

Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya

Manuel Alberto Morales Damián

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México

RESUMEN: *Este trabajo pretende dilucidar cuál es la actitud de la cultura maya respecto a su medio ambiente. Sus fuentes son: la representación del paisaje en unos cuantos ejemplos escultóricos, pictóricos y arquitectónicos; los textos mayas coloniales —específicamente el Popol Vuh, los libros de Chilam Balam y el Ritual de los Bacabes— y los reportes etnográficos del siglo xx. Plantea que el cuerpo humano se concibe como parte integral del entorno geográfico e incluso es considerado una reproducción a escala del cosmos. El territorio habitado es un todo coherente dentro del cual hombres, animales, plantas, astros, orientación geográfica y decurso temporal desempeñan una función específica y en la que todos son interdependientes; la naturaleza posee un orden cuyo centro es el ser humano. Asimismo, la íntima relación del hombre con su medio se asume como un deber religioso, se considera que todos los elementos que componen al mundo están “vivos”, es decir, dotados de un “corazón”, poseen una esencia divina. La población humana coexiste con la población vegetal, animal, mineral y meteórica en un intercambio biológico que se expresa en mitos y rituales específicos. Para el pensamiento maya, cuerpo y naturaleza son un solo territorio, el territorio de lo sagrado.*

ABSTRACT: *This paper studies Mayan attitudes towards environment according to three different kinds of testimonial sources: landscape representations in some sculptures, mural paintings and Prehispanic architecture; colonial manuscripts, specifically the Mayan Popol Vuh, the Books of Chilam Balam and the Ritual of the Bacabs; and contemporary ethnographic reports. It focuses on the way the human body was conceived as an essential part of the environment and considered a scale model of the cosmos. For the Mayas, the inhabited territory was a coherent totality where humans, animals, plants, stars, planets, geographic orientation and time, each played a specific roles, all of them interdependent, and nature so became a human centred organization. Human relationship with nature was religiously and morally framed since the world elements were seen as living entities as they were granted a heart and so possessed a holy essence. Humans coexisted with vegetal, animals, minerals and meteoric entities through a biological interchange that could be shaped in terms of specific myths and rites. For the Maya, body and nature were both part of a single territory, a sacred single one.*

PALABRAS CLAVE: *Cosmovisión maya, creencias religiosas, naturaleza, cuerpo humano.*

KEYWORDS: *Maya world view, religious believes, nature, human body.*

*“Por sí sola no importa la descripción de la naturaleza
y de sus recursos si no se toman en cuenta las actitudes
que hacia ella adopta el hombre que la habita”*
[López Austin, 1980:55].

1. TERRITORIO IMAGINADO

El espacio que habito es el que construyo, para el hombre no existe un territorio “natural”, para él siempre será un territorio humanizado. ¿Acaso no es el territorio un objeto imaginado más que un objeto físico? Entre el hombre y su mundo media siempre el lenguaje y con éste una cosmovisión. El paisaje físico puede leerse como una imagen y lo que decimos de él o nuestra forma de representarlo gráfica o literariamente es otra imagen [Burke, 2001:53-57]. Es por ello que si ha de hablarse de territorio maya tendríamos que precisar ¿cuál?

En aquellos textos especializados, cuyo objetivo es presentar una visión global, generalmente se incluye un capítulo dedicado al escenario, variado y rico, dentro del cual se desenvuelve la que se ha llamado “cultura maya”: montañas elevadas con bosques de coníferas, selva tropical, bosque bajo de matorral y arbustos espinosos, manglares de la costa. Denominaciones todas que implican la visión contemporánea y erudita del espacio habitado.

No es extraño pues que las descripciones que se realizaron en el siglo XVI conllevan igualmente la perspectiva del observador. Para los conquistadores era admirable la belleza del paisaje, un ejemplo notable es el de Bartolomé de las Casas quien habla de

...tierras enjutas, descubiertas, altas, rasas, alegres, graciosas, muy bien asentadas. Los collados, los valles, las sierras y las cuestas muy limpias y libres de charcos hidiondos, cubiertos de yerbas odoríferas y de infinitas medicinales y de otras comunes y muy graciosas, de que están cubiertas y adornadas, y riéndose todos los campos. Echan de sí cada mañana, y aún al mediodía, vapores odoríferos que consuelan y alegran y confortan los espíritus de los caminantes [Casas, 1967:I-106].

Tal imagen del paisaje americano es equivalente a la de Francisco Montero de Miranda quien destaca la presencia de árboles que manan lentamente el liquidámbar y a los que debe sumarse el olor de otras gomas, flores y animales produciendo una fragancia que “... es gran consuelo y alivio de los caminantes” [Acuña, 1982:230]. Se trata del territorio que los europeos están construyendo en la medida en que hacen suyo el nuevo continente. Lo que importa es la alegría, la gracia, el aroma, es la idea de lo que debe ser

el paisaje para un fraile europeo que imagina el espacio americano como el Edén: produce un regocijo espiritual.

Los encomenderos, por su parte, construyeron también su espacio y contribuyeron a crear el de la Corona. En las *Relaciones Histórico Geográficas*, hay precisión descriptiva, se destaca el tamaño y la forma, el uso medicinal, nutricional o comercial, en fin, el provecho económico.

