya que también se compone de 9 cuerpos que semejan plataformas, los cuales decrecen en su tamaño conforme se acercan al templo principal, a la vez de que se distingue de la pirámide superior porque solamente la estructura interior tiene solamente una escalera y ésta presenta una dirección hacia el norte. Lo que es el Templo Oculto del Castillo se compone de dos recámaras con bóveda maya y en el interior de estas dos crujiás fueron encontrados un gran número de motivos de orden religioso, que como mencioné son descritos por Palacios.

Entre otras muchas ofrendas y representaciones simbólicas que se encontraron con él, cabe mencionar una caja de piedra que contenía osamenta humana, collares de diferente material, placas, etc.; de estos últimos objetos sobresale uno que contiene una representación de Itzamná, dios celeste por naturaleza; además se encontró también una placa circular con motivos serpentinos que es muy parecida al Calendario Azteca. Se suman a esta lista un Chacmol y una escultura que para nosotros guarda mucho valor por el simbolismo que manifiesta. Se trata de un jaguar que tiene una expresión "poderosa, cautivante" (72). Aparecen en esta escultura 73 discos incrustados -cifra mágica de acuerdo con Palacios que semejan las manchas del felino.

Para este mismo autor (73) el felino simboliza el "tronco del Sol y es su emblema, como la serpiente de plumas es el símbolo de Quetzalcóatl y de la estrella Venus". Ahora bien, si analizamos tal interpretación caemos también en la misma explicación que hizo hace tiempo el arqueólogo Morley (74); en tal razonamiento se deduce que el jaguar "puede entenderse como insignia de las órdenes toltecas militares y de nobleza".

En ambas conjeturas, de Palacios y de Morley, se proclama el carácter bélico que tenía el jaguar, ya que el felino representaba al Sol, podemos extender esta concepción al guerrero universal que representaba este astro el cual tiene que -

enfrentar a los seres del inframundo para salir victorioso y abatir la oscuridad. De esta manera el jaguar deberá representar lo tétrico de la noche; el felino es la oscuridad y por lo tanto el inframundo y está vinculado al Sol como el guerrero que viaja a las regiones inferiores para enfrentar a los seres malignos que ponen en peligro el orden cósmico. Así, no es posible limitar a una sola función el símbolo en general, pues cada una de las representaciones alegóricas enlaza a muchos factores que aparentemente son contrarios en la realidad.

La interpretación que damos sobre la existencia del jaguar en el templo principal del antiguo santuario es que, como símbolo de la noche y del inframundo, - señala la unión de los tres planos cósmicos. Debe tenerse en cuenta al respecto las figuras con los emblemas de Itzamná y la pirámide en sí que tiene una situación en el mundo terreno.

Abandonando lo que es el Templo Oculto, debemos mencionar ya sobre la gran pirámide de El Castillo, que tiene una orientación perfecta, si tomamos como referencia las escalinatas de las cuatro partes del basamento y estos cuatro sectores en sí han de señalar las mismas regiones del Cosmos maya y una quinta de donde de parte el control del Universo, esta última se representa por el templo propiamente.

Si combinamos los elementos tanto simbólicos como arquitectónicos, El Castillo también cobra el papel del lugar central; dentro de los primeros cabe apuntar que por su altura, como ya vimos, denota el carácter sagrado de la pirámide. En cuanto a los aspectos arquitectónicos, de acuerdo con Palacios(75), la estructura descansa sobre una plataforma que abarca a varios edificios entre los cuales se encuentra el Juego de Pelota, la Antigua Columnata Oeste y el Templo de los Guerreros, por lo que se infiere también el carácter central del edificio que estamos tratando.

Ya hemos mencionado cómo se representan las zonas cósmicas en la pirámide, - pero además debemos sumar que también se esquematizan los días del año, así como el período de 52 años que rige los ciclos de tiempo no sólo mayas sino mesoamericanos en general. En cada una de las cuatro escalinatas que hay en la pirámide se encuentran 91 peldaños que en total han de sumar 364 escalones más uno que se representa ya sea por la tierra o por la plataforma superior por lo que la cifra se convierte en 365 que corresponden a los días del año. Palacios(76) también

hace alusión a los marcos o paneles que decoran los 9 cuerpos de la pirámide a uno y otro lado de la escalera; además de ser figuras ornamentales, la suma de tales marcos es de 26 a cada lado de la escalinata por lo que su total es de 52, siendo esta cifra el número de años de cada ciclo en que dividían el tiempo los antiguos mayas.

Terminada esta descripción queda detallar el edificio de El Caracol, que ante todo fue un observatorio astronómico, aunque debemos recordar que toda disciplina se revestía de conceptos religiosos. Se hará esta descripción en el siguiente capítulo debido al papel que juega este edificio en relación a las demás estructuras del centro ceremonial. La misma aclaración cabe para el Grupo de las Mil Columnas.

B).- EL PATRON TERRITORIAL EN UXMAL Y CHICHEN ITZA.

Continuando con la descripción de los edificios que componen los centros ceremoniales que estudiamos, en esta ocasión destacaremos lo correspondiente al patrón territorial que se desarrolló en los dos santuarios los cuales pertenecen, como ya hemos dicho, a diferente período histórico.

Desde luego existen muchos puntos de vista acerca de lo que las culturas antiguas pudieron haber querido representar en la disposición de los edificios, y el determinar un cierto modelo en los patrones de asentamiento ha sido tarea de muchos especialistas. Incluso varios autores han llegado a calificar a estos santuarios como centros urbanos. Debemos recordar que la ciudad antes de ser concebida como tal, esto es, como núcleo en donde se realizan las actividades económico-administrativas en una sociedad industrializada como la nuestra, controlando no sólo los grupos comunitarios sino al espacio productivo circundante, fue concebida como centro religioso acorde a los conceptos sacros que controlaban las actividades humanas.

Sin pretender caer en el evolucionismo, debemos preguntarnos cuántas veces fue interrumpido el proceso histórico que permitiría ver el cambio de un centro ceremonial a una ciudad. Basta citar precisamente los santuarios mesoamericanos para meditar en los factores que intervienen en la formación y consolidación de una ciudad. De acuerdo con lo anterior, Arnold J. Toynbee(77) comenta cómo antes de la era actual de mecanización todas las ciudades eran lugares santos; y -

puntualiza además el mismo autor que hace apenas doscientos años toda ciudad tenía un aspecto religioso y que el edificio principal guardaba funciones divinas. Esto nos lleva a pensar que junto con el desarrollo económico de las diferentes sociedades, el factor ideológico juega un papel, sino determinante, sí podemos decir, considerable.

Al tener estos espacios funciones divinas debemos igualmente pensar en los diferentes motivos que se plasmaron en las fachadas e interiores de los edificios, que más que ornamentos fueron símbolos que expresaron un deseo inalcanzable en concordancia con la fe que profesaban los antiguos mayas. En tal sentido, la distribución de los edificios sobre el terreno no es ajeno a esa idiosincrasia.

En otras palabras, los muchos ornamentos de los edificios no obedecían únicamente al deseo de plasmar figuras sino que tenían que decir "algo", por lo que no escapan a tales concepciones la distribución de los monumentos arquitectónicos y sobre todo, como más adelante veremos, la orientación que tenían éstos. Por lo tanto, los mismos patrones territoriales se convierten en hierofanías al ser manifestaciones de lo sagrado. Al considerar la orientación como una hierofanía no estamos hablando de la orientación que se refiere al uso de las medidas matemáticas, digamos en otras palabras, una orientación cartográfica. Se trata en este sentido de una orientación que resulta de un espacio sagrado que se considera la única referencia en un mundo caótico; se trata también de una relación de los edificios con las epifanías planetarias, como por ejemplo Venus. Debemos pensar también en la necesidad que siente el hombre maya de ser parte integrante de los elementos que forman el Todo y en este sentido los astros que rigen la vida humana, digamos por medio del calendario, establecen los factores necesarios para desarrollar patrones espaciales.

Como epifanías, los astros son las reencarnaciones mismas de las deidades -- que gobiernan el Cosmos; el ser humano busca así estar en relación directa con ellos. Al Sol, como Kinich Ahau, le ofrece sacrificios para su sustento y de la misma forma le dedica murales o lo identifica con otros motivos y también con el edificio mismo.

Entrando en materia de lo que es prácticamente el patrón territorial, un primer modelo en tal distribución lo describe Landa de acuerdo con la cercanía -

que tenían las construcciones respecto a los templos principales. Así habla --
fray Diego de Landa(78).

Que antes(de) que los españoles ganasen aquella
tierra vivían los naturales en pueblos, con mu-
cha policía y tenían la tierra muy limpia y des-
montada de malas plantas y puestos muy buenos -
árboles; y que su ubicación era de esta manera:
en medio del templo estaban las casas de los se-
ñores y de los sacerdotes y luego la gente más
principal y así iban los ricos y estimados más
cercanos a éstas y a los fines del pueblo esta-
ban las casas de la gente más baja.

Desde luego el modelo que nos presenta el obispo español habla no sólo de -
la distribución de los edificios, sino también del ordenamiento de la comunidad
que habita tales lugares sagrados e infiere a la vez un sitio guarnecido por el
mismo pueblo. El patrón descrito por Landa señala un centro que determina el có
mo deberá ser la disposición de las construcciones sobre el espacio, por lo tan-
to el modelo es en razón a un orden preestablecido y en consecuencia divino, --
acorde con el lugar primigenio que dió coherencia al espacio. En resumen, este
modelo que nos comenta Landa nos indica un lugar central que tiene por función -
la de controlar no sólo al patrón en general sino a la sociedad misma. Este or-
denamiento territorial nos hace recordar las ideas acerca del modelo concéntrico
en los centros urbanos, que fue desarrollado por E. W. Burgess en la segunda -
década de este siglo(79).

Ante las diferentes consideraciones que se han hecho sobre el patrón territo-
rial de los centros ceremoniales mayas no existe plena concordancia en cuanto
a las interpretaciones que se hacen al respecto. Desde luego en el área maya, -
hemos hablado brevemente de esto antes, no existe un patrón determinado a la ma-
nera de los que se encuentran en el altiplano. Efectivamente, la cultura maya -
parece que se preocupó por desarrollar lo que Foncerrada llamó "unidades espacia-
les" y que no son sino los conglomerados de edificios que han de conformar el --
centro ceremonial(véase Fig. 7) y que aparentemente no dicen nada de acuerdo -
con nuestras ideas de desarrollo urbano, ya que estamos acostumbrados a señalar
como patrón bien definido a aquel que cumple ciertas reglas en cuanto al alineam-

miento de los edificios o bien en el trazo de los ejes, etc., para así permitirnos interpretar conceptos arquitectónicos acordes con nuestra cultura.

De esta manera, un ejemplo muy claro para observar un patrón de asentamiento, digamos bien definido, es Teotihuacan, centro ceremonial de enorme trascendencia en Mesoamérica, pues aunque floreció y fue un fiel exponente del período clásico (350-950 d.C.) su influencia aún se deja ver en el apogeo de la cultura mexicana hasta el momento mismo de la conquista. Así, de acuerdo con René Millon (80), "la descripción que un urbanista daría de Teotihuacan no se iniciaría con la monumental pirámide del Sol sino con los dos conjuntos de construcciones que forman el centro de la ciudad. Se trata de la Ciudadela y del Gran Templo que se elevan respectivamente al este y al oeste de la avenida principal norte-sur de la ciudad, la Calle de los Muertos" (Fig. 20).

Definitivamente Millon es muy claro al señalar que los edificios por él mencionados son para un urbanista los centros del santuario. Sin embargo, antes de hablar de ejes y direcciones de calzadas es necesario tener en cuenta que el primer factor que indicaba tal o cual disposición de las construcciones sugería ante todo un espacio aparte y como tal sagrado. Como lugar apartado que era, su acceso estaba restringido gracias a la sacralidad con que estaba investido; la gente profana no tenía la menor oportunidad de tener paso directo hacia tal sitio. Pero también es necesario añadir que es un espacio comunitario que guarda una identidad con el pueblo y se convierte así en un punto que tiene que ser defendido contra las fuerzas negativas que acechan el orden cósmico. Así, la mayoría de las veces este último factor, como veremos a continuación, se reflejaba en el patrón territorial.

Ciertos modelos territoriales se pueden interpretar digamos directamente ya que su misma estructura muestra el lugar protegido. Si observamos los modelos en la distribución de las viviendas que componen las aldeas, tanto de ciertas tribus de Norteamérica como de África y del sureste asiático (Fig. 21), es fácil inducir que la forma un tanto circular en el patrón de las viviendas o edificios muestra la protección de los lugares sagrados. En esta dirección es muy claro el modelo de los Mousgoum de Camerón o bien de los Karo Batak de Indonesia y de los indios Cheyenne de Estados Unidos. En el lado opuesto, es decir, donde la disposición de los edificios no muestra muy claramente el sitio primordial, se encuentra el modelo de los pueblos Boru de Nueva Guinea, el cual es muy parecido,

si cabe la comparación, al patrón de Teotihuacan, al señalar la calzada como eje del sitio principal. También cabe destacar el modelo desarrollado por los indígenas Matakam, en Camerún, en el cual, el aparente desorden no indica un centro específico que sirva de base para determinar el emplazamiento de las viviendas en torno a un sacratísimo lugar.

Al hablar de la vivienda particular se puede decir que en su construcción se siguen modelos espaciales. De esta manera y, de acuerdo con sus creencias religiosas, ciertas tribus de Norteamérica seguían no sólo modelos estelares para la disposición de sus aldeas (Fig. 22), sino que su vivienda particular tenía direcciones astronómicas, principalmente en relación con el Sol (Fig. 23). La vivienda en estos pueblos tenía el fogón al centro y un altar en línea recta en concordancia con el mencionado fogón y con el pequeño túnel que servía de entrada para así quedar este trazo directamente con el sol naciente, el cual iluminaba el altar de la casa. Y en un sentido más particular, los muebles mismos de la habitación deben guardar una forma determinada y sobre todo una orientación; a este respecto Evon Z. Vogt (81) presenta unos dibujos (Fig. 24) en los cuales se esquematiza al forma en que el paciente deberá acostarse de acuerdo con las direcciones de salida y puesta del Sol. Montolio (82) por su parte muestra esquemas que nos señalan claramente la forma plana de la Tierra y la forma esférica de la bóveda celeste plasmados en una mesa ceremonial de los pueblos mayenses del actual Estado de Yucatán (Fig. 25).

