

Tiempo, ritual y arquitectura Maya. Hacia una reflexión hermenéutica sobre espacios ceremoniales pre-coloniales y postcoloniales

Manuel May Castillo

Leiden University, The Netherlands

Miguel Kan Chí

Calcehtok, México - Jmen o especialista religioso de la comunidad de Calcehtok, Yucatán

página siguiente

Fig. 1
Edificio en
Tabasqueño
con mascarones
del Dios Chaak,
Campeche.
(Manuel May)

Abstract

In this paper I propose the application of hermeneutics in the interpretation of sacred architecture in the Maya region. In particular, the E Group of Uaxactun is the Case Study in which some theoretical discussions are being implemented. In this preliminary hermeneutical reflection, contemporary ceremonies, narratives and Indigenous Peoples play key roles. This reflection is aligned with postcolonial studies and historical criticism. The results shown here are preliminary, but it is expected that they will trigger further discussions with a view to better understanding the profound meanings of Maya ceremonial spaces and contemporary rituals.

Antecedentes

Por siglos la arquitectura Maya ha sido admirada desde la perspectiva del romanticismo, como los vestigios de una cultura milenaria con un esplendoroso pasado, pero misteriosamente desaparecida. Este pasado glorioso motivó un interés material por parte del poder colonial, que buscaba encontrar, a veces obsesivamente, grandes cantidades de oro en las antiguas ciudades de las Américas. Algunos siglos más tarde, el interés por las ciudades mayas ciertamente fue motivado por objetivos científicos y artísticos, los cuales se corresponden con el movimiento de la Ilustración europea en el Siglo XVIII. De alguna manera, este interés hacia las ciudades y la arquitectura Maya inicia oficialmente con el decreto de Fernando VI que más tarde ratifica su sucesor Carlos III. Este último, reinando en Nápoles propició las excavaciones de Pompeya, y siendo rey de España ordenó las primeras expediciones a las colonias (Cabello 1984; 1986). Así pues, el monarca mandó coleccionar todos los objetos curiosos y 'exóticos' en los territorios ocupados y con esta iniciativa detonaría la formación de las disciplinas de la arqueología y la antropología en las Américas. En consecuencia, las primeras excavaciones arqueológicas estuvieron desde el inicio al servicio del poder colonial que buscaba obras de arte pre-coloniales para enviarlas a la colección privada de la Corona. Básicamente se trataba de una extracción de piezas valiosas desde el punto de vista artístico e



página siguiente

Fig. 2
Jmen Miguel Kan
Chí realizando una
ceremonia maya.
(Manuel May)

intelectual, aunque el entendimiento de sus significados era muy escaso. Los siglos XIX y XX, representaron el desarrollo y auge de las disciplinas arqueológicas y antropológicas en los países recién independizados. Ellas jugarían un rol relevante en la construcción de la historia nacional (Kohl & Fawcett, 1995, pp. 3-18). Ciertamente, las interpretaciones de la época estuvieron fuertemente influenciadas por modelos etnocéntricos (Preiswerk y Perrot, 1979) y culturalmente distantes (Fabian, 1983).

Desde entonces y hasta nuestros días la disciplina arqueológica no ha logrado sacudirse de esa visión romántica del pasado y por lo general representa a los edificios mayas como vestigios fosilizados de un pasado glorioso, cuyos usuarios (se asume) han desaparecido. Así entendida la arquitectura Maya, como 'ruina', se refuerza el discurso antropológico que arrastra hacia el pasado a las personas que en el presente se identifican y usan tales arquitecturas. De tal forma que los Pueblos Indígenas¹, como los mayas, son representados como vestigios humanos atrapados en el pasado, a quienes un grupo de intelectuales les niega la contemporaneidad (*denial of coevalness* como lo define Fabian, 1983).

En la actualidad los estudios sobre arquitectura Maya avanzan a buen ritmo con ayuda de nuevas tecnologías como la fotogrametría y los escáner láser². Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de datos generados, poco se avanza en las interpretaciones debido a que éstas se mueven en el terreno de la subjetividad o de la intersubjetividad humana (Tedlock, 1992, p. 5) que no resulta cómodo y es poco atractivo para los estudios positivistas de la academia mayista (véase sobre intersubjetividad; Preiswerk y Perrot, 1979, p. 100).

Los estudios interpretativos en arquitectura Maya son especialmente necesarios en este tiempo, pues existe un invaluable conocimiento, preservado en los rituales contemporáneos, que se encuentra amenazado por fenómenos como la modernización y la globalización (Figs. 2 y 3).

Cabe destacar que un buen número de estos rituales se realizan en sitios ancestrales, cuyas evidencias arqueológicas demuestran que estas prácticas culturales tienen raíces arraigadas en el periodo clásico, e incluso antes. Por lo tanto, este artículo desarrolla una reflexión hermenéutica³ con el fin de evidenciar que las continuidades culturales, en particular las ceremonias y rituales en riesgo de desaparecer, son fundamentales en la interpretación de los espacios ceremoniales pre-coloniales⁴.

La reflexión hermenéutica, al involucrar a las comunidades mayas en roles protagónicos, ofrece el potencial para contribuir en la reconstrucción de la memoria histórica de los pueblos mayas y en su empoderamiento en materia de autogestión y salvaguarda del patrimonio cultural.

Consideraciones teóricas y metódicas

Antes de entrar de lleno en el proceso interpretativo, algunas consideraciones generales son necesarias:

- Este artículo se alinea con el pensamiento poscolonial y la historiografía crítica además de posicionarse como una contribución *insider* o indígena

¹ En este artículo usamos Pueblos Indígenas como un concepto que involucra derechos humanos. Por lo tanto las escribiremos de aquí en adelante con letras mayúsculas.

² Véanse algunos ejemplos en May y Martín (2014) y Vidal y Muñoz (2014).