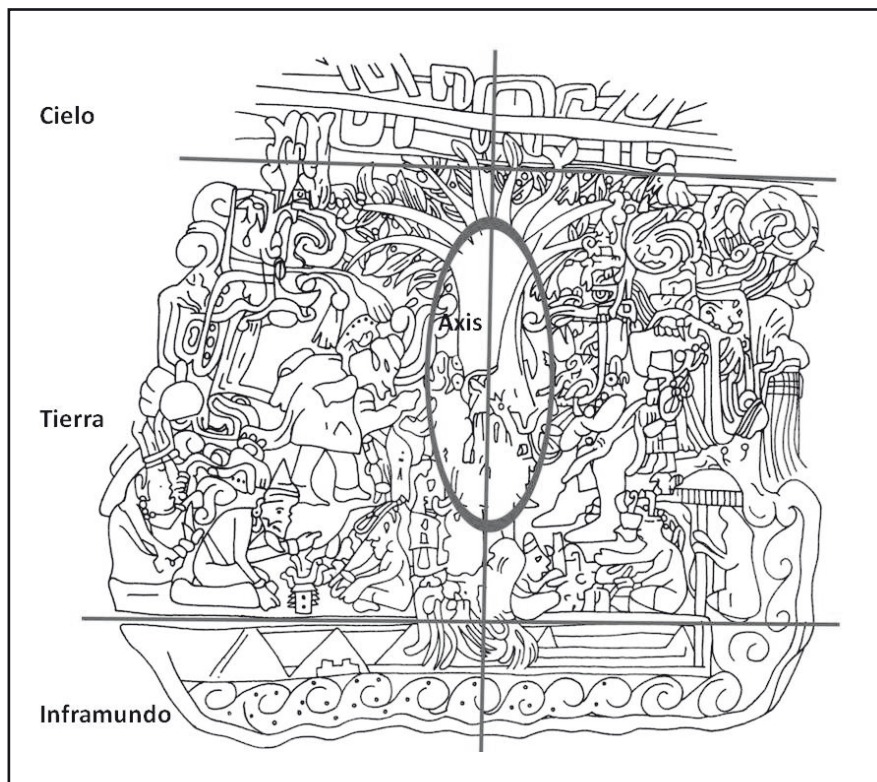
Todas estas descripciones del territorio ocupado por los pueblos mayas, las del periodo colonial y aquellas de las investigaciones recientes, nos permiten descubrir el sentido que en la Colonia o en la actualidad se le ha dado a esta región desde una perspectiva extraña a la cultura maya. No se trata en definitiva de la visión maya de este territorio. En este mismo texto no es posible evitar términos como "paisaje", "escenario", "medio ambiente", "territorio", todos ellos aludiendo a una realidad física independiente del hombre pero dentro de la cual el hombre se desarrolla. Es difícil desprenderse de esta forma de entender que es parte hasta de nuestra lengua.

En síntesis, el territorio maya, para quien pertenece a la cultura maya, no es el mismo que para quienes desde fuera han intentado explicarlo. En este ensayo pretendo dilucidar, siguiendo un postulado de López Austin [1980:55] la actitud de la cultura maya con respecto a su espacio vital, a su territorio. Recorro para ello a las imágenes, a los reportes etnográficos y a los textos coloniales indígenas, fuentes que exigen diversos acercamientos metodológicos. Para clarificar el proceso de interpretación primeramente se estudian las representaciones del paisaje, luego los textos coloniales y, finalmente, los reportes etnográficos, organizados según su procedencia. Es evidente que el trabajo se mueve en un amplio lapso temporal, aludiendo a obras protoclásicas y a costumbres mayas atestiguadas en el siglo xx; se parte del postulado de que el tema de estudio pertenece al núcleo duro de la tradición mesoamericana. Asimismo, se utiliza un enfoque fenomenológico, comparando los dispersos y evidentemente distintos testimonios intentando establecer lo que de común manifiestan acerca de nuestro tema de estudio. El esfuerzo último consiste en comprender uno de los aspectos esenciales de la cosmovisión maya: cómo se entiende el territorio en que se habita.

2. PAISAJES MAYAS

La representación gráfica del paisaje es una imagen cultural, una forma por la cual se representa, estructura o simboliza el medio que rodea al hombre. Esto es porque el paisaje no sólo remite a la geografía física, también supone la percepción cultural de esa realidad [Pohl y Byland, 1990:113].

Figura 1
Estela 5 de Izapa. Preclásico. Estructura compositiva



Fuente: dibujo de Jorge Alberto González Martínez.

2.1 Paisaje izapeño

Una destacada descripción figurativa del territorio ocupado por el hombre se encuentra en la estela 5 del Izapa protomaya (figura 1). El análisis detallado de la estela ya fue realizado por Norman [1973:165-236] así que no es necesario abundar en ella, pero sí destacar algunos elementos que me parecen fundamentales. Ellos se refieren a la manera de abordar la representación: la estructura compositiva, la disposición de los elementos y el tratamiento de la imagen.

En lo que se refiere a la composición debe destacarse que la abigarrada escena se comprende a partir del eje central indicado por un árbol ramón, *brosimum alicastrum*, el cual muestra sus raíces descansando sobre una fran-

ja rectangular con triángulos en su interior —que se ha identificado con la tierra— la cual, a su vez, está colocada sobre una serie de volutas que indican el movimiento del agua. La copa del árbol, extendiendo sus ocho ramas, toca la sección superior que está formada por el diseño convencional de las “fauces izapeñas”. Ello implica que el espacio del relieve se ha organizado en tres planos: inferior, medio y superior. El inferior está constituido por agua subterránea y tierra flotante, el medio por los hombres y el superior por el maxilar superior del monstruo geometrizado. De esta suerte se concibe que el espacio habitado por el hombre tiene un orden cuyo eje se encuentra en el árbol y en éste se encuentra el hombre.

Por otro, lado cada una de las figuras se ha dispuesto adyacente a otra, no existen zonas libres que permitan destacar las figuras que integran la escena, una forma se confunde con otra al estar en contacto; de esta suerte no se reconocen diferencias entre tales formas. Esto, sin embargo, no significa que no se pueda percibir a cada figura como un elemento autónomo puesto que se recurre a la línea cerrada. Así, se percibe a cada uno de los elementos como un detalle del todo, en otras palabras está implícita la percepción unitaria del paisaje, cada una de las singularidades se somete al conjunto. Además existe un tratamiento plano para la imagen, es decir, no se pretende presentar los elementos en perspectiva, lo cual refuerza esa apreciación visual: todo es uno.

2.2 Paisaje itzá

En el Templo de los Guerreros de Chichén Itzá se extendía a lo largo de los muros un panorama de la vida de los mayas (figura 2). Se les veía luchando o navegando, en otras cargando bultos, construyendo chozas, cocinando. El fondo lo constituía el agua que corría y la tierra ocre, imágenes convencionales de árboles de doble copa y una gran variedad de animales: aves, serpientes, peces. Si lo que pretendemos es no sólo percibir la geografía física sino destacar la percepción cultural de ésta, el mural resulta un testimonio fundamental.

