



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
FACULTAD DE HUMANIDADES
CAMPUS VI



(Des)configuración de los espacios sagrados, en la cosmovisión maya-tseltal, ante el actual pluralismo religioso: caso Matsam, Tenejapa, Chiapas.

Tesis

Que para obtener el grado de
Maestro en Estudios Culturales

Presenta

Elías López Luna PS1903

Director de tesis

Dr. Venustiano Toledo Vázquez

Co-Director

Dr. Roberto Pérez Sántiz

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; noviembre de 2021





FACULTAD DE HUMANIDADES CAMPUS VI
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
ÁREA DE TITULACIÓN
AUTORIZACIÓN/IMPRESIÓN TESIS MAESTRÍA

F-FHCIP-TM-016

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 04 de noviembre del 2021
No. Oficio: CIP/305/2021

C. López Luna Elias

Promoción: 9ª promoción

Matrícula: PS1903

Sede: Tuxtla Gutiérrez Chiapas

Presente.

Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del **JURADO** para el examen de la **Maestría en: ESTUDIOS CULTURALES** para la defensa de la Tesis intitulada: **(Des)configuración de los espacios sagrados en la cosmovisión maya-tseltal ante el actual pluralismo religioso: caso Matsam, Tenejapa, Chiapas.**

Se le **autoriza la impresión de Seis ejemplares y tres electrónicos (CD's)**, los cuales deberá entregar:

- Un CD: Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Un CD: Biblioteca de la Facultad de Humanidades C-VI.
- Seis y un CD: Área de Titulación de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades C-VI, para ser entregadas a los Sinodales.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

ATENTAMENTE
"POR LA CONCIENCIA DE LA NECESIDAD DE SERVIR"


Dra. Yannett Fabiola López Gutiérrez
COORDINADOR (A) DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



C.c.p.- Expediente/Minutario.



Código: FO-113-09-05
Revisión: 0

CARTA DE AUTORIZACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DE LA TESIS DE TÍTULO Y/O GRADO.

El (la) suscrito (a) Elías López Luna,
Autor (a) de la tesis bajo el título de “ (Des)configuración de los espacios sagrados, en la cosmovisión maya-tseltal, ante el actual pluralismo religioso: caso Matsam, Tenejapa, Chiapas. ”
presentada y aprobada en el año 20 21 como requisito para obtener el título o grado de Maestro en Estudios Culturales, autorizo a la Dirección del Sistema de Bibliotecas Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH), a que realice la difusión de la creación intelectual mencionada, con fines académicos para que contribuya a la divulgación del conocimiento científico, tecnológico y de innovación que se produce en la Universidad, mediante la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Consulta del trabajo de título o de grado a través de la Biblioteca Digital de Tesis (BIDITE) del Sistema de Bibliotecas de la Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH) que incluye tesis de pregrado de todos los programas educativos de la Universidad, así como de los posgrados no registrados ni reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del CONACYT.
- En el caso de tratarse de tesis de maestría y/o doctorado de programas educativos que sí se encuentren registrados y reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), podrán consultarse en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Chiapas (RIUNACH).

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; a los 12 días del mes de noviembre del año 20 21.

Elías López Luna

Nombre y firma del Tesista o Tesistas

Dedicatoria

A la memoria de mi hija, Estefanía Belén, mi luz, compañía y fortaleza en todo momento. Te amo, princesa.

A mi esposa Sara y mi hija Ana Paula, quienes con su amor, paciencia y apoyo estuvieron siempre conmigo acompañándome durante el proceso para cumplir este sueño.

A mis padres, Miguel y Agustina, al pastor Pablo y su esposa Juanita, a mis familiares que me dieron palabras de aliento y enseñaron que Dios está conmigo en todo momento, para compartir con el corazón mis sueños, metas, triunfos, logros y alegrías.

Agradecimientos

Al Dr. Venustiano Toledo Vázquez, director de mi tesis, por su orientación, apoyo, paciencia y comprensión; por debatir y escucharme; por compartir su experiencia de investigación, sus conocimientos. Su actitud siempre favorable, tanto de modo presencial como virtual, permitió que el trabajo fuera por cauces naturales. Al Dr. Roberto Pérez Sántiz, por haber aceptado con compromiso la codirección; por su acompañamiento durante este proceso y por compartir con absoluta entrega su cultura, visión, sabiduría y amistad. Sin su colaboración este trabajo estaría incompleto. Al Dr. Luis Madrigal Frías, quien siempre tuvo una actitud de disposición; su sensibilidad, amabilidad, afecto incondicional, aporte, dedicación y ayuda han sido invaluable. Al Dr. Fernando Rey Arévalo Zavaleta y al Dr. Raúl Trejo Villalobos, integrantes de mi comité tutorial, por la contribución, dedicación, y plasmar su capacidad profesional en la revisión de esta tesis. A don Antonio, Agustina, Miguel, Alonso, Sebastián, Testigo de Jehová, a los *Bankilaletik*, *Ts'unujeletik*, *sonowiletik*, a la casa de la cultura de Tenejapa; a los *tseltaletik* de Matsam, por su disposición, por dejarme entrar a sus vidas, darme la confianza y el apoyo desinteresado que permitió la construcción de esta tesis. A mis maestros, amigos y compañeros de la novena promoción de la Maestría en Estudios Culturales, por su inmenso apoyo, orientación y observación para consolidar la formación y hábito de la investigación. A la MEC. Al personal administrativo de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades de la UNACH.

Este trabajo fue realizado gracias al apoyo económico del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

ÍNDICE

Introducción	11
Capítulo 1. Espacios sagrados en la cosmovisión maya prehispánica	18
1.1. Panorama de las culturas de Mesoamérica	18
1.1.1. Cronología de Mesoamérica y sus espacios sagrados	20
1.1.2. Culturas del sureste de México y sus centros ceremoniales.....	31
1.2. El fenómeno religioso en las culturas mesoamericanas	38
1.3. Cultura maya ancestral	47
1.4. Espacio sagrado en la cultura maya	50
1.4.1. Destino de los espacios sagrados en la invasión europea.....	60
1.4.2. Contexto del maya-tseltal actual de Tenejapa.....	63
Capítulo 2. Cosmovisión maya-tseltal actual	65
2.1. Culturas mayas	65
2.1.1. Espacio sagrado en los mayas	68
2.1.2. Planos cósmicos: el cielo, la tierra y el inframundo.....	89
2.1.3. El Popol Vuh	94
2.2. Concepto de cosmovisión	98
2.2.1. Posmodernidad y cosmovisión maya	105
2.2.2. Valores del maya-tseltal actual.....	108
2.3. Religiones e interculturalidad	110
2.3.1. Pluralidad religiosa e ideologías.....	114
2.3.2. Poder, tensión y resistencia.....	120
2.4. Hibridación cultural	125
Capítulo 3. El Kawilto y los <i>nopjeletik</i> en Matsam	130
3.1. Ruta metodológica de la investigación	130
3.1.1. La etnografía en la investigación con los tseltaletik	131
3.1.2. Técnicas cualitativas en la investigación	133
3.2. Religión Tradicional o Costumbre	139
3.2.1. Historia de vida temática del Kawilto.....	141
3.2.1.1 La llegada del don de ser Kawilto	143
3.2.1.2. Las responsabilidades de ser Kawilto	153
3.2.1.3. Resistencia y poder del Kawilto.....	154
3.3. Espacio sagrado <i>Tatik Anjel Tsimá</i>, inmerso en el pluralismo religioso	158
3.3.1. Espacio sagrado <i>Tatik Anjel Tsimá</i> , centro ceremonial del maya-tseltal contemporáneo	161
3.3.2. Prácticas sociales y culturales del pluralismo religioso en el espacio sagrado <i>Tatik Anjel Tsimá</i>	168
3.3.3. <i>Jam Sti Anjel</i> , el 7 de noviembre de 2020.....	185
3.3.4. El maíz y la casa, su relación con el <i>Tatik Anjel Tsimá</i>	188
3.3.5. El rito en la pluralidad religiosa	193
3.4. (Des)configuración de los espacios sagrados, desde los <i>tseltaletik</i> de Matsam	195
3.5. Acercamiento hacia los valores actuales entre los <i>tseltaletik</i> de Matsam: <i>ich’el ta muk’, ich’el ta k’ux, ich’bel swentail, ch’unel mantailil</i>	206

Conclusiones	211
Referencias.....	220
Anexos.....	231
Ceremonia en el espacio sagrado <i>Tatik Anjel Tsima</i>	231
Índice de tablas	238
Índice de figuras.....	239

INTRODUCCIÓN

El trabajo que ahora se presenta es el resultado del diálogo con los *tseltaletik* inmersos en la pluralidad religiosa, siendo en principio una imposición desde aquella invasión europea que originó una ruptura en las creencias del pueblo originario. Lo destacable es cómo, a partir de la imposición, el maya prehispánico fue tejiendo de nueva cuenta su riqueza cultural, especialmente en la religiosidad manifestada en el espacio sagrado, lo que significó un apego a lo propio y resistencia a lo extranjero. Por tal razón, el maya-tseltal contemporáneo mantiene nociones sobre la religiosidad maya ancestral y las practica. Desde luego, en la dinámica tan cambiante, producto de la globalización, se han adaptado e incluido aspectos en sus ritos, de manera totalmente normal, ante las interrelaciones con otras culturas, lo cual ha permitido mantener los conocimientos tradicionales, la religiosidad del maya-tseltal que permanece en la actualidad.

Los invasores impusieron la cosmovisión occidental y el cristianismo como principal manera para pensar el mundo. El proceso de esta exigencia a los pueblos originarios tuvo como consecuencia los maltratos, castigos, golpes, e incluso la muerte para obligarlos a cambiar, inminentemente, su forma de vivir. El choque cultural, generado por la invasión, provocó que se adoptara al cristianismo como lo único y tolerado, ajeno totalmente al pueblo irrumpido.

Lo construido por ellos llegaba a su fin, era momento de aprender algo ajeno en contra de su voluntad: otras formas de vivir, una nueva creencia, hablar otra lengua, alejamiento de la Madre Tierra.

A pesar de todo, el maya fue firme y luchó por sus propios conocimientos, historia, estilos de vida, forma de trabajo, creencias; sus diversos modos de pensar al mundo en que vive, de percibir, de ver e imaginar; su manera de apreciar lo que le rodea y su modo de comprender las cosas en un sentido complejo.

Parte de esta sobrevivencia es el espacio sagrado, que durante siglos ha tenido una importante función en los ritos asociados a la lluvia, fertilidad, siembra/cosecha del maíz, salud, dones —curandero, partera, tejedora, cargos tradicionales entre otros—, sabiduría; ofrendando objetos, e incluso seres humanos en la época prehispánica —actualmente los oficiantes usan animales; o, en su caso, velas, incienso, trago y cigarro—, a los dioses en sus aguas, montañas, cuevas y lugares de descanso. Estos espacios sagrados, desde la cosmovisión maya, se encuentran enlazados con el universo que está formado por tres grandes planos cósmicos: el *ch'ulchan* 'cielo', *k'in*al o *lum balumilal* 'tierra' y *alan k'in*al o *k'atinbak* 'inframundo'.

La religión cristiana terminó incrustándose hasta en lo más recóndito de la geografía mexicana, principalmente en el sureste. En Chiapas, tal es el caso del maya-tseltal actual de la comunidad de Matsam, municipio de Tenejapa, en donde coexisten las creencias Católica Autóctona, Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día, Testigos de Jehová y, por supuesto, la religión Tradicional o "Costumbre" que es una fusión del cristianismo con la religiosidad maya; por lo tanto, lo más cercano a las creencias de los antiguos mayas. Por consiguiente, distintas formaciones y expresiones de lo sagrado en cada grupo religioso.

Ante esta nueva realidad del maya-tseltal tenejapanense, el proceso de cambios que ha sufrido en su cosmovisión, creencia, formas de relacionarse con la Madre Tierra y ritos en los espacios sagrados, se convierte en (des)configuraciones

provocadas por la pluralidad de religiones mencionadas; además de la globalización en que están inmersos.

A partir de este panorama, del maya-tseltal contemporáneo, se plantea, ¿cuáles son las prácticas sociales y culturales en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá* ‘montaña sagrada’, y el significado que poseen en la diversidad de religiones de los *tseltaletik*, de acuerdo a su cosmovisión maya-tseltal actual en la comunidad de Matsam, Tenejapa, Chiapas?

Esta pregunta, motivaron a realizar la presente investigación con los *tseltaletik* de Matsam, donde cobra relevancia la subjetividad del propio maya-tseltal, sus conocimientos, perspectiva, forma de ver al mundo, su cosmovisión, relación con la *Me'tik Kaxailtik* ‘Madre Tierra’, sus actividades agrícolas, ritos entre otros; expresados y dialogados desde sus propias palabras, su lengua materna, *bats'il k'op* ‘tseltal’ de Tenejapa. Principalmente destacarán el rezador de espacios sagrados, conocido como *Kawilto* en la religión Tradicional o Costumbre y con los creyentes de las iglesias cristianas existentes en esta comunidad.

La aceptación de los *tseltaletik* fue importante; ya que, se dialogó con una intención, con un objetivo, el encuentro no era casual, había la intención de sistematizar sus conocimientos, experiencias, cosmovisiones, creencias sobre el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*.