³ Como su nombre lo indica, la *hermenéutica* tiene sus orígenes etimológicos en la palabra griega *hermeneuein*; interpretar o entender y está ligada a Hermes, el dios mensajero griego. En nuestro caso, la cuestión se centra entonces en captar los mensajes/significados de la arquitectura sagrada o los espacios ceremoniales.

⁴ En un trabajo previo se ha explorado brevemente el potencial que tiene la religión mesoamericana en la interpretación de la arquitectura sagrada (May, 2014: 27).



na siguiendo el trabajo de otros(as) autores (Tuhiwai, 2012).

- La metodología de base para la interpretación de los espacios ceremoniales es la propuesta por Lindsay Jones (1993; 2000) y se complementa con el trabajo de Erwin Panofsky (1980) sobre iconología. Los recursos utilizados son principalmente fuentes etnográficas, fuentes primarias (tradicción oral y rituales contemporáneos⁵), códices posclásicos y fuentes arqueológicas.

Con respecto a la hermenéutica vale la pena decir que hoy en día se considera como un paradigma de interpretación con amplias aplicaciones trans-disciplinarias. Pero es aquel interés primario de la hermenéutica por captar los mensajes sagrados el que aquí se destaca como el más idóneo en la interpretación de la arquitectura Maya. Además, a diferencia de la propuesta de Jones (2000, p. 29; 1993), esta reflexión hermenéutica se genera desde la perspectiva indígena⁶ o *insider*, lo cual facilita el involucramiento de los valores simbólicos ancestrales que se mantienen vivos en las ceremonias mayas del presente. Al mismo tiempo se promueve el empoderamiento de las comunidades mayas en la autogestión del patrimonio cultural. Desde luego la hermenéutica es una herramienta más en el entendimiento de la arquitectura y no está exenta de críticas, principalmente por privilegiar el lenguaje y los textos por encima de otros modos de expresión. Es-

⁵ Siendo los autores miembros de una comunidad Maya, tradición oral y rituales contemporáneos no se consideran como fuentes etnográficas. Más bien se consideran como fuentes primarias ya que los depositarios de estos conocimientos son sabios indígenas que transmiten saberes mediante epistemologías indígenas y no mediante entrevistas etnográficas.

⁶ Véase otro ejemplo de reflexión hermenéutica con protagonismo indígena en Jansen y Pérez, 2008. La discusión sobre la posición de *insider* o perspectiva indígena no es nueva (véase por ejemplo Jansen, 1982, pp. 14-ss.).

Fig. 3
Jmen Miguel Kan
Chí realizando una
ceremonia maya
con la arquitectura
temporal.
(Manuel May)

to se debe a la influencia de Hans G. Gadamer y efectivamente resulta una limitante tratar de leer la arquitectura y el arte exclusivamente como “textos” (véase una historiografía de la hermenéutica en Jones, 2000, pp. 4-20). Michel Foucault (1994) argumenta por ejemplo que los “acuerdos fundamentales” en la historia no tratan sobre el lenguaje, sino sobre relaciones de poder y que el problema del conocimiento no puede ser formulado como un problema de lenguaje. Foucault destaca una dimensión poco considerada en los estudios interpretativos, lo cual nos lleva a contextualizar la obra de arquitectura de manera sincrónica y diacrónica y en relación con sus dimensiones sociales, políticas, económicas y culturales. Efectivamente, la interpretación de la arquitectura no puede reducirse al entendimiento de mensajes incorporados en ella por sus creadores, sino que habrá que considerar ampliamente el contexto dentro del cual surgen y se desenvuelven estas arquitecturas y los significados derivados.

De ahí que en la reflexión hermenéutica no se busca un único mensaje ni tampoco un único significado. De acuerdo con Jones, existe una *superabundancia* de significados en la arquitectura, que pueden ser consciente o inconscientemente incorporados por sus creadores (de tipo político, religioso, cultural, social). Pero la *superabundancia* de significados no reside únicamente en la arquitectura sino que emergen de la interacción entre la arquitectura religiosa, el(los) participante(s) y eventos rituales específicos



(Jones, 2000, pp. 21-37). Consecuentemente, otros significados pueden ser incorporados por la sociedad una vez la obra se ha concluido y quedar fuera del control de sus creadores. Es aquí donde la hermenéutica de la arquitectura encuentra su mayor potencial y complejidad, pues permite aproximarse al abanico de significados atribuidos por la sociedad a través del tiempo. Aunque estos significados no necesariamente sean acertados. Por ejemplo, el significado icónico, turístico y económico que hoy tienen las pirámides para el Estado-Nación de Egipto seguramente difiere del significado sagrado atribuido por sus creadores. Lo mismo podemos decir del significado atribuido por los *new agers* a la pirámide de Kukulkan en Chichen Itzá, que difiere del significado que para los mayas contemporáneos tiene y que sin duda es muy diferente del significado que tuvo para los antiguos constructores.

Para captar el abanico de significados en la arquitectura se necesita que la reflexión hermenéutica inicie desde la vivencia. En este sentido mucho ayuda la metáfora del 'juego y conversación' (Jones 2000, pp. 38-ss.) en la cual el usuario entra en el juego de interacción del edificio donde se acepta jugar bajo las reglas de '*vivir*' las arquitecturas como lo harían sus usuarios originarios.

Desde luego, en el juego de conversación con la arquitectura religiosa, los jugadores *no nativos* encuentran limitantes importantes, pues los significados que puedan obtener de una obra arquitectónica estarán condicionados por su equipaje cultural extranjero. En este sentido uno podría preguntarse, ¿son válidos los significados que para los *new agers* tiene la pirámide de Kukulkan? Naturalmente la hermenéutica, al ser extremadamente inclusiva, abre las posibilidades para cualquier 'juego y conversación' con el edificio. Sin embargo, los 'jugadores' *new agers* obtendrán una buena cantidad de significados relacionados con su propia visión del mundo aunque difícilmente podrán reducir el distanciamiento cultural generado por la postura etnocéntrica, que afecta por igual a los estudios mayistas tradicionales.

