



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRIA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LOS MAYAS HASTA ANTES DE LA
INVASIÓN

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
GABRIEL HERRERA SALAZAR

TUTOR
DR. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. AMBROSIO FRANCISCO JAVIER VELASCO GÓMEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS UNAM
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUÍZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

MÉXICO, D. F. AGOSTO 2015



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 esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

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

A los pueblos originarios del mundo

*A los pueblos de Abya Yala
(Nuestra América)*

A los pueblos mayas

Al Ejército Zapatista de Liberación Nacional

Índice

Introducción.....	5
1.- Introducción histórica. De los mayas anteriores a la invasión de 1492.....	16
1.1.- Consideraciones metodológicas.....	16
1.2.- El descubrimiento de Abya Yala.....	20
1.2.1.- Los primeros linajes.....	25
1.2.2.- Los proto-mayas y primeros grupos mayas (2000 a.e.c–250).....	29
1.3.- Esplendor de la cultura maya (250-1000).....	37
1.3.1.- Los centros hegemónicos y su colapso.....	44
1.3.2.- Decadencia, brotes rebeldes y lucha por la autonomía.....	54
1.3.3.- Transformación de la filosofía en el núcleo duro de la cultura maya.....	75
1.4.- De Chichén Itzá a la invasión ibérica.....	78
1.4.1.- Las migraciones de los grupos putún chontal.....	80
1.4.2.- Las redes comerciales.....	83
1.4.3.- La penetración de la filosofía de la Serpiente Emplumada.....	87
1.4.4.- Transformación de la cultura maya.....	99
1.4.5.- Transformación de la filosofía política maya.....	100
1.4.6.- Transformación en los frentes armados de liberación.....	104
1.5.- Observación final.....	106
2.- Para un diálogo intercultural.....	108
2.1.- Consideraciones necesarias.....	110
2.1.1.- Números y calendarios.....	110
2.1.2.- Sobre la escritura.....	114
2.1.3.- Sobre la oralidad y literatura.....	121

2.2.- El contenido narrativo de algunos textos mayas prehispánicos.....	125
2.2.1.- El <i>Popol Vuh</i>	131
3.- Reconstrucción de la ontología mítica de la cultura maya.....	153
3.1.- Prejuicios culturales.....	153
3.2.- El núcleo ético-mítico del pensamiento de amerindia.....	160
3.2.1.- Síntesis simbólica de la totalidad ontológica.....	163
3.2.2.- Ser, cero y esencia.....	165
3.2.3.- El ente antropológico.....	167
3.2.4.- El <i>ch'ulel-nawalito</i>	169
3.2.5.- Lenguaje del <i>ch'ulel-nawalito</i>	173
3.3.- Los místicos-sabios.....	176
3.4.- La pareja sacra: el <i>ser</i> como principio de complementariedad.....	178
3.5.- El mito como razón ontológica que dota de sentido al <i>ser</i> en el mundo.....	180
4.- Espacio y tiempo: categorías filosóficas de una ontología.....	187
4.1.- Cosmos, universo cultural y mundo.....	187
4.2.- <i>Espacio y tiempo</i> (geografía y calendario) como base de la ontología del pensamiento filosófico maya.....	192
5.- Experiencia ontológica de lo Sagrado en amerindia.....	202
5.1.- Religación humana con lo Sagrado.....	202
5.2.- Delegados de lo Sagrado.....	207
5.3.- Sabio-místico: <i>k'uhul ajaw</i> , “señor divino”.....	210
5.4.- La herencia de los <i>hermanos mayores</i>	215
5.5.- El <i>hermano mayor</i> en el núcleo familiar.....	219
5.6.- El <i>santo-nawal patrono</i> y la fiesta.....	222

6.- Orden ontológico-político.....	227
6.1.- El contenido material de la ética y el sistema moral normativo.....	227
6.2.- Fundamento mítico-ontológico de la organización política.....	235
6.3.- <i>Cah</i> (ciudad-estado).....	243
6.4.- Hipótesis para el estudio de la historia de los pueblos amerindios anteriores a la invasión ibérica, tomando como ejemplo el caso maya.....	255
7.- Observaciones y reflexiones finales (a manera de conclusión).....	258
Bibliografía.....	270

Introducción

I

La ontología es entendida como la comprensión de la totalidad de los entes dentro del horizonte del *ser*, en la cual está implícita una actitud existencial óptica-ontológica del *ente antropológico*, entonces ¿Es posible hablar de una ontología maya? Nosotros categóricamente respondemos: sí.

En la ontología el *ser* determina a los entes y es “dado por supuesto” como fundamento universal pero no como concepto. El filósofo alemán Martin Heidegger en su libro *El ser y el tiempo* señala que: “El ‘ser’ es, sin duda, ‘dado por supuesto’ en toda ontología habida hasta aquí, pero no como *concepto* disponible – no como aquello en cuanto es lo cual, es lo buscado.” (Heidegger, 2000; 17) Es en el “ser ahí” (*Dasein*) donde se presenta la “posibilidad de ser”; así, “es la analítica del ‘ser ahí’ lo que constituye la ontología fundamental, o que el ‘ser ahí’ funciona como el ente al que hay que preguntar sobre su ser con fundamental anterioridad.” (Heidegger, 2000; 24). De esta forma, el ente señalado por Heidegger como el “ser ahí” (en cada caso nosotros mismos) es determinado por el *ser*, es un ente privilegiado óptico que se expresa *con* y *en* el mundo; dicho mundo racionalizado por el “ser ahí” (a lo que llamamos nosotros *ente antropológico*), es siempre cultural.

De esta manera, si el *ser* se devela como acontecimiento en el “ser ahí”, entonces las expresiones del *ser* se manifiestan de diversos modos porque las culturas se expresan a partir de su contexto. Es en la materialización conceptual de la construcción del mundo mítico-simbólico de cada una de las culturas que

habitamos en el planeta Tierra donde el *ser* deja su huella en el tiempo. Es por esto que resulta sumamente comprensible y válido hablar de una ontología maya, ya que es un mundo cultural que expresa su *ser* de manera particular, en síntesis, es un determinado modo de ser.

Nosotros partimos de la idea decolonial de un pluriverso, es decir, un mundo donde viven otros mundos -entiéndase este “otros mundos” como la diversidad de las culturas humanas existentes en el planeta Tierra-. Las diferencias culturales nos hacen comprender de manera fáctica que el *ser* se devela y se expresa de maneras distintas, dependiendo del modo cultural de existir. Por ello podemos advertir que la comprensión y reflexión ontológica surge del modo como cada cultura interpreta y construye la explicación racional de preguntas y respuestas ontológicas. Toda respuesta es en si ya una racionalización expresada en la creación de símbolos, los cuales llevan implícitos principios éticos; estos principios normativos delimitan el modo de ser de cada cultura. Bajo este argumento podemos hablar de una ontología europea o del sistema capitalista, es por ello que consideramos totalmente válido descubrir una ontología amerindia, azteca, maya o inca.

Sospechamos que el propio Heidegger no se percata que el mundo de la vida cotidiana del “ser ahí” del que nos habla tiene referencia a su propio mundo cultural, en otras palabras, el mundo al que alude Heidegger es el lugar de enunciación de él; éste se halla determinado por un etnocentrismo eurocéntrico, moderno, colonialista, capitalista, el cual es presupuesto como universal pero difícilmente lo es en su totalidad, ya que es una manifestación del *ser* expresado culturalmente; la cultura de Heidegger es una de tantas culturas que coexisten

dentro del sistema-mundo. El contenido del mundo heideggeriano pretende imponerse como único e inequívoco a todas las culturas, no deja de ser una violencia epistémica; sin embargo la historia ha demostrado que la racionalidad instrumental fetichizada típica de la filosofía de la opresión solamente es una racionalidad egolátrica, la cual busca encubrir otros tipos de razones que habitan en todo ser humano y en las diversas realidades culturales existentes.

El lugar de enunciación de esta investigación está delimitado por el mundo amerindio anterior a la invasión ibérica de 1492. Utilizamos herramientas de la filosofía como es la fenomenología y la hermenéutica; luego, es una reflexión filosófica de los principios ontológicos del mundo cultural maya -el cual está vivo hasta la actualidad-. Para nosotros, que conservamos la sangre y memoria de nuestros ancestros nacidos en Abya Yala, la meditación supone que el pasado, el presente y el futuro están interrelacionados; por tanto, el presente de un mundo cultural es el resultado de la síntesis de etapas anteriores y contiene situaciones embrionarias que darán origen a etapas por venir.

II

El trabajo de tesis doctoral en Filosofía lleva por título: *El pensamiento filosófico de los mayas hasta antes de la invasión*. La investigación tiene en su organización una reconstrucción de símbolos clave en los cuales se funda una interpretación histórica de las concepciones filosóficas que se fueron desarrollando hasta el siglo XV, antes del contacto con el mundo ibérico. El objetivo general es comprender el *ethos* cultural entre los mayas mediante el análisis de las hierofanías, utilizando la

fenomenología y la hermenéutica, para proponer una interpretación aproximada del fundamento existencial que sustenta el modo de *ser-estar-actuar* en el mundo maya.

Gracias a la beca mixta otorgada por CONACyT a este proyecto y la tutoría de la Dra. Mercedes Olivera, investigadora del CESMECA (Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica) de la UNICACH (Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas) del posgrado de Ciencias Sociales y Humanísticas se logró recabar elementos históricos para aportar a la argumentación teórica. Así en el capítulo 1 y 2 de la tesis se vierten datos que parten del estudio sobre la historia del mundo cultural de los mayas; presenta elementos ineludibles en la investigación y que habrán de servir a ésta como base para los capítulos posteriores. Se argumenta sobre la necesidad de la investigación filosófica de la sabiduría amerindia y el diálogo simétrico e intercultural con otras filosofías del mundo.

Con los resultados obtenidos en el capítulo 1 y 2 sostenemos como hipótesis que los diversos grupos mayas subsistieron y sobrevivieron siempre en diálogo con otras naciones hermanas; intercambiando, incorporando o negociando interculturalmente. En estos diálogos interculturales lograron conservar sus prácticas gracias a su *éthos* o núcleo duro, que tiene una fundamentación filosófica en principios éticos y un horizonte de comprensión y explicación racional. Así el pensamiento filosófico se fue enriqueciendo con el transcurso de los intercambios culturales, llevándose a cabo una revolución en los símbolos y los rituales prácticos, las normas morales, la ética, así como también en la ontología. Con la comprobación arqueológica de estos elementos se pudo entender que el

ethos que fundamenta la filosofía política de la cultura maya actual tiene principios filosóficos contruidos que datan de tiempos anteriores a 1492.

En el capítulo 3 se utiliza la fenomenología y la hermenéutica con el fin de explicar de manera filosófica la fundamentación ontológica y desarrollo del núcleo ético-mítico de la cultura maya. En el primer apartado se demuestra que bajo la definición de filosofía de Hegel se entiende que la realidad es el contenido de la conciencia y que su representación implica reflexión filosófica. Si esto lo contextualizamos en la diversidad cultural de los pueblos originarios del mundo, entonces las altas culturas amerindias filosofan, interpretan y representan dicha realidad con sus muy diversas particularidades contextuales; y sin embargo, conservan en temas ontológicos su carácter pretendidamente universal.

La interpretación ontológica del mundo cultural surge de un acercamiento crítico a la realidad. En este sentido, todo grupo humano en un principio construye ontológicamente su *universo cultural* por medio de la racionalización mítica de la totalidad ontológica, la cual es una narrativa que dota de sentido al mundo cultural al cual se pertenece.

En una segunda parte se formaliza filosóficamente la estructura ontológica del principio de *complementariedad*, que es la base del núcleo ético-mítico de la cultura maya y que guarda semejanza con las diversas culturas amerindias. Se sugieren categorías claves que localizamos en el campo de la ontología y que a lo largo de los siguientes capítulos se utilizan.

El capítulo 4 es la continuación del capítulo anterior, en el cual se ha desarrollado un marco de categorías mínimas para el estudio del pensamiento filosófico amerindio. El capítulo 3 y 4 constituyen una unidad indisoluble; si han

sido sistematizados como capítulos separados es por fines expresamente pedagógicos –para no exhibir apartados demasiado extensos-.

En este capítulo se desarrollan y explicitan dos categorías duras para la filosofía: espacio y tiempo (geografías y calendarios) desde el marco del ya clásico libro *Filosofía de la Liberación* del Dr. Enrique Dussel. Utilizamos en este trabajo de investigación el concepto *universo cultural* como categoría emergente, la cual es entendida como totalidad de los símbolos míticos (elemento categorial que nos es útil y propedéutico para profundizar fenomenológicamente en la ontológica que está en la base de las distintas culturas y las sustenta con fundamentos filosóficos).

En el capítulo 5 se analizan temas delimitados por el campo de la religión e intenta explicar ontológicamente el lugar de lo Sagrado en el mundo amerindio; sitúa -a manera de resumen- la reflexión de la experiencia de lo Sagrado en el caso maya. En este capítulo se utilizan las categorías: *ch'ulel*, *lenguaje*, *ente antropológico*, las cuales han sido subsumidas y analizadas en los apartados anteriores, lo que nos ha facilitado para la interpretación hermenéutica de la comprensión de lo Sagrado, su creación y representación en hierofanías así como la explicación mítico-racional, misma que alberga en su interior una estructura filosófica.

El acercamiento fenomenológico arroja la comprensión de la función social que cumple el sabio en la comunidad cultural. Así mismo, hasta donde las fuentes nos lo han permitido, podemos diferenciar de manera más precisa las diversas especializaciones u oficios de los representantes de lo Sagrado como es el sabio-místico *k'uhul ajaw* o “señor divino” y el filósofo o *ahu can* (título traducido al

castellano como “señor serpiente”). Ambos son parte de la diversidad de especialistas de lo Sagrado. Con los registros arqueológicos y las fuentes prehispánicas se puede intuir la relación de la religión en la política.

En el capítulo 6 el análisis se centra en el campo político e intenta explicar los fundamentos racionales que sustentan la organización del Estado maya llamado *cah*. Se expone desde una perspectiva cultural, la importancia de los principios éticos contenidos en el *ethos* que fundamenta el orden ontológico-político.

Es en la narrativa mítica donde están implícitos los principios éticos que por medio de la pedagogía son transmitidos de generación en generación, produciendo un modo de *ser-estar-actuar*, un *ethos* cultural. Los principios éticos o normativos son subsumidos en campos prácticos como la política, la economía, etcétera. De esta manera, el marco normativo del sistema de derecho tiene su primera formalización racional en el mito. La estructura ontológica de la filosofía política maya tiene una lógica fundada en principios éticos que se mantienen vivos hasta nuestros días.

El capítulo 7 coloca problemáticas que son analizadas con todo lo construido por esta investigación. Con los elementos arrojados por los seis capítulos anteriores se argumenta con la finalidad de dialogar sobre problemas que han sido interpretados equívocamente y en los cuales se continúa estigmatizando a las culturas amerindias como “atrasadas”.

Con el fin de comenzar un diálogo intercultural, se plantean posibles soluciones a desafíos que carecen de evidencia contundente por falta de un

análisis filosófico que se coloque más allá de los marcos epistemológicos¹. La Filosofía de la Liberación como marco categorial insurgente de interpretación nos ha permitido profundizar fenomenológicamente y comprender analécticamente las filosofías de los pueblos originarios de América desde la perspectiva del otro como *víctima*, desde el lugar del oprimido. Ha abierto el horizonte de comprensión del *ser*, *estar* y *actuar* para poder oír lo más fielmente posible la respuesta de los pueblos originarios de Abya Yala a los problemas filosóficos existentes, semejantes en todas las culturas.

Las conclusiones que presentamos parten de un *mestizaje ontológico*. Si bien las categorías utilizadas en este trabajo de investigación no son todas concepciones “indígenas puras”, tampoco se quedan encuadradas en la pretendida univocidad del pensamiento occidental, sino que forman parte de un análisis que presupone como punto de partida el mundo amerindio incorporando la fenomenología y la hermenéutica como herramientas para sistematizar con mayor precisión el pensamiento filosófico de los pueblos originarios. Los resultados obtenidos están a discusión, no son verdades absolutas; no obstante, queremos compartirlos con todos los hermanos y hermanas de los pueblos originarios de América (Abya Yala) y el mundo, con la finalidad de poder contrastarlos en un futuro con nuevas investigaciones apoyadas en los descubrimientos y evidencias filosóficas y arqueológicas.

¹ “Toda teoría se sustenta en una ontología más que en una epistemología; esta es abarcada por aquella.” (García, 2003; 20)

III

En un seminario del posgrado en filosofía en la UNAM a cargo del Dr. Enrique Dussel, conocí al Dr. Carlos Lenkersdorf. En aquel momento -el que escribe estas líneas- intentaba entrar a la maestría de filosofía. Acababa de terminar la licenciatura y quería profundizar en la deconstrucción de Jaques Derrida y el pensamiento de los alumnos/as de Louis Althusser. Era un ingenuo. Cuando Carlos relató la experiencia vivida con los tojolabales y lo relacionó con el *Popol Vuh*, me recordó los usos y costumbres de los pueblos originarios en los cuales mi yo maldito había intervenido². La mejor parte para mí fue cuando ejemplificó la crítica al “ego” occidental por medio del *tik* nosótrico de los pueblos amerindios. Contó que en un examen que debía resolverse individualmente, los estudiantes indígenas lo solucionaron en colectivo, ya que muchas cabezas piensan mejor que una sola. Habían puesto como principio a la asamblea comunitaria y a la *complementariedad* hombre-mujer, padre-madre o la pareja de abuelos tan característico de los pueblos originarios de toda Abya Yala, criticando con ello el mito del dios único. Con esa clase, mi proyecto filosófico y de vida cambió.

Los meses que siguieron a los acontecimientos del 3 y 4 de mayo del 2006 en San Salvador Atenco, fueron de mucha tensión en el Distrito Federal. El 5 de junio, en el domicilio que habitaba con mis padres, penetró una segunda bala calibre 9 milímetros de uso exclusivo del ejército. Después de este acontecimiento

² Estuve trabajando cerca de cinco años en la construcción de Comunidades de Base por medio de la Educación Popular de Paulo Freire en las montañas de Xochimilco; había conocido la selva de Chiapas como militante y tuve la comisión de hacer contacto con gente adherente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona a finales del 2005. Esta experiencia fue sistematizada en la tesis de maestría titulada *Propuesta metodológica para la investigación social desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación. Una experiencia de inserción en comunidad*. UNICACH-CESMECA, 2010.

violento perdí mi trabajo y me mudé de casa. A finales del 2007 -siendo maestro en el Instituto de Educación Media Superior (IEMS)- la Secretaría de Educación del Distrito Federal comenzó a cambiar personal arrebatándose entre ellos los puestos en las altas esferas y la crítica de los docentes y la organización estudiantil se incrementó. En el 2008 enfrenté un proceso jurídico por actos relacionados con las protestas estudiantiles. No se me demostró nada, pero de manera amistosa se me preguntó: “¿qué sabe de las bombas caseras en los cajeros automáticos de los bancos? ¿Usted no tiene nada que ver verdad?”. Ello significaba, a todas luces, una sutil advertencia de que podría adjudicárseme, de mala fe, el delito de actor intelectual de dichos actos de grupos guerrilleros.

Cansado de aquel ambiente hostil, decidí irme a vivir a Chiapas. Al despedirme de mi amigo Enrique Dussel en la UAM-I, éste me dijo: “usted es mi bendición, eso que hace es de valientes”. Guardé sus palabras en mi corazón y de manera personal tomé la responsabilidad de explicar la posición crítica de mi maestro con el EZLN -postulada en diciembre de 2007-.

En el mes de agosto de 2008 arribé sintiéndome “exiliado” a San Cristóbal de las Casas en días de lluvia, cuando parece que el cielo se cae a pedazos. Mi estancia era indefinida, iba muy lastimado pero decidido a continuar de otro modo en la Coordinadora Regional Sur de la Otra Campaña.

En mi compromiso como militante visité el CIDECI-Universidad de la Tierra. El Dr. Raymundo Sánchez nos recibió de manera amable y nos invitó a asistir y participar los jueves en un seminario. Ahí, en esos seminarios, aprendí a escuchar y a hablar con los hermanos y hermanas tsotsiles y tseltales, ser uno más de ellos me hizo percatarme de la importancia de analizar filosóficamente los principios

ontológicos que sustentan nuestra cultura maya. Surgió la inquietud de dar a conocer al mundo y aportar a los pueblos originarios de Abya Yala una sistematización filosófica del conocimiento ancestral que aún vive, utilizando elementos científicos de los centros de investigación universitarios.

Ser participante en los seminarios del CIDECI-Unitierra me permitió aprender una manera muy otra de construir conocimiento, por ello invito a las universidades de este país a que decolonialmente se liberen de los cacicazgos académicos que siempre terminan por enfermar a las instituciones.

Gabriel Herrera Salazar

Ciudad de México

Primavera 2015

1.- Introducción histórica. De los mayas anteriores a la invasión de 1492

1.1.- Consideraciones metodológicas

La antropóloga mexicana Mercedes Olivera en su libro *Pillis y macehuales* – trabajo iniciado en 1971 y publicado en 1978-, nos da elementos metodológicos de los que nos valdremos para el estudio de la historia de los pueblos originarios de Abya Yala anteriores a la invasión de 1492.

[...] siguiendo el enfoque marxista considero que el pasado, el presente y el futuro están funcionalmente interrelacionados, de manera que cualquier momento de la vida de una sociedad incluye situaciones que se han originado en contradicciones de etapas anteriores y contiene situaciones embrionarias cuyo desarrollo dará origen a las características de etapas subsecuentes. De manera consecuente, considero que la utilidad de los estudios históricos de cualquier momento de la vida de la humanidad radica en la posibilidad de entender mejor el presente y de proyectar cambios hacia el futuro. Dentro de este contexto, el estudio de las formaciones sociales del pasado aporta un riquísimo material siempre que se logre entenderlas más allá de lo circunstancial y se interpreten de acuerdo con los procesos generales del desarrollo de la humanidad. (Olivera, 1978; 11)

Fundamentados en estos planteamientos teóricos, para nosotros también el punto de partida para una investigación científica requiere de una definición política, con la finalidad de:

[...] orientar nuestros estudios al entendimiento de la realidad humana; pero no como mero ejercicio intelectual o con el fin de satisfacer una “curiosidad científica”, sino con el objetivo claro y preciso de llegar a conclusiones útiles de alguna manera para la construcción de una sociedad diferente a la actual, que no base su existencia y reproducción en la explotación. (Olivera, 1978; 9)

Así, el lugar de enunciación de nuestro trabajo está delimitado por el discurso que se despliega fenomenológicamente y pretende señalar la relación opresiva y el

lugar que ocupa el otro como víctima en civilizaciones originarias de Abya Yala; en este caso, pueblos hostigados por los imperios. Es una reconstrucción histórica que tiene la intencionalidad de asumir un compromiso con los condenados de la Tierra (Fanon), no es una opción sino un deber ético con las víctimas, los pobres, el *pueblo*.

Para la etnohistoriadora Mercedes Olivera el sector campesino como clase social es un actor que ha trascendido en la historia sin importar el sistema económico en el cual se encuentre, nosotros lo entendemos como una clase social subsumida en la categoría *pueblo*.

A mí me preocupó especialmente explicar el origen y la existencia del sector de la población campesina en el que se percibe –a pesar de los cambios en los modos de producción a nivel de la sociedad global- una especie de secuencia generacional de la pobreza con una gran estabilidad a través del tiempo. Los campesinos de Tecali han legado de padres a hijos –junto con su propia existencia campesina- su condición de vida miserable y dependiente, como si a través de los siglos sólo hubiesen sido espectadores de la historia, que han visto y padecido invasiones, despojos, nuevos señoríos, conquistas extranjeras, revoluciones y dotaciones de tierra, sin que su situación de explotados haya cambiado en forma fundamental, y sin que tampoco ellos hubieran tratado de cambiarla. (Olivera, 1978; 12)

La presencia transhistórica del sector campesino es uno de los muchos grupos sociales que son parte integral de lo que nosotros comprendemos como *pueblo*, ya que, análogos existen otros actores sociales que participan en relación en lo político y cultural que complejiza al sujeto, por ejemplo, ser mujer, estudiante, morena, campesina, obrera, indígena. No sólo la clase social determina al sujeto, sino que muchas determinaciones interrelacionadas entre si son parte también de la construcción de la subjetividad. Las diferencias culturales arrojan luchas de liberación en diferentes frentes; estos grupos que reivindican su diferencia desde

la exterioridad, es decir, desde la periferia del centro hegemónico, son grupos que se articulan como bloque de oprimidos. A este bloque crítico de luchas antisistémicas en la Filosofía de la Liberación lo llamamos: *pueblo*, el cual es transhistórico.

Para nosotros, al igual que Enrique Dussel, la categoría *pueblo* es el plural de *pobre* y su terreno de análisis se localiza en el campo político.

Con la sola categoría de “totalidad” el oprimido en el capital sería sólo *clase* explotada; pero si se construye también la categoría “exterioridad”, el oprimido como persona, como ser humano (no como asalariado), como *trabajo vivo* no-objetivado, puede ser *pobre* (singularmente) y *pueblo* (comunitariamente). La “clase” es la condición *social* del oprimido como subsumido en el capital (en la totalidad); el “pueblo” es la condición *comunitaria* del oprimido también como exterioridad. (Dussel, 2012; 127)

La categoría *pueblo* subsume a la categoría *clase social*, perteneciente al campo económico, sin negarla. *Pueblo* es una categoría que va más allá de la reducción que denota lo que entendemos por *clase social*, ya que las clases sociales quedan subsumidas por la categoría *pueblo*. *Pueblo* es aquel actor social que se trasciende a través del tiempo, es decir, que sin importar el sistema económico en el que se encuentre situado históricamente, resiste al devenir caótico de los sucesos en el tiempo, se trasciende y acontece en todo sistema económico.

Utilizaremos la categoría *pueblo* situando nuestro discurso desde la periferia geopolítica con respecto a los centros hegemónicos que comprendían el sistema interregional dominado por tres grandes imperios: azteca, maya e inca. Esta categoría nos ayudará a entender la pervivencia de la cultura de los pobladores que resisten los embates de las crisis económicas de los modos de producción.

Este primer capítulo pretende ser un esbozo histórico de las relaciones de poder en una sociedad no-capitalista, por ello tomamos la categoría *pueblo* para analizar la historia de dichas sociedades, donde *pueblo* no es un actor pasivo incapaz de transformar la realidad sino que es un actor que ha existido desde el nacimiento de la desigualdad humana. Del mismo modo en que han existido a lo largo de la historia imperios o centros de poder que explotan a las semiperiferias y periferias, así también a lo largo de la misma historia han acontecido análogamente movimientos de resistencia y liberación. Las revoluciones sociales se han manifestado de diferentes formas, algunas veces de maneras “muy otras”.

De esta forma podemos aceptar sin ningún problema la metodología, el análisis y las conclusiones del trabajo de Mercedes Olivera, las cuales nos guían e inspiran para desarrollar este trabajo. Por ello partimos de la siguiente afirmación que no sólo es válida para la región central de México sino para los pueblos de toda Abya Yala.

[...] las sociedades precapitalistas, como las que vivieron en México antes de la llegada de los españoles, requirieron un ámbito social mucho más reducido para existir y reproducirse, y por ello pudieron existir diversas formaciones sociales con el mismo modo de producción o con uno parecido, sin que necesariamente hayan formado una sola unidad, como es el caso de los diferentes señoríos que vivieron en el altiplano de México en el periodo clásico. (Olivera, 1978; 22)

Nuestro trabajo pretende sumarse a la lucha antisistémica, es una historia a contrapelo que aspira a la memoria, como lo señalaba reiteradamente Andrés Aubry. Nuestro desafío es escribir un esbozo donde la historia de la cultura maya como una totalidad sistémica es sólo una parte que interactúa en las geografías y calendarios de amerindia; entonces, retomamos la teoría de la “larga duración”

recomendada por Fernand Braudel y Immanuel Wallerstein para mostrar la aparición de la resistencia cultural de pueblos oprimidos ante la guerra de exterminio.

1.2.- El descubrimiento de Abya Yala

En el siglo XVI el jesuita José de Acosta tuvo un primer acercamiento al desafío de comprender e intentar explicar con los instrumentos científicos europeos de la época el origen del poblamiento americano. Este misionero, por medio de la reflexión filosófica, consideraba que los pobladores de las Indias habían llegado por tierra, pues suponía que en algún lugar ambas regiones se juntaban -o por lo menos estaban lo suficiente mente allegadas una de la otra para poder pasar de un continente a otro caminando³-. Es hasta mediados del siglo XIX donde ya se pueden académicamente diferenciar por lo menos dos corrientes de pensamiento. La primera tendencia afirmaba que el *homo sapiens* americano era autóctono y la otra afirmaba que su origen procedía de Asia.

Hoy sabemos, por investigaciones arqueológicas, que hubo una serie de migraciones en el periodo pleistoceno al continente americano; sin embargo, la teoría más aceptada parte de que el poblamiento inicial de América se efectuó por el estrecho de Bering hace 70000/30000 años aP (en la última glaciación que

³ “José de Acosta, aunque pensaba que las similitudes formales entre las religiones indígenas y el cristianismo eran una parodia del demonio para engañar a los indios, se opuso al método radical de evangelización de hacer <<tabula rasa>>, destruyendo a sangre y fuego los ídolos y otros elementos de las religiones americanas, como hicieron al principio no sólo ciertos conquistadores, sino también muchos misioneros. [...] Más aún, defiende que en la evangelización hay que conservar todo lo bueno de la cultura indígena”. (Marzal, 1994; 4-5)

sufrió nuestro planeta Tierra)⁴. En aquella era glacial descendió el mar y ambos continentes quedaron unidos por una gran llanura de hielo, es por esto que grupos humanos pasaron de un continente a otro. Las migraciones generacionales llegaron al extremo sur del continente hace 12600 años aP, descubriendo en su largo caminar las extensas tierras de lo que hoy conocemos como Abya Yala, nuestra América⁵.

Estos primeros cazadores-recolectores traían consigo una cultura primaria pues ya eran *homo sapiens*; tal modo cultural de sobrevivir se fue desarrollando durante milenios. La arqueóloga mexicana Lorena Mirambell, investigadora del INAH, nos dice:

Podemos afirmar que desde el momento en que los primeros grupos humanos se internaron en territorio americano, ya tenían un lenguaje de tipo moderno, aunque de vocabulario reducido; sólo sería hasta que estos grupos empezaron a ser sedentarios cuando el vocabulario se incrementó, ya que tuvieron que inventarse palabras para designar cosas nuevas, que anteriormente no eran comunes. (Mirambell, 2000, 233)

Los sitios ocupados por las migraciones de pequeños grupos humanos estaban muy próximos a fuentes de agua; en semejantes lugares se podían abastecer de este vital líquido, además de encontrar vegetación más abundante y animales para la cacería. Para estos primeros grupos humanos eran sumamente importantes las

⁴ “Mucho se ha dicho y discutido sobre el poblamiento del continente americano y son varias las teorías al respecto. No obstante, abundar en todas ellas es insistir en tratar ideas obsoletas, carentes de bases científicas, pues en la actualidad se tienen sólidas investigaciones que fundamentan el paso por el estrecho de Bering hace 70,000/30,000 años”. (Mirambell, 2000; 225)

⁵ Véase, Mirambell Silvia, Lorena, “Los primeros pobladores del actual territorio mexicano”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coordinadores), *Historia antigua de México: vol. I. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.

cuevas o los abrigos rocosos al aire libre para la sobrevivencia, así como el fogón u hogar. El antropólogo francés Andres Aubry, en síntesis, nos señala:

El hombre arcaico vivía sin inseguridad, sin austeridad, sin hambre, en armonía, sin propiedad privada, alimentándose de la cacería y la recolección. Y vivía en un ambiente equilibrado, sin trastornos ecológicos, con jornadas de 3 a 5 horas y semanas de 15 horas de trabajo, dedicado a la búsqueda y preparación de alimentos, y con tiempo de sobra para la fabricación de herramientas, de armas para la cacería, de ropa para vestir y tal vez ya lucirse, con facilidades para el descanso, el arte (rupestre o lítico), la creación, la emoción, el amor, en “sociedades de abundancia”. (Aubry, 2005; 37)

Según la investigación de los expertos en el tema, la Etapa Lítica en el norte de América comienza con la llegada humana por el estrecho de Bering hace 70000/50000 años aP⁶; en un largo recorrido de tiempo los grupos humanos se fueron desarrollando y las migraciones llegaron al norte de lo que hoy es México hace unos 35000 años aP y al sur del continente 12600 años aP.⁷

En el primer momento de la Etapa Lítica (llamado horizonte Arqueolítico⁸) encontramos en toda América sitios, como por ejemplo: Trail Creek, Alaska (13070 +/- 280 y 15750 +/- 350 aP); Old Crow Flats, Canadá (29100 +/- 3000-2000 y 25750 +/- 1800-1500 aP); American Falls, Idaho, Estados Unidos (+/- 43000 aP); Cedral, San Luis Potosí, México (31850 +/- 1600; 33300 +/- 2700/1800 aP); El

⁶ “Actualmente la vieja hipótesis de que el hombre había llegado a América hace unos 10,000 años es obsoleta y sostenida por unos cuantos arqueólogos muy conservadores, que se niegan a aceptar, por razones no muy claras, que la investigación científica progresa [...] pero ante las nuevas investigaciones, entre las que mencionaremos sólo la que se realiza en Brasil, por un grupo de franco-brasileño, en la Toca do Boqueirao do Sitio da Pedra Furada, de donde se tienen fechamientos por C14 de más de 45,000 años, viene a reafirmar que el poblamiento se efectuó sin lugar a duda de norte a sur hacia 70,000/60,000 antes del presente”. (Mirambell, 2000; 253)

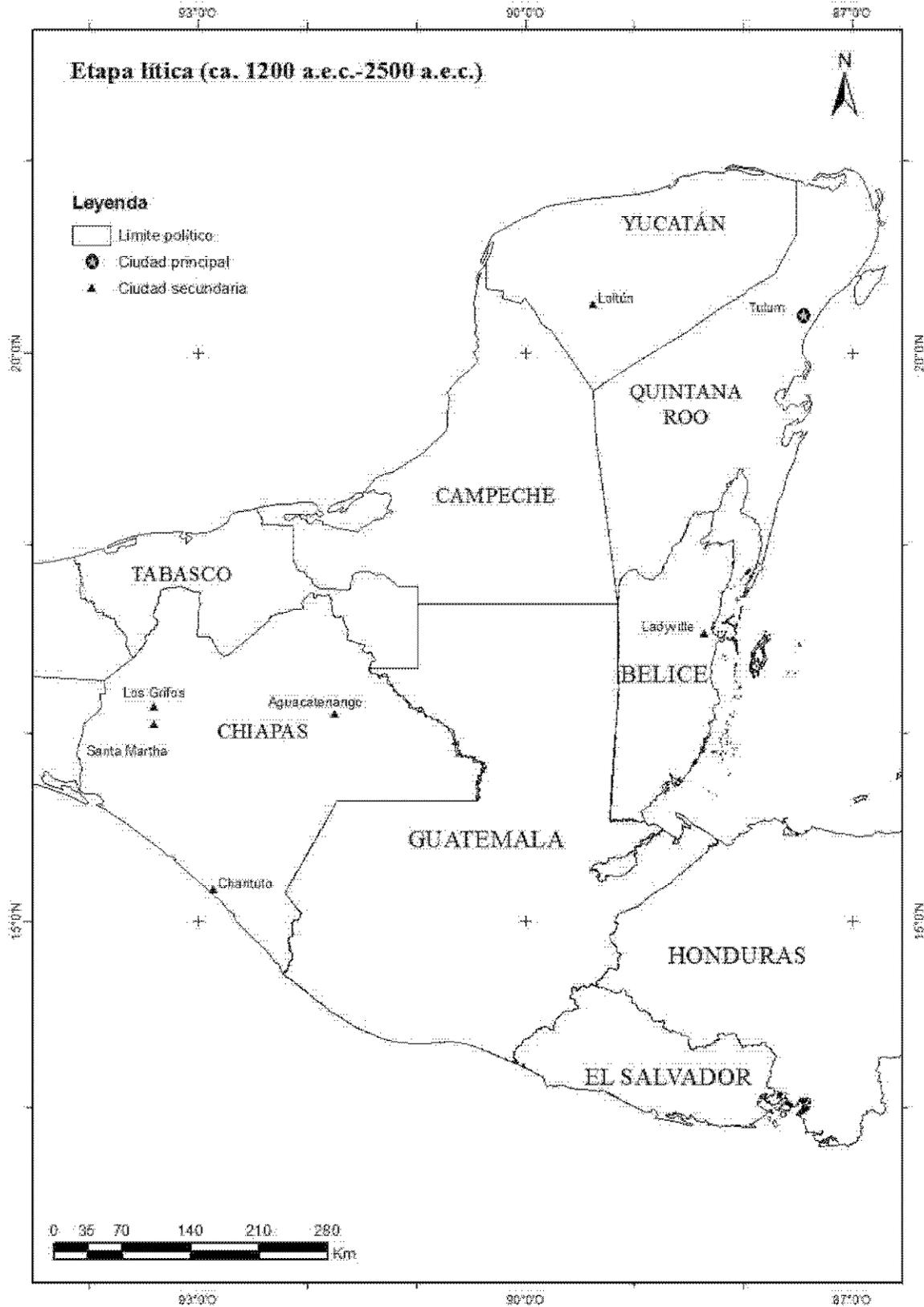
⁷ La Etapa Lítica en México tiene presencia desde hace 35000 y comprende hasta hace 7000 años aP; en algunas partes del norte de México se puede registrar hasta 200 años aP. Esta etapa se caracteriza por la presencia física de artefactos líticos, es decir, instrumentos de piedra, restos de hogares, piedras calcinadas, huesos de animales diversos sin relación anatómica.

⁸ El horizonte Arqueolítico en el continente americano debe comenzar en el 70000/60000 años aP; y en el territorio mexicano desde hace 35000 a 14000 aP -con duración de 20000 años aP-. Este horizonte se caracteriza por la presencia de lascas, navajas y restos de fogones llamados hogares.

Bosque, Nicaragua (+/- 32000 aP); Taima-Taima, Venezuela (16375 +/- 400 aP); Cueva de Piquimachay, Perú (14150 +/- 180 aP); La Toca do Boqueirao do Sitio da Pedra Furada, Brasil (+/- 45000 aP). En México aún no se han fechado con la técnica de Carbono 14 los sitios de Loltún, Yucatán; y Teopisca-Aguacatenango, Chiapas, entre otros, no obstante, los arqueólogos los colocan dentro del mismo horizonte llamado Arqueolítico.

El siguiente horizonte de la Etapa Lítica es el Cenolítico, que se divide en inferior y superior⁹. En dicho horizonte se presenta un radical cambio climático, lo que obliga a los pobladores a una modificación cultural para sobrevivir. Las sociedades de cazadores-recolectores en este periodo modifican su forma de caza al utilizar puntas de proyectil, también elaboran con fibras vegetales redes para carga, bolsas y lazos. En el Cenolítico encontramos sitios como: Loltún, Yucatán, México, (8000 +/- 2000 aP); Tulum, Quintana Roo, México (11600 +/- 8000 aP) Ladyville, Belice (+/- 8000 aP); Los Tapiales, Guatemala (8000 +/- 1000 aP); Los Grifos, Chiapas, México (+/- 9500 aP); El Abra, Colombia (12400 +/- 160 aP); Cueva de Huargo, Perú (13460 +/- 700 aP); Alice Boer, Brasil (12350 +/- 1150 aP); Tagua-Tagua, Chile (11380 +/- 300 aP); Los Toldos, Argentina (12600 +/- 600 aP). En los sitios localizados en México se inicia una “domesticación” de plantas. De los muchos sitios localizados en este territorio sólo mencionaremos por interés del presente trabajo los ubicados en la zona maya, como son: Loltún, Tulum, Santa

⁹ El Cenolítico inferior se marca en los restos encontrados con fecha de hace 14000 años hasta 9000 aP y el superior que recoge desde hace 9000 hasta 7000 aP. Este horizonte se significa por presencia de puntas de flecha.



Mapa 1

Martha, Los Grifos, Aguacatenango y Chantuto, en México; Ladville en Belice y; los Tapiales en Guatemala (ver mapa 1)¹⁰.

El último horizonte de la Etapa Lítica es el llamado Protoneolítico¹¹ durante el cual se genera una transición cultural importante; los arqueólogos registran una incipiente agricultura, aunque los pobladores siguen siendo cazadores-recolectores. Se comienza la sedentarización periódica y posteriormente el establecimiento de las primeras aldeas. En Chiapas están los sitios: Santa Martha y Chantuto.

Este hombre no fue un subhombre, ni un hombre en formación, ni un salvaje primitivo, es el hombre primordial. Su economía-mundo fue la del modo de producción doméstico, enfocado en “la igualación de la producción de sus necesidades”, por lo tanto no acumulativa (puesto que la naturaleza se encargaba de almacenar reservas o provisiones) pero sin escasez, sin clases, aunque sexo, edad, o experiencia marcaran diferencias; “una producción segmentaria con fines de consumo”, “un acceso autónomo a los medios de producción”, “con relaciones centrífugas entre las unidades de producción”, es decir, con otras entidades colectivas y unidades económicas, reguladas por la dinámica social del don y la reciprocidad, con una especie de institucionalización de la “generosidad” [...] La riqueza y los bienes no le interesaban porque representaban un obstáculo a la movilidad, que era su modo de vida obligado, un freno a su libertad, valor superior al de la propiedad (la que según Sahlins, existía para pequeños objetos fácilmente transportables, apreciados por su rareza, su estética, o por una referencia afectiva). (Aubry, 2005; 38)

1.2.1.- Los primeros linajes

La domesticación de plantas y su cultivo requieren de una observación calendárica agrícola y la apropiación de un territorio delimitado para las parcelas; tal descubrimiento científico produce un nuevo sistema histórico. La apropiación de

¹⁰ Los mapas 1, 2, 3 y 4 fueron elaborados por David Ramos Hernández.

¹¹ Este horizonte comprende restos arqueológicos que datan de hace 7000 hasta 4500 años aP. Se distingue por la abundancia de artefactos más pequeños con buen acabado, como son adornos corporales de concha, hueso, cuerno y piedra.

un territorio aportó la formación de centros de poder, la desigualdad social y una relación distinta con grupos nómadas en el territorio-mundo. Esto no quiere decir que la especie humana por naturaleza lleva genéticamente la característica de ser desiguales entre sí. Hoy sabemos que el tipo de organización social en la cual la especie humana ha vivido más tiempo es la comunidad cazadores-recolectores que tiene un carácter equivalencial, lo que nos indica que no siempre ha existido la desigualdad y la exclusión social -como en las sociedades contemporáneas-. En arqueología se dice que la desigualdad se presenta ante el surgimiento del Estado¹².

La primera formación social fue la comunidad de cazadores-recolectores, seguida de la formación tribal, llegando a la clasista inicial; a pesar de todo, hay que aclarar que no todas las sociedades han seguido la misma trayectoria ni presentan las mismas características. Para fines de este trabajo solamente hablaremos de aquello que se refiere a la formación de las sociedades tribales que se desarrollaron a partir de una economía productiva agrícola; lo anterior, con la finalidad de poder explicar el nacimiento de las sociedades clasistas mayas y otros grupos amerindios.

Los arqueólogos que han trabajado en tierras americanas han identificado sociedades cacicales o sociedades tribales jerárquicas¹³; en estas sociedades están presentes factores esenciales como la religión, el prestigio, el parentesco, la producción y la distribución de la riqueza; ellas anteceden a la ciudad-estado. Es

¹² Véase: Sarmiento, Griselda, 2000, "La creación de los primeros centros de poder", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coordinadores), *Historia antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, Vol I, México, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa.

¹³ Las sociedades tribales jerárquicas son el intermedio entre las comunidades cazadoras-recolectoras y la formación de sociedades clasistas.

por esto que la transformación de la organización social se puede comprender analizando el desarrollo de la agricultura, el crecimiento poblacional, la competencia, el control de un grupo social sobre la tecnología de irrigación, los asentamientos alrededor de centros ceremoniales que concentraron el poder político, económico y cultural. Ejemplos de ello tenemos en el valle de Mississipi, en Estados Unidos; en la cuenca de México; en la zona maya; en antiguas zonas arawak en Panamá y al noreste de Venezuela.

Las sociedades tribales jerárquicas son principalmente productoras; desarrollan de manera análoga actividades como la cacería, recolección, pesca. Su objetivo primordial es satisfacer las necesidades de subsistencia de los individuos que formaban la comunidad; entonces, los bienes producidos más importantes dependían de las ramas productivas que satisfacían la alimentación. Fue necesario desarrollar conocimientos y recursos técnicos para controlar la reproducción biológica de una o varias especies de plantas como fue la domesticación del maíz o la papa. En el periodo productivo de la agricultura se da la cosecha y en el periodo no productivo se desarrollan otros procesos de trabajo no alimenticios como textiles, cerámica, metalurgia, etc.

Así, en esta fase la producción agrícola se vio modificada por la intensificación productiva, la innovación de medios de trabajo, el desarrollo de medios de almacenamiento y nuevos y mejores procesos de trabajo no alimenticio. Esto trajo consigo el aumento de la población, cada vez más individuos trabajan colectivamente, se produce una extensión más grande de territorio para el cultivo; con ello se transforma la delimitación de fronteras y se da una mayor división de trabajo logrando especializaciones, así como actividades

intelectuales que desarrollaron el pensamiento, lo que creó nuevas formas de convivencia.

Los productos del trabajo en un principio son controlados por la comunidad -que es una unidad mínima o unidad doméstica-. Las unidades domésticas tuvieron la necesidad de intercambio recíproco con otras comunidades, ya que cada grupo era vulnerable a malas cosechas, enfermedad y muerte de sus miembros; por tales circunstancias se propiciaron matrimonios, ceremonias religiosas intercomunitarias, transformando la relación social, la praxis.

El carácter igualitario de estos grupos se conserva porque en su interior no hay subgrupos que controlen de forma exclusiva la propiedad colectiva; sin embargo, al aumentar las relaciones sociales de producción cambia el tipo de propiedad y el grado de las fuerzas productivas, transformando el intercambio.

Por la necesidad de cooperación e intercambio se genera el parentesco intercomunitario que se convierte en relación básica, es decir, se generan linajes. Es en este proceso donde surge la jerarquización social ya que la división del trabajo dentro de los linajes crea la posibilidad de generar un sector privilegiado que controla la fuerza de trabajo de los individuos del mismo linaje; todo esto gracias al aumento de la productividad que origina un excedente o plusproducto para el intercambio con otras comunidades. La arqueóloga Griselda Sarmiento dice:

La alteración de las relaciones de propiedad no se establece entre linajes sino al interior de dichos linajes, cuando surge un sector privilegiado en cada uno con funciones especializadas. Este grupo es mantenido por el resto de unidades que conforman el linaje, dedicadas a producir los bienes alimenticios que este sector no produce de manera directa. (Sarmiento, 2000; 346)

Dentro de los linajes se generan trabajos de bienes no alimenticios como la producción de armas, especialización en el conocimiento de la medicina, la astronomía o la religión, de donde surgen individuos como el chamán, el sacerdote, predicadores de fenómenos naturales, filósofos, que son aceptados por toda la comunidad. Entre los mayas el registro más antiguo de los primeros linajes reales se escribe en el siglo VII y proviene de Palenque, en Chiapas, en la cual:

Se dice que el primer rey mortal de esta lista de reyes, Kix Chan, ascendió al trono el 28 de marzo de 967 a.c. a la edad de 26 años. Esta fecha corresponde de manera notable con los inicios de las comunidades de agricultores mayas en las tierras bajas y el surgimiento de la monarquía divina entre los olmecas, de quienes los mayas heredaron esta institución. (Pérez, 2000; 446-447)

1.2.2.- Los proto-mayas y primeros grupos mayas (2000 a.e.c–250)

Lo que actualmente conocemos como la civilización “maya” es la denotación de una pluralidad de pueblos que pertenecen a una macro-familia lingüística. Esta familia tiene por raíz al idioma que los expertos llaman proto-maya o maya común y que posee una existencia que data desde hace 3500-4000 años aP. Para el año 2000-1500 a.e.c.¹⁴ ya existen pueblos establecidos en las regiones montañosas y en las tierras bajas de lo que será el centro de origen de la región administrada por lo maya, pero la vida cotidiana no presenta aún las características que distinguen el estilo maya que los arqueólogos identifican en la cultura material.

Los primeros indicios de vida humana en el territorio ocupado por los mayas se caracterizan por la constante movilidad en campamentos temporales cercanos a las fuentes de agua. En el norte, grupos nómadas de cazadores recolectores

¹⁴ En lo que resta del texto utilizaré en lugar de a.C. las siglas “a.e.c.” para referirme al tiempo “anterior a la era común”, ya que nos parece que es más neutral.

que arribaron a la región se localizan en los alrededores del cenote de Tulum, en lo que hoy es Quintana Roo; se tiene evidencia arqueológica en sitios como: Las Palmas, El Templo, Chon Hul y Cuenca de Naharon, que datan de un periodo comprendido entre 11600 hasta el 8000 a.e.c.; y en Lutún, fechado entre el 8000-2000 a.e.c. en lo que hoy es Yucatán. Ladyville, en lo que hoy es Belice, resulta ocupada alrededor del 8000 a.e.c. En el lado sur, en Los Tapiales, en lo que hoy es Guatemala, se localizó un campamento que data del 8000-1000 a.e.c.; en lo que hoy es Chiapas se tienen evidencias de existencia en la cueva de Los Grifos y Santa Martha en el 7400 a.e.c. y en la costa del pacifico Chantuto es ocupado por grupos seminómadas entre el 7000-2500 a.e.c.

En el periodo que va del 2000 al 1000 a.e.c. se encuentra ocupado Río Bari en Tabasco; Yaxuná, Izamal y komchén en Yucatán; Chapa de Corzo y la costa del Pacífico (frontera con Guatemala), Altamira, Mazatán y Paseo de la Amada en Chiapas; en la misma zona, pero del lado de Guatemala: La Victoria y Ocos; en El Salvador: Las Victorias; y en Honduras: Playa de los Muertos (ver mapa 2).

Los orígenes de lo que hoy conocemos como cultura maya se pueden rastrear hasta cerca del 1000 a.e.c. tanto en la región montañosa y tierras bajas de Guatemala, así como en Belice; alrededor del 300 a.e.c. la región montañosa de lo que hoy es Chiapas estaba escasamente poblada. Ocuparon un amplio territorio que se contrajo en las fronteras este y oeste. Es en el periodo que va del 1000 al 350 a.e.c. donde se comienzan a configurar las particularidades de lo que caracteriza a lo maya; en este periodo son ocupados sitios como: Dizibilchaltún, Aké y Maní en Yucatán; Calakmul en Campeche; Cuello y Cahal Pech en Belice; El Mirador, Nakbé, Tikal, Uxactún, La Victoria, Salinas La Blanca, Abaj Takalik,



Mapa 2

Cañón Muñeca, Bilbao y Kaminaljuyú en Guatemala; Palenque, Xoc, Ojo de Agua, Tzutzuculi, Pijijiapan e Izapa en Chiapas; y Los Naranjos y Yarumela en Honduras (ver mapa 2). En un periodo que va del 2000 a.e.c. al 250, estos grupos lograron desarrollos importantes en el arte y la arquitectura, aunque muchos conocimientos datan de tiempo atrás.

Fruto del estudio y perfeccionamiento de la agricultura, durante el periodo que abarca del 350 a.e.c. hasta el año 250 se da un perfeccionamiento en las técnicas constructivas, se edifica el primer observatorio astronómico, se crea la típica bóveda maya en saledizo y se desarrollan las bases que determinarán el funcionamiento de las ciudades-estado. Antes del año 250 esta sociedad ya se organiza alrededor de un proto-estado. Las ciudades más importantes son: Uaxactún, Tikal y la ciudad-estado El Mirador; los tres sitios están situados dentro de la zona del Petén. Los primeros grupos mayas de las tierras bajas del Petén, como parte de la expansión de la ciudad-estado El Mirador, se asentaron en la región montañosa de Chiapas y subsumieron a los pueblos de habla mixe-zoque o zoque de la región superior del valle del Río Grijalva.

1.2.2.1.- La costa del Pacífico de Chiapas (2000-1000 a.e.c.)

Durante el segundo milenio a.e.c. en algunos lugares de Abaya Yala se desarrolló de manera importante la tecnología, la economía, prácticas de subsistencia sedentarias, organización social y política en linajes, ritos y pensamiento filosófico. La parte central de América estaba poblada por grupos seminómadas de cazadores, pescadores y horticultores. Alrededor del 2200 a.e.c. la zona de lo que hoy conocemos como las tierras bajas mayas es visitada o está ocupada por

horticultores semi-sedentarios que plantaban maíz; para estas fechas, en dichas tierras no hay asentamientos con características mayas.

Al final del segundo milenio y principios del primero a.e.c. los olmecas hablantes del zoque, mixe y popoloca de las tierras bajas del Golfo de México -hoy en día Veracruz y Tabasco- lograron un desarrollo agrícola importante. En la producción agrícola olmeca no hay participación de lo maya.

Para el 2000 a.e.c. la Costa del Pacífico de Chiapas estaba ocupada por cazadores-recolectores-pescadores seminómadas. Alrededor del 1600 a.e.c. se habita permanentemente en aldeas que tienen una tecnología basada en la cerámica, la cual es utilizada en rituales públicos donde se bebía chocolate o fermento de maíz. En el sitio llamado Paso de la Amada hay un juego de pelota que data de este periodo, existe evidencia de élites que importan piedras de jade y obsidiana, así como hogares que muestran la desigualdad social.

En el 1100-1000 a.e.c. San Lorenzo, ubicado hoy en el sureste de Veracruz, servía de centro de intercambio y de culto. Este centro hegemónico olmeca tenía un sistema político con el cual impuso su poderío a otros pueblos, logrando una rápida expansión. Para el 1400 a.e.c. gobernaban entre los pueblos de la Costa del Pacífico de Chiapas caciques hereditarios que comerciaban con los olmecas de las tierras bajas de la Costa del Golfo.

1.2.2.2.- El derrumbe olmeca y los primeros asentamientos mayas (1000-600 a.e.c.)

Los cambios ecológicos que se dieron en el 900 a.e.c. ocasionaron transformaciones genéticas en el maíz produciendo mazorcas más grandes; esta planta se convirtió en el cultivo preferido. La cosecha dependía exclusivamente de

la lluvia, interpretándose este fenómeno natural como manifestación de lo Sagrado; el maíz, entonces, comenzó a ser parte del culto religioso.

El maíz, al equipararse a un ser Sagrado, fue retomado por los gobernantes olmecas de La Venta para su adoración religiosa, quienes se disfrazaban del ente sagrado maíz; dicha práctica fue reproducida por gobernantes de pueblos semiperiféricos y periféricos. Se interpretaba que el gobernante era el medio para comunicarse directamente con lo Sagrado, su comunicación hacía que la lluvia llegara a tiempo para la fertilidad de la tierra, con la finalidad de generar abundancia agrícola para la vida de todo el pueblo¹⁵. Esta práctica llegó tiempo después, por primera vez, a la región del Petén¹⁶.

En el 900 a.e.c. el centro hegemónico olmeca de San Lorenzo es abandonado, al parecer el cambio ecológico genera el derrumbe del sistema económico, político y cultural. La caída de este centro deja un vacío de poder que permite a los grupos periféricos disputarse el dominio regional. Podemos suponer que a la decadencia de la economía olmeca, pobladores que vivían en las tierras bajas del Golfo de México fueron desplazados o emigraron de la región para asentarse en otros lugares semiperiféricos y periféricos. Así, los conocimientos culturales de los olmecas acerca del poder, la riqueza, la organización social, el gobierno, el cosmos y el pensamiento filosófico se extendió y fue subsumido localmente por pueblos de la semiperiferia y la periferia, transformando y

¹⁵ “El campesino, el mampostero y el artista tenían que pagar tributo al rey, pero éste compensaba su servicio dándoles una existencia más rica, agradable y cohesiva. La gente recolectaba los beneficios espirituales de la intersección del rey con el mundo sobrenatural y compartía en la riqueza material su desempeño exitoso traído para la comunidad.” (Schele, 1999; 115)

¹⁶ Entre los mayas se creía que los gobernantes eran la contraparte viviente de las fuerzas sobrehumanas, los gobernantes (*ajaw*) eran descendientes directos y manifestación carnal de lo Sagrado. El *k'uhul ajaw* es un sabio-místico gobernante el cual se comunica en el *lenguaje* (en cuanto tal) con lo Sagrado.

asimilando estos conocimientos en una interpretación local. Tras el derrumbe de San Lorenzo surge como centro hegemónico olmeca La Venta, lo que produjo un significativo movimiento de personas.

En el 900-800 a.e.c. grupos humanos provenientes de Belice se extienden y asientan hasta el Petén central y en las regiones montañosas de Guatemala, utilizando estas regiones para la caza. La cultura de la gente que llega de Belice se propaga, el sedentarismo se populariza. Se tiene evidencia arqueológica que habitaron en Ceibal, Altar de los Sacrificios, Tikal, Nakbé, El Mirador, Uaxactún, Río Azul, Lagos Yaxhá-Sacnab, Cuello, Colhá, Barton Ramie, Nohmul y Cahal Pech. Los arqueólogos señalan que los procesos de migración de Belice implicaron:

[...] un proceso dual de desplazamientos de algunos agricultores sedentarios, así como la incorporación de grupos más móviles que quizá ya habitaran en el Petén. [...] es probable que los mayas de Belize ya tuvieran rasgos sociales en esta época. A lo largo de los dos siglos siguientes se adoptaron ampliamente los mismos estilos de artefactos y prácticas culturales entre estos primeros agricultores sedentarios, y su consolidación bajo un sistema uniforme de producción cerámica, intercambiando a larga distancia (obsidiana, concha, jade), estilos arquitectónicos y técnicas de construcción. Los pueblos de la región de Belize parecen haber iniciado este proceso un poco antes. Al parecer, el Petén central se encontraba ampliamente habitado por la gente de Belize, como una extensión lógica del sistema del río Belize hacia los lagos y bajos del interior. Concordamos en que estos primeros mayas probablemente hablaban lenguas cholanas. (Pérez, 2000; 455).

Linda Schele y David Freidel nos dicen en su libro *Una selva de reyes* que es en el sitio llamado Cerros, ubicado en la costa norte de Belice, de donde deviene un siglo a.C. la realeza y la escritura maya. Cerros es un pueblo de pescadores, campesinos y comerciantes que se relacionan por medio del comercio con gente distante; son grandes navegantes que controlan la desembocadura del río Nuevo

hacia la bahía de Chetumal. Alrededor del año 50 a.e.c. se da en Cerros una revolución cultural: la vieja aldea es sepultada bajo plazas y templos; la nueva ciudad adoptó como símbolo sagrado al Sol en su representación jaguar, el cual en el alba emerge del mar y se sumerge en el crepúsculo.

En el 800-750 a.e.c. agricultores sedentarios mayas provenientes de Belice habitan en las tierras bajas de Chiapas, intercambian prácticas sociales interculturales con pequeños grupos semi-sedentarios hasta llegar a ser comunes; posteriormente se establecen en comunidades que desarrollan características mayas.

1.2.2.3.- Las florecientes tierras bajas del Petén (600-300 a.e.c.)

En el periodo que va del 600 al 300 a.e.c. los mayas de las tierras bajas del Petén estaban constituidos por comunidades organizadas por una gran red de cacicazgos. En este periodo hay una producción socioeconómica muy abundante. Durante el establecimiento de cacicazgos en las tierras bajas del Petén ocurrieron transformaciones culturales importantes que desplazaron a la civilización olmeca. El estilo narrativo maya reemplazó al típico estilo artístico que caracterizaba lo olmeca.

Las principales ciudades olmecas funcionaban como centro de un sin número de comunidades periféricas dependientes de estos centros y de sus gobernantes. El potencial económico de la producción logró construir plataformas de templos ceremoniales, pirámides de piedra o tierra, plazas planificadas, así como residencias para la élite gobernante. El centro de poder olmeca La Venta decae por el año 400 a.e.c.; en el 350 a.e.c. muchos de los centros olmecas de Chiapas se colapsan y son abandonados, como es el caso del sitio La Libertad,

ubicado en la cabecera del Río Grijalva. En la parte central de Chiapas otros centros cacicales son también abandonados entre el 400 y el 300 a.e.c.; poco después se fundarían sitios pequeños durante el 200-100 a.e.c.; para el 300 a.e.c. se desarrolla en las tierras bajas del Petén la cultura maya.

Podemos imaginar que mientras el sistema olmeca se desploma, en la periferia el proto-estado maya devino orden político equivalente a un estado¹⁷, ya que el intercambio se desarrolló dentro de un sistema económico propio. Su centro hegemónico se establece en las tierras bajas de la cuenca de El Mirador consolidando un importante gobierno que se expande, en un inicio, por alianzas estratégicas para hacer frente a las crisis y lograr la reproducción de la vida.

Hacia el 300 a.e.c. la ciudad de El Mirador juega un papel determinante en el desarrollo y expansión de la civilización maya. En el 200 a.e.c. los grupos mayas han ocupado las regiones montañosas de Chiapas que estaban escasamente pobladas, subsumiendo y reemplazando culturalmente a los pueblos zoques de la parte superior del Río Grijalva. De aquí podemos deducir que los grupos mayas, bajo una nueva organización social, fueron parte importante del derrumbe de las capitales zoques ya que bajo un sistema económico, político y cultural alternativo garantizaron la sobrevivencia corporal de sus poblaciones.

1.3.- Esplendor de la cultura maya (250-1000)

Los diversos grupos mayas comparten en la vida cotidiana prácticas comunes, es decir, construyeron un modo de *ser-estar-actuar*. En la producción de los bienes

¹⁷ Este naciente estado aún no contiene todos los elementos de un estado dominador, pero por su sistema económico y político y su expansión se puede considerar ya propiamente un estado.

para la vida podemos encontrar actividades homogéneas propias del mundo maya, por ejemplo, la agricultura, la caza, la pesca, la recolección y la cría de animales.

La agricultura intensiva se practica desde por lo menos el 350 a.e.c. en el norte de Guatemala y Belice, así como en el sur de Yucatán. La geografía se modificó cuando la agricultura se desarrolló en el norte de Belice, el Petén y el sur de Campeche y Quintana Roo, ya que se requirieron terrenos para incrementar la producción de alimentos; se utilizó la agricultura extensiva, intensiva y de roza en campos levantados y terrazas; construyeron huertas domésticas y el llamado *caanché*¹⁸. El arqueólogo Antonio Benavides nos dice:

Estos cultivos familiares, incluido el *caanché*, podían ser atendidos por las mujeres y los niños aprovechando los desechos cotidianos y logrando así una alta productividad: frutales, condimentos, medicinas, verduras, plantas de ornato, etcétera. (Benavides, 2001; 131)

También se desarrolló la técnica de la apicultura para la producción de miel y cera, y la cría de cochinilla para la obtención de pigmento rojo.

La vida cotidiana estaba organizada por fechas calendáricas establecidas; estos marcadores determinan el principio o fin de diversas actividades en las ciudades, el campo, en talleres familiares, en viajes de comercio, etcétera.

La unidad doméstica básica es la familia, en donde la descendencia patrilineal y matrilineal comparten la misma importancia. El espacio territorial de la célula familiar está delimitado por viviendas campesinas con un espacio circundante o solar utilizado para el cultivo de consumo familiar; tales espacios

¹⁸ El *caanché* es un semillero que se construye en un solar doméstico para cultivar diversas especies de plantas y verduras. Éste es comparable con las chinampas del centro de México.

estaban conformados por grupos unidos de tres casas o más, con un lugar específico y común para prácticas religiosas. El material con que construían sus casas dependía de la jerarquía de los habitantes. La población aumentó progresivamente hasta llegar a su clímax entre el 600 y 900.

En las ciudades se instituyeron grupos políticos que controlan los recursos naturales y a los pobladores en amplios territorios. La distancia aproximada entre una ciudad y otra es de 20 a 30 km. Entre cada ciudad se asentaron poblados semiperiféricos y periféricos que se asociaban a ciudades próximas, algunos mantenían una relativa autonomía.

El sistema económico utilizó como unidad de cambio almendras, semillas de cacao, plumas de aves preciosas, cuentas de jadeíta y conchas de color rojo. Los mercaderes eran fuertes comerciantes que intercambiaban artículos con gran número de productores y consumidores de diversas poblaciones. Un grupo selecto de comerciantes llamados *ah pol yoc* estaban vinculados a la élite gobernante, mantenían intercambio a gran distancia y controlaban los bienes que llegaban de otras zonas.

Las rutas de comercio fueron costeras, fluviales y terrestres. Al interior de la península de Yucatán las rutas son grandes calzadas de varios kilómetros de longitud llamadas *sacbé*. En el corazón de las grandes ciudades el tianguis central se celebra algunos días a la semana, también coinciden con la celebración de peregrinaciones religiosas periódicas de gran relevancia.

La organización política estaba conformada por grupos sociales que tenían distinto acceso a los bienes y servicios. Los grupos que tenían un mejor acceso se convirtieron en pequeñas élites dinásticas que tenían poder militar, económico,

político y religioso. En el sistema político maya una sola persona representaba la máxima autoridad, el *halach uinic*, quién tenía bajo su cargo el buen funcionamiento de las instituciones más importantes, con las cuales podía gobernar la ciudad a manera de un estado. El poder gobernante se institucionaliza al establecerse ritualmente la sucesión tomando como criterio la sangre filial, creando con esto familias gobernantes.

Fundamentado en la ideología del poder hegemónico vigente se construye arquitectura monumental; para su construcción se necesitó la dominación y explotación de mano de obra de los pobladores pobres que intercambiaban su fuerza de trabajo por bienes y servicios. La historia oficial del poder gobernante quedó escrita en estelas, dinteles, altares y monumentos.

En los centros de las ciudades habitaba el grupo élite rector que ocupa los palacios, en su mayoría son funcionarios políticos y religiosos. En la semiperiferia, ubicada muy cerca de la arquitectura ritual, vivían los especialistas de tiempo completo como: mercaderes, burócratas, guerreros, artistas, sabios y artesanos. En la periferia de los grandes complejos arquitectónicos habitaban los campesinos en viviendas muy sencillas y humildes; éstos para tener alternativas económicas combinaban también actividades heredadas por los ancestros como la caza, la pesca y la recolección.

La herencia patrimonial del grupo familiar estaba acompañada de la especialización del oficio y la posición social de los progenitores. Las actividades heredadas se dividían según la diferencia de los géneros, por ejemplo, el oficio de ser músico es exclusivamente de los hombres; trabajar el tejedor, desgranar maíz y transformarlo en alimento es exclusivo de las mujeres.

La pirámide social entre los mayas estaba formada por: 1) el rector o gobernante, el *halach uinic* u “hombre verdadero” y su familia, concentra el poder militar, económico, político y religioso ejerciendo el control a través de una red de colaboradores cercanos; 2) la burocracia administrativa, articulada por funcionarios de las instituciones emparentadas con la élite gobernante; 3) la burocracia ejecutiva, éstos son representantes de las instancias u autoridades superiores de diferentes comunidades pertenecientes a la misma unidad política; 4) los intelectuales y especialistas, los cuales tenían cierta movilidad en la pirámide dadas las relaciones de parentesco que poseían, tenían oficios de sacerdotes, arquitectos, escribas, oficiales militares, médicos, comerciantes, etcétera, comparten el poder hegemónico vigente; 5) los artesanos, éstos comparten diferentes oficios, como el de escultores, pintores, sastres, alfareros, ebanistas, canteros, albañiles, carpinteros, estucadores, etc. ; 6) los campesinos; 7) los esclavos y; 8) los trabajadores no especializados; estos tres últimos son la base de toda la pirámide social, se dedican a producir alimentos y materias primas, así como intercambiar su fuerza de trabajo por bienes y servicios.

En esta estratificación social de las grandes ciudades-estado fueron estructuradas colocando geopolíticamente a la nobleza en el centro, los especialistas en la semiperiferia y los excluidos o pobres en la marginalidad de la periferia.