De esta manera la forma y la orientación de los edificios implica también, como en la construcción de las casas, una "transfiguración análoga del espacio profano", y en este caso "el lugar es indicado regularmente por... los principios cosmogónicos que fundan la orientación de la geomancia" (83). Prescisamente, la geomancia está referida a la orientación que guardan los edificios en relación con los astros o los fenómenos naturales.

Al considerar la orientación como principal aspecto en la determinación de los patrones territoriales dentro de los santuarios mayas cabe destacar que los puntos de vista de los especialistas en arqueoastronomía llevan la pauta para poder establecer relaciones de los centros ceremoniales con las deidades. Tal disciplina cuenta entre sus objetivos principales el de considerar el "estudio sistemático del principio de la orientación en la arquitectura mesoamericana y en la planeación de ciudades y centros ceremoniales" (84). Para Horst Hartung (85)

los edificios han de construirse de acuerdo con lo siguiente:

- 1.- Los lugares en paisaje abierto cumplen la función de observatorios y registro de fenómenos astronómicos.
- 2.- Se debe establecer la relación de espacios exteriores con elementos que componen la edificación. Esto es, que los fenómenos astronómicos tienen una correspondencia con algún componente del edificio, ya sean columnas, estelas, puertas, etc.
- 3.- Este punto se relaciona exclusivamente con la arquitectura e incluye lo que generalmente se llama planeación urbana. La arquitectura se refiere principalmente a los espacios interiores del edificio y al espacio exterior inmediato del cual se rodea el centro ceremonial, para así formar el espacio urbano.

Hartung considera la susceptibilidad de cualquier lugar de ser convertido en punto de observación astronómica y esa observación ha de quedar registrada en los edificios mismos que componen el santuario; el autor ve el espacio urbanísticamente y olvida por completo los factores ideológicos, en este caso religiosos, que fueron determinantes en la vida de los antiguos mayas y de los mesoamericanos en general. En la misma línea que sigue la arqueoastronomía, Arturo Ponce de León(86), tratando de hacer un poco más concreto el problema de la orientación, señala que la "arquitectura ceremonial en la América tiene un carácter esencialmente solar, si bien estos edificios tienen algunas relaciones con la culminación de puntos de ocultación o, apariciones heliacas de algunas estrellas". A este respecto, el caso más claro y extraordinario de la relación de los espacios sagrados con las epifanías estelares, lo constituye el Palacio del Gobernador en Uxmal; para Hartung y Aveni(87), "la orientación de esta estructura es marcadamente distinta de la del resto de los edificios de Uxmal". El Palacio del Gobernador tiene su entrada principal orientada hacia el exterior de lo que es el centro ceremonial; a partir del acceso central de este edificio nace una línea que cruza un pequeño altar situado en la plataforma que sostiene tam-

bien a El Gobernador, dicho altar se conoce con el nombre de Altar del Jaguar. - La línea se prolonga hasta la pirámide de Nohpat, situado a 6 kilómetros de Uxmal. El trazo que se produce de la unión de estos lugares señala la salida extrema al sur del planeta Venus. Lo más interesante es que este Palacio del Gobernador integra a otros edificios a través del trazo de líneas para también registrar el punto más al norte del mismo planeta (Fig. 26). Tanto la pirámide de El Adivino como el Juego de Pelota y el Cuadrángulo Poniente sirven también de puntos en la línea que señala el paso del extremo norte venusino. Así el Palacio del Gobernador es "un gran edificio aislado que permite suponer la exclusiva finalidad de posición referente a Venus, el cuerpo celeste más luminoso para nosotros los terrícolas después del Sol y la Luna" (88).

Por lo tanto, no fueron las proyecciones de figuras geométricas en el terreno las que nos permitirían sacar a flote las ideas sobre la disposición de los edificios en el espacio dentro de la cultura maya, sino que había una relación de las unidades espaciales o, mejor dicho, de los edificios que formaban el santuario por medio de líneas o ángulos, los cuales partían principalmente de las entradas de las construcciones como en el caso de el Palacio del Gobernador y de El Adivino, o bien los lugares centrales de los edificios como es el caso del Juego de Pelota.

La línea y el ángulo o la pared y la entrada, al servir de registro para los diferentes fenómenos astronómicos, han de sumarse a la lista de los múltiples aspectos por los cuales el hombre maya señalaba su deseo de ser parte de lo trascendente. Estos elementos geométricos podemos decir que se convierten en símbolos al expresar por medio del registro lo inalcanzable. Así, en el espacio sagrado se plasma también el tiempo sagrado a través de las mediciones de los astros, las cuales quedaron registradas en las estructuras de los edificios de los centros ceremoniales. El espacio sagrado al adquirir el papel de la quinta región cósmica, a partir de la cual se mantiene el orden del Mundo, está íntimamente relacionado con el tiempo sagrado ya que éste se encuentra registrado en aquel y así ha de iniciar el momento de recobrar fuerzas para iniciar un nuevo ciclo y preservar con ello la existencia del Mundo.

Si en Xochicalco se registró el ciclo de Venus a través de las estelas presentes en tal sitio (89), en Uxmal el reconocimiento se hizo por medio de los edificios aunque con la diferencia de que sólo fue señalado el ciclo cuando el pla-

neta es visible y desde luego las líneas jugaron un papel de primera instancia - en tal suceso.

Toca también a Horst Hartung(90) el de indicar los principales ángulos y -- puntos de partida que se utilizaron en la construcción del centro ceremonial(Fig. 27), para prolongar líneas con el fin de obtener el registro de los diferentes - eventos astronómicos o simplemente para remarcar la relación existente entre los edificios.

Al observar el mapa general de Uxmal en el que se exponen las líneas y puntos de los que hemos venido hablando(Fig. 28), los trazos parten de pequeños altares o son proyecciones de muros o bien tienen su inicio en las entradas de los edificios. En este caso encontramos los tan discutidos ángulos rectos(91) en varias ocasiones. Uno de ellos resulta de la prolongación de la línea que parte -- del Altar del Jaguar hasta la entrada principal del edificio sur del Cuadrángulo de las Monjas para girar y formar el mencionado ángulo con la estructura del Grupo del Cementerio. Otro ángulo de iguales características se encuentra también, - al estar relacionado con el vértice, en las estructuras del Altar del Jaguar, El Adivino y la pared del edificio sur del Cuadrángulo de las Monjas. También de -- esta última estructura parten líneas hacia el edificio que en el mapa de la Universidad de Tulane se marca con el número 21 y forman un ángulo con la proyección de dicha línea hacia la Casa de las Palomas.

Así mismo la Casa de las Tortugas es punto de integración tanto del Juego - de Pelota como del Cuadrángulo de las Monjas, más exactamente en lo referente a este último complejo arquitectónico, el edificio Norte. También de la Casa de -- las Tortugas parte una línea hacia la estructura 21 y una más hacia la Casa de las Palomas. Igualmente, el Grupo Sur se integra con la mencionada Casa -- a través de una pequeña línea que une sus principales entradas. Queda apuntar -- que los edificios contiguos a este último conjunto no se integran a ninguna otra construcción; lo mismo sucede con el Grupo Norte y con la Plataforma de las Estaciones.

No encontramos en Uxmal un punto o un edificio en el cual coincidan las líneas que provengan de otras construcciones para poder afirmar la existencia de - un lugar central, de acuerdo con los parámetros urbanísticos que se consideran - en el conjunto. Del mismo modo desconocemos si las líneas se prolongan hacia -- otros lugares con el fin de registrar sucesos astronómicos, con excepción del ca

so del Palacio del Gobernador.

Al pensar en el concepto de planeación y, más aún, si en los antiguos mayas_ hubo tales ideas, todo parece indicar que la disposición ordenada de los edificios se manifiesta de muy diferente manera dentro de la cultura maya. Así, en el caso de Teotihuacan, señalamos con seguridad que no fue construido al azar, sino que en este sitio hubo una planeación, la cual puede ser observada en el trazado delimitado de calles, la existencia de ejes y ángulos bien definidos, etc., incluso señalamos cierta planeación en el caso de las diferentes comunidades que se presentan en la figura 21.

Continuando ahora con el patrón territorial que se observa en Chichén Itzá, cabe apuntar que, si bien en Uxmal se desarrolla una arquitectura que se extiende en toda la península al usar ornamentos zoomorfos, en Chichén Itzá podemos observar el renacimiento de la cultura maya a través de la magnificencia de sus edificios, productos de las múltiples migraciones que se presentaron en esta área. Los centros ceremoniales presentan diferencias en la disposición de los edificios, desigualdades que se dejan ver en la distribución de los espacios abiertos. Aunque la presencia de las plazas en ambos santuarios debieron ser producto de una ideología religiosa, basada en el apego a las deidades naturales como la lluvia o el Sol, es necesario remarcar la diferencia que existe en la plaza que rodea a El Castillo, en Chichén Itzá con el espacio que rodea a El Adivino, en Uxmal. Sin embargo, hay en estos dos centros ceremoniales una afinidad en cuanto a la relación de los edificios entre sí. Los dos lugares sacros tan alejados en el tiempo uno de otro, presentan una similitud en la integración de sus respectivas construcciones por medio del uso de elementos geométricos muy particulares, como la línea, ciertos ángulos, arcos de ángulos, etc., que resultan de la relación de dos o más edificios.

Incluso en Chichén Itzá sí encontramos un edificio del cual emergen diferentes líneas para unir a las otras construcciones o bien en sus plataformas quedan registrados diferentes sucesos astronómicos. A este edificio se le denomina El Caracol (Fig. 29), que junto con la construcción subterránea de Xochicalco (Fig. 30), han sido considerados "verdaderos observatorios astronómicos" (92). La misma forma un tanto esférica de El Caracol (Fig. 31) y las aberturas que posee demuestran inmediatamente las funciones que debió tener esta construcción.

Efectivamente, El Caracol es un edificio muy particular, pues además de ser considerado como observatorio astronómico es señalado por Alberto Ruz(93), "a título especulativo", como un edificio que corresponde a una etapa de transición - en el desarrollo de Chichén Itzá ya que, siguiendo al mismo Ruz, no se encuentran las manifestaciones artísticas propias de los grupos toltecas y ya no hay - las concepciones estéticas mayas. Por otro lado, El Caracol está situado al suroeste de El Castillo y descansa sobre dos plataformas, una de las cuales, la más grande y también más inferior sirve de registro de una parte del ciclo venusino. Tanto la parte superior de esta plataforma y la escalinata sirven para formar un ángulo rectángulo cuyos vértices se forman por la línea que sirve de límite a este basamento y una línea que se presenta justo a la mitad de esta escalera. La - prolongación de este trazo registra el paso de Venus en el extremo norte. Esta - plataforma es completamente lisa en cuanto a ornamentación salva una moldura en la parte superior de las paredes.

Sobre esta gran plataforma descansa un cuerpo de menores dimensiones y que sirve de base a un tercer cuerpo arquitectónico. De tal suerte, que entre los dos primeros cuerpos se forma una terraza de proporciones considerables. En el - segundo basamento también se registran sucesos astronómicos, como la puesta del Sol por el cenit. Tampoco este edificio presenta motivos ornamentales salvo las molduras en saliente.

El tercer cuerpo es mucho más interesante. Con paredes completamente lisas - en la parte baja de la construcción, existe también solamente una moldura en saliente la cual señala la diferencia en la forma del monumento. Comienza este edificio con forma circular y después de la moldura nace una esfericidad en su bóveda. En general, sobre los diferentes sucesos que se registran en este conjunto, - Aveni(94) los resume así, de acuerdo con los principales astros de la tradición - maya:

Venus.

- Perpendicular a la base de la plataforma inferior.
- Perpendicular a la base del estilóbato.
- Diagonal de la esquina izquierda inferior a - la derecha de la ventana 1.
- Diagonal de la esquina izquierda interior a la

derecha exterior de la venta 2.

Sol.

- Solsticio:

- Perpendicular a la base de la plataforma inferior.
- Diagonales SO-NE de las plataformas inferior y superior.

Equinoccio:

- Diagonal de la esquina derecha interior a la izquierda exterior de la ventana 1.

Tránsito por el cenit.

- Perpendicular a la base de la plataforma superior.

Ya en el plano terrestre, observamos que de El Caracol parten líneas (Fig. 32) hacia los demás edificios de Chichén Itzá. Vemos que El Caracol se relaciona con El Osario, el Juego de Pelota que se localiza atrás del grupo de Las Mil Columnas. Además, esta última línea se prolonga con un arco que une tanto al Templo de los Guerreros como al Templo de Venus y al Juego de Pelota. También parten líneas hacia El Castillo, así como de la escalera de la plataforma superior de El Caracol hacia El Osario.

Además de El Caracol hay otro edificio en el cual se puede distinguir una integración de las construcciones, pues a partir del Templo de los Guerreros, muy particularmente del altar de Chacmol en las afueras de la entrada principal. Dichas líneas se prolongan hacia el altar central que está situado en el interior del templo mismo, luego esta misma línea se proyecta en un arco hasta alcanzar el Juego de Pelota que se sitúa atrás del Grupo de las Mil Columnas.

Precisamente rodeando a este Templo de los Guerreros se encuentran varias hileras de pilares conocidos con el nombre de Columnata Norte, Columnata del Noroeste y una tercera denominada del Oeste. Como su nombre lo indica, se trata de un conjunto de pilastras con diferente forma pues algunas de ellas están redondeadas y otras, la mayoría, tienen forma cuadrangular; por lo general no presentan ningún tallado. Estas hileras de columnas están agrupadas en conjuntos de 5 con un total de 39 filas. Por lo que cabe, no son estas columnas ni centro

ni destino de las líneas que hemos venido considerando en la integración territorial de Chichén Itzá.

En lo que respecta al primer asentamiento en este centro ceremonial, tal parece que fueron los mismos principios los que se tomaron en cuenta para la integración de lo que es el nuevo Chichén, pues también se observa el trazo de líneas y su relación con los edificios. De esta manera se observa como a partir del Templo de las Monjas surgen líneas hacia lo que es la estructura conocida como Los Retablos y a la Casa Colorada. Fuera de lo anterior, no hay más referencia hacia una mayor integración en lo que respecta a esta parte del centro ceremonial.

Por otro lado, al hacer una comparación entre los dos centros ceremoniales que estudiamos, encontramos en el trazado del patrón territorial de Chichén Itzá una mayor complejidad. A través de El Caracol se presenta un mayor número de registros de los sucesos astronómicos así como líneas que indican un trazo preciso en la interrelación de cada uno de los edificios.