Por otro lado, Jones (2000, pp. 38-ss.) también argumenta que las arquitecturas no son simplemente objetos materiales o edificios, sino que son *lugares de eventos*. En las arquitecturas sagradas los eventos por excelencia son los rituales religiosos. Sus significados no residen solamente en el edificio (el objeto material) o en la mente del usuario (sujeto humano), sino que residen en la relación interactiva entre edificio y usuario. En otras palabras, es durante el ritual religioso cuando emergen los significados. En el ritual religioso, edificios y participantes humanos, se involucran y comprometen por igual. Visto desde esta perspectiva, los significados no son únicamente una cualidad del edificio, sino que emergen de las situaciones o eventos. Por tanto, si entendemos las arquitecturas como elementos de eventos rituales, facilitamos el entendimiento de sus significados intrínsecos. Desde luego, 'leer' las arquitecturas en términos de eventos, nos obliga a mirar sus dimensiones temporales sincrónicas (por ejemplo los significados captados por los usuarios de un mismo evento) y diacrónicas (los

significados transmitidos desde el pasado remoto a usuarios en el presente, véase Rappaport 2001, pp. 66-68, quien afirma que durante los rituales religiosos existen mensajes y significados codificados en el pasado remoto los cuales reactivan y refuerzan las conexiones con los ancestros).

Mucho se ha dicho a favor y en contra de la reflexión hermenéutica, pero nuestra discusión no se centra en la revisión de los debates existentes, sino en exponer sus posibilidades de aplicación para el caso Maya. Para ello también se recurre a los estudios en iconología de Panofsky (Op. Cit.). Desde luego, los estudios de Panofsky deben ser revisados críticamente antes de aplicarlos al caso indígena. Aunque un aspecto por demás valioso en su propuesta resulta de integrar las narrativas dentro del corpus de información que contribuyen a las interpretaciones. En su caso, las narrativas europeas son cercanas al entorno cultural del autor por lo que sus interpretaciones, como *insider* o nativo, también resultan cercanas para la sociedad cristiano-europea. Cabe mencionar que George Kluber (1969) ya ha aplicado parcialmente el método de Panofsky en la iconografía Maya aunque, por carecer de la visión *insider* (indígena), en sus interpretaciones predomina el sesgo 'Occidental'. En otros casos del centro de México, la perspectiva indígena ha jugado un rol fundamental en varios estudios sobre códices Mesoamericanos y en el desarrollo de la hermenéutica postcolonial (Jansen, 1982; Jansen y Pérez-Jiménez, 2008; 2011). Estos últimos estudios han inspirado este trabajo.

Por otro lado, siendo las narrativas un elemento fundamental en la iconología, se incluyen en esta reflexión información relevante contenida en ellas. Por supuesto, en ellas se mantiene el sentido original expresado en lengua maya, manteniendo así los significados que de otra forma se perderían en las traducciones.

Estudio de Caso: El Grupo E de Uaxactún

La razón por la que se ha elegido el Grupo E de Uaxactún como caso de estudio se debe al hecho de que, para el público general y una buena parte de la academia mayista, este centro ceremonial representa un caso emblemático cuyo significado astronómico ha opacado dramáticamente sus significados religiosos.

Breve historiografía crítica

El Grupo E de Uaxactún, Guatemala, saltó a la fama gracias a las investigaciones de Franz Blom y Oliver Ricketson a principios del siglo pasado (Blom, 1926; Ricketson, 1933). Este conjunto arquitectónico ha sido interpretado como observatorio astronómico (Fig. 4), sin embargo esta interpretación está hoy en día muy debilitada a la luz de los datos más recientes. Una discusión más amplia ya se ha realizado en otras partes, gracias a las cuales podemos resumir que los datos objetivos muestran una falta de precisión cuando se trata de usar estas arquitecturas como un observatorio astronómico para el registro de los *equinoccios* y *solsticios* (Aveni y Hartung, 1989; Aimers y Rice, 2006; May, 2014, pp. 160-179).

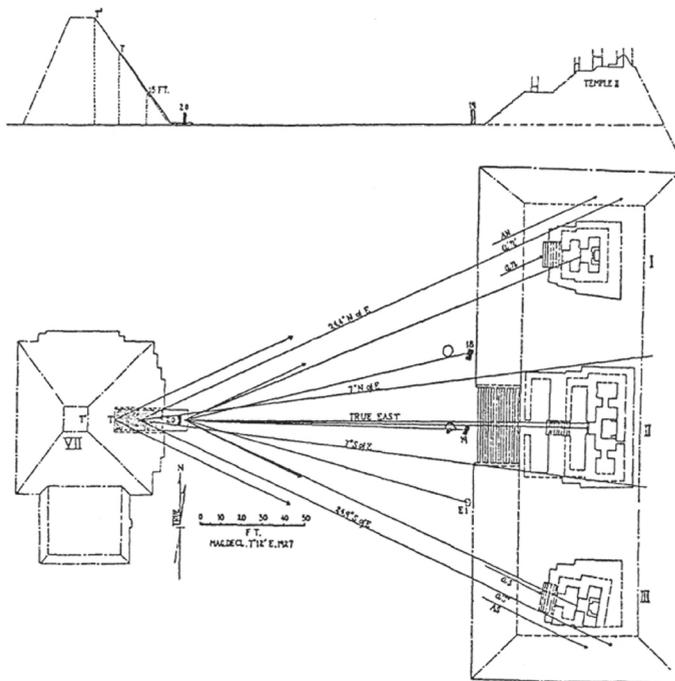


Fig. 4
Plano del
Grupo E de
Uaxactún
(modificado
de Ricketson
1933)

