

DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/hys.n29.50578>

Agricultura, religiosidad y tiempo: su articulación en la cosmovisión maya*

*Florencia Mariani***

*María Victoria Rebrey Pradas****

Resumen

El presente trabajo analiza la relación entre agricultura, religión y tiempo para entender su centralidad en la representación de la cosmovisión maya. A partir del análisis de tres fuentes, se busca comprender dicha relación, enfocándonos particularmente en el lugar que ocupa el maíz en la misma. Las fuentes a analizar son: Popol Vuh, Calendario Maya y la vasija k5379. La combinación de los tres registros apunta a conocer tanto la expresión de la realidad material como la realidad ideal de dicha sociedad.

Palabras clave: Agricultura, religión, tiempo, maíz, maya.

Abstract

The current paper analyzes the relationship among agriculture, religion and time to understand its relevance in the representation of the Mayan cosmovision. Based on the study of three different sources, we try to understand this relationship, focusing specifically on the role that corn plays in it. The analyzed sources are the Popol Vuh, the Ma-

* Artículo recibido el 3 de marzo de 2014 y aprobado el 1 de octubre de 2014. Artículo de reflexión. Este artículo es resultado del trabajo de investigación realizado en el marco del Seminario Temático "Tramas de poder: dominación y resistencia en Mesoamérica y Andes prehispánicos", dictado por Samanta Casareto en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en noviembre de 2013.

** Historiadora de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires-Argentina. Correo electrónico: flopymariani@hotmail.com

*** Profesora de enseñanza media y superior en Historia, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires-Argentina. Correo electrónico: victoriarebrey@yahoo.com.ar

yan Calendar and the vase k5379. By combining these three different records we will be able to know the expression of the material and ideal reality of the Mayan society.

Keywords: agriculture, religion, time, corn, maya.

Introducción

En 1547 la conquista de América impuso violentamente la religión católica en las nuevas tierras. En Santiago de Atitlán, Guatemala, se edificó una iglesia católica que presenta en el altar central una figura de la Virgen María (imagen n.º 1), de importante tamaño, ícono de la nueva religión. Curiosamente, en ambos extremos superiores de dicha figura, aparece tallado, casi en miniatura, el dios maya del maíz (imagen n.º 2). Esta representación de un dios precolombino insertado en un contexto cristiano nos llevó a preguntarnos sobre la centralidad de ese personaje. En tal sentido, perfilamos el siguiente interrogante como ordenador de nuestro trabajo: ¿Por qué los nativos mayas eligieron al dios del maíz como elemento visual para resistir a la conquista?



Imagen 1. Fotografía del altar a la Virgen María en la capilla de Santiago de Atitlán, Guatemala (tomada por Florencia Mariani).



Imagen 2. Detalle de la imagen 1. Tallado del dios del maíz.

Para responder esta cuestión, nos proponemos analizar la centralidad de la agricultura en la cosmovisión maya. Buscamos entender específicamente el papel del maíz, tanto en su relación con lo religioso como en la producción de una cosmovisión. Tenemos como premisa comprender dicha relación a partir del análisis de elementos centrales de su cultura: el tiempo, el mito de origen y la producción material. Con esto pretendemos acercarnos a un análisis que integre las representaciones tanto visuales como escritas de dicha sociedad con el objetivo de poder analizar la misma abarcando su producción material como ideal.

En Mesoamérica el ámbito que suele denominarse "maya" abarca una región geográfica amplia en la cual se advierten grandes contrastes entre cada sector.¹ De este modo, lo que unifica el espacio no son las características naturales sino cierta homogeneidad cultural de las sociedades que allí habitaban.² Agricultura, mito de origen y conteo del tiempo son conceptos esenciales para comprender dicha cultura.

1. Para consultar mapa de la región Maya: Wayeb GIS Atlas http://wayeb.org/resourceslinks/wayeb_gis.php

2. Marcelo Campagno, *El origen de los primeros Estados. La "revolución urbana" en América precolombina* (Buenos Aires: EUDEBA, 2007), 60.

Aunque estos elementos pueden ser atribuidos a multiplicidad de sociedades, tanto occidentales como no occidentales, aquí nos proponemos comprender su particular y compleja articulación dentro de la cosmovisión maya.