Se tuvo cercanía con los *tseltaletik*, en especial con Antonio Luna Hernández, de la creencia Tradicional o Costumbre; Agustina Luna Gómez y Miguel López Luna, ambos de la fe Presbiteriana; Alonso Guzmán Girón, de la religión Adventista del Séptimo Día; Sebastián Girón Pérez, de la Católica Autóctona; y un Testigo de Jehová que pidió el anonimato —lo llamamos así, porque pertenece a esta religión—. La colaboración de estos sabios posibilitó el diálogo sobre el objeto de estudio. Las facilidades que brindaron en el diálogo, estos *tseltaletik*, permitió conocer las prácticas sociales y culturales en el espacio sagrado. De igual manera, facilitaron la

identificación de las prácticas sociales y culturales de las diferentes religiones cristianas en el espacio sagrado.

El propósito general fue: cuales son las prácticas sociales y culturales en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*, y el significado que poseen en la diversidad de religiones de los *tseltaletik*, de acuerdo a su cosmovisión actual en la comunidad de Matsam, Tenejapa, Chiapas.

Los objetivos específicos fueron:

Indagar dentro de la comunidad, en especial en la religión Tradicional la existencia de un *Kawilto*, personaje clave para la investigación.

Conocer las prácticas sociales y culturales del *Kawilto* en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*, desde su cosmovisión actual.

Identificar las prácticas sociales y culturales en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá* de las diferentes religiones —Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día, Testigos de Jehová y Católica Autóctona— desde su cosmovisión.

Analizar el significado que le dan al espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*, en la diversidad de religiones, desde la cosmovisión maya-tseltal contemporánea.

Esta investigación se trazó de acuerdo a las particularidades del programa de la Maestría en Estudios Culturales (MEC) de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), la cual queda comprendida en la línea de investigación de Poder y Cultura. Por tal razón, la construcción de este proyecto de investigación se basa en la indagación de las nuevas (des)configuraciones o reconfiguraciones del maya-tseltal desde la pluralidad religiosa.

A partir de las lecturas, y clases en la maestría, se propició una reflexión sobre la situación religiosa del maya-tseltal contemporáneo sobre la imposición de creencia por Europa. Así nace la inquietud de analizar las (des)configuraciones de la cosmovisión del maya-tseltal contemporáneo, respecto al espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*.

Es importante dejar en claro que esta investigación no busca ser esencialista, o manifestar que la religión maya ancestral es la mejor o es la que se deba universalizar. El objetivo, es mostrar cómo está la cosmovisión actual de los *tseltaletik*, sobre la montaña sagrada, *Tatik Anjel Tsimá*, inmerso en la pluralidad de creencias. De esta manera, la investigación se encuentra estructurada en tres capítulos.

En el primer capítulo se aborda el espacio sagrado desde las concepciones de las culturas mesoamericanas, las cuales ocuparon una gran área del continente americano, que comprendió desde el norte de México hasta el sur y los países de Guatemala, El Salvador, Belice, y partes del occidente de Honduras, Nicaragua y Costa Rica; algunas culturas que florecieron en este territorio desaparecieron, y otras siguen presentes en nuestro país y en los países vecinos como: la olmeca, zapoteca, teotihuacana, tolteca, totonaca, huasteca, mixteca, azteca y maya. La última, actualmente, se ha multiplicado en distintas culturas que guardan elementos de la cultura maya ancestral, en México y en Centroamérica.

Las etapas de desarrollo de la cultura maya, a partir del preclásico (2500 a. C.) hasta el posclásico tardío (1521 d. C.). Nuestro objeto de estudio son los espacios sagrados, centros ceremoniales donde se celebraban eventos político-religiosos; estos centros, eran a la vez, grandes plazas constituidas por majestuosas pirámides, con sus respectivos templos. También, se pone énfasis en las culturas del sureste de México, y con los mayas actuales.

En el segundo capítulo se trabajó el marco teórico para discutir nociones sobre la cultura. También nos centramos en el análisis del espacio sagrado de los mayas, desde la perspectiva de la cosmovisión maya prehispánica y contemporáneas; asimismo, con base en teorías occidentales; donde sobresalen conceptos de los *tseltaletik* como: *k'inal*, *ch'ul*, *kuxul*, *yajwal*, *ajk'ubal*; *ich'el ta muk'*, *me'tik kaxailtik*. Del mismo modo, se abordan los diferentes significados de la montaña sagrada y, en

especial, el espacio sagrado conceptualizado y denominado por las distintas confesiones religiosas que están presentes en la comunidad estudiada. Por otra parte, se reciben las aportaciones del *Kawilto*. En este sentido, sobresalen los conceptos de la reciprocidad del maya-tseltal/Madre Tierra, el carácter ambivalente o dualidad de la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*.

Asimismo, nos acercamos al libro sagrado de los mayas quichés, el *Popol Vuh*, donde, precisamente, hay una relación con el espacio sagrado, según la génesis de los primeros hombres mayas, la cual presenta continuidad en los mayas actuales. De igual modo, se aborda el concepto de cosmovisión, algunos valores del maya-tseltal. Las disputas y tensiones entre estos grupos religiosos. Por último, la hibridación o no de las ceremonias practicadas en la montaña sagrada.

El capítulo tres corresponde a la interpretación de la información encontrada en el trabajo de campo, por medio de la observación participante y las entrevistas realizadas a los sujetos que colaboraron en la presente investigación. Para la comprensión de la ruta de esta indagación, se aborda en un primer momento la metodología que se usó. Posteriormente se realiza la triangulación, análisis y explicación de las conceptualizaciones del espacio sagrado *Tatik Anjel Tsima*, por los integrantes de diversas religiones presentes en el contexto.

Con base en las interpretaciones, se exponen las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal respecto a la montaña sagrada y los respectivos significados que le asignan. Asimismo, aparece la participación del *Kawilto* en el espacio sagrado. Las (des)configuraciones en los *tseltaletik* de Matsam, y un acercamiento a los valores fundamentales del maya-tseltal actual.

Un último apartado muestra las conclusiones relacionadas con los resultados de investigación, nuevas religiosidades, así como las transformaciones conceptuales y reverenciales del espacio sacro y el debilitamiento de la fe en lo maya por parte del

maya-tseltal actual como expresión comunitaria. Tareas que quedaron pendientes, y una reflexión hacia donde se orienta el maya-tseltal actual hoy en día.

CAPÍTULO 1. Espacios sagrados en la cosmovisión maya prehispánica

En el primer capítulo de esta investigación se dará un panorama de las culturas mesoamericanas olmeca, zapoteca, maya, tolteca, huasteco, mixteco, totonaca, tarasca, y las demás que conformaron esta área, poniendo énfasis en las etapas del preclásico, clásico y postclásico, destacando sus centros ceremoniales, pero sobre todo los espacios sagrados. Asimismo, se aborda en especial a las culturas del sureste: zapoteca, mixteca, zoque, chiapaneca y maya ancestral/actual.

1.1. Panorama de las culturas de Mesoamérica

El área de las culturas mesoamericanas comprende desde el norte del actual territorio de México, en Sinaloa y Tamaulipas, y se extiende hasta el sur: Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo; asimismo, en los países de Guatemala, El Salvador, Belice, y partes del occidente de Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Las culturas que históricamente han conformado el área de Mesoamérica son la olmeca, zapoteca, maya, teotihuacana, tolteca, totonaca, huasteca, mixteca, azteca, entre otras. Estos pueblos se caracterizaron por edificar pirámides, realizar el juego de pelota, rendir culto a los muertos, divinizar los elementos de la naturaleza —sol, luna, viento, tierra, agua, montañas, etc.—, y representarlos a través de íconos zoomorfos, compartir deidades, efectuar guerras y sacrificios rituales, cultivar el arte

—música, teatro, canto, danza, poesía, escultura, arquitectura y pintura—, con significados cósmicos similares, elaborar explicaciones míticas, desarrollar la escritura, los números, las matemáticas, la astronomía, la medicina con base en la herbolaria y, desde luego, cultivar el maíz.

Paul Kirchhoff, científico que estudió las sociedades originarias del área cultural de Mesoamérica, —quien acuñó el término Mesoamérica y señaló que estos pueblos compartieron y comparten varias características culturales en común— clasifica los rasgos culturales en tres grandes conjuntos: “1) aquellos que son típicamente mesoamericanos, 2) los que se encuentran en Mesoamérica y en otras áreas culturales, y 3) aquellos que están ausentes de Mesoamérica” (Kirchhoff, citado en Contreras y Tonatiuh, 1999, p. 236). De esta manera fue conformándose el área cultural de Mesoamérica, aunque en la actualidad los científicos discuten las clasificaciones de Kirchhoff. Mesoamérica abarcó diversas culturas que se desarrollaron en distintos lugares, periodos con cerca de 3000 años de historia.

Las sociedades mesoamericanas compartieron las formas de medir y conceptualizar el tiempo, los periodos históricos, las formas de gobierno —jerarquizadas y tiránicas—, la cosmovisión, las formas de organización social, la religión, las creencias, sus formas de vivir; e incluso en las lenguas hay palabras que no se modifican mucho en cada contexto, tal como sucede, actualmente, con los descendientes de estas culturas quienes tuvieron en común la invasión europea. En la religión compartieron ciertas similitudes, ya que no se puede afirmar que sean totalmente iguales. Las diferencias marcadas en cada área cultural, los hizo únicos; por los contrastes y similitudes compartidas se conformó Mesoamérica.

Desde entonces, el área cultural definida por el alemán Kirchhoff tiene aspectos novedosos, sigue vigente como concepto importante y puede ser aplicado en cualquier estudio de los pueblos de los *tseltaletik*, *tsotsiletik*, *ch'oletik*, etcétera. López Austin (2017) señala que aun en la diversidad de culto, símbolos, creencias que hay

en cada grupo, en sus diferentes procesos, los principios básicos de la cosmovisión pertenecen a un mismo curso histórico. Podemos constatarlo en las ceremonias que realiza el maya-tseltal contemporáneo; aunque teniendo aspectos diferentes a los que ejecutan los *tsotsiletik*, la esencia de la cosmovisión maya está presente en ambas culturas.

Lo destacable de esta área cultural es la manifestación religiosa; en especial en los espacios sagrados del territorio maya, los cuales han estado más concurridos para la ejecución de rituales, hacer peticiones, agradecer, entre otros. Precisamente a través de estos espacios los mayas expresan mucho las características de la religión mesoamericana.

A partir de este panorama, se refuerza la idea de que el área cultural mesoamericana tiene en común que las diversas culturas que la constituyeron vivieron periodos y épocas similares, en las cuales construyeron características semejantes, pero también diferentes, con la peculiaridad de cada grupo mesoamericano.

1.1.1. Cronología de Mesoamérica y sus espacios sagrados

La consolidación del área cultural de Mesoamérica se realizó en distintos momentos evolutivos, denominados en sus inicios con diversos conceptos como: horizonte, periodo formativo o preclásico, los cuales se relacionan con producciones culturales, cuyas evidencias se pueden apreciar actualmente en las zonas arqueológicas de Cuicuilco y La Venta, donde se levantaron las primeras construcciones y los primeros centros ceremoniales con sus respectivos espacios sagrados. Mesoamérica, antes de los invasores europeos, de acuerdo a López Austin y López Luján (2001), atravesó por diversos periodos y subperiodos: Preclásico —se subdivide en temprano, medio y tardío—, Clásico —que se fracciona en temprano y tardío—, y finalmente el Posclásico —que se estructura en temprano y tardío—. Los

periodos mencionados quedan comprendidos entre el 2500 a. C. a 1521 d. C. Mucho se ha discutido esta periodización, la cual ha sufrido diversos cambios; sin embargo, se ha convertido en referencia obligada.

El factor importante para que se consolidara esta área cultural, fue su fuerte organización social y política, “es la presencia del Estado, la institución que logró integrar un territorio delimitado con una población que compartía tradiciones y una estructura política jerarquizada, a cuya cabeza estaba el gobernante supremo” (Florescano, 2010, p. 2). Esta aparición de los Estados se dio con los olmecas entre 1200-900 a. C., quienes, para mostrar su poder, construyeron grandes plazas ceremoniales, pirámides, un palacio real, cultos religiosos, talleres artesanales, esculturas y estelas. La plaza en sí era un espacio sagrado, pero de manera especial lo eran las pirámides —símbolo de la montaña y del hogar—, los templos y los campos del juego de pelota, considerados como la “entrada al inframundo”. Florescano menciona que esta formación del Estado se dio en San Lorenzo Tenochtitlán, que actualmente se encuentra en el municipio de Texistepec en el sureste mexicano del estado de Veracruz, este complejo de la cultura olmeca se desarrolló en el preclásico en las tierras bajas del Golfo de México. En la actualidad continúan las investigaciones y debates respecto al tema.

Un breve bosquejo de cada periodo permite contextualizar el panorama del área cultural de Mesoamérica, considerando dos criterios: el geográfico/cultural y el temporal, este último corresponde a la cronología que realizan los autores López Austin y López Luján (2001), arriba descrita.