En primer lugar resalta la importancia económica de los diversos elementos naturales representados: se aprovecha la madera para las canoas y las chozas, algunos animales sirven de alimento, el agua es un medio de transporte, etc. Sin embargo, si volvemos a revisar la imagen desde la perspectiva de su tratamiento pictórico resultan significativas algunas concordancias con la Estela 5 de Izapa. La figura es de contorno cerrado y la línea es abierta y naturalista. A la vez destaca el efecto global, las figuras individuales se subordinan a él. Aquí, a diferencia de la estela izapeña, existen

Figura 2
Fragmento del mural del Templo de los Guerreros,
Chichen Itzá. Posclásico



Fuente: dibujo de Jorge Alberto González Martínez.

espacios libres entre figuras, pero el resultado es semejante: no hay preeminencia de un elemento sobre otro. Las figuras humanas se integran a las del espacio que les rodea, hombres, animales, plantas, tierra y agua, forman un todo coherente.

2.3 Selvas de reyes

Benson [1983] llamó la atención acerca del carácter metafórico de la arquitectura mesoamericana: los elementos arquitectónicos aluden a conceptos que se desdoblán en otros, como un lenguaje poético. Las ciudades mayas responden a una estructura espacio temporal: oriente y poniente, norte y sur, ciclo diario y anual del sol, son algunos de los rasgos significativos en el momento de describir alguno de los edificios. Las características propias de la planeación urbana maya, de planos trapezoidales produciendo líneas visuales dinámicas, permiten percibir, por ejemplo, durante el ascenso al Templo de las Inscripciones, que el espacio se va “abriendo” hasta permitir ver “todo el mundo”, es decir, el valle, los ríos, el cielo abierto, las montañas

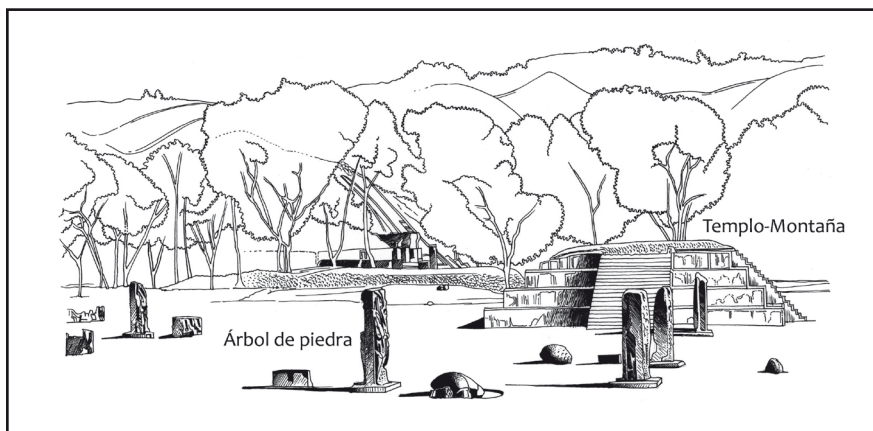
y, entre ellas, la que se está ascendiendo: la montaña templo, eje del mundo que se acerca al cielo y es puerta de entrada a la región de los muertos.

En la arquitectura mesoamericana se manifiesta un complejo simbólico muy rico: la pirámide montaña, el templo cueva, la cueva matriz, la cueva boca del dragón, la cueva entrada al inframundo, la montaña residencia de los espíritus del agua, la montaña medio de comunicación entre el Cielo y la Tierra, la montaña eje cósmico [Kurt, 1987; Heyden, 1987; Bassie-Sweet, 1991].

Es en este contexto, de un simbólico paisaje urbano, que cobra sentido la interpretación de Schele y Freidel [2000:78-79] quienes afirman que las plazas de las ciudades mayas del clásico reproducen la selva tropical formada por los árboles pétreos de las estelas. Toda la ciudad vendría a ser una reproducción del territorio sacralizado: la plaza es la selva, el basamento piramidal es la montaña y el templo, la cueva. En las estelas, el personaje central es el hombre pero éste se ha recubierto de figuras sobrenaturales, vestimenta y objetos ceremoniales que en conjunto constituyen una serie de signos que lo sacralizan y lo ubican en el centro del cosmos. Debe precisarse, sin embargo, que la estela tiene como finalidad grabar la historia, dejar constancia de las acciones, políticas y rituales, de quienes detentaban el poder. De esta manera, el espacio que construyen los soberanos mayas gira en torno a sí mismos.

El paisaje arquitectónico (figura 3) hace saber que la percepción del territorio es, nuevamente, la de un todo coherente dentro del cual cada ele-

Figura 3
Esquema del paisaje arquitectónico maya clásico



Fuente: dibujo de Jorge Alberto González Martínez.

mento desempeña un papel que sólo puede comprenderse en relación con los otros. La configuración de esta unidad espacial la determina el simbolismo religioso: plaza-selva-cosmos, hombre-árbol-eje cósmico.

3. EL HOMBRE Y SU TERRITORIO

3.1 *Hombre de piedra y madera*

Un paralelismo recurrente en el *Ritual de los Bacabes* [1987:298-299, 318, 323 y 327] es *winikil te winikil tun*, “cuerpo de madera, cuerpo de piedra” o “árbol humano, piedra humana” [Morales, 2007]. Se alude en todos los casos al cuerpo del enfermo, a quien se identifica con un par de opuestas y complementarias formas de la naturaleza.

En el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* [1985:119-120] se lee: “Con ellos fue creado el Mes [Uinal], cuando despertó la tierra y cuando fueron creados el cielo y la tierra, y los árboles y las piedras”. Se entiende que se habla del instante en que comenzó el ciclo del tiempo y por tanto comenzó a existir el cosmos; tal mundo, el de la naturaleza, se describe precisamente compuesto de cielo-tierra y de árbol-piedra. Asimismo, se dice que: “salen de dentro de la tierra piedras y de dentro de la tierra árboles y se vuelven hombres para fundar pueblos” [*Ibid.*:126]. El hombre es producto del territorio mismo que habita y por ello es llamado: “El hijo natural de la piedra, el hijo natural de la tierra” [*Ibid.*:111].