Basándonos en el trabajo del filósofo alemán Wilhem Dilthey, entendemos por cosmovisión todo complejo de ideas en el cual encuentran su fundamento valores, ideales y principios que dirigen la vida de un grupo social y que en última instancia se refieren al problema general del sentido del mundo.³ Esta concepción del mundo se encuentra en la base de todo sistema. Las similitudes o diferencias entre las diferentes concepciones hará que los sistemas organizados sean más afines o no entre sí, más allá de sus especificidades históricas. La cosmovisión implica, por lo tanto, como sostiene el investigador José Antonio Díaz Rojo en su análisis filológico sobre la relaciones entre la lengua y la cosmovisión, que las creencias y valores que buscan explicar el universo sean de hecho compartidas por un grupo social en defensa de sus propios intereses.⁴ Por último, la amplitud de la cosmovisión estaría dada por el hecho de que sus creencias y valores buscan explicar tanto el universo social como el universo natural o físico del grupo.

Nos proponemos, entonces, comprender la composición de la cosmovisión maya⁵, como mencionamos previamente, a partir del análisis de elementos constitutivos de su concepción del mundo y vislumbrar en última instancia el orden que los articula. ¿Cómo se define dicho orden en una sociedad integrada, pero caótica en apariencia? Para encontrar una respuesta a este interrogante consideramos imprescindible escapar a nuestro *occidentismo*, para poder comprender las "culturas otras". En efecto, las investigaciones de los científicos sociales del mundo occidental moderno y contemporáneo se han caracterizado por aplicar una metodología de clasificación de cada uno de los aspectos de la sociedad en compartimentos inconexos. Es así que la religión se ha mostrado o, mejor dicho, leído, separada de lo político, lo económico y lo social, lo que ha obstaculizado el estudio de culturas en las cuales lo religioso y lo ritual permean hasta los más mínimos detalles. Por lo tanto, para poder

3. Wilhelm Dilthey, *La esencia de la Filosofía* (Buenos Aires: Losada, 1960).

4. José Antonio Díaz Rojo, "Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional", *Revista Electrónica de estudios filológicos* n.º 7 (2004). Consultar en web: <http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/clengua.htm>

5. Para ampliar sobre cosmovisión maya, véase: Alfredo López Austin, "La cosmovisión mesoamericana", en *Temas Mesoamericanos*, eds. Sonia Lombardo y Enrique Nalda (México: INAH, 1996), 471-507.

abordar el estudio de la cosmovisión de sociedades no occidentales, creemos preciso, en palabras de Cervelló Autori, "entrar en su sistema religioso, porque éste es el elemento vertebrador de su realidad cultural"⁶. Ciertamente, teniendo en cuenta esto último, no podremos considerar la religión y el ritual como mera propaganda política o manipulación de la clase dominante sobre la dominada.⁷ Por el contrario, entenderemos lo sagrado como un elemento clave, omnipresente e inescindible de los demás aspectos que configuran la cosmovisión de la sociedad maya.⁸

Consideramos, entonces, indispensable pensar lo religioso como organizador de los elementos constitutivos de la cosmovisión maya. Así, en el presente trabajo pretendemos analizar el carácter ordenador de la religión en tanto permea los diferentes planos de la sociedad. Ahora bien, el desafío se encuentra en comprender cómo se produce dicha sociedad y las relaciones sociales que la dominan para poder analizar los elementos de la cosmovisión. Según Maurice Godelier, los hombres no solo viven en sociedad sino que también la producen. En este proceso de producción interactúan tanto las realidades materiales como las realidades ideales. Por realidad material el autor entiende todo aquello exterior al hombre, a lo cual debe enfrentarse desde su origen. Por otro lado, las realidades ideales, hacen referencia a todas las formas de pensamiento que están implicadas en la producción y reproducción de las relaciones sociales.⁹ En este sentido, la palabra *ideal* sirve para "designar todas las formas de pensamiento, consciente o inconsciente, cognitivas o no-cognitivas, sin excluir ni privilegiar ninguna"¹⁰. En tanto ambas partes son esenciales para la producción y el desarrollo de la sociedad, también resultan fundamentales y desempeñan un papel decisivo en el proceso de producción de las relaciones sociales y de las formas

6. Josep Cervelló Autori, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano* (Sabadell: AUSA, 1996), 2.

7. Mary Ellen Miller y Linda Schele, *The blood of kings. Dynasty and ritual in maya art* (Forth Worth: Kimbell Art Museum, 1986).

8. Hacemos nuestra la afirmación de Iniesta (1992) para las sociedades africanas: "Plantear la religión o más concretamente la realeza divina como una simple falacia encaminada a sustentar el poder, de la especie que sea, obliga a tratar un elemento clave de la estructura social africana como un rasgo derivado o superestructural. Se falsea así todo el análisis, simplificando la sociedad hasta una maniquea confrontación de usurpadores y dominados". En: J. Cervelló Autori, *Egipto y África*, 2.

9. Maurice Godelier, "Orígenes y formación. Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado. El proceso de formación del Estado". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* Vol. 33 (1980).