La religión hegemónica que comparte el poder funciona como legitimadora del orden social; dicha ideología permea todas los campos prácticos de la vida cotidiana de las familias domésticas ya que la familia extensa procedía de un

ancestro mítico común, el *hermano mayor*¹⁹. Por religión entendemos el campo en el cual lo trascendente y el sentido de la existencia quedan religados. Así, el principio donde se funda la religión entre los mayas está representado por la unidad *complementaria* creadora de todo lo existente: *Alom-Qaholom*, padre-madre²⁰; se relaciona con todo aquello que generaba vida. La subjetividad *a priori* de esta *complementariedad absoluta* sobrepasaba cualquier representación. En esta esencia se unen y complementan armónicamente, sin perder su diferencia, los polos antagónicos: materia-espíritu, humano-Sagrado, vida-muerte, hombre-mujer. Al principio *Alom-Qaholom* se le atribuye el don de la oblicuidad, deviene de la idea pura de lo innombrable; se desdoblaba en un cuadrado delimitando los cuatro puntos cardinales del universo cognoscible. Esta reflexión ontológica estéticamente representa a cada cuadrante con diferentes colores, días, números, árboles, aves, es decir, imágenes simbólicas complejas.

El misterio de la alteridad queda encubierto por conceptos como Kinich Ahau (sol), Ixchel (luna), Lahún (venus), Chacc (lluvia), Ah Yum Ik (viento), Ah Yu Kaax (tierra), Buluc Chab Tan (guerra), A Yum Cimil (muerte), Ek Chuah (trueno), Hobnil (colmenas), Oxlahún tikú (trece cielo), Bolón Tikú (nueve inframundo). Estos conceptos abstractos son representados en imágenes como entidades sagradas con fuerzas incontrolables para los humanos. Las fuerzas inconmensurables tenían características humanas con capacidad de manifestarse por medio del *lenguaje en cuanto tal*²¹.

¹⁹ Véase el párrafo 5.5. de este trabajo.

²⁰ Véase el párrafo 3.4. de este trabajo.

²¹ Véase el párrafo 3.2.5. de este trabajo.

Los humanos encargados de especializarse en el oficio de traductor de lo Sagrado aprenden de memoria los mitos de la creación y todos los rituales ensañados por los más ancianos de la comunidad. Estos sabios con vocación para develar el misterio de lo Sagrado decantaron en grupos exclusivos, en una hermandad hermética que fue enseñando su conocimiento en escritura; sólo personas iniciadas podían aprender a leer.

Los contenidos del conocimiento son vaciados en textos que, como toda escritura, es siempre un residuo que no alcanza a develar en su pureza el contenido de la realidad en cuanto tal. Esta interpretación de la realidad, como toda escritura posible, está llena de analogías, alegorías, metáforas y símbolos que encubren la verdad en cuanto tal. Con la creación de la escritura se logró una síntesis en el pensamiento filosófico y una comprensión ontológica de la existencia. La sabiduría con carácter crítico logró descubrir importantes cálculos calendáricos por medio de la observación astronómica.

En muchos textos quedaron plasmados nombres personales, nacimientos, matrimonios, muertes; representaciones de carácter militar, económico, político y religioso como son: ascensos al poder, capturas de cautivos, títulos jerárquicos y parentescos de sangre con lo Sagrado; glifos emblema de los centros de poder que identifica la importancia jerárquica del lugar y la región así como la dependencia o la autonomía o de los pueblos.

El conocimiento heredado se fue transmitiendo de generación en generación a través de los calendarios, los rituales ceremoniales, las leyes prácticas de la moral, métodos para interpretar lo encubierto. Cuando las élites gobernantes se pervirtieron se comenzó a utilizar el conocimiento, no para la

producción reproducción y desarrollo de la vida de toda la comunidad, sino como instrumento de dominio y control por parte de la nobleza, la cual se había corrompido por la ambición y el abuso del poder; el mal gobierno se manifestó en represión, dominación y exclusión de los intereses del pueblo, síntomas de un sistema decadente, fetichizado, esquizofrénico y suicida.

Cuando el gobernante se ha vuelto ególatra, ensimismado, fetichizado, ya no manda obedeciendo, sino manda mandando. El fetichizado “mandón” se cree absoluto y ha olvidado la dignidad de la vida del pueblo. Los sacerdotes que se pervierten junto con la clase gobernante fetichizada abusan de su poder utilizando el conocimiento para manipular a la población, pierden su vocación, traicionan al pueblo. Los malos gobiernos infunden miedo a la población por medio de la violencia; prueba de esto son las representaciones de las pinturas de Bonampak, en las cuales se deja ver cómo la decadencia del mal gobierno reprime brutalmente las rebeliones de campesinos disidentes.

Los sabios que siguieron conservando su vocación y su compromiso con el pueblo logran construir otra interpretación de las manifestaciones transcendentales de lo Sagrado y crean una tradición religiosa alternativa a la ideología de la religión oficial. Esta tradición clandestina responde a los intereses y mandatos del pueblo oprimido y devela mediante un ateísmo antifetichista la enfermedad del poder opresor de los malos gobiernos, así como los falsos augurios de sus sacerdotes.

1.3.1.- Los centros hegemónicos y su colapso

En el periodo que va del año 100 al 250 la división de los grupos sociales por su distinto acceso de los bienes y servicios, las relaciones comerciales y otros

factores ecológicos fueron algunos de los catalizadores para que se pasara de un proto-estado a la formación de una ciudad-estado. Las bases de la civilización de los mayas comienza en el 250 y culmina 900/1000; en este largo periodo se desarrolla la religión, la organización política, el sistema económico y las artes.

La zona sur y centro del área maya cubre una superficie aproximada de 230000 km², ésta se divide en cuatro regiones: Petén, la cuenca del río Usumacinta, la cuenca del río Motagua y el altiplano meridional. La península de Yucatán cubre una superficie aproximada de 150000 km², en esta zona se desarrollan dos tradiciones, la primera es la que está delimitada en el oriente de Yucatán y el norte de Quintana Roo, teniendo como centro a Cobá; la segunda es la del oeste formada por el norte de Campeche y el occidente y norte de Yucatán, teniendo como centro Uxmal y Kabáh (ver mapa 3).

Según la investigación del arqueólogo Antonio Benavides “lo Petén puede equipararse a la cultura maya base” (Benavides, 2001; 114). El Petén en su inicio convive con otras prácticas culturales diferentes, sin embargo, en el proceso del desarrollo y crecimiento civilizatorio las otras realidades culturales aceptaron con el pasar de las generaciones ser parte de la interpretación del mundo maya, ya que las otras culturas diferentes eran grupos minoritarios que fueron subsumidos

[..] Durante el periodo Preclásico tardío y el Clásico temprano, y que a la postre dieron origen a grupos étnicos hoy día bien diferenciados por antropólogos y lingüistas, pero que retomaron en mayor o menor medida la fuente impronta maya petenera. (Benavides, 2001; 115)

Nosotros deducimos, por medio de la lógica, que algunos grupos pequeños conservaron su autonomía subsistiendo y sobreviviendo en las montañas siempre en diálogo o guerra con los imperios, intercambiando, incorporando o negociando

con los poderes hegemónicos vigentes. Los grupos mayas en estos diálogos interculturales lograron conservar sus prácticas gracias a su *ethos*, núcleo duro, el cual tiene una fundamentación filosófica muy sólida que la hizo hegemónica; su horizonte de comprensión y explicación racional eran más amplios que los de otros grupos. Los mayas supieron aprovechar el diálogo y los aportes de las diferentes culturas amigas o enemigas.

Para analizar y darle un discurso lógico al desarrollo de la cultura maya que se dio a partir del 250 hasta el 1000, el punto de inicio se apoya en lo aportado por la investigación arqueológica que propone Antonio Benavides.

Nuestra propuesta concreta es, entonces, considerar la existencia de una tradición cultural, que puede denominarse Petén, en el centro y el norte de la zona maya durante los primeros siglos de nuestra era. Este concepto de la tradición Petén permitiría entender la variedad de elementos que surgen a lo largo y ancho de la península de Yucatán durante el Clásico tardío. (Benavides, 2001b; 115)

1.3.1.1. El Petén

Durante el periodo que va del 350 a.e.c. hasta el año 600 se desarrolló en la parte central de Abya Yala una red de comercio que unía el sur de Veracruz, la cuenca del río Balsas, Chiapas y Centroamérica. La arqueóloga Carmen Lorenzo, sobre sus estudios de la circulación y expansión económica en este periodo, nos dice:

Del centro de Veracruz se enviaron yugos y hachas votivas a Palenque y algunos sitios de Guatemala. Un producto como el metal muestra evidencia de comercio, como aquél hallado en el cenote sagrado de Chichén-Itzá, que indica una técnica centroamericana, principalmente de Panamá, y de dónde provino con toda seguridad el oro trabajado o fundido. Las aleaciones de cobre con plomo y estaño vinieron del centro de México, mientras que el cobre puro llegaba de México o de Honduras, indicando esto que las relaciones comerciales de Mesoamérica se extendían hasta Centroamérica y seguramente más allá, hasta Sudamérica. (Lorenzo, 2001; 76)



Mapa 3

El poderío de la gran *Tollan* llamada Teotihuacán hace que el intercambio expanda sus límites desarrollándose grandes viajes comerciales. Las tierras bajas mayas tuvieron un importante intercambio intercultural durante el siglo I. Los comerciantes viajaban acompañados de escoltas militares para su defensa, lo que nos indica que existían grupos disidentes que atacaban al grupo del poder dominante con el fin de desestabilizarlo.

Al sur del centro hegemónico de El Mirador, las ciudades periféricas de Tikal y Uaxactún se desarrollarán con relativa autonomía, ambas ciudades se van a disputar la hegemonía en el vacío político generado en la crisis de representación política de la ciudad-estado El Mirador.

Tikal entabló relaciones comerciales con el altiplano mexicano, en ese momento se desarrollaban prósperamente los centros hegemónicos: Teotihuacán y Cholula; mantuvo relaciones de trueque con Teotihuacán durante 100 años, después continuará el intercambio por medio de Kaminaljuyú hasta el siglo VIII cuando Teotihuacán se derrumba como potencia económica. La construcción de esta red internacional de trueque hace que el pensamiento filosófico y bienes materiales circulen de una nación a otra.

Una sola familia gobernó Tikal hasta el siglo IX, 39 personas ejercieron el poder, el fundador o *hermano mayor* fue Yax-Moch-Xoc (“Jaula de Pez”) el cual gobernó del año 219 al 238. El linaje Garra Jaguar tiene su origen en el 292 a.e.c., esta familia logró centralizar el poder militar, económico, político y religioso. En la periferia de Tikal desde el año 328 hasta el 416 se asentaron poblados de menor extensión como Uaxactún, Balakbal, Volantún, El Zapote, Yaxhá y Xultún; en

todos estos lugares aparece el glifo emblema de Tikal, mostrando con ello su dominio sobre estas ciudades que nunca lograron las dimensiones de Tikal.

El centro hegemónico Tikal se vio favorecido comercialmente por la relación con la región del altiplano guatemalteco por mediación de la ciudad más importante del altiplano meridional: Kaminaljuyú, la cual tenía fuertes relaciones comerciales con Teotihuacán. La fuerte consolidación del comercio de Tikal con Teotihuacán por medio de Kaminaljuyú tuvo importantes implicaciones en el desarrollo de la economía, la política y la cultura.

En el año 500 se estableció un barrio teotihuacano en Kaminaljuyú. La producción artística y la educación con el pasar de las generaciones fueron adoptando elementos culturales de Teotihuacán. La filosofía subsumió principios que para entonces eran comunes en Teotihuacán, esto se extendió hasta Tikal, Río Azul, Becán y Copán. Tikal termina por compartir con Teotihuacán y Kaminaljuyú los principios filosóficos, fundan su pensamiento cultural alrededor del estudio de Tlaloc o Bolón Dzacab. El principio Tlaloc (agua) se concibe como el origen de vida; entre los artistas este principio es representado como centro-maniquí.

La ciudad de Uaxactún, en la periferia de Tikal, se pobló desde el 900 a.e.c. y permaneció vigente hasta inicios del siglo XI. En Uaxactún se registra el primer gobierno autónomo el 11 de abril del 328. Es hasta la llegada al poder de Tikal del noveno sucesor de Yax-Moch-Xoc –llamado Garra Jaguar el cual gobierna del 320 al 376- que el gobierno autónomo de Uaxactún queda destrozado, cae el 10 de enero del 378 bajo el ejército de asalto comandado por el jefe militar Rana Humeante hermano de Garra Jaguar. Nariz Encorvada hijo de Garra Jaguar y

sobrino de Rana Humeante sube al poder de Tikal el 13 de septiembre del 379; Nariz Encorvada y Rana Humeante gobernaron Tikal y Uaxactún por lo menos 18 años.

La táctica de guerra de Tikal contra Uaxactún resulto ser contundente, la superioridad e innovación de un nuevo armamento utilizado e intercambiado por los ejércitos de Teotihuacán les brindo una victoria sobre sus enemigos. Este tipo de guerra está asociada a Tláloc y Venus tenía objetivos expansionistas. Los conflictos armados anteriores a esta guerra tenían como objetivo la captura de enemigos en combate para ser sacrificados; a los cautivos se les daba la oportunidad de defender su vida en un duelo mano a mano con el mejor combatiente del ejército vencedor. Los duelos eran símbolos de valentía y capacidad militar y era el prestigio que ganaba un gobernante con sus presos. La invasión territorial de Tikal a Uaxactún rompe el esquema tradicional de la concepción de la guerra, los vencidos ahora entregan el control político de su ciudad a los vencedores. Tikal al vencer militar y políticamente a Uaxactún se convierte en administrador de los recursos del Petén central durante 180 años; se intensifica el intercambio comercial con Teotihuacán hasta el derrumbe de ésta en el siglo VIII.

Uaxactún para la geopolítica de Tikal, tuvo la función de observatorio astronómico; en los textos de pintura mural podemos observar a personajes mayas junto a teotihuacanos. La dirección política de Nariz Ganchuda en Tikal consolida las relaciones comerciales y la prosperidad de la ciudad; su sucesor Cielo Tormentoso toma la dirección política dictada por la filosofía del principio:

Tlaloc. Esta tendencia filosófica se transmite de la cuenca del río Usumacinta, pasa por Yaxchilán, llegando hasta el sur de Quiriguá.

El gran narrador de la historia de Tikal es Cielo Tormentoso nieto de Garra Jaguar, su versión de la historia hace coincidir los eventos históricos de la guerra con el alineamiento de los planetas Júpiter, Saturno y Venus, acontecimiento que ocurrió el 27 de noviembre del año 411, cuando su padre Nariz Encorvada gobernaba Tikal. Alrededor del año 514 en Tikal los eventos personales y dinásticos dejan de escribirse, la narrativa regresa a estelas; en arquitectura se retoma el estilo más tradicional (lo viejo vuelve a ser moda). El 6 de mayo del 682 Ah-Cacaw comienza el mandato político de Tikal. Ah-Cacaw hijo de Cielo Tormentoso siguió contando la historia de su familia, justificando su gobierno por medio de sacrificios de derramamiento de sangre registrados el 17 de septiembre del 695. El hijo de Ah-Cacaw se convierte en el nuevo gobernante de Tikal el 12 de diciembre del 734.

El control de las ciudades y pueblos periféricos por parte de Tikal llevó a sus sabios a descubrir, controlar y navegar por nuevas rutas comerciales que los llevaron al Golfo de México y el Caribe. Al noreste Río Azul sirvió como una ciudad fronteriza tikaleña que protegía y conservaba la ruta comercial de los ríos Azul y Hondo hasta la bahía de Chetumal. Este lugar tuvo mucha relación comercial con la región del Puuc en la península de Yucatán. Cielo Tormentoso impuso el gobierno de Seis Cielo en Río Azul a principios del siglo V.

En el área del Petén se dejan de levantar registros en estelas tras la ruptura y crisis económica en el intercambio comercial con Teotihuacán, el cual se da entre los años 534 y 593. En este mismo periodo, ciudades periféricas a Tikal

como Caracol, Ixtonton-Ixkún, Itsimté y Homul supieron aprovechar la decadencia del poder y rompen su dependencia con Tikal. La principal ventaja de estas ciudades oprimidas fue la crisis económica de Teotihuacán, con la cual se interrumpió el intercambio comercial con el sur del área maya.

El 11 de abril del año 556 ejércitos de la ciudad de Caracol realizan un evento bélico en Tikal debilitando su poderío pero sin destruirlo completamente; en la última estela de Tikal fechada el 17 de septiembre de 557 se escribe la conmemoración que lleva a cabo Pájaro Jaguar, después de esta fecha Tikal deja de escribir su historia, dura 130 años su silencio. Caracol ataca nuevamente a Tikal el 1 de mayo del 562, venciendo con el mismo estilo de guerra que utilizó Tikal dos siglos antes con Uaxactún.

En la ciudad de Caracol el Señor Kan II es un gobernante narrador de sus victorias y descendencia. En su versión histórica su padre el Señor Agua (fundador o *hermano mayor* de la familia gobernante de Caracol) se convierte en el representante político de Caracol el 18 de abril del 553, gobernó durante 40 años y les delegó el mandato a sus dos hijos. El hijo mayor nace el 30 de noviembre del 575, comienza a ejercer el poder el 26 de junio del 559, su gobierno dura 19 años; el Señor Kan II es el segundo hijo, nace el 20 de abril de 558 y se hace cargo de la dirección política el 9 de marzo del 618.

La decadencia y el final de la hegemonía política de Tikal se dan cerca del 600. A partir de este año surge una mayor uniformidad cultural y autonomía económica en ciudades periféricas que mantenían relaciones comerciales no sólo con Tikal, sino también con otras ciudades. Las ciudades periféricas rebeldes que luchan por su autonomía fueron Nakun, al este, y la aliada semiperiférica Naranja

al oriente, las cuales se mantenían unidas a los diversos centros hegemónicos por alianzas matrimoniales y militares.

El 16 de enero del 537 Cu-Ix gobernante de Calakmul sella la alianza político-militar con Caracol en Yaxchilán, ciudad al oeste de Tikal. Tiempo después el 9 de enero del 619 el delegado político de Caracol el Señor Kan II realiza una visita a la ciudad de Calakmul que se ubicada al norte de Tikal, sus aliados de Calakmul son herederos del poder de El Mirador y rivales de Tikal; el 28 de mayo del 626 el Señor Kan II lanza una campaña militar contra la ciudad Naranjo, aliados de Tikal; se registra otra confrontación en el territorio de Naranjo el 4 de mayo del 627, en el ataque cae preso el gobernante de Naranjo el cual muere tres años más tarde, el 4 de octubre del 630. El año siguiente, el 27 de diciembre del 631 el ejército de Caracol vuelve a atacar Naranjo; guiándose por el ciclo del planeta Venus regresa a atacar Naranjo el 4 de marzo del 636 capturando al líder de la resistencia llamado 18 Conejo; con estas guerras de expansión y dominio se destruye la historia escrita y se impone el silencio de la escritura en Naranjo.

La resistencia y contraataque de Tikal y Naranjo se prepara de manera silenciosa y con paciencia. El 8 de agosto de 695 Ah-Cacaw hijo de Cielo Tormentoso hace prisionero a Garra Jaguar gobernante de Calakmul; el 21 de agosto en un ritual conmemorativo el cautivo es presentado, humillado y torturado. Más tarde los ejércitos de Tikal atacan nuevamente a Calakmul y Ah-Cacaw toma como prisionero a Ox-Ha-Telxil Ahau.

Al caer el linaje gobernante en el poder, emerge un nuevo linaje gobernante que administra la zona durante varias décadas más hasta desintegrarse el sistema de gobierno del área del Petén por su propio impulso decadente. Para el 900 la

prosperidad de sitios como Altar de los Sacrificios, Ceibal y Ucanal -pertenecientes al Petén- están sumergidos en la desesperación, la sobrevivencia obliga a la población a migrar a otras regiones más productivas.

1.3.2.- Decadencia, brotes rebeldes y lucha por la autonomía

Sabemos por los arqueólogos que existieron múltiples colapsos de centros administrativos mayas y en la entropía brotaron nuevas formas de organización social. Estos simultáneos colapsos y nuevos surgimientos no eran fenómenos únicos sino recurrentes. Los principales centros de poder con hegemonía surgieron y se colapsaron en tiempos diferentes, la historia de esplendor y decadencia de cada centro es diferente. También sabemos que los lugares más pequeños y periféricos tuvieron persistencia aun después del colapso de los grandes centros de poder hegemónicos.

Cada centro de poder tenía una extensión de tierra que contaba con una organización estatal de por lo menos cuatro niveles. Los tres primeros niveles estaban en manos de poderes hereditarios que administraban la ciudad; cuando se llega a al punto más alto de complejidad del Estado este se divide en provincias más pequeñas y menos poderosas con solo tres niveles hereditarios.

Desde el 300 a.e.c. hasta 250 algunas regiones mayas desarrollaron jerarquías. Las primeras ciudades-estado como Tikal y Calakmul surgen de los cacicazgos que competían entre sí. En el siglo VI se suspende en algunos sitios la escritura de textos jeroglíficos en estelas, así como la edificación de arquitectura monumental, es decir, la estructura política de los estados cambia por una nueva a la entrada de nuevos gobernantes, sin embargo, esto no quiere decir que todo cambia de raíz. El arqueólogo Joyce Marcus nos dice:

Podemos tener razón al concluir que el gobierno central dejó de invertir en obras públicas durante algún tiempo, pero no necesariamente podemos decir que todos los ocupantes abandonaron el sitio, porque solo en muy raras ocasiones hemos trazado un mapa de toda la periferia de una ciudad maya (¡y nunca se ha hecho un levantamiento de un Estado maya en su totalidad!). (Marcus, 2001; 313)

Entonces es de suma importancia tratar de entender la relación que tenía la periferia con el centro de poder hegemónico. El colapso de los grandes centros como Tikal o Calakmul hizo que las semiperiferias y periferias formaran ciudades-estados autónomas de menor extensión territorial; continuaron con las alianzas con otros centros de poder que controlaban territorios más extensos como los administrados por Yaxchilán o Dos Pilas, e incluso, con otros más grandes como Chichén Itzá y Mayapán.

Cuando las grandes ciudades hegemónicas como Tikal o Kaminaljuyú comienzan a decaer, pobladores que resistían en la periferia ven la oportunidad de hacerse cargo de la administración de su localidad. Los llamados *ahua*, *batabil* o *cucheabal* representan a sus pueblos, su señorío lo adquieren por herencia del *ahua* o *batab*. Sabemos que la expansión territorial de los señoríos mayas no tiene como fin la expropiación de la tierra ni una mayor extensión de la misma ya que no existe la propiedad privada y no se concibe a la tierra como un objeto a dominar o poseer; la expansión tiene como garantía una mejora material bajo la dignidad del representante que administra el territorio.

Del 600 al 900 se presentó un segundo incremento demográfico y una organización estatal nueva. En el mapa geopolítico comienzan a aparecer ciudades-estados en lo que antes habían sido semiperiferias o periferias de la

primera generación de centros con poder hegemónico; estas ciudades-estado nuevas son Quiriguá, Dos Pilas, Naranjo y Piedras Negras.

1.3.2.1.- El caso de Calakmul y el Petén

Calakmul se localiza al norte de Tikal, esta ciudad semiperiférica conserva arquitectura de Petén, recibió aportes de Teotihuacán y creó su propio glifo emblema desde el 514. Calakmul tiene relación directa con pueblos periféricos como Oxpumel, La Muñeca, Altamira, Uxul, Sasilha y Naachtún. Esta última ubicada en el norte, denota en su ideología muchas similitudes con Calakmul y El Mirador. Al sureste de Naazcaan se encuentra Balumkú como ciudad periférica de Calakmul y Tikal.

En la guerra de Calakmul contra Tikal exiliados políticos de Tikal se refugian en Dos Pilas. A mitad del siglo VII Pedernal del Cielo Dios K funda el linaje gobernante de la ciudad. Pedernal del Cielo Dios K narra que el 5 de julio se casa con una princesa de Itzán con la que procrea dos hijos. Durante su mandato que va del 664 hasta el 684 se realizaron alianzas políticas por medio del matrimonio de sus hermanas con gobernantes de las ciudades vecinas El Chorro y El Pato. La primera victoria militar de su gobierno se dio el 2 de marzo del 664 al tomar cautivo a Tah-Mo' ("Antorcha Guacamaya").

La diplomacia política de Pedernal Cielo Dios K utilizando las alianzas familiares-matrimoniales forjó una nueva base para ejercer el poder en el Petén. Se tiene registrada la alianza realizada en Yaxchá -pueblo aliado de la ciudad de Naranjo- con Garra Jaguar nacido el 9 de octubre de 649 representante del gobierno de Calakmul; el 25 de febrero de 683 Garra Jaguar visita la ciudad de Dos Pilas para reafirmar su amistad con Cielo Pedernal Dios K; el 6 de abril de

686 Garra Jaguar es presentado como gobernante de Calakmul, en la celebración participa su aliado político Pedernal Cielo Dios K y del oeste Mah-Kina-Balam y su esposa, gobernantes de la ciudad El Perú.

El 30 de agosto de 682 Wac-Chanil-Ahau hija de Pedernal Cielo Dios K gobernante de Dos Pilas contrae matrimonio en Naranjo convirtiéndose en madre gobernante de dicha ciudad. Los genes de Tikal en la Señora de Dos Pilas devuelven a la ciudad de Naranjo la dignidad, reestableciendo la esperanza familiar y de liberación perdidas durante años por la destrucción de su ciudad y dominación del gobierno de Caracol. El 6 de enero del 688 Ardilla Humeante, hijo de Wac-Chanil-Ahau, con sólo cinco años se convierte en el máximo gobernante de Naranjo, el 31 de mayo de 693.

Ardilla Humeante es el más importante narrador de la descendencia y las batallas victoriosas de Naranjo. El 20 de junio del 693 -20 días antes de ser designado Ardilla Humeante gobernante de Naranjo- el gobernante de Ucanal – ciudad fronteriza aliada de Caracol- Kinichil-Cab es tomado preso, la acción político-militar es una muestra de la paz rota contra Caracol; una segunda acción de hostigamiento se da el 14 de septiembre del 693, Naranjo vuelve a atacar a Ucanal el 12 de diciembre del mismo año y aniquila las fuerzas armadas de sus adversarios el 1° de febrero del 695. La guerra estuvo guiada por la posición de Venus. Los cautivos de alto rango Kinichil-Cab y Escudo Jaguar de Ucanal son mantenidos vivos durante años, “Esta elegante estrategia creó caos en una estructura social en la que estos individuos no podían ser reemplazados hasta después de su muerte.” (Schele, 1999; 235). Es por ello que son presentados con

vida en diferentes festividades; Escudo Jaguar vive 18 años de humillación desde su captura.

Ardilla Humeante se casa con una princesa de Dos Pilas, ciudad de dónde provenía su madre. El 23 de marzo del 710 después del equinoccio, Ardilla Humeante y su cuñado (hermano de su esposa) encabezan los ejércitos que atacan Yaxchá; el 12 de abril del 711 cuando Venus aparece como estrella matutina atacan Sacnab o “Lago Claro” cerca de Yaxchá. Ardilla Humeante recibió apoyo político-militar de su abuelo Pedernal Cielo Dios K y de su tío Escudo Dios K hermano de su madre, el cual fue asignado gobernante de Dos Pilas el 27 de marzo del 698. Las victorias militares en la región del lago Yaxchá fortalecieron a Dos Pilas -la ciudad de su esposa y su madre- y la ciudad de Naranjo. El hijo de Ardilla Humeante comienza su mandato el 22 de noviembre del 775.

La alianza Calakmul y Caracol habían abarcado toda la región del Petén, manteniendo como rehenes a muchas grandes familias. Con la ruptura de ese eje, con Tikal en un ánimo de celebración y con parientes gobernando Naranjo hacia el este de Tikal, los reyes de Dos Pilas podían disfrutar de una mano libre en el Petexbatún, y pasar los 80 años siguientes consolidando un estado sustancial de conquista propio. (Schele, 1999; 255)

En el oriente del Petén, se encuentra Caracol y Pusilhá que eran pequeños sitios periféricos de la hegemonía tikaleña, así como también Lubaantún, Nim Li Punit y Wild Cane Cay. El pueblo de Caracol da cuenta de su dinastía entre los años 485 y 849, en el intermedio de este periodo se da la caída de Tikal confirmando con esto que Caracol se favoreció de la crisis económica y la decadencia del poder hegemónico de Tikal.

Pusilhá cae bajo el dominio de Quiriguá en el 711 al igual que Nim Li Punit y Labaantún. Esta última es una ciudad pequeña en donde se administra el cacao, el modesto pueblo es fundado en el 700, entabla relación económica al norte con Ceibal y al poniente con Barton Ramie. Otro pueblo periférico y modesto fue Wil Cane Cay, este pueblo es costero y sirve como punto de unión para el tráfico de mercancías.

En el norte de Belice poblados como Barton Ramie y Altún Ha comercializan con Tikal. Altún Ha se beneficia de la producción de instrumentos de pedernal provenientes de Colhá, así como de los asentamientos de la costa del caribe. Las ciudades enlace como es el caso de Nohmul y Xunantunich en el norte de Belice, desarrollan elementos ideológicos que conservan de los putunes. De esta manera podemos afirmar que en el momento en que el centro del poder hegemónico llega a su ocaso, otras ciudades simultáneamente comienzan o alcanzan su esplendor. Así cuando Tikal llega a su decadencia, analógicamente en los alrededores del lago Petén Itzá otras ciudades alcanzan su cúspide como sucedió en el norte de Belice o al noreste de la península de Yucatán en la región Puuc.

1.3.2.2.- El caso de Yaxchilán y la cuenca del río Usumacinta

En el año 507 Yaxchilán es aún parte del centro hegemónico de Tikal; para el 514 deja plasmando su propio glifo emblema dándole a su población una libertad política y económica mediante el control del tráfico comercial por todo el río Usumacinta. El dominio económico y el control comercial se extendieron de la costa del Golfo hasta Chiapas y Guatemala.

Yat-Balam es representado en Yaxchilán como el fundador de la familia que gobernó ininterrumpidamente durante 500 años de manera unificada, comenzando el 2 de agosto del 320. Escudo Jaguar y su hijo Pájaro Jaguar son los narradores más destacados que reconstruyen la historia, sin embargo se tiene a la excepcional Señora Xoc que escribe fragmentos de la historia y su reclamo de primera esposa de Escudo Jaguar.

Por los registros sabemos del gobierno compartido de Yaxchilán; ya que hizo una alianza poderosa con Piedras Negras durante más de dos siglos, en el 519 el noveno gobernante de Yaxchilán, Ojo de Nudo Jaguar realizó una visita a Piedras Negras y 230 años después, en el 749 Pájaro Jaguar también visita aquella ciudad en calidad de aliado político.

6-Tun-Pájaro Jaguar abuelo de Pájaro Jaguar, tiene como esposa favorita a la Señora Pacal originaria de Palenque con la cual dan vida a Escudo Jaguar en el 647; el 23 de octubre del 681 Escudo Jaguar comienza su mandato político en Yaxchilán y lo mantendrá por más de 60 años. Escudo Jaguar tiene como esposa a la Señora Xoc cuando toma como nueva esposa a la Señora Estrella Vespertina originaria de Calakmul, él tiene 61 años y ella se convierte en su esposa favorita con la cual van a dar vida a Pájaro Jaguar. La Señora Xoc al sentirse desplazada como esposa favorita comienza a reclamar la legitimidad de su posición política de madre-gobernante de Yaxchilán, en su narración fundamenta su argumento en la herencia de sus antepasados, deja en claro que ella es hija de la hermana del abuelo materno de Escudo Jaguar, es decir, hija de la tía abuela de su esposo.

Escudo jaguar con 84 años parte a la guerra comandando a su ejército a la victoria de batallas en las cuales toma a cautivos importantes en jerarquía política

para ser sacrificados; el 27 de junio del 763 cuando tiene 88 años designa como heredero y futuro mandatario de Yaxchilán a su hijo Pájaro Jaguar; seis años después, el 19 de junio del 742 muere Escudo Jaguar y con 32 años Pájaro Jaguar comienza su campaña para generar consenso sobre su lugar como mandatario.

La Señora Xoc muere el 3 de abril del 749 y tres años después el 13 de marzo del 751 muere la madre de Pájaro Jaguar, la Señora Estrella Vespertina. Algo central en la narrativa de Pájaro Jaguar como contrapeso político es legitimar por medio del registro histórico la memoria de su madre, al mostrarla a la misma altura de alcurnia que su madrastra la Señora Xoc. El 10 de febrero del 752 Pájaro Jaguar parte a la guerra para demostrar su poderío e inteligencia militar, toma como prisionero a Yax-Cib-Tok; ocho días después el 18 de febrero nace de la Señora Gran Cráneo Cero su hijo Chan-Te-Chan-Mah-Kina; él asume el mandato político de Yaxchilán 75 días después de este nacimiento, con el tiempo este hijo toma el nombre del su abuelo Escudo Jaguar.

En la narrativa de Pájaro Jaguar aparecen personajes muy cercanos a él - como su cuñado el señor Gran Cráneo Cero, hermano de su esposa la Señora Gran Cráneo Cero-, con lo cual muestra la importancia del papel de las alianzas y el gobierno compartido.

Antes de Pájaro Jaguar los reyes mayas no se representaban en monumentos públicos con los cahalob, independientemente de cuán nobles o poderosos fueran éstos o de la importancia que tuvieran para las maquinaciones políticas reales. [...] Pájaro Jaguar fue el primero en elevar a sus cahalob representándolos a su lado ante la mirada pública, con la intención de obtener su apoyo para reclamar su derecho al trono. (Schelle, 1991, 394-395)

La estrategia política de Pájaro Jaguar fue novedosa para la época a tal punto que después de él, otros gobernantes adoptaron gradualmente este modo de gobernarse.

Bajo el gobierno de la dinastía Jaguar, Yaxchilán logra afianzar alianzas con los gobiernos de Tikal y Palenque, primero con Pájaro Jaguar II alrededor del 603, siguiendo con Escudo Jaguar entre el 682 al 741 y por último con Pájaro Jaguar III entre el 742 y 802.

En la periferia de Yaxchilán y dependiente de ésta se encuentra Bonampak, la cual vive su esplendor en el 602 al 790. Los textos escritos en pintura mural, en nuestra interpretación, fueron creados por la élite gobernante y dominadora de Yaxchilán con el fin de mostrar a los campesinos pobres que las rebeliones siempre son aplastadas por el poder hegemónico.

Otra de las ciudades que toma un control importante en la decadencia de Tikal fue Palenque, éste compartía el dominio y control con Tikal hasta que en el 602 logra su autonomía. Desde el año 602 hasta el 615 en Palenque se viven luchas internas para alcanzar el poder local ya que pasan siete gobernantes antes de la llegada de Pacal. En el 683 sube al poder Chan Bahlum II, hijo de Pacal; en esta administración se construye el templo del sol.

Con la caída de los grandes centros de poder hegemónico como Teotihuacán o Tikal, otras ciudades supieron aprovechar la crisis del poder, logran generar un desarrollo endógeno al interior de su producción, una reconstitución de los mapas y cambios substanciales en la subjetividad de los pobladores al adoptar, desechar y criticar la interpretación filosófica del mundo de la vida cotidiana; un ejemplo de ello es Palenque, quien dentro del pensamiento filosófico

de sus pobladores comienza a desarrollar ideas y rituales alrededor del principio Ik (viento), que es una clara crítica al principio Chac (agua) en el cual se fundamentaba el pensamiento filosófico que se pregonaba en Teotihuacán y Tikal.

Palenque tenía estrechas relaciones políticas y económicas con Yaxchilán, Tikal y Copán; alrededor de estas ciudades había otras ciudades con menos poder pero que conservaban una relativa autonomía, como eran: Chamá. Nabaj y Ratinlinxul. En la periferia de Palenque se establecieron pobladores que fundaron Tortuguero, Comalcalco y Pomoná, esta última logra su liberación del dominio Palenquero en el 771.

La historia de la familia de Palenque comienza el 11 de marzo del 431 cuando Bahlum-Kuk (“Jaguar-Quetzal”) con 34 años de edad asume el mandato de la ciudad. Pacal, es el gobernante más importante de toda la historia de la ciudad, su abuelo llevaba el mismo nombre; de su madre Zac-Kuk heredó el servicio de gobernante rompiendo los esquemas formales establecidos en la tradición política y religiosa patrilineal de la transición de mandato; la Señora Zac-Kuk ejerció el poder desde el 22 de octubre del 612 y muere en el 640. Pacal muere a los 80 años, en el acto para despedirlo estuvieron presentes todas las clases sociales de la ciudad, el pueblo; Xoc asesor político de Pacal pasa a orientar y aconsejar al hijo heredero Cham Bahlum II quien comienza a ejercer el control político a sus 48 años el 10 de enero del 684, 132 días después de la muerte de su papá.

Pacal comienza a narrar la historia de su descendencia siete años después de la muerte de su madre y cuatro después de la muerte de su padre. Pacal y su hijo Cham-Bahlum II crearon un soberbio discurso para legitimar su mandato de la

herencia matriarcal, en la narrativa se llega a “utilizar el nombre de la diosa para referirse a su madre, Pacal declaró que ella era similar a la madre de los dioses.” (Schelle, 1999; 284) Cham Bahlum II completó la obra narrativa de su padre al hacer empatar la relación del mito de la creación con el nacimiento de su padre Pacal, en la base permanece la tesis de que su abuela Zac-Kuk es la representante en la tierra de en medio de la madre de los dioses. La creación narrativa de Cham Bahlum II supera a la de su propio padre creando entre ambos la historia familiar escrita más detallada de toda Abya Yala que ha sobrevivido hasta nuestros días.

Por su parte Piedras Negras, por medio de la lucha del pueblo por su liberación, logra su propio glifo emblema en el 534 con la dinastía Aac (Tortuga). Este pueblo logra tener control sobre el norte y la cuenca del río Mártir. La ciudad de Piedras Negras es constantemente asechada y hostigada política, económica y militarmente por Yaxchilán, que tiene el apoyo de Aguateca; a pesar de todo, a través del tiempo conserva su autonomía por acuerdos de paz.

Los pueblos periféricos a lo largo de la historia han sufrido constantes hostigamientos por medio de la violencia y agresiones del poder dominador en turno, sin embargo, bajo una cultura de la resistencia y liberación han sabido conquistar su autonomía y libertad; tal es el caso de Ceibal, quien logra su autonomía y su propio glifo emblema en el 751, o Altar de los Sacrificios, Dos Pilas, Aguateca, Machaquilá.

Aguateca logra su autonomía y su propio glifo emblema en el 736. Presumiblemente los pobladores de Aguateca son muy fuertes y valientes guerreros, no obstante, son utilizados estratégicamente por el poder dominador de

Yaxchilán. En el 741, con la alianza de Yaxchilán, capturan a un dirigente subversivo de Piedras Negras. Con la unificación de los gobiernos de Ceibal, Dos Pilas y el apoyo de Yaxchilán vencen al dignatario de Tikal.

Al sur de Palenque y al poniente de Yaxchilán, entre las tierras bajas del río Usumacinta y las tierras altas de Chiapas, se encuentra Toniná; ésta ejerció un relativo poder autónomo y dominio políticamente sobre las periferias de su región entre los años 593 y 909. En esta zona cercana a la costa del Océano Pacífico se practicaba la caza de venado, recolección de moluscos y la explotación de los recursos de la región, sin practicar la agricultura intensiva. En Toniná el arte alcanza gran calidad, ya que sus representaciones humanas muestran un elevado realismo y la muy marcada estratificación social del centro y la periferia.

Desde el siglo X hasta el siglo XV se establecen poblados muy pequeños en las periferias de los grandes centros que intentan concentrar el poder político y económico. Otra de las poblaciones periféricas fue Chinkuntic, que sirve de enlace entre el altiplano chiapaneco y el paso a la cuenca del río Usumacinta. En los límites de Chiapas y Guatemala se ubicaba al sureste Lagartero; los pobladores del lugar representan a los altos funcionarios políticos y religiosos en pequeñas figurillas muy similares a las que se producían en Zaculeu.

Del siglo IX al XII pueblos como Tenam Rosario y Sacchaná son lugares periféricos de la cuenca del río Grijalva; son muy similares en su conformación ya que agruparon gente desplazada, exiliados o perseguidos políticos, es decir, son pueblos que conservan su autonomía y que saben aprovechar los recursos naturales de manera local en época de crisis.

1.3.2.3.- El caso de Copán y la cuenca del río Motagua

Copán y Quiriguá se benefician de los recursos del río Motagua y de un fértil valle. Copán en el 564 ya tiene autonomía al presentar su propio glifo emblema. La ciudad “comunitarista” de Copán se funda de exiliados plebeyos y aristócratas el 18 de diciembre del 159, los arqueólogos norteamericanos aún no se pueden explicar el porqué:

En una de las zonas de ocupación, el Cerro de las Mesas, la gente escogió deliberadamente lugares inconvenientes para habitar, quizá con el propósito de defenderse, o bien debido a razones religiosas o políticas que aún no se han detectado. (Schelle, 1991; 445, nota 6)

La narrativa de la familia que gobernara durante 400 años en Copán comienza con el nombre del *hermano mayor* Yax-Kuk-Mo' (“Azul-Quetzal-Guacamayo”) que comienza su mandato alrededor del 426. En esta ciudad los 16 gobernantes tienen la tradición de dejar escrito durante su mandato parte de la historia, es una ciudad altamente letrada, culta. Entre los gobernantes que más destacan esta Humo-Imix-Dios K el duodécimo sucesor de Yax-Kuk-Mo', gobierna durante 67 años, del 628 al 695, durante su mandato sometió a la ciudad semiperiférica Quiriguá. Es en el mandato del decimotercer gobernante llamado 18 Conejo cuando la ciudad “comunitaria” florece y se convierte en una ciudad multiétnica y cosmopolita, su gobierno comienza en el 695 y permanece en la dirección política 42 años; muere sacrificado en Quiriguá el 3 de mayo del 738 al ser capturado en batalla por Cuac Cielo quien libera a su pueblo del sometimiento del domino opresor de Copán.

Quiriguá, la periferia dominada por Copán representa el símbolo de su liberación mediante la creación de su propio glifo emblema en el año 711. En el año 733 con un importante poder, el gobernante de Quiriguá llamado Cuac Cielo

derrota y captura a 18 Conejo gobernante de Copán; con esta guerra de liberación Quiriguá logra controlar el comercio fluvial y la ruta de obsidiana hacia el altiplano guatemalteco. Esta ciudad por su parte logra dominar al pueblo llamado Pusilhá, en el sur de Belice. Estos dos pueblos constantemente se disputaban el control comercial y la dominada población de Pusilhá es sometida económica y militarmente, y utilizada para los fines de los gobiernos de Quiriguá y Copán según sus beneficios. Pusilhá pasa muchos días negros resistiendo como periferia de estas dos ciudades.

Después de 36 días de la muerte de 18 Conejo el gobierno de Copán es remplazado por Humo Mono, su mandato dura 10 años, cuando muere asume la dirección política su hijo Humo Concha el 18 de febrero del 749; desde Palenque una princesa joven atraviesa las tierras peligrosas para casarse con él y le da un hijo al que llaman Yax-Pac (“Sol en el Horizonte”) el último gobernante importante de Copán que registra que su mandato comenzó el 2 de julio del 763. Al igual que su padre y ancestros Yax-Pac narra la historia de la familia, siguiendo con la tradición política su mandato se caracterizó por ser compartido. En la historia narrada por Yax-Pac se muestra siempre una horizontalidad con ciertos nobles y personas de pueblo de las clases bajas con los que gustaba compartir el gobierno. El gobierno compartido o consejo de hermanos estaba conformado por Yax-Pac, Yahau-Chan-Ah-Bac y Yax-Kamay, esta hermandad política como modelo de gobierno es abandonado a la muerte de Yax-Pac el 6 de mayo del 820. La ciudad es abandonada durante el mandato de U-Cit-Tok que comenzó su mandato el 10 de febrero del 822, el pueblo simplemente se fue, quizá los pobladores fueron descubriendo que podían autogobernarse sin depender de un poder centralizado.

1.3.2.4.- El “colapso maya” y la importancia de la categoría *pueblo*

En la zona maya se produjo un gran número de estelas desde el año 731 al 790, no se ha vuelto a dar en la historia de esta civilización tan grande esfuerzo arquitectónico. Es durante el siglo IX al XI cuando se establecen estrechas relaciones de comercio con centros de poder como el Tajin, Cacaxtla y Xochicalco. En este nuevo intercambio intercultural los mayas subsumen e interpretan a su manera los principios filosóficos provenientes de Xochicalco, Cacaxtla y Cholula, conservando y enriqueciendo en su espiritualidad el núcleo duro de su cultura. A este esplendor le sigue un colapso de ciudades mayas que va del 800 al 1100.

Tikal y Calakmul dominaron a pueblos periféricos como Uaxactún, Río Azul o Yaxchilán. Copán tenía bajo su dominio a periferias como Yaxuná e Ixil. De igual manera el centro hegemónico de Izamal estaba conectado con Aké al poniente y con Kantunil al sur. En el occidente de la península de Yucatán estaba controlado por la triada Uxmal-Nohpat-Kabáh. En la parte de Yucatán otras rutas de comercio en menor escala y periféricas se hallaban controladas por Dzibilchaltún, Chichén Itzá, Oxkintok, Sayil, Labná y Yaaxhum; en Campeche por Kankí, Tzum y Edzná; y en Quintana Roo por la Isla de Cozumel.

Los centros de poder hegemónico tienen control y dominio sobre otros pueblos de menor hegemonía o semiperiféricos que sirven como lugares geoestratégicos para facilitar el comercio marítimo. Así tenemos a Cobá que tiene como enlace para la costa caribeña a Séla; Izamal tiene su enlace marino con San Cristiano 2; Xcalumkín tiene como puerto a Jaina en la costa occidental; Edzná tienen como enlace a Champotón y Chichén Itzá tiene como puerto marino Isla Cerritos.

Para el 900 grandes ciudades dejaron de registrar su historia en los textos escritos en estelas. En Palenque el último registro fue en el 779. Los Chontales ocuparon y dejaron registro escrito en el 889 en las ciudades de Tikal, Calakmul y Motul de San José. Entre los años 904 y 948 Altar de los Sacrificios es ocupado por Chontales o Putunes procedentes de la costa del Golfo. La última fecha de toda la zona maya se localiza en Toniná escrita en el año 909.

Al reacomodo geopolítico se le ha mal llamado “colapso maya”, sin embargo, el derrumbe de centros de poder es sólo uno de los muchos que acontecieron; lo anterior no equivale a la caída de toda la civilización amerindia o a toda la cultura maya. El arqueólogo Joyce Marcus nos dice:

[...] el derrumbe del 800-900 dC afectó a cada región en forma diferente. En algunas regiones, el “derrumbe” significó la desaparición política de una dinastía real, aunque la ciudad misma no fue abandonada. En otras regiones, tales como el norte de Belize, la costa de Yucatán y la región Puuc, este periodo estuvo marcado por una evolución política que llevó a un apogeo efectivo, mientras que en otras regiones los estados de segunda generación se colapsan. (Marcus, 2001; 318)

De ser así, podemos explicar porque las tierras bajas mayas continuaron su desarrollo sin ningún colapso después del 800, ya que supieron resistir a la caída de los estados de segunda generación. Es decir, cuando los grandes centros hegemónicos decaen, surge simultáneamente y de manera análoga un nuevo auge cultural en el norte de la península de Yucatán; primero en Chichén Itzá (800-1000) y después en Mayapán (1221-1441). Joy Marcus dice al respecto:

El registro arqueológico puede demostrar el fin del gobierno dinástico, pero jamás se ha demostrado el abandono total de sitios, ni la despoblación de las tierras bajas del sur; de hecho no puede demostrarse, porque algunas ciudades no fueron abandonadas. (Marcus, 2001; 325)

Es aquí donde la categoría *pueblo*²² nos ayuda a entender la pervivencia de la cultura de los pobladores que resisten los embates de las crisis económicas. *Pueblo* es una categoría que va más allá de la reducción que denotan lo que entendemos por clase social, ya que las clases sociales quedan subsumidas por la categoría *pueblo*. Pueblo es aquel actor social que se trasciende a través del tiempo, es decir, que sin importar el sistema económico en el que se encuentre situado históricamente, resiste al devenir caótico de los acontecimientos de la historia.

De esta manera, entendemos en este trabajo la categoría *pueblo* como el plural de pobre, es decir, como aquel que históricamente ha resistido dignamente los colapsos económicos generando estrategias de sobrevivencia y liberación. *Pueblo* es la formación de un bloque de comunidades oprimidas y periféricas que se encuentran en un segundo o tercer nivel de la estratificación social, que comenzaron a florecer justo en el ocaso de los grandes centros de poder hegemónicos.

Con esto podemos comprender de mejor manera porque a partir del 800 en las tierras bajas del sur, sitios como Ceibal, Lamanai, Santa Rita Corozal, Nohmul, Tayasal, el distrito del Petén, y en las tierras bajas del norte sitios como Sayil, Uxmal, Cobá, Chichén Itzá, Tulum, Mayapán, van tomando importancia política gracias a su *ethos* de la resistencia y liberación cultural contenido en su núcleo

²² Véase el libro *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, en donde el filósofo Enrique Dussel escribe: “<<pueblo>> en último término define a un conjunto humano oprimido en cuanto distinto, en cuanto portador positivo de una historia propia, que es lo que hemos definido en nuestra Ética como exterioridad o alteridad” (Dussel, 2007a; 460).

duro espiritual, con el cual supieron aprovechar los embates de la crisis económica.

Ceibal en el 849 con la creación de su glifo emblema alcanza su autonomía, su desarrollo cultural llega a su clímax en el 900-1000; estas fechas coinciden con la destrucción y abandono de Dos Pilas, es decir, esta fase histórica coincide de manera análoga con el vacío político en los sitios del Río de la Pasión.

En el norte de Belice, Lamanai o Iglesia de los Indígenas fue un sitio que logró sobrevivir a la crisis económica de los grandes centros de poder hegemónicos. Cuando la decadencia se vive en los grandes centros de comercio Lamanai va en ascenso. Esta periferia pudo construir grandes centros ceremoniales cuando otros lugares ya no eran capaces para ello. Pequeños poblados como Lamanai son muy creativos e innovadores en el arte cerámico ya que tienen contacto con el arte de oro característico de Centroamérica. Este pueblo periférico logra mantener su *ethos* de resistencia y liberación desde el siglo IX hasta el XVI, es decir, no hay estancamiento o decadencia, sino que su lucha por la autonomía los lleva a tener red comercial importante en Yucatán y Centroamérica.

En un risco de la Bahía de Chetumal, en el norte de Belice, se encuentra el poblado de Santa Rita Corozal que tiene una ocupación y resistencia continua desde el año 800 hasta la fecha. Este pueblo periférico fue utilizado como capital para la provincia de Chetumal ya que tenía un comercio marítimo a larga distancia.

Nohmul era un puesto fronterizo del poder de Chichén Itzá, a diferencia de Lamanai y Santa Rita Corozal que eran periféricas del dominio de Tulum. Nohmul era muy importante para Chichén Itzá por su posición geoestratégica, ya que por

su ruta marítima se podía llegar y comerciar con la parte central de las tierras bajas, por Río Azul.

En el oeste de Belice, en la periferia oriental del Estado de Itzá -junto al río Macal-, se ubica el pueblo llamado Negromán-Tipú que era capital del poder hegemónico de Tayasal. Este poblado estuvo ocupado desde el siglo XI y resistió hasta la época colonial. Tayasal por su parte es la última fortaleza autónoma de los Itzales que combatió y resistió heroicamente hasta ser vencidos militarmente por los españoles en 1697.

El pueblo llamado Sayil se ubica en la región Puuc al noreste de la península de Yucatán. Tiene un florecimiento entre el 800 al 900 coincidiendo con el desarrollo de algunas otras ciudades, sin embargo, ésta no decae sino hasta el año 1000.

El centro de poder hegemónico de Cobá se conectaba por medio de un *sacbé* de 100 Km de distancia con Yaxuná; la ciudad siguió ocupada hasta el año 1500 después de su derrumbe político. Después de la caída de Tikal, Uxmal con influencias más del Golfo siguió siendo importante; no es hasta después del año 1000 cuando sufre su propio derrumbe.

Los mayas del norte mantuvieron un mayor contacto con grupos extranjeros subsumiendo lo mejor de dichas culturas, consensando la filosofía de la Serpiente Emplumada, creando un sistema político y comercial internacional. En el siglo IX dadas las circunstancias de un mundo que está transformándose drásticamente se hace necesario criticar, destruir y resemantizar los fundamentos filosóficos que sustentaban el sistema político que se había fetichizado y estaba en decadencia. El nuevo discurso filosófico logró forjar un poderoso consenso hegemónico

teniendo al *multepal* (federación o liga de “hermanos iguales”) como principio para gobernarse; el centro más importante fue Chichén Itzá. Su propia tradición histórica la transcribieron y la compilaron en los libros del *Chilam Balam*.

Chichén Itzá es el caso ejemplar por la organización política de su gobierno *multepal* o “gobierno conjunto” que estaba formado por varios señores de otros estados a los que se les consideraba “hermanos”. Chichén Itzá es un centro de poder hegemónico donde gobiernan varios señoríos, no era el gobierno de uno, convivía con diversos poblados en la semiperiferia y periferia. Las últimas escrituras en las estelas se registraron en el año 1200, fecha que coincide con la ocupación de Tulum, la cual fue un importante puerto desde siglo XIII al XVI; en este periodo muchos sitios del Petén habían dejado de ser importantes. Tulum estuvo ocupada desde el 1200 hasta la invasión española.

El *multepal* de la familia de los Itzáes tenía la capacidad de subsumir a los pueblos enemigos en lugar de destruirlos, ya que retornaron a un tipo de gobierno compartido, fundamentado en el principio de la asamblea mítica comunal de los primeros dioses, con esto criticaron la autoridad del soberano que esquizofrénicamente se fetichizaba a sí mismo como un dios omnipotente; filosóficamente se regresa a la comunidad del *tik* (nosotros) y se desecha el culto a la personalidad; es por esto que no se encuentran registrados los nombres de personas narradoras de la historia y por ello mismo tampoco de ninguna persona de la elite gobernante. El principio de *hermandad* entre los ahauob (gobernantes) logró consolidarse llevando a cabo una revolución en el pensamiento filosófico-político entre los mayas.

Al entrar en crisis el gobierno *multepal* de Chichén Itzá, este centro de poder hegemónico le cede el poder político al pueblo de Mayapán -que comienza su hegemonía en el año 1221-. Esta ciudad pequeña y amurallada estaba gobernada por un gobierno *multepal* de señoríos subordinados, los cuales estaban aliados por matrimonios. El *multepal* de Mayapán ejerce su dominio hasta el año 1450.

Mayapán fue la última ciudad que se gobernó con un *multepal*, antes de la invasión ibérica, la cual floreció y tomó la dirección política al caer el imperio de Chichén Itzá. Se ha registrado que en Mayapán gobernó la poderosa familia de los Cocum y que al representante de dicha familia se le registro como el “primero entre iguales”.

La familia cocum del periodo de la Conquista afirmaba descender de los antiguos gobernantes de Chichen Itzá. De acuerdo con la leyenda, los cocomes regresaron al territorio de la ciudad del cenote sagrado después de la caída de Mayapán, en 1450 d.C. (Schelle, 1991; 473)

Los Cocum tuvieron una fuerte rivalidad con la familia de los Xiu, el delegado familiar de los Xiu era un sacerdote con una jerarquía muy alta que enseñaba la filosofía de la Serpiente Emplumada, tenía el título de Ah Kin-Mai (“Sacerdote del Ciclo”). El derrumbe del poder dominador de Mayapán se dio cuando un guerrillero miembro del linaje Xiu organiza una lucha de liberación contra el linaje de los Cocum de Mayapán, todos los miembros del linaje Cocum fueron aniquilados menos uno que logró salvarse porque en esos momentos se encontraba en el extranjero realizando una expedición comercial. Después de esta rebelión el ejército de liberación saquea la ciudad. Mayapán es abandonada en el año 1441, el *multepal* posteriormente se divide en dieciséis provincias *cuchca balub*.

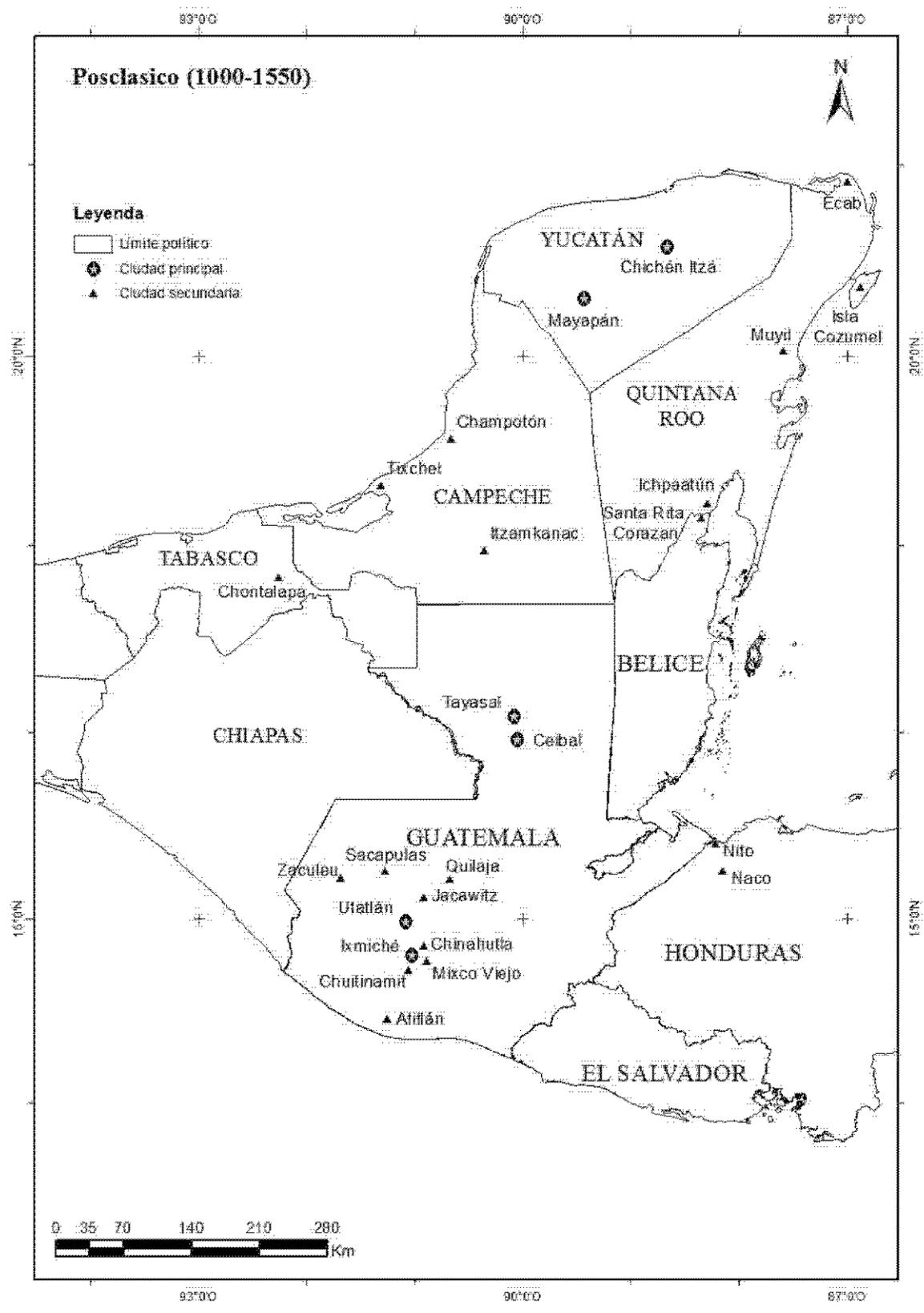
1.3.3.- Transformación de la filosofía en el núcleo duro de la cultura maya

Desde el siglo III hasta el XI existió una red de comercio que unía al sur de Veracruz la cuenca del río Balsas, Chiapas, Centroamérica y Sudamérica, con lo cual se puede hablar del sistema interregional azteca-maya-inca, como una totalidad o mundo antes de desplegarse el primer “sistema-mundo” desde 1492.

En este importante periodo de desarrollo cultural, el intercambio comercial con influencia teotihuacana se expande, se llevan a cabo grandes expediciones, los grupos de comerciantes viajan acompañados de escoltas militares para su defensa, esto nos indica que existían grupos disidentes rebeldes empobrecidos que atacan el poder hegemónico por medio de guerrillas subversivas.

En la sucesión de apogeos y colapsos regionales no todos los sitios lograron sobrevivir o prosperar después del siglo XI, algunos favorecidos por las rutas comerciales fluviales costeras lograron persistir. Las constantes guerras de liberación hicieron que muchas ciudades se amurallaran, como es el caso de Xel Há, Xcaret, Tulum e Ichpaatún, todas ellas ubicadas en lugares costeros (ver mapa 4).

El ocaso de los grandes centros hegemónicos de poder político obedece a múltiples causas; de entre ellas y para los fines de este trabajo queremos destacar tres causas locales: la competencia por el dominio comercial, las guerras de liberación impulsadas en su interior por un pensamiento filosófico de liberación y la transformación de la espiritualidad. Estos tres factores se van poniendo a prueba mediante la crítica teórica y práctica de las condiciones materiales para la vida de los pueblos. La espiritualidad y el conocimiento se van enriqueciendo con el transcurso de los diálogos e intercambios culturales, llevándose a cabo una



Mapa 4

revolución en los fundamentos éticos-míticos, la sabiduría, las creencias religiosas y los rituales prácticos, las normas morales, la política, así como también en todos los campos prácticos de la vida cotidiana de los pobladores.

Desde el siglo III hasta el XIII acontece una transformación profunda en la concepción filosófica de los pueblos oprimidos; esta transformación es de mucha importancia en la organización del mundo de la vida cotidiana. En los pueblos chontales se presentó una significativa interpretación del mundo al lograr sistematizar racionalmente una economía y teología política de liberación.

En nuestra interpretación, de acuerdo a los datos arqueológicos, podemos afirmar que la crisis en los centros hegemónicos de poder y con ello el esplendor de la arquitectura monumental comenzó a decaer cuando la onerosa carga de tributo y explotación de la mano de obra fueron excesivas, exigencia que recaía en los campesinos.

Cuando la situación de la gente de los pueblos dominados periféricos fue insoportable surgieron rebeliones populares que trataban de invertir o subvertir el orden establecido por medio de la violencia y la muerte, como reacción a la injusticia, la corrupción de la moral y la fetichización política. Muchas de estas rebeliones fueron sangrientas, fueron reprimidas en sus primeros brotes; esto fue representado en la pintura mural de Bonampak, pues desde nuestra interpretación estética, lo descrito en las pinturas murales de Bonampak es la represión de una rebelión que es controlada momentáneamente. Estas pinturas se utilizaron como medio propagandístico de advertencia para todos aquellos que sintieran la necesidad de liberarse del poder dominador; es una amenaza ideológica para

todos aquellos que simpatizaran con la lógica de la liberación de los pueblos oprimidos.

Muchas de las guerras populares de liberación eliminaron en su totalidad a familias gobernantes. Con la victoria es instaurado el nuevo gobierno revolucionario, se destruyen los símbolos que representan el poder dominador - asesino de víctimas inocentes- que había sometido al pueblo por medio del terror.

Antes de las guerras de liberación popular ocurrieron transformaciones en la cultura. La crítica de las nuevas generaciones al conservadurismo dogmático y poder dominador fetichizado comienza en los sabios que tienen conocimiento de lo ancestral, es decir, la transformación se dio en nivel mítico, ya que las manifestaciones estéticas de lo Sagrado fueron experimentadas, compartidas y aprendidas, no sólo en la cultura de los mayas, sino en el diálogo intercultural con otros pueblos igualmente sabios con los que intercambiaron conocimientos antiguos, llegando al acuerdo de que era el momento de decir ¡Ya basta! y comenzar la guerra justa de liberación. Esto produjo una transformación filosófica, mítica, ética, teológica, política, económica, militar, etcétera. En la cultura maya la transformación se desarrolla progresivamente en todos los campos de la vida práctica.

1.4.- De Chichén Itzá a la invasión ibérica

Para el estudio de la cultura maya que va del siglo XI hasta mediados del siglo XVI²³ suele dividirse el extenso territorio en tres regiones: zona central o tierras

²³ Este periodo desde la visión de los pueblos invadidos se puede marcar desde el abandono de los grandes centros de poder hegemónicos hasta la invasión de los españoles a Tayasal en el siglo

bajas meridionales, que comprende el Petén de Guatemala, la cuenca del alto Usumacinta, gran parte del Motagua y extensiones variables de los actuales estados de Campeche y Quintana Roo, además de Belice; la segunda es la llamada zona norte o tierras bajas septentrionales, que comprende la península de Yucatán y extensiones contiguas de Campeche y Quintana Roo; la tercera zona es una área geográfica ocupada por el pueblo *putún* hablante de la lengua maya-chontal, los límites territoriales de esta zona son imprecisos, su centro administrativo estaba ubicado en la comunidad de Itzamkanak, en Acalan, al sureste de la laguna de Términos, junto al río Candelaria.

Los grupos que migraron a finales del siglo X hacia el norte de Yucatán o al altiplano de Guatemala tienen su punto de dispersión y encrucijada en Chontalapa. Otro importante enclave *putún* es Tixchel, en lo que actualmente es el municipio de Champotón, Campeche. El intercambio comercial se desarrolló por el impulso de los gobernantes chontales en el Golfo de Honduras y en la Costa de Quintana Roo. En estos lugares se mezclaron las tradiciones toltecas con las mayas.

El último centro de poder hegemónico más importante anterior a invasión ibérica se ubicó en la zona norte, en Chichén Itzá. Es importante mencionar que es en esta zona norte donde se presenta el diálogo e intercambio intercultural de la tradición Puuc con el altiplano de México, subsumiendo elementos toltecas; ello se pudo dar gracias a las relaciones comerciales que tenía Chichén Itzá con diversos pueblos, entre ellos los aztecas. En la decadencia de Chichén Itzá, esta

XVII, es decir, a la caída del último bastión de la resistencia maya y de las últimas ciudades del continente amerindio en ser derrotadas por la invasión ibérica.

ciudad cede el poder a la de Mayapán que tiene su auge como centro político importante en el 1200-1300. Comunidades periféricas oprimidas por el poder despótico de Mayapán en su lucha por alcanzar su liberación destruyen la ciudad y logran que se produzca una descentralización política, así como una transformación cultural que culmina con la invasión española y el comienzo de la era colonial.

1.4.1.- Las migraciones de los grupos putún chontal

El siglo X es la época de la decadencia de los centros de poder hegemónicos de la zona maya; en la crisis sistémica de la época se incrementa el número de emigrantes que están asentados en la costa de Golfo, Veracruz, Tabasco y Campeche. Los grupos llamados putún-chontal llegan en oleadas tanto al norte de Yucatán como a los altos de Guatemala.

La formación de estos grupos comienza con el triunfo de la rebelión de los itzá en Ceibal; con ello se da inicio a un intercambio cultural que tiene como aliados políticos a los chontales de la metrópoli yucateca. Los chontales-itzaes en el siglo IX se enfrentan en Chichén Itzá con los mayas-toltecas, una fracción élite de los mayas-toltecas tiene que salir al exilio huyendo de los hostigamientos político-militares de sus detractores. Este éxodo los conduce al altiplano de México donde fundan Tula.

Los mayas-mexicanizados o putún-chontal se reagrupan desde Tula y con la intención de regresar a su tierra natal dejada años atrás por el exilio se comienzan a introducir en pequeños grupos en el 800-1000 por medio del comercio en la franja norte, iniciando un proceso lento de diálogo, intercambio y

crítica con la cultura tolteca que permaneció resistiendo y chontales-itzaes. Miguel

Rivera dice al respecto:

El comienzo del horizonte Posclásico en las tierras bajas septentrionales está indudablemente ligado a la llegada de los toltecas. La presumible migración de gente de Tula a mediados del siglo X siguió, en una parte del trayecto, las huellas de otra que, 100 años antes aproximadamente, condujo a los mayas mexicanizados de la Costa del Golfo -chontales probablemente- a Chichén Itzá. (Rivera, 2001a; 133)

La secularización de los centros mayas de poder hegemónico y las constantes luchas de liberación formaron unidades político-militares, se incrementa el comercio a mayor escala y la organización social se construye con bases de los principios toltecas.

Las continuas migraciones de los grupos mayas putún-chontal hicieron que éstos se distribuyeran en pequeños grupos organizados por linajes segmentarios, aceptando la cultura local e intercambiando elementos culturales recíprocamente. Los sitios donde se establecieron eran aquellas poblaciones que con anterioridad comerciaban, estas localidades no tuvieron declive por sus estrategias de sobrevivencia para soportar el colapso económico y la continuidad se debió a su cultura de la resistencia.