Sobre esta unión de los edificios por medio de líneas, que desde luego indica toda una ideología, Hartung(95) opina que bien puede "considerarse como una extraordinaria coincidencia, o como una sofisticada planificación". Ahora bien, en un terreno más general, esto es los centros ceremoniales en conjunto, es necesario mencionar que la distribución de estos santuarios es producto de ciertos modelos que casi siempre obedecen a parámetros estelares. A este respecto dos autores citados por Aveni(96) señalan que "algunos centros mayas parecen exhibir una sencilla relación geométrica con otros centros cercanos. Los centros secundarios están espaciados casi igualmente en un arreglo en forma de celosía alrededor del centro primario". De la misma forma sugieren estos dos autores, Flannery y Marcus, "un diseño estructural en gran escala con cuatro capitales regionales que simbolizaban la visión cuatridireccional maya del universo. Cada ciudad es el centro geométrico de un cúmulo de centros secundarios. Por lo tanto, la cosmología pudo haber jugado un papel importante en la organización territorial a gran escala de los mayas".

No encontramos más datos que nos permitan dar otros argumentos para un mejor desarrollo de la teoría de Flannery y Marcus; sin embargo, para la zona del altiplano presentamos esquemas que, aunque no se basan en esquemas estelares, sí responden a una aplicación de conceptos, principalmente económicos, que tratan de -

explicar el desarrollo armónico de los lugares. En una compilación de obras que trata sobre los patrones territoriales prehispánicos(97). W. Bray expone la aplicación de la teoría del lugar central y describe el modelo como un sistema de redistribución de sociedades complejas y estratificadas de acuerdo con el poder económico. Así, para este autor, el mercado se da en una escala regional y con ello el paisaje se caracteriza por tal riqueza dando una competencia de los habitantes. El modelo que expone Bray esta adaptado a la zona del altiplano, muy especialmente a la región de Tenochtitlan(Fig. 33).

La teoría del lugar central sugiere la formación de polígonos por la proyección de líneas que deben de nacer en cada uno de los sitios que van a componer la figura y que a la vez servirán de vértice en cada ángulo. Además, la importancia de estos sitios deberá ser igual, porque cada uno de ellos controla un territorio de iguales dimensiones y quedan sometidos a él los lugares interiores del polígono.

Frente a la evidencia, no nos queda sino sorprendernos ante tal grado de organización espacial, además de corroborar lo dicho por Hartung y señalar que efectivamente es una "sofisticada planificación" la que se desarrolló en Mesoamérica. Sin embargo, pensamos que el modelo considera una pequeña zona del altiplano y por lo tanto debemos tomarlo con reserva. Primero, el modelo se limita a una porción de terreno exclusiva del área náhuatl, dejando fuera lugares de la misma cultura que están en otras regiones; y un segundo punto, quizá la crítica más sólida, es que el modelo se ajusta sólo a la aplicación de las figuras geométricas y en esta aplicación deja el autor fuera la igualdad de los sitios entre sí. De esta manera, Texcoco está enlazado a puntos de igual jerarquía tales como Chiconautla y Xochimilco y si se quiere ir más adelante el autor compara Chalco y Otumba con Tenochtitlan y es evidente que no es real esta jerarquización que hace; por lo tanto, pensamos que sólo acomodó la figura pero no tomó en cuenta las cualidades y las relaciones de los sitios del altiplano entre sí y con el espacio a través de su integración.

El esquema presenta una idea un tanto fuera de estudio ya que, como mencionamos anteriormente, se basa en conceptos económicos que se han desarrollado en la actualidad y no considera los fines que persiguieron los antiguos mexicanos al integrar su territorio de tal o cual manera. Pero ante todo es un punto de vista que es necesario mencionar ante un afán por conocer diferentes matices que --

intervienen en el espacio geográfico y que ayudarán a comprender mejor los factores que intervienen en la disposición de asentamientos en el México antiguo.

A lo largo de este capítulo se ha hecho un intento por resaltar dos puntos que son importantes en cuanto a valor geográfico. El primero de ellos es el que al describir los edificios y los motivos que los adornan se muestran los factores estéticos como elementos de estudio geográfico al ser manifestaciones de las ideas religiosas, por lo que influyen en la atracción hacia estos lugares. En este espacio limitado se conjugan aspectos históricos, los cuales se dan a conocer a través de lo que nosotros llamamos mito; de igual manera, los aspectos estéticos plasmados en las construcciones de este lugar son una simbolización de las ideas que rigen la vida religiosa en sus diferentes matices, tales como la guerra, la regeneración de la vida, la forma y división del Cosmos y el orden mismo del Mundo.

Para el hombre religioso es de vital importancia estar en un apego constante con las deidades con el fin de sentir la seguridad en un mundo en constante peligro de perecer; es por eso que se desarrolla toda una gama de símbolos que tienen por fin el de señalar, en un término más específico, el orden cósmico. El espacio sagrado se convierte así en único, al ser asiento de toda esa serie de símbolos a la que se hace alusión y que sirve de atractivo para toda la comunidad.

El segundo punto se refiere a la disposición de los edificios que se observan en estos dos centros ceremoniales. Sea cual sea el patrón, éste señala siempre una ideología y al mismo tiempo denota una concepción de orden. Para nuestra cultura actual existen conceptos que para los mayas de la antigüedad no tuvieron la menor trascendencia, tales como el uso del ángulo de 90°; sin embargo, en la disposición de las construcciones se deja ver la importancia que existía en la relación de los hombres con las deidades, las cuales se encarnan en los astros. Para tales cuerpos estelares es probable que se haya edificado más de una construcción. Por otro lado, el patrón territorial se basó en el trazo de líneas que unían los diferentes edificios que estructuraban estos santuarios.

De acuerdo con lo anterior, pensamos que esa serie de líneas muestra una integración que bien puede traducirse en que tales trazos actúen como los factores que unen los edificios, los cuales a su vez son integrantes de un sistema latente en pequeña escala representado en el centro ceremonial. Incluso esto nos --

lleva a pensar en una posible dedicación de los edificios única y exclusivamente a una sola deidad. De tal manera que esa dedicación dé la pauta para una simbolización de la interrelación de los elementos que integran el Cosmos por medio de tales líneas.

Por último, si los símbolos actúan como atractivo para la comunidad, el patrón territorial infiere, independientemente de la disposición de los edificios, un sitio que está protegido contra las fuerzas negativas que ponen en peligro la vida de las comunidades mayas.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

CAPITULO TERCERO

- 1.- Mircea Eliade. Tratado de historia de las religiones. p. 339.
- 2.- Martha Foncerrada de Molina. La escultura arquitectónica de Uxmal. p. 121.
- 3.- Idem, 121.
- 4.- Ernst Cassirer. Antropología filosófica. p. 207.
- 5.- Idem, p. 213.
- 6.- Idem, p. 213-214.
- 7.- Michael P. Conzen. "Analytical approaches to the urban landscape" En: Dimensions of human geography: essays on some familiar and neglected themes. (p.-128-165) p. 160.
- 8.- Richard H. Jackson. "Religion and landscape in the mormon cultural region". En Dimensions of human geography: essays on some familiar and neglected themes. (p. 100-127) p. 101-103.
- 9.- El libro de los libros de Chilam Balam. p. 39.
- 10.- Enrique Juan Palacios. "Gufa arqueológica de Chacmultún, Labná Sayil, Kabah, Uxmal, Chichén Itzá y Tulum". En: Enciclopedia Yucatanense. Vol. 2 (p. 405-554) p. 437.
- 11.- Alberto Ruz. "Prólogo a Martha Foncerrada de Molina". En: La escultura arquitectónica de Uxmal. p.7.
- 12.- Alfredo Barreda Rubio. "Patrón territorial en el área de Uxmal" En: Mesa redonda 16. (p. 389-398) p. 389.
- 13.- Idem, p. 391.
- 14.- Idem, p. 391.
- 15.- Idem, p. 393.
- 16.- Boumbar de Brasseur. "Informe acerca de las ruinas de Mayapán y Uxmal". En: Boletín de la escuela de ciencias antropológicas de la Universidad de Yucatán. (p. 3-41) p.
- 17.- Paul Gendrop. Arte prehispánico en Mesoamérica. p. 187.
- 18.- Martha Foncerrada de Molina. La escultura... op. cit. p. 88.
- 19.- Idem, p. 88.
- 20.- Paul Gendrop. Arte prehispánico... op. cit. p. 183.
- 21.- Martha Foncerrada de Molina. La escultura... op. cit. p. 90.
- 22.- Boumbar de Brasseur. "Informe acerca de las ruinas de Mayapán y Uxmal". En: Boletín de la escuela de ciencias antropológicas de la Universidad de Yucatán. (p. 3-41) p.
- 23.- Enrique Juan Palacios. Gufa arqueológica de... op. cit. p. 450.
- 24.- Martha Foncerrada. Uxmal: la ciudad del dios de la lluvia. p. 26-34.
- 25.- Idem, p. 30.
- 26.- Idem, p. 33.
- 27.- Paul Gendrop. Arte prehispánico... op. cit. p. 183.
- 28.- Enrique Juan Palacios. Gufa arqueológica de... op. cit. p. 453.
- 29.- Román Piña Chan. Quetzalcóatl. p. 32.
- 30.- Idem, p. 36.
- 31.- Enrique Juan Palacios. Gufa arqueológica de... op. cit. p. 440.
- 32.- Paul Gendrop. Arte prehispánico... op. cit. p. 183.
- 33.- Mercedes de la Garza. El universo sagrado de la serpiente entre los mayas. - p. 159.
- 34.- Idem, p. 150-151.
- 35.- Enrique Juan Palacios. Gufa arqueológica de... op. cit. p. 447.

- 36.- Idem, p. 447.
- 37.- Idem, p. 442.
- 38.- Idem, p. 450.
- 39.- Idem, p. 457.
- 40.- Boumbar de Brasseur. "Informe acerca de las ruinas de Mayapán y Uxmal". En: Boletín de la escuela de ciencias antropológicas de la Universidad de Yucatán. (p. 3-41) p.
- 41.- Martha Foncerrada de Molina. La escultura... p. 111-112.
- 42.- Idem, p. 130.
- 43.- Idem, p. 130.
- 44.- Idem, p. 136.
- 45.- Idem, p. 166.
- 46.- Bertha Pauline Dutton. The toltecs and their influence on the culture of -- Chichen Itza. p. 10
- 47.- Román Piña Chan. Chichén Itzá: la ciudad de los brujos del agua. p. 13
- 48.- Fray Diego de Landa. Relación de las cosas de Yucatán. p.12
- 49.- Idem, 12
- 50.- William Folan. Chichén Itzá. p.21
- 51.- Román Piña Chan. Chichén Itzá: la ciudad... p. 9
- 52.- Idem, p.9
- 53.- El libro de los libros del Chilam Balam. p.37-38
- 54.- Román Piña Chan. Chichén Itzá: la ciudad... op. cit. p.93
- 55.- Breth Pauline Dutton. The toltecs... op. cit. p. 17
- 56.- Román Piña Chan. Chichén Itzá: la ciudad... op. cit. p. 23
- 57.- Idem, p. 28
- 58.- Idem, p. 28
- 59.- Idem, p. 30
- 60.- Enrique Juan Palacios. Guía arqueológica de... op. cit. p.478
- 61.- Idem, p. 478
- 62.- Román Piña Chan. Chichén Itzá: la ciudad... op. cit. p.30
- 63.- Idem, p. 42
- 64.- Mercedes de la Garza. El universo sagrado de la serpiente entre los mayas. p. 208
- 65.- Idem, p.267
- 66.- Mercedes de la Garza y Ana Luisa Izquierdo. "El Ullimaliztli en el siglo -- XVI". En: Estudios de cultura náhuatl. p. 315 y 331
- 67.- Román Piña Chan. Chichén Itzá: la ciudad... op. cit. p.41-42
- 68.- Idem, p.78
- 69.- Idem, p. 80
- 70.- Idem, p.84
- 71.- Enrique Juan Palacios. Guía arqueológica de... op. cit.
- 72.- Idem, p. 503
- 73.- Idem, p. 503
- 74.- Citado por Enrique Juan Palacios. Guía arqueológica de... op. cit. p. 503
- 75.- Enrique Juan Palacios. Guía arqueológica de... op. cit. p. 496
- 76.- Idem, p.498
- 77.- Arnold J. Toynbee. Ciudades en marcha. p. 185
- 78.- Fray Diego de Landa. Relación... op. cit. p. 28
- 79.- H. Carter. El estudio de la geografía humana. p. 185
- 80.- René Millon. "Teotihuacan". En: La ciudad: su origen, crecimiento e impacto en el hombre. (90-101) p. 95
- 81.- Evon Z. Vogt. Ofrendas para los dioses. p. 111 y 121
- 82.- María Montolifu Villar. Cuando los dioses despertaron.
- 83.- Mircea Eliade. Tratado... op. cit. p. 330

- 84.- Johanna Broda. "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México-prehispánico". En: Historia de la astronomía en México. (65-102)p. 75
- 85.- Horst Hartung. "The role of architecture and planing in archeoastronomy". En: Archeoastronomy in the America. (33-41) p. 36
- 86.- Arturo Ponce de León. Fechaamiento arqueoastronómico en el altiplano de México. p. 8
- 87.- Horst Hartung y Anthony Aveni. "El Palacio del Gobernador en Uxmal" En: Boletín de la escuela de ciencias antropológicas de la Universidad de Yucatán. (p. 3-11)p. 4
- 88.- Idem, p. 6
- 89.- Román Piña Chan. Quetzalcóatl.
- 90.- Horst Hartung. "Puntos y líneas de referencia en la arquitectura maya". En: Cuadernos de arquitectura mesoamericana. (p. 50) p. 50.
- 91.- Horst Hartung y Anthony Aveni. "El Palacio del Gobernador en Uxmal". En: Boletín de la escuela de ciencias antropológicas de la Universidad de Yucatán.-- (P. 3-11)p. 3-4
- 92.- Johanna Broda. "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México --prehispánico". En: Historia de la astronomía en México. (p. 65-102) p. 93-94
- 93.- Alberto Ruz. Chichén Itzá en la historia y en el arte. P. 94
- 94.- Anthony Aveni. "Conceptos de astronomía posicional empleados en la arquitectura mesoamericana antigua". En: Astronomía en la América Antigua. (p.23-42)p.37
- 95.- Horst Hartung. "Puntos y líneas de referencia en la arquitectura maya". En: Cuadernos de arquitectura mesoamericana. (p. 50) p. 50
- 96.- Anthony Aveni. "Conceptos de astronomía posicional empleados en la arquitectura mesoamericana antigua". En: Historia de la astronomía en México. (p.23-42) p.39
- 97.- Norwick Bray. "Landscape with figures: settlement patterns, locational model and politics in Mesoamerica". En: Prehistoric settlement patterns. Essays in honor of Gordon R. Willey.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos considerado como nuestro principal sujeto - de estudio geográfico al hombre mismo, en cuanto a que de él emana toda una serie de creencias, en este caso religiosas, que se traducen en una explicación sobrenatural del Mundo. Si entendemos por paisaje a la unidad geográfica en la cual se plasma la interacción de los elementos que actúan en la naturaleza con el fin de darle a ese entorno particular el carácter único, que lo individualiza y lo hace distinguible del resto de su espacio debemos agregar a ese conjunto de elementos interactuantes el sentimiento mismo que el hombre le otorga por medio de valoraciones y significados.