10. Maurice Godelier, "Orígenes y formación": 678.

de poder. Ahora bien, al buscar analizar las sociedades y sus relaciones de poder y dominación, nos preguntamos de qué forma es posible para el historiador captar y trabajar sobre ambas realidades, la material y la ideal.

David J. Staley analiza los aportes que las representaciones visuales hacen al desarrollo de la disciplina histórica. Este autor entiende como "representación visual" un complemento de la palabra escrita y, a la vez, una expansión de la misma. La carga de poder que poseen las palabras proviene, según Staley, de su capacidad para representar conceptos. No obstante, mientras que la realidad se le presenta al hombre como un fenómeno complejo que actúa en diferentes planos en simultaneidad, su expresión a través de la palabra tiene el efecto de "coger un fenómeno multidimensional y complejo (el pasado) y representarlo como una línea secuencial"¹¹. En este sentido, el autor defiende la idea de que los medios visuales representan con más fidelidad las estructuras completas.

Teniendo en cuenta lo antedicho, creemos que el análisis simultáneo de la palabra escrita y las representaciones visuales puede ser funcional al historiador en la tarea de conocer ambas realidades constitutivas de la vida social. A su vez, tanto representaciones visuales como registros escritos están sostenidos por una red de relaciones sociales y de poder. En este sentido, Belting¹² sugiere que las imágenes hacen visible aquello que ya no se puede corporizar: la imagen indica la presencia de algo que está física y materialmente ausente; la imagen es y remite a una idea (sea un concepto abstracto o la referencia a una persona individual), y al mismo tiempo, en su soporte o medio, tiene materialidad.

A partir del marco teórico expuesto y de la propuesta metodológica del trabajo, avanzaremos sobre la problemática que planteamos al comienzo. En tal sentido, Rivera Dorado¹³ establece tres características centrales para comprender la cultura étnica mesoamericana. En primer lugar, entiende como central la creencia de que desde el origen decidido por los dioses existieron varios mundos, creados y destruidos en una cadena de tipo evolucionista. Existe, según el autor, cierta corresponsabilidad humana

11. David Staley, "Sobre lo visual en historia", *Revista de Historia Iberoamericana* Vol. 2, n.º 1 (2009): 10-29. <http://revistahistoria.universia.net>.

12. Hans Belting, *Antropología de la imagen* (Buenos Aires: Katz, 2007).

13. Miguel Rivera Dorado, "¿Influencia del Cristianismo en el Popol Vuh?", *Revista Española de Antropología Americana* n.º 30 (2000).

en el mantenimiento de estos mundos. Dorado afirma que cada uno de estos mundos creados es particular porque se encuentra precedido por el sol. De esta forma, las características del mundo se encontrarían ligadas a la noción del tiempo que el sol establece con su existencia y movimiento. "Los distintos 'tiempos' podían proclamarse mediante calendarios en los que se manifestaban complejas estructuras de fuerzas, que eran en sí y a través de sus relaciones las explicaciones causales de la mayoría de las formas y los fenómenos que poblaban los mundos"¹⁴. En la cultura maya en particular, el factor cronológico alcanzó, una dimensión extraordinaria. Es en esta vía que el autor entiende que la búsqueda de un sentido del tiempo haya sido también para los mayas una búsqueda del sentido de la vida. Este carácter existencial se pone claramente de manifiesto en los relatos mitológicos de dicha sociedad.

A continuación, de acuerdo con el objetivo de este escrito, analizaremos la centralidad de la agricultura en la cosmovisión maya desde tres perspectivas. En primer lugar, considerando lo expuesto previamente, se buscará comprender el carácter central del relato existencialista y la creación del hombre a partir del análisis del relato mitológico *Popol Vuh*. En segundo lugar, la noción del tiempo será estudiada a partir del análisis del calendario maya. Por último, buscaremos ver reflejados en la superficie de una vasija policromada tanto la relación de la agricultura con el mito originario como la noción del tiempo.

1. Perspectivas de la cosmovisión maya

1.1. *Popol Vuh*

Cuando se hace referencia al *Popol Vuh*, se entiende que dicho relato habría sido recogido de la tradición oral del pueblo Quiché. Se ha comprobado la existencia física del relato, con el cual se busca conservar los relatos originarios de la zona. La producción del *Popol Vuh* data aproximadamente entre 1550 y 1570. Este habría sido guardado en Santo Tomas Chuilá, hoy Chichicastenango, municipio del departamento Quiché en Guatemala. A principios del siglo XVIII habría sido mostrado a Fray Francisco Ximénez, cura párroco dominico del lugar, quien lo transcribió y tradujo al español a partir del conocimiento de la lengua quiché que tenía hasta el momento. Básica-