Cabe destacar que, en las interpretaciones astronómicas sobre el Grupo E, el sol juega un rol principal y único. Sin embargo, debemos hacer notar que el panteón Maya integra más deidades que podrían quedar invisibilizadas por tal propuesta de unicidad, atribuida al dios solar. Recordemos que en el *Popol Vuj* se mencionan a dos personajes protagónicos, gemelos, que se transforman en Sol y Luna, abuelo y abuela, y no solo un personaje masculino (Ximénez, 1857). Más aún, las interpretaciones que colocan como protagonista de la narrativa religiosa al sol, parecen estar influenciadas por la visión colonial de los religiosos e intelectuales criollos del siglo XVIII. Ya desde sus inicios, las referencias a las religiones mesoamericanas estuvieron cargadas de ideas extranjeras donde se afirmaba desde una visión esencialista que los pueblos mesoamericanos, incluyendo a los mayas, eran ‘adoradores del sol’ (véase por ejemplo León y Gama 1792, pp.91). Huelga decir que para los dogmáticos cristianos, los ‘adoradores del sol’ serían esencialmente ‘paganos’, bien sean de la antigua Roma o de Mesoamérica. Irónicamente, es en la religión cristiana donde encontramos una relación cercana entre la deidad masculina Jesús y el dios romano *Sol Invictus*, celebrado en el solsticio de invierno (Saltman, 2012, pp. 79-80). Por ello, no es de extrañar que la Natividad de Jesús coincida con los solsticios invernales y tanto su concepción y muerte, de acuerdo con el calendario litúrgico, estén determinadas por los equinoccios de primavera: Jesús sería concebido en el equinoccio previo a su nacimiento (en Marzo 25 se celebra la Anunciación). La Semana Santa - cuyo momento apoteósico corresponde a la muerte de Jesús en el Gólgota y la consecuente furia de Yahvé, el dios padre - ha sido determinada desde la antigüedad basándose en los equinoccios (May, 2014, pp. 167-171).

Fig. 5
Imagen del
Ka'anché en un
ritual *Ch'à' Chaak*
en la comunidad
de Kikil, Yucatán.
Los círculos en
rojo indican las
posiciones de
las velas y por
tanto los íconos
religiosos
(Manuel May)



Hacia una reflexión hermenéutica indígena

Habiendo dicho lo anterior y para entrar en materia interpretativa, el primer paso en la reflexión hermenéutica consiste en asumir un rol de usuario nativo e iniciar una interacción con los edificios del Grupo E, recreando un evento ritual en el cual nos comprometemos a ser partícipes. En este primer paso, siguiendo la idea del ‘juego y conversación’ de Jones (Op. Cit.), obtenemos como respuesta que los edificios cumplen una función religiosa, en cuyos altares deberán depositarse las ofrendas, las cuales según lo expuesto antes, están dedicadas a varias deidades y no exclusivamente al dios solar.

A continuación es necesario recrear eventos religiosos similares a los que se llevaron a cabo en el espacio ceremonial del Grupo E. Es decir, que se requiere recrear un ritual en el cual cobren sentido su sintaxis espacial, sus íconos y sus imágenes religiosas. Pero ¿Cómo podríamos recrear un ritual similar al que se llevó a cabo hace más de mil años?

Afortunadamente en las comunidades mayas contamos con rituales que tienen raíces precoloniales, de modo que podemos recurrir a ellos aprovechando que ofrecen la posibilidad de hacer comparaciones y establecer paralelos entre sus espacios ceremoniales y los del Grupo E. En efecto, los rituales mayas contemporáneos configuran sus espacios ceremoniales mediante arquitecturas temporales de madera que evidencian un alto grado de continuidad cultural. Para el caso de los rituales realizados en sitios arqueológicos, las continuidades se vuelven más ‘tangibles’⁷. Es aquí donde la reflexión hermenéutica ofrece amplias posibilidades interpretativas, pues el ritual se desenvuelve en un espacio ceremonial *re-creado*, que a su vez se inserta dentro de otro codificado en el pasado remoto.

Concretamente, para la reflexión hermenéutica sobre el Grupo E nos hemos apoyado en las ceremonias de *Ch'à' Cháak* (literalmente ‘traer a *Cháak*’, la deidad de las aguas) que se realizan hacia el comienzo de las temporadas de lluvias en Yucatán⁸.

⁷ Por ejemplo, las ceremonias realizadas en el ‘Grupo E’ en el corazón de la comunidad de Todos Santos Cuchumatán, arrojan luz sobre los significados de estos centros ceremoniales.

⁸ Las imágenes que se utilizan para ilustrar esta ceremonia pertenecen a la comunidad maya de Kikil, Yucatán y son usadas exclusivamente para esta discusión. El uso futuro de las imágenes así como del conocimiento ancestral expuesto aquí deberá contar con el consentimiento previo, libre e informado de la comunidad de Kikil, siguiendo los principios de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007.

Previo a la recreación del ritual se ha realizado un análisis comparativo sobre la sintaxis espacial en el que se pudo constatar que existen similitudes entre el espacio ceremonial del *Ch'a' Cháak*, construido con arquitecturas de madera, y el espacio delimitado por los edificios del conjunto Grupo E (Fig. 5 y 6). Naturalmente, las similitudes espaciales entre ambos espacios ceremoniales solo pueden contribuir parcialmente a nuestra reflexión hermenéutica, pues ésta va más allá de la comparación de rasgos físicos y se centra en encontrar significados compatibles en ambos casos.

De tal forma que debemos recurrir a un segundo análisis comparativo entre espacios liminales⁹. En este segundo análisis vemos que los dos altares al Este, en el templo central de la plataforma alargada del Grupo E, y el altar con dos ofrendas que se colocan en el centro del lado Este del espacio ceremonial (hacia la salida del Sol) en el *Ch'a' Cháak* son correspondientes, puesto que se refieren al espacio liminal, en el centro del Rumbo Este, donde se encuentran dos deidades principales.