Es precisamente la creencia del hombre la que origina una relación afectiva con el espacio por medio de un lenguaje simbólico adquiriendo toda una gama de significados y determinando un comportamiento que tiene en la ideología su razón de ser.

La conformación del espacio está llena de valoraciones en las cuales el hombre encuentra una satisfacción; es así por ejemplo, que un espacio cualquiera adquiere una valor determinado al representar cierta creencia. Este mismo espacio - en otros sentidos está emplazado en un sitio determinado o bien se ubica en relación con otros hechos geográficos, pero también hay un sentimiento hacia tal lugar que le otorga una relevancia, para así ser identificado a través de los valores religiosos que rigen a la sociedad.

El centro ceremonial es un sitio lleno de significados que se estructura no sólo por sus edificios, sino también por su historia, y por lo que se desea representar a través de las diferentes expresiones plásticas. Cada monumento arquitectónico es un lugar de significación y cada figura que guarda este edificio se convierte en algo más que la simple figura, es un símbolo, algo que representa lo inalcanzable para el ser humano.

De esta manera podemos considerar el espacio en dos formas: una por medio de aspectos objetivos o palpables al estar plenamente estructurados en forma material y otra bajo la forma de significados de acuerdo con los sentimientos que el hombre le otorga. De aquí debemos considerar que el espacio sagrado cobra estructura por medio de las imágenes, mitos, distribución, forma y orientación de los edificios que lo componen, personas que lo habitan, etc., por lo que la simple creación arquitectónica y plástica dadas en un espacio concreto y delimitado muestra para el hombre maya mucho más que la simple figura; tales creaciones se con-

vierten en las expresiones sacras por medio de las cuales siente también el viento y la seguridad de los dioses. Se desarrolla un apego del hombre con el espacio sagrado al sentir una satisfacción perceptiva el primero respecto con el segundo, a través de todo ese lenguaje simbólico y en el cual el ser humano encuentra los preceptos que rigen la vida y su regeneración. Este espacio sagrado es el sitio en donde se expresa toda materialización de un Mundo ideal, a la cual el hombre común no puede tener acceso.

hablamos de todo un sistema de significados que dan lugar a una valoración determinada; y ponemos el ejemplo de un espacio que tiene precisamente esa valoración en una cultura que floreció en otra época. Esta cultura, la maya, fue sumamente religiosa y creó toda una gama de conceptos que le permitían explicar todo el Mundo mágico-religioso en el que habitaba; como señalamos en su oportunidad, de cada parte de la naturaleza hizo dioses, pues en cada parte sentía la impotencia de estar sometido a ellos. Ese sistema de conceptos, esa explicación sobrenatural del Mundo, se basa en una lucha de contrarios que está presente en todo -- cuanto existe; es un Mundo dual el que ocupa y en el que cada uno de las partes que están presentes en el Cosmos tiene esa característica. Dentro de tal visión, la imagen que el hombre maya forja del espacio se relaciona con la concepción de orden cósmico que mantiene y da forma al Mundo.

En tres figuras que presentamos (Fig. 1, 2 y 3) se muestra la forma que tenía el Mundo en los antiguos mayas. Básicamente son dos visiones: una vertical expresada muy claramente en las figuras 1 y 2 y una horizontal, mostrada también en la figura 2 aunque está más enfatizada en figura 3; la figura 2 conjuga las dos visiones, independientemente del número de pisos que tienen los planos que conforman su Mundo. Lo importante es resaltar el valor que tenía el centro ceremonial y que se representa en esos mapas a través de la quinta región cósmica, mostrada en la figura 2 por el cuadro central de donde salen las cuatro flechas que indican a su vez las direcciones del Cosmos y dándonos también con ello la visión cuatripartita del Universo Maya. La figura 1 representa la quinta región cósmica con árboles, en este caso ceibas; pero el centro adquiere el mismo valor al enlazar los diferentes pisos que componen los planos cósmicos. La figura 3 también nos indica la división cuatripartita de su Mundo, como también esa visión está dada en la casa misma del hombre maya, sólo que ahí, el centro ceremonial encuentra su identidad en lo que es el fogón y los cuatro sectores del Universo están delineados por los pilares que sostienen a la choza.

Ante todo lo anterior, se resalta el valor del centro ceremonial en un plano, digamos universal, en cuanto a que por ser el centro de esa división que se hace

del Mundo implica que éste está ya ordenado, que tiene forma; es decir, el Mundo ya puede ser habitado por el hombre.

De la relación del ser humano con el espacio sagrado deriva toda una serie de acontecimientos que tienen justificaciones religiosas. Es así que el antiguo-maya cree estar en el centro de todo acontecer al tener la tarea de mantener el-Mundo por medio de la relación que sólo él tiene con los creadores; de esta relación deriva también su modo de vida. Este egocentrismo le hace ver en cada centro ceremonial el sitio primigenio a partir del cual se ordena el espacio en el Mundo no sólo humanizado sino también en el plano universal.

Ante la necesidad de orden, el cual aquellos hombres consideraron de vital-importancia, el espacio sagrado se convierte en el parámetro que otorga la base-para que pueda ser habitado el Mundo. De esta manera el sacratísimo lugar señala el fin de la fuerza negativa del caos, por la que tanto temor existe, y con ello dar lugar a la posibilidad de la existencia de la vida. Cuando el hombre religioso puebla un territorio, lo primero que hace es ordenarlo con lo cual se inicia la creación del Mundo. Cada sitio que es fundado muestra también al hombre la necesidad de regresar al principio para recobrar energías y así continuar su existencia.

El espacio sagrado, como la región que mantiene el orden universal, tiene una influencia sin escala; y no sólo se le sitúa en relación con las cuatro regiones cósmicas, sino que es el lugar verdadero por excelencia al darse ahí la relación hombre-dios; por tales hechos también el espacio sagrado debe ser visto como un énclave de poder que proyecta la unicidad de todo el Cosmos al ser el punto de unión entre los tres planos que lo conforman.

Debemos pensar, respecto a la relación hombre-dios, cómo se pensaba el primero con el segundo; recordemos que lo sagrado es lo realmente trascendente y el ser humano es el único capaz de convivir con los que hicieron el Mundo. Pero esto no termina aquí, pues el hombre maya, y mesoamericano en general, tiene la enorme responsabilidad de mantener el Mundo; este hecho lo lleva a tener otras consideraciones que van a contribuir a darle más valor al espacio, pues los que habitaban el centro ceremonial han sido elegidos por los dioses.

Otro hecho fundamental lo constituye el que ese espacio concreto esté estructurado de acuerdo con un modelo preestablecido, es réplica de un lugar primigenio y como cada pueblo es el elegido, debe buscarlo para luego sustentar a sus dioses y surge con ello la misión que cada pueblo cree tener ante las deidades que residen en el sitio.

Líneas atrás mencionamos el papel que tiene la historia para forjar el sentimiento que el hombre le otorga al entorno; en ese sentido debemos añadir por lo mismo, que la imagen que el hombre tiene del espacio no es producto de la espontaneidad, pues refleja también tales aspectos históricos. Hemos visto como el lugar sagrado, en su carácter de centro ceremonial, es un espacio prometido, que es réplica del sitio primigenio de donde viene cada pueblo y que también, debido a esa relación hombre-dios, marca el centro del modelo a seguir para las conquistas que tiene que lograr el pueblo elegido. Estos hechos están presentes en los documentos escritos que corresponden a la cultura maya y ello nos muestra la diferenciación que hacían de estos lugares; ante este hecho se hacía indispensable tratar de penetrar lo más posible en la mentalidad de este pueblo, expresada precisamente en sus escritos, también por una comparación con otras culturas mesoamericanas para así extraer su significado, para comprender el fenómeno. Por ello el hombre fue visto como sujeto, pues sólo él nos podía decir el valor que le otorga al espacio; es un agente creador, que conforma la imagen del espacio, por medio de su historia, para darle así una particularidad en relación con el entorno circundante. Así se elabora la imagen; la percepción en sí misma no es exclusiva de alguna época, pero sí es particular la forma de percibir un lugar y en este caso es evidente que el espacio sagrado se muestra distinto por la misma ideología reinante en tal época.

Hablemos de la propia estructura del centro ceremonial. Si la historia contribuye a forjar la imagen, no debemos ignorar el papel de los elementos estéticos para darle un carácter diferente al entorno.

Pensamos que el papel de la pirámide es el más claro ya que, ante la lucha de contrarios que armoniza el Cosmos, la naturaleza y la cultura se convierten en esos dos opuestos; la naturaleza es sagrada, la cultura profana y, otras cualidades que estarán dadas en la pirámide, lo alto es lo trascendente, lo contrario es lo bajo. Ante tal hecho y ante la necesidad de estar en constante relación con lo sagrado el hombre buscará sólo lo positivo. De esta manera, la pirámide se convierte en la estructura principal que señala la culturización de la naturaleza, pues es un réplica de la montaña, que como vimos siempre revestía sacralidad. Además, a través del símbolo expresado en los edificios están también expuestas las diversas necesidades que van a regular el apego a tales sitios; pues ellos muestran los múltiples factores que intervienen en la vida del hombre maya. Tales símbolos están indicando algo para el pueblo. Y se conjuga, el símbolo con la pirámide o, si se quiere en otro sistema de clasificación, el símbolo con lo alto (Fig. 15 y 19), o el símbolo con el centro, en contraposición a la periferia, y en am-

bos se indica una conceptualización de alguna carencia y por lo tanto señala una significación para la comunidad. Esa relación del hombre con la naturaleza está presente también en un nivel muy particular pues se da incluso en las posiciones que guarda el paciente cuando es sometido a la cura de los males que le aquejan, y también se presenta en los mismos muebles que pueda tener la casa; remito al lector para que comprenda esto último a las figuras 24 y 25.

La posición que tiene el paciente está dada por un eje formado por su propia cabeza y el sol naciente, por lo que se puede inducir el valor tan enorme que mantiene la región de levante. Esta misma relación del hombre con sus deidades da también como resultado el que se ordenen los edificios pues ellos reencarnan en los astros principales como el Sol y Venus ya que ellos indican las fechas en las cuales se deben hacer las siembras y levantar las cosechas, por lo que el conteo del tiempo se hace indispensable. Esta relación y este registro se da a través de múltiples aspectos que componen el edificio como entradas, altares, paredes, etc., y ello implica una disposición del lugar sagrado con los astros o, mejor aún, con las deidades. En cuanto a la misma disposición de los edificios en un plano general, cabe también apuntar la posibilidad de modelos estelares los cuales se plasmaron en el espacio terrestre; la figura 22 es un buen ejemplo de ello pero no existe una claridad que nos permita asegurar la certeza de tal modelo. Independientemente de todo ello, lo que es necesario remarcar es una disposición en las construcciones en relación con otros hechos geográficos que nos han de marcar ese sistema de elementos interactuantes que dan coherencia al entorno. En esto cabe apuntar que de acuerdo con la ideología que tenían los antiguos mayas, se ordenó e integró su entorno teniendo como base sus propios principios religiosos los cuales se plasmaron en el centro ceremonial para así dar funcionamiento al Mundo. Hay una enorme cantidad de espacios sagrados en correspondencia a la necesidad de los hombres por estar cerca de sus deidades y con ello ser parte de lo verdadero.

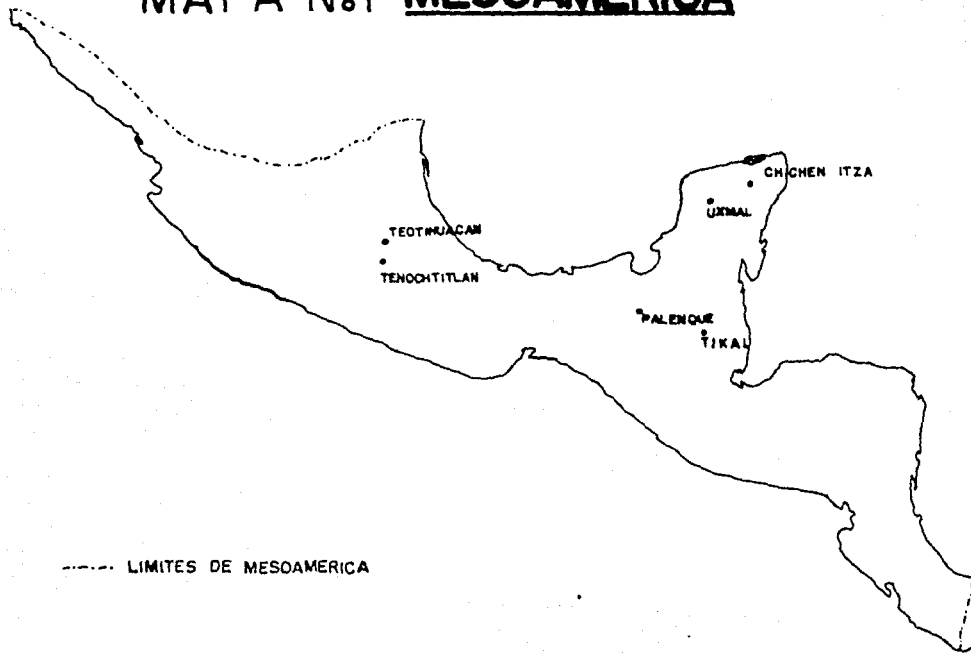
La geografía, como ciencia del espacio, es por lo mismo una disciplina muy amplia; la explicación del espacio entonces debe buscarse en múltiples facetas y no sólo quedar en un punto de vista relacionado con un mero soporte económico. Su misma amplitud hace que sea dinámico, que sea cambiante; por lo que existen también una enorme cantidad de aspectos que lo conforman y que son también cambiantes. Pensamos que el deseo de la explicación en el hombre es lo único que no puede ser exclusivo de una época determinada, la explicación varía y ello se da en relación con el grado de adelanto que tiene la sociedad. Y si queremos entender

cómo se concibió el espacio en otras épocas o bien cuáles fueron las interpretaciones que se daban sobre el entorno es necesario penetrar y comprender la ideología reinante en el tiempo que se quiera tratar y su posible relación con otros -- fenómenos que ocurren.