14. Miguel Rivera Dorado, "¿Influencia del Cristianismo", 138.

mente la estructura del texto está compuesta por una primera parte en la que se relata la creación por parte de los dioses. Una segunda que describe la saga mitológica de los Héroes Gemelos, el sol y la luna llena, para vencer a sus oponentes y finalmente organizar el cosmos como hoy existe, así como también la creación del pueblo Quiché. En el presente trabajo nos centraremos particularmente en los episodios sobre creación del mundo y del hombre. Utilizaremos la versión del *Popol Vuh* de Adrián Recinos¹⁵, específicamente los capítulos I al V de la primera parte y los capítulos I al III de la tercera parte de dicha edición.

Como fue mencionado en la introducción, es característico del área mesoamericana el realizar explicaciones de su mundo actual como el resultado de una serie de pasos, en la mayoría de los casos de tinte evolutivo, que surgen a partir de la intención creadora de los dioses. La narración mitológica comienza explicando cómo en el mundo todo se encontraba en silencio, calma, sin manifestación de vida alguna. A diferencia de los mitos de los pueblos nahuas en que los dioses generalmente arriban a la creación del mundo a partir de una batalla cósmica, los dioses creadores mayas deciden llevar vida al mundo a partir del diálogo y la meditación: "Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre"¹⁶. Aquí vemos –según expusimos en la introducción– cómo la aparición del sol es determinante tanto para marcar el tiempo del relato mitológico como para la existencia misma del hombre en el mundo.

En un primer lugar, las divinidades pueblan la tierra con animales, para luego comenzar los consecutivos intentos de creación del hombre. La insistencia de los dioses mayas en crear al hombre radica en la capacidad de este último para adorarlos e invocarlos. Dialogan los dioses: "Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros"¹⁷. Aquí podemos asimilar el sostenimiento y la alimentación de los dioses con la necesidad de establecer distintas prácticas rituales tanto en la sociedad maya como en otras culturas mesoamericanas.

Luego de la creación del mundo, son cuatro los intentos que realizan los dioses para arribar a la constitución del hombre. En los primeros tres intentos, los dioses

15. Adrián Recinos, *Popol Vuh* (Guatemala: Piedra Santa, 1992)

16. Adrián Recinos, *Popol Vuh*, 13.

17. Adrián Recinos, *Popol Vuh*, 17.

buscan la constitución física del hombre a partir de diferentes caminos: a partir del animal, del uso del lodo y de la madera. Estos tres intentos resultan fallidos para los dioses en tanto ninguno logra cumplir con su principal objetivo, la adoración. Cada hombre que los dioses crearon y no cumplió con sus expectativas fue destruido a partir de algún tipo de castigo cósmico o catástrofe natural. Veamos únicamente el tercer caso, el de los hombres de madera.

Y al instante fueron hechos los muñecos labrados en madera. Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra [...] pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su creador, de su Formador, caminaban sin rumbo y andaban a gatas. [...] Enseguida fueron aniquilados, destruidos y deshechos los muñecos de palo y recibieron la muerte.¹⁸

Finalmente los dioses relatan cómo de este intento fallido se dio existencia a los monos, de allí su similitud con los hombres. Expusimos este ejemplo para mostrar la centralidad que tiene en esta parte del relato mitológico la búsqueda de un elemento que no solo le dé forma al ser humano, sino también contenido, específicamente un contenido espiritual que lo defina como hombre y como adorador.

Previamente mencionamos que el mito maya se diferenciaba del mito náhuatl en tanto en este último la creación se realiza a partir de un enfrentamiento entre dioses, como puede ser, por ejemplo, la pugna entre Quetzacoatl y Tezeallipoca. Sin embargo, encontramos que en el *Popol Vuh*, antes de la creación del cuarto hombre que reemplazara al de madera, los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas se enfrentan en una batalla colosal.¹⁹ El conflicto se produce debido a la existencia de un "falso dios" en la tierra, Vucub-Caquix, quien proclamaba ser el sol y la luna, "pero su vista alcanzaba solamente el horizonte y no se extendía sobre todo el mundo"²⁰. Los muchachos Hunahpú e Ixbalanqué derrotaron a Vucub-Caquix y a su familia, porque eran dioses verdaderos.