Preclásico (2500 a. C. - 200 d. C.):

Preclásico temprano (2500 a. C. - 1200 a. C.). En este periodo se establecen pequeñas aldeas, el inicio del sedentarismo, el cultivo temporal de plantas, empieza a crecer la cantidad de habitantes, hay una organización igualitaria y la producción era para la subsistencia. En cuanto a la religión, se descubren los entierros bajo los

pisos de las habitaciones. Los hogares se significan como sagrados, el piso de los mismos es la “entrada al inframundo”; es la representación del cosmos. En este periodo aparecen las primeras cerámicas.

Preclásico Medio (1200 a. C. - 400 a. C.). En este periodo hay un gran avance en la agricultura, que se vuelve mucho más sofisticada. Se crean las represas, canales, terrazas y otros sistemas de control de aguas. En esta etapa empieza a surgir las diferencias sociales, lo que no sucedía en el Preclásico temprano. Aparece la jerarquía por linajes; del mismo modo, se sigue con los intercambios de productos e ideas. La jerarquización, por un lado, impacta en los habitantes de las aldeas y regiones; y por el otro, en las élites. Inicia la construcción de grandes plazas y templos, surge el calendario y la escritura, aspectos en los que sobresale la cultura olmeca. En las grandes plazas estaban los espacios sagrados que datan de este periodo.

Así, espacios sagrados y profanos no constituían unidades inconexas y aisladas, en muchas ocasiones se mezclan, integran y traslapan ya que tanto los ritos llevados a cabo en los templos y plazas como las funciones administrativas, respondían a una lógica interna que tenía que ver con la cosmovisión general de los mayas en donde el mundo se concebía esencialmente como una dualidad. Dentro de ésta, las ciudades eran la representación del espacio social, ordenado, controlado y habitado por los hombres, frente al mundo caótico y desordenado de la naturaleza (Valverde, 2004, pp. 4-18).

En el Preclásico medio, los espacios sagrados se encuentran en La Venta y San Lorenzo. En este último centro ceremonial es característico el Patio Hundido, como lugar de rituales y con significados cosmológicos y transculturales.

La función altamente simbólica del Patio Hundido, como un espacio sagrado dentro del cual se representa y dramatiza la idea del cosmos y de las fuerzas que en él actúan diariamente, como sustancia desprendida del principio único en el momento del primer amanecer (Pánico, 2006, p. 202).

Preclásico tardío (400 a. C. – 200 d. C.). En este tiempo hay un desarrollo en cuanto a la agricultura, mayor población, organización social y política. Surgen los primeros asentamientos con características de ciudad, o lo que los estudiosos del tema llaman protourbanas. De igual manera, hay un crecimiento en los intercambios. En este periodo las élites trazan largas rutas para el comercio, las cuales vinieron acompañadas de guerra en las distintas regiones de Mesoamérica, por el control comercial y político. Asimismo, se sigue desarrollando con mayor complejidad el calendario, la escritura y los números. En este periodo llega a su final la cultura olmeca (López Austin, López Lujan, 2001, pp. 81-83).

En este periodo hay evidencia que la religión empieza a ser institucionalizada, puesto que se crearon narrativas mitológicas. Para este tiempo se encuentran monumentos de piedra esculpidos, algunos con inscripciones. En esta etapa se consolidan los grandes centros ceremoniales. En el preclásico tardío, los lugares sagrados fueron Komchén, Dzibilchaltún, Cerros, El Mirador, El Tintal, Nakbe, Wanka, Kaminaljuyú, Izapa, Cuiculco, Monte Alban Tardío I, este último;

con la gran plaza como el centro religioso administrativo del sitio. La plaza, de forma rectangular, orientada norte-sur está delimitada por basamentos y en la parte superior de éstos se encontraban los templos y las residencias, formando un conjunto imponente. (...) en la esquina noreste de la plaza, con una orientación norte-sur se localiza el juego de pelota, que tenían un sentido religioso y ritual (González Licón, 2007, s/p).

Estos lugares, que no son más que las ciudades, formaron un espacio sacro para el bienestar espiritual de los que habitaron estas zonas; dependían mucho del centro ceremonial, era el punto de unidad, el núcleo religioso de la comunidad.

Clásico (200 d. C. – 900 d. C.):

Clásico temprano (200 d. C. – 650 d. C.). Para estos tiempos había una agricultura intensiva, se empezaba a notar mayor diferenciación entre el campo y la ciudad; y con ello mayor visibilidad en las diferencias sociales. Quienes gobernaban

en ese tiempo tenían mayor control político e ideológico en sus aldeas, que controlaban, y mayor relación con la institución religiosa que también pertenecía a la élite. Se dio el levantamiento de los primeros grandes estados, como Teotihuacan, Cholula, Monte Albán, Tajín, Palenque, Tikal y Copán, que empezaron a tener mayor influencia en el comercio. Con ello se incrementaron las guerras, los sacrificios humanos, e influye en esta etapa la cultura teotihuacana. “Teotihuacan se convirtió en un lugar sagrado para los pueblos mesoamericanos del Horizonte Clásico, fuente de espiritualidad, respeto y prestigio. Muy pocas regiones escaparon de su atracción” (Rovira Morgado, 2008, p. 5).

Respecto de Tikal, ciudad importante ubicada en El Petén, Guatemala, destacan —según Ramos y Sanz (1998)— los lugares sacros de La Gran Plaza, Templo del Jaguar Gigante y el Templo de las Máscaras. Estas construcciones de pirámides, que en realidad eran templos, tenían plataformas comunes, “el templo propiamente dicho, que es la parte culminante de la pirámide, una pequeña cámara, sitio para los dioses” (Ramos y Sanz, 1998, p. 131). Estos lugares también fueron usados para sepultar a los reyes sacerdotes. Destacaron otras ciudades con características similares a Tikal como: Uaxactun, Kaminaljuyu, Copan, Edzna, en esta última sobresale El edificio de los Cinco pisos o Palacio-Templo, Templo de los Mascarones, como centros ceremoniales. Estos lugares sacros fueron los edificios importantes para estas ciudades, en resumen, los templos.

Clásico Tardío (650 d. C. – 900 d. C.). En este periodo la influencia teotihuacana empezó su caída dentro de las interacciones mesoamericanas y se constituyen las regiones que estaban bajo su mando, de las cuales, algunas conquistaron su autonomía y tomaron el control de sí mismas. Otras decayeron en su intento de autonomía, y varias se mantuvieron dependientes de Teotihuacan. En el mismo periodo hay un aumento en el comercio y a la par la guerra. También se empieza a

notar en los distintos grupos una diversidad étnica (López Austin, López Luján, 2001, pp. 109-114).

En el periodo del clásico tardío, los centros ceremoniales fueron Piedras Negras, Quirigua, ambas localizadas en Guatemala. En México está Yaxchilán, Bonampak, Uxmal, en este último resalta el espacio sagrado cuadrángulo de Las Monjas, constituido por cuatro edificios que conforman una gran plaza rehundida central con una “sofisticada y magnífica decoración escultórica en sus fachadas, compuestas por celosías o enrejado, sobre las que se añaden chozas, mascarones, mascarones del dios de la lluvia Chaac, jaguares y serpientes” (Ramos y Sanz, 1998, p. 154). Asimismo, está la Pirámide del Adivino, El Palacio del Gobernador, La casa de las tortugas, El Palomar y la Gran Pirámide (Ramos y Sanz, 1998).

Finalmente, en este periodo están los centros ceremoniales de Kabah, Labna, Coba, Sayil, ubicados en el estado de Yucatán. También en esta etapa destaca Palenque, que impresiona con su arquitectura rodeada de selva virgen. De este centro ceremonial realzan los templos, que no son más que los espacios sagrados donde tenían comunicación con sus deidades. Los edificios que eran destinados a las actividades religiosas, considerados espacios sagrados donde realizaban rituales para los dioses, son pirámides impresionantes; en especial el Templo de la Cruz, Templo de la Cruz Foliada, Templo de las Inscripciones, Templo del Sol, Templo V, Templo XIV, Templo XVII y Templo XVIII-A. En este centro ceremonial destaca el Templo de la Cruz, por la mayor cantidad de ofrendas encontradas en este sitio sacro;

es muy probable que la presencia del mayor número de éstos en dicho edificio se deba a la importancia del mismo, ya que este templo fue asociado con el nivel celeste. El Templo de la Cruz fue un *axis mundi*, pues fue construido sobre un afloramiento rocoso sagrado considerado el eje del mundo desde tiempos antiguos. A este edificio descendía la deidad celestre para recibir las ofrendas de los hombres (Ortiz Rodríguez, 2015, p. 103).

De acuerdo a Ortiz (2015), las evidencias de las ofrendas encontradas en estos espacios sagrados son la cerámica, huesos de animales como el jaguar, ave, mono, pez, jabalí y murciélago; dientes de tiburón y pez; aguijón de raya, jade, concha, nácar, perla, obsidiana, tierra, caliza, estuco, minerales pirita cuarzo, cinabrio y coral.

Los restos fósiles marinos, como dientes y espinas, se relacionaron con los sacrificios de sangre, ya que éstos eran utilizados para extraer la sangre que se ofrendaba a los dioses y que era quemada junto con el copal en los incensarios (Ortiz Rodríguez, 2015, p. 101).

Posclásico (900 d. C – 1521 d. C.):

Posclásico Temprano (900 d. C. – 1200 d. C.). En el presente periodo empieza a darse un mayor flujo de personas en el territorio mesoamericano, lo que ocasionó inestabilidad en la organización de las diferentes culturas que conformaba el área cultural mesoamericana. Comienzan a formarse las regiones pluriétnicas y militarista. En esta fase Chichén Itzá ejerce el poderío en la región maya, como afirma Piña;

Chichén Itzá fue uno de los más grandes y suntuosos centros de los mayas. Fue una ciudad sagrada que por centurias los peregrinos de diversos lugares frecuentaban para invocar a sus dioses, por lo cual allí había espaciosas plazas y espléndidos templos formando armoniosos conjuntos ceremoniales; y además tenían la costumbre de hacer ricas ofrendas al cenote o pozo en donde se decía moraban los dioses y las almas de sus antecesores, especialmente objetos de cobre y de oro, jades, cerámica, tejidos, copal y calabazos pintados (Piña Chan, 2013, p. 29).

Esta ciudad sacra fue ocupada en distintos periodos. La intención no es describirla en su totalidad puesto que es un tema amplio, pero sí es pertinente destacar los espacios sagrados en estas diferentes fases de Chichén Itzá. Respecto al primer periodo, como ciudad teocrática, donde destacan los estilos arquitectónicos de los Chenes y del Puuc o de la Serranía, es decir, aún en este tiempo no estaba

ocupado por los Itzaes. De esta manera “las gentes antiguas de Chichén —que tendrían otro nombre— impulsaron la construcción de un primer centro ceremonial. Como se observa en las cercanías del cenote Xtoloc” (Piña Chan, 2013, p. 31), incluía varios edificios que en su momento fueron lugares para realizar rituales para sus dioses. Entre estas construcciones se encuentran Akab-Dzib, Las Monjas, La iglesia, El Chichanchob o Casa Colorada, La Casa del Venado, Los Templos de los Tres Dinteles, El Dintel y Jambas Jeroglíficas. En estas edificaciones sobresalen las decoraciones y mascarones del dios Chac o de la lluvia, ya que a éste le rendían culto (Piña Chan, 2013).

En el siguiente periodo, los Itzaes — brujos del agua— y los Xiues llegaron a Yucatán. Los Itzaes se asentaron en Chichén y los Xiues en Uxmal,

ambos grupos introdujeron el culto a Kukulcán o Quetzalcóatl a través de señores-sacerdotes o caudillos-sacerdotes que tenían el mismo nombre de la deidad (...); la religión de Kukulcán o Quetzalcóatl llegó acompañada del militarismo, de la guerra y conquistas (...) se construyeron entonces algunos edificios que revelan la introducción de una nueva religión, del culto a Kukulcán (como sucedió también en Uxmal), dentro de un estilo que denominaremos Maya-Yucateco, entre ellos: el Juego de Pelota, El Caracol, El Templo del Hombre Barbado, la Subestructura de El Castillo, El Templo de Los Tigres (Piña Chan, 2013, pp. 57-58).

En estos nuevos espacios sacros también está el Templo del Chacmol o subestructura de Los Guerreros. De esta manera “Chichén Itzá se convirtió en un centro rector y durante casi dos siglos mantuvo la hegemonía en toda la península” (Montero García, 2013, p. 44), hasta el rompimiento de la alianza que habían formado Chichén Itzá, Uxmal y Mayapán, tema que abordaremos más adelante y los espacios sagrados en este último periodo de Chichén Itzá.

Posclásico tardío (1200 d. C.- 1521 d. C.). En la última fase, la alianza de Chichén Itzá, Uxmal y Mayapán “se rompió porque un señor de los cocomes de Mayapán, llamado Hunac Ceel, aumentó su poder conquistando Chichén Itzá, y con ello logró

la hegemonía de Mayapán” (Piña Chan, 2013, p. 81). Entre los espacios sagrados que construyeron, antes de la caída de Mayapán, son “El Castillo, El Templo de los Guerreros, el Templo de las Águilas y Tigres, el Templo de Venus, Las Mil Columnas, El Mercado, el Tzompantli” (Piña Chan, 2013, p. 86).