Ya por último es necesario señalar que la identidad del hombre con el espacio expresada a través de un sentimiento no puede quedar sólo a un nivel religioso; tal sentimiento no puede reconocer escalas, en él es factible encontrar explicaciones de múltiples aspectos que van desde el apego de las comunidades hacia sus lugares, hasta los conceptos que envuelven el nacionalismo de los pueblos.

En un sentido particular, al desentrañar la relación hacia un sitio se nos revelan elementos para llevar a cabo una más sólida toma de decisiones con el fin de modelar el entorno ya no sólo como un mero soporte económico sino que han de intervenir la misma ideología expresada en el comportamiento y en la percepción que se tiene del espacio. Sobra decir el papel que tiene la historia en toda esa realidad que está moldeada por el mundo de vida de los hombres,

MAPA N.º 1 MESOAMERICA



--- LIMITES DE MESOAMERICA



fuentes: María Montolio Villar.
Cuando los dioses despertaron.

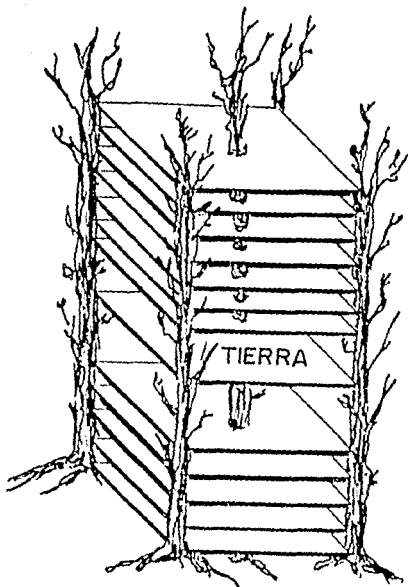


FIGURA 1.- LOS TRES PLANOS COSMICOS Y LAS CINCO REGIONES DEL MUNDO.

fuelle: Paul Gendroup
El arte prehispánico
en Mesoamérica.

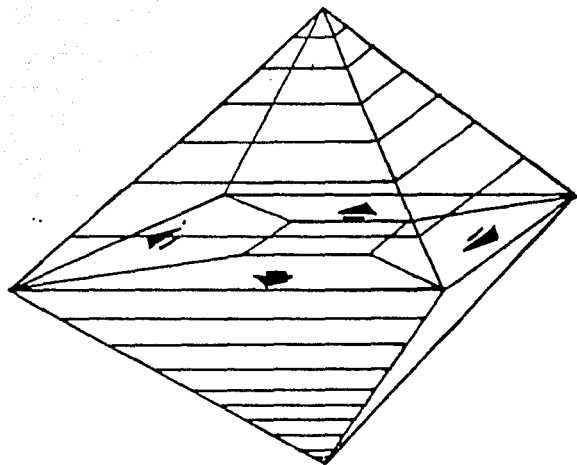


FIGURA 2. REPRESENTACION DE LA PIRAMIDE SEÑALANDO LA FORMA DEL
UNIVERSO DE ACUERDO CON LAS IDEAS DE E. S. THOMPSON .

fuelle: María Montoliu Villar.
Cuando los dioses
despertaron.

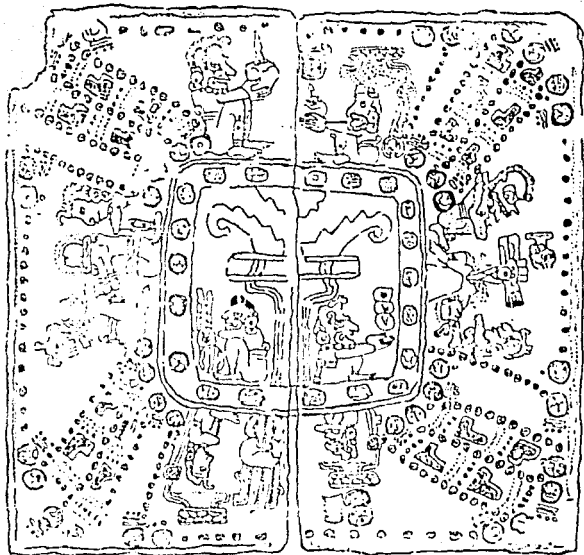


FIGURA 3.- LOS CUATRO SECTORES DEL MUNDO

Fuente: María Montolio Villar.
Cuando los dioses
despertaron.

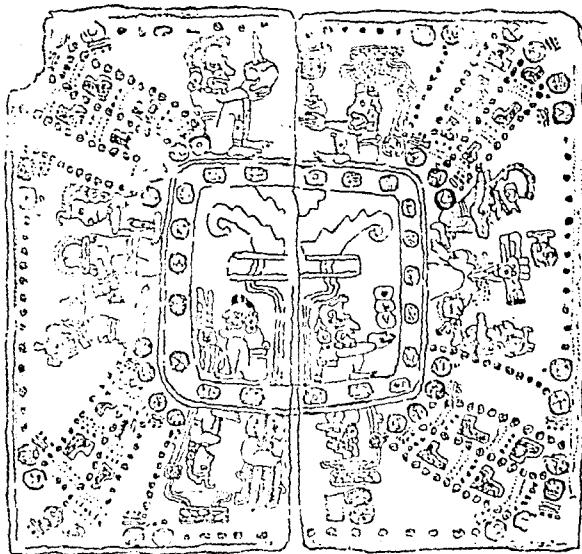


FIGURA 3.- LOS CUATRO SECTORES DEL MUNDO

fuate: Paul Gendroup. El arte prehispánico en Mesoamérica.

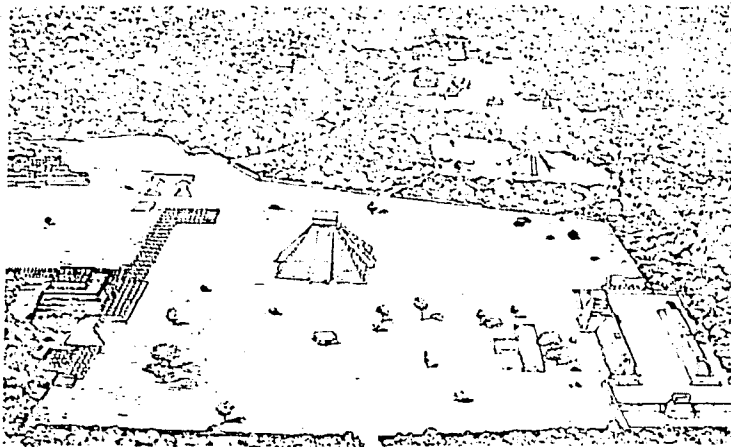


FIGURA.- 4

PROSPECTIVA DE CHICHEN ITZA. RESALTA LA PLAZA QUE RODEA LA PIRAMIDE DE

EL CASTILLO

fuente: Paul Gendroup. El arte prehispánico en Mesoamérica.

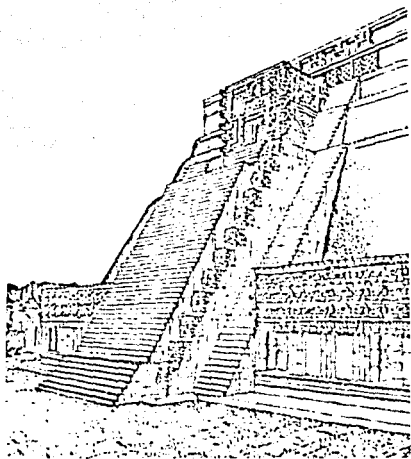


FIGURA.- 5
FACHADA PRINCIPAL DE LA PIRAMIDE DE EL ADIVINO

Fuente: Silvanus G. Morley. La civilización maya. El trazado de línea puntada es nuestro.

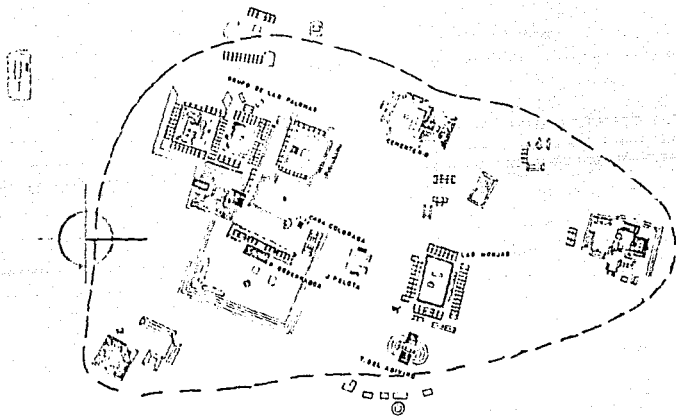


FIGURA.- 6

MURALLA DE UXMAL (---) DE ACUERDO CON EL CRITERIO DE BARRERA RUBIO

fuelle: Silvanus G. Morley. La civilización maya. El trazado de la línea punteada es nuestro

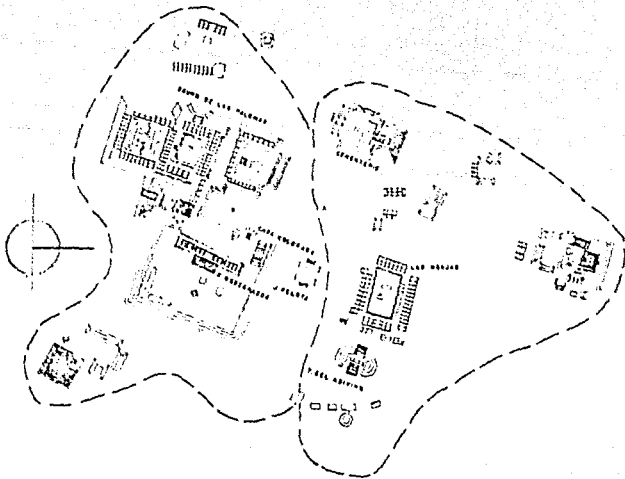


FIGURA.- 7
UNIDADES ESPACIALES DE UXMAL

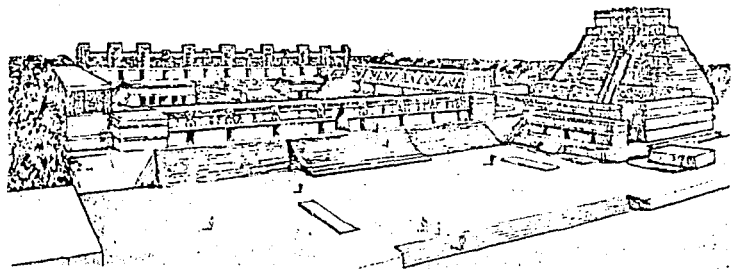


FIGURA.- 8

EL CUADRANGULO DE LAS MONJAS
AL FONDO Y A LA DERECHA LA -
PIRAMIDE DE EL ADIVINO

fuelle: Paul Gendroup. El arte prehispánico en Mesoamérica.

tuente: Horst Hartung.
Die Zeremonialzentren
der Maya. Ein Beitrag
zur Untersuchung der
Planungsprinzipien.

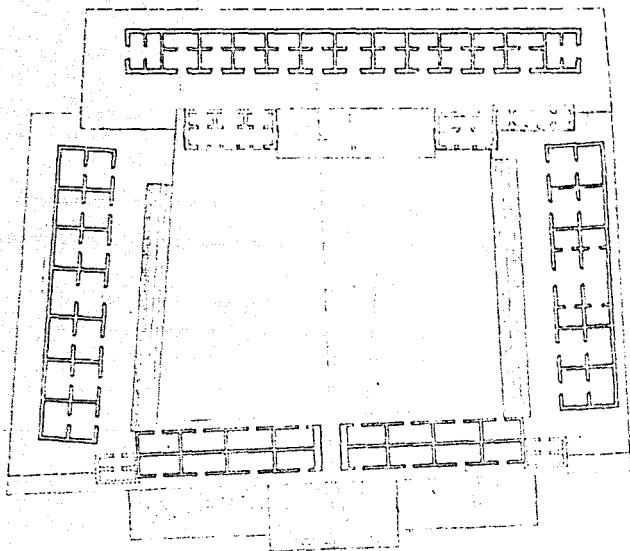
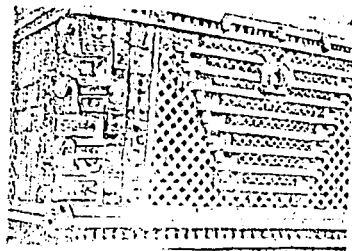


FIGURA 9.- EL CUADRÁNGULO DE LAS MONJAS VISTO EN PLANTA.

FIGURA.- 10

REPRESENTACION SERPENTINA EN LA
FACHADA EXTERIOR DEL EDIFICIO -
OESTE EN EL CUADRANGULO DE LAS
MONJAS. SE PUEDEN OBSERVAR LOS
MASCARONES DE CHAAC EN LA ESQUI
NA DE LA CONSTRUCCION



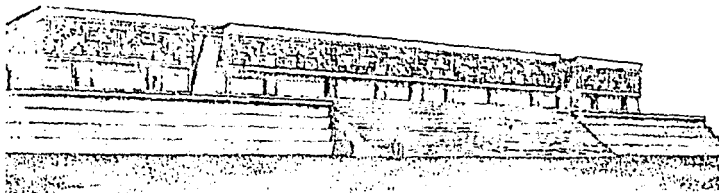


FIGURA.- 11

FACHADA PRINCIPAL DEL PALACIO DEL GOBERNADOR

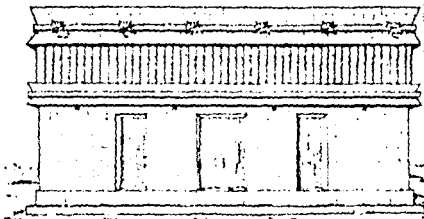


FIGURA.- 12

FACHADA PRINCIPAL DE LA CASA
DE LAS TORTUGAS

fuenta: Silvanus G. Morley. La civilización maya.