En este movimiento drástico de las poblaciones se produce una transformación ontológica en las prácticas culturales de los pueblos locales ya que el intercambio de las costumbres culturales con los grupos putún-chontal fue determinante; éstos predicaban una nueva verdad que secularizaba y ponía en duda la verdad de los centros ceremoniales del poder dominador. Lo anterior se va a ver reflejado en las prácticas funerarias, creencias y ritos religiosos, creándose

una gran síntesis en la teología política de la época, en la cual se subsumieron los símbolos del coyote y la serpiente.

Hay representaciones simbólicas como serpientes, coyotes y perros a partir del año 1000 en las laderas norte de los altos de Guatemala, en las periferias de Huehuetenango en Zaculeo, a lo largo del río Chixoy hasta Sacapulas en Chalchitán, Xolchum, Xolpacol y en Cuchumatanes, incluyendo el área Najab en la cuenca media del río Motagua. En toda el área maya no hay rasgos “puros” toltecas, sino subsunción crítica de lo mejor de la cultura tolteca ya que el fundamento de *complementariedad* en su núcleo ético-mítico permitía el diálogo, la apertura y multiplicación de sus elementos, criticando con esto a la teología dogmática y conservadora de los pueblos. Los arqueólogos españoles María Josefa Iglesias Ponce de León y Andrés Ciudad Ruiz nos dicen con registros arqueológicos que está confirmado que “la toltequización no procede de la influencia directa de Tula”. (Iglesias, 2001; 104)

A mediados del siglo XIII decae la toltequización de Chichén Itzá; el nuevo centro administrativo más importante se instala en Mayapán ya que este lugar es un punto estratégico donde conviven diferentes grupos étnicos que supieron mantener durante dos siglos una alianza política apoyada en la reivindicación de los conocimientos de la antigua tradición maya, lo que permitió por su propia dinámica subsumir los elementos más favorables de la tradición tolteca -como fue la incorporación del símbolo de la Serpiente Emplumada-.

Entre los siglos XI y XVI existía una población muy numerosa en Quintana Roo. Esta población tenía una comunicación de embarcaciones que comerciaban

por la ruta marítima del Caribe que iba desde Cancún hasta Muyil, incluyendo la gran isla de Cozumel. En dichos lugares, cerca de Cozumel:

[...] vivió gente de cultura mestiza y gusto ecléctico, que compartió numerosas ideas toltecas, sin renunciar a la tradición maya ancestral ni rechazar ciertos rasgos de remotas regiones mesoamericanas. (Rivera, 2001a; 134)

Los habitantes de Quintana Roo se relacionaron estrechamente con los chontales de Acalan y con los itzaes, también tuvieron un importante intercambio comercial con Belice y el Petén de Guatemala; con esto lograron una conexión oriental con el itinerario comercial que tiene su punto de partida en los alrededores de la laguna de Términos. Este itinerario es muy similar al que siguió Hernán Cortés en su viaje a Honduras.

Para el siglo XV existe arquitectura monumental en las islas de los lagos Petén y Yaxché; la etnia que los ocupó y construyó fueron los itzaes procedentes del norte de Yucatán, su centro administrativo era Tayasal. En este mismo siglo comienza un éxodo que coincide con la fragmentación y reparto de la península de Yucatán en unidades de filiación común.

1.4.2.- Las redes comerciales

El pueblo *putún* que se asentó en los alrededores de la laguna de Términos trafica mercancías hasta las costas de la península de Yucatán y establece colonias comerciales en el actual estado de Quintana Roo. Los chontales, en su travesía comercial, condujeron a la opulencia al gobierno de Itzamkanac.

Después del caos dejado por el colapso sistémico de los centros de poder hegemónico se crea un nuevo sistema económico en el cual se introduce la invención de las plazas públicas o mercados populares, produciéndose con esto

un nuevo fenómeno que consistió en el incremento de la riqueza personal. De esta manera surge una clase social “acomodada” que genera una nueva sociedad de élite; el nuevo grupo social no tiene antecedente alguno pues en el antiguo sistema económico esto no podía existir. El comercio adquirió un nuevo orden.

La antigua nobleza que decayó económicamente durante el colapso de los grandes centros administrativos tuvo que competir en los mercados populares con comerciantes transigentes, ya que las transacciones comerciales son reguladas por el nuevo orden político emergente que comenzó por permitir el anarquismo del incremento de la riqueza personal. Por tal razón la tradicional nobleza fue empujada a ejercer prácticas comerciales desconocidas hasta entonces que transformaron las expectativas de las personas y sus hábitos de consumo; con ello desquicia el sistema moral tradicional socialmente establecido, genera una apertura a nuevas maneras de vivir cotidianamente que desplaza las antiguas costumbres conservadoras de las familias de élite. Miguel Rivera dice:

La cultura maya de los bosques tropicales inicia un profundo proceso de transformación orientado por los acontecimientos que habían tenido lugar en el altiplano de México tras el hundimiento del imperio teotihuacano y la irrupción de los primeros contingentes de chichimecas. Varios de esos grupos extranjeros logran llegar a la península de Yucatán e imponer aspectos parciales de su cosmovisión y de sus pautas de conducta. Y cuando la influencia no procede de los mismos “mexicanos”, viene de la mano de tribus fronterizas que habían estado en contacto durante décadas con las sociedades de las tierras altas, y que son empujadas o ven ahora, ante el vacío dejado por la quiebra de las instituciones, la oportunidad de penetrar hacia el norte y el este para sustituir a los antiguos linajes reales. (Rivera, 2001a; 155-156)

Del siglo XI al XV se da un impulso importante en el avance de la tecnología encaminadas a explotar de mejor manera las rutas marítimas. Con el desarrollo de

la navegación se logró un importante intercambio comercial a gran escala, ya que el sistema de ríos fue fundamental para el comercio y la economía. Los ríos más importantes para el área maya fueron: Usumacinta, Pasión, Candelaria, San Pedro y Belice. El intercambio por otras vías marítimas implicaba esfuerzos muy grandes porque los viajes para atravesar las rutas comerciales eran llevados a cabo por canoas y se tornaban lentos.

En las tierras altas de Guatemala las cadenas montañosas están atravesadas por un sistema de ríos que desembocan sus aguas en el Golfo de México y el Caribe. El río Chixoy o Negro y el río de la Pasión juntan sus aguas para formar en el norte el río Usumacinta. El río Polochic, en el este, finaliza en el lago Izabal que desemboca en la costa del mar Caribe. La cuenca del Motagua, alimentado por ríos menores, es el sistema más importante para esta área. En el sur los ríos Atitlán y Amatitlán forman la cuenca más importante. Hay ríos menores que nacen en la cadena Neovolcánica y desemboca en el Océano Pacífico.

Se abren rutas terrestres que unían al Golfo de México con el de Honduras. La ruta terrestre de Xicalango llega a ser muy importante ya que pasa por Itzamkanac al sur de Campeche, cruza el Petén y llega hasta Honduras; por esta vía se transportan productos provenientes del altiplano central. En la región sur y costera de Chiapas y Guatemala existe otra ruta comercial por la cual circula el cacao y el algodón desde el centro de México hasta Centro y Sudamérica.

Bajo el régimen maya-tolteca, Cozumel funciona como puerto de intercambio neutral; más tarde, al colapsarse Chichén Itzá, pasa a ser un puerto comercial controlado por un gobierno centralizado y autónomo el cual

intercambiaba productos a larga distancia con Mayapán, uno de los más importantes centros de poder hegemónico político y económico.

En la costa oriental, el centro de culto Tulum era un punto intermedio en la ruta de sal que iba del norte de Yucatán hasta Belice y Honduras. Los sitios Conil y Ecab establecidos en la costa fungen como puertos de intercambio. En el noroeste de la península de Yucatán se establecen en la Bahía de la Ascensión, Bacalar y Chetumal; en Guatemala, en Nito y; en Honduras, en Naco.

Con la expansión azteca se reestructuran las redes de comercio de manera sistémica interregional, sin embargo, el imperio en expansión no logra controlar zonas periféricas autónomas y dispuestas a morir luchando como los mayas del sur y los purépechas en el occidente. Bajo un nuevo orden político-militar se expanden las rutas de comercio y se incrementa la circulación de materias primas y productos terminados. Las rutas de comercio en este momento tienen una importancia de carácter político y militar. Aun con el abandono de los grandes centros ceremoniales no se pierde el contacto comercial entre la península de Yucatán, la costa del Golfo, el Petén, Belice, Nicaragua y Panamá, sino que permanece activo. Los mercaderes mayas o *popolom* actuaban de manera individual, a diferencia de los *pochteca* mexicas. Los *popolom* viajaban a Tabasco y Honduras en canoas. La arqueóloga Carmen Lorenzo nos dice:

En suma, los mayas establecieron un comercio a larga distancia donde circulaban materiales exóticos y recursos básicos, y mantuvieron un sistema capaz de soportar a un grupo de especialistas y asegurar el abastecimiento de materias primas autóctonas. A pesar de ciertas desventajas como la presencia de un patrón de asentamiento disperso, las grandes distancias para obtener recursos y las dificultades de transporte, la presencia de recursos exóticos deseables y la necesidad económica de adquirir recursos básicos permitieron que el intercambio llegara a desarrollarse y formar parte importante de la organización

económica y política maya (con la aparición, por ejemplo de puertos de intercambio). Así el área maya es un ejemplo de desarrollo de una organización social compleja localizada en centros políticamente independientes, en regiones de recursos limitados. (Lorenzo, 2001; 84).

1.4.3.- La penetración de la filosofía de la Serpiente Emplumada

A partir del año 800 las personas de Itzamkanac, Xicalango y otras de origen chontal realizan intercambios de todo tipo con grupos del centro de México por mediación de mayas-toltecas de Tula; en un proceso lento de varias generaciones se comienzan a emparentar familiarmente hasta lograr poblar comunidades autónomas. Estos pueblos tiene como punto de referencia comercial en común: Chontalapa.

A mediados del siglo IX las migraciones putún de origen tolteca comienzan a ser más frecuentes y de mayor escala. El pueblo de Quen Santo ubicado en el Usumacinta medio se comienza a habitar por gente desplazada; más tarde el lugar es abandonado y la población hostigada se tiene que volver a desplazar ahora en diferentes direcciones, esto servirá años más tarde para coordinar la estrategia de la rebelión contra el poder conservador fetichizado.

Entre el 875 y el 900 arriban por la vía marítima del río de la Pasión, se establecen en un periodo corto en Ceibal y más tarde en el lago Petén Itzá, llegan hasta Chichén Itzá. Transportándose hacia el sur por el río Usumacinta y Chixoy se establecen en Quilaja y más tarde en las montañas de Tuja, en el pueblo de Sacapulas.

Al caer los centros de poder hegemónicos de las tierras bajas mayas estos grupos encuentran la oportunidad de desplazarse por las rutas comerciales controladas por los putúnes. Guiados por la esperanza y aprendizaje de la

“escuela de los calendarios” los grupos buscan la oportunidad de explorar tierras nuevas para incrementar el intercambio comercial y establecer alianzas políticas.

El desarrollo de la sistematización racional de sus principios filosóficos logró que el poder hegemónico se secularizara por medio de un nuevo postulado de esperanza que prometía liberación; éste descansa sobre fundamentos filosóficos materiales que develaban la injusticia del sistema fetichizado por la ideología dominante y cómplice del poder dominador. Semejante corriente filosófica busca subvertir de raíz el orden del mundo, establecido y defendido por las familias aristócratas gobernantes que buscaban conservar sus privilegios. La palabra y enseñanza de este pensamiento tiene como figura central a la Serpiente Emplumada. El marco teórico de esta corriente filosófica pretendía penetrar en la subjetividad de las personas y los pueblos, se enraíza de manera más fuerte entre los pueblos pobres periféricos que se ubicaban en el cinturón de miseria de los centros hegemónicos en decadencia.

Al irse presentando progresivamente los diversos colapsos de los centros de poder hegemónicos se van generando vacíos políticos que favorecen el posicionamiento geoestratégico de los pueblos que simpatizaban con estos sabios-maestros quienes, con gran sabiduría ética, comandaban como guerreros estrategias los frentes guerrilleros bajo la esperanza de liberación y protección de lo Sagrado de la Serpiente Emplumada.

Debido a su inclinación de producir en tierras comunales, estos grupos establecen confederaciones igualitarias las cuales logran construir estrategias para soportar y sobrevivir en el momento en que se agudizan las crisis económicas. Tales grupos crean una poderosa alianza conformada por los grupos

quichés, chakchiqueles y rabanales. Cada fracción o frente de liberación fundan sus pueblos en zonas diferentes cumpliendo con los pactos políticos estratégicos y el reparto de las tierras comunales.

Los quichés se establecen alrededor de las montañas de Chujuyup y el sur de Chichicastenango; su centro de operación política fue Jakawitz (1200-1350). Los cakchiqueles instauran su centro de mando en Paraxoné, en Chimaltenango. Los rabinales fundan su centro administrativo para ejercer su poder al este, en Tzamaneb (Juyabal). A esta alianza se unen los tzutujiles que habitaban en las zonas marginales del lago de Atitlán teniendo como centro político Chuitinamit.

Estos grupos establecieron en lo alto de las montañas sus campamentos con características defensivas, de manera muy similar a las estrategias de resistencia de los grupos revolucionarios de las actuales guerrillas latinoamericanas. Con la montaña a su favor se consolidaron comunidades que lograron resistir la ofensiva de otros grupos; desde esta posición lograron tener un panorama claro para realizar emboscadas militares y hostigamientos constantes debilitando al enemigo. Bajo un fundamento filosófico nuevo, con la protección y sabiduría de las Serpiente Emplumada, tales grupos constantemente van tratando de convencer a las personas de los pueblos locales de la lucha de liberación; la transmisión se da por medio de la educación y la preparación de la lucha armada.

Los pueblos locales gradualmente van perdiendo el miedo a la represión del poder despótico fetichizado de sus gobernantes y van cambiando su perspectiva hasta tener una visión más clara de las condiciones de vida y lo que genera su contexto de opresión. Con el transcurso de las generaciones -convencidos de que no existe otra salida política a su situación más que la revolución- establecen

alianzas familiares al permitir a sus hijos e hijas celebrar matrimonios con los rebeldes con la finalidad de contribuir en la futura liberación de sus pueblos.

1.4.3.1.- Las familias quichés

Los quichés logran posesionarse estratégicamente en lo alto de las montañas de Chujuyup y junto con otros grupos que también recurrieron a la táctica guerrillera para alcanzar su liberación -como los establecidos en Wakamak', Jakawitz, Patijol, Uquin Cat, y Amak'tam- se organizan para desplazarse en la guerra de manera coordinada. En un periodo de 100 años se van intercambiando conocimientos y se subsumen las prácticas culturales, tanto de los grupos locales como de los grupos toltecas; con este diálogo cultural el núcleo duro de la cultura maya se enriquece y se transforma con los mejores elementos de la sabiduría y espiritualidad tolteca sintetizando y teorizando bajo la filosofía de la Serpiente Emplumada, símbolo de la liberación.

Cuando triunfa la liberación y se instaura una nueva administración, el flamante gobierno revolucionario quiché -con la intención de legitimar el linaje quiché y proclamar la autonomía de los territorios liberados- manda mensajeros al gobierno de Chichén Itzá dirigido por Nacxil. Con la legitimación dada por Chichén Itzá el nuevo gobierno autónomo adquiere una mayor supremacía sobre los demás pueblos aliados.

Con el fin de incrementar la producción los quichés trasladan su centro de poder ubicado en Jakawitz hacia zonas más aprovechables como es Santa Cruz del Quiché. Fundan Ismachi (1350-1400) y más tarde k'umarcaaj (Uatlán), en donde establecen su centro definitivo. A partir de entonces inician una nueva fase

en la cual el gobierno comienza a ejercer su poder hegemónico desde un Estado centralizado.

Cuando el gobierno centralizado de K'umarcaaj empieza a presentar síntomas de desgaste, agotamiento y decadencia, parte de la élite gobernante promueve la formación de una nueva alianza con el fin de que ciertos linajes se diferencien de la gente del pueblo, propiciando con lo anterior todavía más la división comunitaria en clases sociales. Con la consolidación de esta nueva alianza se genera una élite formada por los quiché Tamub e Ilocab, es decir, es formada solamente por linajes que contenían un supuesto prestigio por arriba de los demás linajes; a esta alianza nosotros la llamaremos la “traición de Utatlán”.

Al tomar muy pronto el control político por medio del abuso de poder violento y fetichizado, la alianza formada por la élite logra por vía militar dominar en el norte a grupos aguacatecos como Tenam; en el oeste del río Chixoy controlan el comercio de los productos que provienen de tierra caliente, someten a pueblos periféricos como Chutixtiox, Chuitinamit y Tuja, a los cuales les exigen tributos. Bajo el mando de C'otoja K'ucumatz el poder fetichizado de Utatlán alcanza una expansión geopolítica que en el sur llega hasta la región periférica tzutuil.

Las guerras por la expansión de territorios llevadas a cabo por la “traición de Utatlán” generaron diferencias, divisiones y escisiones en la antigua alianza con los cakchiqueles y rabinales. Los cakchiqueles crean como reacción un frente de guerra contra la “traición de Utatlán” de los quichés. Los rabinales, por su parte, logran mantener su posición autónoma y geopolítica en sus territorios ocupados. Los tzutuhiles permanecieron en el lago Atitlán pero padeciendo cada vez más los

hostigamientos de las fuerzas armadas de los quichés y cakchiqueles. Los arqueólogos españoles María Josefa y Andrés Ciudad nos dicen:

Cuando la presión del exterior se disipó y cada linaje tuvo su propio territorio, todos quisieron aumentar su poder y autonomía, resultando en la fundación de Iximche por los cakchiqueles, las guerras entre cakchiqueles y rabinales y, en definitiva, la desintegración de la confederación. (Iglesias, 2001; 109)

Las periferias dominadas por la “traición de Utlán” fueron reestructuradas bajo el modelo organizativo que prevalecía en Utlán. Los gobernantes de élite de las periferias tratan de imitar de la manera más exacta la organización política y cultural de Utlán. Los gobiernos de élite de las semiperiferias como Sijá, Pueblo Nuevo, Zaculeu, Tenam y Chutixtiox ayudan a controlar y doblegar a los pueblos periféricos. Estas semiperiferias locales introdujeron por imposición la nueva ideología quiché pero siguieron manteniendo en su vida cotidiana prácticas y elementos culturales de los mayas-toltecas y los mayas más antiguos.

La comunidad de Sijá es ocupada por gente del linaje Ilocap al noreste de Utlán, haciendo frontera con los mam de Quetzaltenango. En la frontera con los Chajoma-cakchiquel se establecen los Nima-quiché en la comunidad de Pamaca, en el oriente de Utlán. Con la reacción y posibles revueltas de los pueblos por la “traición de Utlán”, llegan contingentes del linaje Cawek hasta Joyabaj tratando de formar un anillo defensivo en torno a Utlán.

A la muerte del *Ah pop* K'umatx asciende al poder su hijo Q'uik que emprende una campaña militar con pretensiones expansionistas; lanza inmediatamente una guerra contra los mam para tener un mayor territorio y controlar en los Altos desde un punto de vista más geoestratégico. Logra dominar

Zaculeu en un corto periodo; anexa a su control político-militar las llanuras del valle de Quetzaltenango y el paso de Samalá en el sureste; avanza su poder dominador y se establece al oeste en sitios como Momostenago –Chwa Tz’ak-, Totoncapán –Chuui Mik’ina-, Zunil y otros.

1.4.3.1.1. La fetichización del tronco Cawek

Cuando el linaje Cawek de los quichés logra concentrar la hegemonía política-militar, ejerce un poder guiado por la fuerza y las armas sobre otros pueblos siguiendo la tradición de los linajes de élite que pactaron en Uatlán. Con los Cawek en el poder se llega al clímax de la dominación y comienza la decadencia de la “traición de Uatlán”.

Los Cawek, al establecerse en Uatlán para administrar el poder, retoman la alianza con los Tamub e Ilocab. Desde Uatlán se coordinan con Pismachí y Chisalin manteniendo los intercambios matrimoniales y las alianzas militares que facilitaban el control y defensa de los territorios ocupados.

El linaje Cawek guiaba sus prácticas culturales por la ideología que tenía como fundamento el conocimiento de la sabiduría de Tohil, mientras que el linaje de los Ajaw-quiché compartía con los pobladores humildes y sencillos de los pueblos los fundamentos éticos del conocimiento de Hunapú -que va a pasar a ser sinónimo del histórico Kukulcan (Serpiente Emplumada)-. En el oeste el linaje Nijaib-quiché y en el norte el linaje Sakic también compartían los principios filosóficos de Kukulcan.

Los Ajuw-quiché, manteniéndose fieles a la tradición filosófica de la Serpiente Emplumada representada simbólicamente con el planeta Venus, defienden las preferencias y el deber ético con los oprimidos; bajo la educación de

esta escuela Tolteca rompen relaciones con la ideología política fetichizada de los Cawek. Con el fin de alejarse del dominio Cawek deciden desplazarse hacia las montañas y lugares remotos. El linaje Sakic, que de todos los linajes eran los que tenían menos poder, se desplaza también hacia las montañas siguiendo a los Ajaw-quiché y comienzan desde la montaña una nueva resistencia.

El linaje de los Agaab es un grupo perteneciente a los quichés; sin embargo éstos fueron desplazados a las periferias hacia el 1300 ocupando la cuenca del Chixoy, desde Sacapulas hasta Cavinal. En esta región periférica se construye una fortaleza en Pueblo Viejo Chixoy con el fin de vigilar y controlar el territorio pokomam. Los Agaab se alían con los rabinales en el este para conservar su débil autonomía. El hostigamiento, la guerra y la resistencia son permanentes hasta que a finales del siglo XIV los quichés del poder hegemónico se logran imponer por medio de la violencia en la región ocupada por los Agaab; con esta ocupación militar se generan las fronteras con los pokomames en el este y con los choles y lacandones en el norte. La alianza de los Agaab y rabinales perduró hasta la guerra contra los españoles.

1.4.3.2.- Las familias cakchiqueles

La alianza formada por quichés, cakchiqueles y rabinales comienza a tener conflictos en su interior con la “traición de Uatlán”. Los cakchiqueles desplazan su centro de mando de Chivar Tzupitakah -cerca de Chichicastenago- hacia Ixmiché, fundada en 1470. La tensión política hace que Ixmiché sea construida en una área de barrancas con el fin de dificultar el acceso a sus enemigos, poderse defender desde lo alto de las montañas y tener diversas salidas de emergencia en caso de peligro, según la ofensiva del enemigo.

El territorio cakchiquel fue repartido entre las diez familias cakchiqueles existentes en esa época; las diez familias se agruparon en cuatro grandes grupos que a su vez estaban administradas bajo una unidad mínima de dos grupos mayores. Una vez posesionados estratégicamente en Ixchimiché bajo un gobierno autónomo, los cakchiqueles realizan campañas ofensivas para tratar de ampliar su territorio, someten a pueblos que se convierten en su periferia como son los pokoman en el este; los akahales de Jilotepeque Viejo y de Chuisac Chinautla Viejo (Mixco); los tzutuhiles en el sureste y los rabinales en el norte.

1.4.3.3.- Las familias rabinales

El otro grupo de la alianza que reacciona contra la “traición de Umatlán” fueron los rabinales, que igualmente deciden romper relaciones políticas con los quichés. Una vez establecida su autonomía, los rabinales forman un frente de objetivos comunes con sus antiguos aliados del linaje Agaab de Cuinal.

Los rabinales se establecieron principalmente en los pueblos periféricos del este conservando una estructura social menos jerarquizada, manteniendo con ello la continuidad de la organización social de las culturas locales; establecen una relación de respeto a la ideología popular local ya que sus prácticas éticas estaban más apegadas a la filosofía del Pájaro Serpiente, que abogaba por una sabiduría humilde y sencilla encaminada con el beneficio del pueblo.

Con la intención de hacer contrapeso político y liberarse de los constantes hostigamientos a sus comunidades, lanzan en 1450 una ofensiva militar contra el poder hegemónico de los quiché con la pretensión de llegar a Umatlán y restablecer la paz y justicia, pero son detenidos por Q’uik’ab quien manda a construir muros en la frontera para hacer frente a la guerra de los rabinales. Temiendo que se

llegue a Utatlán, pueblos como Xoyajab, Zacualpa, Chu-Tzak resisten los ataques de los rabinales.

A finales del siglo XIV se lanza una segunda ofensiva que lleva al jefe militar Izquin Nihalb a controlar el territorio de los kekchi que va de Alta Verapaz hasta Tukurú y Cahabón, estableciendo a Tuculatlan como periferia estratégica. Más tarde pierden la Alta Verapaz y pasa a ser controlada por los cakchiqueles hasta 1540, cuando son doblegadas sus defensas en la guerra de invasión de los españoles.

1.4.3.4.- Las familias tzutuhiles

Los tzutuhiles se establecieron alrededor del lago Atitlán antes de la alianza de quichés, cakchiqueles y rabinales. Su centro administrativo se instaló en Chiaa (“cerca del agua”) también conocida como Chuitinamit que, junto con Xicomuk al sur y Chukumuk al oeste, sirvieron de frontera para controlar el paso a las áreas de cacao. Estos pueblos fronterizos funcionaron como frentes de guerra defensivos que frenaban el avance de los enemigos.

Los tzutuhiles supieron resistir los constantes hostigamientos de quichés y cakchiqueles, sin embargo no tenían la fuerza militar expansionista aunque lograron establecer relaciones de intercambio con relativa autonomía. Las periferias tzutuhiles como Sololá y Ahachel (Penajachel) pagaron tributo por un periodo breve -a finales del siglo XV- al gobernante quiché Q’uik’ab en el norte, así como a los cakchiqueles en el este.

1.4.3.5.- Las familias kekchies y pokomchies

En el siglo II los grupos pokom provenientes de Uspatán se concentran en la Baja Verapaz después de constantes migraciones que duraron hasta finales del siglo

XI. Grupos toltecas de ascendencia quiché se infiltran en el siglo X estableciéndose en la sierra de Chacús. En el este, penetrando en territorio pokoman, se establecen los toltecas de ascendencia rabinal instaurando estratégicamente su centro político en Tzameneb en 1275; fundan los pueblos Cahyup y Chuitinamit en 1350. Los toltecas rabinales logran controlar el comercio de los ríos Chixoy y Chaucús, y con esto, el área pokomam.

Los pueblos pokomchíes y kekchíes se desplazan de manera forzada al norte de las sierras de Chacús y de Minas adoptando desde la montaña para su defensa la guerra de guerrillas. El centro de mando administrativo de los pokomam se instauró en Tinamit “Poblado Vallado”, que estratégicamente había ganado la montaña con el fin de protegerse de los enemigos.

Los pokomames son vencidos por los rabinales en el año 1000 y se ven forzados a desplazarse al sur estableciéndose y reorganizándose en Chinautla, Mixto y otros poblados del altiplano central de Guatemala; algunos más se trasladan hasta el sureste de El Salvador. El límite fronterizo al sur es con los quichés Achi y al norte con sus parientes de tierra caliente como los choles, manchés, acalás y lacandones. Los kekchíes con caciques locales que se introducen constantemente en el Petén logran tener control de espacio geopolítico de Chichén-Chamelco, Tukurú Alto y Cahabón.

La economía de los kekchíes dependía de la producción de maíz, cacao, algodón y achiote. Los pokomchíes de Cahabón y Polochíc transportaban los productos de los kekchíes por los ríos y valles controlados por ellos; con semejante coordinación y división del trabajo, ambos grupos lograron mantener sus autonomías locales de manera solidaria. Las periferias más alejadas y

desprotegidas del resto de las comunidades sufrieron cambios con el expansionismo de la “traición de Utatlán” quiché, no obstante, existieron lugares muy poco afectados -es el caso del territorio kekchí-.

1.4.3.6.- Las familias mames

Los mames instalan su centro administrativo en Zaculeo; a partir del 900 llegan a su territorio grupos toltecas de ascendencia maya. Mantienen fuertemente su cultura local e intercambian conocimientos. Los quichés en el siglo XV bajo el mando militar de Q'uiik'ab doblegan a los mames y a su gobernante Lahuquieh; son obligados a desplazarse y se concentran en Cachumatanes donde se reagrupan y resisten hasta la recuperación de su autonomía en la segunda mitad del siglo XV; con una guerrilla permanente recuperan parte de su territorio en el siglo XVI y resisten con él hasta la guerra expansionista del imperio español.

1.4.3.7.- Las familias pipiles

Los pipiles establecen su centro en torno a la actual ciudad de Escuintla; en sitios como Izcuintepeque, Santa Ana Mixtan y Managua lograron mantener su autonomía gracias al control de los recursos de la costa.

Otro grupo de estos pueblos desplazados de habla nahua ocupan un territorio que va desde la bocacosta sur de Guatemala hasta el sur de El Salvador; sus centros eran Guanagazapa, Guazacapán y Atequipaque. Estos grupos fueron hostigados permanentemente por pokomames y pipiles del Valle de Guatemala. Desde finales del siglo XV fueron perdiendo gradualmente parte de su territorio con los cakchiqueles.

1.4.4.- Transformación de la cultura maya

Las comunidades mayas del siglo IX al XI tuvieron un importante intercambio intercultural con grupos emigrantes que traen consigo un sistema moral fundamentado en principios éticos con el cual determinan la práctica del mundo de la vida cotidiana; aquellos pueblos que lograron resistir la crisis sistémica supieron renovar y renovarse en el encuentro solidario del cara-a-cara intercomunitario. Los grupos extranjeros son recibidos fraternalmente; el modo de *ser, estar y actuar* es diferente; la praxis tiene como fundamento filosófico la concepción revolucionaria de la Serpiente Emplumada. El colapso de los diferentes centros de poder hegemónico llevó a una revisión de raíz, crítica y transformación de los principios de la política en los cuales se cimienta el ejercicio de la autoridad y legitimidad de los gobernantes.

La zona central y oriental de las tierras bajas son afectadas por el despoblamiento que se genera al desplazarse comunidades enteras en busca de una vida digna. Las migraciones masivas parten hacia lugares desconocidos; algunos se instalaron en pueblos que están en resistencia y enfrentando la crisis; otros fundan nuevos asentamientos en parajes deshabitados. Grupos foráneos llegan a la región noroccidental de Yucatán provenientes del Petén, Chiapas, Belice, Campeche y en el norte de Oxikintok en Quintana Roo.

Las relaciones intersubjetivas se transforman con la gran movilización de comunidades en busca de un lugar para el cultivo, aunado a la penetración y convivencia en la península de Yucatán de distintas etnias atraídas por el intercambio comercial y la explotación industrial de recursos. Después de la crisis sistémica y el colapso de los centros hegemónicos, los sistemas políticos

emergentes subsumen la lección arrojada por la decadencia sin perder sus indudables ventajas.

El vacío político provocó luchas internas con la pretensión de expandir el poder local; con esto se genera una diferenciación social y étnica decantando en una plural colectividad. Los grupos afines se agruparon esencialmente por el territorio que ocupaban geopolíticamente y por la teología política a la cual se adscribían.

El contenido de la escritura se transforma al añadir símbolos de guerra sustituyendo con esto el centro maniquí; a la barra ceremonial se le añade el rostro solar y el símbolo de la Serpiente Emplumada comienza a prevalecer desplazando simbólicamente el fundamento que cimentaba la teología política hegemónica. El arqueólogo español Miguel Rivera nos dice:

Las estelas u otros monumentos afines dejan de ser la sagrada evidencia de la alianza entre los reyes y los dioses para convertirse en hitos discursivos; no señalan más la naturaleza cosmológica del personaje representado sino que cantan episódicas alabanzas. La escritura jeroglífica, usada tradicionalmente como emblema de la monarquía divina, desaparece de los monumentos o se empobrece hasta perder casi todos sus significados. (Rivera, 2001a; 143)

1.4.5.- Transformación de la filosofía política maya

La fetichización que se había realizado de la dinastía gobernante queda desplazada por una diversidad de cultos y rituales étnicos; adaptan a su contexto mitos cosmológicos procedentes del altiplano. Las aportaciones interculturales que se dan entre los múltiples grupos crea nuevas formas de expresar los principios éticos locales; sin embargo se sigue conservando la sabiduría ancestral en el *corazón* o núcleo ético-mítico de los mayas fundadores.

El sistema político emerge y la filosofía de la Serpiente Emplumada logra secularizar el orden teológico-político anterior. En el diálogo intercultural entran en pugna tres grandes tradiciones de pensamiento, las cuales, como sabemos, según los principios fundamentan las prácticas cotidianas de los pobladores y el ejercicio del poder; estas escuelas de conocimiento son: la de Itzamná, la de Chac y la de Kukulcan. La escuela de Kukulcan transita entre las dos grandes tradiciones de los mayas más antiguos. Esta filosofía que tiene como principio a la Serpiente Emplumada es de tradición tolteca y lleva un mensaje liberador; es más cercana a la escuela de Chac pero con un énfasis transformador y conserva el principio de complementariedad *Alom-Qaholom* de la tradición maya más antigua.

El reto de cada tradición consistía en reforzar sus símbolos distintivos ante la caída de los gobernantes de las élites fetichizadas y que pervirtieron las prácticas comunitarias. Cada escuela pretendía estructurar mediante símbolos el orden mítico construido ancestralmente que era conocido por el pueblo; este se había transmitido de generación en generación por vía oral y en momentos de crisis civilizatorias de manera clandestina. Los militantes de la Serpiente Emplumada más críticos, desde la hegemonía del poder dominador habían estado condenados al silencio por largo tiempo, ya que la religión oficial fetichizada se imponía con el fin de dominar y controlar a los pueblos sometidos, a pesar de todo, esta imposición de la élite gobernante no logró extirpar en su totalidad el conocimiento crítico que resistió y dio esperanza para un mundo nuevo; menos aún se logró alterar el núcleo ético-mítico.

Los mayas-toltecas guían sus prácticas de la vida cotidiana bajo la escuela de Kukulcan mientras que los mayas más conservadores tienen como principio de

su actuar a Itzamná. La escuela de Chac es muy popular entre la mayoría de la población; esta última está más apegada a los mayas de la clase campesina basada en el ciclo agrícola. Las tres escuelas filosóficas fundamentan bajo principios diferentes la estructura mítica de la creación del mundo; de ello se derivan la leyes morales intersubjetivas, la estructura social, el orden político, las prácticas cotidianas en el mundo de la vida familiar y la construcción subjetiva del imaginario simbólico-mítico de cada persona. La escuela de Kukulcan fue adoptada con el transcurrir de los años como crítica contra el sistema opresor fetichizado y pervertido; es un razonamiento filosófico nacido del pueblo en busca de liberación.

En el momento del vacío político o caos anárquico la filosofía popular crítica crea sus propias manifestaciones simbólicas, mitos de liberación y rituales, se deja de exaltar el papel de los gobernantes y se pasa a sobreponer el valor de la vida en comunidad. La filosofía popular de la Serpiente Emplumada está entonces encaminada a lograr una unidad comunitaria en donde no existan excluidos. La comunidad es concebida como ombligo del mundo.

En la narrativa es representada socialmente la concepción mítica del mundo dado, el pensamiento cultural, sus prácticas y creencias. Con la transformación cultural que venimos mencionando surge en Yucatán el llamado estilo Puuc, que marca el fin de la manera hegemónica de interpretar el mundo y abre con esto la posibilidad de reflexión hacia otras maneras de comprender el mundo. La crítica Puuc, a diferencia del sistema decadente anterior, consiste en la exaltación de una escritura más sencilla para que pueda ser accesible a un gran sector de la población; es una escritura dirigida al pueblo, es decir, los códigos simbólicos

buscaban una efectividad inmediata y directa en la difusión de los significados con la finalidad de que el pueblo pueda leer los principios y los aplique a su mundo de vida cotidiana. Es en Chichén Itzá y Tulum donde está más claramente desarrollada esta crítica. Siguiendo al arqueólogo Miguel Rivera, leemos:

La pintura es más rígida pero a la vez más cursiva, de claro carácter narrativo, obedeciendo a la naturaleza militar de sus promotores, que deseaban contar con sencillez sus hazañas desde un estilo austero y popular: La pintura religiosa es de estilo códice, lo que hace suponer el predominio de ese vehículo de registro y expresión. (Ribera, 2001; 148)

La transformación estética-religiosa implicó un cambio en los principios filosóficos y su expresión material; así se pasa de la representación de personajes aislados a escenas narrativas en donde existe una economía de símbolos que da como resultado una austeridad al conjunto expresado.

Los mayas mantuvieron como una de sus prácticas discursivas el convencer a sus enemigos de las ventajas de usar sus propios medios de comunicación; podemos saber con lo anterior que los mayas-toltecas que derrocaron al poder hegemónico de Ceibal implantaron el gobierno de Chichén Itzá.

La escritura jeroglífica está basada en el idioma local, es por ello que podemos probar la ideología transmitida ya que bajo viejas técnicas enunciativas se puede saber sobre la ética, la estética, la religión, el conocimiento de la medicina, la tecnología, la educación, etcétera. Estos campos de conocimiento evolucionaron ininterrumpidamente sin ser afectados en su núcleo duro de manera importante por las convulsiones sistémicas. En la narrativa maya se utilizan muy

pocos vocablos nahuas; ese lenguaje sólo era utilizado para hablar entre la élite dominante y jamás se logró imponer en todos los sectores de la población.

1.4.6.- Transformación en los frentes armados de liberación

Una de las transformaciones que se dieron en esta obligada revisión de los fundamentos de la cultura maya fue la manera de elegir a los gobernantes que ejercían el poder, ya que en el antiguo sistema político el mandato quedaba a cargo por una persona o grupo de personas que dependían de su ascendencia divina. Con el reacomodo sistémico se pasa a valorar los méritos humanos que conducían a los dirigentes al poder independientemente de su descendencia; el linaje siguió siendo importante pero ahora no era el punto fundante de la legitimidad, sino la dignidad humana del dirigente político.

De esta manera, la legitimidad de un gobernante estaba ligada a la dignidad que había mostrado en el campo de batalla y la humanidad demostrada a sus enemigos, aliados, amigos y familia, es decir, el gobernante sabe oír la voz del pueblo y manda obedeciendo la orden que le dicta la comandancia general o unión de comunidades, entonces, el gobernante era un subcomandante o jefe militar que estaba al mando de los ejércitos insurgentes y mostraba su dignidad pragmáticamente en la estrategia política con el enemigo y la responsabilidad fraterna con su pueblo, teniendo como guía de sus actos la sabiduría de la vida digna conservada desde la primera asamblea de los ancestros.

Después del siglo X las ciudades comienzan a ser diseñadas arquitectónicamente con fines ofensivos o defensivos estratégicos para la guerra. Los objetivos alcanzados en la guerra cambian ya que con la transformación y crítica ontológica las prácticas y formas de expresar la victoria se modifican

sustancialmente; anteriormente cuando se conseguía una victoria se respetaban los templos y símbolos religiosos, en cambio ahora con la transformación cultural, al triunfo de los ejércitos revolucionarios se destruyen como práctica obligatoria los símbolos que representan la opresión ideológica. Así los centros ceremoniales que concentraban el poder dominador y fetichizado son arrasados y quemados, entonces, se trataba de una liberación radical; es una transformación porque va hasta la raíz de la dominación, llega hasta la desfetichización de los símbolos míticos de la opresión.

El armamento utilizado por los grupos disidentes de rebeldes siempre se ha caracterizado por su alto grado de creatividad y con el desarrollo de la tecnología tolteca se cambia la lanza, que era un arma para las líneas ofensivas, por el *átlatl* o lanza dardos, que es sumamente efectivo en la batalla a distancia táctica –lo que es fundamental para los grupos guerrilleros que atacaban desde las montañas boscosas o selváticas-; a esta arma se añade el arco y la flecha. La principal acción estratégica de los grupos subversivos es la emboscada sigilosa a los ejércitos profesionales y oficiales que están adiestrados para la batalla cuerpo a cuerpo en campo abierto; esta estrategia es utilizada aun hoy en las guerrillas latinoamericanas. El Comandante Pancho -integrante del equipo de dirección militar de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) que combatió al ejército de Guatemala (considerado por los vietnamitas como el mejor ejército contraguerrillero de América) y a su grupo de élite (los llamados Kaibiles)- nos dice:

Pero en la guerra de guerrillas, como en el pensamiento oriental y maya, se privilegia el movimiento circular²⁴. En un eterno girar sobre sí mismo y el enemigo, la emboscada es precisamente eso: no darle frente al enemigo, evadirlo, engañarlo y golpearlo sorpresivamente, en el terreno y en el tiempo donde menos lo espera. (Palma, 2010; 107)

Para los españoles, las personas de amerindia que resisten a la invasión son orgullosas y rebeldes que han establecido una guerra popular prolongada de intransigencia y liberación. Lo honorable de la guerra entre los europeos es muy distinto de lo que se entiende por dignidad en la guerra de guerrilla, la dignidad está contenida como principio en el *ethos* de la resistencia y liberación de los habitantes de estos lugares, lo que los hace muy difícil de vencer o convencerlos. La invasión ibérica del siglo XVI a la zona norte maya sólo tuvo la finalidad de proveer mano de obra para la construcción del nuevo imperio; para los españoles nunca fue un territorio atractivo para sus fines ya que no existían metales nobles, ni corrientes de aguas superficiales; además el clima es muy difícil para peninsulares procedentes de un clima diferente.

1.5.- Observación final

Todo este breve recorrido histórico nos ha servido para reafirmar la tesis que sostiene que hay una continuidad permanente en la cultura de los grupos mayas anclada en los patrones culturales ancestrales, es decir, que hay una continuidad de la cultura maya desde antes del contacto con los Teotihuacanos hasta el cese de las migraciones de los grupos toltecas de ascendencia maya. El núcleo ético-

²⁴ Aquí tenemos que preciar que el movimiento circular privilegiado entre los mayas señalado por el Comandante Pancho no es un eterno retorno del círculo perfecto, sino un avanzar en espiral, en forma de caracol.

mítico maya que pervive, con el transcurrir del tiempo se fue enriqueciendo al ir dialogando, subsumiendo y corrigiendo sus propias prácticas y creencias.

En el siglo XVI las tierras altas mayas se encontraban en guerras internas; esto hizo que la fragmentada unidad y organización de los diversos grupos mayas y amerindios no lograran detener la invasión española. Los arqueólogos españoles María Josefa y Andrés Ciudad nos dicen de sus estudios:

[..] a la llegada de los españoles existían cuatro grandes señoríos: quiché, cakchiquel, rabinal y tzutuhil, que disputaban por expandir sus territorios. Junto a ellos otros señoríos intentaban contener la fuerza expansiva de estos estados (mames, pipiles, pokomch'és, pokomames) y algunos de ellos incluso estaban en proceso de recuperar su territorio. La situación cultural en estas regiones no era uniforme, ya que algunos pueblos desplazados mantenían una cultura híbrida con la organización e ideología quiché, mientras que otros se habían mantenido más resistentes al cambio. (Iglesias, 2001; 122)

2.- Para un diálogo intercultural

Hasta hace algunos años no había editada ninguna historia del pensamiento filosófico latinoamericano, y menos aún, del pensamiento filosófico de los pueblos amerindios. En el año 2004 se publicó la obra del español Carlos Beorlegui titulada *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, en la cual incorpora en su periodización el pensamiento indígena de la América pre-colombina. Muy recientemente se publicó un importante trabajo colectivo bajo el título *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, que comienza su periodización desde el siglo XIV, es decir, antes de la invasión de amerindia. La filosofía latinoamericana y el pensamiento filosófico amerindio como proyecto filosófico continental está ausente en la historia de la filosofía mundial hasta la actualidad.

Todas las culturas originarias conocidas tienen "núcleos problemáticos" que son universales, éstos consisten en un conjunto de preguntas y respuestas fundamentales (ontológicas) que los primeros pobladores debieron hacerse²⁵. El ser humano tuvo que enfrentar la realidad como una totalidad que fue sistematizando de manera racional creando categorías de explicación lógica; todo, con el fin de producir, reproducir y desarrollar la vida del grupo comunitario.

En la narrativa de cada pueblo encontramos ya una interpretación simbólica que intenta explicar desde fundamentos racionales los fenómenos que acontecen en torno a la vida cotidiana de la comunidad. Es por esto que el pensamiento filosófico de los pueblos originarios amerindios tiene sus inicios siglos antes de la

²⁵ Véase: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, en especial la "Introducción" que realiza el Dr. Enrique Dussel a la "Primer época. Las filosofías de algunos pueblos originarios".

invasión europea de 1492. El pensamiento filosófico de amerindia es comparable en nivel de abstracción y explicación a las grandes filosofías chinas, indostánicas, árabes, europeas o africanas. En tal sentido, nuestro planteamiento se sitúa dentro del marco de diálogo intercultural.

Nuestra hipótesis de trabajo apunta en dirección a tradiciones que han subsistido gracias a los “núcleos duros” de las culturas, en otras palabras, a lo que Paul Ricoeur ha llamado *núcleo ético-mítico*. Es ahí donde están los fundamentos que explican por medio de mitos las preguntas ontológicas que el ser humano se ha hecho a través de la historia.

La interpretación de la historia universal (de corte eurocéntrico o norteamericano) ha dejado a las culturas no-occidentales fuera de la historia. Para develar la otredad de nuestros pueblos y demostrar el alto desarrollo cultural alcanzado es necesario compartir e intercambiar, en un diálogo simétrico e intercultural, la explicación de los fundamentos en que se sustenta la ontología de civilizaciones distintas a la occidental. Resulta indispensable poder comprender de manera integral la historia como totalidad, sin olvidar que al interior de la misma existen diferentes desenvolvimientos históricos análogos²⁶.

Las siguientes páginas pretenden introducirnos en un marco mínimo que nos permita distinguir los fundamentos que están detrás de las culturas amerindias, tomando como ejemplo la cultura maya y posteriormente realizar -

²⁶ El arqueólogo Antonio Benavides, al comparar culturas del viejo mundo con la cultura maya, hace un esfuerzo nada despreciable al decirnos: “En Medio Oriente floreció el imperio sasánida en lo que hoy es Irán, y que luego sería transformado por el nacimiento y difusión del Islam. Más allá, en China reinó la dinastía Tang durante los siglos VII y IX, conforme en el norte del área maya seguían construyéndose enormes edificios en ciudades como Edzná, Uxmal y Cobá. El fin del horizonte llamado Clásico fue contemporáneo a las incursiones vikingas en el occidente de Europa y el apogeo de la arquitectura Khmer en Angkor, en el sureste asiático.” (Benavides, 2001; 119)

desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación- una interpretación de la historia política de este pueblo originario hasta antes de 1492.

2.1.- Consideraciones necesarias

2.1.1.- Números y calendarios

Entre los mayas, como entre otras civilizaciones amerindias, el sistema matemático estaba relacionado con los conocimientos astronómicos, el calendario y la historia humana²⁷. Las fechas calendáricas registradas en amerindia en la época prehispánica se basan en un modelo matemático cuya lógica era el sistema vigesimal, equivalente a los veinte dedos del cuerpo humano. Los amerindios más antiguos, para representar el valor “1”, utilizaban como símbolo el punto; y para el valor “5”, barras. No se registraban más de cuatro puntos, ni más de tres barras juntas (ver cuadro 1).

Hacia el año 100 a.e.c. los mayas utilizaban un signo que actualmente conocemos como



Cuadro 1. Números mayas 0, 1, 5 y 20. *cero.*

Para esta civilización dicho símbolo no significaba vacío o ausencia, como ahora se interpreta, sino “complemento”. De esta manera, con tres signos (1, 5 y 0) los

²⁷ En los textos mayas, las fechas calendáricas están relacionadas con la narración de acontecimientos históricos; en la gran síntesis de la arqueología norteamericana, Linda Schele y David Freidel apuntan: “Si bien era cierto que algunos acontecimientos sociales –como la siembra y la cosecha- eran regulares y cíclicos, los actos de los seres humanos importantes, su nacimiento y muerte, sus triunfos y derrotas, sus registros como constructores y dirigentes, dejaban su huella individual en el tiempo. En la historia de cada reino, los días cobraban un carácter sagrado derivado de las dinastías gobernantes.” (Schele, 1999: 91). Los epigrafistas consideran que estas fechas son una fuente sin posibilidad de error para conocer la época de los edificios y cerámica. La epigrafía es sumamente importante para el estudio de la narrativa de los mayas ya que no sólo es un estudio iconográfico, sino además necesariamente tiene que añadir el estudio del calendario. Tatiana Proskouriakoff ha demostrado que los textos mayas contienen sujetos, verbos y objetos.

mayas supieron registrar cualquier fecha o cantidad -siempre de veinte en veinte-, por ejemplo: 4, 13, 52, 3114, 5125, etcétera (ver cuadro 1).

Los números eran anotados en una columna vertical donde cada uno tenía asignado un valor dependiendo de su posición. La columna donde se inscribían se leía de abajo hacia arriba, ocupando las unidades la posición más baja y continuando hacia arriba. Leer todo el número en su conjunto representaba una fecha calendárica (ver cuadro 2).

Nombre de los ciclos anuales según la posición	Columna de registro de la fecha calendárica	Valor vigesimal según la posición
	•	Así continúa hasta el infinito.
Baktunes	•	La quinta posición con valor de 144 000 ($7\ 200 \times 20$).
Katunes	•	La cuarta posición con valor de 7 200 (360×20).
Tunes	•	La tercera posición con valor de 360 (18×20) ²⁸ .
Uinales	•	La segunda posición la veintena con valor de 20.
Kines	•	La primera posición con valor de 1.

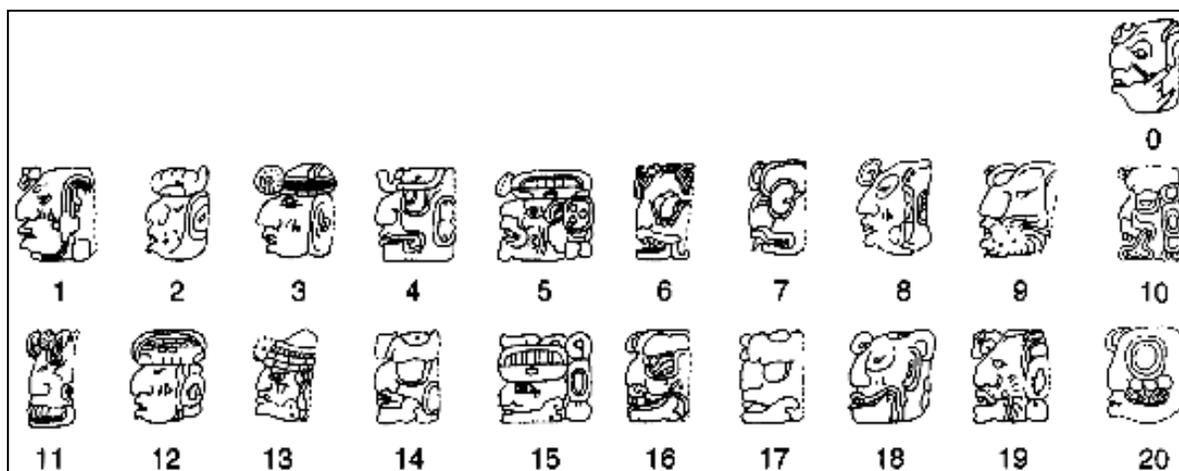
Cuadro 2. Valor de los números dependiendo de su posición en la columna. Este esquema está basado en la tabla presentada por Maricela Ayala en su artículo *La escritura, el calendario y la numeración*, con la diferencia que aquí se presentan los caracteres de manera invertida, es decir, los números con menos valor se encuentran en la parte más baja y ascienden según aumente éste.

Entre los años 250-600 los mayas conformaron plenamente la escritura y el calendario. Desarrollaron una manera particular de representar los números²⁹ que

²⁸ En la tercera posición hay una variante que se acomoda de acuerdo al ciclo del calendario solar de 365 días.

²⁹ En México o en Oaxaca las anotaciones calendáricas se simplificaron, mientras que en la zona maya se continuó con la anotación de los signos de la cuenta tradicional. Además de sustituir los

consistió en simbolizarlos con cabezas de deidades³⁰, a partir del trece o catorce hasta el diecinueve se combinaban con símbolos de muerte (ver cuadro 3).



Cuadro 3. Números mayas representados con cabezas de deidades.

La convención social con la cual se mide el tiempo toma como unidad básica el día solar; la otra unidad es el año. En las culturas amerindias había por lo menos tres diferentes años: el solar o civil de 365 días, el lunar de 354 días y el de 260 días que no tiene antecedente en ninguna parte del mundo.

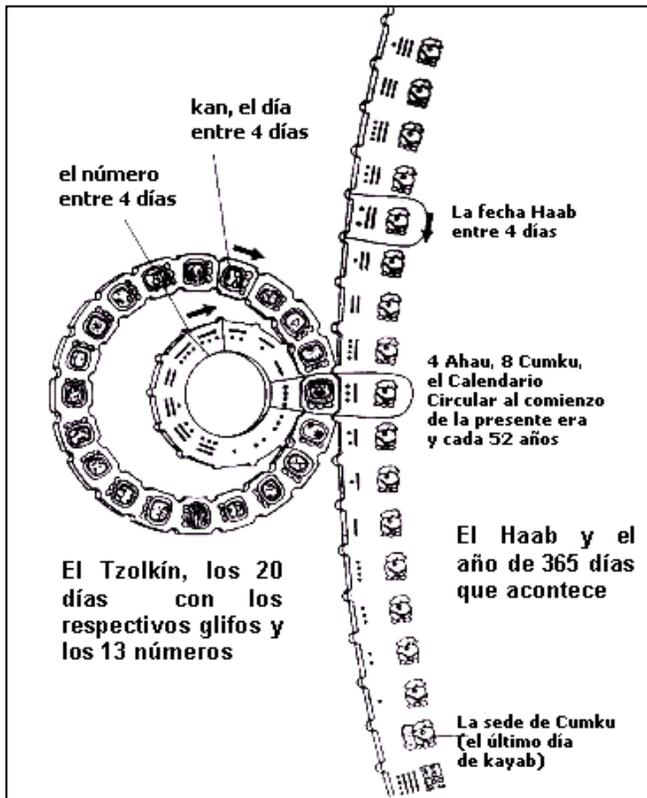
El año solar de 365 días o *Habb* estaba constituido por 18 meses de 20 días cada uno³¹, más un mes de 5 días al finalizar los 18, con lo que se formaba el ciclo de 365 días, ya que: $(18 \times 20) + 5 = 365$. Al mes de 5 días se le llamó *uayeb* o “días sin nombre”. En este calendario sólo cuatro signos de días podían iniciar o

números por cabezas de deidades, a partir del número 14 -y a veces del número 13-, el número representado quedaba compuesto por un dígito y a su lado un símbolo que representaba a la muerte, como mandíbulas o signos descarnados. Con la representación de muerte denotando el número 10, más el dígito correspondiente, puede formarse el número que se quiere indicar. Estos símbolos de muerte se colocaban a partir del número 14 (o 13 en algunas ocasiones) hasta llegar al número 19.

³⁰ Los números en forma de cabezas de deidades nunca fueron utilizados en las columnas verticales.

³¹ Las “veintenas” están formadas por veinte signos-días, el número veinte hace referencia al número de dedos humanos, ya que la palabra *uinal*, deriva de la palabra *uinic* que significa humano.

portar el año. A tal grupo se le denominó “días portadores” o “cargadores”, quienes designaban el nombre que llevaba todo el ciclo de 365 días³² (ver cuadro 4).



Cuadro 4. Rueda calendárica. Reproducido de Linda Schele y David Freidel, 1999, *La selva de los reyes*.

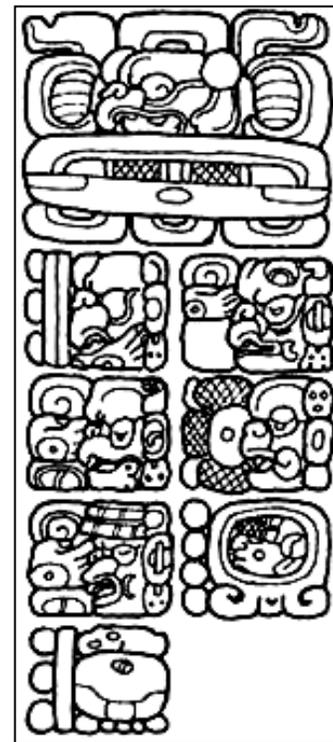


Figura 1. 4 Ahau 8 Cumku (13 de agosto de 3114 a.e.c.). Fecha mítica de la creación y principio del mundo maya.

Los signos de los “días cargadores” acompañaban al glifo del año y al número del día respectivo. Así, la fecha calendárica comenzaba con un numeral y el nombre del día, añadiéndose otro numeral y el nombre del mes. A lo anterior se le conoce como “fecha de rueda” anexándosele la fecha de la “cuenta larga” o “serie inicial”, que eran los años transcurridos de la fecha inicial³³ (ver cuadro 4).

³² El grupo más antiguo de estos días está formado por Ik, Manik, Eb y Cabán (Viento, Venado, Hierba y Movimiento).

³³ Podemos identificar las fechas de “serie inicial” de los ciclos representados al inicio de la inscripción o parte baja de la columna, comenzando por kines, uinales, tunes, katunes, baktunes.

La fecha 4 Ahau 8 Cumku de la cultura maya es el principio, en el calendario gregoriano es el 13 de agosto del 3114 a.e.c.³⁴ (ver figura 1).

El *tsolkín* o “cuenta de los días” era un ciclo de 260 días formado por la combinación de trece numerales y 20 días. Como ya mencionamos, entre los mayas las letras y los números estaban representados por imágenes de deidades que se iban sucediendo interrumpidamente; para que el primer día se volviera a unir con el primer número tenían que transcurrir 260 días (ver cuadro 4). En el ciclo *tsolkín*, al que los aztecas llamaban *tonalpohalli*, una deidad podía actuar como regente de distintos ciclos. Este calendario servía para pronosticar el augurio de las diferentes actividades individuales y comunitarias de un día cotidiano, diagnosticar agüeros de las enfermedades, prepararse para las guerras³⁵, realizar casamientos y rituales de actividades cívicas y comunitarias³⁶.

2.1.2.- Sobre la escritura

Las culturas del viejo mundo, así como las culturas amerindias, han conservado la historia regional a través de por lo menos dos sistemas de comunicación: el oral y el escrito³⁷. No todas las culturas han inventado un código lingüístico propio³⁸. La

³⁴ Para esta civilización originaria amerindia, dicha fecha es el inicio de la era actual y lleva una cuenta de los días transcurridos hasta hoy.

³⁵ Para los mayas era de sumo interés el movimiento de Venus o “Gemelo del Sol”, que estaba asociado a periodos de guerra según su trayectoria. Esta cultura registró movimientos de Júpiter y Saturno; Marte no tenía un papel importante. Se tiene el registro que en el *Códice Dresde* están escritas las “tablas de Venus” y las “tablas de eclipses”, en el *Códice Paris* está registrada una rueda de katunes completa y en el *Códice Madrid* solamente hay una rueda calendárica.

³⁶ Otras fechas calendáricas escritas entre los mayas eran: el registro preciso de la edad de la luna bajo el ciclo o año lunar de 354 días, los nueve glifos de los señores del inframundo, el ciclo de 819 días, los “números distancia” que marcaban el tiempo transcurrido entre fechas sucesivas, así como los “katunes volantes” que marcaban el lapso transcurrido de la vida de cada gobernante.

³⁷ No vamos a considerar por el momento el *lenguaje en cuanto tal* de la revelación mística aquel que Walter Benjamin llama *lenguaje en cuanto tal*. Retomaremos el tema más adelante, cuando nos detengamos a tratar de explicar la totalidad ontológica de la cosmovisión del *universo cultural*.

³⁸ La escritura tiene su inicio con representaciones pictóricas llamadas *iconogramas*, que corresponden a representaciones del pensamiento humano más remoto. Estos primeros símbolos

escritura, por tener mayor trascendencia y temporalidad social, es utilizada como vía para transmitir los conocimientos alcanzados por las distintas civilizaciones.

En amerindia la escritura maya se utilizó desde el año 100 a.e.c., siendo catalogada como la más desarrollada y representando en sus textos narraciones literarias³⁹. La escritura de los incas y de los indios del norte permaneció en una etapa incipiente, la azteca es fundamentalmente fonética, mientras que la escritura maya se encuentra mezclada en sus diferentes etapas⁴⁰. Sin embargo, la escritura

no están expresados en oraciones o frases lingüísticas, son registros de hechos importantes donde están relacionados los elementos que componen la representación. La historiadora Maricela Ayala dice: “El primer paso ¿a una escritura independiente? Parece ser la etapa que se ha denominado ‘pictográfica-ideográfica’. En ella se llega a la creación del pictograma, que consiste en la representación del objeto mismo, pero ahora con un sentido universal, y en donde la idea significada es indirecta y obtenida por sugestión. Los objetos que constituyen el tema a tratar se dibujan uno junto al otro y el sentido del mensaje se deduce por la yuxtaposición de los elementos. En esta segunda etapa los pictogramas se convierten en ideogramas, puesto que el dibujo se refiere ya no solamente al objeto, sino que evoca una acción, una idea o una cualidad asociada al objeto mismo.” (Ayala, 2001: 148). Los *pictogramas* se pueden ir transformando en representaciones cada vez más abstractas o concretas; con esto se va modificando progresivamente el símbolo y el significado original, pero sin perderse totalmente puesto que conservan parte de su origen. Los *fonogramas* son posteriores a los signos, con los fonogramas se representa el sonido asociado al nombre del objeto. Schele declara: “El sistema de escritura mismo funcionaba como los demás grandes sistemas jeroglíficos del mundo –el egipcio y el cuneiforme–, aunque era el resultado de un desarrollo puramente indígena. Los escribas podían escribir palabras con signos que representaban sonidos individuales, así como con signos que representaban palabras completas [...] los mayas añadieron signos silábicos antepuestos o pospuestos a los fonogramas para especificar la pronunciación de la consonante inicial o final, respectivamente” (Schele, 1999: 52-53). Más adelante afirma: “debido a que estos complementos fonéticos representaban los sonidos de sílabas, los mayas podían escribir la palabra utilizando únicamente signos fonéticos, eliminando así completamente el fonograma [...] se le denomina complemento fonético porque ayuda a especificar el valor fonético o de sonido del glifo principal al que acompaña.” (Schele, 1999: 53).

³⁹ Los arqueólogos estadounidenses Linda Schele y David Freidel señalan: “Los escritos mayas –ya sea grabando piedra caliza, tallando jade, inscribiendo conchas o trazando sobre huesos– nunca perdieron la elocuencia de la gracia artística original de su escritura. Y a lo largo de su historia los mayas siguieron utilizando el medio original en el que la escritura se desarrolló: libros plegados en forma de acordeón, hechos de papel de corteza de árbol aplanada y recubierta con una capa delgada de emplasto. Cuatro de sus libros sobrevivieron a los estragos del tiempo y de la intervención española, pero éstos son un residuo triste de los miles de libros que en un tiempo formaron la base del conocimiento maya” (Schele, 1999: 50). Hoy sabemos que de los cuatro libros mayas que se mencionan sólo tres son verdaderos, los cuales llevan el nombre de la ciudad en donde se encuentran: *Códice Dresde*, *Códice París* y *Códice Madrid*. Se ha descubierto que el llamado *Códice Grolier* es una falsificación.

⁴⁰ En la escritura maya existe una mezcla de diferentes etapas de la establecida evolución lineal de la escritura, lo que la hace más compleja. La lengua con la cual se escribieron los textos mayas proviene del grupo cholano, la estructura gramatical de las inscripciones en códices o monumentos

de los textos mayas presenta un desarrollo similar al de las etapas de las escrituras de otras *civilizaciones originarias*, como gusta llamarlas Miguel León-Portilla. Estas etapas de la escritura maya se encuentran, a su vez, en los diferentes sistemas de escritura amerindios.

Entre los incas, mayas y aztecas, la élite gobernante fue la que desarrolló la escritura como medio de comunicación puesto que no todos los pobladores podían acceder al conocimiento de los centros especializados. La escritura prehispánica estaba ligada a la religión y al poder por lo que las clases sacerdotales educaban a la población que poseía recursos económicos y a todas aquellas familias que buscaban estatus social. Éstos eran los herederos de un cierto tipo de conocimiento. A la llegada de los españoles, algunos hijos de las élites en el poder rescataron parte de su cultura ancestral caracteres fonéticos⁴¹.

En el origen de la escritura hay pictogramas. Entre los olmecas la planta de maíz era un pictograma que denotaba la “descendencia divina”, conservando su mismo significado entre los mayas (ver figura 2). La lectura de pictogramas es una interpretación, entre muchas otras, que se le puede aplicar a un registro histórico, en otras palabras, el pictograma -al igual que la “fotografía” o la “película”- registra

arquitectónicos está identificada con la procedencia de las lenguas del grupo cholano y yucateco, de donde se reafirma que la escritura maya es fonética-silábica. Schele sostiene que entre el lenguaje chol y el yucateco “el sistema de escritura actuaba como intermediario [...] el lenguaje como fuente de metáfora visual proporcionaba una base común para la innovación de la expresión simbólica de la concepción del mundo” (Schele, 1999: 52). Es necesario para el estudio de la escritura tomar en cuenta los diferentes signos que están relacionados íntimamente, es decir, la totalidad del sistema de códigos ya que éste logra transmitir el mensaje adecuadamente. Maricela Ayala escribe: “[...] de ahí el gran error en que han caído muchos estudiosos al aislar los signos extrayéndolos de su contexto, perdiéndose así el sentido de ‘la frase’ a la cual estaban incorporados” (Ayala, 2001: 151).

⁴¹ Los libros del *Chilam Balam* o el *Popol Vuh* son algunos ejemplos de la traducción de libros del conocimiento escrito en códices al alfabeto latino.

lo más importante del “acontecimiento histórico trascendental” que se pretende comunicar.

Existen pictogramas (como la representación registrada de la planta del maíz) que están más allá del significado que refiere su significante concreto o físico, ya que este símbolo es la representación del “Señor del Maíz” que se devela y acontece como verdad mística (ver figura 2). La representación de las deidades entre los amerindios tenía una función *bifacética*; por un lado, la de descubrir con símbolos, signos o escritura una determinada concepción del mundo mítico, y por el otro, la de encubrir un “acontecimiento histórico trascendental”, estético, místico. En síntesis, verdades comunitarias míticas que fundamentan los principios éticos.

Cuando los pictogramas comienzan a ser insuficientes para explicar la experiencia trascendental, se pasa a una segunda etapa de la escritura, dicho de otro modo, se crean ideogramas. Éstos hacen referencia a concepciones complejas, conceptos o categorías. Cuando se llega a la escritura ideográfica se entiende que en ese momento ya es fonética porque transmite sonidos, además de mensajes complejos y completos, bajo una gramática de la lengua correspondiente.

Un tercer paso en el desarrollo de la escritura es cuando se crean los llamados “determinativos semánticos”, los que en la escritura maya son glifos que sirven para decirle al lector como interpretar el signo que se lee⁴². Una siguiente

⁴² Sin embargo, como expresa Schele: “[...] los jeroglíficos también tenían muchas formas gráficas y muchos valores fonéticos y semánticos [...] El escriba escogía la forma que cabía en el espacio disponible, y la calidad artística se juzgaba en base a la elegancia con que estas formas diversas se combinaban y utilizaban” (Schele, 1999: 53).

etapa que puede considerarse como la última para la consolidación de una escritura desarrollada y compleja es la creación de los “componentes fonéticos” que nos indican la manera correcta de leer los signos de texto⁴³. La mexicana Maricela Ayala, estudiosa de la escritura maya, indica:

La escritura maya está compuesta por jeroglíficos o glifos. Éstos se han clasificado atendiendo a su tamaño y función en: signos principales (los de mayor tamaño y que ocupan el lugar central del compuesto) y afijos (signos de menor tamaño y que se colocaban alrededor del principal o dentro del mismo); unos y otros funcionan como morfemas que se combinan para formar los llamados “cartuchos”, que suelen corresponder a palabras completas, aunque en ocasiones la lectura de una frase incluye dos cartuchos (Ayala, 2001: 177).

En torno del año 1000 a.e.c., los olmecas crearon símbolos que fueron reproducidos para “decir algo”. Las inscripciones olmecas tuvieron trascendencia en otros pueblos o civilizaciones, por ejemplo -y como ya se ha apuntado-: el significado del signo mítico del maíz para denotar “descendencia divina” o “realeza”. Tal símbolo se conservó por herencia y está subsumido en la representación maya del mal llamado “Dios Bufón” (ver figura 2).