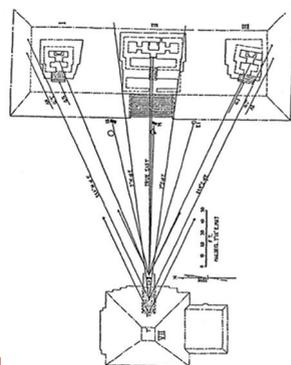
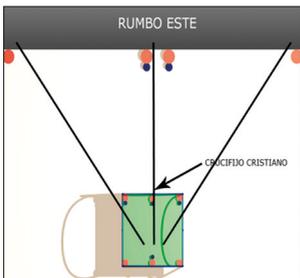
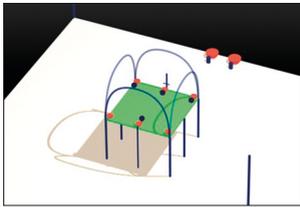
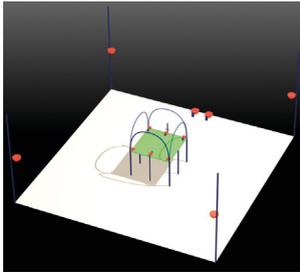
Como tercer paso en la interpretación se analizan las narrativas religiosas contemporáneas y coloniales con el fin de identificar las deidades principales, mensajes sagrados y significados simbólicos. Vale la pena advertir que tanto las narrativas como los rituales religiosos del presente preservan significados simbólicos de la religión antigua en sinergia con los del cristianismo. De tal forma que en este tercer paso interpretativo se incluye un proceso deconstructivo de las narrativas y rituales contemporáneos con la idea de aproximarnos mejor a los mensajes ancestrales e identificar las divinidades involucradas en ellos. Desde luego, los mensajes ancestrales son transmitidos en los rituales contemporáneos mediante los discursos de el/la especialista (*Jmen/Xmen*) y son recogidos durante el ritual mediante la participación activa.

Por otro lado, retomando la idea de entender la arquitectura como un 'texto' (y teniendo en cuenta las críticas existentes), vale la pena mencionar que el ritual *Ch'a' Cháak*, con sus ritmos y tiempos específicos, podría entenderse como una narrativa ceremonial en sí misma. Entendido el ritual como una narrativa, que incluye ejecución de movimientos y mensajes orales coordinados¹⁰, los participantes van asimilando los significados de forma estructurada conforme se desarrolla el ritual (Para el ritual y sus formas véase Rappaport 2001, pp. 55-ss). Dentro de esta narrativa¹¹ formal se va desvelando poco a poco la lógica de la sintaxis espacial y surgen como espacios liminales importantes los que llamaremos, *los cuatro rumbos y las cuatro esquinas*. Estos espacios liminales se identifican en el discurso ceremonial –en lengua maya– del *Jmen* (aquí se visibilizan las divinidades de los cuatro rumbos: *Chikin Ik', Xaman Ka'an, Lak'in Ik'* y *Nojol Ik'*). Es durante el ritual que se desvela una mayor importancia del rumbo Este y de su centro, remarcada con dos ofrendas juntas en el lado Este del espacio ceremonial y con un crucifijo cristiano en el altar central, conocido como *Ka'an Che'*. Así mismo, durante casi todo el ritual, tanto participantes como el *Jmen* dirigen sus miradas hacia el centro del rumbo Este.

La narrativa ceremonial del *Ch'a' Cháak* se puede reforzar con las narrativas

⁹Espacios de contacto con lo divino. Sobre el concepto liminal véase Turner, 1969:94, ss.¹⁰Rappaport 2001:91 se refiere a palabras o actos *informados por-y equivalentes a-* palabras. (Itálicas del original).

¹¹El ritual como narrativa también se puede ver por ejemplo, en el ritual de la Semana Santa cristiana que desarrolla la narrativa de la pasión de Jesús. El ritual de la pasión de Jesús se desarrolla en combinación con la estructura de la narrativa que incluye un planteamiento, un nudo y un desenlace.



coloniales. De especial interés son las ceremonias del pueblo K'iché descritas en el Popol Vuj pues también se realizan mirando hacia el Este, hacia la *primera salida del sol* (Ximénez, 1857). Esta misma narrativa describe la apoteosis de los dos ancestros primordiales que se auto sacrifican en una ceremonia del fuego para luego convertirse en el Sol y la Luna, abuelo y abuela. Dos deidades que dan sentido a los dos altares gemelos en el templo central sobre la plataforma alargada del Grupo E, así como a las dos ofrendas juntas del *Ch'à' Cháak* en el altar gemelo del rumbo Este. Esta identificación de un espacio liminal destinado a la pareja de ancestros primordiales se puede reforzar con algunos hallazgos arqueológicos. Por ejemplo, en el conjunto tipo Grupo E de Tikal se encontró un entierro ceremonial con dos personas dentro de una ceremonia de fuego en el eje central del conjunto y hacia el rumbo Este (Chinchilla y Gómez, 2010).

Estudio iconológico

Para el siguiente paso interpretativo se ha recurrido a los manuscritos mesoamericanos: el códice maya en Madrid (pp. 75-76) y el códice Tezcatlipoca o Fejérváry-Mayer (p. 1). En estas secciones de los códices se representa la sintaxis espacial de los Cuatro Rumbos del mundo mesoamericano, cuyos simbolismos proveen más información sobre la naturaleza de estos espacios liminales. En una primera descripción pre-iconográfica (Panofsky 1980, p. 14) podemos identificar los jeroglíficos de los Cuatro Rumbos en el códice maya. En ambos códices se indican, en el centro de cada uno de los rumbos, dos deidades y un árbol (en codex Tezcatlipoca) o diversas ofrendas en el (Códice en Madrid). En este último, las esquinas simbólicas del mundo mesoamericano están claramente demarcadas mediante líneas y puntos. En estas esquinas se encuentran representaciones de animales y plantas que evidentemente se refieren diversos seres numinosos del panteón mesoamericano.