Por último —no puede pasar desapercibido este espacio sagrado, pues es uno de los rasgos característicos de Chichén Itzá— los cenotes: el Cenote, Pozo Sagrado o Cenote de los Sacrificios, de 50 m de diámetro en sentido norte-sur y 60.50 en sentido oriente-poniente, (Piña Chan, 2013). “Este cenote tuvo sin embargo en su época una enorme importancia, unida a la plegaria por la lluvia y la fecundidad” (Ramos y Sanz Tapia, 1998, p. 169). “Los cenotes eran considerados sitios sagrados, lugares de comunicación con las deidades del agua, y los ritos en que se arrojaban ofrendas al fondo de ellos incluían el sacrificio humano” (Vela, 2008, p. 50). De acuerdo a ello, en el libro de *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*, el autor expresa:

El borde rocoso del pozo, especialmente su lado sur, fue debidamente acondicionado, al grado de mostrar una especie de gradería a dos niveles, tal vez para el mejor acomodamiento del público que participaba en las ceremonias; allí había un edificio compuesto de dos cuartos, cada uno con una entrada hacia el oriente y poniente, el cual fue después modificado, pues el cuarto del oeste fue convertido en un temazcal o baño de vapor para purificar a las víctimas destinadas al sacrificio, y se adosó también una plataforma irregular, casi volada hacia el borde del pozo, desde la cual tal vez eran arrojadas al fondo del mismo. En esta plataforma se ven piedras labradas semejantes a las de los paneles del Juego de Pelota, que fueron vueltas a usar en dicha plataforma; ello indica que la práctica de los sacrificios en el Cenote fue tardía, aunque con anterioridad se hacían ofrendas al dios del agua (Piña Chan, 2013, pp. 104 y 106).

Este espacio sagrado fue venerado desde el periodo clásico; pero en el florecimiento de Chichén Itzá, en el posclásico, aumentaron los rituales y peregrinaciones. Después de la hegemonía de Mayapán se acercó el final de este centro ceremonial, con ello llega a su final Chichén Itzá, pero el Cenote Sagrado

siguió siendo un lugar de peregrinación. Aún en este periodo surgieron nuevos estados; pero, así como florecieron, entraron en decadencia. Hubo expansiones y, conforme eran vencidos, quedaban obligados a pagar tributos al victorioso. Hay un aumento en el militarismo. Se intensifica el sacrificio humano. Hay un aumento en el arte con referencias a las guerras, la muerte y al sacrificio (López Austin, López Lujan, 2001, p. 197).

Los mayas se asentaron en la región conocida como las tierras bajas centrales, que comprende Guatemala, selvas de Petén y México —la Selva Lacandona de Chiapas—. Mantuvieron, y lo hacen hasta la actualidad, sus territorios comprendidos en México, Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador. Existen autores que se basan en los periodos Arcaico, Preclásico, Clásico y Posclásico para confirmar el arribo del protomaya a la región del año 2500 a 2000 a. C., “de acuerdo con datos lingüísticos, tiene lugar la llegada de los grupos hablantes de protomaya, que con toda probabilidad eran en este momento agricultores incipientes que complementaban su sustento con la cacería y la recolección” (Pérez Campa, Sotelo Santos, 2019, p. 35). De acuerdo a esta apreciación comienza el largo camino de los mayas hasta su esplendor, que posteriormente se abordará en un apartado de este trabajo.

El último periodo del área cultural de Mesoamérica termina o da paso con la invasión sangrienta de Europa, lo que trajo, como consecuencia, el sometimiento de las culturas mesoamericanas por medio del apoyo que dieron de los pueblos nahuas a los españoles que estaban resentidos con el imperio azteca. Asimismo, la ayuda que presentaron los habitantes de Zinacantán a Luis Marín y Diego de Mazariegos para someter a los Chiapanecas o Soctones. En todo el trayecto de la Conquista y de la Colonia, hubo pueblos originarios que se resistieron al dominio extranjero, y otros que recibieron de buena manera a los invasores. Con ello inicia la vida colonial llena de contradicciones.

La vida de los mayas después de la invasión española fue una etapa de firmezas, de resistencia a dejar de hacer los rituales a sus dioses en los espacios sacros. La religiosidad maya en la época colonial se constituyó en un proceso de no dejar morir la religión mesoamericana, en especial el destino de los espacios sagrados, después de la entrada forzada de una religión que desconocían los mayas ancestrales, de un dios que no conocían. Como lo hace notar el autor de *Amarrando juntos. La religiosidad maya en la época colonial*:

Los vestigios materiales de la antigua religión: templos, instrumentos sacros y libros de contenido religioso fueron pasto de celo eclesiástico, que derrumbó los primeros y condenó a las llamas a los otros (...) con lo que la mayor parte del conocimiento astronómico, histórico, religioso y terapéutico se perdió para siempre (Ruz, 2002, p. 249).

De acuerdo a los hechos que expresa este autor, ciertamente ésta fue la suerte que enfrentó la religión prehispánica con el objetivo de dar muerte a sus creencias. Pero la historia ha dejado claro que no sucedió y mucho menos fue el final de la religiosidad maya, ya que vive la memoria colectiva de este pueblo. La tradición oral permitió entender esta religiosidad. “Despojados de los espacios sagrados que creara su cultura, los mayas coloniales parecen haberse visto obligados a privilegiar el único componente del binomio que aún les quedaba: el del espacio natural” (Ruz, 2002, p. 276). De acuerdo al argumento del autor, se enfatiza que recurrieron a la “conjunción de los mundos vegetal y animal, el de la montaña siguió siendo durante la Colonia lugar sagrado” (*Ibidem*, p. 276). Lo cual significa que el destino de los espacios sagrados, construidos por los mayas en los centros ceremoniales, fue la destrucción, convertidos ahora en sitios de investigación y de turismo; sin embargo, este hecho significó el impulso para seguir reverenciando a las deidades, en especial a la agrícola, en las montañas sagradas y en la clandestinidad. De modo que el maya contemporáneo sigue con los ritos en sitios sacros.

Es preciso mencionar que aún falta muchos aspectos por investigar en esta gran área cultural denominada Mesoamérica. En la actualidad continúa la imposición en Mesoamérica y, en general, en los pueblos de América Latina; no obstante, en toda Mesoamérica las comunidades siguen reivindicándose y cada vez más se aferran a sus maneras de vivir; aunque se enfrentan a las presiones de la globalización ante la cual adaptan y transforman rasgos de su cultura, pero no permiten que su herencia cultural se extinga.

1.1.2. Culturas del sureste de México y sus centros ceremoniales

La zona cultural de Mesoamérica se divide en distintas regiones geográficas y periodos de evolución. Las principales culturas de cada una de estas regiones son las culturas de Golfo de México: Olmeca, Totonaca y Huasteca; culturas del Occidente de México: Chupícuaro, Teuchitlán y la cultura Tarasca; las culturas del Centro de México: Teotihuacana, Tolteca y Mixteca —Azteca— y las culturas del Sureste de México y parte de Centroamérica: Zapoteca de Monte Albán, Mixteca y las culturas de la región maya.

Por lo complejo y extenso del tema, este trabajo sólo se ocupará de las culturas del sureste de México, entre las cuales se localizan la Zapoteca, Mixteca, Zoque, Chiapaneca, y las mayas que formaron parte del área cultural de Mesoamérica, cuya evidencia es la arquitectura majestuosa que hoy se conoce.

De manera particular, en el Altiplano Central y los Valles Centrales de Oaxaca, se desarrollaron la cultura de los mixtecos y zapotecos cuyos habitantes hablaban una diversidad de lenguas con un origen lingüístico común. Lo anterior se puede constatar en la población que conforma el actual estado de Oaxaca. De esta manera se encuentran lenguas que derivan de un tronco común.

El Proto-Otomangueano: los cuicatecos, mazatecos y chinantecos en la región de La Cañada y Papaloapan. Los chatinos en La Costa. Huaves, zoques, chontales

y nahuas en el Istmo. Los mixtecos, triquis, popolocas, chochos y amuzgos en La Mixteca y La Sierra Sur. Los mixes en La Sierra Norte y zapotecos en Valles Centrales (González Licón 2003, González Licón, Márquez Morfín y Matadamas Díaz 1994, citado por González Licón 2007, s/p).

Este mosaico cultural de Oaxaca lo hace complejo; de tal manera que, para comprender dicha complejidad, se han realizado muchas investigaciones al respecto. El lugar más representativo de estas culturas es Monte Albán. Su principal exponente es el arqueólogo mexicano Alfonso Caso, quien postuló el desarrollo de este centro ceremonial en cinco etapas que van de la I a la V y de acuerdo a los tres periodos de desarrollo Mesoamericano: Postclásico 1521-1300 Monte Albán V tardío, 1300-1000 Monte Albán V temprano. Clásico, 750-1000 Monte Albán IV, 500-750 Monte Albán IIIb, 200-500 Monte Albán IIIa. Formativo 100 a. C. – 200 d. C. Monte Albán II, 300 a. C. – 100 a. C. Monte Albán Ic, 500 a. C. – 300 a. C. Monte Albán Ia (CIDE, 2006, p. 28).

Por otra parte, Monte Albán hizo importantes contribuciones al conocimiento de las culturas mesoamericanas precolombinas, especialmente sobre el área oaxaqueña. Anterior a Monte Albán estaba el sitio de San José Mogote, en el valle de Etna, de proporciones enormes y dominante en el tiempo de su esplendor. Fue uno de los sitios que se fundó en la etapa de las aldeas y antecesor de Monte Albán. Sus espacios sagrados fueron sus templos y su juego de pelota, pero destaca el cerro Atzompa, que se encuentra entre estos dos sitios, “la presencia de esta montaña es un punto de referencia entre ambos asentamientos, tendiente a servir de enlace sagrado entre un viejo y un nuevo centro de poder” (Hernández, 2002, p. 38). Como lo argumenta el autor, la función de esta montaña sagrada de Atzompa es de vínculo, ya que era posible el contacto visual desde ambos lugares. Otros centros ceremoniales en San José Mogote son Dainzú, Lambityeco, Yagul y Mitla. Este lugar perdió casi toda su población y llegaría una nueva organización de jerarquías, que fue creada con este sitio de Monte Albán.

Monte Albán es el principal centro religioso de la cultura zapoteca, de entre los espacios sagrados de este lugar destaca;

el templo-patio-altar, o TPA, un nuevo conjunto religioso, está formado por un templo sobre una plataforma, un patio rectangular encerrado enfrente del templo y un altar bajo en el centro del patio [...]. En el área central de Monte Albán se han encontrado 10 (o más) TPAs: en la Plaza Principal, encima de la Plataforma Sur y la Plataforme Norte, y adyacente a estas estructuras, reflejando un nuevo énfasis en los ritos y ceremonias (Winter, 2001, p. 295).

Asimismo, “es importante señalar que las costumbres funerarias zapotecas eran sumamente importantes. Los cuerpos de los personajes importantes, gobernantes, sus parientes y sacerdotes probablemente, eran enterrados en elegantes tumbas, las que eran decoradas con pinturas murales, esculturas y piedras grabadas” (Ávila Aldapa, 2002, p. 93). Las ceremonias funerarias fueron características de los zapotecos. Después de este sitio sagrado de Monte Albán, hubo otros centros ceremoniales como Cuilapán, Cerro de las Campanas, Huijazoo y Zaachila.

Según el doctor González Licón, Alrededor del año 800 d. C., Monte Albán dejó de crecer, fue colapsándose, lo que se reflejó en el cese de construcciones nuevas. Además, se descuidaron los edificios que ya estaban. Aunque el autor señala que el centro ceremonial zapoteca no fue abandonado en su totalidad, los últimos trabajos realizados en el sitio indican que un buen número de casas siguieron habitadas al menos hasta la etapa V.

Ante la caída de Monte Albán surgieron otras ciudades en lugares distintos. En esta última etapa de la cultura zapoteca se expandió el militarismo en el valle de Oaxaca, como sucedía con otras culturas de Mesoamérica. Finalmente, los mexicas conquistaron lugares como Zaachila, Cuilapan y Mitla.

En esta etapa, Mitla se consolidó y fue una de las ciudades más importantes del Valle de Tlacolula, sobresaliente por sus construcciones decoradas con mosaicos

de piedra. En cambio, en el caso de los mixtecos no hubo predominio de una ciudad sobre las otras, por tiempos indefinidos. No alcanzaron el tamaño y población de los zapotecos. Los primeros centros urbanos mixtecos eran de pequeña escala, aunque los mixtecos siempre se mantuvieron en competencia y en conflicto con los zapotecas por el poder y prestigio.

La economía de los mixtecos estaba basada en la agricultura. “La organización de la vida colectiva mixteca es —y difícilmente podría haber sido de otra manera— una reelaboración entre dos influencias mayores: Monte Albán, de un lado, y el altiplano de México, vía Puebla-Tlaxcala, del otro” (Centro de Investigaciones y Docencia Económicas, CIDE, p. 37). Podría ser una de las razones por las que la cultura mixteca no figuró mucho en la organización de un esplendor más grande. Es necesario destacar los rituales de la cultura mixteca, los cuales se utilizaron para el control ideológico, tanto para la élite gobernante como para la población en general, puesto que ambos sectores participaban directamente en los rituales públicos o en el interior del grupo familiar.