⁴³ En los textos mayas anteriores a la invasión española se conserva la estructura: verbo (v) o evento, el sujeto (s) y objeto (o), donde el orden gramatical depende de la transitividad de los verbos. La temporalidad de los verbos, esto es, las fechas, marcan el inicio de cada cláusula, puesto que el evento puede ser algo que ya transcurrió en el pasado histórico, o puede ser algún evento que esté por venir en el acontecer histórico futuro. Esta temporalidad está indicada por “prefijos específicos”. El filósofo Carlos Lenkersdorf conocedor de la lengua maya tojolabal actual nos señala que en esta: “Cada oración tiene su sujeto, Yo o Tu, con el verbo correspondiente que, sin embargo, no procede hacia ningún objeto. Por lo tanto, la estructura de las dos frases es bidireccional, dos sujetos agenciales se encuentran como iguales y se complementan al nivel horizontal para realizar el acontecimiento de la comunicación. Mejor dicho, el accionar de los dos sujetos tiene que complementarse.” Más adelante añade: “La señal distintiva de la intersubjetividad es que, en tojolabal, las frases se construyen con una pluralidad de sujetos con funciones diferenciadas y con la ausencia de objetos, directos e indirectos.” De donde: “la intersubjetividad, finalmente, es otra manifestación del NOSOTROS, dentro del cual se da el encuentro de una pluralidad de iguales o desprivilegiados, sin negar la diversidad de las funciones de cada uno.” (Lenkersdorf, 2005; 111-113). En la cultura maya de los Altos de Chipas <<tik>> “es una sinencia, que quiere decir NOSOTROS” (Lenkersdorf, 2005; 25); esto no es exclusivo de los tojolabales, existe igualmente entre los tseltales y tsotsiles.

La representación del maíz es un sustrato o “núcleo duro” de la ontología y de los principios éticos del pensamiento filosófico que se comparte en amerindia, en otros términos, es representación de la espiritualidad vinculada a la sabiduría y al poder. No obstante, este mismo símbolo es un iconograma que genera diversas interpretaciones por lo que el texto escrito de los mayas busca ser muy claro para que el lector tenga una interpretación lo más precisa posible a lo que se



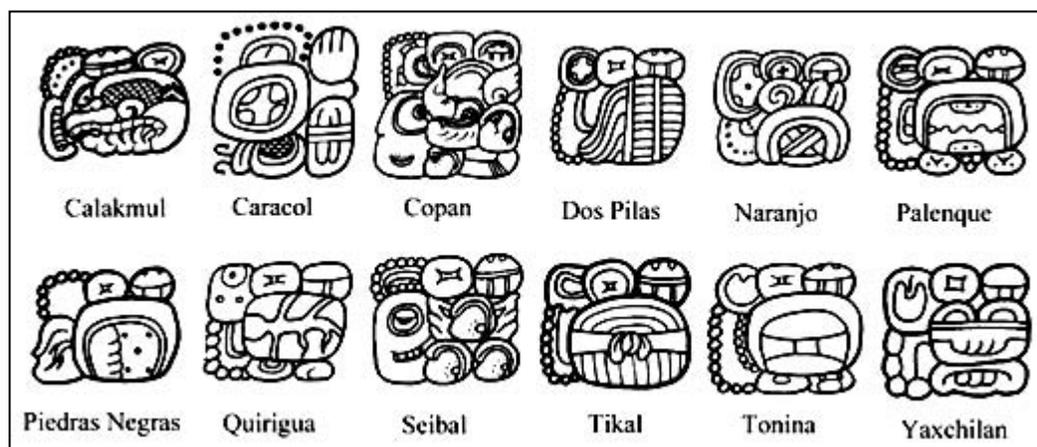
Figura 2. Señor del Maíz, Hun Nal Ye, “Uno semilla de maíz” o “Primera semilla de maíz”.

quiere transmitir⁴⁴. La traducción semántica que se ha hecho de los símbolos amerindios por parte de la cultura occidental logró diversas interpretaciones relativas acorde a su cultura, pero no lograron profundizar de manera radical la estructura mítica-ontológica que se compartía en común en toda amerindia.

Las historias escritas de las dinastías servían de prueba para la legitimación de un individuo que subía al poder para gobernar, como es el caso de Pacal y su sucesor Chan Bahlum en Palenque (ver figura 6). Cuando un gobernante tenía éxito y podía demostrar su dignidad en batalla, se presentaba un incremento en la escritura del sitio; en caso contrario, existía un despoblamiento y ausencia de escritura. Algunas inscripciones eran fechas para conmemorar a alguna entidad

⁴⁴ Gracias a la lectura e identificación de los llamados “títulos” como: *Ah pop*, *Ahuac*, *Ahwal*, se puede saber los nombres de los gobernantes y personas que los acompañan. Se han podido identificar verbos como: nacer, entronizar, morir; y se ha encontrado relacionadores de parentesco como: el hijo de la señora, el hijo del señor, el más pequeño. Existen también en los textos mayas topónimos como son: “glifos emblema”, nombres de lugares geográficos (*witz*) o de ciertos sitios como tumbas, plazas, juegos de pelota; otros son glifos para nombrar a los templos (*chu ku*, que indica también algo sagrado, de ahí que *ch’ulel* es una palabra para denotar uno de los cuerpos o “espíritu” sagrado de los seres humanos. Tema que desarrollaremos en el capítulo 3).

sagrada de los templos o *cúes*, es decir, eran fechas para celebrar un acontecimiento o culto comprendido socialmente como sagrado⁴⁵; otras, como los *glifos emblema*, daban cuenta de las relaciones políticas entre las diferentes ciudades (ver cuadro 5).



Cuadro 5. Glifos emblema de algunas ciudades mayas.

El creador o autor de la escritura de los textos era el *ab ts'ib*, que podría significar “artista”. Muchos objetos portaban el nombre de su dueño y en algunos casos el *ab ts'ib* dejó escrito el registro de su función y su existencia. Los textos mayas se escribieron en monumentos públicos, en códices y en lugares periféricos ocultos estratégicamente. Escribir en monumentos públicos tenía la intención de transmitir lo dicho a todo el pueblo, otros eran de uso exclusivo del grupo de la élite en el poder ya que se encontraban dentro de edificios de gobierno como templos y palacios. Otra interpretación de lo Sagrado se transmitía en clave de manera clandestina, en mucho menor número y calidad; estas inscripciones se escribían en lugares escondidos como cuevas o montañas dado su grado de subversión contra la ideología hegemónica en el poder.

⁴⁵ Muestra de ello son el tablero de los 96 glifos de Palenque, las estelas, los dinteles, la casa de los cuatro dinteles en Chichén Itzá o los altares en el caso de Copán.

En el año 909 se abandona la escritura en monumentos, alrededor del 1200, es más común escribir códices. Los códices son textos escritos sobre “papel” de amate y eran resguardados por los sacerdotes y gobernantes que habían cultivado el conocimiento de la escritura y la lectura de textos. Se leían en público, ante el pueblo. En otras ocasiones eran utilizados para registrar los nacimientos, la designación del heredero al poder, los casamientos, el cambio de poder y la muerte de los gobernantes. Partían del estudio del movimiento astronómico del planeta Venus.

En los textos mayas no sólo se escribía la “historia sagrada”, como la llama Elíade, sino que también se escribía la historia humana como son las relaciones de comercio llevadas a cabo con otros pueblos amerindios, la visita al lugar de gobernantes de otras regiones o el grupo de personas que estuvo presente en el cambio de poder en el gobierno local. De esta manera, los temas que se refieren a lo Sagrado y lo profano, lo religioso y lo político, están mezclados entre sí elaborando una representación de la realidad del mundo en forma histórica, mítica y política.

2.1.3.- Sobre la oralidad y literatura

En la génesis de las culturas se han transmitido conocimientos ancestrales por vía de la oralidad. Con el pasar de la historia estos relatos orales se han vertido en textos literarios transcritos a caracteres latinos.

Es a través de la oralidad y de la lectura epigráfica que hoy se puede dar cuenta de la producción de la literatura maya, la cual conserva parte de la historia

política, plegarias, himnos, cantos, relatos, discursos, conocimientos astrológicos, médicos y morales⁴⁶.

Desde el 300 a.e.c., en amerindia se tallaron con la técnica de bajo relieve imágenes acompañadas de inscripciones en monumentos, estelas en piedra, muros de templos y palacios, vasos de cerámica, huesos y otros materiales portadores de registro histórico humano. Como ya hemos puntualizado, desde el 100 a.e.c. hasta el final del siglo XVI, la escritura entre los mayas tuvo un importante desarrollo creándose numerosos textos acompañados de representaciones artísticas y pictóricas bajo un sistema lógico-simbólico⁴⁷.

Un elemento gráfico que perduró hasta después de la destrucción sistemática de la cultura maya por parte del imperio español fue el símbolo “voluta” o “vírgula”, la cual denotaba a la palabra hablada o el canto de una enseñanza que se transmitía, en otras palabras, la oralidad. Esta voluta se representaba con flores en los bordes saliendo de la boca o de las manos de las entidades divinas, humanas y animales (ver figura 3).

⁴⁶ Schele y Freidel declaran: “Para los antiguos mayas, el arte de escribir no sólo era la secuencia y estructura de palabras, sino que incluía una imagen del mundo mismo. Su escritura fue una de las más elegantes del mundo antiguo, en parte porque más que cualquier otro sistema de escritura permaneció similar a su origen pictórico y artístico” (Schele, 1999: 55).

⁴⁷ Según el estudio de Schele y Freidel: “Los glifos en todas sus formas se combinan para formar frases, oraciones, y finalmente los textos que han sobrevivido hasta ahora. En las inscripciones mayas, una oración común normalmente comenzaba con la fecha en que la acción había ocurrido, seguida por la acción misma, el objeto sobre el que recaía la acción y finalmente por el actor. Estas oraciones se unían con otras para formar textos, relacionando secuencias de fechas, acciones y actores para crear una literatura con su propio estilo y juicio de lo que consistía una escritura buena o mala. Actualmente, muchas de estas convenciones sobreviven en las tradiciones orales de los mayas.” (Schele, 1999: 54).

Los encargados de escribir y leer entendían esta voluta como una indicación que hacía comprender la oralidad necesaria del mensaje escrito. Con la representación de la oralidad como voluta también se quería señalar que, al contemplar el texto, la oralidad brotaba de sus páginas -como si el texto por sí mismo se comunicara con aquel que quisiera consultar su sabiduría-. Esta técnica de lectura le daba sentido a la narración oral ya que tenía una estrecha relación interpretativa con la escritura.

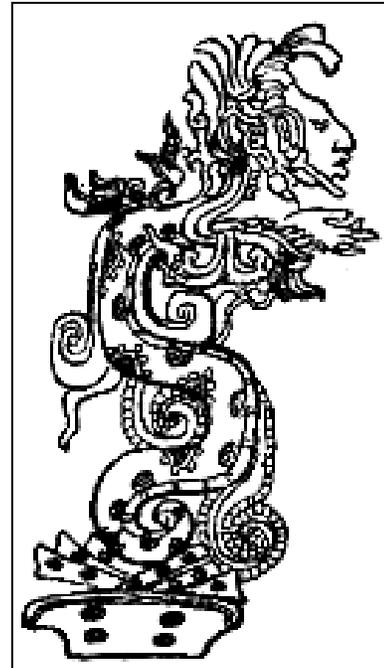


Figura 3. De un libro o códice el mensaje oral o palabra de Kukulcan emerge en forma de voluta.

La oralidad podía transmitir leyes morales a los hijos, al pueblo en general, a otros grupos con los cuales se compartía el poder, o bien, utilizarla en contra de los enemigos⁴⁸. Por medio de la oralidad se ha venido transmitiendo hasta nuestros días relatos y cantos que guardan relación con textos míticos como el *Popol Vuh*.

Con la invasión europea al continente amerindio comenzó una destrucción sistemática de textos prehispánicos. La finalidad -como toda guerra de exterminio y dependiendo el poder religioso fetichizado- era acabar con la “tradición pagana”. Esta “tradición incómoda” para la moral de la élite dominadora estaba inspirada en fuerzas del mal; así, la intolerancia de la cristiandad interpretó las prácticas religiosas de los amerindios como demoníacas. Muchos frailes europeos que llegaron acompañando espiritualmente la ambición de los soldados colonialistas

⁴⁸ “Incluso cuando personas que hablaban lenguajes diferentes no podían sostener una conversación, el sistema de escritura actuaba como intermediario, de la misma manera que el sistema de escritura china ha funcionado por milenios” (Schele, 1999: 52).

se introdujeron en el conocimiento amerindio con el objetivo de exterminar de raíz la historia de la cultura local, a la que sometieron a la servidumbre. A pesar de ello, algunos frailes (muy pocos) que hoy podríamos llamar “interculturalistas”, admirados por la sabiduría de los pueblos invadidos, preservaron y rescataron el conocimiento contenido en los textos. Miguel León-Portilla expone:

[...] frailes y mesoamericanos, unas veces cada uno por su cuenta y otras trabajando juntos, trasvasaron a un nuevo soporte lo que habían conservado la oralidad y los registros con imágenes y los signos glíficos en diversos materiales. El nuevo soporte fue la escritura alfabética, enseñada por los frailes y en poco tiempo sorprendentemente asimilada por muchos escribanos indígenas. (León-Portilla, 2001: 196)

Los estudiosos de la literatura maya hacen notar que ésta ha tenido, por lo menos, dos maneras complementarias de expresión a lo largo la historia, como son: el “alfabeto” o lógica de imágenes acompañadas de caracteres, y la “oralidad” que surge en las palabras que brotan de las pinturas, las inscripciones en monumentos y en los códices⁴⁹ (ver figura 3). De la transcripción de uno o varios códices mayas escritos antes de la guerra de invasión proviene el *Popol Vuh* y los libros del *Chilam Balam*.

⁴⁹ El primer editor del *Popol Vuh* y del *Rabinal achí* fue Etienne Brasseur de Bourbourg. En 1972 J. Eric S. Thompson editó y comentó el *Códice de Dresde*. Por su parte Yuri Knorosov, basándose en el supuesto “alfabeto” maya incluido en *La relación de las cosas de Yucatán* de Fray Diego de Landa, descubrió que la escritura maya era fonética. Más tarde, su alumna Tatiana Proskoriacoff se percató de que las inscripciones tenían un tema principal y registros de acontecimientos relacionados con los grupos gobernantes y guerreros. Un grupo de epigrafistas encabezados por Linda Schele han propuesto numerosas lecturas de inscripciones; sin embargo, no todos sus desciframientos sobre el contenido histórico de los textos mayas han sido enteramente aceptados por los investigadores mayistas. Joy Marcus es uno de los detractores de Linda Schele; él afirma que no todo el contenido de los textos es histórico sino que tenían la función de propaganda del grupo de élite, con el fin de justificar y mantener un orden jerárquico mediante la escritura de mitos que dan cuenta de la descendencia divina como acontecer histórico.

2.2.- El contenido narrativo de algunos textos mayas prehispánicos⁵⁰

Aproximadamente desde el 300 a.e.c. están labrados los primeros monumentos en El Mirador e Izapa con la mitología del *Popol Vuh*⁵¹. En la estela 5 de Izapa se tiene el registro de un relato mítico donde participan en la creación humana entidades divinas con cabeza de ave⁵²; en el centro de la imagen quedó representado el mito de origen de la humanidad por medio de la *complementariedad originaria*,

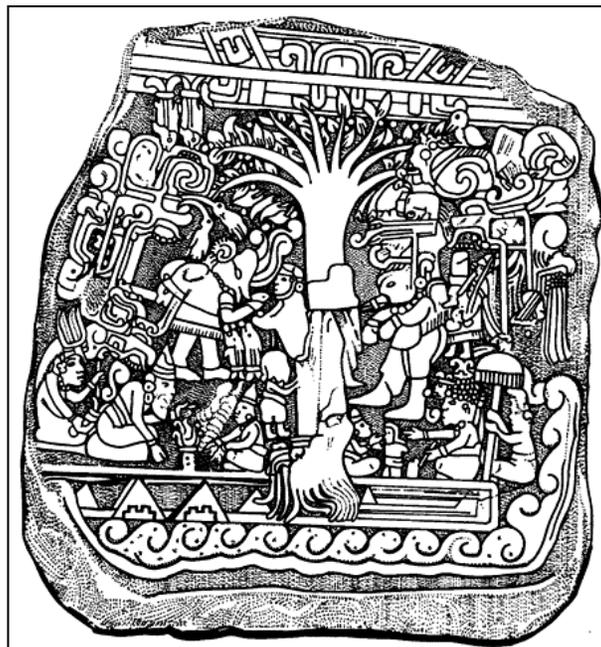


Figura 4. Representación de la creación humana en la estela 5 de Izapa, 300 a.e.c. La pareja creadora se localiza al centro de la imagen con máscaras de aves, los separa el tronco.

en otras palabras, la primera pareja creadora o unidad mítica masculino-femenino (ver figura 4). Este grabado data de los siglos II a.e.c. Desde la escritura narrativa de Izapa, ésta expresa la estructura mítica-ontológica de la creación del mundo.

En la misma estela 5 existe también una representación o interpretación ontológica de la estructura de la totalidad u orden espacial. La Tierra -el mundo de la vida humana- está representada en la parte media, localizada entre los estratos

⁵⁰ La lectura de los siguientes textos está apoyada en la investigación de Miguel León-Portilla sobre este tema.

⁵¹ La arqueóloga mexicana Beatriz Barba de Piña Chán, en septiembre de 1986, anota: "Así, la estela 5 de Izapa, además de contener todos los rasgos descritos en la creación del *Popol Vuh*, tiene algunos de los que se refieren a mitos de orígenes de fuentes tardías del altiplano, por lo que no nos queda duda de que se trata de la narración de todas las ideas sobre creacionismo que se conocían en la zona izipeña, por los siglos II antes, y II después de Jesucristo" (Barba, 1990: 23).

⁵² Estos seres son la proto-imagen, forma temprana y antecedente de lo que siglos después será entre los mayas el dios o señor Ik (Viento) y entre los aztecas Ehecatl-Quetzalcoatl que usualmente lleva una máscara con pico de pájaro.

celestes y mundos inferiores⁵³. En la cuadratura media, es decir, en el plano medio, habitan los seres humanos. Los mundos paralelos están unidos por un árbol en el centro que trasciende los tres: las raíces son parte del inframundo, el tronco atraviesa por la mitad la Tierra y la copa del árbol es parte del plano celeste⁵⁴. Debajo de la foto del universo, las aguas inmensas circundan y ascienden por medio de dos grandes serpientes en ambos lados enmarcando todo el cuadro (ver figura 4). Frente a esta estela, los ancianos-sabios (*ah naoh*)⁵⁵, como maestros, enseñaban a sus alumnos la razón de la existencia del mundo.

En la estela 29 de Tikal, escrita en el año 292, se puede ver el desarrollo y combinación en el uso del sistema calendárico y de escritura (ver figura 5).

En las inscripciones mayas es muy frecuente encontrar testimonios de las acciones y vidas de los gobernantes. También existen textos que dan cuenta del mundo mítico transcendental, las acciones divinas y las ceremonias realizadas (ver figura 6). Para la lectura de

estos textos es necesario correlacionar imágenes e inscripciones.

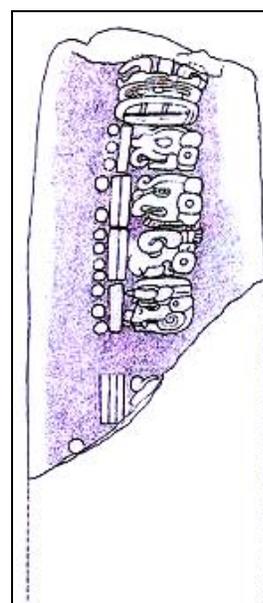


Figura 5. Estela 29 de Tikal, año 292.

⁵³ Dedicaremos una explicación más detallada del pensamiento filosófico sobre la espacialidad en el capítulo 4, donde se desarrollara la explicación de la estructura mítica como totalidad ontológica o cosmovisión.

⁵⁴ La totalidad del universo en el imaginario colectivo de los mayas está ordenado por tres planos cuadrangulares sostenidos y separados por cuatro árboles colocados en los cuatro puntos cardinales o extremos del mundo y en el centro un quinto árbol, este último es al que hace referencia la estela 5 de Izapa.

⁵⁵ En el idioma quiché –escritura original del *Popol Vuh*- se lee: “nimac etamanel, e nimac ahnaoh” que se traduce como “grandes sabios, grandes pensadores”. (Pop Wuj, 2008; 47)

Así, en el tablero del templo 14 de Palenque se lee que en un día 9-Ik, del mes 10-Mol (6 de noviembre del año 705), Cham Bahlum regresa bailando al mundo de los vivos ya que había muerto el 3 de noviembre del año 705. Su regreso se le manifiesta a su madre biológica, la señora Ahpo-Hel, quien representa a la diosa lunar y sostiene en sus manos la imagen de Ah Bolom Tzacab. La primera epifanía de Ah Bolom Tzacab en el texto está registrada en una era mítica, en otras palabras, cientos de millones de años atrás, por lo que tuvieron que pasar 436 000 años para que esta deidad volviera a manifestarse en sus descendientes directos el 6 de noviembre del año 705. Esta estela fue mandada a construir por el señor Kan Xul, hermano mayor de Cham Bahlum, ambos, hijos de Pacal. El texto es una bella narración que legitima el poder de la clase gobernante por descendencia divina (ver figura 6).



Figura 6. En noviembre del año 705, Cham Bahlum regresa bailando al mundo de los vivos. Su madre Ahpo-Hel lo recibe, sosteniendo en sus manos la imagen de la entidad sagrada Ah Bolom Tzacab. Tablero del templo 14 de Palenque.

El *Códice de Dresde* está escrito en tres partes: la primera es el desarrollo de setenta y cinco cuentas calendarías con sus respectivos destinos y cálculos anuales calculados con propósitos rituales del *tsolkín*; la segunda parte contiene temas sobre astronomía, tablas que marcan eclipses y los ciclos de Venus; la tercera parte incluye las profecías de los años y las veintenas que componen cada año. En el código existen pinturas y textos glíficos. Yuri Knorozov tradujo las páginas 46 y 47 referente a los ciclos de Venus, en él se lee:

El dios de la Estrella Grande,
estrella de la mañana, aparece en el oriente.
El Dios que trae la lluvia
es la víctima de su sacrificio.
Desgracia, ¡ay de los hombres!
La enfermedad que envía
para la segunda siembra de maíz,
¡ay del Dios del maíz!

El dios Lahun Chan
Estrella Grande,
surge en el oriente
Chacbolay, el jaguar,
es su víctima de sacrificio.
Es la miseria de lo que pertenece al maíz maduro.
El dios de los mercaderes y del norte,
¡ay del señor!
gran sacrificio,
¡ay del dios Hac, tortuga, habrá una sequía!⁵⁶

Característico de las culturas amerindias es la relación intrínseca del tiempo y el espacio. Esta concepción ontoteológica es una expresión filosófica que queda registrada de manera explícita en el *Códice de Madrid*. El texto maya incluye en las páginas 75 y 76 una representación ontológica del concepto de la totalidad espacial (ver figura 7). En el centro de la fotografía de la imagen del universo

⁵⁶ Miguel León-Portilla hace esta traducción del libro de Knorozov *Maya Hieroglyphic Codices*.

maya hay un rectángulo circundado por una banda de las veintenas de los días (semejante banda enmarca todo el cuadro). En el interior del rectángulo central se pueden ver dos seres dándose la espalda respectivamente, y en medio de ellas, un árbol cósmico que las separa. De cada lado de los cuatro extremos del rectángulo hay un conjunto de glifos definiendo los cuatro lugares o sectores del mundo. En el centro de cada rincón se muestran otros pares de semidioses enfrentados cara a cara y separados por árboles cósmicos. En cada cuadrante se despliega otra cuenta de días y

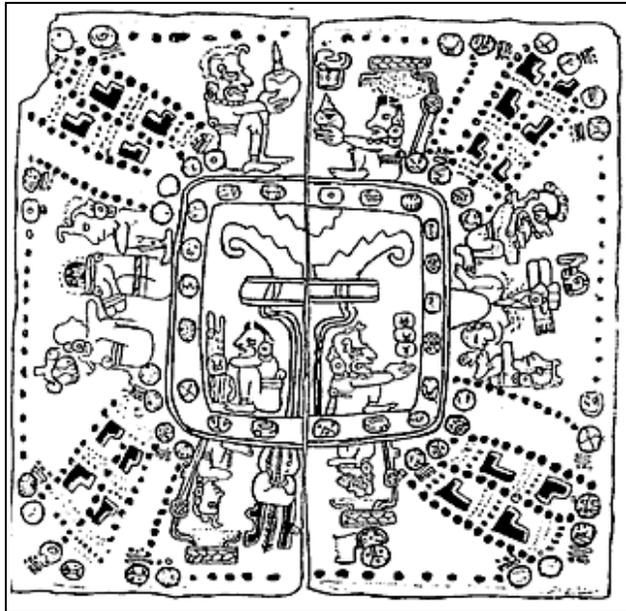


Figura 7. La totalidad del universo maya en las páginas 75 y 76 del Códice Madrid, siglo XIV.

glifos marcadores de años relacionados con los cuatro rumbos de la Tierra o mundo de en medio.

Esta interpretación conceptual de la estructura ontológica del mundo y el principio de la *unidad complementaria* es muy parecida a la que se encuentra en el texto narrativo de la estela 5 de Izapa, sin embargo es doce siglos posterior y está creado estéticamente desde una técnica y perspectiva diferente (ver figura 4).

El *Códice de Paris* es sólo una parte de un libro más extenso. En uno de sus fragmentos se registran ciclos de veintenas y años, así como la indicación de las celebraciones que se tenían que llevar a cabo según la fecha señalada. En otra parte de este texto despedazado se registran signos de años introductorios y

cómputos calendáricos que tenían relación con prácticas rituales como el juego de pelota. Este códice guarda semejanza con textos de los libros del *Chilam Balam*.

Los libros del *Chilam Balam* fueron escritos en diferentes momentos históricos por distintos sabios-religiosos a los que se les daba el título de “Chilam Balam”. El contenido de estos textos intenta mostrar el sentido oculto de los fenómenos que acontecen constantemente en el universo y el presagio o advertencia de los eventos que están por venir en un tiempo futuro. Aquellos sacerdotes que conservaron estos textos a través de la historia añadieron datos según la ideología hegemónica de la época, combinando con caracteres latinos la escritura de los textos, quienes llevan en su contenido un conocimiento esotérico. Los temas de estos libros son diversos, en ellos podemos encontrar crónicas y profecías de días, años y katunes.

El Chilam Balam que escribió los textos originales, así como sus sucesores, tuvieron siempre presente la idea del devenir del movimiento dialéctico abierto, esto les permitía incorporar conocimientos nuevos de lo inconmensurable que contrastaba con la finitud humana. El mexicano Miguel León-Portilla, refiriéndose a estos textos, expresa:

Son ellos continuación, escrita ya con el alfabeto, de lo que expresan algunos textos de códices prehispánicos como el de *Dresde*. El hilo no se rompió. Perduró la vieja sabiduría acerca de los destinos humanos. (León-Portilla, 2001: 210)

En la narrativa maya existen también relatos de carácter histórico, ejemplo de ello es el *Libro de los cantares de Dzitabalché*, en donde se puede encontrar ideas y creencias de origen prehispánico. Otro texto histórico escrito en maya yucateco es

la *Crónica de Nakuk Pech*, escrita por el señor de Chac Xulub Chan. En este libro se relata la invasión española.

2.2.1.- El *Popol Vuh*

Desde antes de la invasión española -y a la llegada de ésta- el libro *Popol Vuh* vivió oculto. Circuló clandestinamente de mano en mano, tanto entre los mayas que se rebelaban, lo mismo a las injusticias del poder dominador fetichizado y en otras guerras, como entre los sobrevivientes al genocidio del imperio español.

El filósofo maya-tsotsil Miguel Hernández, en su trabajo titulado *La filosofía maya*, nos explica que el término "*Popol*" tiene el sentido de junta, reunión o casa en común. Mientras la palabra *vuh* o *uúj* significa libro, papel o trapo", "[...] *Popol na* es la casa de la comunidad donde se juntan para tratar cosas de la república". (Hernández, 2009, 27) Para nosotros -siguiendo a Miguel Hernández-, el término *Popol* es "la asamblea", "lo comunal" que es "común al pueblo", *Popol na* es "la casa del pueblo", en última instancia "nuestra madrecita Tierra", la cual no le pertenece a un solo dueño sino a todos -representa, en este sentido, una categoría con connotación política y económica-. Así, el verbo *pop* se puede entender como "convocar a la asamblea en el *Popol na*" (casa de enseñanza y aprendizaje de la comunidad) para buscar la solución a los problemas y necesidades del *pueblo*.

Partiendo de la definición del filósofo Enrique Dussel, entendemos la categoría *pueblo* no como una clase, ni como un conjunto de clases determinadas por un sistema económico, sino como aquel *bloque social de los oprimidos* que guarda exterioridad con respecto a la totalidad del sistema hegemónico en el

poder, dicho de otro modo, un bloque crítico construido por diferentes frentes de liberación⁵⁷.

Pueblo para nosotros, desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación, es una categoría estrictamente *política* que se expresa con precisión como *identidad colectiva transcendental* en ciclos largos y que atraviesa momentos históricos en sus múltiples etapas en diversos campos prácticos como son el económico, político y cultural.

Popol Vuh generalmente se traduce como “Libro del Consejo”, pero desde nuestra interpretación filosófica también podría traducirse como el “Libro de la Sabiduría del Pueblo”⁵⁸; donde *pueblo* tendría exclusivamente la carga semántica política.

El contenido del texto se transcribió a letras latinas para que su consejo no se perdiera en el olvido⁵⁹. Refiriéndose al documento prehispánico, se indica en el

⁵⁷ Véase el libro *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, en donde escribe: “*Pueblo* no puede ser sólo una clase, ni siquiera un conjunto de clases determinadas por el capitalismo, sino lo constituyen también a veces otros grupos sociales que guardan exterioridad con respecto al capitalismo como tal” (Dussel, 1998: 409). Dos décadas más tarde, en *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, siguiendo en la línea que nos interesa para el estudio de la filosofía maya, advierte: “<<pueblo>> en último término define a un conjunto humano oprimido en cuanto distinto, en cuanto portador positivo de una historia propia, que es lo que hemos definido en nuestra Ética como exterioridad o alteridad” (Dussel, 2007a; 460).

⁵⁸ El cofundador de la Academia de la Lengua Maya-Kiché Adrián Inés Chávez, hablante nativo de dicha lengua y conocedor de la cultura maya -condecorado por organizaciones indígenas como *Nimaljcon eta'manel* (gran sabio) con el *Collar de Jade*, *Honoris causa* por la UNESCO (1986) y diploma *Emeritismum* por la Universidad de San Carlos en (1982)-, desafiando a la lingüística occidental traduce esta obra como *Pop Wuj* que en español sería *El libro del tiempo* o *El libro de acontecimientos*. La traducción que hace es del quiché al castellano. El conocedor de la cultura maya observa que en la obra se puede identificar la autoría múltiple que en el trascurso del tiempo fue complementando el libro, como para el filósofo judío Walter Benjamín es *la crítica a la obra de arte*. Para el guatemalteco también la obra se va complementando en el transcurrir de la historia, ya que su labor investigativa demuestra como con nuevos descubrimientos se va alimentando de manera análoga el libro y la cultura antigua o contemporánea de este continente.

⁵⁹ De los estudios de la Dra. Mercedes de la Garza registrados en *La expresión literaria de los mayas* se sabe que el libro sagrado *Popol Vuh* “Procede de Santa Cruz del Quiché, Guatemala. Escrito por un miembro del linaje Kavek alrededor de 1550-1555, que pudo haber sido Diego Reynoso.” (De la Garza, 1992; XVI)

preámbulo: “Esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios, en el cristianismo; lo sacaremos a la luz porque ya no se ve el *Popo Vuh*, así llamado”, en otras palabras, la pintura del códice se ha desgastado, ya no se ve bien. En el siguiente párrafo se advierte: “Existía el libro original, escrito antiguamente, pero su vista está oculta al investigador y al pensador” (Popol Vuh, 2010; 21)⁶⁰. Lo anterior nos hace suponer que el libro estaba escrito como códice y escondido entre el *pueblo*. Era un secreto que había que guardar porque era sabiduría de los abuelos, no todos lo podían leer, sólo el *pueblo* sabía hacer eso.

El *Popol Vuh* está plagado de metáforas “mítico-ontológicas” y algunos de los episodios de la primera y segunda parte ya se encuentran descritos en representaciones del siglo III a.e.c., así como en imágenes que datan de todo el primer milenio. Nos atrevemos a sugerir como tesis que este texto era un libro considerado sagrado que gozaba de mucha simpatía y agradable recepción entre los estratos más bajos de la población, esto es, entre los pobres, entre el *pueblo* humilde y sencillo; y que quizá en tiempos de guerra la transmisión del mensaje de sus páginas fue a través de los medios de comunicación subversivos de las células rebeldes y grupos guerrilleros que resistían y combatían contra la guerra de los invasores en lo oculto de las montañas de la selva.

Dando un paso adelante, nuestra sugerencia va aún más allá al situar a este libro como arma liberadora que se utilizaba ya desde tiempos anteriores a la invasión europea, en otras palabras, era un elemento que fundamentaba mediante la narrativa mítica y la razón una educación que concientizaba, teniendo una

⁶⁰ Todas las citas serán tomadas de la traducción de Adrian Recinos, editado por el F.C.E.

praxis la liberación particular con la cual se autodefendían del poder hegemónico de los gobernantes.

El 22 de diciembre de 1997 se efectuó por paramilitares de la dictadura del mal gobierno mexicano la masacre en la comunidad de las Abejas, en Acteal. Después de 15 años de aquel crimen de lesa humanidad dictado por la doctrina contrainsurgente, uno de los sobrevivientes, refiriéndose a los hechos y a los personajes del *Popol Vuh*, reflexiona:

Había dos jóvenes que lucharon en la vida de los antiguos Mayas que eran gemelos porque así nacieron. Fueron llamados por los amos de la muerte, los señores de Xibalbá. Porque vieron que ya no se podía soportar más los sufrimientos. Yo siento que los gobiernos de ahora son como los amos del infierno (Jiménez, 2008).

A nosotros no nos cabe la menor duda que, anterior a la guerra de los invasores ibéricos, ya se había utilizado esta estrategia frente a otros imperios. Era un mensaje liberador, incómodo para la interpretación de la religión oficial, aquella que era fetichista y justificaba cínicamente la violencia, la explotación y la muerte. Sin embargo, esa historia no está escrita ni en las piedras, ni en papel, porque es proscrita.

Cuando la interpretación ideológica del sistema dominador había caído en la perversión de las enseñanzas míticas de los ancestros fundadores de la cultura maya, se entiende, entonces, que se había invertido el contenido ético de las prácticas comunitarias de la vida cotidiana. De esta manera, el *Popol Vuh* aclaraba y condenaba tal perversión.

El libro está organizado por un preámbulo que fue escrito después de la invasión española -inspirado por el dominio ideológico de la cristiandad de esa época- y cuatro partes.

En la primera parte se relata, mediante una razón mítica, las tres creaciones y restauraciones del mundo anteriores a la humanidad, así como la muerte de Vucub-Caquix y sus dos hijos. Narra cómo se creó la Tierra y todo cuanto en ella existe. En un primer momento, en la nada inamovible del silencio sólo había cielo, ya que: “todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo” (Popol Vuh, 2010; 23). Después de que se acabó de medir la cuadratura de los cuatro rincones en el cielo, en la Tierra, llegó la Palabra fundadora⁶¹ y creadora del Arquitecto. Los Progenitores poderosos del cielo convocaron a una asamblea, celebraron consejo, invocaron a la pareja mágica de Abuelos; entonces pensaron, unieron sus palabras sabias y llegaron al acuerdo del nacimiento de la vida y la creación humana.

-¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y se 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 (Popol Vuh, 2010; 24).

Ayudados de la interpretación iconográfica de la arqueóloga Beatriz Barba sobre la Estela 5 de Izapa (ver figura 4), percibimos en la parte inferior las aguas en calma, que en un inicio existían en todo el espacio del cielo como “la mar”. Sobre las aguas, dentro de un rectángulo, hay montañas, y en medio, las raíces del árbol de

⁶¹ El guatemalteco Miguel Ángel Asturias y el mexicano José Manuel González de Mendoza, alumnos en la Escuela de Altos Estudios de París de Georges Raynaud, traducen del idioma quiché la palabra *yacalic* como fundación.

los orígenes. El árbol sube hasta el cielo que está representado por lengüetas, colmillos y franjas como las del tigre. La narración de la creación del cosmos que está escrita en el *Popol Vuh* ya se tiene estructurada por lo menos veinte siglos atrás antes de llegar a las manos de fray Francisco Ximénes, en siglo XVIII.

Los Formadores engendran cuatro veces a los humanos. Los Arquitectos también tienen errores al igual que los humanos, pero a diferencia de éstos, sus errores son “sagrados”; es por esto que en cada ensayo de creación van aprendiendo, pues no consiguen que sus hijos sean “respetuosos”, “trabajadores”, en síntesis, éticos.

Los hermanos mayores, conocidos hoy como animales o “representantes de la Tierra”, fueron la primera creación. Ellos no lograron hablar como humanos y fueron condenados a ser alimento. Para la segunda creación, la tierra fue la materia con que se formó el cuerpo humano. La creación fue destruida porque los humanos no se sostenían en pie, “no tenían fuerza”. En su lugar se creó otro humano, esta vez su cuerpo fue esculpido de madera. No obstante, carecían de ingenio, no tenían sabiduría ni recuerdos. Eran rostros pálidos “sin sangre” que fueron destruidos por no pensar, ni platicar con sus padres: “y dicen que la descendencia de aquéllos son los monos que existen ahora en los bosques” (Popol Vuh, 2010; 32). Por esta razón los humanos nos parecemos al mono. Entre los mayas actuales se comprende que es en esta creación donde se formaron los hermanos mayores del mundo occidental que llegaron a amerindia en el siglo XV.

La explicación racional de la creación se encuentra escrita desde el siglo III a.e.c., pero la narrativa mítico-racional transmitida por la oralidad se fue construyendo con los primeros grupos humanos que inconscientemente fueron

descubriendo el continente al internarse en él por el estrecho de Bering hace 70000/60000 años aP⁶².

En nuestra interpretación de la lectura de la Estela 5 de Izapa (ver figura 4), en el primer plano, a la izquierda de la estela, un abuelo creador con barbilla y gorro de sabio -como el de Quetzalcoatl de siglos posteriores- señala a un ser creado de madera, quien carece de rostro y toca el tronco quebrado del árbol que sostiene al cielo con su follaje. El anciano indica que es necesario por medio de la magia de los artistas crear con las semillas de la planta de maíz (la cual se encuentra en frente de él) una humanidad nueva, pero esta vez habría que formarle un rostro para que pueda percibir quiénes son sus Engendrados. En el primer plano, a la derecha, se encuentra un dios creador. Con una espátula de artesano modela de la masa de maíz el cuerpo humano.

En la primer parte también se cuenta el fetichismo ciego y narcisista de Vucub-Caquix⁶³ o Principal Guacamayo, que en su ego totalizado o esquizofrénico se autodenomina desmedidamente ser el “Sol”, “fuente de toda la luz”. Una parte de la moral en los mayas implica la “sencillez de corazón” y “transparencia de la palabra”. El pasaje de Vucub-Caquix es una enseñanza moral donde el ego o la soberbia es un defecto que se tiene que evitar, pues ningún humano puede compararse con el Padre Sol.

[...] Yo soy el sol, soy la claridad, la luna, exclamó. Grande es mi esplendor. Por mí caminarán y vencerán los hombres. Porque la plata son mis ojos, resplandecientes como piedras preciosas, como

⁶² Los fechamientos más moderados lo colocan en el 50000 aP.

⁶³ Adrian I. Chávez desafiando la imposición de la lingüística occidental traduce del idioma quiché *vucub ca quix* como “Nuestras siete vergüenzas”, la cual hace referencia a una connotación en el campo de la moral. Los nombres en español de los personajes los tomaremos de la traducción del Premio Nobel de Literatura (1967) Miguel Ángel Asturias y José Manuel González.

esmeraldas; mis dientes brillan como piedras finas, semejantes a la faz del cielo. Mi nariz brilla de lejos como la luna, mi trono es de plata y la paz de la tierra se ilumina cuando salgo frente a mi trono (Popol Vuh, 2010; 33).

El ego enfermo es retratado a imagen de algún gobernante cegado por el poder y el fetiche de la plata -o como un gobernante corrupto de nuestros días que ve en el dinero su grandeza-. Para los mayas esa es la actitud equivocada, inmoral, pues se escribe: “Pero en realidad, Vucub-Caquix no era el sol; solamente se vanagloriaba de sus plumas y riquezas. Pero su vista alcanzaba solamente el horizonte y no se extendía sobre todo el mundo” (Popol Vuh, 2010; 33), más adelante dice: “su única ambición era engrandecerse y dominar” (Popol Vuh, 2010; 33). La visión enceguecida por el poder de dominación no le permite ver más allá de su fantasía, alcanza a percibir “solamente el horizonte”, dicho de otro modo, se cierra en una totalidad que no le permite ver “sobre todo el mundo”, el infinito.

Es una totalidad fetichizada, dominadora, que no ve la alteridad o exterioridad que se encuentra en la infinitud del mundo, su percepción no alcanza a ir más allá de su mundito egocéntrico. Esto es juzgado como algo indigno ya que “los hombres no deben envanecerse por el poder ni la riqueza” (Popol Vuh, 2010; 34). En castigo a su política dominadora, los héroes liberadores Hunapú e Ixbalanqué le quitan la vida a él y a sus dos hijos: Zipacná, Sabio Pez-Tierra y Cabracán, Gigante de la Tierra⁶⁴, los cuales (al igual que la locura de su padre) decían “-¡Yo soy el que hizo la tierra!, decía Zipacná. -¡Yo soy el que sacudo el cielo y conmuevo toda la tierra!, decía Cabracán” (Popol Vuh, 2010; 35). Entre los

⁶⁴ *Cabracán* es traducido por Adrian I. Chávez como “Dos Pies”.

mayas es una falta moral muy grave que los hijos o “merecidos” le disputen la grandeza y el poder a la pareja divina de los padres creadores.

La muerte de este ser ególatra y sus dos hijos Zipacná y Cabracán es un mandato dado por Corazón del Cielo⁶⁵ a los héroes liberadores, quienes le ponen una emboscada y lo atacan cuando éste va a comer del árbol nance. Debido a un tiroteo de cerbatanas, cae desde lo alto del árbol con la quijada dislocada. Cuando Hunahpú intenta someterlo, el herido le arranca el brazo izquierdo y se lo lleva a su casa, quitándole con este acto su poder transcendental⁶⁶.

Con ayuda de la pareja mágica de ancianos disfrazados de médicos logran engañar a Vucub-Caquix, que, con la quijada lastimada, se deja sacar los dientes. Al ser revisado de los ojos, se los revientan. Así, le privan de los únicos órganos con los cuales se percibía como “Señor”, porque toda su grandeza y poder dependía de sus dientes y sus ojos, en otras palabras, le quitaron todo aquello que lo hacía autofetichizarse. La pareja maravillosa de ancianos, recuperando el brazo, lo vuelven a colocar en su sitio.

⁶⁵ La ex-guerrillera indígena maya quiché Rigoberta Menchu, Premio Nobel de la Paz de 1992, en entrevista con Elizabeth Burgos en 1982 en relación a “Corazón del Cielo” explica: “Tal vez dios, esa palabra no la tenemos pero es relacionada porque el padre único es el único que existe, pero como canal para llegar a ese único, hay que amar al maíz, al frijol, a la Tierra. El padre único es el corazón del cielo que es el sol. Es masculino porque la madre que nosotros consideramos es la luna. Es una madre tierna al mismo tiempo alumbrada. Nosotros tenemos una serie de concepciones con respecto a la luna, con respecto al sol. Es el que sostiene el universo”; más adelante dice: “El color rojo para nosotros significa mucho. Significa calor, fuerte, algo que tiene vida y es relacionado con el sol y que el sol es el canal para el dios único, que nosotros decimos el corazón de todo, del universo” (Burgos, 1998; 34-35). En rituales actuales “Se le suplica al sol como el canal que pasa al dios único nuestra petición de sus hijos para que nosotros nunca violemos todos los derechos que necesitan los demás seres que viven alrededor” (Burgos, 1998; 82).

⁶⁶ La importancia del brazo izquierdo en amerindia posee especial relevancia simbólica y religiosa. La arqueóloga Beatriz Barba dice: “El brazo izquierdo en Mesoamérica tuvo un gran valor esotérico en cuanto a fuerza y misterio; bástenos recordar que era el que robaban a las mujeres muertas en el primer parto, las Cihuapiltin, para elaborar talismanes y para encantar a la gente. Recordemos también que Huitzilopochtli significa ‘colibrí zurdo’ y era nada menos que el dios de la guerra. Por último citaremos a los cautivos en la guerra que eran sentenciados a luchar amarrados con armas de madera contra caballeros bien armados, si vencían a cuatro, el quinto debía ser zurdo y supuestamente nunca era vencido el que peleaba con la izquierda” (Barba, 28: 1990).

Esta estructura mítica-racional considera al “Sol” como el más anciano y venerado “Padre”, el dios único, innombrable, inconmensurable. Con la autoafirmación fetichista de Vucub-Caquix queda invertido todo el sistema moral por medio de una interpretación retorcida. La interpretación patológica crea un sistema esquizofrénico en donde Vucub-Caquix es ejemplo a seguir, resaltando las virtudes perversas de la soberbia, injusticia y muerte. La muerte de



Figura 8. Estela 25 de Izapa 300 a.e.c. Hunahpú vence a los hermanos Cabracán, Zipacná y a su padre Vucub-Caquix.

Vucub-Caquix es la restauración del bien, es la subversión del sistema fetichizado, la instauración de la justicia.

Este pasaje de enseñanza de principios éticos está escrito en la estela 25 de Izapa (ver figura 8). Allí se puede ver en la cima de un árbol a Vucub-Caquix como una gran guacamaya exótica, con muchas galas. Tiene bajo el ala una muela que representa la quijada lastimada por la bala de cerbatana de Hunahpú, misma por la que va a ser estratégicamente engañado gracias a la divina pareja de ancianos, siendo castigado ejemplarmente por su perverso egocentrismo. En la misma ala lleva el brazo izquierdo de Hunahpú que le arrancó en la batalla del nance. Hunahpú sangra del brazo izquierdo amputado y está parado firmemente sobre la Tierra que hace temblar Cabracán, su mano derecha sujeta el árbol de nance y vence a la culebra o cordón umbilical que une a Principal Guacamayo con

su hijo Zipacná representado como árbol-cocodrilo. Con esta historia se termina la primer parte del *Popol Vuh*.

La primera parte es la necesaria contextualización previa, el origen y mito de creación. En ella se narra la unión de la sabiduría infinita de la Primera Abuela y el Primer Abuelo, a través de la cual se acumula el poder intersubjetivamente hasta llegar a materializarlo en *hiperpoder*⁶⁷ por medio del acuerdo de la asamblea de los Constructores o *comunidad nosótrica*, con lo que crearon mediante la palabra mágica o curativa el aliento de vida de los primeros humanos.

Esta sección del *Popol Vuh* se puede considerar un prólogo, prehistoria o preparación de un hecho esencial con el cual se introduce al lector, es el antecedente que se requiere para describir el acontecimiento central: el triunfo y liberación del mundo de los muertos por parte de los gemelos Hunapú e Ixbalanqué que se narra en la segunda parte.

En toda la segunda parte del *Popol Vuh* se relata el sacrificio como lucha que se tiene que enfrentar para que surja la liberación, la “merecida” cuarta creación, en la que fue tallado el hombre actual. Su carne fue construida de la planta de maíz gracias al sacrificio de Hunapú y su *nawalito* Ixbalanqué (Tigrillo o Brujito).

En nuestra interpretación, la segunda parte contiene el tema principal donde se devela el núcleo ético-mítico de los mayas. Es el fundamento que le da sentido

⁶⁷ El *hiperpoder* es el poder que construye desde “abajo” y tiene como sede el pueblo mismo. Es la voluntad creadora del pueblo, la unidad de la asamblea. Es la Voluntad-de-Vivir de los débiles en un “estado de rebelión”. En la parte *crítica* de la *Política de la liberación*: “[...] la *hiperpotencia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo [...] que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales” (Dussel, 2006; 97).

al mundo de la vida cotidiana de todo un pueblo, compartiendo una genética cultural y una memoria histórica-familiar ancestral.

Los hechos descritos ahí se localizan en un tiempo discontinuo, en el vacío político creado entre el fin de la tercera creación y el principio de la creación humana, es el “entre” de las dos últimas creaciones. Todavía no existe la humanidad, pero está próxima a nacer.

Los abuelos de Hunahpú e Ixbalanqué son: Ixpiyacoc, Antiguo Secreto; e Ixmucané, Antigua Ocultadora. Durante la noche, nacieron de ellos Hun-Hunahpú y su *nawalito* Vucub-Hunahpú⁶⁸. Hun-Hunahpú tuvo cuatro hijos⁶⁹, los dos primeros llamados Hunbats, Maestro Mono, y Hunchouén, Maestro Simio, respectivamente. Los engendró con su primera mujer llamada Ixbaquiyalo o Paridora de Monos. Estos primeros hijos eran sabios, grandes artistas. Toda la sabiduría les fue dada, mostrada y enseñada.

⁶⁸ Como ya vimos, en base al calendario de 260 días o *tsolkín*, los nombres mayas están formados por un numeral y el nombre del día en que se nace, entonces los numerales son 1-Hunahpú y 7-Hunahpú, que en la versión de Miguel Ángel Asturias y José Manuel González de Mendoza traducen como “Supremo Maestro Mago” y “Principal Maestro Mago” y en la versión de Adrian I. Chávez se traducen como “Cada Cerbatanero, Siete Un Cerbatanero”.

⁶⁹ Tenemos que recordar que el mundo entre los mayas está organizado por tres planos sobrepuestos, cada uno en forma de cuadrado, verticalmente están separados por cuatro cargadores que se localizan en el plano de en medio, en cada extremo del plano cuadrangular. El número de hijos tiene coincidencia con los cuatro hijos de Ometéotl de los aztecas: Xipe Tótek, Tezcatlipoca, Quetzalcoatl y Hutzilopochtli; y entre los incas los cuatro hijos del “siervo de Viracocha” llamado *Inti* y su esposa *Quilla*: Manco Ayar, Cachi Ayar, Uchu Ayar y Auca Ayar. El mito de los cuatro hermanos se vive de manera real, es por esto que Mario Payeras en su libro *Fusiles de octubre* en relación con los actos ejemplares de los héroes que derrocaron la dictadura de Manuel Estrada Cabrera escribe: “El 29 de abril de 1907 tuvo lugar el primer atentado contra la vida de Estrada Cabrera. Cuatro jóvenes de la burguesía guatemalteca, universitarios recién llegados de Europa, fraguaron la audaz acción justiciera.” (Payeras, 1991; 127) y más adelante de esta narración épica de la historia de la insurrección armada señala: “Los cuatro conjurados principales, autores directos del atentado, sobrevivieron algunos días a la cacería, mudándose de casa en casa por las noches, agotando por minutos la cuenta de la vida. En la madrugada del 20 de mayo filtrada la información a la presidencia, la casa donde se habían refugiado –un cuarto reservado del segundo piso, para que no se enteraran los criados de la casa- fue rodeada por las tropas. Los jóvenes se defendieron bravamente, vendiendo cara su vida; veinticinco elementos de la tropa asaltante perecieron en la refriega. En el último momento, agotados los cartuchos, los cuatro se pegaron un tiro en la sien. El oficial encargado de la operación sólo encontró los cadáveres con los ojos abiertos.” (Payeras, 1991; 127)

La historia de los otros dos hijos comienza cuando Ixbaquiyalo, la madre de los dos primeros hijos, muere. En su camino hacia Xibalbá, Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú en su luto, duelo y coraje contra aquel sistema perverso que se habían llevado a la mujer amada comenzaron a jugar en el juego de pelota. Los señores de Xibalbá, Hun-Camé, Supremo Muerto, y Vucub-Camé, Principal Muerto⁷⁰, los escucharon y los mandaron llamar porque sentían que ya no eran respetados en su ser, eran desobedientes de la ley de los de Xibalbá. Por eso, con todo la fuerza de su mal gobierno, gritaron “¡Que vengan a jugar aquí a la pelota, donde los venceremos!” (Popol Vuh, 2000; 50).

En la región de los muertos, los hermanos son engañados con declaraciones y promesas falsas. Los Xibalbá se ríen de ellos, los torturan y después los asesinan a traición cobardemente, sin ninguna dignidad. Les cortan las cabezas y entierran los cuerpos en el juego de pelota. Las cabezas son colgadas en un árbol de jícara infértil, el cual, al colgarle las cabezas, se llena de frutos. Por esta cualidad maravillosa el árbol y sus frutos son prohibidos en todo el imperio de Xibalbá. “La cabeza de Hun-Hunahpú no volvió a aparecer, porque se había vuelto la misma cosa que el fruto del árbol que se llamaba jícara” (Popol Vuh, 2000; 57).

La hermosa princesita Ixquic o mujer Sangre, hija de Cuchumaquic o Reúne Sangre, seducida por la historia, decide escaparse a escondidas para conocer aquel árbol. La adolescente virgen, admirada por la belleza de los frutos jugosos y redondos, habla con la cabeza de Hun-Hunahpú. Éste le pide que extienda su mano derecha hacia él para probar si realmente desea probar los frutos. Cuando

⁷⁰ Traducidos por Chávez también como “Señor Una Muerte, Siete Muertes”.

lo hace, la cabeza descarnada escupe sobre la palma de su mano y queda embarazada de Hunahpú e Ixbalanque⁷¹. Su padre la acusa de “ramera” y la condena al sacrificio sacándole el corazón, pero ella -con ayuda de los cuatro búhos mensajeros de su padre- logra engañar a todos los de Xibalabá y se exilia en la casa de su suegra. Los dos últimos hijos de Hun-Hunahpú nacen en la montaña.

En un pasaje dotado de belleza, con alto contenido moral, la linda y joven enamorada para romper el cerco que la tiene prisionera en Xibalabá, habla con sus amigos los búhos y les da un mensaje categórico condenando la muerte y afirmando como lo más valioso la vida, ella les dijo: “No es posible que me maten ¡oh mensajeros!, porque no es una deshonra lo que llevo en el vientre, sino que se engendró solo cuando fui a admirar la cabeza de Hun-Hunahpú” (Popol Vuh, 2000; 60) y más adelante con palabras que reflejan el amor al padre de sus hijos:

[...] este corazón no les pertenece a ellos. Tampoco debe ser aquí vuestra morada, ni debéis tolerar que os obliguen a matar a los hombres [...] Así, pues, la sangre y sólo la sangre será de ellos y estará en su presencia. Tampoco puede ser que este corazón sea quemado ante ellos. (Popol Vuh, 2000; 60-61)

⁷¹ Miguel Ángel Asturias y José Manuel González de Mendoza traducen como “Maestro Mago” y “Brijito” y en la versión de Adrian I. Chávez se traducen como “Un Cerbatanero, Shbalanké”. Se intuye que no son dos personas sino una persona unida a su *nawalito* o “subjetividad animal” (no debemos confundir esta “subjetividad animal” con el *ch’ulel* o “cuerpo ligero”). Esto se puede explicar porque entre los mayas, cada niño que nace, sale de la madre acompañado con un “compañero”. Rigoberta Menchú afirma: “Todo niño nace con su nahual. Su nahual es como su sombra. Van a vivir paralelamente y casi siempre es un animal [...] Para nosotros el nahual es un representante de la tierra, un representante de los animales y un representante del agua y del sol [...] Es como una persona paralela al hombre. Es algo importante. Se le enseña al niño que si mata a un animal el dueño de ese animal se va a enojar con la persona, porque le está matando el nahual. Todo animal tiene un correspondiente hombre y al hacerle daño, se le hace daño al animal” (Burgos, 1998; 39). Es por esto que en nuestra interpretación Ixbalanqué es el *nawalito* de Hunahpú, al igual que Xólot es de Quetzalcoatl entre los aztecas o el compañero alado de Viracocha el pájaro *Inti* entre los Incas. Esto no hace que dejen de ser hermanos y gemelos.

Desde el 100 a.e.c. en la zona del Peten, en lo que hoy se conoce como San Bartolo, se tiene el registro de estos cuatro hermanos. En la primera parte del mural Oeste de San Bartolo existen cuatro imágenes sucesivas de árboles con pájaros, ofrendas, Hunahpú y sus hermanos. Los cuatro hijos de Hun-Hunahpú se muestran haciéndose perforaciones en los penes, derramando sangre y ofreciéndola en sacrificio (ver figuras 9 y 10).



Figura 9. Primera parte del mural oeste de San Bartolo 100 a.e.c. el tercer personaje humano es Hunahpú y dos de sus hermanos, arboles y ofrendas.



Figura 10. Continuación de primera parte del mural oeste donde se completan los cuatro hermanos, arboles, ofrendas y pájaros míticos. Se observa otro personaje con pico de pájaro que es la forma temprana de Ik (viento) o Ehecacatl-Quetzalcoatl entre los aztecas y un árbol acompañado por el Padre Maíz.

Los más pequeños, Hunahpú e Ixbalanqué, son criados por su madre y su abuela. Ya en edad de ser guerreros, los dos jóvenes sustituyen a sus hermanos mayores y a su padre en el trabajo para mantenerlas:

Lo primero que harían era la milpa. Vamos a sembrar la milpa, abuela y madre nuestra, dijeron. No os aflijáis; aquí estamos nosotros, vuestros nietos, nosotros los que estamos en lugar de nuestros hermanos, dijeron Hunahpú e Ixbalanqué.

En seguida tomaron sus hachas, sus piochas y sus azadas de palo y se fueron, llevando cada uno su cerbatana al hombro. Al salir de su casa, le encargaron a su abuela que les llevara su comida. (Popol Vuh, 2000; 69-70)

Por mensaje del ratón, esta pareja de gemelos se entera de que su padre murió en Xibalbá y que son los herederos genéticos de Hun-Hunahpú. Ellos entonces tienen el deber de bajar al Xibalbá para que nazca la humanidad, sean ejemplos éticos de la sencillez del corazón, se construya la justicia política en la Tierra y se fortalezca la relación de amor entre hermanos. Es necesario que los gemelos liberadores de sangre divina venzan con la astucia del conocimiento de la magia a los gobernantes de Xibalbá para que de su heroísmo pueda reproducir la vida.

De aquí que los jóvenes guerreros mayas se dirijan al juego de pelota donde se encontraban enterrados los cuerpos de Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, limpian el lugar como una venerable tumba y juegan haciendo mucho ruido, como una gran protesta del pueblo descontento de la política del mal gobierno. Ante la protesta y la desobediencia contra el orden establecido, los señores de Xibalbá, muy enojados contra aquellos disidentes que atentan contra sus leyes y se atreven a desafiar su poder dominador, expresaron: “¿Quiénes son esos que vuelven a jugar sobre nuestras cabezas y que nos molestan con el tropel que hacen? [...] ¡Id a llamarlos al instante!” (Popol Vuh, 2000; 75) Cuando bajan a Xibalbá, con ayuda de los animales, las plantas, las piedras y los objetos; la

astucia del conocimiento y de la magia de su sangre, logran vencer las pruebas que en cada casa de muerte les ponen sus enemigos⁷².

Los mayas que describieron el mundo subterráneo de Xibalbá tomaron la idea de un contexto político de opresión real en el cual vivían. El camino que lleva a Xibalbá tiene referencia topográficamente con ríos, barrancos angostos localizados de manera precisa en las cuevas subterráneas de Verapaz y las montañas del interior de las tierras bajas del Peten -dominadas en aquella época por los "itzaes"- . El Xibalbá comienza en el pueblo de Carchá, a pocos kilómetros de Cobán, actual capital del departamento de la Alta Verapaz. Los "itza" o *Ah Tza* son grupos mayas del norte de Guatemala que pertenecían al Imperio y que fueron los últimos mayas en rendirse en la guerra contra la invasión española a finales del siglo XVII. El Imperio maya dominador tenía subyugados a pueblos hermanos que luchaban por su autonomía, entre éstos había ejércitos revolucionarios que se resistían al dominio despótico y sanguinario de los gobiernos falsos de corazón, fetichistas, asesinos y tiranos. Por esto nosotros consideramos que el *Popol Vuh* era y sigue siendo un libro de liberación.

Después de salir victoriosos de todas las casas de tortura, los hermanos, como estrategia de guerra, fingen entregarse con la finalidad de engañar a los Xibalbá. Sin ser vencidos son sacrificados, pero con la ayuda y complicidad de los sabios -Xulú, Adivino y Pacam, Descubridor- resucitan como "hermosos muchachos". Al quinto día se les ve como hombres-pep en las aguas del río en

⁷² Los nueve niveles del inframundo atravesados son: 1) Escaleras que conducen a ríos de sangre y podredumbre, 2) Barrancas angostas o *Nu zivan cul*, 3) Júcaros espinoso, 4) Casa Oscura, 5) Casa de Navajas, 6) Casa de Frio, 7) Casa de los Tigres, 8) Casa del Fuego, 9) Casa de los Murciélagos.

donde fueron arrojados sus huesos. Al siguiente día regresan en forma de indigentes-magos⁷³. Por ser la ofensiva final tácticamente muestran todo su poder matando y reviviendo perros, quemando casas y reconstruyéndolas. Entonces hacen circular la noticia de sus milagros para que llegue a oídos de los gobernantes de Xibalbá. Los señores de la muerte mandan traer a los hermanos ante su presencia. El mal gobierno de Xibalbá pide que muestren sus poderes matándose entre ellos y reviviendo, lo que así hicieron. Admirado, el gobierno fetichista pide que también lo maten y lo revivan. Como eran enemigos de ese gobierno injusto, lo matan pero sin revivirlo después. De este modo, los hermanos recuperan la cabeza de su padre Hun-Hunahpú y llega la luz y la paz al mundo.

Este pasaje ontológico fue tallado en un friso en el 300 a.e.c., en El Mirador, en la zona que se conoce como el Peten. La narración escrita en piedra describe a los vencedores Hunahpú e Ixbalanqué nadando (también son hijos del agua), emergiendo de las aguas del inframundo. Hunahpú lleva en sus manos la cabeza rescatada de su padre Hun-Hunahpú (ver figuras 11 y 12).



Figuras 11 y 12. Friso de El Mirador 300 a.e.c. Hunahpú e Ixbalanqué después de vencer a la muerte en la batalla final, emergen de las aguas de Xibalbá rescatando la cabeza de su padre.

En la ontología maya el poder de la fuerza guerrera de ambos hermanos es utilizado para la insurrección contra aquellos que causan la muerte. Se liberan de

⁷³ Entre los incas también Viracocha toma la forma de indigente y se mezcla entre los pobres y víctimas para dar su mensaje de liberación.

la muerte al luchar en la región de los muertos como guerreros ejemplares dueños del arte de la estrategia, la táctica y la astucia de la razón. Paradójicamente, la liberación última o mística de los gemelos la alcanzan al ser sacrificados sin ser vencidos, al morir en la región de los muertos y subir al cielo en medio de la luz. A su vez, en un mismo tiempo simultáneo y análogo, de la cabeza de su padre nace la planta de maíz y ellos renacen en las mazorcas. Al salir de Xibalbá ascienden hacia el mundo de la Tierra de en medio, convertidos en el maíz precioso que se presenta como *ente sagrado* de forma *bifacética*, ya que, por un lado, es la materia sagrada con la cual fue creada la carne de los humanos, y por el otro, es el alimento o sustento material que los mantiene con vida. En su camino ascendente llegan hasta la bóveda celeste -junto con todas las estrellas que son las víctimas asesinadas por el gobierno autoritario y criminal del dictador Zipacná-, transformándose uno en Sol y el otro en Venus, cumpliéndose así todo un ciclo de muerte y vida.

Con esta lectura completa se entiende entonces que el verdadero Padre Sol bajó a la Tierra como Hun-Hunahpú (Hombre-Sol) acompañado de su lado oscuro: la Madre Luna (la joven Ixquic) o Sol nocturno. El intercambio sexual de ambos padres hace que la combinación de sus genes produzca y se encarnen en la creación de la vida de los gemelos divinos Hunapú (Pequeño Sol, hijo del Sol diurno y nocturno) e Ixbalque (el *nawalito*). Éstos, a su vez, matan a Vucup-Caquix y sus hijos por su blasfemia, fetichismo, hipocresía y egolatría; bajando posteriormente a la región de los muertos, donde vencen a la muerte. Al autosacrificarse ascienden por medio de la cabeza de su padre a la Tierra que los ve nacer en forma de mazorcas de maíz y después de llevar la justicia material

(alimento) a la Tierra de en medio vuelven a tomar su lugar en lo más alto del mundo de los cielos. Hunahpú como nieto del Padre Sol se vuelve a colocar en el lugar de su abuelo, su *nawalito* Ixbalanqué en Venus, su madre Ixquic originaria de Xibalbá permanece debajo de la tierra, es la Madre Luna o Sol nocturno⁷⁴.

En entrevista del año 2008, Antonio Vázquez Gómez, de la Sociedad Civil Las Abejas –y sobreviviente de la masacre de Acteal en el municipio de Chenalhó de los Altos de Chiapas-, comenta en relación con la lectura del Popol Vuh:

Nos matan pequeños e indefensos, pero renacimos gigantes e inmortales como Junajpú e Ixbalanké descendimos al inframundo para derrotar a los señores de la oscuridad. Ahora somos fragmento de la luz que impide que todo sea noche, somos voces que emergen del silencio y de la muerte, somos esperanza y ejemplo (Jiménez, 2008).

Es así como la estructura ontológica mítica-racional de la política maya vuelve cíclicamente al orden justo. El Padre Sol diurno que representa a lo masculino, la claridad y el orden; y la Madre Luna o Sol nocturno, que representa lo femenino, la oscuridad húmeda y el caos difuso, son la *unidad complementaria* o totalidad cultural con la cual se ordena el cosmos y el mundo de la vida cotidiana. El trayecto que recorre el sol desde que se despierta hasta que se duerme es el ciclo de la vida, el mismo ciclo del maíz que es enterrado debajo de la tierra, en el mundo de los muertos, y de debajo de la tierra renace como alimento -en el lugar de la abundancia llamado *Paxil*, Casa sobre Pirámides- para el sostén material de

⁷⁴ En la investigación comparativa etnolingüística de tradiciones y mitos de diversos grupos mayas elaborada por Roberto Bruce, Carlos Robles y Enriqueta Ramos se concluye que “[...] la admirable presentación de materiales en el capítulo 9 de la obra de Thompson puede conducir a conclusiones bastante seguras y confirmadas respecto a puntos que quedaron como hipótesis, tanto de su estudio como en el nuestro. La identificación del par de héroes culturales mayas como ‘Sol y Venus’ resuelve tajantemente los enigmas con respecto a la identidad de *Xbalanqué* del Popol Vuh. Queda confirmada sin lugar a dudas nuestra sospecha de que *Hunahpú* y *Xbalanqué* no eran tanto ‘Sol y Luna’”. (Bruce, 1971; 8)

la vida humana. El maíz es alimento divino, carne de la pareja-sacra, masa que fue utilizada para darles un cuerpo a los humanos de esta era. El Dr. Jacinto Arias nacido en San Pedro Chenalhó, Chiapas ⁷⁵, desde su perspectiva indígena, en el libro *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, escribe:

El maíz que constituye “el Cuerpo y la Emanación de Nuestro Señor” (*sbek'tal xjobal kajvaltik*) fue sustento de los mayas del periodo clásico y aportó la fortaleza para la construcción de templos y la elaboración de un medio de computar el tiempo más complejo que el calendario gregoriano. Todavía es la base del sistema de cargos, que constituye la fuente de prestigio más importante de las personalidades mayas contemporáneas en las tierras altas de Chiapas. (Arias, 1991; 23)

La metáfora de nacer de la muerte y vivir como la semilla del maíz es la base material de racional estructura ontológica o “núcleo duro” del pensamiento filosófico de los mayas contenido en la segunda parte del *Popol Vuh*, es por ello que hasta la actualidad los diversos grupos mayas y demás grupos amerindios recuerdan que:

Nuestro tiempo fue de muerte, para florecer la vida, la dignidad, la paz y la memoria. Percimos por la diversidad, por el reconocimiento de nuestros derechos, como pueblos indígenas. Entregamos nuestras vidas, para nacer un mundo mejor, un mundo que tenga cabida para todos. (Jiménez, 2008)

La tercera y cuarta parte del *Popol Vuh* son la historia del pueblo Quiché que se liga históricamente con los primeros abuelos creadores y los gemelos divinos justificando la ascendencia de este pueblo maya y el parentesco filial de sangre de las familias de los últimos gobernantes quichés hasta después de la invasión

⁷⁵ El Dr. Jacinto Arias es maya-tseltal, estudió filosofía en el Seminario Conciliar de Chiapas, realizó estudios de maestría y doctorado en antropología en Estados Unidos. En el año 2006 la Universidad Intercultural de Chiapas le otorgó el grado de Doctor Honoris Causa.

española. Esta última parte del texto es una narración que enlaza a los seres eternos con la sangre de las familias quichés. Su estructura es muy similar a las narraciones prehispánicas en que se justifica la descendencia divina de los gobernantes (ver figura 6).