Creemos que el desarrollo de este conflicto es pertinente para nuestro trabajo por dos motivos: en primer lugar, nuevamente, se está tratando el tema de la presencia o ausencia del sol, marcando con esto un tiempo específico. Durante todo lo relatado hasta el momento, la tierra se encuentra sin hombres, pero también sin

18. Adrián Recinos, *Popol Vuh*, 19.

19. Miguel Rivera Dorado, "¿Influencia del Cristianismo?"

20. Adrián Recinos, *Popol Vuh*, 22.

sol; no había amanecido aún. Consideramos que la ausencia del sol está mostrando lo inconcluso del proceso de formación de la humanidad y que su llegada marcará el comienzo de otro tiempo. En todo el relato la expectativa es simultánea con respecto a las dos apariciones; se genera tensión en tanto se espera la llegada del hombre y de los astros. En segundo lugar, la batalla resulta pertinente en tanto antecede a la creación del cuarto hombre por parte de los dioses. Creemos que esta antesala bélica puede funcionar como una suerte de prelude en tanto estaría anunciando la preparación y la llegada de algo novedoso, diferente a los intentos previos. En palabras de Rivera Dorado, entendemos que "tan importante es, desde luego, esa creación que su umbral debe ser un caos absoluto, como si los dioses recuperasen su impulso y su plan iniciales, que ahora ya desembocarán en una realidad definitiva"²¹.

Cuando nuevamente los dioses se dispusieron a hacer al hombre y buscar el material que debiera entrar en su carne, se retoma, como al comienzo, el diálogo entre los personajes del mito:

Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la obscuridad y en la noche, luego buscaron y discutieron y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre. Poco faltaba para que el sol, la luna y las estrellas aparecieran sobre los Creadores y Formadores.²²

La noticia le llegó a los dioses por intermedio del Yac, gato del monte; Uti, coyote; Quel, cotorra, y Hoh, un cuervo. Estos cuatro animales les anunciaron que en Paxil encontrarían mazorcas amarillas y mazorcas blancas, y les marcaron el camino a los dioses hasta ese lugar. En Paxil encontraron los dioses todo tipo de alimentos naturalmente típicos de la zona como el cacao, la miel y los zapotes. Al encontrar las mazorcas, los dioses las molieron e hicieron bebida y alimentos que le dieron vida y vigor a sus hombres: "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"²³.

A partir de la creación de los hombres con la masa de maíz, el relato comienza a utilizar un "nosotros" que hace referencia al pueblo Quiché en relación con sus an-

21. Miguel Rivera Dorado, "¿Influencia del Cristianismo", 142, subrayado en el original.

22. Adrián Recinos, *Popol Vuh*, 85.

23. Adrián Recinos, *Popol Vuh*, 86.

tepasados. Rivera Dorado sostiene que es un muy factible que la mayoría de los mayas antiguos se pensarán como verdaderos descendientes de los héroes y de su padre, un hombre que personifica la planta de maíz. De esta forma, los seres humanos estarían constituidos por la misma sustancia que los dioses.²⁴

La centralidad del *Popol Vuh* radica, desde nuestra perspectiva, en el hecho de que se consolida en este relato una representación concreta del hombre maya en su relación con el mundo, pero también con sus dioses. Dicha centralidad es reforzada por el hecho de que el material del que está hecha la carne de los hombres es hasta hoy en día el alimento central para los pueblos que habitan la zona maya. Así, la elección de maíz como elemento creador nos muestra la articulación de las creencias religiosas con la agricultura y sus respectivos ciclos.

1.2. Calendario Maya

El interés por el conteo del tiempo ha existido siempre en las culturas universales, más aún en aquellas en las que dicho conteo refiere al inicio de una cultura o civilización. En las sociedades agrícolas cuya subsistencia depende de la sucesión de fenómenos climáticos es doblemente importante contar los ciclos del tiempo. El segundo elemento que analizaremos es el sistema calendárico maya. Para ello es necesario describir su estructura. Ciertamente, se ha afirmado que comprende dos maneras de registrar el tiempo: lineal y cíclicamente. Sin embargo, nosotros consideramos que no es del todo acertada esa afirmación. En efecto, la Cuenta Larga es una sumatoria de días a partir de un punto cero fijado mitológicamente el 13 de agosto de 3114 a.C. (fecha aproximada según el calendario gregoriano), pero que al llegar a cierta cantidad de años (alrededor de 5000) vuelve a empezar. Por lo tanto, interpreta el tiempo cíclicamente, ya que si bien es un ciclo bastante extenso, no deja de ser un ciclo al fin.²⁵ En efecto, la concepción cíclica del tiempo entendida, en términos de Godelier, como realidad ideal es, entonces, parte de la producción de las relaciones sociales y la conformación del poder en el mundo maya.

24. Miguel Rivera Dorado, "¿Influencia del Cristianismo".

25. Harri Kettunen y Christophe Helmke. *Introducción a los Jeroglíficos Mayas. Manual para el Taller de Escritura* (La Laguna: Universidad de la Laguna, 2010).