Los centros ceremoniales en “Mixteca Alta son Tlaxiaco, Coixtlahuaca, Yanhuatlán, Tilantongo, Tezacoalco y Apoala. En Mixteca Baja se encuentra Acatlán y Tequixtepec. Y por último está la Mixteca de la Costa, cuyo lugar de ritos son Tututepec y Zacatepec” (Smith, 1973 citado por Lind, 2008, p. 18). Los espacios sagrados que destacan son el Monte Negro. Para los mixtecos es de gran valor tradicional y sagrado, de modo que “los mixtecos de Tilantongo buscaran su propia legitimación sagrada en los antepasados que vivieron en Cerro de la Cigarra/Monte Negro” (Hermann Lejarazu, 2011, p. 53). Otros espacios sagrados de esta cultura, que fueron centros religiosos significativos, fueron “Achiutla era el centro religioso del Señor 1 Muerte, un dios solar y gran oráculo. La gente de toda la Mixteca hacía peregrinaciones a Achiutla” (Spores, 1983d: 343 citado por Lind, 2008, p. 29) y “Chalcatongo era el centro religioso de la Señora 9 Hierba, una diosa de la tierra y

la fertilidad. También era oráculo” (Pohl, 1994b: cap. IV citado por Lind, 2008, p. 30). Ambos espacios sagrados pertenecientes a la Mixteca Alta.

Otra de las culturas que formaron parte de Mesoamérica, en especial en el sureste de México, es la zoque, que constituyó uno de los grupos indígenas de este país y tiene presencia en los estados de Tabasco, Oaxaca, Veracruz y Chiapas respectivamente. En el libro *Los refugios de lo sagrado*, la autora, expresa:

De acuerdo con estudios de lingüística histórica, los integrantes de esta familia constituían, hasta aproximadamente el año 1600 a. C., un solo idioma, que a partir de ese periodo empezó a diversificarse y sus miembros constituyentes a moverse hacia el norte, el este y sudeste, lo cual indica que por lo menos desde entonces han ocupado la misma región geográfica (Lee, Thomas A., citado por Aramoni Calderón, 2014, p. 117).

Al igual que las culturas del área Mesoamericana, su principal actividad fue la agricultura. De acuerdo a Aramoni (2014), de la división por regiones que realizaron los zoques en las tierras bajas de la Depresión Central, tres de ellas se extinguieron; en cambio se observa “la permanencia de dos poblados, Ocozocoautla y Tuxtla, indica que éstos eran pueblos antiguos con una población considerable en los que, además, de alguna manera, los indios lograron conservar sus recursos” (Aramoni Calderón, 2014, p. 120). La segunda región comprende los pueblos de Quechula, Tecpatán, Sayula y Ostucán.

Por lo que se refiere a los espacios sagrados de la cultura zoque, al igual que la cultura maya, el territorio es considerado sagrado —montañas, cuevas, ríos, lagos y manantiales—, donde establecen comunicación con las deidades. Como lo hace notar el libro de *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, la autora describe:

al área chiapaneca (Chiapa y Suchiapa) mencionan varios cerros y cuevas, sin faltar el río Grijalva y el Cañón del Sumidero. (...) El proceso en contra de indios de Jiquipilas, Ocozocoautla y Tuxtla (1685) nos ofrece una lista de lugares sagrados tanto de la región de Jiquipilas como de la costa de Chiapas. Sin duda,

el paraje más importante de los allí mencionados es el cerro de San Lorenzo o de Jayca, donde se rendía culto a la diosa Jantepusi Ilima (...) dos cerros ubicados en un potrero llamado de Ayusinapa, a uno de los cuales iban indios a cortar flores los días de san Francisco (4 de octubre) y san Miguel (29 de septiembre) (...) al otro, llamado cerro de El Convento, dice la fuente que iban a prender velas. Menciona también el cerro de “Mactumas” (cerro de la Estrella) situado entre Quechula y Ocuilapa (...). Para la zona de la costa menciona como cerros de “superticiosos” a Tucuaicus (Tres Picos) y cerro de Bernal. (...) Ipstec (cerro de veinte cabezas, veinte casas), el cual era la residencia de los naguales (Aramoni Calderón, 2014, pp. 268-269).

Con lo anterior queda claro que la cultura zoque contaba con lugares de culto, entre las más importantes el cerro de San Lorenzo o Jayca y el de Ipstec o cerro de Veinte Cabezas o Casas, donde resalta la importancia y sentido de las montañas zoques establecidas entre la naturaleza.

Otro de los grupos que formó parte de las culturas del sureste de México, es el de los chiapanecas, conocido también como Chiapas o soctones, un grupo que no se ha estudiado mucho, pero que constituyó parte de la gran área de Mesoamérica, y se sabe que formó parte de la región central del actual estado de Chiapas. Varias investigaciones aseguran que los chiapanecas provenían de la provincia de Nicaragua, como lo afirmaban varios cronistas; entre ellos Fray Gregorio García (1729), pero que fue desmentido por Walter Lehman (1920).

Jorge A. Vivó (1954) y fundamentalmente Wigberto Jiménez Moreno (1959), han identificado la migración chiapaneca como formando parte de las sucesivas oleadas que partieron del centro de México hacia Centro América; movimiento humano que principió con la diáspora teotihuacana posiblemente hacia 650 y continuó con la migración pipil de 740 u 800 d. C. En el primer caso, tendríamos el asentamiento mangue en el Soconusco, con la separación del grupo que se fue a habitar a orillas del río Grijalva, dominando a los zoques y a los grupos mayences de los Altos de Chiapas. Mientras tanto —en fuerte liga con la segunda migración— los mangues del Soconusco recibieron el impacto de nuevos grupos llegados de hacia el centro de México que los dominaron (Navarrete Cáceres, 1965, p. 9).

Por lo que se refiere a los espacios sagrados de la cultura de los chiapanecas, es sustancial mencionar que ésta sufrió un proceso acelerado de aculturación desde la etapa colonial. Por ello en la actualidad que ya no se tenga presencia de este pueblo. Teniendo en cuenta a Navarrete (1965), que realiza un importante trabajo sobre los chiapanecas, hay un panorama de lugares que fueron ocupados como espacios sacros.

En el municipio de Suchiapa se encuentra el centro ceremonial San Pedro Buenavista, ubicado cerca del río Suchiapa. De acuerdo a la descripción de Heinrich Berlín (1946), citado por Navarrete, este espacio sacro consta de nueve mogotes y una serie de plataformas. “El montículo principal tiene una altura de 2 metros y forma con los otros una especie de plaza. Todavía se pueden distinguir restos de pirámides, algunas plataformas con vestigios de escaleras y un juego de pelota” (Navarrete Cáceres, 1965, p. 49). Otro espacio sagrado es El Rosario, perteneciente a este mismo municipio, que también cuenta con pequeñas colinas y plataformas (Navarrete, 1965).

En el municipio de Tuxtla Gutiérrez se ubicó el centro ceremonial Agua de Hoyo, que se ubica en la cúspide del Cerro Hueco. El lugar se fracciona en tres conjuntos: el primera se encuentra junto a la casa del rancho; el segundo mucho más organizado que se encuentra al sur del primero, y el último es un muro que está enfrente del río Suchiapa (Navarrete, 1965). Como lo hace notar el autor de *Las chiapanecas, consideraciones histórico-culturales*, dentro de estos tres conjuntos,

el segundo grupo de montículos es más importante arquitectónicamente, por tratarse de un pequeño centro ceremonial con montículos mayores, algunos hasta de 2 metros de altura, que forman una especie de plaza en un pequeño declive junto al río Sabinal (Navarrete Cáceres, 1965, pp. 52-53).

En el municipio de Chiapa de Corzo se encuentra el centro ceremonial El Sumidero, ubicado dentro del Cañón del mismo nombre. Como sucede en los otros

espacios sagrados de esta cultura, donde sobresale la construcción de montículos y plataformas, “su importancia religiosa no decayó hasta el momento de la conquista, lo cual se explica por su posición privilegiada dentro del Cañón, que debió ser motivo de asombro y veneración para los chiapanecas” (Navarrete Cáceres, 1965, p. 55).

Por último, en el municipio de Acala está el centro ceremonial Ostuta, con una iglesia en ruinas y pequeñas plataformas. También en el pueblo de Villaflores está el centro ceremonial el Cerro Naranja, donde se encuentran muchas cuevas que ha servido para realizar rituales a las deidades de la cultura chiapaneca, (Navarrete, 1965). Finalmente está la cultura maya, que es el tema principal de este trabajo, y que se tratará en un apartado más adelante.

1.2. El fenómeno religioso en las culturas mesoamericanas

El esplendor de la tradición mesoamericana estuvo ligado a la organización que lograron las diferentes culturas que conformaron esta área cultural. Como se ha dicho, tuvieron diferentes ritmos de desarrollo, pero las caracterizó la forma de pensar, actuar, vivir; la concepción del mundo que tenían, lo cual se sintetiza en la cosmovisión que compartían.

Otro factor importante fue la religión. La religiosidad estuvo presente en todas las culturas que conformaron la tradición mesoamericana. La religiosidad fue parte fundamental desde el nomadismo por el que atravesaron estos pueblos, los cuales se desplazaban de acuerdo a la movilidad de los astros y eran las deidades las que indicaban los lugares en que las poblaciones tenían que establecerse. Los dirigentes constataban los mensajes revelados, por el hecho de que los lugares elegidos les proveían de alimento; permanecían en ellos hasta una nueva revelación de la deidad. De esta manera sabían el tiempo exacto para cambiarse de un lugar a otro.

En este sentido, el fenómeno religioso mesoamericano forzosamente se encuentra relacionado a las etapas o periodos descritos al principio de este trabajo, que son los periodos preclásico, clásico y posclásico, de acuerdo a las duraciones que tuvieron cada fase. La religión también estuvo presente prácticamente en el desarrollo de estas culturas. Acompañó los momentos de esplendor, conflictos o transformaciones que fueron surgiendo en el proceso de las diferentes culturas del área mesoamericana. De ahí que, para entender la religión mesoamericana, es fundamental conocer sus procesos históricos.

Resulta interesante que “la religión fuese una especie de código común, valedero como enlace entre los pueblos componentes de aquella enorme tradición mesoamericana” (López Austin, 1999, p. 19). Se puede apreciar que las diferentes culturas compartían muchas características en cuanto a la religión; sin que se entienda como una institución que regula la conducta, como suele darse en la actualidad en la pluralidad de religiones.

Fundamentalmente la religión constituye sistemas fuertes, tal como lo menciona López Austin (2012) un «núcleo duro» que, por más transformaciones que experimente la sociedad, la religión se mantiene; ciertamente, va incluyendo aspectos que se generan paulatinamente en este proceso. Las necesidades que tienen los seres humanos, de expresar sus sentimientos religiosos, no cambian y es lo que explica que la religión acompaña las diferentes etapas de las culturas mesoamericanas.

La religión mesoamericana se distinguía por ser politeísta. De esta manera, había una comunicación con las deidades establecidas en diferentes espacios para su veneración. Todas las culturas edificaron grandes construcciones para estar cerca de los dioses. La cima de las grandes pirámides era el espacio perfecto para tener comunicación con la deidad. Ésta es una de las razones que explica el desarrollo de

una arquitectura y la existencia de grandes plazas para la concentración de las personas en las ceremonias religiosas realizadas.

Otra de las características de la religiosidad de estas culturas, son los entierros. Los mesoamericanos creían que el difunto tenía alma; por ello, construían tumbas de gran relevancia y colocaban ofrendas de acuerdo a la jerarquía que tenía el difunto en la estructura del poder político-religioso, tal como sucedió en las tumbas de Monte Albán. De hecho, en la actualidad los descendientes contemporáneos aún tienen esta creencia en todo el territorio mesoamericano.

En relación con las tumbas, es importante mencionar que dentro de la cosmovisión maya prehispánica “la creencia de que la muerte no es sino un momento de transición. La vida y la muerte, la muerte y la vida, son en realidad dos aspectos de lo mismo” (González Licón, 2007, s/p), lo cual explica el por qué las culturas mesoamericanas desarrollaron distintas formas de tumbas. Por ejemplo, en el centro ceremonial de Monte Albán “las tumbas cambiaron desde una sencilla cista de piedras alineadas y talladas, a las estructuras con decoraciones elaboradas” (González Licón, 2007, s/p).

También están las tumbas en el sur de Veracruz, actualmente en los sitios del centro ceremonial San Lorenzo, Loma del Zapote, Tres Zapotes, Medias Aguas, La Campana y Matacapán —donde poblaron Los Olmecas—, se usaron distintos espacios de entierro. En Veracruz se divide en tres áreas: “zonas de élite que se observan como espacios sagrados, zonas de producción y en asociación o bajo unidades domésticas” (León Estrada, 2011, p. 51). El espacio de entierro en zonas habitacionales significaba la unidad familiar, lazo de parentesco y visibilizaba que estas tumbas no formaban parte de la élite, además era “una forma de poder perpetuar tales privilegios es dar legitimidad a la propiedad por medio de la residencia permanente de sus miembros. En este caso los muertos son los mejores defensores del derecho a la propiedad” (León Estrada, 2011, p. 52).