En este libro podemos comprender parte del conocimiento prehispánico que pervive en la cultura y literatura maya hasta nuestros días. El libro es un ejemplo de lo que el mexicano Miguel León-Portilla declara con respecto a la trascendencia de la literatura y el conocimiento popular amerindio:

Lo que hasta hoy conocemos a través de las inscripciones o imágenes en monumentos, libros o códices mayas y otros objetos, nos introduce en una literatura que no dejó de existir como consecuencia de la Conquista. Si muchos de los monumentos fueron arrasados y la mayor parte de los libros quemados, el saber y mensaje de que eran portadores perduró en buena parte a través de la oralidad que se transvasó al alfabeto como en el célebre *Popol Vuh*, Libro del Consejo de los mayas y en los libros de los sacerdotes Chilam Balam de Yucatán. (León- Portilla, 2001: 207)

3.- Reconstrucción de la ontología mítica de la cultura maya

3.1.- Prejuicios culturales

A mediados del siglo XIX se propagó en Occidente un escepticismo cada vez mayor en torno a la filosofía ética por su aparente “falta de cientificidad objetiva”. La ciencia positivista se instituyó como el principal motor del progreso haciendo ver a la filosofía moral como una etapa primitiva de la humanidad que debía de ser superada; sin embargo, es un hecho innegable que lo normativo tiene repercusión en la vida humana. El estudio de las leyes prácticas que rigen el mundo de la vida cotidiana implica ir más allá de la perspectiva óptica, ya que al *ethos* ontológico de cualquier cultura del mundo se puede acceder y conocer en parte por medio de la fenomenología⁷⁶.

Por su complejidad, la cultura merece ser estudiada debido a que los símbolos y mitos que se han creado, conservado y reinventado durante largos periodos históricos, han resistido a la muerte del olvido. Quizá, porque detrás de la hierofanía se encubre una fundamentación material insustituible, es decir, la subjetividad antropológica en relación con lo Sagrado y su misterio⁷⁷.

El abismo entre lo Sagrado y lo profano contiene también la ambivalencia que media entre el terror y la ternura, del temor y la atracción. Así, el *homo*

⁷⁶ Para poder acceder a este tipo de fenómenos que están detrás de las expresiones culturales, se vuelve necesario sumergirse en el mundo simbólico, comprender la manifestación y expresión en el lenguaje, así como reflexionar en comunidad sobre la práctica ética personal e histórica colectiva que sustenta las acciones.

⁷⁷ Los fenomenólogos que buscan comprender la naturaleza del fenómeno religioso, frecuentemente toman dos caminos para su investigación: 1) se pone el acento en la experiencia personal y 2) el acento recae sobre lo colectivo y social en el cual se ocupan de la significación y la forma en que se articulan las hierofanías. Con la producción estética de las hierofanías que expresan la experiencia transcendental se puede hacer comprensible el *ethos* de una cultura.

religiosus en su relación con lo Sagrado crea símbolos para exteriorizar a su grupo comunitario la experiencia transcendental que le aconteció, derrotando cualquier análisis estructural al suscitar sentimientos desconcertantes y expresiones paradójicas. La expresión indirecta o negativa de la experiencia transcendental que se devela en toda cultura es el reconocimiento del acontecimiento histórico y del misterio de lo Sagrado, el cual es el fundamento del imaginario colectivo que se estructura racionalmente, dotando de sentido a una totalidad cultural o *universo cultural* que desemboca en la construcción de un sistema encargado de organizar la vida cotidiana de lo humano en campos prácticos como la moral, el arte o la política⁷⁸.

La crítica a la cultura en términos de valores realizada por Nietzsche en *La genealogía de la moral*, se convierte en una crítica radical. Esta crítica está encaminada al carácter pretendidamente absoluto de los valores de la moral burguesa de cultura europea, así como a su carácter relativo o unitario.

La cuestión: ¿qué *vale* esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella «moral»? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta «¿valioso *para qué?*» nunca podrá ser analizada con suficiente finura. Algo, por ejemplo, que tuviese evidentemente valor en lo que respecta a la máxima capacidad posible de duración de una raza (o al aumento de sus fuerzas de adaptación a un determinado clima, o a la conservación del mayor número), no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un tipo más fuerte. El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya *en sí* que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses... (Nietzsche, 2005; 71)

⁷⁸ Las hierofanías son creadas a partir de adoptar un modo de ser, su expresión concreta parte de un código moral dentro de una comunidad intersubjetiva que da sentido al mundo cultural. Es decir, es la manera como una cultura estructura su mundo y le da sentido a partir de las manifestaciones estéticas como son las narraciones míticas, las imágenes o los símbolos con los cuales orientan sus prácticas en el mundo de la vida cotidiana.

Partiendo de la creación de valores de una determinada cultura, se entiende que no existe una unívoca e inequívoca noción de verdad, validez y facticidad. Apoyándonos en Nietzsche, para nosotros toda cultura -por ejemplo, la europea- crea e impone conceptos como “pureza”, “raza”, etcétera⁷⁹.

En el año 2010 competí para ingresar al posgrado de Estudios Mesoamericanos en la UNAM. Mi proyecto de investigación buscaba profundizar en el pensamiento filosófico de la cultura maya anterior al asalto europeo. La tesis fue descartada al no cumplir con los requerimientos académicos que el posgrado solicita. Para el comité de evaluación, la hipótesis principal no es válida. El argumento que descalifica mi propuesta es muy simple: la palabra “filosofía” nunca se conoció entre los pueblos amerindios anteriores a 1492, es un término occidental, por lo tanto, no existe filosofía entre los mayas ni en ningún pueblo amerindio antes de la guerra de invasión. Pero acaso ¿no ocurre lo mismo con los conceptos: “ciencia”, “historia”, “cosmovisión”? ¿No son términos igualmente occidentales? ¿Se puede hablar con conceptos “inmaculados” de concepciones “puras”? ¿Qué investigadores utilizan conceptos “puros” para el estudio de la cultura?

La definición etimológica y tradicional del término “filosofía” denota el “amor a la sabiduría”. El filósofo alemán Martin Heidegger, en su conferencia de 1956 titulada *¿Qué es la filosofía?*, reafirma desde su cultura moderna y etnocéntrica que el término “filosofía”, en efecto, es de origen griego, ya que “la filosofía es algo que por primera vez determina la existencia del mundo griego”, concluyendo de

⁷⁹ Los conceptos establecidos socialmente en las culturas con el fin de reprimir, y no de liberar, se encuentran en decadencia puesto que invierten lo “malo” en “bueno”.

manera categórica y eurocéntrica: “la <<filosofía>> es griega en su esencia” (Heidegger, 2004; 34). No obstante, el “amor a la sabiduría” de ninguna manera es exclusivo de los griegos, sino que esta práctica -a la cual se le dio el nombre de “filosofía” en Grecia- es una actividad ejercida en diversas culturas.

En 1817 el filósofo romántico Friedrich Hegel, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, escribe en el §2: “la filosofía puede ser definida, en general, como la consideración reflexiva de los objetos” (Hegel, 2002; 11); en el §5: “la filosofía considera como forma peculiar de las operaciones sólo el pensamiento, y todo hombre, por su naturaleza, está hecho para pensar” (Hegel, 2002; 14); en el §6:

[...] no es menos importante para la filosofía establecer firmemente que su contenido no es otro que el que originariamente se ha producido en el dominio del espíritu viviente en el mundo exterior o interior de la conciencia; esto es, que su contenido es la realidad. (Hegel, 2002; 14)

Y en el §573:

La filosofía se determina, por consiguiente, como un conocimiento de la necesidad del contenido de la representación absoluta y de la necesidad de ambas formas, esto es, por una parte, de la intuición inmediata y su poesía, y de la representación que presupone, de la revelación objetiva y extrínseca; de la otra primeramente, del profundizarse en sí subjetivo, después del movimiento subjetivo y de la identificación de la fe con el objeto supuesto. (Hegel, 2002; 391)

El filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, en su texto *Filosofía intercultural* (editado en el año 2009), precisa que:

La comprensión de la filosofía como un quehacer contextual supera la reducción de la filosofía a una disciplina, para liberarla de los intereses implícitos en la formación académica institucionalizada dominante, pero también para liberarla de la tradición que la aprisiona y que se ha apoderado de ella, haciendo así posible el encuentro con ella en

muchos lugares distintos y en una multiplicidad irreductible de formas de expresión. (Fornet-Betancourt, 2009; 640)

Nosotros vamos a entender la función de la filosofía como la entiende Enrique Dussel en su libro *Filosofía de la Liberación*, escrito sin bibliografía en México, en pleno exilio en el año de 1976. Ahí menciona:

La filosofía no piensa la filosofía, cuando realmente es filosofía y no sofisticada o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre la propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad. Pareciera que la filosofía ha surgido en la periferia como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad, o simplemente ante el futuro de liberación. (Dussel, 2001; 15)

Tomando como base esta definición y teniendo presente lo aclarado más arriba, podemos afirmar que existe pensamiento filosófico en las culturas antiguas amerindias, ya que toda filosofía piensa la realidad y esa realidad es cultural. Sin embargo, en las universidades no se suele hablar de filosofía cuando nos referimos a los pueblos originarios amerindios, esto es el cerco que desde ahora debemos romper⁸⁰.

⁸⁰ El mexicano Miguel León-Portilla, al igual que el alemán Carlos Lenkersdorf y el suizo Josef Estermann, se enfrentan a esta descalificación y marginación filosófica. Cada uno ha aportado argumentos sólidos para rechazar los cánones y pretensiones entocéntricas del pensamiento filosófico occidental. De manera testimonial Lenkersdorf -que vivió durante más de veinte años con los mayas tojolabales- escribe sobre la exclusión que muchos filósofos todavía hoy a principios del siglo XXI tenemos que enfrentar: “Los indígenas no tienen filosofía’, así me dijo un amigo y colega espontáneamente, en el curso de una conversación. Aducía la razón de que a los indios les falta la capacidad crítica, tan típica del filosofar occidental”. (Lenkersdorf, 2005; 9) Mi respuesta -a diferencia de estos filósofos, pero subsumiendo sus argumentos irrefutables- es la siguiente: la necesidad de construir un mito es ya un acercamiento crítico y por ello filosófico a la realidad caótica del mundo hostil que rodea a todo grupo humano. La totalidad ontológica del mito es ya una racionalización del mundo que lo dota de sentido, bajo una razón ontológica, lógica y simbólica, es decir, filosófica. Por lo tanto, toda cultura desde la construcción de los primeros mitos ya está filosofando.

Los filósofos, en su mayoría, que llegaron de Europa a evangelizar en tierras amerindias imaginaron estar luchando contra su viejo enemigo: el diablo. Los frailes europeos que vivieron en Nueva España traían consigo una formación escolástica. Estos pensadores novohispanos, en su intrasubjetividad, tenían una estructura racional interpretativa construida por su cultura madre, delimitada por el esquema humanista cristiano europeo –y que era la base para estudiar e interpretar el pensamiento indígena-.

En el contexto de la guerra de invasión se desplegó simultánea y análogamente el proceso violento de la imposición ideológica y espiritual que los religiosos católicos llaman “evangelización”. El estudio de las explicaciones míticas de los pueblos de amerindia oprimidos por la violencia fue un arma que los dominadores utilizaron para tratar de exterminar el marco racional o imaginario mítico que sustentaban las creencias y prácticas del mundo de la vida cotidiana de los pobladores originarios.

Al tratar de penetrar en las razones ontológicas de aquel distinto mundo cultural, se percataron de lo complejo de la lógica del pensamiento de los pueblos amerindios. Fue tal la fascinación de algunos frailes (en realidad muy pocos) que no pudieron dejar de cuestionarse a sí mismos, a tal punto que escribieron libros para conservar este pensamiento perseguido por su supuesta herejía en la guerra de expansión colonialista.

Con la guerra de invasión, la producción, sobrevivencia y resistencia del pensamiento filosófico de los amerindios transitó por lo menos en tres senderos diferentes: el primero parte de la población que anterior a la violencia de la guerra fueron familias de la más alta élite. Este grupo combatió heroicamente hasta el

final contra la imposición de la “falsa mítica” de la ideología de la cristiandad de los forasteros, pero finalmente fueron disminuidos física e ideológicamente por la violencia de la cristiandad. Para subsistir tuvieron que adoptar una particular moralidad que al paso de los años se convirtió en un modo de ser en la vida cotidiana, es decir, se hizo costumbre negar su tradición lo que, con el tiempo, decantó en un moralismo fanático y conservador desarrollando una moral en la cual era de suma importancia aparentar e imitar a los europeos para sobrevivir y conservar el rango y la distinción.

El segundo -y con mayor número de personas- logró adaptarse al esquema dual de la cristiandad europeo sin perder el núcleo duro de la tradición ancestral de la cultura indígena. La tercera vía recorrió los caminos del claudestínaje enriqueciendo de manera oral la memoria de las enseñanzas y conocimientos de los libros que contenían explícitamente el razonamiento formal más sólido del núcleo-ético, el cual fundamentaba la subjetividad y las acciones prácticas en todos los campos de la vida. La praxis ética que siempre estaba encaminada al beneficio comunal ascendía en los oprimidos a praxis de liberación en el marco de las guerras expansionistas. Los fundamentos del pensamiento en tiempos de persecución se elevaban del terreno formal a lenguaje pragmático, en otros términos, el mandato moral se convertía en escritura viva o praxis de liberación.

El núcleo-ético tiene relación directa con libros que habían venido subsistiendo a las diferentes crisis de los Estados y gobiernos, como son: el *Popol Vuh*, los libros del *Chilam Balam* y el *Ritual de los Bacabes*. Estos textos fueron escritos y trasvasados antes de la invasión europea y transcritos a caracteres fonéticos después de ésta. Dicha literatura es y fue utilizada como arma para la

liberación en guerras anteriores a la europea, además de otras que le siguieron en el transcurso de la historia.

3.2.- El núcleo ético-mítico del pensamiento de amerindia

Antes de la guerra contra los invasores europeos, la élite gobernante de los grandes centros hegemónicos de poder se había fetichizado e impuso una ideología “oficial” que trajo como consecuencia una fragmentación filosófica y política. El “pensamiento oficial” interpretaba las escrituras antiguas con la intención de beneficiar a la élite corrupta en el poder dominador, sirviendo también como medio de control y dominación de la población. Esta corriente ideológica interpretaba de manera perversa o patológica las enseñanzas de los ancestros e invertía el núcleo-ético -el que estaba orientado por principios que reportaban ventajas a la comunidad-. A pesar de esto, con la inversión o interpretación torcida se beneficiaba a un pequeño grupo hegemónico en el poder que dominaba por vía de la violencia armada e ideológica.

En lo no oficial, en lo exterior al sistema vigente, existían pensadores disidentes (en su mayoría jóvenes) que tenían otra interpretación de las mismas escrituras con la que criticaban la práctica injusta de los diferentes imperios. Los rebeldes o “herejes” lograron secularizar el poder ideológico que acompañaba el poder político de los gobiernos con pretensiones dominadoras. La interpretación de estos estudiosos partía de una de las diferentes posiciones políticas de la clase, tal interpretación reivindicaba los intereses de la mayoría de la población, o lo que es igual, consensada con el pueblo y respaldada con el consejo de los ancianos.

Una tercer interpretación se fue construyendo entre la población de la clase de la base social. Este sector eran las víctimas, el resto, quienes no tenían acceso a la educación porque a los grandes centros de enseñanza sólo se podían inscribir los hijos de la élite en el poder. La interpretación de este sector marginal se conserva en la intimidad de los grupos familiares, los cuales han dado continuidad y unidad a la tradición más antigua, siendo ésta heredada de la “mágica” primera pareja de abuelos (según los principios míticos). Los principios filosóficos que fundamentan esta interpretación son enseñados por la más elemental y tradicional pedagogía familiar, aquella que se trasmite de padres a hijos y de abuelos a nietos, en síntesis, los principios ontológicos se transmiten de manera oral por medio de la educación familiar desde antes del nacimiento de un hijo⁸¹.

Las tres grandes interpretaciones de las escrituras sacras tenían por lo menos tres posiciones o sectores diferentes en su interior que, no obstante, pertenecían a un mismo sistema formando una unidad, compartiendo un núcleo ético-mítico. Las tres interpretaciones de las enseñanzas reaccionaron y tomaron posiciones políticas diferentes ante los embates de las guerras de expansión territorial. Estas interpretaciones resistieron y se transformaron para persistir en cuando menos tres diferentes caminos –y que ya mencionamos-. En referencia a las diferentes tradiciones, Alfredo López Austin expresa:

No hay indicios de que los distintos pueblos mesoamericanos⁸² contrastaran sus particulares creencias y prácticas adscribiéndose a distintos cuerpos de credo. De haber existido tal contraste, hubiera sido

⁸¹ Es un *a priori* material, ya que los padres, abuelos, tíos y parentela cercana construyen un razonamiento lógico-mítico para explicar la merecida vida del ser que está por-venir.

⁸² Aquí queremos señalar que esta afirmación es pretendidamente universal en todo el sistema interregional que llamamos *amerindia*, es decir, existen principios abstractos que se comparten de manera general en un mismo núcleo-duro y se presentan en los pueblos de toda amerindia, no sólo en los mesoamericanos.

consecuente la distinción nominal de una o varias religiones. Los mesoamericanos reconocían sin duda diversidad en los cultos y particularidad en los dioses; pero las consideraban peculiares dentro de un orden divino y humano aceptado como total y común en todo su mundo conocido. (López, 2001; 236)

La pluralidad del pensamiento filosófico giraba alrededor de un mismo núcleo duro. Ello permitía que las diferentes ciudades, etnias, pueblos, comunidades y familias, intercambiaran y celebraran ritos y prácticas comunes con sus otros hermanos y hermanas.

Este vínculo filial que caracteriza al razonamiento amerindio fortalece relaciones sociales por medio de alianzas, matrimonios, compadrazgos y reconocimientos políticos. Pueblos sedentarios y pueblos nómadas reconocían mutuamente las capacidades de los sabios de otros lugares; cuando éstos eran invitados y acogidos por una comunidad diferente a la suya, eran tratados con mucha solemnidad y respeto, como hermanos. Por medio de estas visitas especiales, el pensamiento filosófico en toda amerindia se fue intercambiando, acumulando y compartiendo mediante el diálogo consensado, manteniéndose de este modo una unidad comunicativa. Así, la sabiduría, astronomía, política, economía y otros saberes estaban entrelazadas por conducto de un núcleo duro ético-mítico que era compartido por los diferentes pueblos.

La política amerindia como conocimiento práctico tenía a la ontología mítica como fundamento. La filosofía como reflexión crítica de la realidad, interpretación y creación de la ontología narrativa de los mitos fundacionales compartía elementos sustanciales comunes en los diversos pueblos del continente. Los mitos de la creación compartían un núcleo duro, pero cada pueblo desarrolló prácticas

culturales de manera heterogénea condicionadas por los diferentes contextos en los que se habitaba y se desarrollaba. La heterogeneidad del medio ambiente no impidió la conservación y pervivencia continua de un núcleo común u origen familiar que permitió la diversidad del pensamiento y prácticas plurales en la vida cotidiana.

3.2.1.- Síntesis simbólica de la totalidad ontológica

Gracias a la comunicación que existía entre las diversas regiones hegemónicas, centros de poder, pueblos y comunidades, se logró un consenso discursivo generando una unidad ontológica común conformada por varios principios que compartían un mismo código. La estructura del núcleo ético-mítico logró trascender a través de las generaciones.

Durante el periodo que va de 1000-600 a.e.c. los sabios (místicos, sacerdotes, filósofos y eruditos)⁸³ desarrollaron de manera importante una simbología compleja con la cual podían interpretar el mundo con un sentido ontológico a partir de la aproximación de la experiencia estética y la *poiésis* de la hierofanía. El *universo cultural* creado fue una síntesis de la práctica cultural, del conocimiento, del pensamiento y de la comprensión ontológica o cosmovisión.

La totalidad mítica-ontológica como unidad simbólica o *universo cultural* interregional es el producto de acuerdos intersubjetivos e interculturales, siendo superficiales las diferencias que pudiesen existir ya que la producción material de

⁸³ Los mayas definen a los sabios (*Ah-Kinoob* -en idioma maya-yucateco-) como aquellos que “piensan sobre todo”, esto es, reflexionan ontológicamente. En el libro mítico o sagrado por excelencia de las culturas amerindias se escribe la definición: “sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar” (Popol Vuh, 2000; 22). Es el *Tlamatini* poseedor de los códices (*Amoxtili*. Libros hechos de tiras de “papel” de amate, dobladas como biombos). “*El sabio*: tal es la forma usual de traducir la palabra náhuatl *tamatini* [...] la palabra *tla-mati-ni* etimológicamente significa ‘el que sabe cosas’ o ‘el que sabe algo’.” (León-Portilla, 2001; 66).

imágenes concretas está inspirada en el contexto local o regional que, a pesar de todo, gira alrededor de un principio transcultural. Es por ello que alrededor del año 600 a.e.c. hasta cerca del siglo I la iconografía amerindia utilizará la imagen alegórica del “Abuelo” para representar el concepto del “Dios Viejo” o “Fuego”, Huehuetéotl, Itzamná o Pachacámac. Este es un concepto o principio que fundamenta el pensamiento filosófico interregional de la época.

Con el transcurrir del tiempo la simbología fue utilizada como propaganda política por la élite gobernante. La fetichización de los símbolos y su interpretación torcida por parte de aquellos que utilizaban el poder político en beneficio personal, y no para la vida de la comunidad, sirvieron de medios ideológicos de control, manipulación y represión.

Entre los mayas, el gobernante es considerado y representado como un árbol cósmico por el cual circula sangre de fuerzas frías y calientes del cosmos. En las imágenes públicas el gobernante es el intérprete o traductor de las manifestaciones transcendentales de lo Sagrado, pues se encuentra como mediador entre el mundo humano y el mundo sagrado. Con la perversión de la totalidad ontológica, es decir, con la interpretación torcida de la ideología “oficial”, se construyó un mito de legitimidad para hacer creer al pueblo que al gobernante se le debía considerar el único vocero del mandato de la voluntad de *lo absoluto*.

3.2.2.- Ser, cero y esencia

Al *ser* del cosmos, del mundo, de las cosas, entes y símbolos⁸⁴ no se le puede aprehender de manera tangible, como se toma una jícara o una flecha⁸⁵. Tampoco hay un concepto que lo signifique real en cuanto tal. El *ser* en cuanto tal, indeterminado, deviene como *nada* o *cero* en su primer determinación⁸⁶; es el primer latido del *ser*, la pulsación de vida que hace correr la sangre. Esta primera determinación se comprende en abstracto como concepto, pero no se aprehende porque a la finitud humana le es imposible. Para que se pudiera expresar el acontecimiento del *ser* en cuanto tal en el *ente antropológico*, este último tendría que tener como característica una inteligencia infinita⁸⁷.

El *cero* o la *nada* como concepto tiene por contenido lo innombrable o ausencia de un fundamento, ya que él es el fundamento de donde emana la interpretación ontológica, siendo el mito la creación conceptual de la totalidad organizada del mundo mediante la razón. La parte ontológica de la que se halla

⁸⁴ La distinción entre los conceptos *cosmos*, *mundo* y *universo cultural* la profundizaremos y explicaremos en el capítulo 4, donde se pretende tener definiciones más precisas en la concepción ontológica espacio-temporal para el estudio de la cultura amerindia, y en este caso, la maya.

⁸⁵ Hegel, en la "primera parte de la lógica" de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, lo define en el §84 así: "El ser es el concepto puramente en sí" (Hegel, 2002; 75), y en el §86: "El puro ser marca el inicio, porque tanto es pensamiento puro como a la vez el elemento inmediato simple e indeterminado; y el primer comienzo no puede ser nada de mediató ni de más precisamente determinado". (Hegel, 2002;77)

⁸⁶ En el §87 "este puro ser es la pura abstracción y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual tomado también inmediatamente, es la nada" (Hegel, 2002; 78) y en el §88 "La nada es, pues, considerada como este inmediato igual a sí mismo, lo que el ser es. La verdad del ser, como de la nada, es, pues, la unidad entre ambos. Esta unidad es el devenir." (Hegel, 2002; 79). El *ser* no es estático sino está deviniendo, como la concepción amerindia de "sol en movimiento", es decir, es *algo*, *ente*. Cabe decir que Hegel en ningún momento utiliza "cero" sino "nada". Nosotros analógicamente, en base a la cultura maya, hacemos en este trabajo del "cero" sinónimo de "nada".

⁸⁷ "La proposición: el ser y la nada son lo mismo, parecele, a la conciencia representativa o al intelecto tan paradójica, que acaso no la considera como dicha en serio. Y, en efecto, ésta es una de las tareas más difíciles del pensar; puesto que ser y nada son la antítesis en toda su inmediatitud, sin que en el uno sea ya puesta una determinación que contenga su relación con el otro" (Hegel, 2002; 79)

compuesto el núcleo-duro de la filosofía amerindia está formalizada comunitaria y explícitamente en los mitos creados y vividos por los sabios, personas especiales de las comunidades que se encargaban de estudiar y comprender la razón del *ser* en el campo de la ontoteología que fundamenta y rige las prácticas de la vida cotidiana.

El *ser* indeterminado que se determina a sí mismo como *cero* en un primer momento, adquiere otra determinación al devenir en su negación como *esencia*⁸⁸. La *esencia* es el fundamento del mundo de las apariencias, es la puerta por donde se transmite el *ser* a los entes en su realización. El *ser* que se “sobre-pasa” y se pone como *esencia* mediante un proceso de depuración, en su camino se concretiza aún más deviniendo en *entes ontológicos* de “materia liviana”.

La *esencia* es la totalidad de múltiples determinaciones con diferentes niveles de profundidad que es captada parcialmente por la parte ontológica o *cuerpo ligero* del *ente antropológico*, ya que esta parte del *ente antropológico* comparte la misma sustancia de la cual participa el *ser*, o lo que es igual, se reconocen o identifican en la *esencia*⁸⁹.

Entre los mayas los entes se dividen en 1) ontológicos y 2) mundanos, todos tienen vida, corazón, sentimientos. Los *entes ontológicos* tienen la cualidad de estar compuestos de la misma sustancia que el *ser*, se identifican en la *esencia*

⁸⁸ En el §112: “La esencia es el concepto en cuanto concepto puesto; las determinaciones son en la esencia sólo relativas, aun no reflejadas en sí mismas absolutamente; por esto el concepto no es aún para sí. La esencia, como el ser mediado consigo mismo por la negación de sí mismo, es la referencia a sí mismo sólo en cuanto referencia a otro; pero este otro, no como siendo inmediatamente, sino como algo puesto y mediato. El ser no ha desaparecido, sino que, primeramente, la esencia, como simple referencia a sí misma, es el ser; pero, de otra parte, el ser, según su determinación unilateral de la inmediatez, es rebajado a algo solamente negativo, a una apariencia. La esencia es, por tanto, como un aparecer en sí mismo”. (Hegel, 2002; 93)

⁸⁹ “La esencia aparece en sí y es pura reflexión, por esto es sólo referencia a sí, no como referencia inmediata, sino como referencia reflejada, identidad consigo misma.” (Hegel, 2002; 96)

y se materializan en *cuerpos ligeros* o “espirituales” no cuantificables, ni corruptibles; son imperceptibles para personas no iniciadas en la disciplina que se encarga de enseñar aprendiendo la metodología para abrir las puertas de la percepción. Los entes de *cuerpo ligero* habitan en todo el universo y por su cualidad de “materia liviana” pueden transitar libremente por los tres planos cuadrados del universo maya: el mundo celeste, el mundo de los muertos y el mundo de la parte media donde habitan los humanos.

Los *entes mundanos* tienen como cualidad un cuerpo físico cuantificable⁹⁰, estos son los entes que habitan el mundo de en medio. Los *entes mundanos* que habitan la superficie de la Tierra están relacionados con las percepciones cotidianas del cuerpo físico o mundo óptico, percepciones no-especializadas, y por lo tanto, no-espacializadas en lo geopolítico-ontológico.

3.2.3.- El ente antropológico

El pensamiento filosófico de los pueblos de amerindia está estrechamente relacionado con el sol, la tierra, el agua y el tiempo del ciclo agrícola. La reflexión ontológica del mundo estaba integrada a la investigación que comprendía el aprendizaje y descubrimiento de leyes naturales que determinan a los distintos entes que circulan, habitan y comparten el mundo humano⁹¹.

⁹⁰ En el §99 “La cantidad es el puro ser en quien la determinación es puesta, no ya como una con el ser mismo, sino como superada e indiferente.” (Hegel, 2002; 87) En el §101 “La cantidad, puesta esencialmente con la determinación exclusiva que en ella está contenida, es el cuanto, la cantidad limitada.” (Hegel 2002; 88) Y en el §102 “El cuanto tiene su desenvolvimiento y su completa determinación en el número, que teniendo como elemento propio lo uno, contiene en sí, según el momento de la discreción, la multitud o número particular; según el de la continuidad, la unidad que son los momentos cualitativos del uno.” (Hegel, 2002; 88)

⁹¹ “Para los tzotziles y tzeltales, la educación es un proceso largo que empieza al nacer el niño y dura hasta llegar a la cúspide de la vida. Se considera como una adquisición lenta pero constante, paulatina, del alma (*ch'ulel*). Estos pueblos estiman que la formación de una personalidad es la edificación constante y diligente de lo que culturalmente se considera como el hombre y la mujer ideales; expresiones como ‘hazte hombre, hazte mujer (*paso aba ta vinik, paso aba ta antz*) son el

Entre los mayas el humano -o lo que llamo *ente antropológico*- se desdobra en por lo menos dos rostros distintos más, pero una persona muy poderosa puede llegar a tener hasta trece rostros (rostros que conforman la unidad subjetiva de una misma persona). Los diferentes rostros están unidos por la *esencia*, que es parte del humano. El *ente antropológico* está compuesto por una corporalidad o elemento carnal percibida directamente con los sentidos y por la complementariedad otológica del “otro cuerpo” que llamaremos *ch’ulel-nawalito*, y que es su *cuerpo ligero* o “espiritual”, cuerpo que sólo pueden percibir sabios y – médico-sabios (del misterio) a través de percepciones alteradas⁹². El ser puesto

mejor consejo que se da a los jóvenes. Por tanto, dado que llegar a ser hombre o mujer es una adquisición constante de algo que todavía no se posee cabalmente, puesto que el *ch’ulel* no se posee de pronto, es deber de cada persona orientarse hacia el mundo ideal formado por los antepasados y los mayores, porque sólo ellos están en posesión total de su alma. La totalidad del alma es considerablemente análoga a la totalidad de la conciencia. Las expresiones: su alma todavía no ha llegado (*mu to xvul xch’ulel*), su alma ya llegó (*vulen va xch’ulel*) denotan los dos extremos del proceso de hacer llegar el alma (*vulesel ch’ulelal*). El punto intermedio de ese proceso es, ya posee una parte de su alma (*vulem xa jutuk xch’ulel*). Las actividades pueriles e improductivas de los niños de seis o siete años de edad se atribuyen al hecho de que su alma todavía no ha llegado; es la edad del juego ya la trivialidad.” (Arias, 1991; 28-29)

⁹² Para los mayas antiguos así como entre los diversos grupos mayas actuales el humano nace junto con su *ch’ulel* (cuerpo ligero) y con su *nawalito* (animal compañero). El *ch’ulel* (entendido como “soplo de Dios” es uno de los varios elementos importantes de la subjetividad humana) se ha traducido comúnmente al castellano como “alma”, sin embargo a diferencia de Jacinto Arias debemos entenderlo como subjetividad. El *ente antropológico* entre los mayas en su parte “ontológica” suele ser más complejo, pues no se reduce a la dualidad simple cuerpo-alma como en la ontología del jesuita francés René Descartes; para el psicólogo social maya-tsotsil Manuel Bolom Pale el *ch’ulel* está relacionado con la conciencia, ya que: “Es evidente que el Ch’ulel se adquiere mediante el proceso que el individuo madura, es decir, el Ch’ulel es la constitución del sujeto, así como también la condición de la experiencia, ya que posibilita el florecimiento y madurez de conciencia humana para su convivencia cotidiana con la totalidad.” (Bolom, 2010, 127). El glifo maya para *nawalito* o “el otro compañero” que también forma parte de la subjetividad es *way* (figura 13). Entre los mayas yucatecos a este animal compañero -como lo es el pájaro *Inti* compañero alado de Viracocha entre los Incas- se le llama *wayjel*, en los tsotsiles *vayijelil* o *chanul*, entre los nahuas se le llama *tona* o *nahual*. El médico maya-tsotsil Antonio Vázquez Jiménez nos explica que este “otro compañero”: “es diferente, no podemos comparar porque el *ch’ulel* camina por medio del viento; en cambio el *vayijelil* camina sobre la Tierra, come sobre la Tierra como cualquier animal” (Page, 2006; 72), es decir, el *nawalito* no sólo es espiritual sino también material. Aquí utilizaremos la categoría *nawalito* para designar la “alteridad”: es una palabra que posee un significado etimológico muy diverso (quizá de la raíz náhuatl: *nau* <<doble>>; posiblemente proviene de una lengua anterior). Este mismo complejo de alteridad de la subjetividad está presente entre los grupos amerindios del continente, es decir, proponemos la categoría de alteridad *ch’ulel-nawalito* como categoría clave que pretende ser consensada entre diversos grupos

como *esencia* en los *entes mundanos* es encubierto por las apariencias que perciben los sentidos comunes; sin embargo, la *esencia* es des-encubierta y percibida de manera directa con los sentidos del *cuerpo ligero* o *ch'ulel-nawalito*, quien puede intuir de manera difusa las múltiples determinaciones del *Gran Misterio* o *espíritu absoluto* y sus niveles de profundidad.

3.2.4.- El *ch'ulel-nawalito*

Los acontecimientos fundacionales, indecibles e inefables, llevaban en su presencia invisible una voluntad incorruptible que emana del *ser*. Este “ser puro” e indeterminado con voluntad libre y absoluta se pone a sí mismo como *esencia*, fundamento o punto de partida. Este movimiento dialéctico en sí del *ser* como *esencia* propicia la reflexión que fundamenta los principios primeros y últimos de la praxis humana. Los principios establecidos culturalmente son el

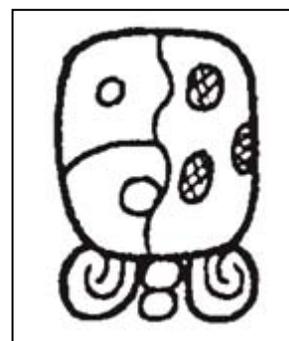


Figura 13. Glifo T539, Way el cual denota al “el otro compañero” o *nawalito*. Dintel 15 de Yaxchilán data del año 770-775.

límite o marco de comprensión racional, es una estructuración ontológica del mundo que “mide” delimitando lo infinito; este es irrebalsable dado que es parte de

indígenas y establecerlo como base sólida para una convención de categorías que son semejantes en la diversidad de los grupos amerindios de todo el continente. No se debe confundir este complejo de otredad espiritual *ch'ulel-nawalito*, con lo que se conoce como *nawal* en kakchiquel o *quibal* entre los tsotsiles, el cual es una parte espiritual “oscuro” de una persona (entre los nahuas: *nahualli* <<lo oculto>>) que tiene el poder para transformarse en diversos vivientes. El *quibal* o *nawal* es un “brujo malo” que espanta a las personas o les hace mal, entre los nahuas se le conoce como “nahuatl”, el cual es un “espíritu” dañino poderoso que causa enfermedades. El *j'ilol* (medico-sabio) así como el *j-ac' chamel* (brujo que pone enfermedad) tienen un *ch'ulel* muy fuerte y a ambos les es entregado su mandato por medio de fuerzas sagradas, sin embargo el *j-ac' chamel* utiliza un elemento “espiritual” (poder maligno) que lo hace ser un *quibal*. El “quibal”, “nawal”, “nahuatl”, “nagual” o “nawal” es un brujo que tiene que cumplir su misión en el orden jerárquico del *universo cultural* de la cosmovisión amerindia. En algunos pueblos originarios mayas el nawal es un hombre o mujer sagrado protector de la comunidad como lo es Maximón en la actual Guatemala.

otro horizonte de comprensión superior o anterior⁹³. La comprensión del mundo racional como explicación ontológica, se materializa de manera formal en la creación de símbolos y mitos fundadores de esa cultura, los que son utilizados como herramienta pedagógica.

Los principios que fundamentan la existencia humana delimitan mediante una estructura las ideas abstractas de la concepción ontológica de la totalidad del universo. Tal estructura de pensamiento se pone a prueba y se enriquece constantemente con argumentos que se comprueban por auto-mostración, o dicho de otro modo, por la imposibilidad o absurdo de las justificaciones que carecen de facticidad, racionalidad, coherencia, contingencia y consecuencia, en resumen, de lógica.

La reflexión amerindia de la concepción desbordada de la *complementariedad infinita: Ométeotl, Alom-Qaholom o Tocapo-Imaymana Viracocha* (la cual se debe comprender como *complementariedad* y no como negación), es aquello que *crea al ser*⁹⁴. Son los *Creadores* en sí que por medio de

⁹³ En el §107 “La medida es el cuanto cualitativo, primero como inmediato, cuanto al cual está ligado un ser determinado o una cualidad.” (Hegel, 2002; 91) En el *Popol Vuh* se escribe: “Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones, como fue dicho por el Creador y Formador, la madre y el padre de la vida, de todo lo creado el que da la respiración y el pensamiento, la que da a luz a los hijos, la que vela por la felicidad de los pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y el mar.” (Popol Vuh, 2000; 21-22)

⁹⁴ Esta concepción filosófica maya está más cercana a la *Filosofía positiva* del viejo Schelling de la *Filosofía de la Revelación*, que de la filosofía de Hegel. El Schelling de 1841-1845, en sus lecciones en la Universidad de Berlín, había superado muchas concepciones que el Hegel de Jena no alcanzó en vida. Así, con la autoridad de un anciano de la comunidad o sabio de la vida, el <<Tatik>> Schelling afirma que “la filosofía hegeliana presenta un pensamiento imposible acerca de la creación del mundo” (Schelling, 1998; 111). Para Schelling, en cambio, su *Filosofía positiva* “puede comenzar puramente por sí misma, por ejemplo con la mera afirmación: yo quiero lo que está *por encima* del ser, lo que no es el simple ente, sino más que él, el señor del ser (*Herr des Seyns*)” (Schelling, 1998; 113). Es decir, existe una fuente creadora del ser. El ser es creado no de la pura y racional idea del concepto de Dios, sino del “mero existente, en el que no es pensado

la *esencia* se alojan en el *ch'uel-nawalito* de los *entes mundanos*. La *esencia*, como ya vimos, es perceptible por medio de los “sentidos” del *cuerpo ligero* o *ch'ulel-nawalito*, ya que él comparte orgánicamente la misma sustancia del *ser* que se pone así mismo como *esencia* en los entes. La *esencia* puesta en la *complementariedad ch'ulel-nawalito* es la reflexión ontológica sobre *Ométeotl*, *Alom-Qaholom* o *Tocapo-Imaymana Viracocha*, esto es, sobre el principio de la *complementariedad primera* o “infinita” y su voluntad libre y absoluta.

Los *entes mundanos* en su interior llevaban una pesada “carga” que tienen que soportar. Esta carga no se elige libremente, sino que se nace con ella. La “carga” es una parte de todo ente mundano e imperceptible para las percepciones comunes de los humanos, es la sustancia o parte del *ser* que los entes “cargan”, siendo representada por la imagen o metáfora de un *bulto* que se lleva sobre la espalda y los hombros. El *bulto* o “carga” es la causa que explica la naturaleza de las enfermedades, las fuerzas incontrolables, los accidentes y los fenómenos

nada más que justo el mero existir, para ver si se puede alcanzar desde ahí la divinidad. Habiendo partido de esta manera, no puedo yo probar la existencia de Dios (como si partiera del concepto de *Dios*); en vez de esto se me ofrece el concepto del existente antes de toda potencia y, por ello, indubitadamente existente.” (Schelling, 1998; 169). En la filosofía de Hegel se prueba la existencia de Dios por deducción lógica y racional, por vía negativa, “la consecuencia necesaria de esto era que Dios, privado de toda trascendencia, encerrado en este pensar lógico, se reducía a mero concepto lógico, a la *idea misma*.” (Schelling, 1998; 96). En Schelling la exterioridad positiva del “señor del ser” se sitúa en una realidad sensible *por encima* del racional “ser absoluto” de Hegel. La experiencia de la divinidad no es *a priori*, anterior a toda experiencia, sino que está *por encima* de toda experiencia, crece en ella; por lo tanto, no hay un paso necesario a la experiencia: “Quiero expresarme con absoluta claridad: no es el *prius* absoluto *mismo* lo que tiene que ser probado (está por encima de toda prueba, es el inicio absoluto, conocido por sí mismo); así, pues, no es el *prius* absoluto mismo lo que tiene que ser probado, sino *lo que se sigue* de él; y esto debe ser probado *fácticamente* (*faktisch*) y, con ello, la *divinidad* de este *prius* absoluto: que tal *prius* es *Dios* y por lo tanto que *Dios* existe. Diremos, pues: el *prius*, cuyo *concepto* es esto y esto (el de supraente), *podrá* tener una *tal* sucesión (no diremos: *tendrá* necesariamente una tal sucesión, porque entonces nos encontraríamos de nuevo en el movimiento necesario, es decir, determinado por medio del simple concepto; deberemos solamente decir: puede darse una tal sucesión *si él lo quiere*; la sucesión es algo dependiente plenamente de su querer.” (Schelling, 1998; 143-144) y más adelante: “el *prius* absoluto es lo que no tiene un *prius* a partir del cual pueda ser conocido. Ser el *prius* absoluto significa por tanto: no ser conocido *a priori*.” (Schelling, 1998; 144)

irregulares que sorprenden y sobrepasan las estructuras racionales o esquemas tradicionales de explicación. De esta manera, se entiende entonces que el *bulto* que se asigna como mandato irrenunciable a los entes mundanos es parte de los designios de la *complementariedad infinita* indeterminada que tiene como fundamento la *esencia*.

El *bulto* es la *esencia* del *ser* puesta en los *entes mundanos*, o para decirlo de otra manera, el peso de la carga depende del “espíritu” o “aire” que posee al ente. Por lo tanto, las cualidades, oficio o especialidad que le daban destino al *ente antropológico* dependían de la diversidad de los designios de la *complementariedad infinita* que deviene en *esencia* al desdoblarse. Cada *ente mundano* tiene diferentes características o *rostros* por causa de la *esencia*, pues ésta le proporcionaba cualidad, carácter o *corazón*. Por “herencia”, la *esencia* del *ser* transmite al *ente mundano* un parentesco genético-ontológico en su “parte ontológica”. Así, gracias a nuestro *ch’ulel-nawalito* estamos emparentados ontológicamente con *Ométeotl*, *Alom-Qaholom* o *Tocapo-Imaymana Viracocha*.

La *esencia* o *cuerpo ligero* del *ente antropológico* es la *complementariedad ch’ulel-nawalito* y está compuesta por dos tipos de energía. Ambas emanan de una parte de la *complementariedad infinita*: la energía luminosa es caliente y seca, cualidades que se atribuyen a lo solar y masculino; la otra es energía oscura, fría y húmeda, características que se atribuyen a lo lunar o femenino. La composición equilibrada de ambas energías es la característica de la *complementariedad infinita*: *Ométeotl*, *Alom-Qaholom* o *Tocapo-Imaymana Viracocha*; es decir, la perfecta justicia, la belleza, la liberación total en la bondad, la armonía, el amor.

De manera análoga, en los *entes antropológicos* las energías complementarias de la *complementariedad infinita* no están totalmente equilibradas, ya que, a diferencia de la *permanencia infinita*, trascendental e inmortal de la *complementariedad primera*, estos entes son imperfectos y finitos. La imperfección de los *entes antropológicos* hace que las energías dicotómicas estén en constante movimiento. La relación de las energías que habitan en un *ente antropológico* luchan o se aman entre sí, mantienen o desequilibran la estabilidad emocional. Aquellos *entes ontológicos* de *cuerpo ligero* que están compuestos de materia incorruptible establecen relaciones intensas con el *ente antropológico* por medio del *ch'ulel-nawalito*. Los *entes antropológicos*, con su poca capacidad de recepción, enferman debido a que su energía se desequilibra cuando se instauran estos *diálogos*. Los cuerpos humanos son rebasados por la energía transmitida en el contacto con las *entidades sagradas*. Los *entes ontológicos* son temidos, pues transitan libremente por los diferentes planos espaciales; son respetados, adorados y amados por los humanos, ya que la sustancia con la cual se compone su *cuerpo ligero* -al igual que la de los *entes antropológicos*- tiene sentimientos y dependiendo de los actos humanos, el *ente ontológico* se ofende, alegra, enoja o enamora.

3.2.5. Lenguaje del *ch'ulel-nawalito*

El *cuerpo ligero* del *ente antropológico* que llamamos *ch'ulel-nawalito* está constituido, como ya vimos, por “corporalidad liviana” o “espiritual”, la sustancia es la misma con la cual está constituida la *esencia* que deviene del *ser*. Los sabios médicos-sabios (*j'illo*) especializados en el oficio de la praxis mística, dialogan y consultan con la presencia ausente de lo *absolutamente Otro* por medio de su

cuerpo ligero, se comunican en un lenguaje directo sin mediación de la palabra, la escritura o los gestos, lo que nosotros llamamos *lenguaje*⁹⁵.

El místico dialoga con la *complementariedad infinita* o *Gran Misterio* desde una racionalidad distinta a la normal, captando su presencia inmaculada con las percepciones alteradas colocadas en otro nivel de comprensión, en resumen, se dialoga con el *ch'ulel-nawalito*. La comunicación es parte del saber del sabio. Con ese don especial (regalo de la *complementariedad primera*), al hombre o mujer sagrados les son develados misterios, secretos, conocimientos, poderes, mandatos y castigos de *entes ontológicos* o “aires” y *entes mundanos*⁹⁶, ya que todo ente habla en el *lenguaje* porque todos “cargan” *bulto* o *cuerpo ligero*, *ch'ulel*, que les da vida y *corazón*⁹⁷. El sociólogo maya-tseltal Xuno López nos explica:

Así, para nosotros todo tiene corazón y *ch'ulelal*-alma-*ch'ulel*-espíritu-conciencia o *pixan*. El ser humano, las plantas, animales, minerales, cerros, ríos y todo lo que existe en el universo, tiene *ch'ulel-ch'ulelal*. Por lo tanto, todo tiene su propio lenguaje, hablan, sienten, lloran, su corazón piensa. Todo es parte de lo viviente y de lo sagrado. (López, 2013; 97)

El *diálogo* es traducido a palabras, categorías, conceptos, metáforas, alegorías, imágenes y expresiones artísticas de mucha abstracción⁹⁸. El sabio como médico

⁹⁵ En el artículo *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*, Walter Benjamín considera lenguaje a “toda expresión que es una comunicación de contenidos espirituales. Y la expresión, de acuerdo con su esencia completa e interior, sólo puede entenderse en tanto que *lenguaje*; y aun, por otra parte, para comprender a un ser lingüístico siempre hay que preguntar de qué ser espiritual es expresión inmediata. [...] el ser espiritual que se comunica en el lenguaje no es el lenguaje mismo, sino algo a distinguir respecto de él.” (Benjamín, 2010; 145)

⁹⁶ Como son minerales, plantas, animales o cualquier objeto utilizable en la cultura humana.

⁹⁷ “La palabra divina resplandece en la magia muda de la naturaleza”. (Benjamín, 2010; 155)

⁹⁸ Para la tradición judía de Walter Benjamín “en la existencia de las cosas la palabra muda queda infinitamente por debajo de la palabra denominadora en el conocimiento de los hombres, y como ésta queda por debajo de aquella palabra creadora que es la propia de Dios, queda también dada la razón de la pluralidad de las lenguas humanas. El lenguaje de las cosas puede en efecto entrar en el lenguaje del conocimiento y del nombre sólo por traducción: pero hay tantas lenguas como traducciones [...] el hombre, al salir de ese lenguaje puro que es propio del nombre, hace del

(*j'ílol*) cura la corporalidad física de los entes del mundo al comunicarse por medio de su *ch'ulel-nawalito* en el *lenguaje* con los *entes ontológicos* que se alojan en el *ch'ulel-nawalito* del enfermo, es decir, el cuerpo físico sana cuando el *ente sagrado* logra comunicar su mal, su deseo, o su ofensa⁹⁹.

Para los amerindios, estos seres inmaculados habitan en un tiempo y espacio discontinuo, en conclusión, en un no-tiempo y un no-espacio. Es un sitio de absoluta presencia, incomprensible para la razón humana. En el lugar donde habitan estos seres no existe devenir ni movimiento.

Los seres “inmaculados” transitan libremente por todos los espacios y tiempos de los tres mundos, alojándose en el cuerpo de los *entes mundanos* donde residen temporalmente. Estos *entes sagrados* visitan el mundo humano como energía y le dan vida a los *entes mundanos*, donde habitan paralelamente al tiempo humano.

Estos seres extranjeros se podían hospedar por algún tiempo en el *cuerpo ligero* de los humanos; la carga energética acogida podía causar enfermedades transitorias, despertar los sentidos dormidos del *ch'ulel-nawalito*, provocar desequilibrios mentales, experiencias estéticas, pérdida de la voluntad, momentos de lucidez mística, o bien, la muerte. Los estados alterados de los sentidos comunes podían llevar a los afectados a obsesiones y pasiones excesivas que desbordaban la razón lógica que explicaba el mundo cotidiano.

lenguaje un instrumento (y ello para un conocimiento no adecuado de él), y, por lo tanto, hace del lenguaje en parte un *mero* signo; y esto tiene después por consecuencia la pluralidad de las lenguas.” (Benjamín, 2010; 157-158)

⁹⁹ “Así, la enfermedad se explica en sus aspectos invisibles [...]: en ese reino invisible, especialmente en el alma, el animal compañero y el nagual (*alter ego* de connotaciones malignas), se debe eliminar el peligro a fin de terminar con las molestias corporales.” (Arias, 1991; 61)

La carga de estos peregrinos inesperados se incrusta de manera violenta, conquista la voluntad de los *entes antropológicos* que los absorben, quienes son conducidos a establecer justicia material en la sociedad política de manera mesiánica o a la perversión corrupta de las normas comunitarias, ya que los huéspedes de corporalidad indeterminada controlan, poseen, embrujan, endiosan o alienan la voluntad del *corazón* de aquellos entes donde se refugian¹⁰⁰.

Para alejar, despedir o liberar a esa visita incómoda, el sabio-ritual dialoga en el *lenguaje* con el agente responsable del desequilibrio energético de la víctima. Con rezos, ofrendas y promesas se le pide al *ente ontológico* foráneo inoportuno que por sí mismo se reabsorba o recoja su propia energía¹⁰¹. Si el ente intruso mata con energía desbordada a su víctima, el *ch'ulel-nawalito* de ese ente es enajenado, transferido o subsumido por el poder del ente albergado. Cuando sobreviene la muerte de una persona, el *ch'ulel-nawalito* de la víctima transita a la esclavitud, ya que pasa a ser parte del dominio de la entidad causante de la muerte.

3.3.- Los místicos-sabios

Los grupos nómadas y sedentarios amerindios interpretaban que en la fuerza incontrolable de la naturaleza se manifestaba lo inconmensurable, lo *absolutamente Otro*. La epifanía de estas fuerzas ocultas era cíclica y se

¹⁰⁰ “En el nivel comunal, los principales agentes de las enfermedades son sobre todo los santos, los antepasados, los protectores defensores, el sol, la luna y los demás seres invisibles poderosos, puesto que todos votan, en las reuniones que tienen periódicamente, si se castiga o no a los seres humanos. [...] La gente distingue claramente entre el por qué, el cómo y el quién de cada incidente.” (Arias, 1991; 60)

¹⁰¹ “[...] los factores más importantes no son la visibilidad de las oraciones o del chamán y sus instrumentos, sino lo que hay detrás de ellos, es decir, lo que simbolizan y pertenece al reino invisible.” (Arias, 1991; 66)

materializaba en fenómenos meteorológicos como la lluvia, el granizo, el viento, las nubes, e incluso se podían transformar en seres como piedras, plantas, animales y personas. De la investigación de estas fuerzas, es decir, de saberes, se crea la medición del ciclo anual agrícola que fue utilizado para fijar fechas de intercambio e interrelación ritual donde convergían diversos grupos.

Como en la gran mayoría de los místicos del mundo, los sabios de amerindia mantenían una búsqueda personal con las fuerzas transcendentales, buscando establecer pactos con lo sagrado con la finalidad de ejercer un mejor desempeño personal en la sociedad¹⁰².

El místico amerindio se ayudaba para entablar comunicación con lo *absolutamente Otro* de *plantas maestras* conocidas por los saberes modernos como psicotrópicos. Para acceder a otro estado psicológico, además de *plantas maestras*, se auxiliaban -en combinación o por separado- de ayunos, vigiliias, abstinencia sexual, dolor corporal y hemorragias¹⁰³.

¹⁰² En el estudio que ha desarrollado Isabel Cabrera en la mística comparada, existen cuatro etapas generales que propone para la vía mística y son aplicables a las culturas originarias de amerindia como la de los mayas. Las cuatro etapas son: 1) los inicios, en donde se presenta un encuentro o se escucha el llamado a la vocación; en esta etapa suele consumarse una experiencia conmovedora, es decir, un dilema moral hiriente; 2) la fase negativa, es cuando se busca alcanzar cierto conocimiento "oscuro" y conquistar el desapego, en todo el proceso de esta etapa predomina la duda y las tentaciones, es dolorosa y difícil; 3) la fase positiva, este es el momento del silencio que se expresa de manera indirecta por un lenguaje negativo, paradójico, metafórico o analógico, este lenguaje es la expresión de un sentimiento personal y su expresión depende del contexto histórico cultural y; 4) el después, esta última fase no siempre está explícita pero se puede verificar por la opción que decide el místico al reintegrarse o volver al mundo comunitario, esta elección puede ser la vida contemplativa o la vida práctica, aquí ya hay una transformación en el sujeto. Véase: Cabrera (2006) *Umbrales de la mística*.

¹⁰³ La experiencia se muestra a los místicos de múltiples maneras y lo exteriorizan en una comunidad de comunicación intersubjetiva, es decir, el místico es una subjetividad extrema que desde la intrasubjetividad es externada intersubjetivamente al crear símbolos para representar el fenómeno de lo sagrado; así, el místico es la parte subjetiva e irreductible de los fundamentos de la moral. El místico expresa mediante sus acciones alternas la liberación, práctica social que encierra una realidad última, la posibilidad de la liberación radical.

Las personas que se especializaban en este *leguaje* adquirirían mucho prestigio cuando entablaban vínculos que los relacionaban con la presencia de *lo absoluto*, demostrando de manera real resultados materiales que beneficiaban a la comunidad¹⁰⁴.

3.4.- La pareja sacra: el ser como principio de complementariedad

Las culturas amerindias, desde Alaska hasta Chile, sistematizaron la reflexión sobre el pensamiento especulativo al crear símbolos, imágenes, conceptos, categorías y palabras, con los cuales poder explicar la creación de la humanidad, el mundo y el cosmos¹⁰⁵. Todas las culturas del continente amerindio tienen como fundamento el principio *complementariedad*, entendido no como negación dialéctica sino complementariedad de vida, no en lucha sino en armonía perfecta; paradójicamente la *complementariedad* era la unidad primera e irrebalsable. Todo comienza a partir de una comunidad virtual de seres que deciden participar en una asamblea comunal (la cual llamaremos: *comunidad nosótrica*), consensan las mejores razones por medio de diálogos, toman acuerdos después de escuchar todos los argumentos y deliberan sobre motivos irrefutables que es necesaria la

¹⁰⁴ “La traducción del lenguaje de las cosas vertida al lenguaje de los hombres no solamente es la traducción de lo mudo en lo sonoro, sino, al tiempo, también la traducción de lo innominado en el nombre.” (Benjamín, 2012; 155)

¹⁰⁵ Al trabajar la cultura amerindia antigua presuponemos que tenemos que comenzar por admitir que son pueblos sin escritura de caracteres occidentales. Así los principios míticos de la realidad humana del mundo amerindio la abordamos mediante la interpretación simbólica de hierofanías, ya que: “Lo Sagrado se expresa en el culto y los símbolos que las diversas tradiciones religiosas han acuñado para dar testimonio de su contacto con esta presunta realidad”. (Cabrera, 2002:335) Para acceder a los principios, entonces, abordaremos el tema de manera indirecta, en este caso a través de la estructura y significado de sus manifestaciones simbólicas expresadas en la producción material de la cultura, en la *poiésis*.

creación de vida en la Tierra de en medio¹⁰⁶. El producto del consenso comunal de los primeros abuelos es el *ser* que será dado a la especie humana¹⁰⁷.

La *unidad complementaria* de la pareja es el equilibrio perfecto, la justicia, ya que los gemelos de todas las culturas amerindias tendrán que vivir y morir merecidamente al transitar por muy serias y dramáticas aventuras hasta llegar a transformarse en la *esencia* de todos los seres del cosmos, en el *espíritu-de-todos-lados*. Los gemelos divinos representan la *totalidad* y la *exterioridad*, lo Uno y lo Otro, el ego y el otro ego, el “tú” y el “yo”, la “corporalidad pesada” y la “liviana” del *ser*, el *ch’ulel* y el *nawalito*. López Austin indica:

No existía una polaridad absoluta entre bien y mal porque todo tenía razón de ser en relación con su complemento: la vida desembocaría en la muerte previa. Los complementos se alternaban indefinidamente: así la noche y el día; así las épocas de lluvias y de secas, cada fase gobernaba por un dios que era su esencia. (López, 2001; 250)

Los héroes gemelos son dioses-humanos que nacen en cada ciclo o nueva aventura, en otras palabras, cada vida es una aventura que es narrada y escrita en el libro sagrado *Popol Vuh*. Cada ciclo finaliza con la transformación de la vida decadente en muerte y esta última en vida nueva. En la última muerte la transformación se materializa en la *creación* del tiempo, espacio y mundo de la

¹⁰⁶ Para los pueblos amerindios la palabra de la *comunidad nosótrica* es el principio del cual emana la creación. En el *Popol Vuh* se dice que después de que en la Tierra y en el cielo solamente había noche, silencio e inmovilidad, y los grandes sabios, pensadores (Serpientes Emplumadas) poderosos del cielo, estaban en el agua rodeados de claridad, “Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la obscuridad, en la noche y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras, su pensamiento.

Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre [...] Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo”. (Popol Vuh, 2000; 23)

¹⁰⁷ “Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron, y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre.” (Popol Vuh, 2000; 103)

vida humana. En la interpretación y sistematización de este pensamiento en la civilización maya, los creadores se tomaron a sí mismos como modelo, amasando y moldeando la materia divina (el elemento sacro es el maíz, *esencia* de los héroes gemelos Hunahpú e Ixbalanqué) hasta materializar con ella la carne del cuerpo humano¹⁰⁸.

Es por esto que los principios éticos del comportamiento del humano dependen del devenir de lo abstracto del *ser* a lo concreto de la carne del *ente antropológico*. La comprensión cultural del mundo entre los mayas es entendida de manera complementaria, dinámica, dialéctica, en acción, en praxis de liberación constante.

3.5.- El mito como razón ontológica que dota de sentido al ser en el mundo

En un lugar anterior a la estructura piramidal, es decir, en un punto *cero* se ubica en silencio lo inefable permanente, no es un nivel porque es anterior a toda estructura, es ahí donde habitan y viven en matrimonio los ancestros (“tatarabuelos”), estos no tienen forma pues nadie los puede ver, de su abrazo de amor surge la *complementariedad creadora: Ométeotl, Alom-Qaholom o Tocapo-Imaymana Viracocha* (bisabuelos). En las altas culturas amerindias -como la maya- la fuente de donde emana el *ser* es la *complementariedad creadora*, pareja

¹⁰⁸ “A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados.” (Popol Vuh, 2000; 104)

de entes sagrados, abuelos. Antes del *ser* de los entes está la *comunidad nosótrica* que *crea al ser*¹⁰⁹.

Entonces, en el nivel más alto de la estructura piramidal de lo Sagrado se encuentra la pareja formadora (bisabuelos), quienes son representados como ancianos: la primera abuela y el primer abuelo son simbólicamente la luna y el sol¹¹⁰; en el *Popol Vuh* estos primeros abuelos, a su vez, se transforman en los primeros padres Hun-Hunahpú e Ixquic que procrean a los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, estos hermanos en la última muerte -antes del nacimiento de la especie humana-, se materializan en la mazorca de maíz¹¹¹.

En un segundo nivel estaban los hijos de éstos bisabuelos, es una segunda generación donde se coloca el fuego, el viento, la lluvia y la tierra. La pareja de abuelos y las cuatro fuerzas transcendentales, junto con sus esposas, se reunieron en una asamblea comunal, conformando todos ellos el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra. Después de exponer y escuchar razones, llegaron a un consenso razonado: decidieron devenir en vida humana, en el proceso de

¹⁰⁹ En la filosofía de Karl Marx -influido por la crítica de Schelling a Hegel en la cual el *Señor del Ser* es fuente creadora del *Ser* desde la nada y no es el *Ser* el fundamento último como lo es para Hegel- se entiende que el “trabajo vivo” es la fuente creadora de valor y del plusvalor. En la Filosofía de la Liberación de Dussel o continuación crítica y creativa de la tradición filosófica representada por Marx en América Latina (Fornet-Betancourdt, 2001; 351): “El Absoluto opera como fuente creadora desde la nada del Ser. El Ser es el Fundamento, pero hay una Realidad que es anterior, y que es la fuente (*Quelle*) del Ser. El Ser sería un efecto del acto creador de la Fuente creadora. Marx usa este tipo de categoría en su *Crítica de la Economía Política*, pero no puede probarse ninguna relación explícita o directa con Schelling. Era una problemática que <<flotaba en el aire>> de los temas discutidos de Berlín del momento, pero que de todas maneras nos advierte de una cuestión que ha pasado desapercibida por toda la tradición marxista.” (Dussel, 2007; 220). Para Marx el humano como “trabajo vivo” es un ser que *crea*.

¹¹⁰ “Y aquí traeremos la manifestación, la publicación y la narración de lo que estaba oculto, la revelación [...] Y [al mismo tiempo] la declaración, la narración conjuntas de la Abuela y el Abuelo, cuyos nombres son *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*, amparadores y protectores, dos veces abuela, dos veces abuelo, así llamados en las historias quichés, cuando contaban todo lo que hicieron en el principio de la vida, el principio de la historia.” (Popol Vuh, 2000; 21)

¹¹¹ *Esencia* o “carne” que entra en el cuerpo y con la que se creó a la primera pareja humana. No es una sustancia dual sino *unidad complementaria* que se sintetiza en el cuerpo humano.

producción materializan su *ser* en la planta de maíz¹¹². Tras amasar los granos del maíz, el *ser* de la *comunidad nosótrica* de creadores fue introducido como *esencia* en la masa, misma que se utilizó para dotar de carne a la primera pareja humana (tercera generación), los padres: el hombre y la mujer verdaderos, de estos se produce la cuarta generación origen común de todas las familias humanas amerindias. Por esta causa los humanos (cuarto nivel) llevamos en nuestra carne información genética de comunidad nosótrica: los padres y abuelos míticos.

En el tercer nivel están colocados los “hijos de la *comunidad nosótrica* de creadores” los cuales son los *entes mundanos* (entre ellos la primer pareja humana). Los primeros seres sobre el mundo de en medio son aquellos que fueron *creados* anteriormente al *ente antropológico*, son los seres que habitan en la Tierra, en otras palabras, los animales, las plantas y las piedras. El hermano más pequeño es la especie humana¹¹³. El maíz fue la materia prima con la cual se *creó* la carne del cuerpo humano, la masa de los granos de la mazorca contiene la *esencia* o información genética de la herencia de la *comunidad nosótrica* de creadores.

¹¹² “[...] el maíz, como todo lo que se considera importante para el hombre, posee un aspecto intangible de su yo, en constante interacción con los fenómenos tangibles. El maíz es sagrado y se le tiene que tratar con respeto y circunspección. Si se le trata descuidada o irrespetuosamente, el aspecto tangible de su yo puede encolerizarse y guardar resentimiento, contar sus penas a sus guardianes espirituales y pedir el castigo de los ofensores desagradecidos; gritará en presencia de su Señor”. (Arias, 1991; 31-32)

¹¹³ “Se dice que ellos sólo fueron hechos y formados, no tuvieron padre, no tuvieron madre [...] No nacieron de mujer, ni fueron engendrados por el Creador y el Formador, por los Progenitores. Sólo por un prodigio, por obra de encantamiento fueron creados y formados por el Creador, el Formador, los Progenitores, Tepeu y Gucumatz. Y como tenían la apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban las cosas; eran hombres buenos y hermosos” (Popol Vuh, 2000; 105). Para estas culturas los humanos nacen del bien, son parte de él, éticos por naturaleza, muy al contrario del pensamiento de los biólogos ingleses liberales a los que llamamos filósofos empiristas.

La tierra y el maíz son manifestaciones materiales de la parte femenina del *ser* porque en la construcción ontológica del mundo cultural maya amerindio la parte femenina o diosa madre de la *complementariedad creadora* comparte la misma *esencia* con la tierra y el maíz. Sin embargo, “lo femenino” entre los creadores no está separado como entidades individuales diferenciadas, sino que los distintos son complementarios, son *unidad complementaria* indivisible. De este modo, la parte femenina de la *complementariedad creadora* materializada como tierra y maíz son dos determinaciones cuantificables del *misterio femenino* de la *complementariedad infinita* de lo *absolutamente Otro* o *complementariedad-de-todas-partes*.

La indeterminación en sí de la *unidad complementaria* en su camino de devenir constante se transmuta por medio de determinaciones de un estado de pureza absoluta a la *esencia* que se implanta en los entes. La *esencia* prepara el terreno de cultivo y propicia las condiciones necesarias para la generación de la vida biológica de la Tierra de en medio hasta llegar a la materia sagrada: el maíz¹¹⁴.

En cada ciclo calendárico el *ser* de los entes se manifiesta de diferentes maneras, se presenta con rostro diferente porque en cada ciclo agrícola hay una transformación cualitativa y cuantitativa del *ser*. Para los mayas, como para otras culturas amerindias, el maíz es un ser sagrado que tiene como contenido la doble cualidad heredada de la *complementariedad infinita* de los creadores: por un lado

¹¹⁴ “[...] el maíz, que es el alimento primordial del hombre, lo dignifica y lo coloca por encima del animal, cuyos alimentos primordiales son la hierba y las plantas, pero no el maíz; además, lo pone por debajo de las entidades del otro mundo destinadas a alimentarse de aire y nubes, o del alma del maíz.” (Arias, 1991; 26)

es un *ente ontológico* de donde se *crea* la carne de la humanidad; y por la otra es materia concreta, alimento sacro para la especie humana¹¹⁵. Dicho alimento tiene el rostro oculto de la madre o diosa dadora de la vida: *Tonantzin*, *Ixchel*, *Pachamama*.

Así como los espermatozoides recorren con aventura, esfuerzo y lucha un largo camino hasta llegar al óvulo, y éste por su cualidad de recepción elige sabiamente al espermatozoide más compatible con su naturaleza y lo subsume en su interior donde intercambian información genética, así también cuando la *comunidad nosótrica* de fromadores se organiza, pone las condiciones propicias para que el cultivo de la planta de maíz crezca en el interior de la Tierra o madre que alimenta y protege al embrión hasta que nace.

De esta manera es en la planta de maíz donde habita la *voluntad* de lo Sagrado, o dicho de otra forma, el *querer* de la vida. En la planta está de igual modo materializada la “información genética” de la *esencia* de la *comunidad nosótrica* de creadores, es por ello que la organización comunal representa lo siempre *a priori*.

En el caso de las culturas amerindias como la maya, el principio de explicación racional no se reduce al tautológico Uno, sino a una comunidad virtual de comunicación intersubjetiva donde participan de manera simétrica los géneros femenino y masculino, el Dos. Para nosotros es inconcebible racionalmente la idea del *ser* que se *crea* así mismo, puesto que siempre es necesaria la alteridad, lo

¹¹⁵ “Es un sistema basado en el maíz, porque una de sus principales funciones radica en alimentar a muchas personas, alimentación que, [...] sólo es posible mediante el despliegue de la prodigalidad del maíz.” (Arias, 1991; 28)

otro, la *complementariedad infinita*¹¹⁶. En la cultura maya, una de las más avanzadas y representativas del continente amerindio, el principio de todo no es el pasivo, tautológico e inmutable Uno de las culturas occidentales, sino que la *complementariedad infinita* tiene como principio irrebalsable la participación mínima o irreductible de aquello que se devela como Dos y paradójicamente como unidad indivisible que es multiplicable y por lo tanto siempre en infinito movimiento creativo.