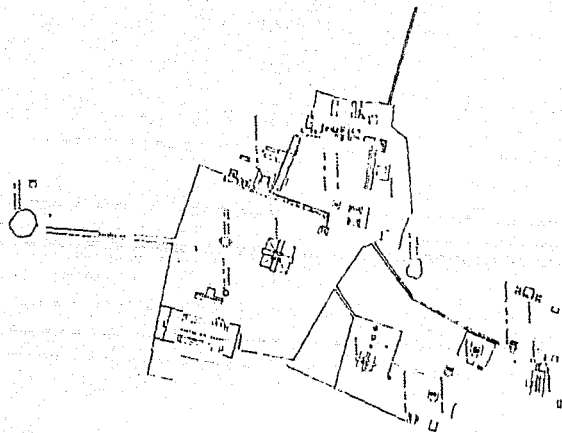


FIGURA 13 .- CHICHEN ITZA

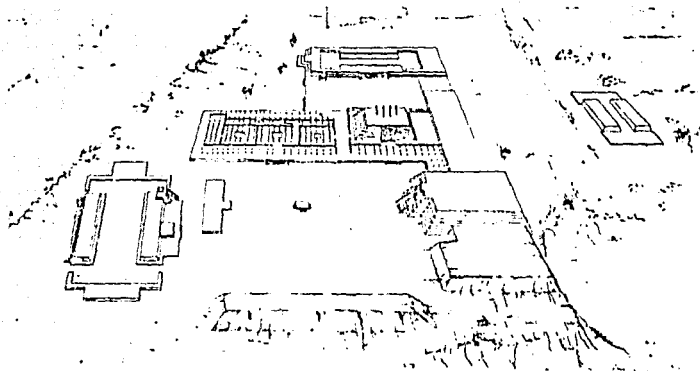


FIGURA 14.- TULA, HIDALGO

fuente: Paul Gendroup. El arte prehispánico en Mesoamérica.

fuelle: Román Pina Chan. Chicnén Itzá: la ciudad de los brujos del agua.

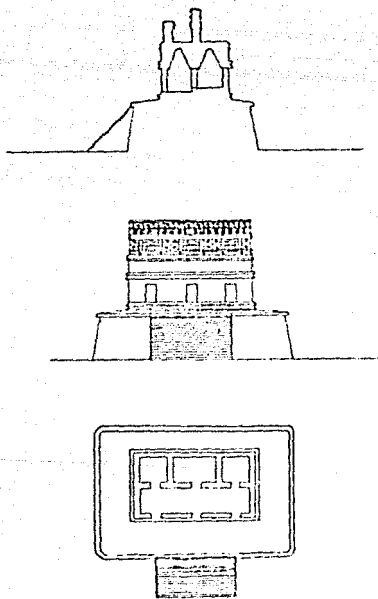


FIGURA 15.- CHICHANCHOOB O CASA COLORADA

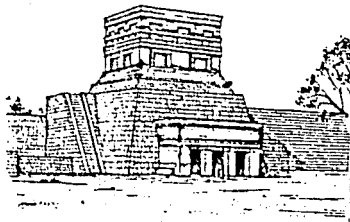
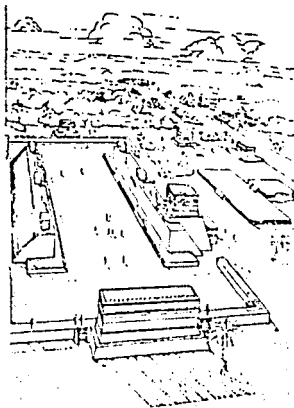


FIGURA.-16

EL JUEGO DE PELOTA. EN LA FIGURA DEL LADO IZQUIERDO MUESTRA EL COMPLEJO ARQUITECTÓNICO EN SU CONJUNTO. EL ESQUEMA DEL LADO DERECHO PRESENTA LA FACIADA QUE CORRESPONDE AL ANEXO DEL TEMPLO DE LOS JAGUARES.

fuentes: Paul Gendroup. El arte prehispánico en Mesoamérica.

fuentes: Román Pina Chan. Chichén Itzá: la ciudad de los brujos del agua.

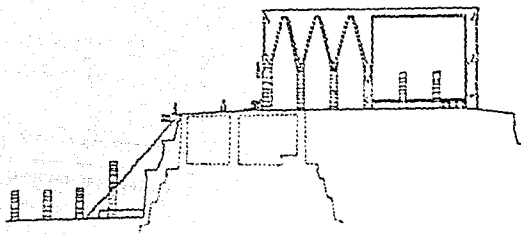


FIGURA 17.- ESTRUCTURA Y SUBESTRUCTURA DEL TEMPLO DE LOS GUERREROS

fuentes: Román Pina Chan

Chichén Itzá: la ciudad de los brujos del agua

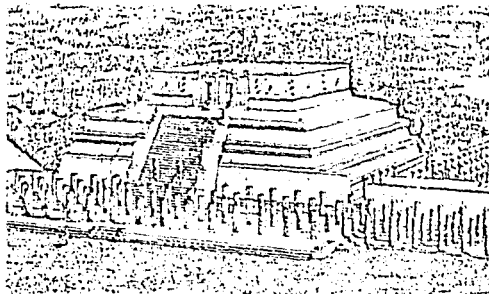
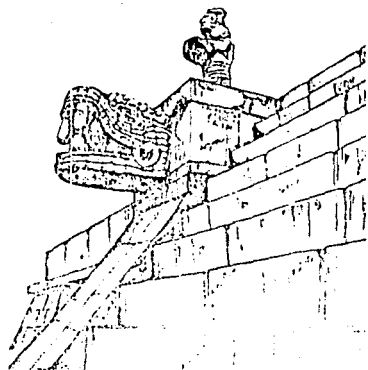


FIGURA 18. - EL TEMPLO DE LOS GUERREROS. LA FIGURA DE AL LADO --
MUESTRA LA BARANDILLA CORONADA POR LOS MOTIVOS SER--
PENTINOS



fente: Paul Gendroup. El arte prehispánico en Mesoamérica

fuentes: Paul Gendroup. El arte prehispánico en Mesoamérica

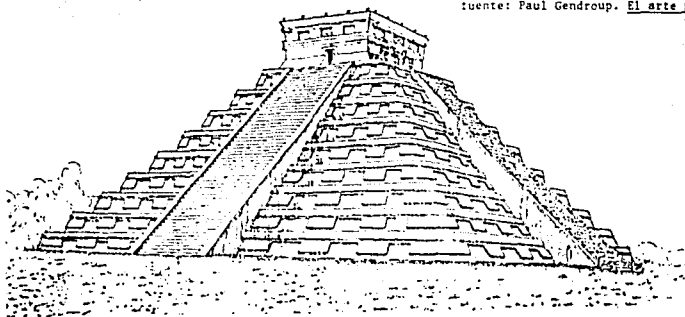
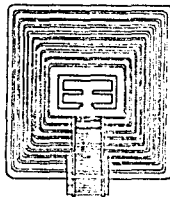


FIGURA 19.- PIRAMIDE DE EL CASTILLO

- A) ESTRUCTURA DEL BASAMENTO
- B) SUBESTRUCTURA DE LA PIRAMIDE QUE MUESTRA EL TEMPLO OCULTO.

fuentes: Román Piña Chan. Chichén Itzá: la ciudad de los brujos del agua.

B)



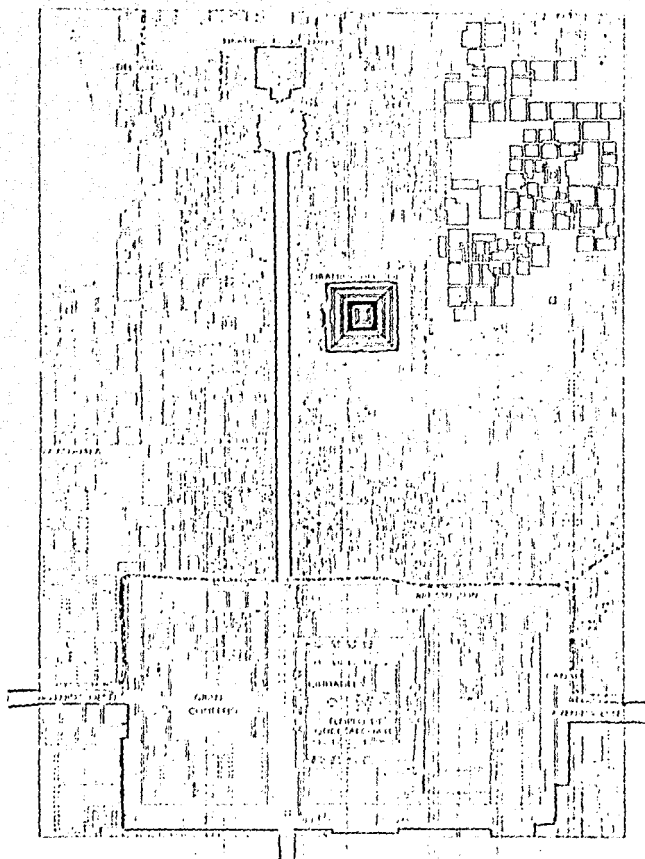


FIGURA 20. - TEOTIHUACAN

fuente: Udo Kulterman.
Arquitectura contemporánea.

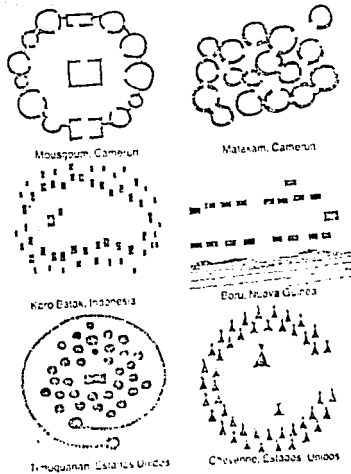


FIGURA 21.- PATRONES TERRITORIALES
EN SOCIEDADES TRADICIONALES.

fuelle: Anthony Aveni. (comp.) Astronomía en la América antigua.

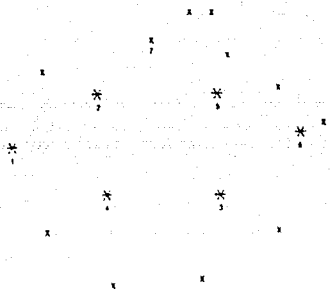


FIGURA 22.- AGRUPACIONES DE ALDEAS DE LOS PAWNEE SKIDI DE NORTEAMERICA.

- 1.- LA ESTRELLA DEL OESTE (ESTRELLA DE LA TARDE)
- 2-5.- CUATRO ESTRELLAS PRINCIPALES (NO IDENTIFICADAS)
- 6.- ESTRELLA DE LA MAÑANA
- 7.- ESTRELLA DEL NORTE (POLAR)

LAS CRUCES SIN NUMERO INDICAN OTRAS ALDEAS.

fuelle: Anthony Aveni. (Comp.) Astronomia en la América antigua.

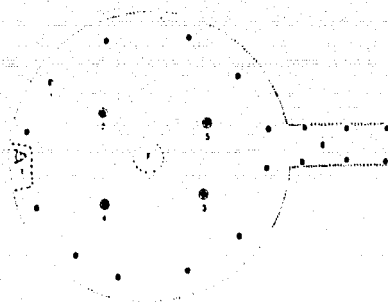


FIGURA 23.- CHOZA DE BARRO DE LOS PAWNESS.

- 1.- EL ALTAR REPRESENTADO CON UNA CALAVERA DE BISONTE
- 2 - 5.- POSTES CENTRALES DE LA CHOZA SIMULANDO LAS PARTES COSMICAS
- 6.- ENTRADA
- F.- FOGON

tuyente: Evon Z. Vogt. Ofrendas para los dioses.

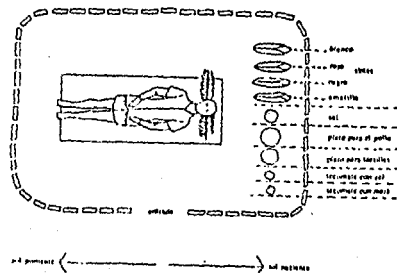
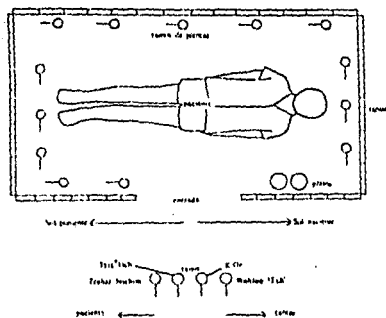


FIGURA 24.- POSICION QUE GUARDA EL
PACIENTE RESPECTO AL SOL
ENTRE LOS TZOTZILES.

fuelle: María Montoliu Villar. Cuando los dioses despertaron.

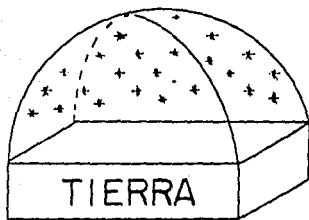
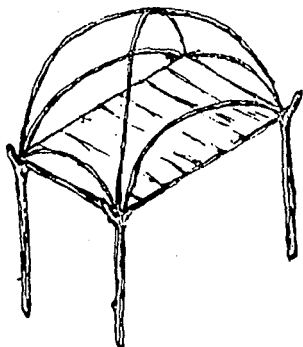


FIGURA.-25

REPRESENTACION DE LA FORMA DE LA TIERRA
EN LOS MAYAS YUCATECOS CONTEMPORANEOS.

LA FIGURA DEL LADO IZQUIERDO MUESTRA UNA
MESA CEREMONIAL QUE IMITA LA FORMA DEL
MUNDO (FIGURA DEL LADO DERECHO).

fuelle: Horat Hartung y Anthony Aveni. El Palacio del Gobernador en Uxmal. Su trazo, orientación y referencias astronómicas.