Algo similar ocurre con la tradición funeraria en Chiapa de Corzo. De acuerdo al libro *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*, las tradiciones funerarias en estos lugares se trataba de “cámaras o tumbas rectangulares, construidas con adobe, techos de madera y lajas de piedra, colocadas sobre el eje central de plataformas piramidales que implicaban una fuerte carga de sacralidad, como el grupo astronómico o el gran templo” (Lowe, 2013, p. 29). De acuerdo a la autora, esta tumba se refiere a la élite. Además, el entierro de estos personajes se asociaba a la edificación o dedicación de un nuevo centro ceremonial o templo superior, más notable (Lowe, 2013).

Del mismo modo, en el centro ceremonial de Palenque están los “edificios funerarios: Templo de las Inscripciones y Templo XVIII-A” (Ortiz Rodríguez, 2015, p. 104). Por otro lado, se hace notar en el libro de *Palenque. Investigaciones recientes*, sobre la “ofrenda en la cámara central o cámara de las pinturas del Templo XX, un espacio funerario localizado en una subestructura” (Balcells González y Armendáriz Ballesteros, 2015, p. 111). Dicho en palabras de estos autores, sugieren que este complejo mortuario está relacionado con un gobernante de Palenque del Clásico Temprano.

En la mayoría de los centros ceremoniales de Mesoamérica se han encontrado tumbas, fosas, cistas y cámaras. Estos espacios sacros tienen diferentes propósitos; algunos son para mantener unidad familiar, otras para mantener conexiones con los ancestros, otros más para fortificar y justificar el poder de un gobernante. Por ello la existencia de los edificios que construían para veneración de los antepasados.

Lo mismo ocurre con las ofrendas depositadas en estas tumbas, unas con un rico ajuar funerario, otras un poco más modestas. Por ejemplo, en el centro ceremonial de Chiapa de Corzo, en el recinto anexo de la tumba 1 montículo 11, fueron hallado los restos de una mujer, personaje principal de la élite con un rico ajuar fúnebre que “incluía 2,700 cuentas de jade, 900 perlas, 45 cuentas de piritita y

cerca de 50 de ámbar” (Lowe, 2013, p. 22). Las ofrendas simples contenían objetos de cerámica, piedra, concha, hueso, coral, obsidiana y jade (González Licón, 2007), puesto que las condiciones sociales no eran las mismas, por ello las diferencias en el culto funerario.

Con el maya-tseltal contemporáneo se practican estos ritos funerarios, independientemente de la religión a la que se pertenezca. Aún se pueden apreciar estas ofrendas, que en la actualidad se reducen a objetos y ropas; las tumbas en su mayoría son construidas con material de concreto. El entierro se da dentro de la casa, o en el exterior.

Los sacrificios humanos son un aspecto común en la religión mesoamericana, los cuales eran ofrendados a las deidades, por agradecimiento a la salud o por curar alguna enfermedad individual o colectiva. De igual manera ocurría cuando se suscitaba alguna catástrofe, pues se hacían ofrendas para pedir protección, o en la muerte de algún gobernante o personaje de la élite. Esta dualidad del hombre con la deidad era necesaria. Mientras el omnipotente cuidaba, protegía al pueblo, proveía de alimento, el hombre estaba obligado a corresponderle ofrendando objetos, animales y en casos extremos a realizar sacrificios humanos. Estas prácticas religiosas tuvieron relación íntima con las guerras; mayormente eran cautivos los que eran sacrificados para los dioses. De esta manera “los sacrificios humanos tuvieron en Mesoamérica un incremento considerable precisamente en los periodos militaristas y expansionistas de los mexicas, los tarascos y los mayas del Posclásico” (López Austin, 1999, p. 52). El núcleo de esta creencia, de ofrendar para las deidades, se convirtió en una práctica común de los ancestros. En la actualidad los descendientes de estas culturas continúan practicando la veneración de las deidades en los espacios sagrados, ofrendando objetos y animales; el sacrificio humano es parte de la historia.

En los rituales también estuvo presente el autosacrificio, para no llegar a quitar la vida de un ser. Esto consistía en el ofrecimiento de la sangre de alguna parte del cuerpo, ya sea la oreja, la lengua o la parte sexual de los hombres en especial. Al ofrecer esta ofrenda a los dioses, obtenían su protección. No todo era sangre en las ofrendas a las deidades, “también se recurría a los ayunos, a la abstinencia sexual, a periodos prolongados de vigilia, a baños con agua fría y a la privación del pulque” (Aguirre Molina, 2004, p. 88).

Entre los que practicaron estos autosacrificios están los olmecas, mayas, teotihuacanos, toltecas, totonacas y zapotecas. Esta forma de venerar a las deidades estuvo presente en los tres periodos del área cultural mesoamericana, del preclásico hasta el posclásico.

Un aspecto fundamental en el fenómeno religioso de Mesoamérica es el de los espacios sagrados, que estuvieron y están presentes en las diferentes culturas que conformaron el área de Mesoamérica. Tuvieron y tienen una función primordial dentro de las culturas prehispánicas y contemporáneas. Así pues, los sitios sacros son lugares donde se mantiene comunicación con las deidades. En Mesoamérica fueron los centros ceremoniales, las grandes plazas, edificaciones, templos, la casa y en el medio ambiente natural a través de las montañas, cuevas, ojos de agua, ríos, barrancos, lugares considerados como microcosmos ya que en ellos interfieren los tres planos cósmicos: cielo, tierra, inframundo.

Los olmecas fueron los inventores de los primeros centros ceremoniales planificados en Mesoamérica. La ciudad sacra funcionaba como centro de la comunidad y estaba formada por montículos que cercaban los lugares de ritos, o en su caso patios hundidos. Entre los centros ceremoniales más importantes que construyeron los olmecas se encuentra Tres Zapotes, San Lorenzo-Tenochtitlan, La Venta y el Cerro de las Mesas. En la zona del Totonacapan, los totonacas destacan con los centros ceremoniales de El Tajín Grande y Chico, resaltando la Pirámide de

los Nichos, el Templo de las Columnas y la cancha de Juego de Pelota Sur; también Cempoala, Isla de sacrificios que era usada como cementerio. La Huasteca cuenta con varios montículos o cúes donde adoraban a sus dioses. Además, con sus espacios sagrados como El Ébano, Tancahuitz, El Tamuín y Cacahuantenco. (Ávila Aldana, 2002, pp. 49-87).

Para los zapotecos el centro ceremonial más importante es la ciudad sagrada de Monte Albán. “Los templos del centro ceremonial tiene por lo general dos cámaras, una seguida de otra, algunas veces totalmente abiertas, otras ligeramente cerradas por muros, y otras con puertas divididas por medio de columnas” (Ávila Aldana, 2002, p. 99). Otro espacio sagrado es el Juego de Pelota.

De la cultura mixteca destacan dos centros ceremoniales: Yagul y Mitla, edificados por los zapotecos bajo el mando de los mixtecos. En Yagul tuvo sus edificios religiosos, cancha de juego de pelota, donde sobresale el Palacio de los seis patios. En Mitla destaca El Grupo de las Columnas, que cuenta con un patio hundido y un templo central (Ávila Aldana, 2002).

Entre los lugares más estudiados de los mayas se encuentran Zacualpa, Kaminaljuyú, Zaculeo, Mixco Viejo e Iximchá. “La mayor parte de estas ciudades comprenden centros ceremoniales, en los que los basamentos piramidales se sitúan en torno a plazas, y junto a éstos se construyen canchas de juegos de pelota” (Ávila Aldana, 2002, p. 130). El centro religioso de Palenque se apoya sobre un conjunto de cerros, los que quedan espaciadas en dos partes por la trayectoria del afluente Otulum, (Ávila Aldana, 2002).

Otros centros ceremoniales de la cultura maya están en Tikal y El Mirador en Guatemala, Cerros y Lamanai en Belice, Izapa y Chiapa de Corzo (Chiapas), Abaj Takalik (Guatemala) y Chalchuapa (El Salvador), localizados en la región sur del área maya. Asimismo, está Copán (Honduras), Yaxchilán, Bonampak (Chiapas), Calakmul (Campeche), Comalcalco (Tabasco), Quiriguá (Guatemala), Caracol

(Belice), ubicadas en las tierras bajas del sur. También Cobá (Quintana Roo), Uxmal (Yucatán), situados al norte del área maya. Otros centros ceremoniales son Dzibanché, Uaxactún, Caibal, Piedras Negras, Toniná, Caibal, Ixkún, Dzibilchaltún, Edzná, Oxkintok, Labná, Sayil, Kabah, Chichén Itzá, Mayapán, Tulum, Isla Mujeres y Cozumel. En estos sitios, o ciudades sagradas, el templo maya era el signo mitológico del cosmos para los mayas prehispánicos. En los centros ceremoniales citados imperan las plataformas-altares que funcionaban para ofrendar danzas ceremoniales y llevar a cabo rituales religiosos (Ávila Aldana, 2002, p. 120-130).

De modo que “los mayas construyeron un sinnúmero de recintos ceremoniales donde se llevaban a cabo los rituales más fastuosos. Había templos, pirámides, patios, plazas, juegos de pelota, que las más de las veces simbolizan un microcosmos” (Nájera Coronado, 2002, p.116). Estos espacios sagrados representaron lugares en donde podían comunicarse con las deidades.

Tabla 1. Algunas de las principales deidades mayas veneradas en estos espacios sagrados.

Hunab-ku	Dios supremo
Itzamná	Héroe cultural, deidad benéfica, señor del cielo (sol)
Ixchel	Diosa de la luna y el alumbramiento
Chac	Dios de la lluvia, del trueno y de la germinación
Kukulcan	‘Serpiente emplumada, Estrella de la Mañana, etc.’. Dios del viento y de la vida cultural
Ah-puch	Deidad de la muerte

Xaman-ek	Dios estelar, muy popular y venerado
Kinich-ahua	Deidad del sol
Chicchan	Serpiente de la muerte
Ixtab	Diosa del suicidio
Chavah	Capitán negro de la guerra
Ekechua	Deidad del cacao, patrón de los comerciantes

Fuente: Ávila Aldapa (2002), adaptación en tabla por López Luna.

Una de las culturas que se encuentra en el occidente de México es Teuchtitlán. Su centro ceremonial se ubica en el sitio llamado Los Guachimontones, y es característico porque en esta cultura se encontró las tumbas de tiro. Asimismo, está la cultura purépecha o tarascos que se ubican en el actual estado de Michoacán. De ellos fueron tres capitales o centros ceremoniales: Pátzcuaro, Tzintzuntzan e Ihuatzio (Ávila Aldana, 2002).

Para el caso de las culturas del Altiplano Central, respecto a los espacios sagrados donde realizaban rituales para la comunicación con las deidades, son Tlatilco, Copilco, Zohapenco, El Arbolillo, Teotihuacan. Posteriormente surgieron nuevos centros ceremoniales como Cholula, Xochicalco, Cantona, Teotenango, Cacaxtla y Xochitécatl; y finalmente los centros ceremoniales de tolteca y mexica. En Teotihuacan “se han identificado 23 complejos de templos (...), cada uno formado por tres templos construidos en torno a un patio cerrado” (Ávila Aldana, 2002, p. 184). Además, están los templos del Sol, la Luna y Quetzalcóatl. En relación con el centro ceremonial de Tula, contaba con unidades domésticas agrupadas en barrios y cada una de ellas contaba con templo para sus ceremonias religiosas. El Corral es

otro centro ceremonial de Tula, dedicado a la Serpiente Emplumada (Ávila Aldana, 2002).

Los mexicas fueron los que fundaron México-Tenochtitlan. Para este grupo “los sacrificios humanos como el ritual privilegiado dentro de la religión mexicana” (Ávila Aldana, 2002, p. 299). La función de estas ofrendas humanas era mantener a los dioses y soportar el universo. Desde el centro ceremonial, la multitud podía presenciar los sacrificios y con esto culminaban las celebraciones religiosas. “El recinto ceremonial era un enorme espacio rectangular rodeado por una plataforma. En su interior se encontraba un enorme conjunto de templos, entre los cuales descollaba la pirámide coronada por dos capillas dedicadas a los dioses Huitzilopochtli y Tláloc” (Ávila Aldana, 2002, p. 305).

Desde el punto de vista de López Austin, “la religión mesoamericana dejó de existir en el siglo XVI al extinguirse la autonomía indígena que la hacía posible” (1999, p. 20). Ciertamente significó una ruptura de la religiosidad mesoamericana a la invasión europea, sin embargo, no fue el final, mucho menos la extinción de la religión mesoamericana, prueba de ello es la continuidad de las ceremonias religiosas en los espacios sagrados del entorno natural como la montaña, la cueva, ojos de agua, barrancos, lugares accidentados y peligrosos, considerados como sitios sacros en vista de que sus grandes centros ceremoniales construidos fueron destruidos y abandonados. La religiosidad mesoamericana experimentó una cierta hibridación con la religión impuesta por los invasores.