En amerindia el maíz es la materia sacra y manifestación ontológica del amor infinito que la *comunidad nosótrica* de creadores les da a los humanos, ya que el maíz es “carne” con la cual los seres humanos nos alimentamos de manera real¹¹⁷. El maíz es dado a los humanos a cambio del sacrificio y del merecido esfuerzo de los míticos gemelos sagrados al luchar y renacer en la última muerte anterior a la vida humana. Entonces, la *creación* de la vida humana es un regalo merecido para los humanos, el culto de éstos hacia sus creadores es el trabajo de la siembra de la milpa y la cosecha del maíz, producto o fruto con el cual

¹¹⁶ “Así fueron creados y formados nuestros abuelos, nuestros padres, por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra” (Popol Vuh, 2000; 107). Queremos señalar el énfasis de la creación por parte de la *complementariedad infinita*. En esta cita “Corazón del Cielo” representa lo masculino, mientras que “Corazón de la Tierra” es la parte femenina de los distintos complementarios, más adelante reafirmando esta idea de la complementariedad de los dos géneros insustituibles, se escribe: “Entonces existieron también sus esposas y fueron hechas sus mujeres. Dios mismo las hizo cuidadosamente. Y así, durante el sueño, llegaron, verdaderamente hermosas, sus mujeres, al lado...”

Allí estaban sus mujeres, cuando despertaron, y al instante se llenaron de alegría sus corazones a causa de sus esposas.

Ellos engendraron a los hombres, a las tribus pequeñas y a las tribus grandes y fueron el origen de nosotros [...] Muchos eran sacerdotes y sacrificadores [se refieren a la comunidad nosótrica de los creadores]; no eran solamente cuatro, pero estos cuatro fueron los progenitores de nosotros...” (Popol Vuh, 2000; 107)

¹¹⁷ A la *comunidad nosótrica* de los creadores, cuatro animales (*Yac* o gato de monte, *Utiú* o coyote, *Quel* o cotorra y *Hoh* o cuervo) les llevaron la noticia de la tierra de la abundancia donde crecen las mazorcas de maíz amarilla y blanca, y les enseñaron el camino que conduce hasta *Paxil*, de *Cayalá* “Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores.” (Popol Vuh, 2000; 103-104)

postergan la muerte del cuerpo físico evitando y combatiendo el hambre material¹¹⁸. El hambre es representada como un *ente ontológico* generado por sus parientes la injusticia y el sufrimiento, que arrebatan la vida digna y la consumen hasta matarla¹¹⁹.

El hambre es una de las manifestaciones corporales de los malos gobiernos que han ofendido a los creadores al pervertir su mandato sagrado por medio de la corrupción, la violencia y la decadencia¹²⁰. El abandono de la *comunidad nosótrica* de creadores en la administración pública es consecuencia de gobiernos que se fetichizan y corrompen. Éstos, pierden su carácter respetable al enriquecerse de la explotación y muerte del pueblo.

¹¹⁸ “La vida humana no se concibe sin el maíz; puede faltar todo lo demás, pero si aquél es abundante no se puede decir que el pueblo tenga hambre.” (Arias, 1991; 25)

¹¹⁹ “Poseer suficiente maíz es la base del éxito económico lo mismo que la seguridad emocional que brinda alicientes a las actividades adicionales como las del cultivo del frijol, que es el compañero más cercano del maíz.” (Arias, 1991; 27)

¹²⁰ “Así, según ese modelo de valorar el maíz, para tener algún cargo una persona cuando menos debe poseer suficiente maíz para su propio consumo, porque, durante su mandato, debe alimentar a todos los que tienen alguna autoridad, lo mismo que sus ayudantes.” (Arias, 1991; 27)

4.- Espacio y tiempo: categorías filosóficas de una ontología

En la narrativa del capítulo anterior se han utilizado concepciones abstractas que intentan generar una imagen aproximada de la ontología de la totalidad mítica de la cultura maya. En el trascurso de la investigación se nos ha hecho necesaria la definición de categorías; esto, con el fin de tener un marco con el cual poder dar mayor claridad a la profundidad fenomenológica de las concepciones filosóficas de los pueblos amerindios anteriores a la invasión europea, teniendo como modelo a la civilización maya¹²¹. Con la finalidad de evitar confusiones innecesarias nos es ineludible en este capítulo definir con claridad algunas categorías ontológicas claves. En este apartado pretendemos ascender a un campo más concreto, pero no por ello menos complejo.

4.1.- Cosmos, mundo y universo cultural

Enrique Dussel, en su libro *Filosofía de la Liberación*, define “cosmos” y “mundo” como dos categorías duras de filosofía; sin embargo, siguiendo la misma línea argumentativa se nos impone una categoría propedéutica que consideramos estratégica para comprender la profundidad fenomenológica del pensamiento filosófico de los pueblos originarios amerindios. Situándonos en el nivel de la crítica –a la manera del filósofo judío Walter Benjamin¹²²- nosotros diferenciaremos, para este trabajo, entre “cosmos”, “mundo” y “universo cultural”.

¹²¹ El Dr. Miguel León-Portilla señala: “[...] aun cuando efectivamente hay semejanzas entre las concepciones espacio-temporales de los distintos pueblos mesoamericanos, es también cierto que en el caso de los mayas su pensamiento en este punto es mucho más rico y se interrelaciona de modo más amplio con otros elementos claves en su visión del mundo y religión.” (León-Portilla, 1994; 184) Esta afirmación es válida para toda Abya Yala (Nuestra América).

¹²² El alemán W. Benjamin parte de la investigación romántica, entonces entiende el concepto de crítica a la obra de arte como la “iluminación de la obra misma”, es decir, la crítica consiste en

El “universo”¹²³ se encuentra *analécticamente* situado entre la espacialidad del “cosmos” y “mundo”, en un punto intermedio, en el “entre” de ambos: “llamaremos universo al cosmos modelizado en tanto que naturaleza, pero en su nivel macro físico, astrofísico.” (Dussel, 2001; 131) Para nuestro filósofo latinoamericano, “mundo” es una totalidad sistémica que unifica orgánicamente las cosas, los entes, los objetos y les asigna un lugar espacial y funcionalidad en un horizonte cotidiano con sentido práctico.

Quando hablamos de mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo de mi hogar, de mi barrio, de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido. No se trata de cosmos como totalidad de cosas reales, sino que es la totalidad de entes con sentido. El mundo, podríamos decir, se va desplegando lentamente desde el momento de nuestra concepción. (Dussel, 2001; 41-42)

El “cosmos” es la totalidad de las cosas reales, en parte es incomprendible en cuanto tal para el cerebro humano, gran parte del “cosmos” se encuentra en terreno del misterio de lo inconmensurable, lo inabarcable, nunca conocido en su totalidad¹²⁴; ni siquiera el razonamiento mítico la puede aprehender en sí porque siempre al tratarla de abarcar queda al margen, de manera negativa, ya que todo

“culminar” o “absolutizar” la obra por medio de la praxis del crítico, es un despliegue de la obra de arte misma a través de la historia. En su tesis *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán* escribe: “Todo conocimiento crítico de una obra no es, en cuanto reflexión ínsita en ella, otra cosa que un grado superior de su consciencia espontáneamente surgido. Esta intensificación de la consciencia en la crítica es por principio infinita, siendo por tanto la crítica el medio en el que la limitación de la obra singular es metódicamente referida a la infinitud del arte y finalmente transferida a ella, pues, en tanto que se entiende por sí mismo, el arte es, en cuanto medio de la reflexión, infinito.” (Benjamin, 2006; 68)

¹²³ La palabra universo proviene del latín *universus*, compuesta de *unus* y *versus* que denota a la “unión de las versiones”.

¹²⁴ Esta parte aun no conocida se encuentra situada, no en el esquema del *tonal* (la razón que ordena el mundo, lo ya conocido), sino en el terreno del *nawal* (lo “oscuro” que se sitúa en la *exterioridad* de la razón ontológica hegemónica, lo aun no conocido, esta radical exterioridad es otra “razón”, distinta a aquella).

intento de esquematización es insuficiente, sin embargo la racionalización mítica surge como necesidad humana. Lo conocido del “cosmos” se racionaliza y se expresa de manera análoga por medio del mito en un esquema limitado pero constituido de suyo.

A fines de este discurso filosófico designaremos, con la palabra de origen griego “cosmos” a la totalidad de las cosas reales, conocidas o no por el ser humano. La totalidad de los astros, la vida, la realidad, en cuanto es algo constituido de suyo, desde su propia esencia. (Dussel, 2001; 42-43)

Para nuestro maestro, en el “cosmos” habitan “cosas”¹²⁵, mientras en el “mundo” entes¹²⁶. El “mundo” comprende una parte del “cosmos”:

[...] algunas cosas reales del cosmos juegan en el mundo la función de cosas-sentido. Hay sin embargo entes que no son cósmicos sino sólo mundanos (todos los entes imaginarios). Por ello diremos que hay cosas en el cosmos; los entes son en el mundo. (Dussel, 2001; 43)

Así, “el cosmos es anterioridad real parcial”, mientras que “el mundo es una nota real de la persona y por ello aún los entes imaginarios son objetos con sentido”. (Dussel, 2001; 43) Por ejemplo los mitos.

Por nuestra parte, queremos hacer la distinción de estas categorías filosóficas que a su vez son distintas de lo que entendemos por *universo cultural*, el cual hace referencia a aquella totalidad que comprende a los entes que

¹²⁵ “Cuando hablamos de cosa (*res*) nos referimos siempre a una realidad sustantiva cuyas notas constitutivas están cerradas, clausas o independientes realmente como todo [...] Cosa es lo real de suyo, desde sí, momento del cosmos (2.2.3.1 y 3.4.6), que no es el mundo (2.2.3.2) ni sólo la naturaleza (4.1.2.2).” (Dussel, 2001, 57)

¹²⁶ “[...] el ente (*tó on, ens*, lo que es), indica que nos referimos abstractamente a la cosa en cuanto incorporada al mundo como mediación o posibilidad; aunque también puede ser un puro ente de razón [...] se dice ente en referencia al contenido eidético y teniendo en cuenta la realidad connotada (si la hay), la esencia. Se dice fenómeno en referencia al hecho de aparecer en el mundo, con respecto a la totalidad significativa. Todo ente es fenómeno y viceversa; pero no toda cosa real es ente: si la cosa es ente es entonces cosa-sentido (sólo en este caso).” (Dussel, 2001; 57-58)

nosotros llamaremos: “símbolos”, hierofanías creadas de la experiencia mística; si bien son parte del “mundo” de la persona, no son *entes físicos*, su *esencia* tiene por fuente la imaginación creadora, es un *ente culturalizado* que es representado simbólicamente¹²⁷. Entonces llamaremos *universo cultural* a la totalidad mítica, que se crea a partir de una intuición del “cosmos”, la cual logra necesaria una síntesis lógica estructurada y culturalizada racionalmente, dota de sentido¹²⁸.

En el *universo cultural* habitan *entes ónticos*, simbólicos, míticos, con sentido para la vida práctica y teórica en el “mundo” como totalidad cultural. Esta totalidad que organiza los símbolos es utilizada para actuar dentro del “mundo”, es decir, en los campos prácticos de la vida mundana (ver cuadro 6).

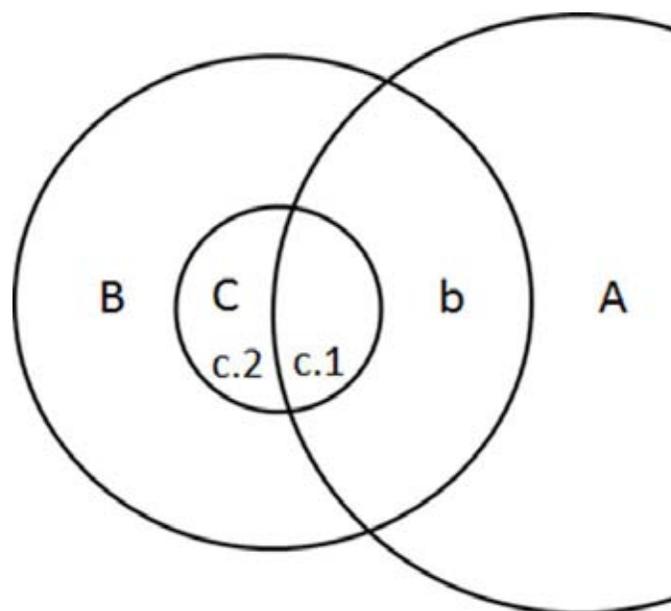
De esta suerte, el *universo cultural* es la totalidad de símbolos creada y objetivizada en el “mundo” por medio de una culturalizada razón mítica, la cual se encarga de sistematizar de manera análoga una intuición filosófica del “cosmos” y de la vida humana cultural; fundamenta en el nivel formal principios éticos para la acción práctica de la vida cotidiana. El *universo cultural* es la delimitación simbólica en las categorías ontológicas de *espacio* y *tiempo* del *infinito*, su

¹²⁷ El filósofo mexicano Mauricio Beuchot, desde su hermenéutica analógica, señala: “El símbolo es imprescindible para el ser humano. Es lo que le representa sus valores, lo que le da una identidad fuerte, sobre todo una identidad cultural. Es, sobre todo, lo que lo vincula con su grupo, lo que más le da sentido de pertenencia, pues compartir los símbolos es más unidor que cualquier otra cosa. Es, así, lo que más vincula al hombre con los otros, lo que lo ata afectivamente con los demás. Y, en ese sentido, es lo que aleja la angustia, disminuye la depresión, porque hace presente el afecto, conecta con las personas. Con ello, también el símbolo es lo que da sentido, lo que señala el camino, lo que aporta una esperanza.” (Beuchot, 2007; 13)

¹²⁸ “El universo fue concebido entre los mayas del mismo modo que en muchas otras culturas: como un orden decidido por los dioses. Ante el misterio que ofrecen todos los seres y cualidades del mundo circundante, los hombres recurrieron a una explicación sobrenatural, y así surge el mito cosmogónico, como una historia sagrada, como el relato del primer acontecimiento que tuvo lugar en un <<tiempo estático>> primordial, y cuyos principales protagonistas son los dioses. Esta narración, sea oral o escrita, no se da en el lenguaje común, conceptual, sino en un lenguaje simbólico, porque expresa una realidad percibida intuitivamente, una vivencia esencialmente emocional y valorativa del mundo, que sólo se puede comunicar a través de imágenes simbólicas.” (De la Garza, 2002; 53) Se presenta en símbolos pero también es racional no sólo intuitiva.

sistematización racional en símbolos que decanta en “cosmovisión”¹²⁹. Nuestro amigo Enrique Dussel en el año 2014 después de casi 40 años de haber escrito su libro *Filosofía de la Liberación*, en sus apuntes para sus estudiantes de la carrera de filosofía del primer semestre titulados *14 tesis de ética*, escribe:

El cosmos es la totalidad de lo real; el mundo es la totalidad ontológica; el universo es la totalidad del cosmos comprendido de alguna manera teóricamente en un modelo del cosmos en el mundo (véase Filosofía de la Liberación, 4.1.3.2). Así el universo griego o aymara no es el semita; y el semita no es el moderno. Hay una historia de las comprensiones del universo. (Dussel, 2014; tesis 1)¹³⁰



Cuadro 6. Reproducido y basado en el Esquema 4.1 del libro *Filosofía de la liberación* (Dussel, 2001; 129). *Aclaraciones:* Donde *A*) es el cosmos o totalidad de lo real; *B*) es el mundo o totalidad ontológica; *b*) es la naturaleza o totalidad de entes no-culturales comprendidos en el mundo, es decir, universo o cosmos modelizado en tanto naturaleza e interpretado culturalmente; *C*) es el *universo cultural* o totalidad del cosmos comprendido de alguna manera teóricamente en un modelo del cosmos en el mundo, es decir, estructura racional simbólico-cultural la cual es fundamento para organizar las acciones prácticas del mundo de la vida cotidiana, por ejemplo totalidad cultural comprendida como *Pachamama* (nuestra madrecita); así, *c.1*) es el acceso a lo real o ámbito de la explicación científica y; *c.2*) es ámbito semiótico donde se estructura la interpretación hermenéutica y representación simbólica-mítica que dota de sentido a los objetos del mundo.

¹²⁹ “Como ocurre en todos los pueblos religiosos de la antigüedad, el pensamiento cosmogónico y cosmológico de los antiguos mayas fue determinante en sus creaciones culturales, pues él da respuesta a los grandes problemas existenciales, que también han sido los de la filosofía”. (De la Garza, 2002; 53)

¹³⁰ Nota al pie de página número 1 de la tesis 1.

Con esta precisión señalada podemos entonces profundizar fenomenológicamente en el mito vivido que explica de manera racional una cosa del cosmos y de la vida humana, principios que se encuentran en la base de todas las culturas y le dan sentido ontológico al mundo, razón de ser a la existencia de la cultura a la cual se pertenece¹³¹.

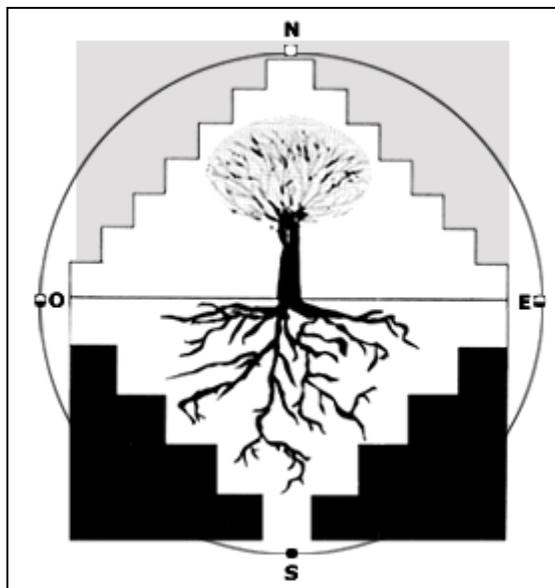


Figura 14. Los tres mundos sobrepuestos separados por el “gran árbol” centro del universo maya. Imagen tomada de Henryk Karol, 2005, “El uso cosmológico del tiempo. El caso maya”.

4.2.- Espacio y tiempo (geografía y calendario) como base de la ontología del pensamiento filosófico maya

Entre los mayas, la narración mítica del origen del cosmos comienza en el vacío de la afonía estática: “todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo” (Popol Vuh, 2000; 23); en el caos

¹³¹ El español Miguel Rivera Dorado, Doctor en Filosofía y Letras y catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, señala en su libro *La ciudad maya*, que es: “[...] la ciudad maya ideal como una proyección de la imagen del cosmos, un subterfugio cosmológico para afianzar su alianza con los dioses. Su papel es ajustar la acción sociopolítica al plan divino expuesto cosmológicamente e impedir la separación o contradicción entre el orden temporal y el orden celestial. [...] La urbe es el retrato ideal de un universo que se pretende finito y mensurable, que se desenvuelve en los planos interrelacionados del tiempo y el espacio, pero que, muy especialmente, tiene un perfil inconfundible: el movimiento. Sólo el movimiento continuo caracteriza plenamente al cosmos; esa es su esencia, su vida. [...] El significado de las ciudades mayas es el del universo que en ellas se experimenta”; y más adelante: “La arquitectura maya es marcadamente teatral; su fuerte simbolismo está dirigido a crear el espacio cosmológico en el cual puedan confluír los principios mitológicos que dan sentido y legitimidad al orden social, con las necesidades de una urbe con fines residenciales, políticas y administrativas. Ese simbolismo adopta para su realización la forma de espacio escénico, de manera que la ciudad es descriptiva y didáctica, se puede leer, es un inmenso friso que muestra a quien sepa interpretarlo los fundamentos y las razones de la cultura.” (Rivera, 2001; 2-4)

originario *cero* (porque no es orden humano), en aquel no-espacio y no-tiempo, no existía más que lo indeterminado en su *ser puro*. Tras un gran diluvio fueron plantadas en la región o mundo de los muertos las cuatro semillas de los que serán los cuatro árboles cósmicos que atravesarán verticalmente los tres horizontales planos del universo¹³² (ver figura 14).

Estos árboles se enraízan y alimentan en el inframundo o mundo de los muertos, los troncos de madera atraviesan y sostienen el mundo de en medio o mundo humano y las copas de los árboles rebosan esplendorosamente en el mundo superior o mundo celeste¹³³. Cada uno de los cuatro árboles cósmicos que atraviesan los tres mundos se sitúan en extremos opuestos de tal manera que forman un cuadrado¹³⁴, cada árbol cargaba una zona espacial del cuadrante y en el centro un “gran árbol” era el eje neurálgico de todo el universo¹³⁵ (ver figura 14 y

¹³² La Dra. Mercedes de la Garza historiadora de la UNAM en los resultados de sus estudios nos dice: “Como revelan los textos indígenas coloniales, sobre todo el *Chilam Balam de Chumayel*, los mayas antiguos concibieron el universo conformado por tres grandes ámbitos alineados en sentido vertical: el cielo, dividido en trece estratos; la tierra, imaginada como una plancha cuadrangular, y el inframundo, de nueve niveles.” (De la Garza, 2002; 68)

¹³³ La estructura ontológica de la totalidad que comprendía el universo entre los mayas estaba representado simbólicamente en tres planos cuadrados superpuestos uno sobre otro, entonces, el universo estaba dividido en tres niveles, cada nivel era un mundo. En el nivel más alto se colocaba al mundo celeste que tenía características masculinas, como la de dotar con agua o esperma, la semilla de vida; en la parte más baja se colocaba al mundo de los muertos que tenía características femeninas, como la de gestar la semilla fecundada. En el mundo de en medio estaban los humanos que comparten la Tierra con sus hermanos mayores, es decir, los otros entes. Los tres niveles están separados por cuatro árboles cósmicos que se sitúan en el extremo de cada punto cardinal y en el centro un “gran árbol” que funciona como el eje central del cosmos y atraviesa el universo: este “gran árbol” no fue creado porque tiene permanencia infinita.

¹³⁴ “[...] la concepción de la cuadrangularidad deriva de la observación del tránsito anual del Sol, que distingue tanto las cuatro estaciones como los cuatro puntos cardinales. Así, en el pensamiento maya la tierra se subdivide en cuatro sectores o <<rumbos>>, [...] y cada sector tiene como símbolo un color: rojo (este), negro (oeste), amarillo (sur) y blanco (norte), una ceiba, sobre la cual se posa un ave; un tipo de maíz, un tipo de frijol y diversos animales, todos ellos del color de los <<rumbos>>. Los árboles sostienen al lado de deidades antropomorfas llamadas Bacabes”. (De la Garza, 2002; 69)

¹³⁵ El filósofo mexicano a quien considero “de la liberación”, vocero y jefe militar del EZLN –quien tiene viviendo entre los mayas más de veinte años-, en diciembre del año 2007, en la primer conferencia colectiva del día jueves 13 de diciembre celebrada como apertura para el Primer Coloquio In Memoria Andrés Aubry “...Planeta Tierra: movimientos antisistémicos...”; recogiendo la

figura 4 capítulo 2). Estos árboles separaban verticalmente cada uno de los tres planos horizontales evitando su unión¹³⁶. Los cuatro espacios separados por el soporte de los árboles cósmicos son: este, norte, oeste y sur¹³⁷. Cada uno de estos cuadrantes espaciales tenía características diferentes, las cuales estaban en relación directa con las cualidades del *ch'ulel*, “espíritu” o *ente ontológico* de “cuerpo liviano” que habita en el árbol cargador¹³⁸ (ver figura 7, capítulo 2).

historia mítica de los pueblos mayas, es decir, la palabra de los sabios -los abuelitos más viejos de los viejos-, muestra de la manera más fidedigna como este modelo de universo sigue vivo entre los actuales grupos mayas al señalarlos: “Dicen nuestros más mayores que los dioses más primeros, los que nacieron el mundo, fueron siete; que siete son los colores: el blanco, el amarillo, el rojo, el verde, el azul, el café y el negro; que siete son los puntos cardinales: el arriba y el abajo, el delante y el detrás, el uno y el otro lado, y el centro; y que siete son también los sentidos: oler, gustar, tocar, ver, oír, pensar y sentir.” (EZLN, 2009, 23) En este pensamiento filosófico o sabiduría, el espacio y tiempo (la geografía y el calendario) están relacionados entre sí como una “gran trenza que entre ambos se anudan abajo, uno de los referentes de nuestra palabra” y se piensa desde el mundo celeste, lo más sagrado, ya que: “Para esto pensamos el color blanco allá arriba.” (EZLN, 2009; 22-23) Los estudios del arqueólogo norteamericano David Freidel, descritos en su libro *El cosmos maya*, parecen coincidir con la construcción simbólica del espacio en el cual fundamentan su pensamiento las etnias mayas contemporáneas: “[...] el primer acto de la creación consistió en centrar el mundo colocando las piedras del hogar cósmico. El segundo fue elevar el cielo, establecer los lados y las esquinas de la casa cósmica que es el cielo. [...] El centro podía ser grande tanto en escala como en ejecución o, como el ombligo del ser humano, podía ser una marca desdibujada y rudimentaria del cordón umbilical que alguna vez estuvo conectado a una fuente original de creación y de sustento”; y más adelante: “En los niveles superiores del cielo mora el todo poderoso Dios Sol, que recorre su trayecto florido por el cielo una vez al día. La salida del astro es la afirmación cotidiana de la presencia dinámica y participativa de las fuerzas espirituales benéficas en la vida de la gente.” (Freidel, 2001; 124-125)

¹³⁶ Partiendo de nuestra conceptualización no es el “cosmos” sino el *universo* el que “[...] no se concebía como un cubo, sino más bien como un romboedro o un prisma romboidal”. (De la Garza, 2002; 69)

¹³⁷ “En cada sector crece la ceiba primigenia y aparece la correspondiente ave cósmica. Como se lee en los textos de Yucatán, en los cuatro rumbos residen los *pahuatún*, dioses del viento, los *chaac*, señores de la lluvia, los *balam*, protectores de las sementeras, y los *bacab*, apoyo de los cielos. Otras deidades mantienen asimismo relación estrecha con la tierra, entre ellas, el joven dios del maíz, el jaguar, el dios de la muerte y otras ligadas [...] a los distintos periodos del tiempo.” (León-Portilla, 1994; 73)

¹³⁸ “[...] en el pensamiento maya la cuadruplicidad no se da sólo en el nivel terrestre, sino que abarca el celeste y el infraterrestre; los mitos hablan de las cuatro regiones del cielo, las cuales comparten los colores de las terrestres y de las cuatro regiones del inframundo; incluso el dios supremo Itzamná, El Dragón y el dios del agua; Chaac, son a la vez uno y cuatro: negro, blanco, rojo y amarillo.” (De la Garza, 2002; 69) Cada árbol representaba una deidad-fuerza-tiempo. Las deidades en la cultura maya tenían la cualidad de fusionarse entre sí, la unión total de todas las deidades creadoras constituían el cuerpo de la *complementariedad infinita*, lo *absolutamente Otro* en su indeterminación primera o pureza inconmensurable, incomprensible humanamente, como *cero* pero no por ello es un concepto vacío o carente de contenido. El *gran árbol* central del cosmos representaba el principio de *complementariedad* irrebasable, que como ya vimos, esta

Los cuatro árboles conviven, se comunican y se relacionan entre sí, por sus troncos circula el tiempo¹³⁹. En esta representación del universo de los mayas habitan en los árboles cósmicos “seres espirituales”, los cuales son *entes ontológicos de cuerpo ligero* que tienen como cualidad en su *esencia* ser fuerzas incontrolables o sobrehumanas que son veneradas como sagradas y se presentan en un determinado momento según el ciclo agrícola. A los mayas rebeldes del EZLN ha llegado desde tiempos inmemoriales la mítica *historia del sostenedor del tiempo*, la cual evidencia la transhistoricidad del *núcleo duro* de la reflexión filosófica espacial al explicar la estructura arquitectónica del universo:

Según nuestros más anteriores, al cielo hay que sostenerlo para que no se caiga. O sea que el cielo no mero está firme, sino que cada tanto se pone débil y como que se desmaya y se deja caer así nomás como se caen las hojas de los árboles, y entonces puras calamidades que pasan porque llega el mal a la milpa y la lluvia lo rompe todo y el sol castiga al suelo y es la guerra quien manda y es la mentira quien vence y es la muerte quien camina y es el dolor quien piensa.

Dijeron nuestros más anteriores que así pasa porque los dioses que hicieron el mundo, los más primeros, tanto empeño pusieron en hacer el mundo que, después de terminarlo, ya no muy tenían fuerza para hacer el cielo o sea el techo de nuestra casa y le pusieron ahí nomás lo que se les ocurrió, y entonces el cielo está puesto sobre la tierra nomás como un techo de esos de plástico. Entonces el cielo no está mero firme, sino que a veces como que se afloja. Y has de saber que cuando esto pasa, se desarreglan los vientos y las aguas, el fuego se inquieta y

complementariedad primera crea al *ser*, se multiplica y se pone como *esencia* en las primeras parejas de creadores. Estos creadores quedan determinados como árboles cósmicos y los primeros abuelos como el *gran árbol* o eje central. Las deidades, aunque podían fusionarse entre sí, en su determinación como árboles conservaban diferenciadamente las características de cada ente sagrado. Los árboles cósmicos formaban una unidad, sin embargo, aún unidos orgánicamente se distinguían al conservar su diferencia, es decir, era una unidad donde estaba claramente identificada la diversidad. Esta unidad multiplicable que parte de la complementariedad primera, era concebida como una asamblea comunal y fuente de donde emanaba el *Gran Misterio*. Las partes o fuerzas que lo componían estaban en perfecto equilibrio, de no ser así se destruirían entre sí, negando la vida y, por lo tanto, no existiría el mundo humano.

¹³⁹ “La vida entera de los mayas se presenta así orientada por un *patrón* cultural manifiesto en el conjunto de sus instituciones relacionadas esencialmente con el tema del tiempo. En función de él prospera el culto religioso y con éste la simbología, el arte, la propia manera de ciencia y en una palabra la vida y las acciones grandes y pequeñas de todos los días. Por esto la obsesión por el tiempo llegó a ser factor aglutinante de esta cultura.” (León-Portilla, 1994; 107)

la tierra da en levantarse y caminar sin encontrar dónde estarse sosiega.

Por eso dijeron los que antes de nosotros se llegaron, que, pintados de colores diferentes, cuatro dioses se regresaron al mundo y, haciéndose gigantes, se pusieron en las cuatro esquinas del mundo para agarrarlo al cielo para que no se cayera y se estuviera quieto y bien planito, para que sin pena lo caminaran el sol y la luna y las estrellas y los sueños.

Pero, también cuentan aquellos del paso primero en estas tierras, que a veces a uno o más de los *bacabes*, los sostenedores del cielo, como que le entra su sueño y como que se duerme o se distrae con alguna nube y entonces no lo tensa bien su lado del techo del mundo, o sea del cielo, y entonces el cielo, o sea el techo del mundo como que se afloja y como que se quiere caer sobre la tierra, y el sol y la luna ya no tienen plano su camino y las estrellas igual.

Así pasó desde el principio, por eso los dioses primeros, los que nacieron el mundo, dejaron encargado a uno de los sostenedores del cielo y él debe estarse pendiente para leer el cielo y ver cuándo empieza a aflojarse, y entonces este sostenedor debe hablarle a los otros sostenedores para que despierten y vuelvan a tensar su lado y las cosas se acomoden de nuevo. (EZLN, 2003a; 12)

En la separación espacial de los tres cuadrantes o mundos que componen la totalidad del universo se estableció una normatividad y diferencia en el mundo de en medio donde habitamos los humanos, ya que el tiempo no es discontinuo sino está en un constante devenir¹⁴⁰. En la Tierra media situada entre el mundo celeste y el inframundo habitan las especies distintas a la humana que conviven con el *ente antropológico*¹⁴¹.

¹⁴⁰ “Y una excepcional conciencia de la temporalidad fue determinante en el pensamiento maya acerca del origen y estructura del universo. Sus ideas sobre el tiempo están estrechamente vinculadas a las del espacio, pues concibieron el tiempo precisamente como el evidente y eterno dinamismo del espacio, que da a los distintos seres cualidades y significaciones múltiples; el tiempo fue el cambio cósmico producido esencialmente por el movimiento de un ser sagrado que fue el eje de su cosmovisión: el Sol, cuyo tránsito fue captado como una trayectoria circular alrededor de la tierra, que determina los cambios que en ella ocurren; por ello, el tiempo se concibió como movimiento cíclico. Y ese movimiento sigue leyes estables, como se manifiesta en la regularidad de los ciclos naturales, por lo que el tiempo es el orden, la racionalidad y la permanencia del cosmos.” (De la Garza, 2002; 54)

¹⁴¹ “Los tzotziles y tzeltales conciben el mundo como un todo. Se le llama cielo-tierra (*vinajel-balamil*), sus aspectos o partes son los siguientes: cielo interno-tierra interna (*yut vinajel-yut balamil*) u otro cielo-otra tierra (*yan vinajel-yan balamil*), y superficie del cielo-superficie de la tierra (*sba vinajel-sba balamil*) o este cielo-esta tierra (*li' ta vinajel-li' ta balamil*). Toda vida se desarrolla

El tiempo humano está determinado por una estructurada lógica racional que sitúa al mundo de en medio -o mundo humano- siempre en un constante y cuantificable devenir histórico en forma de espiral o *caracol*¹⁴². El tiempo se estudia mediante el conocimiento acumulado en los calendarios, los cuales tienen como fundamento y principio la unidad vida-muerte en el ciclo agrícola. El *caracol* como concepción del tiempo es historia cíclica y palabra fundadora, se ilustra con la imagen escatológica donde la semilla de maíz (materia sacra) sembrada bajo la tierra en el inframundo renace a la vida.

Dicen aquí que los más antiguos dicen que otros más anteriores dijeron que los más primeros de estas tierras tenían aprecio por la figura del caracol. [...] el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento. [...] también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. [...] con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra

en la superficie del cielo-y-la-tierra, mientras la vida extraordinaria existe en el otro cielo-otra tierra. En la superficie del cielo-y-la-tierra, la experiencia es clara y bien diferenciada, mientras en el cielo interno-tierra interna, la experiencia es confusa y las cosas no se hallan también diferenciadas entre sí. Una manera útil de describir alguna experiencia perteneciente al otro cielo-otra tierra es la que ocurre en los sueños, de los que se piensa que tiene lugar en dicho mundo.” (Arias, 1991; 39)

¹⁴² La filosofía de la historia en los pueblos amerindios hasta la actualidad plantea una historia no-lineal, sino cíclica y acumulativa. El peruano jesuita Manuel M. Marzal, doctor en filosofía, señala en sus estudios sobre la cultura andina que el término *kaypacha* significa el <<aquí>> y el <<ahora>>, el cual corresponde a un espacio y tiempo permanente; mientras que el doctor en filosofía y jesuita boliviano, Xavier Albó, de sus quince años de convivencia en las diversas regiones aymaras, nos explica que el *éschaton* mesiánico de las culturas semitas donde la promesa de un futuro es esencial, en las culturas amerindias se hace contemporáneo de nuestras acciones para la construcción de un mundo nuevo, en el pueblo aymara le llaman *pachakuti* y es: “una esperanza de que este mundo actual, que ahora está al revés y sin el debido equilibrio, algún día se dará la vuelta y, en un nuevo *kuti* o *pacha kuti*, lo que ahora está abajo oprimido y dentro –clandestino- volverá arriba de una manera patente, <<hecho millones>>.” (Albó, 1994; 223) Esta esperanza se fundamenta en el razonamiento de que “la muerte no sólo es el fin de la vida individual, sino que además el mundo de los muertos, de los *achachilas*, contiene las semillas del futuro. Cuando acabe la época actual ocurrirá un nuevo cambio impulsado desde este mundo de los muertos.” (Albó, 1994; 223) Esta concepción filosófica de la historia es compartida en la cultura maya y mexicana anterior a la invasión y en otras regiones de amerindia. El historiador mexicano Enrique Florescano dice al respecto: “[...] el brote de la planta de maíz en la superficie terrestre se transforma, en el relato mítico, en el acto maravilloso de la resurrección de Hun Nal Ye-Quetzalcóatl de las profundidades de la tierra, que simbólicamente expresa el triunfo de las fuerzas creativas sobre las de la muerte y el otorgamiento a los seres humanos del alimento que asegurará la continuidad de las generaciones futuras.” (Florescano, 2000; 289). Así sueñan y piensan la historia nuestros pueblos. El asombroso pensamiento filosófico antiguo sigue vivo en la resistencia de los pueblos actuales.

fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. [...] era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana. [...] el *pu'y*, como le dicen en lengua acá. (EZLN, 2003; 15)

Análogo al espacio y tiempo de la finitud humana, existen los otros dos mundos donde el espacio y tiempo son discontinuos: en estos no-espacios y no-tiempos habita la *complementariedad creadora: Alom-Qaholom*. El tiempo humano está compuesto orgánicamente por la *esencia* de la *complementariedad creadora*. La contabilidad del tiempo histórico inicia cuando los primeros humanos comienzan a poblar el mundo de en medio. El tiempo de este cuadrante se contabilizó, estudió e institucionalizó con la invención del calendario¹⁴³.

Entre los mayas, ejemplo de una alta cultura de amerindia, cada ciclo calendárico se dividía en enormes periodos o edades cósmicas llamados “soles”: cada “sol” se representaba simbólicamente con la imagen y nombre de un ente sagrado, tal entidad sagrada se develaba en el mundo humano como fuerza sobrehumana, o lo que hoy conocemos como fenómeno natural¹⁴⁴.

Cada epifanía de los *entes ontológicos* cargadores del universo se espera de acuerdo a la secuencia calendárica; su manifestación dependía del orden y lugar que ocupaban en el calendario, mismo que estaba basado en el conocimiento empírico del ciclo agrícola. De esta manera, los cambios climáticos

¹⁴³ “La precisión alcanzada por los mayas en sus varios sistemas para medir el tiempo, está obviamente ligada a sus observaciones y conocimientos astronómicos. Gracias precisamente al estudio de numerosas inscripciones en que se consignan las correcciones calendáricas, tenemos noticias, entre otros, de tres importantísimos descubrimientos, los mejores ejemplos del saber astronómico maya. Nos referimos a su ya mencionado conocimiento del año trópico, al de la revolución sinódica de Venus y al del periodo de lunación.” (León-Portilla, 1994; 25)

¹⁴⁴ “Sus sabios no sólo relacionaron a sus dioses con los momentos del tiempo que caen bajo su especial protección y en los que hay que hacer ritos y sacrificios en su honor. Para ellos el tiempo mismo fue la realidad primordial y sin límites, la deidad de los múltiples rostros, periodos o ciclos, que en jornadas alternantes y con la posibilidad de retornos en un ámbito que no alcanza término, comunican su carga a todos los planos y a todos los rumbos del mundo.” (León-Portilla, 1994; 99)

que acontecían en su oportunidad temporal se desenvuelven según su cualidad, se mueven y dejan su lugar dependiendo del turno que les corresponde en la rueda calendárica¹⁴⁵. Después de una larga espera cíclica de la rueda, la fuerza evocada como entidad sagrada acontecía y su *ch'ulel* se convertía en tiempo que los humanos agradecían¹⁴⁶.

Los mayas inventaron el sistema calendárico más complejo de todo el mundo amerindio, es más exacto que el calendario gregoriano¹⁴⁷. Esta alta cultura logró combinar ciclos de cifras muy grandes bajo el manejo de una numeración posicional. Los diversos calendarios siguen carreras paralelas de dos o más ciclos de tiempo, después de un prolongado lapso de años las diferentes cuentas de tiempo coinciden en sus signos de arranque y cuando llega ese momento comienza un nuevo ciclo¹⁴⁸. Alfredo López Austin expresa:

¹⁴⁵ “[...] los dueños de las montañas-cavernas-y-fuentes sagradas cierran o abren las compuertas para dejar que el agua se acumule o fluya de acuerdo con la estación. Ese modo de conceptualizar el fenómeno incontrolable de la lluvia explica la preocupación de los pedranos [mayas de San Pedro Chenalhó] por mantener satisfechos y contentos a los dueños de dichos lugares y porqué el maíz no sufra daños, merced a la observación y buenos modales cuando se le toca.” (Arias, 1991; 32)

¹⁴⁶ “[...] todos los periodos del tiempo no sólo están presididos por sus correspondientes deidades, sino que ellos mismos son personificaciones divinas. Y también los numerales, que acompañan a los glifos de los varios ciclos, ostentan rostros de dioses porque ellos son los portadores del tiempo.” (León-Portilla, 1994; 98)

¹⁴⁷ En opinión del catedrático de la UNAM, matemático y economista mexicano Dr. José Antonio Rojas Nieto: “El calendario gregoriano que nos rige es muy inferior en un sentido muy concreto: la cuenta de los días y de los meses se realiza usando números del 1 al 31, o del 1 al 12. ¿Por qué? Por la ausencia del cero en los números romanos utilizados en Europa por muchos siglos. Los mayas, por el contrario, conocían el cero. Y supieron aplicarlo al calendario. En contraste, las cuentas del gregoriano son “esquizofrénicas”: años en decimal; meses con base 12; días alternando base 30, 31, 28 y hasta 29 en los años bisiestos. El calendario maya cuenta los días uno por uno. Con base numérica 20, como muchos otros pueblos mesoamericanos. [...] Los mayas con la introducción del cero, crean un calendario basado en un sistema numérico con preminencia en dicho número. Ni siquiera los ilustrados revolucionarios franceses se atrevieron a usar el cero. El año 1792 fue declarado como año uno en el calendario republicano.” (Rojas, 2012; 26)

¹⁴⁸ Los mayas utilizaban tres calendarios, cada uno tenía usos diferentes, por ejemplo, el ciclo de la luna de 354 días regía entre otras actividades el trabajo, tenía relación con seres que eran afectados por la luna y tenían características determinadas por ella; el calendario de 365 días marcaba los ciclos de las fiestas religiosas y actos cívicos; y el ciclo de 260 días se usaba en la

Los mayas dominaron un sistema logográfico, en parte fonético, que con la numeración posicional les permitió enlazar sus historias dinásticas con las de sus divinidades. Ajustaron los múltiples ciclos remitiendo a un hito situado, según nuestro calendario, a una fecha que muchos especialistas señalan como el 13 de agosto de 3114 a.c. (López, 2001; 252)

Para los mayas, la fecha 13.0.0.0.0. (se lee de derecha a izquierda: 0 *kines* o días, 0 *uinales* o meses de 20 días, 0 *tunes* o años de 360 días, 0 *katunes* grupos de 7 mil 200 días y finalmente 13 *baktunes* de 144 mil días) se dio al comenzar el tiempo del mundo de en medio, es el día *cero*¹⁴⁹. La fecha 4 Ahau 8 Cumku en el calendario gregoriano es el 13 de agosto de 3114 a.e.c. (ver figura 1, capítulo 2), es el día de inicio, aquella que separa el tiempo humano del discontinuo tiempo mítico o no-tiempo, cuando “llegó la palabra” (Popol Vuh, 2010; 23) y comienza a organizarse el caos originario. Las narraciones de los acontecimientos históricos humanos comienzan a partir de esta fecha calendárica, es el año de la creación del espacio y tiempo humanos, es cuando “se trajo la cuerda de medir y fue

adivinación y predicción de acontecimientos por venir con la finalidad de saber que esperar y como enfrentar o evitar la destrucción del poder sobrehumano de los creadores.

¹⁴⁹ El 21 de diciembre de 2012 se vivió lo que los aymaras llaman *pachakuti*. En la sabiduría de los pueblos mayas, se cumplieron 13 *baktunes* desde el inicio del mundo. Después de este día nuevamente se comenzó a contar el tiempo a partir del día 0 y para llegar al día 1 se celebró una gran fiesta. Lo que equivale a decir que el día 13.0.0.0.0. se volvió a repetir después de un millón 872 mil días, con lo cual culminó la actual creación humana (la cuarta, según la escritura del libro sagrado *Popol Vuh*) y comenzó una nueva (Pérez, 2010). En una lápida encontrada en la zona arqueológica llamada Tortuguero y en un ladrillo de la zona arqueológica de Comalcalco en Tabasco, México, se encuentra escrito el año 2012 (Barnhart, 2011). El día 21 de diciembre de 2012 es el fin de un ciclo de 5125 años. Según se lee en la Estela 6 de Tortuguero este día se manifestará o descenderá un ente sagrado llamado Bolon Yokte, “Señor de la Luz”, algunos expertos lo relacionan con los nueve señores del Xibalbá. En la *Estela de Tortuguero* que data del siglo VII textualmente se escribió: “Habrá de finalizar el décimo tercer ‘bak’tun’ / (el) 4 Ajaw, Tercer día de Uniiw (K’ank’in). / ? ocurrirá / (Será) el descendimiento (??) del/de los Dios (es) de los / Nueve Apoyos en ?”. (Stuard, 2011; 7) El 21 de diciembre de 2012 los indígenas rebeldes del EZLN marcharon en silencio, de manera pacífica y ordenada; unos 40000 zapatistas demostraron su disciplina y capacidad de movilización al ocupar las ciudades de Palenque, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo y San Cristóbal de las Casas, mismas que fueron tomadas en su levantamiento del 1° de enero de 1994. Dejaron un mensaje: “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era noche. Y noche será el día que será el día.” (EZLN, 2012)

extendida en el cielo y en la Tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones”.
(Popol Vuh, 2010; 21)

En esta fecha coincidieron los signos iniciales de cada uno de los calendarios que se utilizaban; sin embargo, este punto de referencia de la cuenta larga del tiempo es muy anterior a la existencia de la cultura maya. Gracias al conocimiento acumulado durante generaciones por los primeros grupos amerindios que cruzaron el estrecho de Bering, se logró llegar a la sistematización del tiempo. Con la creación y perfección de los sistemas calendáricos, junto con la astronomía y el desarrollo de la lógica matemática, se produjo una nueva síntesis y revolución en el pensamiento amerindio en torno de los años del 200 al 900¹⁵⁰.

Entonces, nuestra hipótesis sostiene que la fecha 3114 a.e.c. es mítica-simbólica y fundamenta el principio necesario que le da sentido al tiempo humano. Al ser parte de la primera generación de la *escuelita zapatista* y tomar el curso “La libertad según l@s zapatistas” tuve la oportunidad de poder aprender y convivir con la familia del Sr. José y la Sra. Mercedes en la comunidad Miguel Hidalgo, en el Caracol I *La Realidad* (Madre de los Caracoles); ahí el día 12 de agosto de 2013 cuando comenzaba a caer el sol, le pregunte en castilla a José: “¿Qué significa la fecha 21 de diciembre de 2012?” él me respondió en idioma tseltal: “En un día como ese comenzó la organización”¹⁵¹.

¹⁵⁰ “Empeñados en registrar el paso del tiempo, los sacerdotes y sabios comenzaron a erigir sus estelas y a registrar fechas que debieron ser para ellos especialmente significativas. A partir de lo que se conoce como estela 29 de Tikal, en la que se consigna la inscripción calendárica maya más antigua hasta ahora descubierta, 292 d. de C., la erección de estos monumentos alcanza difusión extraordinaria.” (León-Portilla, 1994; 20)

¹⁵¹ La traducción al castellano y al tsotsil de este diálogo intercultural la realizó Rafa mi *votán* (guardián) asignado.

5.- Experiencia ontológica de lo Sagrado en amerindia

5.1.- Religación humana con lo Sagrado

La *poiética*¹⁵² crea las hierofanías¹⁵³ de la reflexión ontológica¹⁵⁴. Lo humano adopta un modo cultural de ser *en* y *con* el mundo, el cual tiene su expresión concreta en un código de ética consensado dentro de una comunidad intersubjetiva que aprehende el mundo a través de un determinado modo de ser. Es filosofando sobre la existencia y su praxis como una cultura articula el mundo y le da sentido a partir de las epifanías y expresiones estéticas de la *poiésis*¹⁵⁵, con las cuales orientan sus prácticas en el mundo de la vida cotidiana¹⁵⁶.

¹⁵² “La *poiética* o filosofía de la producción incluye y supone en realidad a la pragmática [...] nos referimos a la producción material o la relación persona-naturaleza [...]; a la naturaleza física, al trabajo y a todos sus modos (técnica, tecnología, diseño, arte, etc.) la *poiética* se ocupa del ente como artefacto, como producto de transformación de la naturaleza, cultura. [...] Se ocupa del trabajo productor en su más amplio sentido, superando la reducción filosófica frecuente de confundir la *poiética* con la estética o poética –la parte “limpia” de la producción humana-. Es la ‘razón instrumental’ pero mucho más.” (Dussel, 2001; 151)

¹⁵³ La hierofanía es el vínculo utilizado para el encuentro personal con lo Sagrado. “[...] lo Sagrado es un misterio liberador o salvífico, la hierofanía tiene siempre un carácter simbólico, el hombre religioso busca vincularse con lo Sagrado.” (Cabrera, 2002, 358)

¹⁵⁴ “La cuestión es de pasar de una exterioridad abstracta, aunque sea como rostro, a una exterioridad concreta a través del trabajo. El concepto de exterioridad debe complementárselo con el de ‘trascendencia interna’ [...] al mismo sistema como totalidad. La exterioridad se manifiesta en el sistema como una trascendentalidad que no queda enteramente definida desde y por la totalidad; existe un *trabajo* sobrante que el sistema no sólo no puede absorber sino que niega, aliena, reprime.” (Dussel, 2001; 161)

¹⁵⁵ Como son el trabajo y sus modos de producción, la creación de símbolos y sus narraciones míticas. El trabajo es transformación de la naturaleza y *creación* de valor de uso y de cambio para su vida: “El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporalidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza [...] Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en *la imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad.” (Marx, 1988; 216).

¹⁵⁶ “Al recibir el lenguaje mudo, el lenguaje sin nombres de las cosas, y transferirlo a sonidos en los nombres, el hombre va ejerciendo esta tarea. Pero ésta sería irresoluble si el lenguaje de nombres

Las prácticas, símbolos y razonamientos que se han creado, conservado y reinventado durante largos periodos históricos se resisten a perecer, quizá porque detrás de la hierofanía se encubre una fundamentación material insustituible, es decir, la subjetividad antropológica en relación con lo Sagrado¹⁵⁷ y su misterio liberador: la *alteridad*¹⁵⁸.

Lo Sagrado es *cofundamento*¹⁵⁹ análogo que dota de sentido a la racionalidad humana y a las culturas como totalidades en el pluriverso. El abismo entre lo Sagrado y lo profano encierra también la ambivalencia entre el temor y la atracción; así, el *homo religiosus*, en su relación con lo Sagrado, crea símbolos para exteriorizar a su grupo comunitario la experiencia mística que le aconteció, derrotando cualquier análisis estructural al suscitar sentimientos desconcertantes y expresiones paradójicas¹⁶⁰. La expresión indirecta de la epifanía que se devela en toda cultura es el reconocimiento del acontecimiento histórico y del misterio de lo Sagrado. De este modo, la relación humana con lo Sagrado desemboca en la construcción ontológica de un mundo cultural que se encarga de organizar

propio del ser humano y el lenguaje sin nombres de las cosas no estuvieran ambos emparentados con Dios, si no procediera de la misma palabra creadora, que en las cosas se convierte en comunicación de la materia en la comunidad mágica, y en el ser humano se convierte en el lenguaje del conocimiento y del nombrar en el espíritu dichoso.” (Benjamin, 2010; 156)

¹⁵⁷ “[...] la religión es fundamentalmente una relación, y su objeto, lo Sagrado, es un fenómeno que surge como tal *en* esta relación.” (Cabrera, 2002; 341)

¹⁵⁸ “En el orden de la constitución real el Otro libre es mucho más real y exterior que la mera cosa (física, vegetal, animal: reino de la necesidad). La Alteridad analécticamente, se refiere a la exterioridad de la constitución real *eventual*, humana. [...] La revelación del Otro se presenta en mi mundo como creación de lo imposible a partir de mi mismidad.” (Dussel, 1977; 126-127)

¹⁵⁹ “Cuando el hombre llega al ‘límite’ se enfrenta con el ‘más allá’; cuando la finitud se descubre como tal puede proponerse la cuestión del infinito; cuando el tiempo entra en crisis nace la posibilidad de abrirse a la eternidad.” (Dussel, 1980; 21)

¹⁶⁰ “Los místicos suelen emprender un camino introspectivo, hacer uso de un lenguaje indirecto y muchas veces poético, y apuntar a verdades elusivas que parecerían contradecir la ortodoxia de la religión que los alberga.” (Cabrera, 2006; 5)

racionalmente la vida cotidiana de lo humano en campos prácticos como la política.

Para el filósofo Karl Marx la religión es una interpretación mítica que organiza el mundo, da sentido y ordena la historia de los pueblos. En la *Introducción para la crítica de la “filosofía del derecho” de Hegel*, Marx escribe acerca de la religión lo siguiente:

La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su “point d’honneur” espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal. (Hegel, 2002; 7)

Este pensador utiliza la filosofía como instrumento metodológico para hacer una crítica a la religión, ya que el sistema religioso en el proceso de su desarrollo se fetichiza y se coloca por encima de su creador, lo humano¹⁶¹. Entonces la crítica de Marx es una crítica ética a los fundamentos opresivos, los cuales en lugar de liberar alienan la subjetividad humana¹⁶².

La *tarea de la historia*, por lo tanto, es establecer *la verdad del acá*, después de que haya sido disipada *la verdad del allá*. Ante todo, *el deber de la filosofía*, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto *profano*, luego de haber sido desenmascarada la *forma sagrada* de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la

¹⁶¹ “[...] la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas. [...] los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancía, y que es inseparable de la producción mercantil.” (Marx, 1988, 88-89)

¹⁶² La crítica de Marx tiene como objetivo develar la perversión de un sistema religioso fetichizado, luego, es la crítica del capital, porque el capital impone una ideología hegemónica que sirve y opera como fundamento del Estado. Por tanto, la crítica es hacia los fundamentos que se presuponen en la religión, pero al servicio del sistema capitalista, el cual utiliza y rinde culto al dinero como su fetiche absoluto.

crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*. (Hegel, 2002; 8)

Karl Marx es ateo al negar la “divinidad” del fetiche, sin embargo, sigue sosteniendo que la religión es un fenómeno cultural que forma parte del ser humano y se manifiesta intersubjetivamente en una comunidad cultural de comunicación¹⁶³. En el mundo amerindio, la conciencia religiosa no fetichizada acepta la diversidad de las religiones de acuerdo a “los modos de cada quien”.

Para nuestra investigación es necesario presuponer este análisis realizado por Marx, ya que, para abordar la ligación humana con lo Sagrado en la cultura maya habremos de tener clara la crítica al fetiche¹⁶⁴. La crítica a los fundamentos transgrede el “absoluto” establecido por el dogma, devela y deconstruye de manera fáctica las prácticas políticas del grupo dominante, el cual oprime ideológica y ontológicamente al alienar la subjetividad por medio de lo negativo del poder. En su esquizofrenia se ha fetichizado, es opresor¹⁶⁵.

La cultura Occidental ha caído desde hace siglos en un egocentrismo antropocéntrico, criminal, ya que no ha terminado por aceptar históricamente la racionalidad de otras culturas, calificándolas de “bárbaras” e “incivilizadas”, útiles, esclavizables, no-humanas. En su guardar silencio no escuchan el grito de la

¹⁶³ “Toda religión real (y por ello en la que se adore y rinda culto en ella al Otro absoluto), auténtica, meta-física, será siempre un *más allá* de todo sistema dado, sea erótico, pedagógico o principalmente político.” (Dussel, 1980; 34-35)

¹⁶⁴ “El hombre español y europeo despliega dialécticamente la acción conquistadora como operar sagrado. Un nuevo ‘dios’ es adorado, junto a otros ‘dioses’ y contra el Otro absoluto (cuya epifanía se cumple siempre a través de la justicia hacia el otro antropológico). Es el fetiche del *ego* europeo renacentista y moderno, metropolitano primero y después imperial.” (Dussel, 1980; 25)

¹⁶⁵ “[...] los movimientos de justicia y liberación deberán negar la identidad de ‘religión-estado opresor’, de otra manera, harán la crítica de la religión opresora, que como veremos, nunca podrá ser la religión que cumpla con las condiciones meta-físicas (que es lo que la filosofía puede describir) del acceso a la realidad del Otro absoluto, de la Realidad absolutamente absoluta”. (Dussel, 1980; 34)

presencia de la *alteridad*. El ego de la modernidad de Occidente es un monólogo a dos voces disfrazado de diálogo; ensimismados, razonan para sí mismos, hablan para mandar al otro, no escuchan para aprender¹⁶⁶. Para este “yo” fetichizado o patológico, la *alteridad* es inexistente o, en el mejor de los casos, es un objeto de estudio, un medio o instrumento con valor de uso y cambio, una mercancía, en suma, es explotable.

Para nosotros, la razón de la *alteridad* no es lo irracional -como pensaron los invasores extranjeros que fueron recibidos en el choque cultural de Amerindia y Europa-. La *alteridad* para nosotros tiene una razón distinta, construida desde su propio mundo cultural. La racionalidad cultural de la *alteridad* es una razón entre muchas otras y, porque es distinta, es necesario que se reconozca la *dignidad material, simetría discursiva y distinción cultural*; nunca, una cultura que oprima sobre la otra. Sin estas tres condiciones, la interculturalidad es un diálogo de autoengaños¹⁶⁷. El ego esquizofrénico inventa conceptos como “bueno” o “malo” desde el poder pervertido y cinismo de la violencia, con lo cual oprime y aniquila aquello que es distinto, lo disidente, a esos que les va la vida en intentar liberarse desde la exterioridad del imperio subvirtiendo el orden impuesto, *la Alteridad*.

¹⁶⁶ “[...] el ego europeo, y posteriormente de todo el ‘centro’, constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia (y a los que se encuentran dentro del ‘orden’ divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), que le rinde un culto obligatorio. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación.” (Dussel, 1980; 35)

¹⁶⁷ “[...] lo que agrava las dificultades para encarar el diálogo intercultural a nivel filosófico es que históricamente la “gran” definición de filosofía la da Occidente y que éste se arroga además el monopolio de administrar e interpretar esa “gran” definición de filosofía. Con lo cual ya no tenemos simplemente *filosofía* sino *filosofía definida*. Es más: *filosofía definida occidentalmente*. Por ende se trata de una filosofía que se modela en torno a lo que en Occidente se ha dicho y se dice que tiene y debe ser filosofía. Éste es, indudablemente, uno de los grandes obstáculos que impiden hoy la comunicación. O sea que no es tanto el saber filosófico como tal lo que dificulta sino más bien la definición del saber, la manera como hemos aprendido eso que sabemos en filosofía o en cualquier otro campo. Y conviene subrayar que la cuestión no está solamente en lo que sabemos sino también en la manera como se nos ha enseñado lo que sabemos.” (Fornet-Betancourt, 2007; 23)

5.2.- Delegados de lo Sagrado

Las personalidades del mundo amerindio que podían relacionarse con lo Sagrado tenían que adoptar una disciplina muy rigurosa para lograr aprender y adquirir los conocimientos de ese arte tan especial¹⁶⁸. Los ejercicios espirituales para poder penetrar sin riesgo en el *estado de conciencia contemplativo* dependían de que el neófito tuviera una disciplina impecable¹⁶⁹.

Existían por lo menos dos maneras de descubrir la vocación para ser vocero de lo Sagrado, y por lo tanto, también de la comunidad humana. En ambas existe, *a priori*, un llamado en los sueños, ya que cuando se sueña el conocimiento le es dado al *ch'ulel-nawalito* en el corazón, no en la vigilia¹⁷⁰. El 5 de mayo de 1953, siendo un venerable anciano Manuel Arias Sajom –tsotsil de San Pedro Chenahó-, dice: “aprendo todo por mis sueños”, “No queda lo que se aprende por la boca; es por el alma que aprendemos. El *ch'ulel* lo repite en el corazón, no en el pensamiento, y sólo entonces lo sabe uno hacer.” (Guiteras, 1996; 130-131)

La primera vía para poder adquirir el oficio de traductor del “idioma” sacro es por libre elección, por voluntad, e implica actos de penitencia personal para

¹⁶⁸ “Las tradiciones se deben conservar y, por eso, los esfuerzos de los *tzotziles* y *tzeltales* tienden a proteger el orden dado o el destino del mundo tal y como ha sido transmitido de generación en generación. Los mayores son los indicados especialmente para ese propósito, por ser quienes ya han sido dotados de aptitudes y conocimientos especiales. Entre ellos se cuentan los curanderos y los que saben las leyendas inmemoriales. De ellos se dice: Lo han aprendido (*chanbil yu'unik*), o bien: sus almas ya han llegado (*vulem xa xch'ulelik*). También se dice: Ellos saben cómo son las cosas, o, ellos saben cómo comportarse debidamente (*snabeik sjamsmelol*, o, *yich'ojbeik sjam-smelol*) [...] *Sjam-smelol* es aquel aspecto de las cosas que explica el porqué: es la *raison d'être* de las cosas.” (Arias, 1991; 38)

¹⁶⁹ “Los ritos ascéticos, aunados a danzas y cantos rítmicos, provocan trances extáticos y alucinaciones semejantes a los causados por plantas psicotrópicas, [...] y en muchos sitios de Mesoamérica [y en toda amerindia] esas prácticas se acompañaban de la ingestión de alucinógenos. Así, los ritos ascéticos tenían la finalidad de provocar o coadyuvar al trance extático.” (De la Garza, 2012; 169)

¹⁷⁰ “Como el mundo tiene dos aspectos, los guardianes del orden de este mundo, que poseen su imagen en el otro mundo, son considerados los más sabios y respetables de todos. De esas personalidades se dice: ‘Sus ojos están abiertos y ven el *sjam-smelol* de todas las cosas’.” (Arias, 1991; 38)

poder dialogar directamente con la *complementariedad infinita* en el *lenguaje*¹⁷¹. Es un conocimiento silencioso sumamente estricto¹⁷². La otra vereda es por medio de un llamado inesperado y violento de fuerzas sobrehumanas, dicha energía sagrada sobrepasa la comprensión humana y el elegido es arrastrado más allá de su voluntad. En este caso, el oficio designado o mandato no depende de la voluntad del elegido ya que lo Sagrado elige a un miembro de la comunidad como su representante en el mundo humano por tiempo indeterminado. Algunos otros, intervienen en el campo de lo Sagrado al cumplir acciones específicas u ocasionales por periodos fijos, temporales o espontáneos¹⁷³.

Las personas “sagradas” más admiradas son aquellas que como mandato consagrado asumen el oficio toda la vida, su trabajo de servicio al *pueblo*¹⁷⁴ debe ser sencillo, humilde y honesto. A estos sabios delegados de lo Sagrado el *pueblo* les asigna un reconocimiento especial gracias a los testimonios de aquellos que

¹⁷¹ El *lenguaje en cuanto tal* no lo puede estructurar la lingüística y de manera indirecta y equivoca es representado por el símbolo. Es en *lenguaje* como nos comunicamos con lo Sagrado, es decir, en “silencio”, sin mediación de la palabra, la escritura o los gestos corporales. A esto que nosotros llamamos *lenguaje*, el judío Walter Benjamin llama –en un sentido muy semejante- *lenguaje en cuanto tal*, y del cual escribe: “Toda manifestación de la vida espiritual humana puede ser entendida en tanto que un tipo de lenguaje, [...] En este contexto, <<lenguaje>> significa el principio dirigido a la comunicación de contenidos espirituales en los correspondientes objetos: en la técnica o el arte, la religión o la justicia. [...] La existencia del lenguaje no sólo se extiende por todos los ámbitos de la manifestación espiritual humana, a la cual, en algún sentido, el lenguaje siempre es inherente, sino que se extiende a todos en absoluto.” (Benjamin, 2010; 144-145)

¹⁷² “Los ritos ascéticos se manifiestan en cerámica y en relieves, donde se representaron los instrumentos para el autosacrificio y la práctica de extracción de sangre, principalmente del pene. La ofrenda de sangre aparece, por ejemplo, en algunos dinteles de Yaxchilán: [...] en el 17 vemos a ambos, ella ejecutando el sacrificio de la lengua y él del pene.” (De la Garza, 2012; 167)

¹⁷³ “Lo crucial es saber que este ser espiritual se comunica sin duda *en* el lenguaje, no mediante el lenguaje.” (Benjamin, 2010; 146)

¹⁷⁴ La categoría *pueblo* nos ayudará a entender la pervivencia de la cultura de los pobladores que resisten los embates de las crisis económicas. Para nosotros al igual que la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel la categoría *pueblo* es el plural de *pobre* y su terreno de análisis se localiza en el campo político, subsume a la categoría *clase social* perteneciente al campo económico sin negarla. La presencia transhistórica del sector campesino es uno de los muchos grupos sociales que son parte integral de lo que nosotros comprendemos como *pueblo*, es un grupo que se articula en el bloque de oprimidos, a este bloque crítico de luchas antisistémicas lo llamamos: *pueblo*, el cual es transhistórico.

constatan el gran poder benefactor de su trabajo. Las historias de hechos empíricos “benignos” o “malignos” realizados por personas poderosas, se comparten intersubjetivamente de manera discreta en pláticas familiares y plazas públicas de concurrencia popular¹⁷⁵.

Dado que entre los mayas la totalidad del espacio está organizada sistemáticamente por tres cuadrantes sobrepuestos, las personas calificadas como *k'uhul ajaw* son la unión de la separación y las diferencias de esos tres mundos, en otras palabras, en ellos la escisión de los tres se religa¹⁷⁶. El servicio religioso no es exclusivo de éstos; los *ah kinoob*, “los del sol”, son gobernantes y ministros que se encargan de los rituales oficiales en las instituciones públicas y están preparados de manera fundamental en dicho campo, ya que el *pueblo*, para confiarles la representación política de la comunidad, les exige pruebas empíricas de su vocación¹⁷⁷. También los *ah dzac* o médicos-sabios, los abuelos sabios y jefes de familia, deben cumplir -al igual que los altos sacerdotes- con una disciplina ética impecable y con ese sacrificio personal servir a su *pueblo*.

El pensamiento crítico está cultivado por filósofos o religiosos profesionales, quienes son llamados *ahau can*, que significa “señor serpiente”. Los sabios *ahau can* o filósofos, llevan “la llave de sus ciencias, y que en éstas trataban lo más, y

¹⁷⁵ “[...] el factor más importante son los conocimientos del chamán, adquiridos en sus sueños y mejorados mediante su experiencia práctica; en eso radica su éxito, que es la fuente de la fama y el prestigio.” (Arias, 1991; 61)

¹⁷⁶ El místico es una subjetividad extrema que desde la intrasubjetividad exterioriza intersubjetivamente el fenómeno de lo Sagrado al crear símbolos para representarlo; por ello, es la parte corporal e irreductible. El místico expresa la liberación mediante sus acciones alternas, práctica social que encierra una realidad última, es decir, la posibilidad de la liberación radical.

¹⁷⁷ “Los gobernantes quichés, descendientes de aquellos grandes nahuales, continuaron fungiendo como ejes del mundo y representantes de la comunidad ante los dioses; y heredaron no sólo el trono, sino también la condición de chamanes, que lograban a través de su iniciación y sus prácticas ascéticas.” (De la Garza, 2012; 144)

que daban consejo a los señores y respuestas a sus preguntas”¹⁷⁸. Por medio de sus libros enseñan “las antigüedades, leer y escribir”, y examinan el “buen ejemplo del pueblo”. Los maestros *ahau can* educan a aquellos niños que se inclinan por este oficio, a los hijos de otros *ahau can* y a “los hijos segundos de los señores”; también “[...] atendían al servicio de los templos y a enseñar sus ciencias y escribir libros de ellas”. (Landa, 2003; 96)

Todas las personas expertas que se dedican al servicio de lo Sagrado son herederos sabios del conocimiento popular, y por lo tanto, respetados sin importar la función específica a la que se dedicasen, así fueran: místicos, sacerdotes de instituciones oficiales, gobernantes, médicos-sabios, agentes religiosos, filósofos, dirigentes sociales, disidentes, abuelos y abuelas o padres y madres de familia.