Esta descripción pre-iconográfica en los códices nos permite establecer comparaciones con las ofrendas y altares en el Grupo E y el ritual *Ch'a Cháak*. Vale la pena destacar que tanto las ofrendas como los íconos-imágenes y los altares se localizan en espacios liminales organizados de manera similar en los tres casos (códices, *Ch'a Cháak* y Grupo E). Sabiendo que los tres pertenecen a una misma tradición cultural, la mesoamericana, entonces podemos realizar una primera interpretación iconográfica en busca de significados intrínsecos de esos espacios liminales:

- En primer lugar vemos que en el Grupo E de Uaxactún existe un espacio liminal doble al centro de rumbo Este (templo central), de forma similar a como existe en el *Ch'a' Chaak*, representado por medio de dos ofrendas juntas (Figs. 7-8). Si bien en ambos casos no encontramos íconos o imágenes concretas, por comparación con los códices podemos deducir que, en el Grupo E, el templo central está dedicado a un par de deidades.
- Un análisis comparativo similar se puede hacer con los espacios liminales de las esquinas. En el Grupo E encontramos templos y altares en las esquinas del rumbo Este que pueden ser comparados con las esquinas li-

minales del código Tezcatlipoca donde encontramos aves y árboles sagrados. Una comparación similar consiste en involucrar las ofrendas en las esquinas del espacio ceremonial del *Ch'a' Chaak* donde encontramos ramas de árbol que parecen ser representaciones simbólicas de los árboles sagrados de la esquinas (Figs. 9-10).

Consecuentemente, los templos norte y sur de la plataforma al Este parecen estar dedicados a las deidades de las esquinas del mundo mesoamericano. Como se ha visto, la comparación de los espacios ceremoniales precoloniales y contemporáneos permite la identificación de espacios liminales similares cuyos significados profundos pueden deducirse a partir de los datos arqueológicos, íconos en los manuscritos, así como motivos y alegorías en las narrativas religiosas.

Un vez dado este paso preliminar estamos en condiciones de recrear, una y otra vez, eventos rituales que mejorarán aún más nuestro entendimiento de este espacio ceremonial. Pero este proceso iterativo, en el cual más datos se incluirán paulatinamente, se deja para reflexiones futuras.

Por ahora vale la pena recordar que esta reflexión pretende establecer una relación dialógica entre las comunidades mayas del presente y los ancestros mediante la *re-creación* de eventos rituales en las arquitecturas precoloniales. Para ello son indispensables los conocimientos de los(as) sabios(as) y guías espirituales mayas (*I/Xmen'o'ob, Ajk'ijab*) quienes conocen las convenciones de símbolos ancestrales, las narrativas religiosas y la conformación de los espacios ceremoniales (sintaxis simbólicas). Obviamente el conocimiento de los(as) sabios(as) es fragmentario y en ocasiones viene envuelto por un velo cristiano gracias a los cinco siglos de colonización

página anterior

Fig. 6

Esquema del espacio ceremonial en el ritual *Ch'a' Chaak*. Los puntos en rojo indican las ofrendas de comida. Elaboración propia

Fig. 7

Esquema del *Ka'anché*. Los círculos en azul indican las posiciones de las velas y por tanto los íconos. Elaboración propia

Fig. 8

Comparación esquemática entre los espacios ceremoniales del *Ka'anché* y del Grupo E de Uaxactún

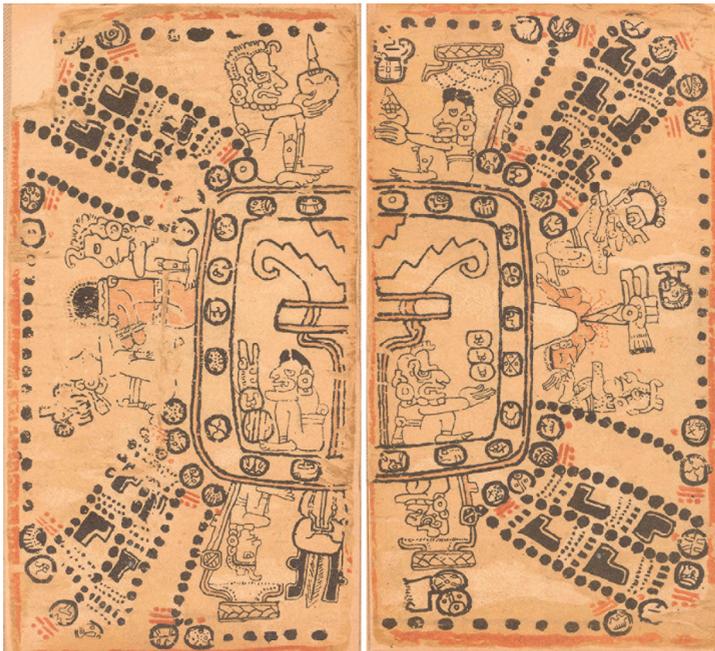


Fig. 9

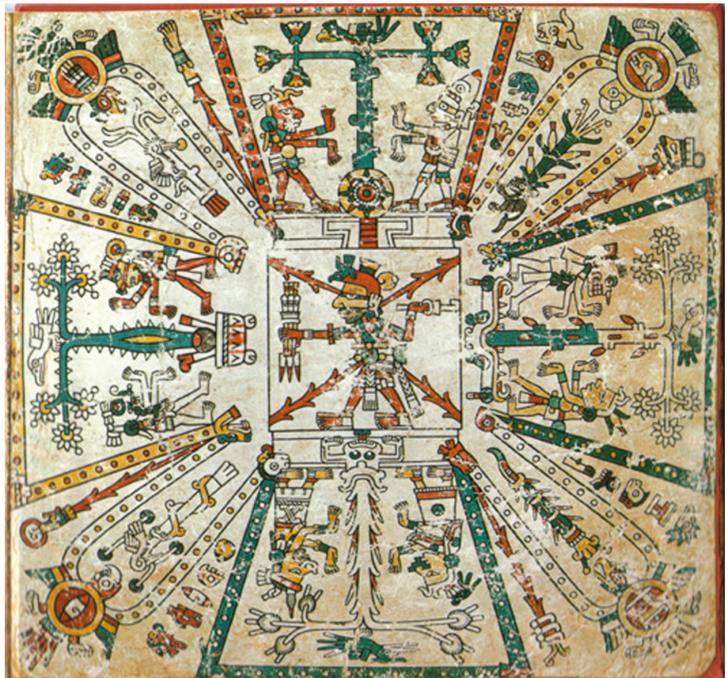
Páginas 75-76 del código maya en Madrid. Autor desconocido. Imagen digital por Joaquín Otero Ubeda, cortesía del Museo de América