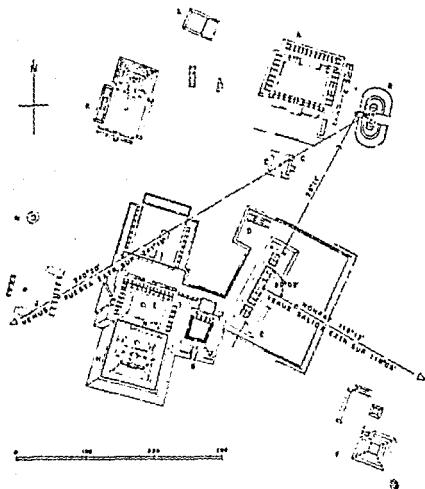
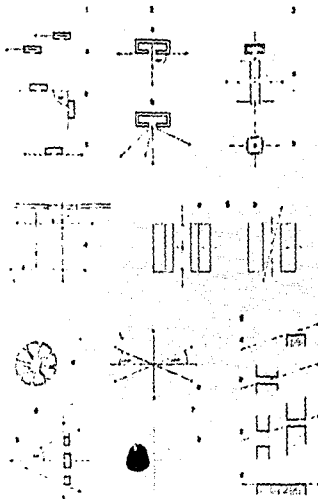


FIGURA 26.- DISPOSICION DEL PALACIO DEL GOBERNADOR, INDICANDO LA SALIDA EXTREMA SUR DE VENUS SEÑALA A LA VEZ LA RELACION QUE GUARDA ESTE EDIFICIO CON EL ADIVINO, EL JUEGO DE PELOTA Y LA ESTRUCTURA J PARA INDICAR LA PUERTA EXTREMA SUR DEL MISMO PLANETA.

Fuente: Horat Hartung, Puntos y líneas de referencia en la arquitectura maya

FIGURA 27.- PUNTOS Y LINEAS DE REFERENCIA UTILIZADOS EN LA ARQUITECTURA MAYA.

- 1.- SEÑALAMIENTO DE DIRECCION SIMILAR Y UTILIZACION DEL ANGULO RECTO.
- 2.- DIFERENTES ANGULOS UTILIZADOS EN LA ARQUITECTURA MAYA.
- 3.- INICIO DE LAS LINEAS DE REFERENCIA EN LAS ESCALERAS Y DESCANSOS DE LOS EDIFICIOS.
- 4.- UTILIZACION DE LAS ESTELAS PARA LA PROLONGACION DE LINEAS DE REFERENCIA.
- 5.- REPRESENTACION DE PUNTOS Y LINEAS EN EL JUEGO DE PELOTA.
- 6.- 6-A LINEAS QUE PARTEN DEL OBSERVATORIO DE EL CARACOL EN CHICHEN ITZA.
6-B SEÑALAMIENTO DE LA SALIDA Y PUESTA DEL SOL EN UAXANTUN.
- 7.- 7-A REPRESENTACION DE LAS SALIDAS Y PUESTAS DE EL SOL.
7-B LINEAS PUNTEADAS LLAMADAS MARCADORES ASTRONOMICOS.
- 8.- DIFERENTES REPRESENTACIONES DE SUCESOS A TRAVES DE LOS CANTOS DE LAS CONSTRUCCIONES.





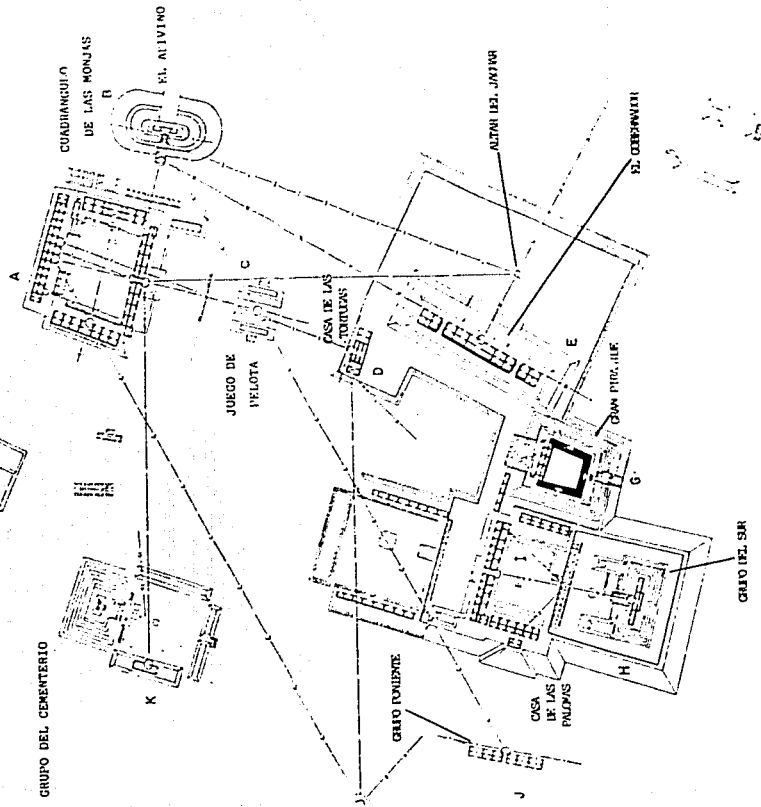
GRUPO NORTE

M

1:100



PLATAFORMA DE LAS ESTELAS



GRUPO DEL SUR

F

fuelle: Paul Gendroup. El arte prehispánico en Mesoamérica

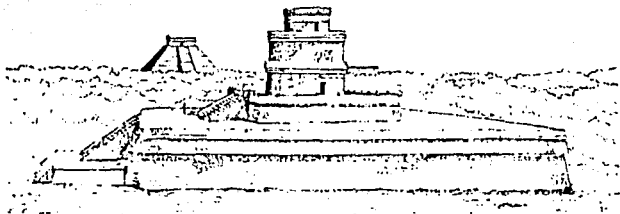


FIGURA 29.- EL CARACOL

fuentes: Paul Gendroup. El arte prehispánico en Mesoamérica.

fuentes: Marco Arturo
Moreno. (comp.)
Historia de la
astronomía en
México.

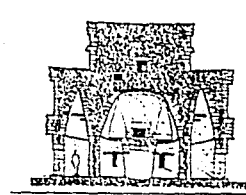
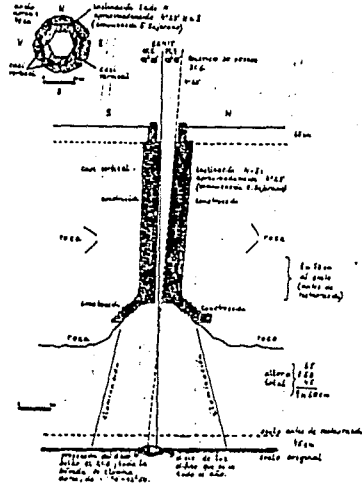
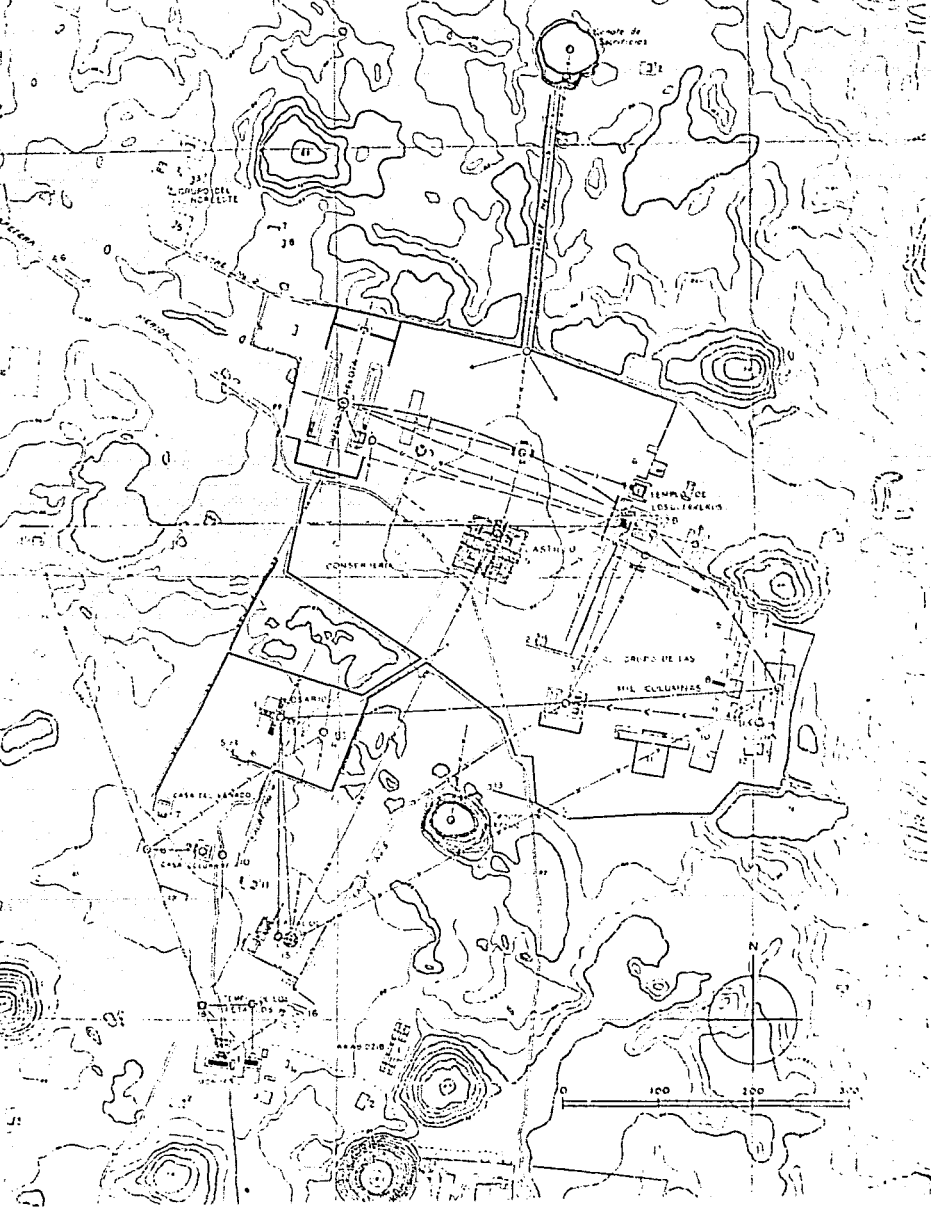


FIGURA 30.- OBSERVATORIO ASTRONÓMICO DE XOCHICALCO MORELOS



fuente: Evon Z. Vogt. Prehistoric settlement pattern. Essays in honor of Gordon R. Willey.

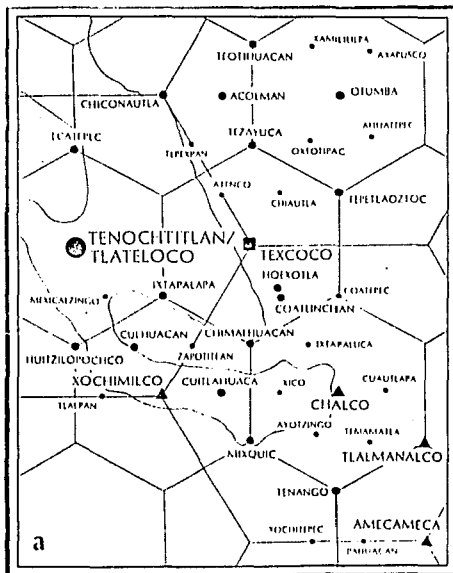


FIGURA 33.-- EL ESQUEMA NOS MUESTRA LAS TEORIAS DEL LUGAR CENTRAL APLICADAS A LOS CENTROS CEREMONIALES QUE SE LOCALIZARON EN EL ALTIPLANO MEXICANO.

fuente: Paul Gendroup. El arte prehispánico en Mesoamérica.

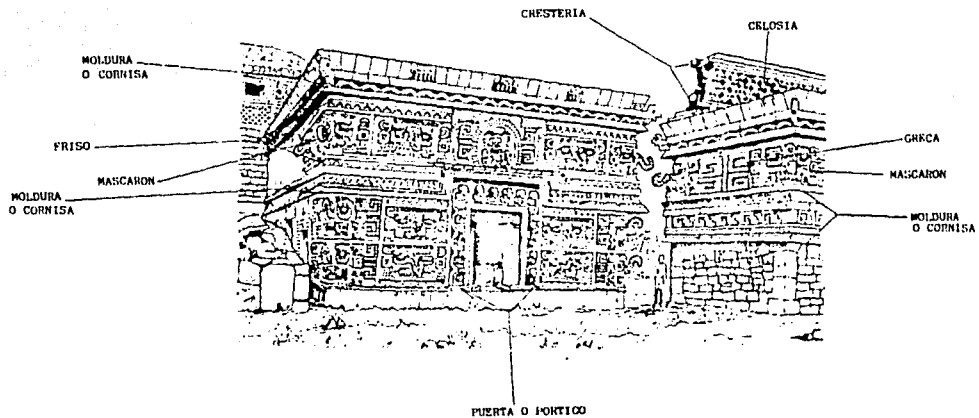


FIG. 34 .- PARTES ARQUITECTONICAS DEL EDIFICIO MAYA.

G L O S A R I O

- ALTAR.**- Lugar destinado a la celebración de ceremonias religiosas.
- ARQUEOASTRONOMIA.**- Disciplina que estudia la ubicación de los edificios que componen los centros ceremoniales prehispánicos en relación con los astros.
- CAOS.**- Situación de desorden y confusión en un momento y espacio determinado.
- CORNISA.**- Adorno en moldura que corona al edificio (Vease Fig. 34).
- COSMOLOGIA.**- Es la forma de percibir y ordenar el Universo.
- DIOSES ANCESTRALES.**- Evon Z. Vogt menciona la importancia de estas deidades en la vida religiosa de los zinacantecos; son dioses que habitan en las montañas, - de ahí su consideración en este trabajo, en donde se reúnen para dar supervisión a sus descendientes.
- EJE DE MUNDO.**- Se le nombra así a los sitios u objetos que unen los planos cósmicos que conforman el Mundo. En el presente trabajo este concepto también se aplica al término axis mundi. Básicamente se refiere al papel integrador del centro-ceremonial en la cosmovisión maya.
- EMPLAZAMIENTO.**- Ubicación precisa de espacio en relación con la topografía.
- EPIFANIA.**- Encarnación de las deidades en cualquier persona, animal o cosa.
- FRISO.**-Franja que poseen los edificios mesoamericanos y que suele presentarse en la fachada de los mismos después de la puerta hasta la cornisa (Vease Fig. 34)
- GEOMANCIA.**- Al igual que la arqueoastronomía, se encarga de estudiar la ubicación de los edificios en relación con los fenómenos naturales. Su visión es más religiosa que astronómica.
- HIEROFANIA.**- Manifestación de lo sagrado.
- KATUN.**- En el calendario maya este término señala un periodo de 20 años.
- KRATOFANIA.**- Manifestación de poder divino.
- MESOAMERICA.**- Concepto geográfico cultural que comprende el área del continente americano en donde florecieron nuestras culturas prehispánicas. Abarca la parte media del actual estado de Sinaloa, norte de Jalisco, el Bajío y el sur del río -

Pánuco; se prolonga hasta la actual República de Costa Rica.