5.3.- Sabio-místico: *k’uhul ajaw*, “señor divino”

En el universo de los mayas antiguos el *ser*, creado por la *complementariedad infinita*, está disperso como *esencia* en la totalidad del cosmos. Si una parte de la totalidad sistémica está afectada, el *k’uhul ajaw* o “señor divino”, interviene desde su “intersubjetividad infinita” como representante de los humanos ante lo Sagrado para mantener la unidad y equilibrio; mediante el rezo, la penitencia, el recogimiento y el *diálogo* restablece el orden de la totalidad¹⁷⁹. El “hermano

¹⁷⁸ “Que escribían sus libros en una hoja larga doblada con pliegues que se venían a cerrar toda entre dos tablas que hacían muy galanas, y que escribían de una parte y de otra a columnas, según eran los pliegues; y que este papel lo hacían de las raíces de un árbol y que le daban un lustre blanco en que se podía escribir bien, y que algunos señores principales sabían de esas ciencias por curiosidad, y que por esto eran más estimados aunque no las usaban en público”. (Landa, 2003; 96)

¹⁷⁹ La hierofanía o representación simbólica sirve de soporte o medio para que el *ch’ulel* del ente sagrado ofendido se comunique, es por esto que el místico al sentarse frente a la representación fenoménica de la deidad, platica en el *lenguaje* desde su propio *ch’ulel* de manera “espiritual” con

sagrado” ofendido y demandante de justicia es recompensado con un sacrificio (trabajo personal) como ofrenda¹⁸⁰.

A diferencia de los sacerdotes conocidos como *nacomes* (encargados de realizar los sacrificios) que promulgan la religión oficial, interpretan de manera parcial los mitos y de manera ortodoxa esperan la llegada de los “hermanos-sagrados”; el *k’uhul ajaw* sin descalificar los ciclos de las epifanías de los “entes sagrados” y el conocimiento acumulado de los calendarios -establecidos y aceptados por el consenso de las comunidades de sabios o *linejes nawal*- no se conforma con esperar pasivamente los acontecimientos por venir, sino que se aventura temerariamente a encuentros con lo Sagrado¹⁸¹, se hace *uno* con el *ch’ulel* del *absoluto* e intentaba buscar su consejo para el bien de la comunidad por medio del *diálogo*¹⁸². Era una espera mística activa¹⁸³.

el *ch’ulel* de lo Sagrado; después de un prolongado diálogo “silencioso”, el *k’uhul ajaw* pide disculpas por las ofensas cometidas y pregunta el porqué del disgusto, al finalizar el diálogo se intenta contentar la ofensa con una ofrenda cargada de simbolismos. Para Walter Benjamin “la tristeza de la naturaleza la hace enmudecer. En toda tristeza está presente ya la propensión a caer en la carencia del lenguaje, y esto por su parte es mucho más que la incapacidad o desgana para comunicarse, lo triste así se siente como completamente conocido por lo incognoscible.” (Benjamin, 2010; 160) Es por esta tristeza que se debe dialogar con ella y saber que la lastima, la ofende, la agrade.

¹⁸⁰ La ofrenda es una parte material del mundo humano que se comparte con lo Sagrado, en síntesis, es el símbolo que religa el mundo sobrehumano con el mundo de la Tierra de en medio. Al final del ritual, la ofrenda se reparte con la comunidad y se hace una fiesta dedicada al “hermano sagrado” que solicita sacrificios (trabajo personal), como son la instauración real de la justicia material y el trato digno al pueblo.

¹⁸¹ “El procedimiento que sigue el chamán en el mundo invisible es análogo al que se práctica en el mundo visible. Mediante sus complicadas técnicas, el chamán tiene acceso al otro mundo y explora sus lugares profundos; habla, apacigua con regalos y convence con argumentos a los moradores de ese mundo”. (Arias, 1991; 44)

¹⁸² Por conducto del *lenguaje*, el maestro-místico puede dialogar con plantas, animales, objetos del mundo humano y entes de otros mundos, asignándoles nombres con palabras de los días de los calendarios -los cuales son conceptos cargados de muchos significados que determinan a los objetos según sus características-. Resumiendo, les da rostro a los entes del mundo, los saca a la luz, los recorta de la nada y los transforma en algo.

¹⁸³ “La mística es antes que nada una búsqueda o, como prefieren expresarlo los propios místicos, una vía o un cambio incierto.” (Cabrera, 2006; 10)

Los *k'uhul ajaw* traspasan los límites demarcados del mundo de en medio y se infiltran en el tiempo y espacio discontinuos de lo Sagrado¹⁸⁴. Estos sabios pueden entrar a regiones donde habitan los muertos o regiones del mundo celeste¹⁸⁵; todo esto, con el fin de dialogar con lo *absolutamente Otro*¹⁸⁶. Son delegados que transmiten al pueblo el mensaje de lo Sagrado¹⁸⁷.

Los especialistas *k'uhul ajaw* tenían diferentes maneras de traspasar las percepciones comunes y acceder a un tipo de *estado de conciencia contemplativo* con el cual podían percibir los otros mundos¹⁸⁸. En toda amerindia, para poder acceder a la experiencia mística, se practica el trance extático¹⁸⁹. La técnica más

¹⁸⁴ “[...] entendemos por mística la búsqueda de la unión con (o disolución en) lo sagrado.” (Cabrera, 2006; 10)

¹⁸⁵ “Una de las implicaciones de esa manera de considerar la formación de la personalidad es que, mediante el ejercicio y la ayuda de otros, el alma puede ser evocada por la voluntad. El alma no se halla lejos de nuestros propios límites; de algún modo está dentro del individuo mismo.” (Arias, 1991; 29)

¹⁸⁶ “Los nahuales podían comunicarse con los muertos y con los dioses, poseían una gran fuerza física y una visión tan aguda y penetrante, que les permitía ejercer la adivinación.” (De la Garza, 2012; 145)

¹⁸⁷ “En los textos indígenas quichés y cakchiqueles de la época colonial, se les llama *nawal winak*, ‘hombres nawales’, como a los principales chamanes nahuas, y los documentos españoles los registran como ‘brujos’. En los libros mayas yucatecos coloniales los llamaron ‘Hombres buenos’ y ‘Verdaderos Hombres’, *Halach Uinicoob*, y *chilanoob*, sacerdotes”. (De la Garza, 2012; 141)

¹⁸⁸ “La mística es la búsqueda de un encuentro con el absoluto y este absoluto no siempre nos remite a la idea de un ser supremo; de hecho, la mayoría de los místicos se refiere a él como una realidad o valor últimos, que poco parece tener que ver con el concepto de dios sobre el que reflexionan los teólogos. [...] La mística es un fenómeno presente en todas las grandes religiones, aunque no de la misma forma: en ciertas tradiciones la búsqueda del absoluto se traduce en una sutil sabiduría vital; en otras en una comprensión silente; en algunas más en un intenso encuentro amoroso; en otras en un oscuro conocimiento de la verdad cifrada en los textos revelados.” (Cabrera, 2006; 6)

¹⁸⁹ La generalización de las cuatro etapas para la vía mística que ha desarrollado Isabel Cabrera es aplicable a la cultura antigua de los mayas. Las cuatro etapas son: 1) los inicios, en donde se presenta un encuentro o se escucha el llamado a la vocación, en esta etapa suele consumarse una experiencia conmovedora, en otros términos, un dilema moral hiriente; 2) la fase negativa, que es cuando se busca alcanzar cierto conocimiento “oscuro” y conquistar el desapego, en todo el proceso de esta etapa predomina la duda y las tentaciones, es dolorosa y difícil; 3) la fase positiva, este es el momento del silencio que se expresa de manera indirecta por un lenguaje negativo, paradójico, metafórico o analógico, dicho lenguaje es la manifestación de un sentimiento personal y su expresión depende del contexto histórico cultural y; 4) el después, esta última fase no siempre está explícita pero se puede verificar por la opción que decide el místico al reintegrarse o volver al mundo comunitario, tal elección puede ser la vida contemplativa o la vida práctica y ya hay aquí una transformación en el sujeto.

utilizada es aquella en la cual el sabio consume *plantas maestras* como son: peyote, wachuma, hongos, toloache, ololiuhqui o ayahuasca¹⁹⁰. Con la ayuda de estas *plantas maestras*, el maestro se desprendía de su cuerpo físico y viajaba a otros mundos transfigurado en su *cuerpo ligero* o su *ch'ulel-nawal*¹⁹¹ (ver figura 15). El traslado a otros mundos se da de manera consciente en el éxtasis del *estado de conciencia contemplativo* y el sueño profundo; se tienen visiones y vivencias existenciales, son personas con capacidades extraordinarias que tienen el don de la transformación, chamanes¹⁹².



Figura 15. Vaso K5454, en el cual se relata una sesión de transformación y uso de *plantas maestras*.

¹⁹⁰ “[...] era usual en el mundo mesoamericano [y en toda amerindia] utilizar los hongos y plantas alucinógenas considerados divinos, para lograr el trance extático, que permitía subir al cielo y bajar al inframundo, entre otras cosas.” (De la Garza, 2012; 144)

¹⁹¹ “El uso antiguo de estas plantas se confirma en varios vasos de cerámica del periodo Clásico, en los cuales se representan flores en contextos chamánicos, por lo que seguramente eran alucinógenas. Un ejemplo es el extraordinario vaso K5454, que relata una sesión de trasfiguración en animales, de vuelo chamánico y del uso de flores psicoactivas.” (De la Garza, 2012; 190)

¹⁹² “En los textos quichés y cakchiqueles se menciona también la facultad de trasmutación en animales poderosos como una de las capacidades de los chamanes primigenios, no como una fuerza maléfica, del modo en que después fue interpretada esta facultad por los frailes y los propios indígenas semicristianizados.” (De la Garza, 2012; 144)

En estos viajes el *k'uhul ajaw* busca diluir su *chu'el-nawal* con lo Sagrado, traspasa las fronteras de la comprensión racional, atraviesa los diferentes mundos, entabla comunicación trascendental, pregunta sobre el conocimiento oculto y espera que se develen los designios¹⁹³. Los mensajes sacros de la *infinitud* son comprendidos por el *k'uhul ajaw* en el *lenguaje en sí*, sin determinaciones ni mediaciones, con la comunicación directa, gracias a la fusión de su *ch'ulel-nawal* con la *esencia pura* de la infinita *comunidad nosótrica* (asamblea de seres sagrados)¹⁹⁴.

Una vez que ha regresado de la peregrinación sagrada a espacios extramundanos, el sabio-místico devela a su *linaje nawal*¹⁹⁵ el sentido oculto del conocimiento encubierto por la *infinitud*, se argumenta hasta llegar a un consenso de explicación razonada intersubjetivamente; las imágenes, palabras, metáforas y alegorías son escogidas de manera muy precisa para darle una connotación lo más cercana posible al cómo fue develado el misterio¹⁹⁶. La transmisión del mensaje de lo Sagrado a las personas del pueblo se manifiesta de manera pedagógica entre risas, sarcasmos y bromas pesadas; dichas estrategias didácticas son herramientas educativas muy populares.

¹⁹³ Este servidor de lo sacro tenía el arte de saber comunicarse en el *lenguaje* -con el que se dialoga con el *Gran Misterio*-.

¹⁹⁴ “[...] el lenguaje del arte solamente se puede comprender dentro de la más honda relación con la consciencia propia de los signos.” (Benjamin, 2010; 161)

¹⁹⁵ Asamblea de los sabios venerables ancianos, miembros de su comunidad religiosa.

¹⁹⁶ La experiencia religiosa se da en un contexto histórico y se expresa en hierofanías determinadas culturalmente, entonces, es necesario situarnos de forma contextual. Partimos del presupuesto de que lo Sagrado es en toda cultura un misterio liberador y dada su naturaleza inefable se traduce a través de hierofanías culturales, mismas que poseen un carácter simbólico.

5.4.- La herencia de los *hermanos mayores*

En la amerindia anterior a la domesticación del maíz el intercambio intercomunitario de bienes y mujeres se dio de manera simultánea junto con el diálogo interregional del pensamiento ontológico; con esto, se crearon vínculos entre pueblos que compartían un origen común y desarrollo semejante, reafirmaron sus lazos familiares al compartir los mismos principios del sistema de pensamiento filosófico y religioso, eran pueblos análogos, distintos en costumbres pero que compartían el mismo *núcleo ético-mítico* ancestral¹⁹⁷.

En el mundo amerindio el culto a los ancestros es el más importante¹⁹⁸. Cuando a un familiar le llega la muerte empírica la *esencia* del marchito se extiende por todas las tierras, personas, animales domésticos, plantas, piedras y todos los objetos que ocupan un lugar en el territorio conocido por el caído¹⁹⁹. La energía vital que irradia los huesos de la víctima se recupera al transferirse a los familiares vivos mediante el embarazo de alguna mujer del linaje, o bien, en el nacimiento de un nuevo miembro del grupo, el cual toma el nombre del

¹⁹⁷ “La religión, como el sistema calendárico, la ideología y otros mecanismos mentales del hombre maya, no puede considerarse como un fenómeno original y aislado. Sino que se sumerge en un profundo pasado panmesoamericano del cual se fueron desgajando numerosas maneras de ver la realidad; todas ellas comparten en su conjunto algunos de sus rasgos más elementales.” (Ciudad, 1989; 108)

¹⁹⁸ “Lo que nos muestran las costumbres de los Días de Muertos actuales es que el recuerdo de los ancestros no basta. El espíritu de los difuntos requiere ser alimentado con sustentos reales - ofrendas de comida y de bebida. Las prácticas para recordar y alimentar crean una triangulación entre el pasado y el futuro-, un reconocimiento de la posición y de la fugacidad de la vida humana en aquello que el historiador Fernand Braudel llamó ‘el largo plazo’. La herencia filosófica de Mesoamérica [y de toda amerindia] es amplia y profunda, pero tal vez en ninguna instancia es más compleja y más estratificada que en las creencias y prácticas relacionadas con la muerte y el lugar que se les da al difunto en la memoria social a largo plazo.” (McAnany, 2010; 27)

¹⁹⁹ “La muerte en sí se considera como el acto en que el alma abandona el cuerpo. Por otra parte, el alma siempre se concibe en diferentes niveles de existencia; lo anterior hace posible que se distingan varios grados de muerte.” (Arias, 1991; 42-43)

fallecido²⁰⁰. Así, el *ch'ulel-nawal* del “viajero adelantado” forma parte del grupo familiar nuevamente²⁰¹. Entonces, los antepasados se entrelazan –como en una trenza- con la familia que habita la casa y su prolongación territorial²⁰².

Es por ello que la reproducción de la vida depende de la relación continua de los familiares muertos con los vivos, ya que los ancestros intervienen de manera directa en la procreación de la vida. Con estos razonamientos lógicos se explica la relación de los ancestros con la vida²⁰³. Es así que la vida y la muerte conviven análogas, es una *unidad complementaria* indivisible. En los primeros grupos sedentarios se entierran los cadáveres de los parientes en los cimientos de la casa -debajo del piso-; esto, para conservar como patrimonio la *esencia* del difunto²⁰⁴.

El conocimiento se “profesionalizó” cuando los centros administrativos lograron agrupar a las aldeas semiperiféricas y periféricas, ya que con el

²⁰⁰ “Los tzotziles y los tzeltales creen que el hombre, que ha vivido en el mundo, se enfrenta a dos aspectos de éste mediante el cuerpo (*sbek'tal-stakipal*) y el alma (*ch'ulel*). El cuerpo pertenece primordialmente al mundo visible, pero la morada del alma es principalmente el mundo invisible.” (Arias, 1991; 40)

²⁰¹ “Conceptualmente, el alma de las cosas visibles forman parte del mundo visible; entre esos dos aspectos del mundo existente existe un lazo tan estrecho que constituye un solo mundo, del mismo modo que las cosas que en lo individual tienen dos aspectos no son dos cosas sino una.” (Arias, 1991; 40)

²⁰² La filósofa y etnóloga cubana Calixta Guiteras, exiliada en México, realizó estudios de investigación etnográfica en San Pedro Chenalhó. En su libro *Los peligros del alma* reporta: “La sustancia espiritual que constituye el *ch'ulel* nunca muere, ya que pasa de un ser a otro en un círculo interminable” (Guiteras, 1996; 229)

²⁰³ Esta práctica del culto a los ancestros persistió hasta los mayas actuales, ya que: “Según los tojolabales, el muerto puede “heredar” su *ch'ulel* a uno de sus descendientes, al que llaman *jelol* o “reemplazo”; los tsotsiles, que comparten la idea, lo denominan *k'elol* (Ruz, comunicación personal). Y los ixiles ponen al niño un nombre ixil de la generación de los abuelos, incluyendo tías abuelas y tíos abuelos, porque el niño es el “reemplazo” de la persona cuyo nombre lleva; esto puede significar también que heredará su *ch'ulel*.” (De la Garza, 2012; 224)

²⁰⁴ “Las prácticas del culto a los ancestros tienen hondas raíces en Mesoamérica, y se materializan en las tumbas bajo los pisos de las casas, tumbas reales dentro de pirámides, bultos sagrados que contenían huesos de los muertos ‘reliquias’, representaciones iconográficas y textos jeroglíficos. El culto a los ancestros fue también parte integral de la cosmología y prácticas de Estado de la región andina.” (McAnany, 2010; 27)

desarrollo económico surgen centros de educación en los que se prepara a personas con vocación que se especializan en diversos oficios.

El liderazgo político es un oficio heredado por descendencia genética, se prolonga a través de varias generaciones. Los líderes políticos justifican su lugar en la sociedad al lograr empatar y argumentar (a manera de demostración) el parentesco directo con un antepasado llamado *hermano mayor*, quien entabló el primer *diálogo* con lo Sagrado. El *hermano mayor* es considerado hombre sagrado y protector, *santo-nawal*²⁰⁵.

En las dos últimas partes del *Popol Vuh* se deja constancia histórica en clave maya del origen de las tribus humanas contada en versión de los quichés. En la narración del libro sagrado amerindio, los linajes provienen de los cuatro primeros hombres y sus “Señoras principales”. Son los primeros abuelos, los primeros padres y madres, los progenitores.

En la tercera parte se narra la creación de las cuatro primeras parejas humanas, quienes son: Balam-Quitze y Cahá Paluna, Balam-Acab y Chomihá, Mahucutah y Tzununihá, y Iqui-Balam y Caquixahá. “Ellos engendraron a los hombres, a las tribus pequeñas y a las tribus grandes, y fueron el origen de nosotros, la gente del Quiché.” (Popol Vuh, 2000, 107)

En la cuarta parte se hace un árbol genealógico de la descendencia de los progenitores hasta la existencia de los quichés, no sin antes mencionar otros grupos hermanos como los kachiqueles de la casa “Zotzil” o los yaquis (linaje de pobladores del norte del continente). Con esto se logra ligar el parentesco

²⁰⁵ Ejemplo de esto se da en algunos pueblos mayas actuales como entre los tz’ujiles, para quienes su ente sagrado patrono es Maximón o Ri Laj Mam, “gran abuelo” y quien es un “nawal”.

genético de los ancestros comunes a todas las tribus con el linaje de los pobladores del Quiché.

Ahora, pues, daremos principio a las generaciones, al orden de los reinados, desde el principio de su descendencia, cómo fueron entrando los Señores, desde su entrada hasta su muerte; cada generación de Señores y antepasados, así como el señor de la ciudad, todos y cada uno de los Señores. Aquí pues, se manifestará la persona de cada uno de los señores del Quiché. (Popol Vuh, 2000; 158)

La centralización del poder político de los grandes centros administrativos dio origen, como muestra del poderío de una élite gobernante, a la creación de una arquitectura monumental. Se construyen grandes centros ceremoniales considerados sagrados donde los pobladores y las personas de las poblaciones periféricas contribuyen con ofrendas a los *hermanos mayores*. Se sabe que en estos edificios monumentales es concentrada la energía vital de los ancestros que provienen de un linaje emparentado con lo Sagrado²⁰⁶. Alfredo López Austin declara:

El templo sería el eje del poder sagrado. En su interior, los restos de miembros privilegiados de la comunidad formarían el centro de la liga entre todas las aldeas dependientes y los antepasados comunes. El gobierno sobre los aldeanos dispersos pudo haber tenido como fundamento una extensa red de parentesco –real o ficticia- y el foco de lo sagrado estaría en el lugar de los restos de los “hermanos mayores”. (López, 2001; 240)

²⁰⁶ “Para los tzotziles y los tzeltales, la armonía del hombre y el universo requiere la verdadera permanencia de cada individuo dentro de los límites de su propia comunidad. Eso crea ciertos sentimiento de pertenecer a un lugar y una tierra comunes, simbolizados por el *lum* (centro ceremonial, literalmente, suelo). Los ancestros patronos moran el *lum* y cuidan de toda la comunidad. Alrededor del *lum* se hallan dispersos los lugares sagrados más importantes que la comunidad respeta y teme y hacia los cuales tiene obligaciones. También se debe recordar que las moradas individuales se hallan dispersas en diferentes localidades llamadas parajes (asentamientos territoriales), donde los ancestros y los seres poderosos residen alrededor de los lugares sagrados. Una vez más, los habitantes de la región tienen allí deberes y obligaciones con sus protectores divinos.” (Arias, 1991;64)

5.5.- El hermano mayor en el núcleo familiar

La “espiritualidad” amerindia logró crear por su alto grado de sistematicidad una explicación lógica que era coherente en los campos prácticos de la vida. Los principios éticos se aplican en la vida cotidiana, puesto que están interiorizados hasta lo más íntimo de la subjetividad. Las pulsiones son determinadas bajo estos principios éticos, entonces, se encuentran implícitos en todas las acciones. Sin embargo, la corrupción de los funcionarios públicos llevó a las instituciones de gobierno a la perversión, convirtiendo el sistema religioso en un instrumento de dominación. Con esto, el grupo hegemónico pierde legitimidad.

Los gobiernos que consiguieron acumular un poder hegemónico centralizaron el culto religioso, reinterpretaron los mitos sagrados y crearon una “ideología” de dominación con la que fundamentaban retóricamente principios para la vida práctica. Con los principios éticos pervertidos, el fenómeno de la decadencia y la descomposición social se presenta manifiesto como acontecimiento empírico en las guerras expansionistas.

Antes y después de la invasión ibérica, la fetichización de los gobernantes hegemónicos que ejercen un poder dominador sobre otros pueblos impuso nuevas instituciones que transformaron de manera superficial las prácticas rituales de los cultos religiosos. Cuando los gobiernos autoritarios utilizaron la religión como aparato de control, muchas prácticas sacras fueron desplazadas a ambientes familiares en espacios privados²⁰⁷. En el transcurrir de la historia de los pueblos

²⁰⁷ “[...] los chamanes mayas de las distintas regiones del área, y desde el Preclásico hasta la época colonial, conocieron y utilizaron plantas y animales alucinógenos, así como otras plantas sagradas en sus prácticas rituales y curativas. Después de la Conquista no desaparecieron el uso

amerindios, antes y después de la intrusión europea, muchas veces se dio el caso de que en la clandestinidad seguían funcionando rituales e instituciones religiosas de manera oculta con lo cual conservaron el núcleo duro ancestral. López Austin señala:

En todo el mundo la religión, la cosmovisión y la magia, con los núcleos que las caracterizaban como sistemas de muy larga duración histórica, conservaron importantes instituciones arcaicas que se refuncionalizan. (López, 2001; 258)

Es en lo íntimo de las familias donde persisten las prácticas ancestrales de ritos y cultos²⁰⁸. Las familias o *calpulis* se agrupan en barrios formando una unidad, su fuerza y autonomía reside en esta unidad. Tienen de manera directa la herencia genética del *ch'ulel-nawal* de algún antepasado que protege a toda la familia y es el fundador del linaje por haber establecido el primer contacto directo con lo Sagrado. El *ch'ulel-nawal* del *hermano mayor* está contenido en todos los objetos que se encontraban dentro de las tierras que le pertenecían a la familia. Aquellos objetos culturales, reliquias o imágenes en donde se manifiesta el *ch'ulel-nawal* del *hermano mayor* son protegidos celosamente por los jefes de familia en un *bulto sagrado* que es enterrado en el piso de la casa y desenterrado en ciertas

ritual de alucinógenos y los ritos chamánicos en el área maya, como tampoco ocurrió entre los nahuas.” (De la Garza, 2012; 219) Esta afirmación es válida para toda amerindia.

²⁰⁸ “El término ‘culto a los ancestros’ resume las miles de formas en que se recuerda y alimenta a los muertos. [...] Estos reiterados rituales mortuorios sirven para recordar y alimentar el espíritu de los ancestros y también para crear héroes culturales que se fijan en la amplia memoria social de largo plazo como personas cuyas vidas tuvieron una importancia particular. De esta forma la memoria y la trascendencia sobre la muerte social se materializan a través de la práctica cíclica de la celebración de los ancestros.” (McAnany, 2010; 32-33)

ocasiones para conmemorar ceremonias importantes y que el *ch'ulel-nawal* del *hermano mayor* conviva con todo el poblado²⁰⁹.

El *hermano mayor* es el *santo-nawal* protector de la familia extensa; de este modo, el culto purificador de dicho patrono es de carácter privado (familiar) y comunitario, ya que todos los pobladores están emparentados con un antepasado que los une filialmente al *hermano mayor*²¹⁰.

Las familias guardan con gran solemnidad respeto al culto de los *hermanos mayores*, ya que, si un individuo de la familia comete faltas a los principios éticos, sus acciones inmorales pueden afectar varias generaciones atrás y adelante -en el tiempo- a partir de su vida presente. Este razonamiento funciona como norma moral disciplinaria que conserva el orden, la contingencia y unidad familiar.

Todos los miembros de la familia extensa desarrollan y mantienen el conocimiento de su oficio en sus propias escuelas. El oficio al que se dedicaba la familia para su subsistencia estaba cuidado por el *ch'ulel-nawal* del *hermano mayor* que aseguraba la producción del trabajo -lo cual era importante por la abundancia material- y protegía de los peligros desmedidos de fuerzas transcendentales de los otros *hermanos mayores*; compendiando, se encarga de la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

²⁰⁹ “Los ‘bultos’ entre las comunidades mayas tienen una antigüedad que se puede atestiguar, arqueológicamente, desde finales del Preclásico hasta la Colonia.” (Ayala, 2010; 34) Más adelante escribe: “Esta clase de bultos continuaron en uso, ya que los ‘adivinos’ mayas con quienes trabajó Leonard Schultze Jena en Chichicastenango (1945) continuaban cargando”. (Ayala, 2010; 39)

²¹⁰ “[...] las formas de morir se relacionan con los vivos –su duelo y su pérdida-, la sobrevivencia de los descendientes y cómo facilitan los muertos la vitalidad continuada de una familia, comunidad o línea dinástica. Las formas de morir representan el rito de pasaje final para los difuntos, una ceremonia que enlaza el paso a la muerte y nos muestra el contexto del significado social a través del cual el cadáver puede transformarse en un ancestro, abono para las cosechas de las futuras generaciones. Es una manera de enfrentar la pérdida que representa la muerte, involucrándose con profundas cuestiones filosóficas sobre el destino del alma –a la que veces se le concibe como un colibrí en vuelo- tras la muerte.” (MacAnany, 2010; 33)

El *hermano mayor* es el *santo-nawal* patrono, ya que brinda protección a las tierras que se han hecho comunales. Entonces, los familiares que tienen vínculos filiales con este personaje pueden por derecho reclamar parte de la tierra para cultivo que pertenece a la familia extensa y está resguardada por el *ch'ulel-nawal* del *santo-nawal* de la familia. De esta manera, el reclamo del derecho para trabajar las tierras productivas dependía del fundamento espiritual íntimo conservado por la familia extensa, el cual estaba estrechamente ligado al culto del *hermano mayor* como *santo-nawal patrono*.

5.6.- El *santo-nawal patrono* y la fiesta

El fenómeno religioso como manifestación trascendental de lo Sagrado se presenta con diversos rostros a los múltiples grupos humanos de manera simultánea. En la razón mítica amerindia existe una *comunidad nosótrica* de creadores que constituye la *esencia* de lo Sagrado. Por ello, en el imaginario colectivo se crea una complejidad teológica representada por una pluralidad de imágenes simbólicas.

Los entes sagrados (mediadores) y sus particularidades son retomados por los grupos amerindios para su propia identidad y poder así distinguirse de los otros grupos hermanos²¹¹. En el *Popol Vuh* se lee:

[...] la lengua de los cakchiqueles es diferente, porque era diferente el nombre de su dios cuando vinieron de allá de Tulán-Zuiva. *Tzotzihá Chimalcan* era el nombre de su dios, y hablan hoy una lengua diferente; y también de su dios tomaron su nombre las familias *Ahpozotzil* y *Ahpoxá*, así llamadas. (Popol Vuh, 2000; 124)

²¹¹ “El respeto del modo de vida de los demás es la norma general que rige las relaciones entre los diferentes pueblos.” (Arias, 1991; 37)

Las comunidades retoman la totalidad multifacética del *hermano mayor* que se les devela y lo constituyen como *santo-nawal patrono* protector del pueblo, es así que “estando juntas les amaneció y les brilló su aurora a todas las tribus, estando reunidos los nombres de los dioses de cada una de las tribus” (Popol Vuh, 2000; 124). Los grupos beneficiados por algún *hermano mayor*, siguiendo las características y determinaciones de éste, instaura una ética y conserva una tradición cultural de acuerdo al carácter del ente sagrado. Cada pueblo posee las características esenciales del *santo-nawal patrono* amado.

El *hermano mayor* como su *santo-nawal* protector provee de instrumentos, materia prima, habilidades y conocimiento para desarrollar el oficio que les asigna para vivir; con esto, el pueblo puede subsistir e intercambiar productos con otras comunidades. Debido a lo anterior, el oficio o especialidad en la que cada comunidad trabaja está fundamentado en una razón mítico-ontológica. Se sabe que por “arte de magia” (*lenguaje*) lo Sagrado comunica sus consejos a los sacerdotes. Cuando los *hermanos mayores* “hablaron” por medio de su *ch’ulel-nawalito*, les dijeron:

Verdaderamente aquí serán nuestras montañas y nuestros valles. Nosotros somos vuestros; grandes serán nuestra gloria y nuestra descendencia por obra de todos los hombres. Vuestras son todas las tribus y nosotros, vuestros compañeros. Cuidad de vuestra ciudad y nosotros os daremos vuestra instrucción. (Popol Vuh, 2000; 125)

En la fiesta del *santo-nawal patrono* todas las clases sociales participan, ya sea con trabajo voluntario, dotación de recursos económicos o productos necesarios para su realización -lo que sirve como medio para repartir la riqueza material, la cual tiende a la acumulación de unos cuantos-. Con semejante práctica se

equilibra la economía comunitaria. De la fiesta y su buen desarrollo depende que el siguiente ciclo agrícola sea productivo y garantizar con ello la producción, reproducción y desarrollo de la vida corporal y del universo²¹². El español fray Diego de Landa registra:

[...] gastan en un banquete lo que en muchos días, mercadeando y trompeando, ganaban; [...] los señores y gente principal, obligan a cada uno de los convidados a que hagan otro tal convite [...] y al final del convite suelen dar a cada uno una manta para cubrirse y un banquillo y el vaso más galano que pueden [...] Y sienten mucho la amistad y la conservan”. (Landa, 2003; 116-117)

En la fiesta comunitaria los pobladores piden beneficios por medio de promesas, sacrificios, rezos y ofrendas, según las características y las cualidades del *santonawal*. El contento o descontento de los entes sagrados depende de los sacrificios cumplidos o incumplidos de los fieles, ya que los mediadores valoran como suficiente o insuficiente las acciones prácticas de aquellos que prometen y piden favores²¹³.

²¹² “El culto sería el momento dis-funcional no-estructurado de todo sistema, que impediría subversivamente la estabilización con pretensión de eternidad de los sistemas económicos vigentes (sean eróticos-familiares, pedagógico-culturales o político-instrumentales); sería como la brecha hacia el Infinito que indicaría a todo sistema finito su fin, su necesidad de superación, de liberación. El culto, el servicio al oprimido más allá del sistema como servicio al Otro infinito, es la apertura positiva a la utopía, mejor aún: al utópico. El Otro absolutamente absoluto es la única garantía radical y definitiva de que todo sistema histórico económico es sólo histórico, es decir, transitorio, posible, contingente. El culto al infinito es actualmente y *dentro* del sistema, no la Gloria del Infinito (como lo es el perseguido re-sponsable por el pobre), pero sí el reconocimiento que todo sistema vigente no es el último. Por ello, la fiesta de la liberación del pueblo no sólo se alegra por el fin del sistema opresor o por el nacimiento del nuevo sistema de justicia, sino que se alegra y festeja la revelación histórica del infinito, que se hace presente puntualmente como anticipando el fin de la historia. En la fiesta el pueblo come, así como mama el hijo inocente de los senos de su madre. Pero el niño lo hace antes de la historia, mientras que el pueblo que festeja su liberación lo hace en medio de la historia, recordando el origen y anticipando el fin. La fiesta no es un paréntesis no pragmático dentro del sistema; la fiesta de la liberación es la afirmación de la Exterioridad como tal. Es la esencia de la re-ligión, de la economía-arqueológica.” (Dussel, 1980; 85-86)

²¹³ “Descuidar dichas obligaciones, en el nivel comunal o individual, encoleriza a tal grado a esos seres distintos del hombre que envían infortunios a los ofensores.” (Arias, 1991; 64)

Los beneficios que se demandan se comparten antes de ser recibidos, es decir, si se pide bienes materiales, se hace un sacrificio de bienes materiales previo. Por ejemplo, para una buena cosecha se comparte la cosecha anterior, se tiene que dar lo que se pide. Los sacrificios dados como ofrenda a los *hermanos mayores* tienen la característica consecuente de mejorar las acciones en la vida cotidiana del sujeto. Según la manda, el sujeto debe tener una actitud impecable en su vida íntima, privada y pública durante todo un ciclo anual, hasta la llegada de la fiesta grande; si no cumple con lo acordado, la petición se le revierte en males ya que el *santo-nawal* se ofende al sentirse engañado.

La fiesta colectiva de un pueblo tiene como función la liberación de los males traídos y posibles por el exceso de la energía dada de los *hermanos mayores*, tales fuerzas sobrehumanas son manifestación y designio de la voluntad absolutamente libre del *ser*, *esencia* de la *asamblea nosótrica* de los creadores.

El culto supremo, la praxis misma de la liberación, otorga la alegría suprema. La fiesta del pueblo que se libera es la fiesta infinita, inconmensurable, la que mide toda otra alegría y la que permite seguir viviendo. Es un derramarse sobre la historia la Alegría del Absoluto. (Dussel, 2001; 128)

A lo largo de todo el ciclo existen otras fiestas chicas, las más importantes son aquellas en las cuales se manifiestan *hermanos mayores* materializados en fuerzas transcendentales. Según su turno en el calendario, se instalan como estaciones temporales en el mundo humano, siendo estos visitantes del tiempo recibidos y tratados como tales por los humanos en sus moradas, esto es, ofrecen lo mejor de la Tierra de en medio, su casa. Esta práctica cumple éticamente el

principio moral del trato solidario con el hermano extranjero, misma actitud que tuvieron cuando llegaron los visitantes europeos en el choque de civilizaciones.

[...] son muy compartidos y hospitalarios porque no entra nadie en su casa a quien no den de la comida o bebida que tienen; [...] Y si no tienen, búscanlo por la vecindad; y por los caminos, si se les junta gente, a toda han de dar aunque [a ellos] les quepa, por eso, mucho menos. (Landa, 2003; 119)

El mensaje del *hermano mayor* depende de la fuerza con que acontece su llegada y partida en su última manifestación. La visita temporal de estos *entes ontológicos* hace que la narración mítica sobre la creación y origen de la vida sea relatada oralmente por los venerables ancianos de la comunidad. Cada nuevo ciclo la narración de la aventura mágica de la *asamblea nosótrica* de creadores es recreada.

Entre la muchedumbre de dioses que esta gente adora, adoraban cuatro llamados Bacab cada uno de ellos. Éstos, decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crío el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo [para que] no se cayese. (Landa, 2003; 139).

La narración histórica de la creación de la *asamblea nosótrica* de creadores siempre está en constante movimiento, sin embargo, no pierde lo esencial del núcleo duro de los principios en los cuales se fundamenta todo el universo del mundo amerindio. La razón mítica es un medio pedagógico para la educación de los más jóvenes, pues con ella se explica el origen y principio de la existencia humana en relación con el *Gran Misterio*.

6.- Orden ontológico-político

6.1.- El contenido material de la ética y el sistema moral normativo

La sociedad humana crea, fundamenta y postula instituciones (económicas, políticas, pedagógicas, eróticas, etcétera) que tienen como base principios éticos con pretensión de universalidad; éstos, son cimientos que sostienen la arquitectura del *ethos*²¹⁴.

Los principios éticos definen la normatividad de los campos prácticos de la vida humana. Estos principios están subsumidos en los principios normativos, es decir, el *deber ser* está contenido implícitamente. Los principios normativos de la cultura madre interiorizados en la subjetividad humana se expresan como maneras de *ser, estar y actuar. modos de realidad*²¹⁵. A partir de los “modos” de razonar de cada cultura, el *deber ser* se formaliza y se explicita fácticamente en el sistema de derecho²¹⁶.

²¹⁴ “Toda sociedad humana, comunidad o grupo se comporta de una manera característica (*ethos*) ante los instrumentos de civilización, cuya particularidad se funda en una estructura simbólica y significativa que no desborda el horizonte de su propia intersubjetividad.” (Dussel, 1966; 30)

²¹⁵ “Ante los útiles de civilización, todo sujeto -sea un yo individual, sea un grupo social, nación o geográfico-cultural como por ejemplo Latinoamérica (evidenciando en cada plano una mayor o menor coherencia en tanto se aleje de la subjetividad substancial personal)- adopta una actitud (*Einstellung*) diversa, que comporta *un modo* de situarse, una manera de manipular lo instrumental. En sentido vulgar decimos que tal persona es ‘culta’, en tanto cuanto sabe comportarse según los *modos* que tradicionalmente dicho grupo ha constituido. El que imita dichos modos es simplemente un hipócrita o alguien que se le ha educado; el culto, lo hace habitualmente. Ese *modo* involucra, evidentemente, la posesión conciente (o inconciente) de la significación de los valores que dichos gestos o comportamientos incluyen. El complejo total de comportamientos que forman un sistema *quasi-apriori* ético-social, es lo que denominamos *ethos*.” (Dussel, 1966; 25)

²¹⁶ “El comportamiento *ethico*, determinado por la tradición, por la civilización, por la educación, se objetiva igualmente en normas y después en leyes sociales, con las cuales el grupo legaliza, organiza habitualmente, sus comportamientos, relaciones, usos. Las leyes son, en cierto modo, y cuando son auténticas o producto de una evolución orgánica, la objetivación que obliga hasta por coerción el cumplimiento de lo que dicha comunidad ha habitualmente aceptado como lo conducente a los valores y fines, mundo de significación, que la experiencia les ha mostrado como ‘lo mejor’. Por ello el derecho -bien que formado como la parte objetiva y formal del *ethos*- se vincula por una parte a la civilización (ya que muchas veces legaliza el uso de los instrumentos),

El *ethos* formalizado en el sistema moral se actualiza en los diferentes campos prácticos. El sistema moral que disciplina las pulsiones de los actos está implícito en la narrativa mítica²¹⁷. La razón mítica de manera autoconsciente ha sido utilizada por todas las culturas conocidas para explicar el principio de la vida, la organización simbólica del universo y con ello nuestro ser histórico²¹⁸. El mito fundacional de cada cultura del planeta Tierra se estructura en calendarios y geografías distintas, sin embargo, los principios éticos de todas giran en torno al misterio de la creación, reproducción y crecimiento de la vida.

Cada *ethos* cultural crea un marco normativo con el cual se juzga, no obstante, hasta el día de hoy no existe cultura que pueda autoproclamarse perfecta o absoluta. La pretensión absolutizadora de una moral “única” e “inequívoca” es destruida a finales del siglo XIX por el nihilismo del filósofo europeo Friedrich Nietzsche. El filósofo francés Gilles Deleuze en su intento de renovación de la interpretación nietzscheana en su libro *Nietzsche y la filosofía* muestra el proyecto de crítica del valor de los valores.

[...] la filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica

por otra al mismo *ethos* (ya que fija por la obligación sus *modos*) y en último grado al mundo de los fines y valores (porque los incluye como a sus proyectos, sus intenciones últimas, su programa). (Dussel, 1966; 28-29)

²¹⁷ “Los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos y por ello de ‘doble sentido’, que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico *que descubre las razones*, y en este sentido son racionales y contienen significados *universales* (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construido con base en *conceptos* (categorizaciones cerebrales de mapas neocorticales que incluyen millones de grupos neuronales por los que se unifican en su significado múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta al ser humano).” (Dussel, 2009a; 15-16)

²¹⁸ “Siempre e inevitablemente, la humanidad –fuera cual fuese el grado de desarrollo y en sus diversos componentes- expuso lingüísticamente las respuestas *racionales* [...] por medio de un proceso de ‘producción de mitos’ (una *mitopoiesis*). La producción de mitos fue el primer tipo *racional* de explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente).” (Dussel, 2009a; 15)

total, es decir, de hacer filosofía a <<martillazos>>. El concepto de valor, en efecto, implica una inversión *crítica*. [...] El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*. La evaluación se define como el elemento diferencial de los valores correspondientes: a la vez elemento crítico y creador. Las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan. Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida. (Deleuze, 2002; 7-8)

Partiendo de la creación de valores de las culturas se entiende que la moral se puede fetichizar. Para Nietzsche el sistema moralista de la cultura en la cual él vive, está fundado en la crueldad, la cual construye una subjetividad reprimida que pone al instinto humano en contra de sí mismo.

Para el filósofo alemán, la religión autojustifica el “mal” creando “dioses puros” -en contraste con la “indignidad humana”- y conceptos como “culpa”, “santidad”, “mala conciencia”. La reflexión sobre la supuesta “alma” es creada por la represión encausada hacia el interior del sujeto, esta interiorización es consecuencia de la inhibición que el moralismo ejerce en él. De esta manera el proceso de represión pulsional que dicta la moral tiránica sobre la subjetividad humana decanta en lo que se conoce como “alma”, que no es más que el sujeto atrapado en sí mismo involucrando intrasubjetivamente. Es así que la ontología occidental es producto del humano enfermo de masoquismo, ontología que degrada la dignidad humana y que es parte de la decadencia del mundo cultural en el que vive Fritz.

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* -esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina

su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad -las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones- hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción -todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la «mala conciencia». (Nietzsche, 2005; 108-109)

Los valores culturales son patológicos cuando no permiten al humano vivir. Es por esto que la moralidad impuesta con el fin de reprimir a aquel que trasgreda las normas de un sistema moral fetichizado es decadente, pues invierte lo “bueno” en “malo” y lo “malo” en “bueno”.

En contraste a la moralidad occidental moderna criticada por Nietzsche, en la *Ética de la Liberación* escrita a finales del siglo XX por el filósofo del Sur Enrique Dussel “la vida humana es el contenido de la ética” (Dussel, 1998a; 91), por lo tanto, la ética en *sí* es vida²¹⁹. La *vida humana* como contenido material de la ética es considerada no como “alma” o “valor”, sino como la más radical materialidad: “carne que habla” o *corporalidad viviente*; es decir, el *Dasein* (ser-ahí) de Heidegger, visto no como ente “neutro” y “objetivo”, sino como víctima (Levinas) de la geopolítica del sistema hegemónico vigente²²⁰. Para esta ética, la *voluntad*

²¹⁹ En la perspectiva de la *Ética de la Liberación* la vida humana es el fundamento de donde parte la argumentación de toda filosofía práctica. La vida humana desde su origen fue un hecho natural no-problemático, sólo hasta 1972, al mostrarse los límites del crecimiento, la vida comenzó a ser un problema, no teórico, sino ¡angustiosamente ético!

²²⁰ Las éticas formales dejan fuera el contenido material de la ética, negando al *sujeto corporal vivo*, logran sólo un ámbito exclusivo de validez formal. Para la *Ética de la Liberación*, este ámbito es aceptable en los centros hegemónicos donde se tiene garantizada la sobrevivencia; en la parte periférica, donde no existen garantías de sobrevivencia, se construye una ética crítica que reflexiona sobre la situación real de la miseria. Es desde el lugar de la negatividad material en

de vivir regula las pulsiones de la corporalidad humana; así, la tendencia de todos nuestros actos camina hacia un fin primero y último: la producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad²²¹. Nuestro venerable anciano señala desde Latinoamérica:

Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como *contenido* último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo *de la vida humana* en concreto. (Dussel, 1998a; 91)

Para este sabio-tatik²²² el propósito de la ética no es el acto “bueno” o “malo”, la reflexión está más allá del “bien” y del “mal”. El punto de partida es la finitud humana de lo cual se deriva que ninguna acción que realicemos es perfecta, siempre hay consecuencias negativas, entonces, ninguno de nuestros actos es “bueno” o “malo”, solamente llevan en sí pretensión de bondad.

Un acto con pretensión de bondad debe calcular *a priori* la posibilidad de los efectos negativos y hacerse responsable de las consecuencias no-intencionales que se generen de manera real, es decir, debe razonar *a priori* y corregir *a posteriori* los errores producidos no-intencionalmente. El que nuestros actos generen efectos negativos no-intencionales no significa que éstos dejen de ser injustos, lo dejan de ser cuando se corrigen los errores no-intencionales producidos.

donde se descubre la negatividad formal y se toman acciones fácticas en la esfera de la praxis de liberación. Para esta ética nacida en Latinoamérica el principio deóntico material fundamental es el deber político de producir, reproducir y desarrollar la vida de toda la humanidad.

²²¹ En esta tradición filosófica el fin ya no sólo es la felicidad, como lo fundamentaban Aristóteles y Kant, ahora conservar la vida en comunidad es anterior a la felicidad. El contenido material, *vida humana*, de la Ética de la Liberación, le da a la reflexión sobre la ética una fundamentación de tipo material con pretensión de universalidad.

²²² “Tatik” es una palabra que en idiomas mayas como el tsotsil y tseltal significa “padre”.

En el campo práctico de la política las decisiones “buenas” o “malas” no existen de manera absoluta, es por ello que la acción fáctica con pretensión de justicia tiene un horizonte normativo, el cual ha subsumido los principios éticos. Bajo el principio ético material surge el postulado para la construcción de una sociedad justa. La utopía de una sociedad ideal nos arroja directamente a la praxis de liberación y se crean principios normativos para lograr el fin último, en este caso producir, reproducir y desarrollar la vida de la humanidad en su totalidad.

Los principios normativos se fetichizan cuando las instituciones humanas pierden la dignidad del contenido material de la ética; al ser reinterpretados y utilizados con fines egoístas y de dominación decantan en principios vacíos, formalismos abstractos. La interpretación “torcida” está fundamentada en intereses económicos y políticos perversos.

Las instituciones políticas y económicas fetichizadas de manera patológica reprimen, manipulan, explotan y matan la vida humana negando el principio material de la ética²²³. La élite gobernante fetichizada en su egocentrismo enfermo, ciego e irracional, pone como fin último adquirir más poder para dominar; con acciones burocráticas encubre el principio y fin último de la ética, olvida el mandato del pueblo. El principio ético de producir, reproducir y desarrollar la vida de toda la comunidad es sustituido por un impulso egoísta que pone en peligro de muerte a todos los participantes de dicha sociedad, se “manda mandando” y no “se manda obedeciendo”.

²²³ Bajo el criterio *vida humana en comunidad* el principio deóntico material fundamental de toda filosofía política posible, es “deber”, porque el ciudadano tiene a cargo su propia vida -ya sea como corporalidad viviente, subjetividad necesaria o sujeto autorreflexivo-, y anterior a ello está la responsabilidad de garantizar el *buen vivir* de la comunidad.

Las prácticas políticas se tornan ilegítimas cuando producen injusticia, decadencia y víctimas en número intolerable, es entonces necesario volver a recrear, interpretar y consensar los mitos fundacionales y con ello los principios normativos; cuando se llega a ese momento es tiempo de hacer un nuevo sistema político fundamentado en los principios éticos ancestrales²²⁴.

Cuando los tiempos se repetían sobre sí mismos, sin salida, sin puerta alguna, sin mañana, cuando todo era como injusto, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña, y así dijeron:

“Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se haga común en lo que es la voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia adentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos.

“Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que manda. Si se apartaba su andar de lo que era la razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró <<democracia>> este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras.” (EZLN, 1994; 175-176)

A lo largo de la historia humana es constante la recreación ontológica de los mitos y la inversión fetichizada de los principios normativos. Los intelectuales corruptos

²²⁴ Los efectos no-intencionales producidos por todo sistema humano crean víctimas. Las víctimas son aquellos que han sido excluidos no-intencionalmente y que el sistema de derecho vigente aún no puede incluir. Los excluidos son las víctimas que sufren las consecuencias perversas del sistema vigente fetichizado. La *víctima* es el criterio *crítico* ya que la negación material de la vida humana es el punto de partida de la crítica al sistema injusto. Los “sin-derecho” luchan por el reconocimiento de nuevos derechos, éste es un momento creador-histórico, innovador del cuerpo del derecho, descubierto por las víctimas en la lucha por la liberación. El descubrimiento es fruto de la conciencia crítica de los efectos negativos del antiguo “estado de derecho”, es decir, las víctimas en su negatividad material toman conciencia de ser sujetos-sin-derechos.

del grupo de la élite que ejercen un poder negativo, degradan el sistema moral reduciéndolo a un moralismo que es utilizado como instrumento de dominación ideológica, con el cual someten simbólicamente y materialmente a pueblos que exigen justicia²²⁵. La fetichización del sistema moral deviene en moralismo que por medio de retóricas interpretaciones descontextualizadas hace de la justicia material una quimera. Los gobiernos opresivos roban a otros pueblos y producen muerte en las guerras expansionistas.

Nosotros sostenemos que los diversos grupos mayas subsistieron y sobrevivieron en las montañas y ciudades-estados en diálogo, guerra o resistencia con poblaciones, ciudades, reinos e imperios de otros pueblos hermanos²²⁶. Los primarios pueblos amerindios hermanados por la relación económica del intercambio subsumen, incorporan y negocian toda clase de producción humana; con el pasar de las generaciones algunos aceptan ser parte en el tiempo y el espacio de la interpretación del mundo maya, otros respetan la autonomía y

²²⁵ Un sistema político pierde legitimidad al no reproducir aceptablemente la vida humana. Así, la razón política debe operar dentro de los parámetros establecidos por el principio “vida”, con el fin de producir, reproducir y desarrollar la vida en comunidad. Cuando los efectos de la acción política son negativos surge otro tipo de desarrollo y emergen luchas por el reconocimiento de nuevos derechos, es aquí donde la deconstrucción de lo real se hace praxis de liberación y exige acciones de mediano y largo plazo. Los efectos negativos no-intencionales del sistema producen reflexión nueva, ya que los efectos positivos confirman el acierto de las medidas tomadas. La Ética de la Liberación realiza una crítica a las estructuras dominantes de cualquier sistema vigente que produzca a su paso destructor víctimas humanas. La víctima es aquella subjetividad que injustamente es reprimida, negada o excluida del orden político vigente, es decir, se le niega la reproducción de su vida hasta llevarla a la muerte. Cuando el sistema político vigente produce víctimas en un número intolerable, dicho sistema nos dice que los miembros de la sociedad política sólo operan como mediaciones, son alienados, en otras palabras, la autoconservación del sistema se ha transformado en fin, poniendo a la vida en crisis. El criterio radical fundamental de toda la filosofía crítica es la *vida* de la *víctima*, siendo esto también el criterio de toda transformación política. Es por ello que en la crítica al sistema político vigente se parte de la vida al borde de la muerte. La praxis de la comunidad crítica de víctimas debe responder afirmativamente a las víctimas que se “autoliberan”.

²²⁶ Las culturas amerindias desarrollaron actividades homogéneas y heterogéneas en la esfera de la producción de los bienes para la vida y compartieron prácticas comunes en el mundo de la vida cotidiana, en resumen, desarrollaron un mundo interregional pluricultural.

diferencia en igual dignidad, y los hermanos antagónicos que son una parte del equilibrio complementario, enfrentan las tácticas y estrategias de la ofensiva y resistencia, de las guerras floridas de liberación. En estos diálogos interculturales logran conservar y ampliar sus prácticas gracias a su *éthos* o núcleo duro *ético-mítico*, el cual tiene un horizonte racional de comprensión y explicación filosófica semejante a otras civilizaciones²²⁷.

6.2.- Fundamento mítico-ontológico de la organización política

Resumiendo la argumentación del apartado anterior: los principios éticos implícitos en los mitos fundacionales están presentes en el mundo de la vida cotidiana por medio de principios normativos que rigen a las instituciones. Los principios normativos están cimentados sobre la reflexión racional de los principios éticos implícitos en la epifanía de lo Sagrado y su misterio hecho mito.

Toda institución micro o macro tiene como marco de normatividad el sistema moral que ha subsumido los principios éticos. Los principios normativos educan, conducen y condicionan las pulsiones subjetivas, se actualizan en el cerebro y regulan los campos prácticos (económico, político, cultural, etcétera). Así la normatividad de la política tiene como principio formal al *ethos*.

La lógica de la razón mítica explica el devenir de la vida humana bajo categorías hermenéuticas consecuentes al contexto. Las relaciones sociales y la organización política del mundo mítico es un modelo ideal que es utilizado como

²²⁷ "La actitud previa a toda espontaneidad social ante los útiles, que hemos llamado *ethos*, se diversifica según los sujetos o subjetividades, según los soportes que le constituyan. Éstos pueden ser los grupos sociales o clases, pueden igualmente ser culturas primitivas o superiores, regiones socio-culturales, naciones o zonas internacionales. Cada una de ellas juega el papel de 'sujeto' de un *ethos* o de un complejo existencial." (Dussel, 1966; 27)

referencia para la construcción de instituciones humanas. De esta manera, la organización del mundo humano decanta como un producto de saberes racionalizados y técnicas acumuladas de generación en generación.

En las culturas originarias amerindias el mundo humano se estructura racionalmente ya que utiliza como principio una lógica de símbolos subsumidos en un relato mítico para explicar el funcionamiento de la totalidad sistémica del universo²²⁸. La “historia sagrada” está en la base de la educación familiar, en las escuelas públicas de enseñanza básica y en los centros especializados en conocimiento avanzado²²⁹.

Nuestros antepasados les daban consejos a sus hijos desde muy temprana edad, para que vivieran en una condición equilibrada de ideas, de pensamientos, de conocimientos, a través de la práctica mediante los cargos religiosos y civiles. Esta práctica de conocimientos se venía transmitiendo de generación en generación. Cuando una determinada persona ocupaba su primer cargo era orientada por medio de ideas y consejos de los ancianos o pasadas autoridades, ya que ellos habían participado en los diferentes cargos, y tenían la capacidad de ir enseñando a la gente nueva; casi toda la gente tenía esta fe y esta vocación de servir para el sostenimiento de su cultura y para el bienestar de su pueblo; la jerarquía de cargos venía siendo como los títulos de graduación de una institución que imparte conocimientos, mediante ese sistema se nombran mayordomos, alféreces, regidores tradicionales, y alcaldes, que conforman el cuerpo de autoridades tradicionales. (De la Torre, 2007; 46)

²²⁸ “[...] el maíz, en tanto que base de la vida y proveedor de fortaleza y energías a los seres humanos, influye sobre casi todos los aspectos de la vida del hombre y le enseña los medios adecuados de vincularse al medio. Ahora bien, si se considera el otro lado de la moneda, se puede decir que los mayas de las tierras altas de Chiapas han alcanzado sus ideales, realizado sus sueños y se han encontrado a sí mismos mediante la cosa que comen.” (Arias, 1991; 32-33)

²²⁹ “[...] para esos pueblos nadie tiene conciencia cabal o, en términos literales, nadie tiene un alma cabal hasta que pasa a ser lo que su sociedad considera un miembro completo de la comunidad. El aprendizaje de distintas actividades culturalmente valiosas es tan sólo un aspecto práctico de la meta educativa que lo abarca todo y que es lo que el hombre o la mujer deben llegar a ser según el ideal común. Un padre enseña a su hijo cómo labrar la tierra, cómo cortar madera, cómo tratar a los extranjeros, cómo rezar a los seres espirituales; en una palabra, cómo habérselas con todo lo que la comunidad considera valioso. Entonces se dice que un padre hace que su hijo adquiera conciencia de sí mismo y lo que le rodea y que hace que su vástago goce de esas cosas.” (Arias, 1991; 29-30)

La política -como todos los campos prácticos- depende de las manifestaciones materiales de lo Sagrado, de los principios éticos que se derivan de éstas y de la interpretación racional consensada. De esta manera la organización política se fundamenta hasta el día de hoy en razonamientos mítico-ontológicos –al igual que en otras culturas actuales y futuras-. Entre los mayas, desde tiempos inmemoriales, el mundo discontinuo de la *comunidad nosótrica* de creadores es el espejo que proyecta su reflejo y crea otro mundo, análogo.

“Cuentan que los más primeros dioses, los que nacieron el mundo, tenían muy mala memoria y rápido se olvidan de lo que hacían o decían. Unos dicen que era porque los más grandes dioses no tenían por qué acordarse de nada, porque ellos ya eran desde cuando el tiempo no tenía tiempo, o sea que no hubo nada antes de ellos y si no hubo nada antes entonces no había que tener memoria. Quién sabe, pero el caso era que todo lo olvidaban. Este mal lo heredaron a todos los gobernantes que en el mundo son y han sido. Pero los dioses más grandes, los más primeros, supieron que la memoria era la llave del futuro y que había que cuidarla como se cuida la tierra, la casa y la historia. Así que, como antídoto para su amnesia, los más primeros dioses, los que nacieron el mundo, hicieron una copia de todo lo que habían hecho y de todo lo que sabían. Esa copia la escondieron bajo el suelo de modo que no se confundiera con lo que había en la superficie. Así que debajo del suelo del mundo hay otro mundo idéntico al de acá arriba, con una historia paralela a la de la superficie. El mundo primero está bajo la tierra.” (EZLN, 2003b; 155)

Los dos mundos paralelos y el mundo de en medio forman la estructura del universo. El orden ontológico del mundo humano está estructurado análogamente a imagen y semejanza del mundo mítico de la virtual *comunidad nosótrica*, los padres-madres creadores (“metik-tatik”). Nuestro mundo humano es el resultado de ese mundo anterior a la existencia y funciona de manera semejante al orden social de la *comunidad nosótrica* de los primeros abuelos/abuelas y padres/madres. La organización ontológica de la geopolítica tiene como molde la

discontinua y *a priori* asamblea de la *comunidad nosótrica*. Sin embargo, el mundo humano es una imagen imperfecta del mundo donde habitaban los creadores.

“En el mundo de los dioses primeros, los que formaron el mundo, todo es sueño. Es la tierra que vivimos y morimos un gran espejo del sueño en el que viven los dioses. Viven todos juntos los grandes dioses. Parejos están. No hay quién es arriba y quién abajo. Es la injusticia que se hace gobierno la que descompone el mundo y pone a unos pocos arriba y unos muchos abajo. No así en el mundo. El mundo verdadero, el gran espejo del sueño de los dioses primeros, los que nacieron el mundo, es muy grande y todos se caben parejos. No es como el mundo de ahorita que chiquito lo hacen para que los pocos se estén arriba y los muchos se estén abajo. El mundo de ahora no es cabal, no es un buen espejo que refleje el mundo de los sueños donde viven los dioses primeros.” (EZLN, 1998; 74-75)

El cultivo de los principios éticos y el buen vivir (principios normativos) está a cargo de especialistas, éstos poseen en mayor medida la *esencia* del *ser* en su *ch'ulel-nawalito*, con el cual pueden traspasar las puertas de la percepción cotidiana y adentrarse en el *en sí* de la *esencia* del *ser* de la *comunidad nosótrica* de los creadores. Por medio de su desarrollado y poderoso *ch'ulel-nawalito* dialogan en el *lenguaje* con los *hermanos mayores* o *santos-patronos-nawa*²³⁰. Estos sabios pronostican lluvias, meteoros, curan, protegen a los enfermos, develan el futuro, designan oficio a los jóvenes para que tengan destino o defienden el tiempo presente y pasado de males transferidos por poderes dañinos.

Como ya se dijo, la base principal del orden social es la espiritualidad del pueblo. [...] los señores rezadores tradicionales han recibido un don especial para mantener siempre activas las virtudes del alma de cada uno y de todos los que tienen el fin de complacer a los seres sagrados y beneficiar la calidad de vida de todo el pueblo. Los rezadores son los guardianes de una comunidad y de un pueblo, ya que ellos mantienen una comunicación invisible con los dioses de la tierra y el cosmos; su

²³⁰ “Así, las técnicas empleadas por el chamán cumplen su cometido al aportar seguridad emocional a los miembros de la sociedad, aun cuando la gente considere que la vida es un acontecimiento de lo más impredecible.” (Arias, 1991, 45)

función es la de ser portadores de mensajes desde el mundo físico hasta el universo espiritual; son capaces de conocer el porvenir, porque a través de sus sueños ven, y pueden advertir lo que va a suceder, en cualquier asunto de la vida del pueblo. Esta tradición se respeta hasta la fecha. (De la Torre, 2007; 48-49)

La interpretación y validación de la “historia sagrada” se realiza intersubjetivamente por comunidades de sabios que llamamos: *linajes nawal*, éstos ejercen su oficio en las instituciones públicas y fuera de ellas.

Los señores rezadores tienen un orden, una normatividad para sus funciones, y un dirigente, quien guía a todos los demás, porque tiene jerarquías. Ellos se reúnen para analizar un asunto, determinar lo que debe hacerse al respecto, y posteriormente lo van a informar y consensar con toda la gente. (De la Torre, 2007; 49).

La comunidad “oficial” de intelectuales que pertenecen a las instituciones públicas llega a centralizar con rituales ortodoxos el conocimiento y el culto, estos sacerdotes desarrollan una disciplina severa de sacrificio personal justificando con esto el orden y control. Los *linajes nawal* críticos y disidentes (“herejes”) encarnados en el pueblo y agrupados en instituciones no oficiales tienen una tendencia de la práctica religiosa que aboga por una disciplina más heterodoxa, popular y menos ritualizada²³¹.

Hay rezadores jóvenes que sí saben rezar; tienen el don de curar, o sea, ya son como clarividentes, y rezan a su manera [...] cada uno de los rezadores tiene la plena libertad de rezar como sepa, y como le nazca de su corazón, porque es una celebración que se realiza, por así decirlo, de forma particular. (De la Torre, 2007; 53)

²³¹ “Igual que las oraciones y los objetos materiales utilizados en las ceremonias de curación no poseen poder alguno en sí (lo importante es la personalidad, la experiencia y el prestigio del chamán).” (Arias, 1991; 66)

La interpretación oficial es formalizada por los intelectuales del poder político en turno. El pueblo juzga al poder político y a sus representantes por el contento o descontento de los *santos-patronos-nawales*, los cuales se comportan feroces o benévolos según el mal o buen gobierno²³². Se entiende entonces que un dirigente político es honesto y llevado de la mano de los *hermanos mayores* cuando todo el pueblo tiene justicia material en bienes y servicios para la vida de sus familias. El gobierno es malo cuando existe entre los pobladores la necesidad terrenal de demandar justicia material.

[...] el malo y el mal andan a cielo abierto y caminan el día impunemente. Habitan el mal y el malo en los grandes palacios del Poder, poseen fábricas, bancos y grandes comercios, visten ropas de senadores o diputados, son presidentes de las distintas repúblicas que en estas tierras duelen, y hablan como si no fueran el mal y el malo quienes hablan. Esconden el mal y el malo su gris pestilencia debajo de mil colores y andan las modas que ellos mismos decretan. (EZLN, 1999; 8)

El pueblo deja de apoyar al gobierno y sus representantes cuando las manifestaciones fenoménicas de lo Sagrado son negativas²³³. Cuando los gobernantes son corruptos se incrementa intolerablemente la desigualdad social y no existe una interpretación de lo Sagrado que pueda explicar la pobreza, exclusión y la amenaza de muerte de toda la humanidad²³⁴. Los intelectuales que

²³² “En oposición al criterio moderno, la enfermedad no es un hecho que se limita al ser humano visible. Los malestares corporales, como todo lo demás, van más allá de sí mismos y son un símbolo de anormalidades que ocurren en el orden social o moral, tanto visible como invisible.” (Arias, 1991; 60)

²³³ “En el nivel de lo comunal, los principales agentes de las enfermedades son sobre todo los santos, los antepasados, los protectores-defensores, el sol, la luna y los demás seres invisibles poderosos, puesto que todos votan, en las reuniones que tienen periódicamente, si se castiga o no a los seres humanos [...] La gente distingue claramente entre el porqué, el cómo y el quién de cada incidente.” (Arias, 1991; 60).

²³⁴ “[...] la interacción de los tzotziles y tzeltales con el mundo y sus congéneres no se considera como un medio sino como un fin en sí; su interacción con el mundo invisible se orienta hacia el mantenimiento de la armonía en el habitat tangible de la humanidad.” (Arias, 1991; 53)

se corrompen son cómplices de gobiernos déspotas, entonces su función tiende a realizar interpretaciones de las manifestaciones de lo Sagrado y los mitos de manera “torcida”, invertida. Esta retórica demagógica tiene como fin justificar o encubrir los actos perversos de los gobernantes tiranos: “mandones”.

[...] el mundo de afuera se fue desordenando y desacomodando al paso del tiempo. “Cuando los más primeros dioses se fueron nadie de los gobiernos se acordó de mirar abajo para ir arreglando lo que se iba desacomodando. Así que cada nueva generación de jefes pensó que el mundo que le tocaba así era de por sí y que no era posible otro mundo.” (EZLN, 2003b; 155)

El poder patológico de gobiernos fetichizados que dominan por vía de la violencia y no por vía de la justicia, son gobiernos que “mandan mandando” y han olvidado el principio político de “mandar obedeciendo”²³⁵. Los excesos, obsesiones y decadencia de estos gobiernos ególatras imponen el fanatismo, la ignorancia, la alienación, el fetiche, es decir, han llevado al pueblo a una no-vida proclive a la muerte²³⁶. El viejo Antonio, sabio indígena y traductor entre las filas guerrilleras clandestinas del EZLN, refiriéndose al mito de la guerra de liberación de Hunahpú e Ixbalanqué contra el fetichizado gobierno de Vucub-Caquix (pasaje descrito en la primera parte del *Popol Vuh*), señala:

[...] en los pueblos hubo y hay quien Sol y Luna se cree, y grande y poderosa luz presume. Tal son el oro, el dinero y el poder político que con él como paso y destino se levanta. Su luz ciega transforma, hace creer como cierto lo falso y esconde la verdad detrás de caras dobles. Cuando el dinero se hizo mentiroso dios sobre la tierra, sus falsos sacerdotes hicieron gobiernos y ejércitos para que la mentira durara. Así pasa de por sí, la historia sigue doliendo y esperando que jóvenes y

²³⁵ “Los esfuerzos del individuo lo mismo que de la sociedad se orientan hacia su propio bienestar tanto en el mundo visible como en el invisible.” (Arias, 1991; 53)

²³⁶ “[...] la enfermedad es prueba de que una persona o una comunidad no se comporta de acuerdo con las normas ideales, pero entre la falta y el castigo verdadero transcurre cierto lapso. Precisamente eso es lo que permite al chamán poner en práctica sus técnicas a fin de conjurar el inminente peligro.” (Arias, 1991; 45)

viejos acuerdo hagan de herirle al dinero la boca de mentiras, y tumbarle los sangrantes colmillos. Con piedras y maíz como armas, jóvenes y viejos desnudaran el poder y piedra será entre las piedras, y hombre y mujer nomás entre los hombres y mujeres que de por sí andan la tierra. A esa lucha le llamarán guerra, siendo como será sólo una denuncia, un desenmascarar la mentira y un apagar la falsa luz que allá arriba, vana, reina. (EZLN, 1999a; 12)

Las organizaciones sociales que están al margen de la interpretación “oficial” son, en algunos casos, comunidades institucionalizadas que militan de manera clandestina. Estos grupos de elite o fuerzas especiales tienen el apoyo de los pobladores de la base social, los representantes forman un frente unido constituido por varias voluntades de personas de diversos *linajes nawal*. A esta unidad de voluntades poderosas la llamamos: *comunidad nawal*²³⁷.

[...] hay entre 150 y 200 rezadores en total, y son varios los lugares sagrados; ya cuando terminan, regresan y vuelven a encontrarse en algún lugar sagrado [...] Al Mayor o dirigente de los rezadores le toca nada más el centro ceremonial alrededor de la cabecera municipal, así como las iglesias y otros centros ceremoniales alrededor del pueblo. Los rezadores mayores siempre tienen calculado el tiempo en que deben regresar los demás, y los tienen que esperar (De la Torre, 2007; 54-55).

Estos sabios, a diferencia de los sacerdotes que representaban a la religión oficial del gobierno fetichizado, unen sus voluntades con fines estratégicos para la vida y el bien común. Son guerreros místicos que guían espiritualmente las luchas de liberación.