y a los embates neocoloniales en las comunidades mayas. Pero al final de cuentas, nuestro interés se centra, de acuerdo con la etimología de la hermenéutica, en capturar los mensajes sagrados ancestrales. Se trata pues, de identificar valores humanos codificados por los ancestros y transmitidos en eventos religiosos por los(as) *I/Xmeno'ob*. Desde esta perspectiva la discusión sobre 'sincretismo' religioso no es relevante pues nuestra búsqueda se centra en descubrir valores humanos, los cuales pueden ser compartidos por sociedades diversas. Así, en las ceremonias mayas contemporáneas los simbolismos religiosos, bien sea un crucifijo cristiano o un *saás-tun*¹², son trascendentales por los valores transmitidos y no tanto por su materialidad. No obstante, hay que reconocer que tal sinergia religiosa facilita encuentros ontológicos y culturales inclusivos y diversos.

Conclusiones y reflexiones finales

Esta reflexión se ha ocupado de hacer evidente que los rituales y ceremonias contemporáneas mayas son un recurso invaluable en la interpretación de la arquitectura religiosa. Al mismo tiempo, se ha hecho notar que los(as) especialistas en rituales, *Meno'ob*, juegan un rol fundamental en el proceso interpretativo pues son quienes por generaciones se han encargado de preservar este legado cultural. Su compromiso no se limita a la mera transmisión de conocimientos sino también a la transmisión de valores humanos ancestrales, que ayudan a mantener viva la memoria cultural de las comunidades mayas. Evidentemente, la visión religiosa que aportan los(as) *Meno'ob* permite ampliar nuestro entendimiento de la arquitectura y centros ceremoniales pre-coloniales, pero además, son estas personas quienes están comprometidos moral y espiritualmente en la preservación la riqueza cultural de la humanidad. Por ello urge incluirlos, como prota-

Fig. 10
Página 1 del códice
Tezcatlipoca. Autor
desconocido.
Facsimil cortesía
de Akademische
Druck- u.
Verlagsanstalt Graz



¹²Piedra divinadora de los (as) *I/Xmeno'ob*.



gonistas, tanto en la interpretación como en las estrategias institucionales de salvaguarda del patrimonio cultural.

El Estudio de Caso aquí expuesto muestra que más allá de su significado astronómico, el Grupo E de Uaxactún posee una compleja organización de valores simbólicos religiosos que aún no han sido del todo entendidos. Por el contrario, estos valores religiosos han sido invisibilizados por las interpretaciones astronómicas del siglo pasado casi de la misma manera que ha ocurrido con los especialistas religiosos.

En la misma línea, los conceptos de equinoccios y solsticios, fuertemente arraigados en la tradición cristiana-‘Occidental’ parecen ser imposiciones culturales que opacan la dimensión religiosa de los templos en la plataforma Este. Ellos, más bien, se revelan como espacios liminales, que encapsulan la dimensión divina, de las esquinas noreste-sureste y el centro Este del mundo simbólico Maya.

Así pues, el Grupo E se desvela como un centro ceremonial de primer orden cuya sintaxis espacial fue primordial en tiempos precoloniales, lo cual justifica el gran número de conjuntos Grupo E en la región Maya, y continúa siéndolo en nuestros días, lo que también explica su pervivencia en las ceremonias *Ch’a’ Cháak*.

Finalmente vale la pena subrayar que no se niega que los acontecimientos astronómicos en el Grupo E fueran relevantes, sino más bien han de verse

Fig. 11
Vista de la plataforma alargada en el Grupo E de Uaxactún. El templo central aparece al centro de la imagen. (Foto Manuel May)

página siguiente

Fig. 12
Vista del edificio central en el espacio ceremonial. (Foto Manuel May)





como elementos de una hierofanía¹³ o evento ritual que cumplen la función de resaltar los mensajes sagrados de la narrativa ceremonial. Es decir, el sol genera un efecto sublime al salir por detrás del templo central Este, destacando así la importancia de celebrar el ritual en fechas específicas del calendario maya, las cuales variarían de acuerdo con el consenso de cada comunidad, y raramente coincidirían con los equinoccios. Ello explicaría la diversidad de valores azimutales del eje central Este-Oeste en los distintos 'Grupo E'.

Por otro lado, en la narrativa ceremonial del Grupo E es evidente que las deidades principales ocupan los tres templos de la plataforma Este. De todos ellos, los principales protagonistas se encuentran en el templo central. De acuerdo con los datos aquí expuestos, estamos en condiciones de sugerir que los dos espacios liminales de este templo son compatibles con la veneración del abuelo Hun Ajpu y la abuela Xbalanquej, quienes eventualmente pueden transfigurarse en las deidades gemelas del rumbo Este.

Agradecimientos

Los resultados que se exponen en este trabajo provienen del proyecto de investigación 'Time in Intercultural Context', dirigido por el Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen (Faculty of Archaeology, Leiden University, The Netherlands), financiado por el Consejo Europeo de Investigación (European Research Council) dentro del programa séptimo de la Unión Europea (FP7/2007-2013) bajo el convenio n° 295434.