1.3. Cultura maya ancestral

Una de las culturas que sobresalieron en el área cultural de Mesoamérica, es la maya. Diversas investigaciones afirman que esta cultura es considerada como una de las civilizaciones más avanzadas. Esto se puede constatar en su arquitectura, la escultura y la pintura, mismas que se pueden apreciar en las zonas arqueológicas de

Chichén Itzá, Mayapán, Cobá, Dzibilchaltún, Tulum, Uxmal, Kabah, Sayil y Labná, Edzná, Bonampak, Palenque, Toniná, Yaxchilán, Kaminaljuyú, Tikal.

Con sus más de 300000 km², el vasto territorio maya se extendía en los actuales estados mexicanos de Chiapas, Tabasco, Campeche, Quintana Roo y Yucatán, además de la casi totalidad de la República de Guatemala, en particular los Departamentos, (estados), del Petén, Alta Verapaz e Izabal, la mayor parte de Belice y la zona occidental de las Repúblicas de Honduras y El Salvador. (Pérez Campa y Sotelo Santos, 2019, p. 11).

Los mayas, al igual que toda Mesoamérica, tuvieron sus propias etapas de desarrollo, organización, esplendor. En ese proceso hubo cambios culturales que transformaron su vida. Las investigaciones realizadas han aportado datos importantes para comprender a esta civilización; pero, aún queda mucho por descubrir en relación con diversos aspectos de su cultura. Este grupo está determinado por las etapas de las culturas mesoamericanas. Las etapas en cuestión se comprenden desde el desarrollo y evolución de toda Mesoamérica.

La cronología del área Maya:

1. Periodo Arcaico. Esta fase se extiende desde las primeras ocupaciones humanas alrededor del año 8 000 a. C. hasta aproximadamente 2500 a 2000 a. C. En esta última fecha, de acuerdo con datos lingüísticos, tiene lugar la llegada de los grupos hablantes de protomaya, que con toda probabilidad eran en este momento agricultores incipientes que complementaban su sustento con la cacería y la recolección.
2. Periodo Preclásico. Comienza en el 2000 a. C. y se prolonga poco más o menos hasta el 250 d. C. Con anterioridad se conocía también como formativo y se subdividía en temprano, 2000-1200 a. C., medio, 900-300 a. C. y tardío, 300 a. C. a 250 d. C. En la actualidad, la cronología se ha depurado y ahora se distingue el Preclásico temprano, 2000-1200 a. C.
3. Periodo clásico. Este lapso se inicia en el 250 d. C., aunque en muchas investigaciones todavía se considera como referencia el 292 d. C., año que corresponde a la primera fecha registrada en el sistema maya de cuenta larga de las tierras bajas: la Estela 29 de Tikal. En un principio se le dividió en Clásico temprano, 250-600 d. C. y Clásico tardío, 600-900 d. C., también con base a la aparición y generalización de ciertos tipos cerámicos, el tzacol para el Clásico temprano, 250-600 d. C. y el tepeuh para el Clásico tardío, 600-900 d. C.

4. Periodo Posclásico. La última gran división de la historia maya se conoce como el Posclásico y discurre desde el 900 d. C. hasta la conquista española. Esta fase se dividió en temprano, 900-1250 d. C. dominado por el poderío de Chichén Itzá; medio, 1250-1450 d. C., cuyo poder hegemónico recayó en Mayapan; y tardío, 1450-1542 d. C., desde la caída de Mayapán hasta la fundación de Mérida (Pérez Campa y Sotelo Santos, 2019, pp. 35-39).

Los periodos de la civilización maya, contemplados en las cuatro etapas, no implica que todas las regiones se han desarrollado de la misma manera y al mismo ritmo; más bien, con base en los especialistas, se aceptan los periodos de cada etapa para evitar confusión. Se reconocen los desacuerdos respecto a esta clasificación de periodos culturales, porque se generaliza el desarrollo de distintas áreas culturales, dado que cada cultura tiene sus propias particularidades y sus historias. Por otro lado, se han hecho propuestas para ubicar la civilización maya en tres periodos: formativo, teocrático y militarista, pero se vuelve a caer, nuevamente, en las generalizaciones. En este sentido, hasta que no haya otra forma de explicar las fases evolutivas de la cultura maya, se seguirán realizando las investigaciones con base en la clasificación de los periodos mencionados.

El desarrollo de la agricultura entre los mayas fue fundamental para efectuar el establecimiento de cada comunidad, y fue su principal medio para sobrevivir. Es importante señalar que, para la producción de alimentos, los agricultores mayas se adaptaron a las características geográficas y climatológicas de los lugares en los que se desarrollaron a través del tiempo. Siempre tuvieron el tino para superar las condiciones adversas y vencer los obstáculos que les permitieron obtener sus alimentos; desplegaron toda su creatividad tecnológica para complementar su régimen alimenticio con la recolección de frutas, verduras, la pesca y la cacería. Sin duda su dieta era variada y equilibrada, lo cual hoy se dificulta por la destrucción de los recursos naturales.

Por un lado, los mayas también tuvieron un desarrollo científico importante y significativo: cultivaron las matemáticas, con el sustento de un sistema numérico de base veinte; aplicándolas a todos los aspectos de la vida, pero de manera especial a la astronomía, ya que la utilizaron para medir el tiempo, determinado por el movimiento de los astros y planetas. Debido a su precisión en la observación astronómica, elaboraron más de 20 calendarios, de los cuales los que más se conocen son el Tzolquín y el Haab. Establecieron varias cuentas calendáricas: la cuenta larga y la cuenta corta; utilizaron varios símbolos para representar el espacio del cosmos y de la naturaleza; establecieron un sistema de escritura ideográfica y fonética con base en un asombroso sistema de glifos; y su estructura social y política sigue impresionando a los especialistas. Cultivaron las artes en la Popol Na ‘Casa del Consejo’, la cual era un espacio donde se enseñaba música, danza, teatro, escritura, escultura, pintura, elaboración y desciframiento de glifos, historia, matemáticas y ceremonias (Madrigal Frías, 2010). Algo importante es que aún se comparte en los distintos grupos originarios la veneración de los espacios sagrados, misma que se abordará en el siguiente apartado.

1.4. Espacio sagrado en la cultura maya

El proceso de desarrollo de los mayas, como se ha manifestado, no fue homogéneo. Cada grupo tuvo un estilo propio, en las diferentes regiones que ocuparon y épocas. Pero compartían una misma cosmovisión, por lo que presentaban características culturales comunes.

Los mayas compartieron la concepción de que en el espacio que habitaban había seres que pertenecían al mundo sobrenatural, puesto que eran energías sagradas con las cuales mantenían y mantienen una estrecha relación. De tal manera que para,

los mayas hay dioses que presiden los grandes espacios cósmicos, como el Cielo, la Tierra, el agua, el mundo subterráneo, o el centro del universo, es decir, ámbitos que por su ubicación o su dimensión son inaccesibles al ser humano (Sotelo Santos y Pérez Campa, 2019, pp. 171-172).

Los mayas siempre han creído en sus deidades, a pesar de las presiones de los occidentales. Esta es la razón por la que les brindan reconocimiento y veneración, que expresan a través de sus oraciones, sacrificios y ofrendas, ya que reconocen que las deidades tienen el control de los planos cósmicos, el cielo, la tierra y el inframundo. Por otro lado, los humanos tienen la conciencia de que el equilibrio del cosmos depende de sus acciones y correspondencia hacia los beneficios que les conceden los seres divinos.

Los mayas aceptaban que las deidades, energías sagradas, habitaban en determinados espacios sagrados, especialmente en la montaña sagrada, y es que la “existencia del concepto de la Montaña Sagrada, aún en territorios donde no existen montañas físicas como la península de Yucatán, indica que forma parte de una larguísima tradición religiosa que finca sus raíces en lo más profundo de nuestro pasado” (García Capistrán, 2019, p.140). La montaña sagrada se simboliza por medio de la casa —‘Na’— y la pirámide. En la actualidad es venerada por los descendientes de los mayas clásicos en los diferentes contextos donde habitan; inclusive los mayas que se han convertido al cristianismo, le guardan respeto y veneración.

En el periodo del preclásico, que comienza en el 2000 a. C. - 250 d. C., es la fase en donde se consolidan las primeras aldeas y cuando se comienzan a construir las grandes plazas que eran usadas para la celebración de ceremonias político-religiosas “por los sacerdotes del culto solar”; además, en estas plazas estaban también los palacios habitados por las clases gobernantes, por los nobles y en general la élite maya. A partir del preclásico, y hasta el posclásico, se desarrollaron los centros ceremoniales en las distintas regiones que conformaban el área maya. Destacan Chichén Itzá, Mayapán, Cobá, Dzibilchaltún, Tulum, Uxmal, Kabah, Edzná,

Bonampak, Palenque, Toniná y Yaxchilán, ubicados en los estados del sur de México; en Guatemala están Sayíl y Labná, Kaminaljuyú y Tikal; en Belice se encuentran Altun-ha, caracol y Xunantunich; mientras que en Honduras sobresale Copán. Todos estos sitios conformaron grandes plazas, templos y altares. En general fueron centros ceremoniales religiosos, donde se realizaban ofrendas y sacrificios en veneración a las distintas deidades.

En estos periodos —preclásico, clásico, posclásico— era de vital importancia el paisaje sagrado para la cultura maya. Además de la montaña, también en las cuevas, lagos, cenotes, ojos de agua, barrancos, espacios considerados casa de los dioses, era posible tener comunicación con ellos, ya que estos lugares proveían alimento espiritual, salud y equilibrio con el cosmos.

Cuando los mayas comenzaron a erigir sus centros ceremoniales, consideraron la construcción alta de sus templos, como símbolo de la montaña a la que jamás dejaron de acudir. Ahora su adoración se expandía a dichos centros ceremoniales, ya que los templos eran el lugar especial por excelencia para la realización de los rituales, de acuerdo al calendario maya. Entonces los mayas realizaban ceremonias en el paisaje sagrado natural, y en los espacios sagrados de las grandes plazas construidas por ellos.

En Chichén Itzá, una de las ciudades mayas que tuvo su esplendor en el periodo posclásico, los sacerdotes adoptaron a los cenotes como espacios sagrados que eran utilizados para la celebración de los rituales religiosos. En ellos tenían comunicación con sus deidades y agradecían los favores recibidos por medio de ofrendas exponiendo sus necesidades.

El templo-dragón de la acrópolis de Ek' Balam, ubicado en Yucatán, como en la mayoría de los casos es una de las construcciones ceremoniales que representaban a la montaña sagrada: “El templo dragón-maya, del cual hay equivalentes simbólicos en China, parece representar el sitio divino al que sólo pueden entrar

aquellos hombres que se han sacralizado” (De la Garza, 2000, p. 25). De modo que estas construcciones ceremoniales adquirieron la dimensión sagrada, además “la pirámide maya, como la mesoamericana en general, es en realidad la superposición de plataformas troncopiramidales, y se origina posiblemente en el propósito de imitar la forma del cerro en que se suponía moraban las deidades” (Ruz Lhuillier, 1995, p. 65). Efectivamente, podría haber sido la concepción de los mayas al edificar las pirámides en el periodo preclásico, clásico y posclásico. Esta práctica aún es vigente en los descendientes de los pueblos mayas, en cuanto a la montaña sagrada.

Las grandes ciudades —de las culturas que conformaron el área de Mesoamérica— fueron edificadas con base en un meticuloso estudio del espacio, que obedecía a los movimientos de los astros en momentos determinados. Hoy son sitios arqueológicos. Asimismo, se asentaron en lugares donde la tierra era fértil, con muchas posibilidades para moverse; sobre todo que contara con ríos cercanos, los cuales convertían en medios de comunicación a través de los cuales transportaban productos para su propia alimentación y para la realización del comercio. En estos afluentes pescaban y aprovechaban los márgenes para sus sembradíos. Los ríos también eran considerados espacios sagrados.

En las grandes construcciones que realizaron los mayas, la arquitectura desempeñó una función simbólica importante. Como en la mayoría de las culturas de la época prehispánica, los edificios y templos estaban relacionados con la conmemoración del mito de la creación del mundo. De tal manera que estos sitios, en su momento, fueron símbolos cósmicos o representaciones de los planos del mundo. Por ejemplo, las pirámides de trece escalones simbolizaban el mundo de los cielos y las de nueve al inframundo o Xibalbá. Estas ciudades o edificios sagrados aún se significan como lugares sagrados en donde moran las deidades y son espacios que facilitan la comunicación con dichos seres sobrenaturales.

En los grandes edificios se establecieron espacios sagrados, lo cual se hizo por medio de revelación de sueños o algún hecho trascendente. Prácticamente en todos los sitios arqueológicos que habitaron los mayas existen centros ceremoniales como Chichén Itzá, Mayapán, Cobá, Dzibilchaltún, Tulum, Uxmal, Kabah, Sayíl y Labná, Edzná, Bonampak, Palenque, Toniná, Yaxchilán, Kaminaljuyú y Tikal. Los espacios sagrados están vinculados con los planos cósmicos: cielo —nivel superior—, tierra —nivel medio—, e inframundo —nivel inferior—. De acuerdo a la cosmovisión maya, son importantes estos tres niveles y están relacionados entre sí por medio del árbol de la ceiba. No fueron los únicos centros ceremoniales que poseían estas enormes arquitecturas, ya que parte del paisaje de estas edificaciones poseía lugares naturales considerados sagrados: la montaña sagrada, los cenotes, las grutas, los ojos de agua, las cuevas.