Así que estas personas con virtudes especiales, los curanderos, funcionan como los abogados, llevan el mensaje o tramitan ante los seres sagrados los distintos asuntos relacionados con el bienestar de la humanidad; ellos tienen el deber de mantener el equilibrio, de controlar el pueblo. En tiempos antiguos toda la gente era pasiva; respetaban

²³⁷ “[...] entre esos pueblos, no existe preocupación alguna por la vida sobrenatural; ya viven en el mundo invisible al mismo tiempo que viven en el visible.” (Arias, 1991; 53)

mucho este tipo de cosas; los jóvenes eran muy dóciles porque su intención era profundizar en el proceso de aprendizaje de las costumbres y tradiciones; cuanto más pensaban y consideraban sagradas todas las cosas de la Tierra, más conocimientos espirituales tenía la gente, porque no consideraban que lo más valioso de todo fuera el dinero, como ahora. [...] ya se ha perdido la fuerza y el valor de todo cuanto antiguamente se respetaba, cuando los grandes señores adquirían una gran experiencia en el trabajo físico y espiritual, y lo demostraban ante todo sirviendo a nuestro pueblo. (De la Torre, 2007; 56-57)

La pulsión de vida de los críticos de sistemas políticos fetichizados a lo largo de la historia ha llevado al pueblo humilde y sencillo a luchar a muerte o a sufrir la persecución y el exilio por la búsqueda de una transformación política con justicia material. “*Lucha*. Decía el Viejo Antonio que la lucha es como un círculo. Se puede comenzar en cualquier punto, pero nunca termina.” (EZLN, 1998; 247)

6.3.- Cah (ciudad-estado)

En el origen, las familias humanas amerindias guardan en lo comunal una pretensión de simetría, equidad y justicia²³⁸. Con el pasar de las generaciones, por medio de matrimonios y su implícito intercambio genético se escinden linajes y

²³⁸ El arqueólogo chileno Dr. Luis Felipe Bate en su escrito *El modo de producción cazador recolector o la economía del salvajismo*, refiriéndose a los grupos de recolectores cazadores de la Tierra del Fuego en América del sur, dice: “[...] así como no había acumulación de alimentos, tampoco había producción de plusproductos que, más allá de la satisfacción más o menos inmediata de la subsistencia, se destinaran a resolver otras necesidades de la vida comunal. A lo más se construían cabañas grandes para la celebración de ceremonias o rituales de carácter ocasional. Incluso cuando se obtenían plusproductos extraordinarios, éstos eran distribuidos y consumidos en grupos amplios. Así sucedía entre los diversos pueblos fueguinos cuando alguien encontraba una ballena varada, que representaba unas dos toneladas de carne, grasa, huesos y otras materias primas apreciadas: hacía señales de humo que reunían en el lugar a todos los que las vieran, para dar pronta cuenta a tal recurso.” (Bate, 1986; 10); más adelante: “De la existencia de formas colectivas de propiedad y ausencia de clases sociales derivan relaciones igualitarias de distribución, que es lo que sucede en las comunidades primitivas de cazadores recolectores.” (Bate, 1986; 21) Así, “se desprende un principio general que rige la distribución en las comunidades de cazadores recolectores y que podría formularse rigurosamente como ‘de cada quien de acuerdo a sus posibilidades y a cada quien de acuerdo a sus necesidades’.” (Bate, 1986; 29)

grupos étnicos. La organización social y política se hizo más compleja cuando los linajes se fueron emparentando en relaciones filiales y compadrazgos con otros pueblos y etnias.

Cuando un territorio era poblado por linajes que hablaban la misma lengua y tenían formas de vida y mitos de origen comunes, estos linajes formaban la base del grupo étnico. (Florescano, 2009, 17)

Aquellas personas, linajes y grupos étnicos que alcanzan gran prestigio ético se convierten en los representantes políticos y espirituales; por medio del consenso logran un poder hegemónico²³⁹. En el esplendor de la dirección política de estos gobiernos se desarrolla de manera importante el conocimiento (filosófico, de sabios, místico, etcétera).

En el Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. [...] La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban en fines sociales. (Mariátegui, 1979; 5)

Los delegados políticos de la voluntad del pueblo argumentativamente justifican el parentesco genético de su linaje con lo Sagrado, éstos debían ser ejemplo ético de sacrificio simbólico objetivizado en trabajo colectivo para el beneficio de la vida

²³⁹ “Quizá la más antigua institución de las comunidades políticas fueron mediaciones para alcanzar el consenso, y poder así ejercer el poder mancomunado del grupo. Todos los clanes, las tribus, las etnias, las ciudades neolíticas tuvieron siempre un cuerpo de ancianos (de sabios, de shamanes, etc.) que gobernaban la comunidad o servían de contrapeso al ejercicio del poder por parte de un líder, guerrero o jefe militar, un reyezuelo, un rey. Ese cuerpo de ancianos o senado (de *senior*: el adulto mayor) era el lugar del encuentro de todas las familias, las tribus, las étnicas, donde se organizaba la mayor *auctoritas* del gobierno de la comunidad, en base a la tradición, a la memoria de la comunidad, de las costumbres, de sus narrativas míticas. La discursividad se estableció en primer lugar en esta lejana institución.” (Dussel, 2009; 286)

comunal²⁴⁰. Los mitos (herencia de los primeros pobladores de amerindia) se reivindicaron y sistematizan racionalmente en la “historia sagrada” u oficial.

La explicación más aceptada del principio de las diversas culturas amerindias parte de una ciudad originaria, mítica, donde vivieron los primeros padres: *Tollan* para los mesoamericanos²⁴¹, semejante a Tiwanaku en los andes. Los herederos genéticos de lo Sagrado tuvieron hijos y de ellos surgieron las primeras familias con las cuales se forman las diferentes culturas existentes del mundo amerindio.

En la tercera parte del *Popol Vuh* se lee:

Pero fue aquí donde se multiplicaron, en la montaña, y ésta fue su ciudad; aquí estaban, además cuando aparecieron el sol, la luna y las estrellas, cuando amaneció y se alumbró la faz de la tierra y el mundo entero. [...] En Tulán nos perdimos, nos separamos, y allá quedaron nuestros hermanos mayores y menores...

Nos separamos allá en Tulán, en Zuiva, de allá salimos juntos y allí fue creada nuestra raza cuando vinimos, decían entre sí.²⁴² (Popol Vuh, 2010; 123)

La racionalidad de los mitos amerindios explica el lugar geopolítico que ocupan en el universo simbólico los abuelos, padres-madres creadores, *santos-nawales* y humanos. Entre los mayas la *comunidad nosótrica* de dioses creadores se

²⁴⁰ “[...] esos pueblos se contemplan así mismos con relación y solidaridad existenciales en la lucha por la supervivencia. Así queda demostrado por la preocupación y el esfuerzo universales de cultivar el maíz como también por las complicadas técnicas empleadas para mantener en vida al hombre y a los seres distintos del hombre.” (Arias, 1991; 45)

²⁴¹ “[...] en los textos nahuas que se refieren a la fundación de Tollan, ésta se equipara al comienzo de la vida civilizada.” (Florescano, 2009; 188) Algunos arqueólogos sitúan de manera real a esta mítica *Tollan* originaria en Teotihuacan: “Según los arqueólogos, la pirámide del Sol y la llamada Calle de los Muertos, que recorre la ciudad de sur a norte, se construyeron siguiendo la desviación de 15°28’ hacia el norte celeste, el punto exacto donde el Sol se oculta el día 12 y 13 de agosto y el 29 de abril. Esa orientación y fechas corresponden al momento en que según el calendario maya se creó la actual era del mundo, el 14 de agosto del año 3114 a.C. [...] De este modo el trazo urbano de Teotihuacan se hizo coincidir con el comienzo del tiempo fijado muchos años atrás por los inventores del calendario en la región sur del Istmo de Tehuantepec que colinda con el área donde se construyó la ciudad de Izapa y el reino de Copán.” (Florescano, 2009; 122)

²⁴² “[...] desde fechas muy tempranas Tollan-Tehotihuacan era el sitio donde los jefes se ‘se hacen’, el lugar donde los elegidos para gobernar recibían su investidura y los símbolos del poder”. (Florescano, 2009; 172)

desdobra de manera horizontal y vertical, y se reposiciona en diferentes niveles del cosmos.

Dicen los más mayores que los dioses más primeros, los que nacieron el mundo, fueron siete; [...] que son siete los puntos cardinales: el arriba y el abajo, el delante y el detrás, el uno y el otro, y el centro". (EZLN, 2009; 23)

Los *entes ontológicos* que devienen de la *esencia del ser de la comunidad nosótrica* traspasan los tres cuadrantes que estructuran la totalidad del cosmos: el celeste, el mundo de en medio y la región de los muertos. En el despliegue transmundo los primeros dioses se relacionan social y genéticamente entre ellos. La *comunidad nosótrica* de dioses creadores se multiplica en los tres cuadrantes y forma una sólida unidad entre sí.

Hubo un tiempo en el que no había tiempo. Era el tiempo del inicio. Era como la madrugada. No era de noche ni era de día. Se estaba el tiempo así nomás, sin ir a ningún lado y sin venir de ninguna parte. No había luz pero tampoco había oscuridad. Era el tiempo en que vivían los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los más primeros. Dicen los más viejos de nuestros viejos que esos primeros dioses eran siete y que cada uno eran dos. Dicen los más ancianos de nuestros ancianos que "siete" es como los más antiguos numeran a los todos, y que el uno siempre es dos para poder caminar. Por eso cuentan que los más primeros dioses eran dos cada uno y eran siete veces. (EZLN, 2003b; 267)

Al mantener las familias humanas relaciones sociales intercomunitarias reflejan, como en un espejo, el principio reproductor de la *comunidad nosótrica* de los creadores. Los linajes se posicionan en la estructura social y política de manera

análoga a la que se da en el mundo comunitario de los primeros dioses; así logran institucionalizar la continuidad y permanencia en el tiempo²⁴³.

En el Perú de los Inkas era más cierto que en pueblo alguno el principio de que “la vida viene de la tierra”. Los trabajos públicos, las obras colectivas más admirables del Tawantinsuyo, tuvieron un objeto militar, religioso o agrícola. Los canales de irrigación de la sierra y de la costa, los andenes y terrazas del cultivo de los Andes, quedan como los mejores testimonios del grado de organización económica alcanzado en el Perú inkaico. (Mariátegui, 1979, 34)

Los orígenes de la cultura maya se pueden rastrear hasta cerca del 1000 a.e.c. en la región montañosa y tierras bajas de Guatemala, y en Belice. En torno al 800 a.e.c. los mayas se organizan en un proto-estado²⁴⁴; en este periodo logran desarrollos civilizatorios importantes, aunque muchos conocimientos datan de tiempos de los olmecas y calendarios arcaicos. Del siglo III al VII es cuando el intercambio comercial logra constituir un sistema económico propio y el proto-estado deviene orden político hegemónico²⁴⁵. El Estado o *altépetl*²⁴⁶ entre los

²⁴³ “Entre los pueblos indígenas americanos siempre comenzaba el encuentro de los ancianos, en cada sesión, con el rito del compartir el fumar una pipa que de boca en boca pasaba por todos los miembros de la asamblea y que significaba la fuerza, la vida en la unidad de la paz (<<la pipa de la paz>> la llamaban). Este tipo de organización o *senado* tendrán gran influencia en la organización de la Federación de Estados norteamericano. Los iroqueses, en efecto, habían organizado una confederación de cinco (después seis) pueblos que se reunían para decidir todo lo concerniente a la vida y la guerra de esa gran comunidad. Franklin, que tenía una gran admiración por la sabiduría política de los iroqueses, la propuso como ejemplar para la organización de las colonias de Nueva Inglaterra.” (Dussel, 2009; 286)

²⁴⁴ “[...] las recientes investigaciones en el Mirador y otros sitios del Petén indican que las primeras organizaciones políticas mayas (señoríos, cacicazgos) comenzaron a desarrollarse desde el 800 a.C., en el Preclásico, cuando Teotihuacan apenas iniciaba su crecimiento. Desde entonces quedó claro que el origen del Estado en Mesoamérica fue un proceso múltiple, que se manifestó en distintas regiones: La Venta en el área olmeca, Monte Albán en Oaxaca, El Mirador y Tikal en el Petén, y Calakmul en Campeche.” (Florescano, 2009; 164)

²⁴⁵ Este naciente estado aún no contiene todos los elementos de un estado hegemónico moderno, pero por su sistema económico y político y su expansión se puede considerar ya propiamente Estado.

²⁴⁶ *Altépetl* es una palabra de origen náhuatl: “Viene de *in atl*, el agua; *in tepetl*, la montaña”. Se representa como un cerro con agua en su interior, una imagen que se difundió en las contrastadas regiones de Mesoamérica y fue sinónimo de estado territorial de gente asentada en el suelo propio.

aztecas, es llamado *cah*²⁴⁷ entre los mayas y es equivalente a una ciudad-estado²⁴⁸. El *cah* está dividido en barrios llamados *calpuli*, entre los incas *ayllu*²⁴⁹.

Los elementos constitutivos del altépetl eran un territorio dividido en barrios llamados *calpolli*, habitados por familias unidas por lazos de sangre, un gobernante (*tlatoani*), un templo principal que era a la vez símbolo de soberanía y residencia del dios patrono, y una gran plaza que servía para las celebraciones, los ritos colectivos y mercado. (Florescano, 2009; 34)

El poder político del *cah* estaba oficialmente dividido en dos: las autoridades civiles que eran representadas por el *ajaw* (“el de la voz potente” o “voz de mando”); y las autoridades tradicionales, poder delegado en los dirigentes de los linajes, *bataboob* (caciques).

Entre los mayas había posibles grados de especialización del poder político en dos niveles de gobierno: el nivel de las decisiones, el supremo gobernante *halach uinic* o *ahau* y la nobleza; y el nivel de la ejecución, que descansaba en los jefes de linajes de la población común, ligados a los líderes de linajes nobles, quienes les daban instrucciones que debían cumplir. (Izquierdo, 2005; 70)

Existe de manera autónoma un tercer poder político: las autoridades de las tierras comunales y ejidales, éstas son legitimadas por la sociedad civil, es un poder popular con el cual los *ajawo’ob* (gobiernos) establecen una relación de diálogo y

“El altépetl es una entidad territorial y política presente en las distintas regiones de Mesoamérica, aun cuando no tuvo el mismo nombre en esos espacios”. (Florescano, 2009; 33)

²⁴⁷ “[...] el *cah* maya era similar al altépetl nahua y fue la base sobre la que se asentaron los pueblos y la identidad maya.” (Florescano, 2009; 41)

²⁴⁸ “[...] cada altépetl se imaginaba así mismo como un pueblo separado en forma radical de los demás.” (Florescano, 2009; 33)

²⁴⁹ “Tal es la organización del *ayllu* o comunidad agraria, por ejemplo, que regula la obtención de alimentos y constituye la estructura básica de todo un imperio, como también debió serlo el de los imperios anteriores, incluso el del Tiahuanaco clásico.” (Kush, 1999; 89)

negociación directa con el *pueblo*²⁵⁰. Así la organización política del *cah* está estructurada por un comité tripartita.

Para que el pueblo pueda avanzar en su progreso, es necesario que al mismo tiempo estén bien coordinadas las actividades y las ideas de las autoridades ejidales y comunales, autoridades tradicionales y autoridades civiles. [...] todos llevan el mismo nivel de cargo dentro del pueblo, merecen el mismo respeto por sus funciones; cuando se habla de tierras comunales se habla de lo mismo. [...] las parcelas de los comuneros se encuentran fraccionadas desde hace mucho tiempo, desde nuestros antepasados, y actualmente están habitadas por sus descendientes. (De la Torre, 2007; 64-65)

El colapso de los diferentes centros de poder hegemónico en la región controlada por los mayas en el siglo IX los llevó a una revisión crítica de raíz y a la transformación del pensamiento filosófico en donde se cimentaba la legitimidad de los gobernantes y el ejercicio del poder. El vacío político provocó luchas internas con la pretensión de expandir el poder local; con esto, se genera un nuevo mapa de la demarcación territorial decantando en una sociedad plural de naciones hermanas. Los grupos afines se congregan esencialmente por el territorio que ocupan geopolíticamente y por la ideología a la cual se adscribían.

En el siglo IX Chichén Itzá surge como caso ejemplar en la organización del *cah* con un *multepal*²⁵¹, “gobierno conjunto”, no es el gobierno de un sólo *ajaw*, ya

²⁵⁰ “Pueblo es una categoría que puede tener diversos sentidos [...] Por ser una categoría dialéctica tiene tantos significados como nociones opuestas: pueblo es la nación ante la potencia extranjera agresiva; pueblo son las clases oprimidas contra las clases dominantes en la nación; pueblo es la juventud ante las burocracias, etc.” (Dussel, 2007a; 460) *Pueblo* es una categoría que va más allá de la reducción que denota lo que entendemos por clase social, ya que las clases sociales quedan subsumidas en ésta. *Pueblo* es aquel actor social que se trasciende a través del tiempo, es decir, que sin importar el sistema económico en el que se encuentre situado históricamente, éste resiste al devenir caótico de los acontecimientos de la historia. “El pueblo no es una *clase* social. Ésta se determina en el <<campo>> económico o en el <<ámbito>> social, y por lo tanto es esencialmente una categoría económica o sociológica. Mientras que pueblo es una categoría *estrictamente política* y constituye una identidad colectiva, una comunidad política o un bloque social que atraviesa momentos del campo económico (modos de producción, por ejemplo) o político de la historia de un país, de una patria, de un Estado en sus múltiples etapas.” (Dussel, 2007a; 491)

que está formado por varios *ajawo'ob*, a los que se les consideraba “hermanos”. Este imperio maya es un centro de poder hegemónico interregional del mundo amerindio, gobernado por diversos *cah* que conviven con distintos poblados de la semiperiferia, periferia y autónomos.

Los mayas, desde el siglo X, incrementaron de manera importante el intercambio comercial y cultural con pueblos del sur y con migrantes provenientes del norte. Los grupos exiliados del norte que son recibidos, traen consigo un sistema de pensamiento distinto al modo de ser local. En estos diálogos interculturales la organización de las prácticas éticas del mundo de la vida cotidiana da un giro hacia una nueva interpretación filosófica.

Los principios normativos políticos adoptados como crítica contra el sistema opresor fetichizado y pervertido se fundamentan en una ética crítica, o filosofía de la liberación. Así, en el momento de vacío político o de caos anárquico, el pensamiento filosófico crítico crea y materializa sus propias hierofanías. La crítica ética realizada en el siglo X por los militantes de la filosofía política de la Serpiente Emplumada (unión del pueblo con el gobierno²⁵²), estaba encaminada a lograr una unidad comunitaria en donde, sin perder la diversidad cultural, no existieran excluidos. Esta corriente filosófica logró secularizar el orden político anterior.

En el intercambio intercultural se transforma el cetro maniquí, la escritura añade símbolos de guerra, la barra ceremonial se cambia por el rostro solar y el

²⁵¹ Comunidad de señoríos subordinados, los cuales estaban aliados por matrimonios.

²⁵² “El que manda es el representante que debe cumplir una función de la *potestas*. Es elegido para ejercer *delegadamente* el poder de la comunidad; debe hacerlo en función de las exigencias, reivindicaciones, necesidades de la comunidad. Cuando desde Chiapas se nos enseña que ‘los que mandan deben mandar obedeciendo’ se indica con extrema precisión esta función de servicio del funcionario (el que cumple una ‘función’) político, que ejerce como *delegado* el poder obediencial”. (Dussel, 2006; 36)

símbolo de la Serpiente Emplumada comienza a prevalecer desplazando simbólicamente el fundamento de la filosofía hegemónica hasta ese momento. En el arte es representada la nueva concepción mítica del mundo. Los rituales dejan de exaltar fetichistamente el papel de los *ajaw* y se pasa a sobreponer el valor de la vida comunitaria, principio presente desde tiempos inmemoriales, el *tik* (nosotros).

Durante los siglos XI al XIII (1000-1200) se desarrolla una arquitectura para la guerra con fines estratégicos, ya sean ofensivos o defensivos. En las guerras intervienen y entran en disputa los *santos-patronos-nawales* a quienes los diferentes pueblos rinden culto, esto es, son también guerras míticas y de símbolos donde los combatientes y todo el pueblo ponen a prueba la fe y la eficacia de su *santo-nawal* protector, el *hermano mayor* más poderoso es aquel que concedía la victoria a su pueblo. En algunos casos, tras la derrota, los vencidos se reorganizan desde la resistencia para contra atacar y desmembrar el triunfo del enemigo.

Los objetivos alcanzados en la guerra cambian ya que con la transformación de las prácticas, la manera de expresar el triunfo es distinta; anteriormente, cuando se conseguía una victoria se respetaban los templos y símbolos religiosos. Por el contrario, ahora, con la transformación cultural, como práctica obligatoria se destruyen los símbolos y representaciones fenoménicas de la opresión ideológica. De esta forma, los centros ceremoniales que representaban el poder dominador y fetichizado eran arrasados o quemados. Se trata, entonces, de una transformación radical porque va hasta la raíz de la dominación, hasta la destrucción de los símbolos de la opresión.

Los intercambios interculturales con los múltiples grupos étnicos, linajes y clanes, dan como resultado nuevas formas de expresar el conocimiento, sin embargo, siguen conservando el *corazón* o núcleo duro ético-mítico de los mayas más antiguos y su sabiduría ancestral. El principio de complementariedad *Alom-Qaholom* (la madre que cría y el padre que cuida) permanece.

Al entrar en crisis el *multepal* de Chichén Itzá, el centro de poder hegemónico se instala en Mayapán. Esta pequeña y amurallada ciudad estaba gobernada por el mismo sistema del *multepal*, su hegemonía comienza en el 1221 y ejerce su dominio hasta el siglo XV. El derrumbe del poder dominador de Mayapán se dio cuando un grupo de rebeldes (guerrilleros) encabezados por un miembro del linaje Xiu organiza una lucha de liberación contra el linaje de los Cocum de Mayapán. Todos los miembros del linaje Cocum fueron aniquilados, menos uno que logró salvarse porque en esos momentos se encontraba en el extranjero realizando una expedición comercial. Después del triunfo de la rebelión, la soberbia ciudad es saqueada. Mayapán es abandonada en el año 1441, posteriormente el *multepal* se divide en dieciséis provincias, *cuchca balub*.

En los siglos XV y XVI las tierras altas mayas se encontraban en guerras internas, esto hizo que la fragmentada unidad y organización de los diversos grupos no lograran detener la invasión ibérica.

La fetichización de los gobiernos es inevitable ya que con el devenir de la historia, la honesta y seria pretensión de bondad del orden político social se transforma en injusticia, dicho de otro modo, no hay sistema político humano perfecto. Los gobernantes de la élite pervertidos reinterpretan los mitos con fines de dominación y el cinismo de la verdad única se produce como instrumento de

opresión bajo el poder estatal, esta verdad que se intenta imponer a la fuerza afecta directamente a otras concepciones del mundo distintas a ella. Los gobernantes corruptos invierten el principio ético, político y normativo del “mandar obedeciendo”, se impone un “mandar mandando” y la interpretación “torcida” de los mitos es utilizada para alienar, fanatizar y explotar al pueblo.

Entonces los dioses más primeros les explicaron que iba a llegar el tiempo en que el Mandón iba a querer dominar todo el mundo y esclavizar todo lo que el mundo tenía, que iba a destruir y a matar. Que mucha y grande era la fuerza del Mandón y que en el mundo ni iba a haber una fuerza igual. Qué la única forma de resistir y de luchar contra el Mandón era siendo muchos y diferentes, para que así el Mandón no agarra el modo de uno nomás y los derrote a todos. Que los dioses entendían que era mucha chinga para los tiempos el hacerse muchos y diferentes para hacer su trabajo y su paso en cada uno de los mundos que el mundo tenía, pero ni modos, que así había llegado. Y les dijeron que entonces no iba a haber un tiempo parejo para todos los mundos que había en el mundo, sino que iba a haber muchos tiempos. (Subcomandante, 2012; 215)

Si la inversión de los principios éticos se transforma en un instrumento político de opresión ideológica, entonces el *pueblo* ha dejado de mandar y los gobernantes enfermos de poder destructivo “mandan mandando”. López Austin nos dice:

A los gobernantes de ese poder central y territorial quedaban subordinados no sólo sus “hermanos menores”, sino la población heterogénea de un territorio que ellos administraban por misión divina. (López, 2001; 262)

La desviación de la orientación de los principios éticos ancestrales trae consigo un incremento considerable de guerras y sacrificios humanos. Estos malos gobiernos, en su decadencia y corrupción, imponen la militarización no para la defensa del pueblo, sino para la guerra y expansión territorial.

Las autoridades locales críticas con poder político a lo largo de la historia se han opuesto al intento de robo de tierras y la imposición de una interpretación única de la “historia sagrada”. En muchos casos los caciques locales ligados al *pueblo* son disidentes de la interpretación oficialista mítica-ontológica de lo Sagrado del Estado dominador, fetichizado. Entre aquellos que se ven afectados por la perversión y justificación ideológica de linajes que se proclaman como los únicos y superiores, surge la crítica como reacción frente a la dominación.

De esta manera, se puede entender que el pensamiento filosófico se fue enriqueciendo con el transcurso de los intercambios culturales llevándose a cabo una revolución en la interpretación ontológica del ser, los símbolos, los principios normativos, los saberes prácticos. Los pueblos amerindios hasta nuestros días siguen en resistencia, conservan la tradición de su organización política y los mitos de liberación.

Ahí crecimos nosotros. Somos miembros de un pueblo y hemos vivido con ellos esas formas de elegir, y las formas de respetar, que es toda una cultura política, conservada desde hace muchos años. Eso no lo puede destruir el enemigo, como no pudo destruir lo que somos, indígenas. Eso se mantiene vivo. Esta parte democrática, esta cultura política rica se mantiene en los pueblos, ésta debe ser la que hay que tomar otra vez para ir a otra región o a un municipio. Pero también decimos que esas autoridades deben dar cuentas al pueblo, que es lo que se está haciendo. Estamos tomando desde la base de los pueblos indígenas esa cultura política. (Le Bot, 1997; 294)

Los principios éticos contenidos en el *ethos* fundamentan la filosofía política de la cultura maya que existe hasta nuestros días. Esto lo podemos comprobar con la organización política tripartita de los actuales *caracoles* zapatistas²⁵³.

²⁵³ Esta iniciativa fue impulsada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el año 2003 y es resultado de un trabajo que data de 1983, cuando se comienza un trabajo clandestino. En los

Son tres los niveles de cómo están practicando por ahora. Hace quince años, no había lo que ahora están practicando los compañeros y las compañeras de las autoridades, y las autoridades de los pueblos y de las Juntas del Buen Gobierno. ¿Cuáles son esos tres? Son tres colectivos. O sea, la primera instancia son los pueblos, un colectivo que son cientos de pueblos que conforman pues cada Caracol. Y luego, el otro colectivo es los Marez²⁵⁴ que son hombres y mujeres autoridades elegidos por esos cientos de colectivos que ya les dije. Y dentro de esos dos colectivos, los Marez y los pueblos, son elegidos el otro colectivo que son los compañeros y las compañeras Juntas del Buen Gobierno. (EZLN, 2009a)

6.4.- Hipótesis para el estudio de la historia de los pueblos amerindios anteriores a la invasión ibérica, tomando como ejemplo el caso maya

Con lo escrito hasta aquí podemos sugerir que en el caso de la cultura maya, el reacomodo geopolítico que se dio en los siglos VIII y IX, al que se le ha mal denominado “colapso maya”, no es más que el derrumbe de poderes hegemónicos y, que por cierto, es sólo uno de los muchos que acontecieron; esto no equivale a la caída de todo el *ethos* maya, menos aún de todas las civilizaciones de amerindia, lo anterior puede suponerse porque persisten hasta nuestros días una continuidad de símbolos que representan el poder que datan de tiempos inmemorables. A finales del siglo XX el Viejo Antonio nos recuerda: “No es cierto, nunca nos vencieron, la prueba está en que aquí estamos” (EZLN, 2003c; 125).

En el siglo VI en algunos sitios del área maya se suspende la escritura de textos en estelas, pero pervive en los códices²⁵⁵; la edificación de la arquitectura

años sesentas se estableció el diálogo entre la resistencia indígena que tiene origen en calendarios inmemoriales y la tradición guerrillera que va de la revolución mexicana a las guerrillas latinoamericanas del siglo XX.

²⁵⁴ Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas.

²⁵⁵ La última fecha de toda la zona maya registrada en estela se localiza en Tonina, escrita en el año 909.

monumental es abandonada para crear construcciones para la guerra, es decir, con la entrada de nuevos gobernantes la estructura política de los estados cambia por una nueva, lo que no quiere decir que el núcleo mítico que contiene los principios éticos se pierda.

Nuestra hipótesis para el estudio de la historia de las culturas amerindias parte de intentar comprender la relación que tiene el centro de poder hegemónico con la semiperiferia, periferia y autonomía. De ser así, podemos explicar porque las tierras bajas mayas continuaron su desarrollo sin ningún colapso hasta después del siglo IX, ya que supieron resistir a la caída de los estados de la primera generación desarrollados durante los siglos I al VI. Es decir, cuando los grandes centros hegemónicos de la primera generación decaen surge en otro espacio geopolítico, simultáneamente y de manera análoga, un nuevo auge cultural que llega a ser hegemónico, como se dio en el norte de la península de Yucatán, primero en Chichén Itzá (800-1000) y después en Mayapán (1221-1441).

Con el análisis histórico geopolítico se pueden explicar también los acontecimientos de lugares semiperiféricos, periféricos y autónomos como por ejemplo la ocupación de los Chontales en las ciudades de Tikal, Calakmul y Motul de San José en el 900²⁵⁶. El colapso de los grandes centros comerciales en el siglo X como Tikal o Kalakmul hizo que las semiperiferias y periferias formaran estados de menor extensión territorial o autónomos que continuaron con las alianzas con otros estados con territorios más extensos, como los administrados por Yaxchilán o Dos Pilas e incluso con otros más grandes como Chichén Itzá y Mayapán. En esos choques interculturales y vacíos políticos los mayas subsumen

²⁵⁶ En estas ciudades se dejó registro escrito en estelas.

e interpretan a su manera la filosofía que proviene del norte y sur del continente amerindio, conservando y enriqueciendo el núcleo duro de su cultura.

Resumiendo: la tesis que hemos venido trabajando surge de mostrar la existencia del “*corazón*” o “núcleo duro ético-mítico” de las culturas originarias amerindias que se ha mantenido aun después de la invasión europea; se ha conservado alrededor de una unidad histórica común milenaria que es homogénea en sus principios éticos-ontológicos con los cuales construye su *ethos* y fundamenta su praxis. Sin abandonar el núcleo duro que las une, las culturas amerindias son heterogéneas y muy ricas en la diversidad de sus filosofías.

7.- Observaciones y reflexiones finales (a manera de conclusión)

De todo el recorrido y análisis que hemos realizado a lo largo de seis capítulos acerca del pensamiento filosófico de los mayas hasta antes de la invasión ibérica de 1492, ahora podemos, con más elementos, argumentar y dialogar sobre problemas que han sido interpretados equívocamente y en los cuales se continúa estigmatizando a las culturas amerindias como “atrasadas”.

Como nuestra pretensión desde el inicio ha sido la de comenzar un diálogo intercultural, a continuación se plantean posibles soluciones a desafíos que carecen de evidencia contundente por falta de un análisis filosófico que se coloque más allá de los marcos y categorías epistemológicas. Consideramos que la Filosofía de la Liberación cumple con ese requisito poscolonial y decolonial, permitiéndonos profundizar fenomenológicamente y comprender analécticamente las filosofías de los pueblos originarios amerindios desde la perspectiva del otro como *víctima*, desde el lugar del oprimido; en este caso, abriendo el horizonte de comprensión del *ser-estar-actuar* para poder oír lo más fielmente posible la respuesta de los pueblos amerindios a los problemas filosóficos existentes, semejantes en todas las culturas.

En esta misma línea de interculturalidad con la pretensión de ir más acá -es decir, ir hacia marcos categoriales contextualizados (como lo propone Raúl Fornet-Btenacourt)-, nuestro amigo Mauro Emiliozzi, filósofo latinoamericano que ha basado su pensamiento en los planteamientos culturalistas del filósofo de la liberación Rodolfo Kush, escribe desde Argentina:

[...] pensar la metafísica desde América implica partir de una base de dialogo intercultural, que frustra cualquier pretensión de fundamentalismo. La clave está en el hecho mismo de que tal

metafísica se estructura a partir de un *mestizaje ontológico*, que yendo más allá de lo biológico involucra los aspectos más profundos de la vida en América, para luego mostrarse como proyecto a escala universal. (Emiliozzi, 2007; 26)

Las conclusiones que presentamos parten de ese *mestizaje ontológico*. Si bien las categorías utilizadas en este trabajo de investigación no son todas concepciones “indígenas puras”, tampoco se quedan encuadradas en la pretendida univocidad del pensamiento occidental, sino que es un análisis que presupone como punto de partida el mundo amerindio incorporando la fenomenología y la hermenéutica como herramientas para sistematizar con mayor precisión el pensamiento filosófico de los pueblos originarios. Así, los resultados obtenidos están a discusión, no son verdades absolutas; sin embargo, los compartimos con todos los hermanos y hermanas de los pueblos originarios de América con la finalidad de poder contrastarlos, en un futuro, con nuevas investigaciones apoyadas en los descubrimientos y evidencias filosóficas y arqueológicas que tomen de manera seria este trabajo que solamente está delimitado hasta la invasión de 1492. La filosofía de hoy de los pueblos originarios aun es una tarea pendiente que es necesario comenzar a sistematizar; aquellos que son los actores principales de ese trabajo son los mismos pueblos y sus sabios, es un trabajo conjunto entre ancianos venerables y jóvenes universitarios que sepan exponerlo, no será fácil.

Problema: Se sabe que a diferencia de las culturas del viejo mundo, en las civilizaciones originarias amerindias no existió la utilización de animales para uso de carga o para explotar y aprovechar de manera lucrativa la Tierra, tampoco existían vehículos rodantes para la guerra o comunicación y no fueron desarrolladas las herramientas de hierro.

Tesis 1: Desde nuestro estudio del pensamiento filosófico amerindio, estos aparentes “atrasos” civilizatorios con respecto a otras culturas del viejo mundo se pueden explicar y comprender si tomamos como fundamento los principios ontológicos y éticos construidos durante el desarrollo de las civilizaciones originarias amerindias. Los principios éticos son el origen explicitado y racionalizado, el núcleo duro ético-mítico, el *corazón*.

Nuestra arma principal es la educación autónoma. En nuestro caracol a los promotores se les enseña historias verdaderas relacionadas con el pueblo para que sean transmitidas a los niños y las niñas, dando a conocer también nuestras demandas. (EZLN, 2013; 13)

Retomando todo lo escrito en estas páginas sobre el pensamiento filosófico amerindio, el argumento quedaría de la siguiente manera: si la epifanía de lo Sagrado se devela para los amerindios a través de la mediación de fuerzas sobre humanas (fenómenos naturales), elementos primordiales (fuego, aire, agua y tierra) y entes mundanos (como son las piedras, las plantas y los animales); y al considerar a la Tierra como sagrada en su sentido más antropológico, como alteridad subjetiva, es decir, como madre sacra a la cual se respeta como dadora de vida, entonces, se entiende que a la “madre” y todo lo que en ella vive y le da vida no se le puede vender ni explotar, ya que el “padre” Corazón del Cielo y la “madre” Corazón de la Tierra no tienen precio ni valor, tienen *dignidad*, de lo contrario, se estaría prostituyendo a los padres, lo Sagrado.

El padre *Corazón del Cielo* y la madre *Corazón de la Tierra* son entidades míticas estructuradas y racionalizadas como subjetividades vivientes, la paradójica *unidad complementaria padre-madre*, al igual que los humanos, también tiene *dignidad*; a los “tatas primeros” se les agradece con la ofrenda del sacrificio

personal que se hace praxis en el comportamiento ético en la comunidad intersubjetiva, esto se materializa de manera real en la producción, reproducción y desarrollo de la vida²⁵⁷.

En nuestras familias estamos preparados para resistir los ataques económicos trabajando la madre tierra que tenemos, por ella luchamos. Estamos cultivando la tierra en milpa, frijolares, cafetales, platanares, cañales, tenemos también potreros para ganado, crianza de pollo, para resistir y sostenernos como familia, nosotros así lo estamos resistiendo. (EZLN, 2013; 6)

La subjetividad materna *Corazón de la Tierra* no se tiene como objeto de explotación o manipulación pues se considera una entidad de lo Sagrado dadora del *ser-estar-actuar*, siempre en relación armónica y amorosa con su compañero complementario: *Corazón del Cielo*.

El dialogo establecido entre humanos y el principio Sagrado de complementariedad *padre-madre (Ométeotl, Alom-Qaholom, Tocapo-Imaymana Viracocha)* es intersubjetivo y sumamente respetado por pertenecer a un nivel superior de comunicación, por establecerse en el *lenguaje*, por lo tanto, ni la madre *Corazón de la Tierra*, ni los fenómenos naturales enviados por el padre *Corazón del Cielo*, ni los entes mundanos son considerados inferiores, manipulables, explotables, objetos de dominación; no tienen valor sino *dignidad*.

²⁵⁷ “[...] los serranos mayas adquieren conciencia de sí mismos, de su medio y su trabajo, consagrándose a la producción de sus alimentos, y satisfaciendo de esa manera la norma del hombre y la mujer ideales. La realización de ese ideal sustenta la armonía del universo simbolizada por el bienestar social e individual, estimula la realización individual y es fuente de prestigio social en los reinos tanto visibles como invisibles. [...] la lucha por el ideal no siempre recibe recompensa, toda vez que el hombre se enferma y muere, que los maizales producen buenas y malas cosechas. El hombre depende del juego caprichoso de los seres invisibles; la tarea de dirigir ese juego corresponde al chamán, quien trata de restablecer la armonía que debe existir en los mundos visibles e invisibles del hombre.” (Arias, 1991; 83-84).

Para los mayas todo puede llegar a tener vida, *corazón*, *ch'ulel* y en algunos casos especiales *nawalito*. De esta manera, está estrictamente prohibido utilizar a la Tierra y a los animales como objetos o tomarlos como instrumentos, y por lo tanto, inferiores al humano y tratarlos con desprecio. Así, éticamente está prohibido explotar a la *madre* Tierra, asesinar a los otros entes con los que se comparte el mundo y que son tenidos como *hermanos mayores* y *guardianes*, y enajenar o incrementar para beneficio personal la producción.

El contacto indirecto y explotador de la tierra y sus recursos, es totalmente distinto y antagónico que integrarse a ella, amándola o sentirse ella misma. Hoy por hoy, los ingenieros de suelos y los geólogos saben muy bien que la tierra tiene manifestaciones humanas y actúa con memoria, inteligencia y sentimientos. Y nosotros que somos sus hijos no hacemos más que repetir sus leyes sus manifestaciones, de tal suerte que se es más humano cuando más en contacto se está con la tierra. Por algo el campesino es más humano, y no por capricho o veleidad egoísta, sino simplemente porque está integrado a la tierra, filialmente. (Arellano, 1967, 92-93)

Es por ello que el desarrollo de la tecnología para la producción de bienes y servicios se constituyó a partir de otros principios y fines culturales que no responden a la lógica de la razón instrumental occidental, tan criticada por Max Horkheimer²⁵⁸, sino que está fundamentado y explicitado ejemplarmente por los *amautas* (filósofos entre los incas) en el principio ético: *Ama Lulla (No matarás)*.

Tesis 2: Para profundizar y hacer más sólida la tesis 1 podemos relacionar y formular el siguiente razonamiento: si existen principios éticos compartidos en toda amerindia, entonces, la síntesis explicitada de los tres imperativos morales que los incas lograron en el extremo oriente del oriente, están implícitos en todos los actos de la vida práctica de los pueblos amerindios. Estos tres principios son: “*Ama*

²⁵⁸ Fundador de la Escuela de Fráncfort y la Teoría Crítica.

*Lulla, Ama Kella, Ama Sua (No matarás, No dejarás de trabajar, No robarás)*²⁵⁹.

Si la ética amerindia está explicitada formalmente en estos tres imperativos, luego entonces, los principios morales son utilizados por la razón práctica como guía para encauzar las pulsiones y tendencias de los actos humanos en el mundo de la vida cotidiana. Así el segundo imperativo que reza: *Ama Kella (No dejarás de trabajar)* nos arroja a la comprensión inmediata del sacrificio humano amerindio en el trabajo, de donde no eran necesarios instrumentos que hicieran a los individuos apáticos al trabajo físico, el cual estaba encaminado al bien de la comunidad. Entonces la rueda y los instrumentos de hierro no eran necesarios en la producción de bienes pues no había mejor ofrenda para los creadores que la fuerza humana.

Bajo este razonamiento podemos ahora entender los descubrimientos arqueológicos de Antonio Benavides Castillo en torno a la cultura maya, cuando nos dice:

Existen paralelismos entre las civilizaciones del Viejo Mundo y la maya, pero también hay notables diferencias. En cuanto a las segundas, las tres más importantes son la ausencia de animales de carga y tiro, de vehículos rodantes y de instrumentos metálicos en la mayor parte del desarrollo prehispánico mesoamericano. El transporte de gente y mercancía se hacía a pie, ocasionalmente en palanquines o bien mediante embarcaciones: es decir, siempre con base en el esfuerzo muscular humano. (Benavides, 2001; 119)

Si a esto añadimos una mentalidad amerindia donde la producción material no tenía como objetivo ni la explotación, ni el incremento de rapidez en el tiempo de trabajo para obtener una plusproducción con la cual se pudiera incrementar el

²⁵⁹ Véase: Dussel, Enrique, 2008, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, página 30.

comercio y la tasa de ganancia, tenemos como resultado una comprensión totalmente diferente a la occidental sobre el trabajo, la producción, la distribución y el intercambio, y por consecuencia, en el campo de la economía, la política, la guerra y todos los campos prácticos de la vida cotidiana²⁶⁰.

Nosotros en la zona donde estamos organizados no estamos al 100% en colectivo, trabajamos individualmente cada familia, allá nos organizamos en las familias con los hijos, con la pareja, el hombre y la mujer, todos tenemos que hacer algo. Si el hombre va a la milpa, la mujer tiene que hacer algo en la casa, por ejemplo va a criar pollos, va a criar puercos. Por ejemplo, si a mí me toca ir a Oventik y necesito para un refresco o para lo que necesite, vendemos un pollo [...] Así lo hacemos allá cada familia. (EZLN, 2013; 11)

Con este segundo argumento podemos explicar porque no era necesaria la rueda para la comunicación o la guerra, ya que no existía en los principios éticos -y por lo tanto en la práctica social- la patología de incrementar la producción, la velocidad de la distribución de los productos y el intercambio comercial con fines de acumulación de la riqueza en manos de unos pocos, es decir, la rueda era inútil en un mundo donde se concebía la vida, el tiempo de trabajo y la producción de manera totalmente distinta, “muy otra” en comparación a culturas del viejo mundo donde es de suma importancia el incremento de la tasa de ganancia, ya que la cultura occidental comienza desde otro marco epistemológico y categorial en donde los objetos exteriores al humano son entes explotables y manipulables, y por lo mismo, se les puede oprimir y se les debe dominar.

²⁶⁰ “El hombre que trabaja, la mujer que trabaja, tienen dinero (*J-am'tel vinik, j-am'tel ants, oy ston oy stak'in*). Trabajar se refiere primordialmente a las actividades vinculadas al cultivo de maíz; otras actividades también se consideran trabajo, pero no se incluyen en el significado original de la palabra *am'tel*. *Am'tel* es la ocupación principal e indispensable del hombre: los tzotziles y los tzeltales la consideran con suma seriedad puesto que en ello les va la vida; la principal preocupación de esos pueblos es acostumbrarse a ella.” (Arias, 1991; 27)

En contra de aquellos teóricos que se esfuerzan en mostrar que las altas culturas no-occidentales (como las amerindias) son menos desarrolladas en algunos aspectos, decimos categóricamente: ¡no son menos desarrolladas!, sino que estructuran su práctica comunitaria cotidiana bajo una razón “muy otra”. Prueba de ello lo proporciona la cultura material, el arqueólogo Benavides dice:

Los mayas del clásico utilizaron instrumentos de piedra pulida equiparables a los que poseían los constructores de Stonehenge, supliendo la carencia de herramientas metálicas con una estricta organización social del trabajo que permitió alcanzar grandes logros en diversas esferas. Prueba de ello son una productiva agricultura intensiva, una arquitectura de elevado nivel estético y perdurable sistema constructivo, un calendario exacto y matemáticas de gran precisión, fina joyería de diversos materiales duros en los que se lograron materiales de alta calidad y belleza, así como observaciones astronómicas fieles, sin aparatos complejos. (Benavides, 2001; 120)

Tesis 3: Desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación me es inaceptable la tesis romántica que argumenta sobre la perfección de las altas culturas amerindias como la azteca, la maya o la inca. Entonces, desde nuestra lectura de la historia prehispánica no negamos que existió un control y dominio del poder político y una ideología que se introyectaba por medio de la educación y la religión oficial, cómplice del estado fetichizado y sus centros administrativos. Para explicar el devenir de la historia política en las altas culturas amerindias retomo la tesis de la Política de la Liberación de Enrique Dussel, la cual con pretensión de universalidad sobre la fetichización del orden político, dice:

Toda corrupción es el fruto de una <<inversión>> ontológica fundamental: el tomar a la *potestas* (mero ejercicio *delegado* del poder de un representante por medio de una institución) como el *lugar* donde reside la autonomía, la autodeterminación, la soberanía, la autoridad como ejercicio del poder que pertenece al representante, en última instancia fetichizándose, sin referencia a la *potentia* (el poder cuya *sede* es el pueblo, del cual emana el poder institucional de la *potestas*).

Fetichizado el poder delegado de la representación, toda otra corrupción es posible (desde el placer patológico por su ejercicio egolátrico o despótico, hasta el uso de dicho ejercicio del poder para el propio beneficio o enriquecimiento). Por ello, los principios normativos son necesarios para clarificar, recordar y explicar esta originaria <<inversión>> o desplazamiento de la referencia última del poder. (Dussel, 2009; 15)

Por tanto, nuestro tercer argumento se formularía de la siguiente manera: si el fundamento ético-ontológico de una totalidad cultural sistémica -con el cual se estructura el mundo cultural- está detrás de todo sistema práctico, entonces dicho fundamento cultural determina a la política, la economía y todos los campos prácticos de dicha cultura. Si el fundamento y fin último de las acciones es la producción, reproducción y desarrollo de la vida comunal, en último término de todo el mundo, entonces, el sistema tiene una pretensión de bondad y de justicia material que tiende idealmente a la estabilidad perfecta o eternización. Sin embargo, el postulado de alcanzar que todos los miembros de la comunidad cumplan en su totalidad la satisfacción en el orden de sus necesidades nunca será posible por la finitud e imperfección de lo humano en la construcción de sistemas nunca perfectos que tienden a fetichizarse, y con ello, a corromperse.

La política en la que se van a enfocar nuestros pueblos y sus gobiernos autónomos es la construcción de la autonomía, entonces nuestro pensamiento e ideas es cambiar la situación que sufren nuestros pueblos por culpa de los malos gobiernos de los ricos, como la pobreza, la desigualdad, la explotación, la injusticia. Nosotros luchamos por que tengamos una vida digna para todos los niños, jóvenes, hombres, mujeres y ancianos y que todos tengamos las oportunidades y lugar para todos, sin que haya exclusión. (EZLN, 2013; 72)

El mal gobierno fetichizado roba vidas que son sacrificadas como víctimas inocentes del sistema que se ha pervertido. De ahí la importancia del tercer

principio moral incaico: *Ama Sua (No robarás)*, es decir, no se debe caer en fetichismos porque cuando se llega a ese punto el sistema genera víctimas en grado intolerable: explota, roba y mata vidas humanas, se las lleva en sacrificio al mal gobierno, la muerte.

Cuando un sistema se olvida del “bien común” es necesario, desde una ética de liberación, criticar el antiguo orden, subvertirlo y construir otro nuevo que cumpla con mayor eficacia la producción, reproducción y desarrollo de la vida comunal.

Cuando ejercen su cargo los gobiernos autónomos, para poder gobernar bien, toman en cuenta nuestros siete principios: servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir. Esa es la ideología que hay en los gobiernos autónomos. (EZLN, 2013; 73)

Tesis 4: La siguiente tesis que queremos situar en la discusión es hasta la fecha irrefutable y se enuncia de la siguiente manera: si el pensamiento filosófico y su sistematización racionalizada se encuentran implícitos en los primeros mitos de todas las culturas, siendo éste un producto del cerebro del *homo sapiens*, y si los primeros y legítimos descubridores del continente americano -que durante generaciones fueron poblándolo- ya eran *homo sapiens*, entonces, la primera humanidad americana que pisó inicialmente estas tierras ya traía una primaria racionalización de mundo que se fue desarrollando en el transcurrir del tiempo y las migraciones, por lo tanto, el pensamiento filosófico de los pueblos amerindios existe desde varios siglos antes de la invasión europea en 1492.

La resistencia comenzó cuando los españoles llegaron a conquistar a nuestros pueblos, ellos nos quisieron imponer otra forma de vida, quisieron destruir nuestros propios gobiernos para que ellos pudieran

mandar y gobernar, quisieron quitarles todas las tierras a nuestros abuelos para que ellos las acapararan y controlaran a los pueblos en las fincas, para que sólo trabajen de mozos. Quisieron cambiar nuestras ideas haciéndonos creer que ellos son los sabios, los buenos, los más avanzados en la lengua, imponiéndonos su educación, su religión. Quisieron meter en nuestro pensamiento que para vivir felices y en abundancia tiene que haber desigualdad, para que unos pocos vivan de lujo, sin preocuparse de los que no tienen nada. (EZLN, 2013; 70)

Tesis 5: La última tesis de este trabajo señala: el pensamiento filosófico que se ha conservado en el núcleo duro ético-mítico desde calendarios arcaicos hasta nuestros días se puede comprender, si y sólo si somos capaces de abrir nuevas brechas y horizontes epistemológicos decoloniales que nos permitan entender una lógica “muy otra” (como dicen los y las indígenas del EZLN) con la cual podamos comenzar un diálogo crítico que se sitúe más allá de las interpretaciones efectuadas, desde la perspectiva de la dominación de la modernidad eurocéntrica y norteamericana, acerca de las culturas amerindias²⁶¹. Resumiendo, el punto de partida es desde un *más acá* de los pueblos y sus luchas de resistencia y liberación, desde la superación de la modernidad²⁶² o proyecto de la

²⁶¹ “[...] pensar la posibilidad de hallar un fundamento metafísico en la dimensión del *estar* –y más aún en el *estar-siendo*- implica aceptar que tal dimensión parte de una disposición de *apertura receptiva*, distinta de la que nos presenta la historia de occidente. Esto es así porque las culturas afirmadas en el *ser* necesitan resignificarse permanentemente, en tanto el *ser* nunca logra escapar a lo efímero de su contingencia, perdiéndose en la maraña de los hechos. De este modo se ha dado lugar al etnocentrismo radicalizado, cuyas consecuencias se ratifican –por ejemplo- cuando repasamos la historia de los holocaustos de los pueblos originarios de América y del pueblo judío, por poner dos ejemplos tan distantes entre sí como categóricos.” (Emiliozzi, 2007, 26-27)

²⁶² En la Filosofía de la Liberación se estudia a la modernidad desde la posición vivencial de las víctimas. Desde esta realidad ubicada geopolíticamente en la periferia de los centros hegemónicos, la filosofía de Enrique Dussel va a realizar la crítica desde otra experiencia, desde una experiencia de exclusión, de negación al orden de vida de los impositores del imperativo del “bien”. “La Filosofía de la Liberación afirma la razón como facultad capaz de establecer un diálogo, un discurso intersubjetivo con la razón del Otro como razón alterativa. En nuestro tiempo, como razón que niega el momento irracional del <<Mito sacrificial de la Modernidad>>, para afirmar (subsumiendo un proyecto liberador) el momento emancipador racional de la Ilustración y la Modernidad, como Trans-modernidad.” (Dussel, 1992; 203).

*transmodernidad*²⁶³ que consiste en la “inclusión de la Alteridad negada: la dignidad e identidades de las otras culturas, del otro previamente en-cubierto.”

(Dussel, 1992, 90)

Es como una construcción de la humanidad lo que se quiere, es lo que estamos tratando de cambiar, otro mundo es lo que se quiere. Es la lucha de todo lo que estamos haciendo, hombres y mujeres, porque no es una lucha de mujeres ni es una lucha de hombres. Cuando se quiere hablar de una revolución es que van juntos, va para todos entre hombres y mujeres, así se hace la lucha. (EZLN, 2013a; 25)

Con este trabajo de investigación, entonces, podemos acercarnos al pensamiento filosófico de los pueblos amerindios, explicar y comprender la larga historia social y política de los mayas (y de otras civilizaciones amerindias y de pueblos originarios de otros continentes) al margen de la historia oficial de los libros de texto editados por gobiernos capitalistas en su fase imperialista. Esto será parte de un trabajo posterior que, en un futuro no muy lejano, espero poder desarrollar, será la continuación de este que abarcara desde la invasión de 1492 hasta finales del siglo XVII a la caída de Tayasal (ultimo pueblo rebelde de la resistencia de América invicto y autónomo) en la guerra de invasión y colonización europea.

²⁶³ En un texto de extrema belleza –que recomiendo leer a todos los pueblos originarios de amerindia y oprimidos del mundo- titulado *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia los orígenes del Mito de la Modernidad*, en el *Apéndice 2*, nuestro maestro señala: “Para la superación de la <<Modernidad>> (no como Post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad, sino como Trans-modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la <<razón del otro>>), será necesario negar la negación del *mito de la modernidad*. Para ello, la <<otra cara>> negada y victimada de la <<Modernidad>> debe primeramente descubrirse como <<inocente>>: es la <<víctima inocente>> del sacrificio ritual que al descubrirse como inocente juzga a la <<Modernidad>> como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la <<Modernidad>> y al afirmar a la Alteridad de <<el Otro>>, negando como víctima culpable, permite <<des-cubrir>> por primera vez la <<otra-cara>> oculta y esencial de la <<Modernidad>>: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las <<víctimas>> de la <<Modernidad>>) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad).” (Dussel, 1992; 209).

Bibliografía

- Albo, Xavier, 1994, "La experiencia religiosa aymara", en Marzal, Manuel (ed), *El rostro indio de Dios*, México, CRT y Universidad Iberoamericana.
- Arellano, Pedro, 1967, *La enajenación y la guerra de guerrillas*, México, Amerindia.
- Arias, Jacinto, 1991, *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, México, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Aubry, Andrés, 2005, *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, México, Contrahistorias.
- Ayala, Maricela, 2001, "La escritura, el calendario y la numeración", en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján (ed), *Historia antigua de México. Fundamentos de la tradición cultural mesoamericana*, Vol. IV, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- _____, 2010, "Bultos sagrados de los ancestros entre los mayas", en revista *Arqueología mexicana. El culto a los ancestros en Mesoamérica*, número 106, noviembre-diciembre 2010, México, Raíces.
- Barba de Piña Chan, Beatriz, 1990, "Buscando raíces de mitos mayas en Izapa", en Barbro, Dahlgren (ed), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México, UNAM.
- Barnhart, Edwin, 2011, "El ladrillo de Comalcalco ¿una referencia al 2012?" en *Newsletter*, Winter solstice 2011, Maya Exploration Center, <http://remarq.ning.com/group/iconografa/forum/topics/una-referencia-al-2012>, México, RMA.

- Bate, Luis, 1986, "El modo de producción cazador recolector o la economía del salvajismo", en revista, *Boletín de Antropología Americana*, No. 13, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Benavides, Antonio, 2001, "El norte de la zona maya en el Clásico" en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján (ed), *Historia antigua de México. El horizonte Clásico*, Vol. II, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Benavides, Antonio, 2001b, "El sur y el centro de la zona maya en el Clásico", en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján, *Historia antigua de México. El horizonte Clásico*, Vol. II, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Benjamin, Walter, 2006, "El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán" en *Obras*, Libro I / Volumen 1, traducción del Alfredo Brotons, Madrid, Abada.
- _____, 2010, *Obras*, Libro II, Volumen 1, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada.
- Beorlegui, Carlos, 2004, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*, España, Universidad de Deusto.
- Beuchot, Mauricio, 2007, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, UNAM.
- Bolom, Manuel, 2010, *K'anel. Funciones y representaciones sociales en Huixtán, Chiapas*, México, UNICH.
- Burgos, Elizabeth, 1998, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI.
- Bruce, Roberto, Robles. Carlos y Ramos, Enriqueta, 1971, *Los lacandones 2. Cosmovisión maya*, México, INAH-SEP.

- Cabrera Isabel, 2002, "Fenomenología y religión" en Diez de Velazco, Francisco, y García Bazán (ed), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta.
- Cabrera, Isabel y Silva, Carmen (ed), 2006, *Umbrales de la mística*, México, UNAM.
- Ciudad, Andrés, 1989, *Los mayas. El pueblo de los sacerdotes sabios*, México, Biblioteca Iberoamericana.
- Clark E., John, Hansen D., Richard y Pérez, Tomás, 2000, "La zona maya en el Preclásico" en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján (ed), *Historia antigua de México. El mundo antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, Vol. I, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- De la Garza, Mercedes, 1992, *Literatura maya*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- _____, 2002, "Origen, estructura y temporalidad del cosmos" en De la Garza, Mercedes y Nájera, Ilia Martha (ed), *Religión maya*, Madrid, Trotta.
- _____, 2012, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, F.C.E.-UNAM.
- De Landa, Diego, 2003, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Conaculta.
- De la Torre, Juan Benito, 2007, "Smelol k'u x-elan xchap sbaik ta slumal Sots'leb. El orden social del pueblo tsotsil de Zinacantan", en De la Torre, Juan Benito y De la Cruz María Rosenda, *Bats'i jch'iel jk'opojel xchi'iuk svayijelik. La verdadera humanidad y sus naguales*, México, CONACULTA.
- Deleuze, Gilles, 2002, *Nietzsche y la filosofía*, España, Anagrama.
- Dussel, Enrique, 1966, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. (Investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las "Weltanschauungen")*, en DVD Obras de Enrique Dussel, México; y en

<http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/html/01.html>.

_____, 1977, *Filosofía Ética Latinoamericana, Vol. I. Presupuestos de una Filosofía de la Liberación*, México, Edicol.

_____, 1980, *Filosofía Ética Latinoamericana Vol. V. Arqueológica latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista*, Colombia, Universidad Santo Tomas.

_____, 1992, *El encubrimiento del indio: 1492. (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, México, Cambio XXI.

_____, 1998, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI.

_____, 1998a, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y exclusión*, México, Trotta.

_____, 2001, *Filosofía de la Liberación*, México, Primero editores, séptima edición.

_____, 2006, *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI.

_____, 2007, *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés y UANL.

_____, 2007a, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica. Volumen I*, Madrid, Trotta.

_____, 2009, *Política de la liberación. Arquitectónica. Volumen II*, Madrid, Trotta.

_____, 2012, *Hacia los orígenes de occidente. Meditaciones semitas*, México, Kanankil.

_____, 2014, *14 tesis de ética. (El fundamento esencial del pensamiento crítico)*, México, inédito.

Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (ed), 2009a, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, México, Siglo XXI.

El libro de los libros de Chilam Balam, 1974, trad. A. Barrera Vázquez y S. Rendón, México, F.C.E.

Emiliozzi, Mauro, 2007, *La dimensión existencial del piquete*, Argentina, CEFAL, FHyA y Universidad Nacional de Rosario.

Estermann, Josef, 1998, *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ecuador, Abya-Yala.

EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), 1994, *Documentos y comunicados*, Tomo 1, México, Era.

_____, 1998, *Documentos y comunicados*, Tomo 3, México, Era.

_____, 1999, "La noche... la noche es nuestra", discurso inaugural del EZLN en el Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Cultural, en *La Jornada*, 14 de agosto, México.

_____, 1999a, "En la realidad acordamos defender el mañana", discurso de clausura del EZLN en el Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Cultural, en *La Jornada*, 16 de agosto, México.

_____, 2003, "Chiapas, la treceava estela: (primera parte) un caracol", en *La Jornada*, 24 de julio, México.

_____, 2003a, "Chiapas, la treceava estela: (tercera parte) un nombre", en *La Jornada*, 26 de julio, México.

- _____, 2003b, *Documentos y comunicados*, Tomo 4, México, Era.
- _____, 2003c, *Documentos y comunicados*, Tomo 5, México, Era.
- _____, 2009, *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry. "...Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos..."*, México, CIDECI-Unitierra.
- _____, 2009a, "Cuarto viento: una digna rabia organizada", en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/05/cuarto-viento-una-digna-rabia-organizada/#tcimódico>.
- _____, 2012, "Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional del 21 de diciembre del 2012", en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/21/comunicado-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-del-21-de-diciembre-del-2012/>
- _____, 2013, *Resistencia autónoma. Cuaderno de texto de primer grado del curso de "La Libertad según l@s Zapatistas"*, México.
- _____, 2013a, *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo. Cuaderno de texto de primer grado de curso de "La Libertad según l@s Zapatistas"*, México.
- Florescano, Enrique, 2009, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, México, F.C.E.
- _____, 2000, *El mito de Quetzalcóatl*, México, F.C.E.
- Freidel David, Schele Linda y Parker Joy, 2001, *El cosmos Maya: tres mil años por la senda de los chamanes*, traducción de Jorge Ferreiro Santana, México. F.C.E.

- Fornet-Betancourt, Raúl, 2001, *Trasformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, México, Plaza y Valdés y UANL.
- _____, 2007, *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancour sobre el concepto de interculturalidad*, México, Consorcio Intercultural.
- _____, 2009, “La filosofía intercultural”, en Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (ed), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, México, Siglo XXI.
- García, Pedro, 2003, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Dríada.
- Guiteras, Calixta, 1996, *Los peligros del alma. Visión del mundo tzotzil*, México, F.C.E.
- Hegel, G. F., 2002, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, México, Juan Pablos.
- _____, 2002, *Filosofía del derecho*, trad. de Angélica Mendoza de Montero, México, Juan Pablos.
- Heidegger, Martin, 2004, *¿Qué es la filosofía?*, trad. de Jesús Adrián Escudero, España, Herder.
- Hernández, Miguel, 2009, “La filosofía maya” en Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (ed), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, México, Siglo XXI.
- Iglesias, Ma. Josefa, y Ciudad, Andrés, 2001, “Las tierras altas de la zona maya en el Posclásico” en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján, *Historia antigua de México. El horizonte Posclásico*, Vol. III, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.

- Izquierdo, Ana Luisa, 2005, "Unidad y fragmentación del poder entre los mayas", en revista *Estudios de cultura maya*, Volumen XXV, México, UNAM.
- Jiménez, José Alfredo, 2008, *Acteal. 10 años de impunidad ¿y cuántos más?*, Documental, México, NTSC.
- Karol, Henryk, 2005, "El uso cosmológico del tiempo. El caso maya", en *Espíteme*, No. 6, año 2, octubre-diciembre, revista electrónica dirección: http://www.uvmnet.edu/investigacion/episteme/numero505/reportes/a_cosmo.asp, México, UVM.
- Kush, Rodolfo, 1999, *América profunda*, Argentina, Biblos.
- Le Bot, Yvon y Subcomandante, Marcos, 1997, *El sueño zapatista*, España, Plaza y Janés.
- Lee, T.A., 1985, *Los códices mayas*, México, Fundación Arqueológica del Nuevo Mundo, Universidad Autónoma de Chiapas, Brigham Young University.
- Lenkersdorf, Carlos, 2005, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Angel Porrúa.
- León-Portilla, Miguel, 1994, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya: ensayo de acercamiento*, México, UNAM-IIH.
- _____, 2001, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- _____, 2001, "La literatura", en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján (ed), *Historia antigua de México. Fundamentos de la tradición cultural mesoamericana*, Vol. IV, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- López Austin, Alfredo, 2001, "La religión, la magia y la cosmovisión", en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján (ed), *Historia antigua de México*.

- Fundamentos de la tradición cultural mesoamericana*, Vol. IV, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- López, Juan, 2013, “*Ich’el ta muk: la trama en la construcción del Lekil kuxlejal* (vida plena-digna-justa)”, en Méndez, Georgina, López, Juan, Sylvia, Marcos y Osorio, Carmen (ed), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, México, Red-IINPIM-Red Feminismos Descoloniales-Taller editorial La Casa del Mago.
- Lorenzo, Carmen, 2001, “La circulación”, en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján, *Historia antigua de México. Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, Vol. IV, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Marcus, Joyce, 2001, “La zona maya en el Clásico terminal”, en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján, *Historia antigua de México. El horizonte Clásico*, Vol. II, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Mariátegui, José Carlos, 1979, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- Marx, Karl, 1988, *El Capital*. Tomo I Vol. I, México, F.C.E.
- Marzal, Manuel, 1994, “La religión quechua surandina peruana”, en Marzal, Manuel (ed), *El rostro indio de Dios*, México, CRT y Universidad Iberoamericana.
- McAnany, Patricia, 2010, “Recordar y alimentar a los ancestros en Mesoamérica”, en revista *Arqueología mexicana. El culto a los ancestros en Mesoamérica*, número 106, noviembre-diciembre 2010, México, Raíces.
- Mirambell Silva, Lorena, 2000, “Los primeros pobladores del actual territorio mexicano”, en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján (ed), *Historia*

- antigua de México. El mundo antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, Vol. I, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Nájera, Iliá Martha, 2002, "Rituales y hombres religiosos" en De la Garza, Mercedes y Nájera, Iliá Martha (ed), *Religión maya*, Madrid, Trotta.
- Nietzsche, Friedrich, 2005, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez pascual, España, Alianza.
- Olivera, Mercedes, 1978, *Pillis y macehuales: las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XI al XVI*, México, Centro de Investigaciones Superiores de INAH-Casa Chata.
- Palma, Pedro (comandante Pancho), 2010, *Sierra Madre. Pasajes y perfiles de la guerra revolucionaria*, Guatemala, F y G.
- Page, Jaime, 2006, *Ayúdanos a sanar. Biografía del j'ílol Antonio Vázquez Jiménez*, México, PROIMMSE y UNAM.
- Payeras, Mario, 1991, *Los fusiles de octubre. Ensayos y artículos militares sobre la revolución guatemalteca 1985-1988*, México, Juan Pablos.
- Pérez, Tomás, Hansen, Richard, y Clark, John, 2000, "La zona maya en el Preclásico", en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján, *Historia antigua de México. El mundo antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, Vol. I, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Pérez, Tomás, 2010, "Las inexistentes profecías mayas del 2012", entrevista, YouTube: <http://youtu.be/YUyzpQCUf-c>, México.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, 2000, trad. A. Recinos, México, F.C.E.

- Popol Vuh. O libro del consejo de los indios quichés*, 1998, trad. Miguel Ángel Asturias y J. González de Mendoza, México, Losada.
- Pop Wuj*, 2008, trad. Adrián I. Chávez, México, CIESAS.
- Rivera Dorado, Miguel, 2001, *La ciudad maya: un escenario sagrado*, Madrid, Complutense.
- _____, 2001a, “Las tierras bajas de la zona maya en el Posclásico” en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján, *Historia antigua de México. El horizonte Posclásico*, Vol. III, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- _____, 2006, *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*, España, Trotta.
- Rojas Nieto, José Antonio, 2012, “El fin del mundo como oportunidad”, en *La Jornada*, 1° de abril, México.
- Ruiz, Samuel, 2003, *Cómo me convirtieron los indígenas*, España, Sal Terrae.
- Sarmiento, Griselda, 2000, “La creación de los primeros centros de poder” en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján (ed), *Historia antigua de México. El mundo antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, Vol. I, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Schele, Linda, y Freidel, David, 1999, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, trad. Jorge Ferreiro, México, F.C.E.
- Schelling, W.J., 1998, *Filosofía de la Revelación. I. Introducción*, trad. de Juan Cruz Cruz, Pamplona, Universidad de Navarra.
- Stuard, David, 2011, “Más sobre el Monumento 6 de Tortuguero y la profecía que no es tal”, en: <http://www.mesoweb.com/es/articulos/Stuart/Tortuguero.pdf>, México, artículo de Mesoweb.

Subcomandante, Marcos, 2012, *El Viejo Antonio*, México, Eón.

Vallejo, Alberto, 2005, *Por los caminos de los antiguos nawales. Rilaj Maam el nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán*, INAH, México.