Esta forma de entender la relación entre el hombre y su territorio, explica por qué la conquista significó no sólo dominar al grupo humano sino también sojuzgar a la Madre Tierra: “¡Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo! ¡Ya están viniendo! Serán esclavas las palabras, esclavos los árboles, esclavas las piedras, esclavos los hombres, cuando venga!” [*Ibid.*:161]. La esclavitud del hombre implica la esclavitud de su territorio. Hombre y naturaleza no se conciben independientes entre sí.

3.2 *Hombre y mundo: montañas y valles*

En la creación narrada en el *Popol Vuh*, el diálogo de las divinidades permite la creación de la Tierra y con ella, de las plantas y animales. Se señala primero la creación de los árboles y bejucos para luego preguntarse “¿Sólo silencio e inmovilidad habrá bajo los árboles y los bejucos? Conviene que en lo sucesivo haya quien los guarde” [*Popol Vuh*, 1980:14]. Posteriormente; los dioses crean los venados y las aves, convirtiéndose el bosque en el espacio de habitación y reproducción de los animales. Aunque la creación del hom-

bre es prefigurada desde el momento mismo de la creación del mundo, ésta sólo se lleva a cabo hasta que ya está completo el espacio biogeográfico.

Se dice que los dioses crean el mundo: *huyub tacah*, literalmente “montaña-valle”; tal expresión sirve de metáfora para el cuerpo humano en las oraciones modernas [Tedlock, 1986:79]. La fórmula lingüística alude a los accidentes topográficos, la Tierra es concebida como una sucesión de elevaciones y llanos; de allí salta a identificársele con el hombre cuyo cuerpo muestra accidentes equivalentes a los del terreno. El cuerpo del hombre es equiparado al cuerpo del mundo. Para los quichés de los últimos años del siglo xx aún es evidente la unidad del hombre con la tierra, por ello dicen: “El que se hace enemigo de la Tierra se hace enemigo de su propio cuerpo” [Popol Vuh, 1993:16].

3.3 Hombre de maíz

Para los autores del *Popol Vuh* la existencia humana es paralela a la de las rocas, plantas y animales, de manera que el hombre comparte el cosmos. Esta es una perspectiva propia del pensamiento maya que tiene matices diferentes a la judeo-cristiana en la que el hombre se constituye como señor de todo lo creado por encima de la naturaleza; en cambio, en el *Popol Vuh* el hombre es creado para mantener al universo pero como un servidor de los dioses, servicio que lo constituye en el centro de la existencia cósmica.

De la Garza [1978:130] hace notar que cuando se crea el mundo los dioses tienen el propósito preestablecido de que en él habite el hombre y crean al hombre con la finalidad de que éste les sirva de sustento. De esta manera, el hombre viene a ser “... el factor determinante del proceso entero de gestación del cosmos”. El hombre contribuye en la manutención del cosmos y el cosmos permite la existencia del hombre, en otras palabras hombre y naturaleza son necesarios uno al otro y no pueden concebirse como separados.

El siguiente pasaje, que procede del *Popol Vuh*, hace evidente esta interdependencia hombre-medio:

Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de *deleites*, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. *Abundancia de sabrosos alimentos* había en aquel pueblo llamado de Paxil y Cayalá. Había alimentos de todas clases, alimentos pequeños y grandes, plantas pequeñas y plantas grandes. Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados [Popol Vuh, 1980:62].

En este fragmento se hace patente que la alegría que produce el paisaje no estriba en su limpieza, ni en la ausencia de pedregales como ocurre en el paisaje lascasiano; el deleite procede de contar con lo necesario para la subsistencia.

La estructura de este pasaje es: animales → vegetales comestibles → maíz blanco y amarillo → creación del hombre. Tras la enumeración de la abundancia de alimentos vegetales en Paxil y Cayalá, sitio al que se ha llegado siguiendo a los animales, se narra la creación del hombre a partir del maíz blanco y amarillo. El maíz viene a ser la síntesis de la abundancia y el hombre, por tanto, el producto de la riqueza de los recursos de su medio ambiente.

3.4 *Hombre selva*

El hombre, dentro del pensamiento lacandón, se considera parte de una totalidad, de “un ecosistema en el seno del cual la población humana, las poblaciones animal y vegetal coexisten en un sistema de interacciones biológicas y energéticas” [Marion, 1991:20]. Tales interacciones se traducen en un conjunto de creencias religiosas: la interdependencia hombre-medio se expresa en la presencia de entidades espirituales que los unen. En el ritual, por tanto, se emplean los mismos materiales que permiten la subsistencia: barro, madera, pigmentos vegetales, resinas [*Ibid.*:240]. El ritual, lo mismo que la cacería o la preparación de los alimentos, es una actividad práctica, un medio de subsistencia.

El espacio habitado por el hombre, su territorio, es un universo poblado de fuerzas divinas. El medio ambiente manifiesta un carácter extraordinario, es sagrado, y el símbolo religioso es por tanto el intermediario entre el hombre y su mundo. Esta manera de percibir el entorno no es exclusiva de los lacandones, la reencontramos en otros grupos mayas.

3.5 *Hijo de la tierra*

En su estudio sobre la visión tzotzil del mundo, Guiteras [1965:249] afirma: “Todo lo que tiene sentido para el hombre posee un alma”. Explica que las actividades realizadas por el hombre tienen buenos resultados en la medida en que los objetos que manipula muestran una actitud favorable. De esta manera, la voluntad humana debe estar acorde con la voluntad de los fenómenos que le rodean. Esta es la razón, concluye, por la que el hombre requiere la oración.

Laughlin y Breedlove, quienes abordaron el estudio de la etnobotánica en Zinacantán a fines del siglo xx, pudieron percibir algo semejante: "... los tzotziles ven el mundo lleno de seres, un mundo enriquecido por almas. Lo que nosotros llamamos sobrenatural, para ellos es netamente natural. Los seres del mundo mágico comparten las cualidades de los hombres, y aunque los tzotziles bien saben que no son hombres, se comunican con ellos como si fueran hombres" [Laughlin y Breedlove, 1984:349].