El sistema calendárico maya cuenta además con dos ciclos cortos: el solar y el lunar. El ciclo solar queda registrado en el haab y consta de 365 días (360+5), y el lunar en el *tzolk'in*²⁶, de 260 días. Este último, combina 13 números con 20 nombres de días. Aquel, resulta de la combinación de 18 meses de 20 días cada uno con 5 días que se agregan a final de año. Por lo tanto, para registrar una fecha específica, la Rueda Calendárica proporciona las posiciones de ambos calendarios, dando como resultado, por ejemplo: "7 kawak 12 yax" (número 7 combinado con el nombre del día "kawak" del *tzolk'in*, y día 12 del mes "yax" del haab).²⁷

Asimismo, como sostiene Stuart: "The 260-day round was the calendar most important in prognostication and divination, acts that themselves give a sense of order and meaning"²⁸. En efecto, el *tzolk'in* tenía una característica distintiva. Como sostiene López Austin²⁹, su función era adivinatoria: el sacerdote se encargaba de "leer los días", de ver qué era lo que, en la manera cíclica de concebir el tiempo, estaba próximo a repetirse. En otras palabras, lo peculiar de este calendario era la posibilidad de predicción. Sin este calendario, y sin sus intérpretes, por supuesto, reinaría el caos. Lo que Stuart nos da a entender es la importancia de la organización del tiempo para la explicación de aquellas cosas que no están previstas: "I suspect that some changes can be explained by conscious efforts to reform or reconsider time, driven in large part by societal changes in religion, ritual, and politics"³⁰. Evidentemente, el calendario es una de las manifestaciones del orden a las que se refería Balandier³¹, una de esas manifestaciones que contribuyen al cosmos en contraposición al caos, en las que confluye la violencia y el consenso para mantener las relaciones de poder.

Ahora bien, en vista de que el *tzolk'in* presenta lo que a primera vista podríamos llamar "características religiosas", ¿cuál sería la particularidad del *haab*? Ya que se regía por el ciclo solar, ¿su función sería la de administrar los tiempos de la agricul-

26. Para cuadros explicativos sobre el calendario maya, ver Harri Kettunen y Christophe Helmke. *Introducción a los Jeroglíficos*, 48-49.

27. Harri Kettunen y Christophe Helmke. *Introducción a los Jeroglíficos*.

28. David Stuart, *The Order of Days. The Maya world and the truth about 2012* (New York: Harmony Books, 2011), 138.

29. Alfredo Lopez Austin, "La cosmovisión mesoamericana", 484-500.

30. David Stuart, *The Order of Days*, 113.

31. Georges Balandier. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. (Barcelona: Paidós, 1994).

tura? Entonces, ¿cuál sería la relación entre agricultura y religión a la que queríamos hacer alusión? Según López Austin³², el *haab* no era solamente el calendario agrícola, sino también el de las principales ceremonias religiosas. En tal caso, Coe³³ podría preguntarle la razón por la que ambas categorías irían ligadas en el mismo calendario. Precisamente, si hay algo sagrado en la cultura maya, es la agricultura. Es necesario recordar lo que citábamos más arriba de Cervelló: "en ellas [las sociedades integradas] lo sagrado es omnipresente, lo permea, contextualiza y explica todo, entre otras cosas por el carácter integrado e integrador de su universo"³⁴. En efecto, como mencionábamos respecto del mito de origen, el protagonismo del sol es esencial, y precisamente el sol es el que marca los tiempos para la agricultura. Unido a esto, la importancia del maíz. El maíz se comprende como algo sagrado y no es casualidad que sea el cultivo más importante de la zona, como tampoco lo es que se considere que el hombre fue creado de maíz. Así, sol, tiempo, maíz, agricultura, alimento, todos estos son elementos que se encuentran relacionados tanto en el mito de origen³⁵ como en la organización del calendario. Es en este sentido en el que queremos agregar un aspecto más, el de la producción material, ya que el maíz, que es un alimento sagrado, es transportado y servido en recipientes especiales. Pasemos al próximo apartado.

1.3. Producción material: vasija k5379

En tercer y último lugar haremos referencia al plato k5379 (Imagen n.º 3) en el que verificamos la conjunción de los elementos mencionados en este trabajo.

Las vasijas con dibujos e inscripciones eran generalmente empleadas por la nobleza, el *ajaw* o los sacerdotes, para ofrendas y rituales.³⁶ Las vasijas para uso cotidiano o utilizadas por el común de la gente no abundaban en detalles e inscripciones (únicamente presentaban los glifos de lo que contenían cuando se trataba de la entrega de tributos u ofrendas). Por el contrario, los utensilios propios de rituales religiosos en los que participaba la nobleza contaban con un tratamiento más específico y com-

32. Alfredo Lopez Austin, "La cosmovisión mesoamericana", 484-500.

33. Michael Coe y Richard Diehl. *In the land of the Olmec* (Austin: University of Texas Press, 1980).

34. Josep Cervelló Autuori, *Egipto y África*.

35. ¿Qué más relacionado al tiempo que relatar el origen?