De manera general deseamos agradecer a las comunidades Mayas de Todos Santos Cuchumatán, Kikil, Calcehtok, Opichen, San Juan Ixcoy, Santa Eulalia, Santo Domingo Kesté y Cumpich. Agradecemos a los investigadores indígenas de la Universidad de Leiden por su valiosa colaboración y comentarios críticos. Especiales agradecimientos para el Prof. Dr. Maarten Jansen y la investigadora Ñuu Sauí Aurora Pérez Jiménez por sus invaluable enseñanzas en la lectura e interpretación de los códices del centro de México. Los Ajk'ijab Rigoberto Itzep y Margarita Pablo de Guatemala nos transmitieron sus conocimientos sobre los simbolismos religiosos, por los cuales estamos profundamente agradecidos.

Finalmente gracias a los revisores por sus valiosos comentarios que contribuyeron a mejorar sustancialmente este artículo.

Fig. 13
Vista del edificio central desde
la plataforma alargada
Foto Manuel May



¹³Para la naturaleza de las hierofanías véase Eliade, 1974:33.

Bibliografía

- Aveni A.F. y Hartung H. 1989, *Uaxactun, Guatemala, Grupo E and similar assemblages: an archaeoastronomical reconsideration*, en *World Archaeoastronomy. Selected papers from the 2nd Oxford International Conference on Archaeoastronomy Held at Merida, Yucatan, Mexico*, ed. A. Aveni, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 441-461.
- Aimers J.J. y Rice P.M. 2006, *Astronomy, ritual, and the interpretation of Maya 'E-Group' architectural assemblages*, «Ancient Mesoamerica», n. 17(1), pp. 79-96.
- Blom F. 1926, *El observatorio más antiguo del continente americano*, «Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala», n. 2(3), pp. 335-338.
- Cabello Carro M.P. 1986, *Un siglo de coleccionismo maya en España: de 1785-1787 a 1888*, en *Los mayas de los tiempos tardíos*, eds. M. Rivera Dorado y A. Ciudad Ruiz, Mesa Redonda, Sociedad Española de Estudios Mayas, SEEM, Toledo, pp. 99-120.
- Cabello Carro M.P. 1984, *Expediciones científicas, museología y coleccionismo americanista en la España del XVIII*, en *Actas II Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, ed. M. Hormigón Blánquez, SEHCYT, España, pp. 27-50.
- Chinchilla Mazariego O. y Gómez O. 2010, *El nacimiento del Sol en Tikal, interpretación de un entierro asociado al conjunto de tipo Grupo E de Mundo Perdido*, en *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009*, eds. B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp. 1193-1201.
- Eliade M. 1974, *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Fabian J. 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York, USA.
- Foucault M. 1994, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Reissue edition, Vintage, New York.
- Jansen M.E.R.G.N. 1982, *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, CEDLA, Leiden.
- Jansen M.E.R.G.N. y Perez G.A. 2008, *Paisajes sagrados: códices y arqueología de Nuu Dzauí*, «Itinerarios», n. 8, pp. 83-112.
- Kohl P.L. y Fawcett C. 1995, *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, Cambridge University Press.
- Jones L. 1993, *The Hermeneutics of Sacred Architecture: A Reassessment of the Similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Yucatan, Part I*, «History of Religions», n. 32(3), pp. 207-232.
- Jones L. 2000, *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison, Volume 1: Monumental Occasions: Reflections on the Eventfulness of Religious Architecture*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Kluber G. 1969, *Studies in Classic Maya Iconography*, Archon Books, New Haven, Conn.
- León y Gama A. 1792, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras descubiertas en 1790 durante la reconstrucción de la Plaza Principal en México*, «Biblioteca Digital Mundial», available at <<http://www.wdl.org/es/item/516/>> [Accessed April 26, 2012].
- May Castillo M. 2014, *Análisis, estudio y conservación de los edificios astronómicos mayas. Arquitectura Maya y urbanismo, una aproximación desde la arquitectura y el paisaje*, Tesis Doctoral, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia.
- May Castillo M. y Martín Domínguez B. 2014, *Aplicación de técnicas fotogramétricas en el estudio de la arquitectura maya*, en *Artistic Expressions in Maya Architecture: Analysis and Documentation Techniques. Aplicación de técnicas fotogramétricas en el estudio de la arquitectura maya*, eds. C. Vidal Lorenzo y G. Muñoz Cosme, BAR International Series, Archaeopress, Oxford, pp. 91-106.
- Panofsky E. 1980, *Estudios sobre iconología*, Alianza Editorial.
- Preiswerk R. y Perrot D. 1979, *Etnocentrismo e Historia. América y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*, Editorial Nueva Imagen S.A., México.
- Rappaport R.A. 2001, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid.
- Ricketson O.G. 1933, *Excavations at Uaxactun*, «The Scientific Monthly», n. 37, pp. 72-86.
- Tedlock B. 1992, *Time and the Highland Maya*, revised edition, University of New Mexico Press, USA.
- Tuhiwai Smith L. 2012, *Decolonizing Methodologies* (2nd ed.), Zed Books, London & New York.
- Turner V. 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (7th printing 1991), Cornell paperbacks, USA.
- Vidal Lorenzo C. y Muñoz Cosme G. 2014, *Métodos avanzados para el análisis y documentación de la arqueología y arquitectura maya: los «mascarones» de Chilonché y La Blanca*, en *Artistic Expressions in Maya Architecture: Analysis and Documentation Techniques. Aplicación de técnicas fotogramétricas en el estudio de la arquitectura maya*, eds. C. Vidal Lorenzo y G. Muñoz Cosme, BAR International Series, Archaeopress, Oxford, pp. 75-90.
- Ximenez F. 1857, *Las historias del origen de los indios de esta Provincia de Guatemala: Traducidas de la Lengua Quiché al Castellano para más comodidad de los ministros del S. Evangelio*, ed. C. Gerold e Hijos, Academia Imperial de las Ciencias, Viena, disponible en <<http://www.archive.org/details/lashistoriasdeloouximquat>>.