Los animales, las plantas, en fin, el mundo del hombre está dotado de una entidad espiritual. Su existencia se manifiesta en un diálogo constante con el hombre. La realidad está viva y dotada de fuerzas sagradas.

Un relato de la creación procedente de San Andrés Larráinzar afirma que todo fue obra divina y "por eso es que nosotros debemos respetar la naturaleza: la tierra, el agua, las piedras, todas las cosas que fueron creadas..." [Hidalgo, 1985:78]. Para los pedranos, de nuevo informa Guiteras, la Madre Tierra es el origen de todas las criaturas y su tumba común, es un ser vivo, la deidad de la que brotan las plantas, el alimento y la vida del hombre, la guardiana del equilibrio cósmico que exige del hombre su veneración y respeto [Guiteras, 1965:235].

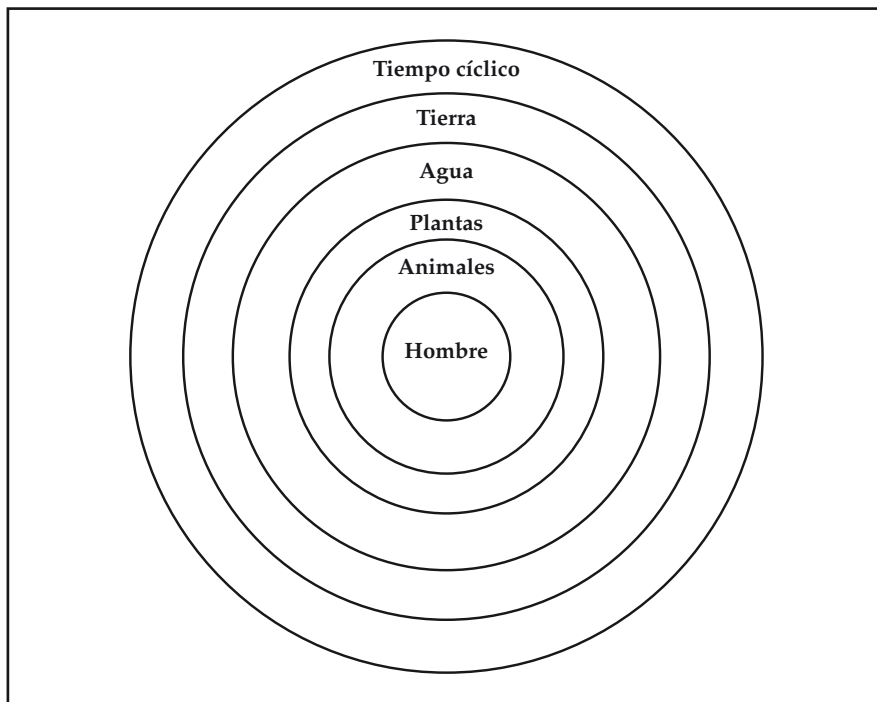
3.6 En el mundo

Las observaciones de Redfield [1942:116] entre los yucatecos durante la primera mitad del siglo xx, le permitieron hacer notar esta misma unión hombre-naturaleza por intermediación de los dioses. De la colmena se toma la miel necesaria y se deja un poco, de la cosecha se ofrecen unos granos a los dioses, del venado se separan ciertas partes para entregarlas a los espíritus protectores. Los animales y las plantas del monte, lo mismo que la milpa, son propiedad de los dioses, se les ofrece algo como signo de que esencialmente lo que el hombre disfruta de la naturaleza es un don de los dioses hacia los hombres rectos.

Villa Rojas [1980:187] apunta que el organismo humano es una réplica de la estructura cósmica. En él se delimitan cuatro sectores correspondientes a los puntos cardinales más un punto central rector. El *tipte'*, es el centro del cuerpo humano a partir del cual se distinguen el *chun u nak*, base del estómago, abajo; el *u uich puczikal*, frente al corazón, arriba; y los *hay nak*, lados.

Por cierto que *nak* en yucateco es el vientre del hombre o de la mujer así como el grosor del tronco de un árbol; *lec*, por su parte, es la frente al igual que una jícara; *tuch* es la mazorca que echa el plátano antes de formar racimo, de la misma manera que es el ombligo del hombre o de cualquier animal. Así, el hombre se identifica con el medio que habita, especialmente con un árbol.

Figura 4
Gráfica del hombre y su mundo desde la perspectiva
del pensamiento yucateco



Fuente: basado en [Álvarez, 1980:I-48].

Subyace la idea del hombre como una parte integral de la naturaleza. En este último, sentido el hombre no “domina” la naturaleza, sino dialoga con ella para aprovechar sus recursos. Álvarez [1980], en su *Diccionario etnolingüístico del maya yucateco colonial*, intenta explicar la forma en que el hombre maya veía y describía su mundo a través de una gráfica de círculos concéntricos (figura 4). A partir de ella, Álvarez indica que el sustrato general del mundo maya es el tiempo, al que se sujetan todos los demás elementos; a la vez hace notar que los elementos dependen uno del otro en términos de asociación e indica que es un proceso en doble sentido. El hombre vive en el mundo, depende de lo que le rodea, está determinado por el tiempo, no puede concebir su existencia sin los animales, las plantas, el agua y la tierra.

3.7 “Todas las cosas tienen corazón”

El que la realidad física está viva se expresa claramente en la declaración de Chepe, un tojolabal, cuyas palabras son consignadas por Lenkersdorf: “Mira hermano, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven. Aquí el reloj que traes tiene corazón. Lo ves porque camina, se mueve. Las flores, las plantas, la milpa, tienen corazón. Por eso tenemos que visitarlas, platicarles y esperar que nos platiquen. Tal vez tú no lo ves ni entiendes sus palabras. Ya es otra cosa que tu reloj. Pero te digo, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven aunque tú no te des cuenta” [Lenkersdorf, 1996:70].