36. Harri Kettunen y Christophe Helmke. *Introducción a los Jeroglíficos*.



Imagen 3. Plato k5379 (cortesía de Justin Kerr)

plejo que, para discernirlo, requiere el trabajo de un especialista. Esto mismo estaría indicando la utilización de ciertos conocimientos que no eran comunes al resto de la sociedad. Ciertamente, estos platos o vasijas no se limitaban exclusivamente al momento del ritual. Podían funcionar además como contenedor de dones para otros gobernantes, e incluso para ofrecer tributo.

Lo peculiar del plato k5379 (Imagen n.º 3) es que en su centro aparece representado el dios del maíz. Claramente esto nos lleva a verificar la importancia de este dios en la circulación del poder.³⁷ La presencia del dios en este plato de características y circulación nobiliaria nos lleva a pensar en su centralidad en la producción de estructuras de poder que son dominantes en el mundo maya. Esta idea se encuentra reforzada por la presencia de los nombres de los días rodeando al dios del maíz en la vasija en cuestión. En efecto, la organización del tiempo es una prerrogativa que la clase dominante

37. Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2002) y Michel Foucault, *Genealogía del racismo* (La Plata: Caronte, 1996 [1976]).

se atribuye a sí misma. No es casual, por lo tanto, que aparezcan rodeando al dios del maíz en una vasija que circula entre los detentadores del poder. Además, el dios del maíz, "que muere en la siembra y renace con las nuevas plantas"³⁸, confirma la relación de lo religioso con lo agrícola y su centralidad para la clase dominante maya.

Por lo tanto, esta vasija se nos impone como una fuente que nos deja ver al dios del maíz como elemento aglutinador de los aspectos centrales de la cosmovisión maya. Efectivamente, los límites entre lo estrictamente agrícola, lo religioso, lo social, lo político e, incluso, lo económico, se revelan difusos y se articulan entre sí en la construcción del poder. En palabras de Belting³⁹, podemos ver en este plato la corporización de realidades ideales a través de una imagen en un soporte material.

Conclusión

A partir del análisis realizado hasta aquí es posible confirmar la centralidad de la relación agricultura-religión en el mito de origen, el calendario y la vasija. En el primer caso, el *Popol Vuh* nos muestra la centralidad del maíz para concluir con el proceso de creación de los hombres, adoradores y proveedores de alimento para los dioses. En segundo lugar, se reconoce esta relación en el ciclo corto *haab*, ya que este organiza los tiempos de la agricultura, a la vez que los de las principales ceremonias religiosas. Y, por último, en la vasija vemos la confluencia de los casos anteriores, pero en un soporte material. En consecuencia, esto nos lleva a concluir que todos los aspectos de dicha relación se encuentran expresados y unificados en la representación del dios del maíz. De allí que este último nos permita inferir su centralidad en la cosmovisión maya.

De esta manera, el análisis nos permite formular una respuesta al interrogante inicial. Efectivamente, sostenemos que se talla la figura del dios del maíz en el altar como forma de resistencia a la imposición de la religión católica, porque en él confluyen los elementos principales que buscaron ser conservados por sus creadores. A partir del desarrollo de esta práctica, la iglesia católica se vio obligada a prohibir el recurso de insertar imágenes indígenas en un nuevo contexto cristiano, ya que

38. Karl Taube, "Los dioses de los Mayas Clásicos", en *Los Mayas: Una civilización milenaria*, eds. Nicolai Grube (Colonia: Könemann, 2001), 270.

39. Hans Belting. *Antropología de la imagen*.

esta parece haber sido una forma sutil y recurrente de resistir a la conquista. Serge Gruzinski se refiere específicamente a la prohibición que se establece en 1585, en territorio nahua, que ordena claramente que:

En los retablos ni en las ymagenes de bulto se pinten ni esculpan demonios ni caballos ni serpientes ni culebras ni el sol ni la luna como se hace en las ymagenes de santBartholomé, sancta Martha, Santiago, Sancta Margarita porque, aunque estos animales denotan las proezas de los sanctos, las maravillas y milagros que obraron por virtud sobrenatural, estos nuevamente convertidos no lo piensen así; antes se vuelven a las ollas de Egipto porque como sus antepasados adoraban estas criaturas y ven que adoramos las y imágenes santas, devende entender que hazemos adoración también a los dichos animales y al sol y a la luna y realmente no se pueden desengañar.⁴⁰