MITO.- Historia sagrada sobre el origen y destino de los pueblos. Para el hombre religioso el mito constituye su identidad no sólo con los dioses sino con todo lo creado por éstos. En el espacio mismo el hombre religioso, por medio del mito, encuentra la justificación para ocupar el lugar determinado por los dioses para -- beneficio humano.

NAGUALISMO.- Este término se basa en el concepto de nagual o bien del espíritu familiar; además sólo lo pueden adoptar personas importantes de la comunidad. Denota así mismo, la transformación de ser humano en algún animal o fenómeno natural.

ORDEN.- Localización de las cosas en su lugar correspondiente.

PIEDRA DE GRACIA.- De acuerdo con Alfonso Villa Rojas este término guarda relación con la planta joven del maíz.

PROFANO.- Persona, lugar o cosa ajena a los lugares divinos.

PUC(ESTILO).- Formas arquitectónicas que florecieron en el norte de la península de Yucatán en el periodo clásico; este estilo se caracteriza entre otras cosas por la utilización de motivos zoomorfos y geométricos en las fachadas de los edificios así como las representaciones del dios Chaac por medio de mascarones. También se le conoce como el estilo de la serranía.

RELIGION.- Relación del hombre con lo sagrado.

RITO.- Son las reglas que se siguen para la realización del culto y las ceremonias religiosas.

RUMBO.- Cada una de las cuatro partes en que se dividía el Universo. Esta división es resultado de la prolongación de una línea imaginaria que parte de un centro, en este caso el lugar sagrado, hacia las esquinas que conforman el Mundo (Véase Fig. 3)

SACBE.- Nombre que recibían los caminos artificiales en la cultura maya.

SACRIFICIO.- Ofrenda dada a los dioses con el fin de alimentarlos. Entre otros medios, el sacrificio consiste en ofrendar seres vivos tales como hombres, mujeres o niños o bien animales, a los dioses.

SAGRADO.- Persona, lugar o cosa que se le manifiesta diferente al ser humano. Podemos también afirmar que es lo que se relaciona con la deidad y/o su culto.

SIMBOLO.- Representación abstracta que indican los principios, valores y preceptos morales, religiosos y sociales que norman el comportamiento humano.

SITUACION.- Posición del lugar en relación con el espacio circundante y el Univer-
so.

TABU.- Manifestaciones de la fuerza sacra que muchas veces se convierte en una --
energía que impone temor en el creyente.

TEMPLO.- Lugar en donde se encuentra el altar y, en el caso que nos interesa, está
situado y emplazado en el entorno geográfico; posee también en este caso la carac-
terística de la verticalidad.

TERRITORIALIDAD.- Término que se refiere a la identidad de la población con el es-
pacio.

TUN.- En el calendario maya este término está referido a un periodo de 360 días.

VERTICALIDAD.- Es la perpendicularidad ascendente de los templos y que le da real-
ce a la morada divina respecto al plano en donde se desarrolla la vida diaria de-
la población.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, Joseph de Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios. 2a Edición, Fondo de Cultura Económica, México 1985. Serie de Cronistas de Indias No 38.
- AVENI, Anthony. "Concepts of positional astronomy employed on ancient mesoamerican architecture". Native American Astronomy. 1977. United States, University of Texas. pp. 3-19.
- AVENI, Anthony (comp.) Astronomía en la América Antigua. Siglo XXI editores, México. 1980. Colección Nuestra América No 25.
- BARRERA RUBIO, Alfredo. "Patrón de asentamiento en el área de Uxmal, Yucatán". Mesa redonda XVI, S.M.A. 1980, Saltillo, Coah. pp.389-398. Tomo 2.
- BRASSEUR, Bouzarg de. "Informe acerca de las ruinas de Mayapán y Uxmal". Boletín de la escuela de ciencias antropológicas de la Universidad de Yucatán. 1984, Yucatán, México. Año 11(65) pp. 3-41.
- BUTTER, Manfred. "El significado de la reforma para la nueva orientación de la geografía en la Alemania luterana. Geográfica. 1977, Barcelona.
- BUTZER, Karl W. Dimensions of human geography. Essays on some familiar and neglected themes. University of Chicago, Department of Geography. Chicago. -- 1978.
- CAILLOIS, Roger. El hombre y lo sagrado. Fondo de Cultura Económica, México. - 1984.
- CASSIRER, Ernst. Antropología filosófica. Fondo de Cultura Económica, México. 1989. Colección Popular No 41.
- CIUDAD RUIZ, Andrés. "Chichén Itzá, la ciudad de los brujos del agua". Historia 16. Diciembre, 1982. Madrid. pp. 101-108.
- COULANGES, Fustel de. La ciudad antigua. Editorial Porrúa. México 1986. Colección Sepan Cuántos No. 181
- "Chichén Itzá, Gufa oficial". Instituto Nacional de Antropología e Historia. -- 1981.
- DOLLFUS, Oliver. El análisis geográfico. Ed. Oikos Tau. Barcelona. 1978. Colección ¿Qué sé? Nueva serie No. 118.

- DOLLFUS, Oliver. El espacio geográfico. 2a edición. Ed. Oikos Tau. Barcelona. Colección ¿Qué sé?.
- DUTTON, Bertha Pauline. The Toltecs and their influence on the Culture of Chichen Itza. Tesis. Columbia University. 1951.
- ELIADE, Mircea. Imágenes y símbolos. 3a. edición. Taurus Ediciones S.A. Madrid. 1979.
- ELIADE, Mircea. El mito del eterno retorno. Ed. Origen Planeta. México. Obras maestras del pensamiento contemporáneo No. 24.
- ELIADE, Mircea. Lo sagrado y lo profano. 2a. edición. Ediciones Guadarrama. Madrid. 1973. Colección universitaria de bolsillo.
- ELIADE, Mircea. Tratado de historia de las religiones. 6a. edición Editorial - Era. México. 1986.
- FOLAN, William. Chichén Itzá. 5a edición, G.U. editores, México. 1989.
- FONCERRADA DE MOLINA, Martha. La escultura arquitectónica de Uxmal U.N.A.M. Instituto de Investigaciones Estéticas. México. 1965.
- FONCERRADA DE MOLINA, Martha. Uxmal: la ciudad del dios de la Lluvia. Fondo de Cultura Económica. México. 1968.
- GARZA, Mercedes de la. La conciencia histórica de los antiguos mayas. U.N.A.M. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México. --- 1975. Serie Cuadernos No. 11.
- GARZA, Mercedes de la. El hombre en el pensamiento religioso maya y náhuatl. -- U.N.A.M. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México. 1978. Serie Cuadernos No. 14.
- GARZA, Mercedes de la. "El Ullamalitzli en el siglo XVI". Estudios de cultura náhuatl. 1980. México. pp. 315-333.
- GARZA, Mercedes de la. El universo sagrado de la serpiente entre los mayas. U.N.A.M. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México. 1984.
- GENDROP, Paul. Arte prehispánico en Mesoamérica. 4a. Edición. ed. Trillas. -- México. 1987.
- GENDROP, Paul. Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc. U.N.A.M. México. 1983.

GENDROP, Paul. Quince ciudades mayas. U.N.A.M. México, 1979. Colección del - arte No. 31.

GOMEZ MENDOZA, Josefina et. al. El pensamiento geográfico. Alianza Editorial Madrid. 1982.

GONZALEZ TORRES, Yolotl. "Lo sagrado en Mesoamérica". Revista mexicana de estudios antropológicos. 1983. México. pp. 87-95. Tomo XXIX.

GUERRERO, Francisco Javier. Las funciones de la religión y la magia en la organización social de los antiguos mayas. E.N.A.H. México. 1981. Colección Cui-cuilco.

HABERLAND, Wolfgang. Culturas de la América Indígena, Mesoamérica y América Central. Fondo de Cultura Económica. México. 1986. Sección de Obras de Antropología.

HARTUNG, Horst y Anthony Aveni. "El Palacio de El Gobernador en Uxmal. Su trazo, orientación y referencias astronómicas". Boletín de la escuela de ciencias antropológicas de la Universidad de Yucatán. 1982. Mérida. pp. 13-21.

HARTUNG, Horst. "The role of architecture and planing in archeoastronomy". Archeoastronomy in America. 1981. Los Altos, California. pp. 33-41.

HARTUNG, Horst. "Puntos y líneas de referencia en la arquitectura maya (ficha - técnica)". Cuadernos de arquitectura maya. 1986. México U.N.A.M.

HEYDEN, Boris. "Lo sagrado en el paisaje". Revista mexicana de estudios antropológicos. 1981. México. pp. 21-27. Tomo XXIX:1

LANDA, Fray Diego de. Relación de las cosas de Yucatán. 11a. edición. Editorial Porrúa. México. 1978. Biblioteca Porrúa.

LEON PORTILLA, Miguel. La filosofía náhuatl. 3a. edición. U.N.A.M. Instituto de Investigaciones Históricas. México.

LEON PORTILLA, Miguel. México-Tenochtitlan. Su espacio y tiempo sagrado. Plaza y Valdés coedición. México. 1987. colección: la ciudad.

LEON PORTILLA, Miguel. Tiempo y realidad en el pensamiento maya. U.N.A.M. Instituto de Investigaciones Históricas. México. 1968. Serie de Culturas Mesoamericanas No. 2.

LEVI-STRAUSS, Claude. El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica. México. 1988. Breviarios No. 173.

LEY, David y Marvyn S. Samuels. Humanistic geography. Prospect and problems. -
Crom Helms, Londres. 1978.

Libro de Chilam Balam de Chumayel. Prólogo, introducción y notas de Mercedes de
la Garza. S.E.P. México. 1988. Colección Cien de México.

El Libro de los Libros de Chilam Balam. Traducción de Alberto Barrera V. y Sil-
via Rendón. Fondo de Cultura Económica. México. 1986. Colección Popular No. -
42.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo. Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl. -
2a. edición, U.N.A.M. México. 1989. Serie de Cultura Náhuatl, monografías No. -
15.

Memorial de Sololá. Edición de Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica. Mé-
xico. Biblioteca Americana.

MESLIN, Michael. Aproximación a una ciencia de las religiones. Ediciones Cris-
tidad, Madrid. 1978. Academia Christiana No. 5.

MILLON, René. "Teotihuacan". La ciudad: su origen, crecimiento e impacto en el
Hombre. 1976. Madrid.

MONTOLIU VILLAR, María. Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmologicos
de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel. U.N.-
A.M. México. 1989. Serie de monografías 5.

MONTOLIU VILLAR, María. "Sobre el origen del Cosmos". Mesa redonda XVI S.M.A.
1980. Saltillo, Coah. Tomo 2.

MORENO CORRAL, Marco Arturo (comp.) Historia de la astronomía en México. Fon-
do de Cultura Económica. México. 1986. Colección: La Ciencia desde México No.
4.

MORLEY, Silvanus G. La civilización maya. 2a. edición. Fondo de Cultura Econó-
mica. México. 1985.

El Mundo mágico de los mayas. Interpretación de Leonora Carrington y textos de
Andrés Medina y Laurette Sejourné. I.N.A.H. México.

NAJERA, Martha Iliá. El don de la sangre en el equilibrio cósmico. U.N.A.M. --
Instituto de Investigaciones Filológicas. México, 1987.

Enciclopedia yucatanense. Vol. 2. Edic. a cargo de Francisco Luna Kan. Edi-
ción oficial del gobierno de Yucatán. México. 1977.

PIÑA CHAN, Román. Chichén Itzá: la ciudad de los brujos del agua. Fondo de Cultura Económica. México. 1987.

PIÑA CHAN, Román. Informe preliminar de la reciente exploración del cenote sa- grado de Chichén Itzá. I.N.A.H. México. 1970.

PIÑA CHAN, Román. Quetzalcóatl. Fondo de Cultura Económica - S.E.P. México. - 1985. Lecturas mexicanas No. 69.

PONCE DE LEON, Arturo. Fechamiento arqueoastronómico en el altiplano de México. Dirección General de Planificación, D.D.F. México. 1982.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché. Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos. 4a. edición. Fondo de Cultura Económica. México. 1986. Colección Popular No. 11.

PUECH, Henri-Charles. Las religiones en los pueblos sin tradición escrita. 2a. edición. Siglo XXI. México. 1982. Historia de las religiones No. 11.

PUECH, Henri-Charles. Las religiones antiguas. 6a. edición. Siglo XXI. México 1986. Historia de las religiones No. 1.

RUPPERT, Karl. Chichen Itza. Architectural notes and plans. Carnegie Institutions of Washington. 1952.

RUZ, Alberto. Costumbres funerarias de los antiguos mayas. U.N.A.M. Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Cultura Maya. México. 1968.

RUZ, Alberto. Chichén Itzá en la historia y en el arte. Editora del sureste. - México.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. Historia general de las cosas de Nueva España. 6a. edición, editorial Porrúa. México. 1985. Colección Sepan Cuántos No. 300.

SOTELO SANTOS, Laura Elena. Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI. U.N.-A.M. Instituto de Investigaciones Filológicas. México 1988. Serie Cuadernos - No. 19.

THOMPSON, J. Erick S. Grandeza y decadencia de los mayas. 3a. edición. Fondo de Cultura Económica. México. 1984.

TOYNBEE, Arnold J. Ciudades en marcha. Alianza editorial. Madrid. 1973. Sección Humanidades No. 469.

TOZZER, Alfred. Chichen Itza and its cenote of sacrifice. Memoirs of the Peabody Museum of Archeology and ethnology Harvard University. Baltimore. 1957. Vol. XI.

VELAZCO, Ana María Luisa. "Lo sagrado en la naturaleza". Mesa redonda XVII. - 1981. Saltillo, Coah. pp. 597-601.

VILA VALENTI, Joan. Introducción al estudio teórico de la geografía. Editorial Ariel. Barcelona, España. 1983. Vol. 1.

VILLA ROJAS, Alfonso. Estudios Etnológicos. Los mayas. U.N.A.M. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México. 1985. Serie Antropológica No. 38.

VOGT, Evon Z. Ofrendas para los dioses. Fondo de Cultura Económica. México. -- 1983.

VOGT, Evon Z. Prehistoric settlement pattern. Essays in honor of Gordon R. Willey. University of New Mexico press. and Peabody Museum of Archeology and etnology Harvard University. Cambridge, Massachussets. 1983.



FEDERACIÓN DE ESCUELAS Y LETRAS
INSTITUTO DE GEOGRAFÍA