Un ejemplo de esta actitud ante el mundo es la media hora que se tarda el campesino para platicar con los bueyes que acaba de uncir buscando convencerlos para que colaboren con él en la dura jornada que les espera. Los trata como compañeros, dialoga con ellos, se esfuerza por hacerles saber que de no ayudarlo, ambos sufrirán hambre [Ibid.:113].

Lenkersdorf no deja de subrayar que los tojolabales cuando se confiesan enumeran entre sus delitos haber chingado al comal, al camino, al perro o no haber recogido unos granos de maíz; es decir, no respetarlos como sujetos, como seres poseedores de una fuerza sagrada, miembros del cosmos del cual el hombre forma parte y que si es dañado implica en definitiva un daño al hombre mismo [Ibid.:73].

En “Los dos mundos”, relato tojolabal consignado por Ruz y Schumann en los años 70 se dice que “cuando *ajwalaltik dyos* (Señor Dios) hizo a los primeros hombres y cosas a todos les dio corazón: a las piedras, a los árboles y aun a las montañas”. Sin embargo, la destrucción del mundo antiguo produjo que “de nuevo fueran formadas las cosas, esta vez sin corazón, y enseguida decidió Dios crear a un nuevo hombre” [Ruz, 1981:I-15,17]. Ruz anota que se cree que los vegetales comestibles poseen *altz’il*, corazón o espíritu y aclara que la información de Lenkersdorf acerca de que aún existe corazón en todas las cosas —que sólo los hombres rayos pueden ver— procede de las tierras altas [Ibid.:II-60].

Por cierto que Lenkersdorf pone las bases de una interpretación lingüística del tojolabal, en la que plantea que este idioma ergativo debiera ser clasificado, con mayor precisión como intersubjetivo. La discusión sobre este tema aún está abierta entre los lingüistas y no estoy autorizado para declararme a favor o en contra de ninguna postura; sin embargo, por el análisis de los reportes etnográficos que se presentan es evidente que para los mayas, objetos inanimados como las piedras se consideran seres que sienten y deben ser respetados.

3.8 “La energía que hay en todo lo que hay”

Mu es para los kekchís el espíritu. Domingo Xol dice que el *mu* “es la energía que hay en todo lo que hay” y añade: “el *mu* es el *xlok’al*, es decir, lo que hay en lo demás, lo que vale intrínsecamente: el aprecio, el respeto, la dignidad, la honra, la veneración, en síntesis, el valor sagrado que se tiene como parte de la totalidad sagrada” [Pacay, 1987:893].

Este *mu kekchí* es semejante al “corazón” tojolabal: “Según el punto de vista del kekchí, todos los entes del universos tienen vida: las montañas, los valles, el agua, el fuego, las plantas, los minerales, los animales, el aire, las nubes, los astros. Todo lo que existe. El pensamiento, las palabras, el trabajo, el matrimonio como institución, etc., hasta la propia muerte” [*ibidem*].

Puesto que el *mu* se encuentra presente en todo, el kekchí se relaciona con el mundo a través de las fórmulas religiosas. La unidad del hombre con el cosmos se establece en la energía sagrada subyacente. Esto no quiere decir, sin embargo, que todo posea la misma cualidad. El *mu* también se puede manifestar como *xtiosil*, “su deidad” o como *xcuinkul*, “su dueño”, es decir existe en lo divino y en los objetos, así como también en el hombre, pero en cada uno de ellos se expresa en forma distinta. De hecho el hombre debe tratar con el debido respeto al *mu* en su infinita pluralidad y en ello, afirma Pacay Coy, se encuentra la raíz de la ética kekchí.

3.9 Aprovechamiento de la naturaleza

Los campesinos mayas conocían su medio ambiente y tomaron de él lo necesario para la construcción de su cultura. El *Memorial de Sololá* [1980:137] afirma que los hombres vivieron de la savia de las plantas, se vistieron de cortezas de árboles y de hojas de maguey, hasta que comenzaron a sembrar su maíz, “derribamos los árboles, los quemamos y depositamos la semilla. Así conseguimos un poco de alimento”.

Afirma Ruz que las huertas tojolabales parecieran no responder a un patrón específico, pero en realidad reproducen la disposición que los árboles tienen en la selva o en las tierras altas [Ruz, *op. cit.*:II-85]. Nahmad y González [1988:66] señalan que las huertas familiares de Yucatán son policultivos donde los árboles frutales más altos protegen a los más bajos. El ramón, del que se utilizarán las semillas como complemento alimenticio y las ramas como forraje, se encuentra en primer lugar; bajo su sombra se siembra chicozapote, mamey, aguacate, papayo, plátano, mango y cítricos; las piñas estarán al nivel del suelo. De esta manera, se adecuan las condiciones del terreno y no ponen en riesgo el medio ambiente, por el contrario lo regeneran y conservan.

En la actualidad uno de los factores que contribuyen a acelerar la deforestación de las zonas selváticas es el sistema de roza; mas para Nahmad y González esto se debe a las exigencias del crédito agrícola y la necesidad de mantener a un mayor número de personas, lo cual ha llevado a la tala inmoderada.

Hernández [1981:47] señala que la práctica agrícola tradicional se realizaba con un conocimiento estricto de las necesidades de regeneración del medio natural; por ejemplo, se cortaban los arbustos dejando tocones para permitir la rápida reconstrucción de la selva después de uno a tres años de cultivo; la tumba era diferencial, es decir, se dejaban sin talar especies arbóreas que pudiesen ser de utilidad para el hombre como el chicozapote y la palma de guano. En síntesis, el sistema roza-tumba-quema desplazaba la vegetación a la vez que contribuía a conformar la comunidad selvática pero las bases ecológicas de éstas prácticas se han ido perdiendo durante el siglo xx [Zizumbo y Sima, 1988:96].