Como mencionamos en la introducción, la capilla de Santiago de Atitlan fue construida en 1547 y la citada prohibición fue establecida en 1585. Esto nos lleva a sostener lo extensivo y amenazante de este tipo de prácticas realizadas por los nativos como forma de resistencia. Michael Mann ubica la aparición de nuevas redes de poder rivales y desafiantes frente a una estructura de poder dominante de una zona determinada que se encuentra firmemente establecida.⁴¹ Al concentrar en el dios del maíz los elementos centrales de la dominación maya, es comprensible que los nativos utilizaran esta imagen para enfrentar una nueva trama de poder que, si bien aún no se encontraba, en palabras del autor, firmemente establecida, era inminente su consolidación en América.

Para concluir, podemos decir que la centralidad del maíz en la cosmovisión maya se extiende hasta nuestros días, reflejada en el afán de los pueblos herederos por mantener su cultura ancestral. El maíz sigue siendo el alimento central de la zona. No obstante, para su producción hoy en día se atenta, en la mayoría de los casos, con el paisaje natural y los pueblos nativos de Guatemala. El escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias, ganador del Premio Nobel de Literatura, muestra la dicotomía que presenta el cultivo: "El maíz empobrece la tierra y no enriquece a ninguno. Ni al patrón ni al mediero. Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre, que fue hecho de maíz"⁴².

40. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes- de Cristóbal Colón a 'BladeRunner' (1492-2019)* (México: Fondo de Cultura Española, 1994), 175.

41. Michael Mann, *Las fuentes del poder social* (Madrid: Alianza, 1986), 53.

42. Miguel Ángel Asturias, *Hombres de Maíz* (Guatemala: Editorial Universitaria, 2008), 30.

Bibliografía

- Asturias, Miguel Ángel. *Hombres de Maíz*. Guatemala: Editorial Universitaria, 2008.
- Balandier, Georges. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Belting, Hans. *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Calvet, Louis Jean. *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Campagno, Marcelo. *El origen de los primeros Estados. La "revolución urbana" en América precolombina*. Buenos Aires: EUDEBA, 2007.
- Cervelló Autori, Josep. *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell: AUSA, 1996.
- Clastres, Pierre. *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa, 1981.
- Coe, Michael y Richard Diehl. *In the land of the Olmec*. Austin: University of Texas Press, 1980.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- Díaz Rojo, José Antonio "Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional". *Revista Electrónica de estudios filológicos* n.º 7 (2004), <http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/clengua.htm>.
- Dilthey, William. *La esencia de la Filosofía*. Buenos Aires: Losada, 1960 [1953].
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata: Caronte, 1996 [1976].
- Godelier, Maurice. "Orígenes y formación. Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado. El proceso de formación del Estado". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* Vol: 33 (1980): 667-682.

Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes- de Cristóbal Colón a 'BladeRunner' (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Española, 1994.

Joly, Martine. *Introducción al análisis de la imagen*. Buenos Aires: La Marce Editora, 1999.

Kettunen, Harri y Christophe Helmke. *Introducción a los Jeroglíficos Mayas. Manual para el Taller de Escritura*. La Laguna: Universidad de la Laguna, 2010.

Lopez Austin, Alfredo. "La cosmovisión mesoamericana". En *Temas Mesoamericanos*, editado por Sonia Lombardo y Enrique Nalda. México: INAH, 1996 (471-507).

Mann, Michael. *Las fuentes del poder social*. Madrid: Alianza, 1986.

Miller, Mary Ellen y Linda Schele. *The blood of kings. Dynasty and ritual in maya art*. Forth Worth: Kimbell Art Museum, 1986.

Recinos, Adrián. *Popol Vuh*. Guatemala: Piedra Santa, 1992.

Rivera Dorado, Miguel. "¿Influencia del Cristianismo en el Popol Vuh?". *Revista Española de Antropología Americana* n.º 30 (2000): 137-162.

Sánchez, Laura. "Imagen, política y poder en el área maya en el período clásico (250-900 d.C.)". Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Buenos Aires, 2009.

Staley, David. "Sobre lo visual en historia". *Revista de Historia Iberoamericana* Vol: 2 n.º1 (2009): 10-29. <http://revistahistoria.universia.net>.

Stuart, David. *The Order of Days. The Maya world and the truth about 2012*. New York: Harmony Books, 2011.

Taube, Karl. "Los dioses de los Mayas Clásicos". En: *Los Mayas: Una civilización milenaria*, editado por Nicolai Grube. Colonia: Könemann, 2001, 263-277.