De la Maza [1992:265-266] subraya que los pueblos prehispánicos utilizaron el policultivo y manejaron su ecosistema recurriendo a una cultura alimenticia muy amplia de tal manera que no influyó destructivamente el medio, al menos no de manera tan aguda. Denuncia entonces que el deterioro ecológico comenzó con la importación del monocultivo agrícola y la ganadería extensiva, es decir, con la importación de un sistema de aprovechamiento de los recursos procedente de estepas templadas y, por tanto, inadecuado al medio subtropical y tropical montañoso. Debería añadirse que también se importa otro “territorio”, el de la cultura occidental que concibe al hombre como ajeno a su medio, como “espíritu” vs. “materia”.

Veblen [1975] analizó los diversos factores que contribuían a conservar el bosque de coníferas en Totoncapán, al menos hasta la década de los 70 cuando realizó su investigación. A pesar del importante crecimiento de la población en el siglo xx no era notable el deterioro del ecosistema. Incidían en ello las prácticas concretas de la silvicultura quiché así como el sistema de bosque comunitario. Veblen destaca que un factor dominante en la estabilidad ecológica de Totoncapán es la actitud de los quichés hacia la explotación del bosque: “Para los quichés los animales pueden hablar, las plantas tienen emociones y todos los fenómenos naturales tienen espíritus guardianes. Antes de cualquier explotación de la naturaleza, tal como talar un árbol, deben ser propiciados los poderes sobrenaturales que vigilan el mundo natural por medio de la *costumbre*” [Ibid.:447].

No puede dejar de descartarse el hecho fehaciente de la irreversible deforestación de regiones selváticas mayas, como la Lacandonia, cuyas causas incluyen el empleo del sistema de roza —aunque la deforestación

de la selva lacandona está ligada también a la explotación de la madera y el chicle—. Esto implica que, en determinado momento, formas tradicionales de explotación de la tierra se pueden convertir en una amenaza para el medio ambiente. No desearía presentar una visión idílica de la sociedad maya respetuosa del medio ambiente, en realidad sólo expongo ciertos aspectos de su cosmovisión dentro de la cual seguramente se movieron los mayas impulsados por las necesidades prácticas de la subsistencia. Sin embargo, es indudable que la forma de entender el territorio dentro de la cosmovisión maya apunta hacia una actitud de respeto hacia la naturaleza y esto supone mecanismos concretos de control de los recursos, evitando su deterioro.

4. ESPACIO HUMANO, VIVO Y SAGRADO

En este recuento de descripciones del mundo desde la propia óptica de la cultura maya, se ha recurrido a información separada en tiempo y espacio, se ha integrado información de diversos grupos étnicos, contemporánea y prehispánica. Esto no quiere decir que sostenga la idea de que la manera de entender el territorio maya por los propios mayas haya sido la misma durante el curso de la historia y dentro de la diversidad cultural que existe al interior de los grupos que pertenecen a esta misma familia lingüística. Sin embargo, me atrevo a considerar que a partir de esta somera revisión se hacen evidentes rasgos esenciales para comprender la actitud que los mayas tienen hacia su entorno.

Al iniciar este trabajo se señalaba que el hombre construye, desde su propia cultura, el espacio que habita. Lo nombra o lo imagina. Dentro de la manera en que los miembros de la cultura maya imaginaron su territorio, me parece que es posible destacar cuatro rasgos esenciales:

1. El territorio habitado es un todo coherente. Hombres, animales, plantas, astros, orientación geográfica y decurso temporal forman una unidad dentro de la cual cada elemento tiene su función. Las formas de representación del paisaje en el Templo de los Guerreros o en la Estela 5 de Izapa son algunos ejemplos gráficos de ello; la estructura de algunos mitos, como el de la creación del hombre en el *Popol Vuh*, manifiestan justamente la unidad de todos estos aspectos de la realidad.
2. El territorio es interdependiente del hombre. Ciertamente es un cosmos, cuyo centro es el hombre pero sin el cual el hombre no puede existir. Se establece un diálogo entre el hombre y su medio de tal suerte que puede obtener provecho económico pero a la vez está obligado a asumir la responsabilidad de resguardarlo. La silvicultura quiché en la década de

los 70, atestiguada por Veblen, o los mecanismos de aprovechamiento de la selva lacandona analizados por Marion son dos manifestaciones claras de este rasgo de la cosmovisión maya.

3. El territorio está vivo. Se percibe la existencia de cada uno de sus elementos como dotado de un espíritu, un corazón, un "alma". En otras palabras, la relación que establece el hombre con su espacio es intersubjetiva. El reporte etnográfico de Lenkersdorf sobre los tojolabales lo manifiesta con claridad, pero a él se añaden los datos ofrecidos sobre el *mu kekchí* o sobre la madre tierra entre los tzotziles.
4. El territorio es sagrado. Manifiesta las fuerzas sobrenaturales. El hecho de que todos los seres tengan un "corazón" no es más que una manera de afirmar que poseen una esencia divina. De hecho, los tres rasgos señalados previamente no cobran sentido dentro de los diferentes contextos testimoniales sino en la medida en que son parte de símbolos, mitos o rituales religiosos.

Dentro de la cosmovisión maya el medio natural se compone de múltiples seres dotados de espíritu. En la naturaleza siempre puede encontrarse lo sagrado. Los animales, las plantas, los accidentes topográficos o los fenómenos climáticos poseen una significación; es decir, los hombres descubren en ellos explicaciones fundamentales de su realidad.

La naturaleza se estructura como un todo, posee un orden dentro del cual el hombre es el centro; la íntima relación del hombre con su medio se asume como un deber religioso. La población humana coexiste con la población vegetal, animal, mineral y meteórica en un intercambio biológico que se concibe como una dependencia mutua, expresada en términos de mitos y rituales específicos. De acuerdo con la manera en que los propios mayas perciben la realidad, la naturaleza del hombre, el carácter fundamental de su ser, es la del cosmos; así como el territorio, la realidad física que habita, es un todo humanizado y ambos, hombre y cosmos, son sagrados.

Las evidencias presentadas en este artículo proceden de fuentes diversas y de tiempos a veces muy distantes. En sentido estricto responden a realidades históricas diversas de una sociedad en continua transformación. Sin embargo, debe considerarse que este trabajo busca un aspecto de la cosmovisión maya: su forma de percibir lo que la cultura occidental llama "naturaleza" o "medio ambiente". Me parece que las imágenes y los textos, las ideas y las prácticas socioculturales a lo largo de más de 2500 años en realidad sirven para mostrar los fragmentos de un elemento básico del núcleo duro de la cosmovisión maya, y tal vez mesoamericana: el hombre y su medio comparten las mismas cualidades y es por ello que

el hombre reproduce a escala la naturaleza o los diferentes elementos del cosmos reproducen las características del hombre; en todo caso, poseen un “orden”, están “conscientes”, están “vivos” y son “sagrados”.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Cristina

1980 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, 3 vols. México, UNAM.

Bassie-Sweet, Karen

1991 *From the Mouth of the Dark Cave. Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*. Norman, University of Oklahoma Press.

Benson, Elizabeth P.

1983 “Architecture as Metaphor”, en Merle Greene Robertson (Ed.), *Fifth Palenque Round Table*, Vol. VII, San Francisco, Precolumbian Art Research Institute, pp. 183-188

Burke, Peter

2001 *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica.

Casas, Bartolomé de las

1967 *Apologética historia sumaria, cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de lás gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, Edmundo O’Gorman, (Ed.), México, UNAM.

Garza Camino, Mercedes de la

1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México, UNAM.

1980 *Literatura Maya, Compilación y prólogo de...*, Barcelona, Galaxis.

Guiteras Colmes, Calixta

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Epílogo Sol Tax, Carlos Antonio Castro (Trad.), México, FCE.

Hernández X., Efraín

1981 “Prácticas agrícolas”, en Varguez Pasos, *La milpa entre los mayas de Yucatán*, Luis, (Comp.), Mérida, Universidad de Yucatán, pp. 45-73.

Heyden, Doris

1987 “Caves”, en Mircea Eliade, Ed., *The Encyclopedia of Religion*, Vol. III, Nueva York, Mac Millan, pp. 127-133.

Hidalgo Pérez, J. Manuel

1985 *Tradición oral de San Andrés Larráinzar. Algunas costumbres y relatos tzotziles*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas.

Kurt, Aland

1987 “Mountains”, en Mircea Eliade, (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. X, Nueva York, Mac Millan, pp. 81-82.

Laughlin, Robert M. y Dennis E. Breedlove

1984 "La rama dorada: magia y botánica en Zinacantán", en *Investigaciones recientes en el área maya, XII Mesa Redonda*, Tomo I, San Cristóbal de las Casas, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 349-355.

Lenkersdorf, Carlos

1996 *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, México, Siglo XXI.

Libro de Chilam Balam de Chumayel

1985 Traducción de Antonio Mediz Bolio, Prólogo, introducción y notas Mercedes de la Garza, México, Secretaría de Educación Pública.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols. México, UNAM.

Marion Singer, Marie Odile

1991 *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en medio selvático*. México, INAH.

Maza Elvira, Roberto G. de la

1992 "El uso del suelo en los altos de Chiapas y sus perspectivas a mediano plazo" en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas. Inauguración, homenaje, lingüística y textos indígenas, antropología social y etnología*, México, UNAM, pp. 265-274.

Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles

1978 Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, en Mercedes de la Garza, (Comp.), *Literatura maya*, Barcelona, Editorial Galaxis, pp. 101-216.

Morales Damián, Manuel Alberto

2007 "Uinicil te unicil tun. La naturaleza humana en el pensamiento maya" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXIX, pp. 83-102.

Nahmad, Salomón y Álvaro González

1988 "Medio ambiente y tecnologías entre los mayas de Yucatán y Quintana Roo", en Rodolfo Uribe Iniesta, (Comp.), *Medio Ambiente y comunidades indígenas del sureste. Prácticas tradicionales de producción, rituales y manejo de recursos*, Villahermosa, Gobierno de Tabasco, pp. 49-83.

Norman V., Garth

1973 *Izapa Sculpture*, Brigham, Provo, New World Archaeological Foundation, Young University.

Pacay Coy, Eduardo

1989 "Aproximación a la cosmovisión maya y la concepción k'ekchi' del mu", en *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, Vol. II, México, UNAM, pp. 887-894.

Pohl, John y Bruce E. Byland

1990 "Mixtec Landscape Perception and Archaeological Settlement Patterns", en *Ancient Mesoamérica*, 1:113-131.

Popol Vuh

1985 Traducción Adrián Recinos, en Mercedes de la Garza, (Comp.), *Literatura maya*, Barcelona, Galaxis, pp. 101-216.

Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes

1993 Traducción del maya e introducción de Dennis Tedlock, traducción al español, Debra Nagao y Luis Estrada de Artola, México, Diana.

Redfield, Robert

1942 *The Folk Culture of Yucatán*. Chicago, The University of Chicago Press.

Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala

1982 *Edición de René Acuña*. México, UNAM.

Ritual de los Bacabes

1987 *Traducción y notas de Ramón Arrápalo Marín*. México, UNAM.

Ruz, Mario Humberto

1981-1986 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. México, UNAM.

Schele, Linda y David Freidel

2000 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas. Traducción Jorge Ferreiro*, México, FCE.

Tedlock, Dennis

1986 "Creation in the Popol Vuh. A hermeneutical approach", en Gary Gossen, (Ed.), *Symbol and meaning beyond the closed community: Essays in Mesoamerican ideas, Studies on Culture and Society*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, The University of Albany, State University of New York, pp. 77-82.

Veblen, Thomas Thorstein

1975 *The ecological, cultural and historical bases of forest preservation in Totonicapán, Guatemala*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía, Berkeley, University of California, Geografía. .

Villa Rojas, Alfonso

1980 *Estudios etnológicos: los mayas*, México, UNAM.

Zizumbo, David y Paulino Sima

1988 "Las prácticas de roza-tumba-quema en la agricultura maya yucateca y su papel en la regeneración de la selva", en Rodolfo Uribe Iniesta, (Comp.) *Medio ambiente y comunidades indígenas del sureste. Prácticas tradicionales de producción, rituales y manejo de recursos*, Villahermosa, Comisión Nacional de los Estados Unidos Mexicanos para la UNESCO, Gobierno de Tabasco, pp. 84-104.