Por ello, como la hace notar este autor;

los templos son réplicas de la montaña cósmica: sus cimientos se hunden en las regiones subterráneas o inframundo, y ascienden desde el suelo a las regiones superiores. Con su impulso ascendente, los templos simbolizan el esfuerzo del hombre por encontrarse con lo sagrado (Tomasini, s. f., p. 5).

Para los mayas estas construcciones estaban perfectamente ubicadas. Todo debía estar en su lugar de acuerdo a los símbolos atribuidos. El centro marcaba el inicio de los cuatro rumbos, personificados por la flor de cuatro pétalos y su centro; la ceiba era el eje de los tres planos del cosmos. Todas las culturas mesoamericanas poseían este esquema cósmico en sus construcciones.

En las ciudades edificadas por los mayas, las grandes pirámides se consideraban manifestaciones de *ajaw* 'montaña'. Siempre tuvieron la categoría de sagradas, por ser recintos donde los sacerdotes y gobernantes realizaban rituales para comunicarse con las deidades, agradecer y pedir favores; también imploraban

perdón por sus faltas con la moral comunitaria, en donde estaban incluidos todos los seres del cosmos y la naturaleza.

Los grandes centros ceremoniales fueron considerados como centro del mundo, “el plano terrestre para el maya era el de una superficie plana y cuadrada, dividida en cuatro grandes sectores situados alrededor de un punto denominado el centro del mundo” (Vargas Pacheco, 1995, p. 58). Es importante destacar que los sectores son en realidad los puntos cardinales, en donde queda incluido el quinto punto, considerado el centro o la matriz donde se conectan los otros.

Si se analiza con detenimiento, se podrán encontrar los puntos en mención en todos los sitios del área maya prehispánica y en aspectos del maya-tseltal contemporáneo. La estructura de las pirámides son el claro ejemplo de cómo está diseñado el espacio, con una base de cuatro esquinas y el punto en el centro, que es la cima de la estructura cuatripartita. Precisamente, estos espacios propician mayor cercanía con sus dioses, y por lo general existe la misma estructura en todas las arquitecturas del área maya.

Las casas del maya-tseltal contemporáneo conservan esta misma lógica: tienen una base cuadrada, representando los puntos cardinales; y el techo como centro. El dinamismo actual ha cambiado, y pocos son los lugares donde aún se pueden apreciar estas construcciones. Un dato más que sigue vigente en la actualidad con los *tseltaetik*, *tsotsiletik* es el fogón de la cocina, representando el punto o el centro de todo, característico en los pueblos descendientes mayas.

La zona arqueológica de Monte Albán es un complejo distinto a las demás ciudades mesoamericanas. Ésta es una de las primeras ciudades del área cultural de Mesoamérica fundada hace aproximadamente 2500 años. Su asentamiento se dio sobre montañas que se elevan a 350 metros sobre el fondo del valle de Oaxaca. A pesar de las investigaciones realizadas, aún existe duda sobre su ubicación en estos cerros. Algunos investigadores afirman que fue por razones de defensa. Lo cierto es

que las tierras aptas para la agricultura y el agua se encontraban al pie del valle, no en la cima de la montaña, lo que puede consolidar la idea de la protección, dominio del panorama y defensa en caso de los ataques bélicos.

Monte Albán se construyó en la montaña para tener control sobre la población y compensar todo el esfuerzo que requería subsistir en el complejo; tuvo que ser motivado por ideologías y la religión, por ello “en la arquitectura de la Plaza Principal se incorporaron proporciones calendáricas, o distancias comparativas basadas en los ciclos calendáricos, plasmando el tiempo en el espacio y dando al centro de la ciudad un carácter sagrado” (Winter, 2001, p. 288). Este sitio fue un centro ceremonial de dimensiones imponentes, ya que en sus inicios albergó aproximadamente a 5000 personas, población que con el paso del tiempo fue aumentando. Los habitantes de este centro ceremonial se sentían muy conectados con sus deidades, puesto que este lugar se consideró sagrado.

Palenque es una ciudad maya situada en el norte de la sierra de Chiapas, tuvo su apogeo en el periodo clásico, sus centros ceremoniales fueron de suma importancia en esta zona arqueológica; inclusive, cuando se descubrió, pensaron que era sólo un centro ceremonial de los mayas, pero se han descubierto evidencias de que hubo pobladores alrededor del centro ceremonial. En este complejo se llevaron a cabo prácticas rituales para tener comunicación con sus deidades. De hecho, sus actividades religiosas se extendían en los palacios, templos, juegos de pelota y otros espacios. Merece la pena subrayar que los centros ceremoniales de Palenque evidencian estos rituales porque se han encontrado diversas ofrendas, como lo hace notar la historiadora Ortiz: “Los depósitos son encontrados en edificios, estructuras o estelas que fueron construidos o modificados y que estaban asociados con actividades rituales” (Ortiz Rodríguez, 2015, pp. 90-91). Estos edificios son el Templo de la Cruz, el Templo de la Cruz Foliada, el Templo del Sol, el Altar, Templo de las Inscripciones, Templo V, XIV, XVII Y XVIII-A, (Ortiz Rodríguez,

2015). En efecto, esta zona arqueológica tuvo mucha actividad religiosa en sus tiempos de esplendor.

En síntesis, los centros ceremoniales dentro de los complejos de las ciudades mayas prehispánicas fueron una realidad. En este sentido, con la invasión española, las prácticas rituales fueron marginadas con el objetivo de exterminarlas, junto con los pobladores de estas metrópolis, especialmente a las élites; sin embargo, sobrevivió el núcleo de la religiosidad que data de ese periodo y que en la actualidad el maya-tseltal contemporáneo sigue realizando a través de prácticas rituales, especialmente en las montañas sagradas. A pesar de las circunstancias y presiones de la globalización, los mayas actuales se han sabido adaptar a las circunstancias.

Por ello entre los *tseltaletik* de Yajalón, que forman parte de los descendientes de los mayas y se ubican entre el paisaje y la naturaleza densa, se hayan también estos lugares sagrados, en especial la “montaña Ajk’abalna ubicada en el municipio de Yajalón, Chiapas, cuya importancia ritual trasciende a otros municipios como Tumbalá, Tila y Sabanilla” (Méndez Pérez, 2013, p. 11). Se percibe que esta montaña, dada su fama y prestigio, tiene la gran responsabilidad de velar por los grupos de los *tseltaletik* y *ch’oletik* quienes, como en el tiempo del pasado de Mesoamérica, comparten las creencias en los espacios sagrados; prueba de ello es la confluencia que recibe *Ajk’abalna*.

Estas relaciones — que tiene los pueblos contemporáneos — se pueden apreciar con los Tojolabales. Es otro pueblo descendiente de los mayas, que actualmente ocupa los municipios de Las Margaritas, Altamirano, Comitán de Domínguez, entre otros. Según Nájera (2016), los tojolabales se relacionan con otras comunidades, en especial con tres: Oxchuc, Venustiano Carranza y San Mateo Ixtatán de Guatemala —este último hablante del chuj—. Algo peculiar de la cultura Tojolabal son las peregrinaciones que hacen a distintos lugares sagrados: en Venustiano Carranza se realiza “la peregrinación o romería en honor a San Bartolo quien se cree que es el

cuidador del corazón de las semillas básicas, de allí la importancia de ir a visitar a este santo y el cerro principal” (Nájera Castellanos, 2016, p. 58). Esta romería, que realizan los tojolabales contemporáneos, es una de las múltiples formas de vivir la dimensión sagrada de los espacios comunicándose con las deidades en recintos como cerros, cuevas y los de sus santos patronos, a quienes rinden veneración.

Por su parte, los *tsotsiletik* de Zinacantán — como sucede prácticamente con los pueblos mayas— asignan un papel importante a los espacios sagrados, los cuales son fundamentales en el desarrollo social y cultural. De tal manera que para los *tsotsiletik*;

las montañas, por su parte, son la casa de los ancestros desde que éstos fueron enviados ahí a vivir por el dios waxakmen (entidad cuatripartita que sostiene al mundo por sus cuatro puntos cardinales). En las montañas bankilal muk'ta witz y zizil witz (ambas en la cabecera municipal de Zinacantán), por ejemplo, viven el ancestro de más alto rango y una de las mujeres antepasados (Sheseña Hernández, 2009, p. 43).

Estos ancestros, simbolizados en la topografía de los *tsotsiletik*, en especial en las montañas, adquieren el carácter sacro puesto que ahí viven sus ancestros:

Mediante los rituales se ratifica a estas divinidades como dueños de todos los recursos usados por determinada unidad social y al mismo tiempo se obtiene de ellos el derecho y los elementos (como el agua y la lluvia) para seguir haciendo uso de ello (*Ibidem*, p. 43).

Esto nos lleva a pensar que estos espacios sagrados forman parte de la vida ritual de los *tsotsiletik* de Zinacantán, porque de ahí está la conexión con sus ancestros. Por otro lado, también son necesarias las ceremonias en estos sitios, para que puedan seguir haciendo uso de lo que provee la Madre Tierra. Esta cultura también realiza ceremonias religiosas en las cuevas y los ojos de agua, que tienen la dimensión de sacralidad.

Los *tseltaletik* de Tenejapa consideran que la montaña tiene dueño y la habita. En los cerros realizan rituales llevando ofrendas y sacrificando animales; además,

veneran estos lugares como lo hacían los ancestros. En estos espacios las familias, la comunidad, y en general los pueblos, adquieren la salud, el equilibrio y la armonía. Son las deidades de estos lugares sagrados los que posibilitan el sustento, es decir, propician el crecimiento de las siembras; por lo tanto, que haya buena cosecha. De este modo los *tseltaletik* de Tenejapa tienen garantizado su vital alimento.

Uno de los espacios sagrados de este pueblo es el “Anjel *Tsajal Ch'en*, un paisaje físico y simbólico en donde reside la deidad más importante de la comunidad y quien habita en el interior de una cueva” (Guzmán López, 2018, p. 79). También la deidad femenina se hace presente con los *tseltaletik* de Tenejapa. Ésta se encuentra situada en las tierras altas de este municipio, en la localidad de Banabil, en donde está la laguna de “la Virgen de Ts’ajal Sul (Virgen de Banabil)” (Guzmán López, 2018, p. 85). Son lugares donde se llevan a cabo ceremonias de petición y agradecimiento a la dueña de este espacio sagrado. Del mismo modo, se encuentran las montañas sagradas de Cruz *Ch'en*, Cañada Chica. El *Tatik Anjel Tsimá* y *Ch'in ajaw* o *Jam sti Anjel*, las dos montañas sagradas de Matsam —que da origen a esta investigación, y que se profundizará más adelante—.

En este apartado se ha discursado sobre los espacios sagrados de los mayas, desde el periodo preclásico hasta el presente de los mayas contemporáneos. Un tema recurrente, sobre lo sacro, es la noción de Montaña Sagrada como un símbolo presente en cualquier contexto cultural de los pueblos actuales, quienes le dan la dimensión de ser casa de los ancestros, lugar donde se puede tener comunicación con el dueño o deidad. Esta idea no es nueva, ya que desde la época prehispánica se estudia esta conexión —montaña sagrada-ancestros—, como lo afirma García:

La asociación entre los ancestros y la Montaña Sagrada queda manifiesta en diversos edificios que, ya sea por su función o por su decoración, se identifican como morada de los ancestros. En el primer caso se puede mencionar el Templo de las Inscripciones de Palenque o el Templo 1 de Tikal; en el segundo, me interesa señalar el edificio A de Holmul y la Estructura 10L-16 de Copán. El

programa escultórico del Edificio A de Holmul (...) remite al culto a la montaña y a los ancestros, pues en el centro del friso aparece un gran mascarón *witz* frontal sobre el que se encuentra sentado un personaje antropomorfo, cuyos atavíos lo identifican como un gobernante (García Capistrán, 2019, pp. 156-157).

Es claro que este concepto de espacio sagrado sigue vigente en la actualidad con los mayas contemporáneos, desde luego con características diferentes en cuanto a los rituales y ofrendas que realizaban los mayas prehispánicos. Estos cambios se deben a que en la actualidad hay una pluralidad de religiones cristianas que han tratado de marginar la religión prehispánica, que ha resistido los cambios y se mantiene fortalecida con los mayas actuales quienes siguen con la veneración de los espacios sagrados.

1.4.1. Destino de los espacios sagrados en la invasión europea

Como se sabe, las culturas mayas vivieron su etapa de fortalecimiento y desarrollo en el periodo clásico temprano. Esto se refleja en su arquitectura, centros ceremoniales, la matemática de base vigesimal, el uso del cero y el calendario sagrado de 260 días. En este periodo las ciudades se reprodujeron y los habitantes se dispersaron por todas las regiones. Su colapso en el área central se dio en el periodo clásico tardío —600-900 d. C. —. Esto es atribuido a “fenómenos naturales, cambios climáticos o terremotos; plagas y epidemias que provocaron el abandono de los sitios; el agotamiento del suelo por el sistema de roza” (Ruz Lhuillier, 1995, pp. 84-85). En el libro *Los mayas. El esplendor de una gran cultura*, los autores describen que;

las teorías recientes se enfocan en un cambio de la forma de practicar la guerra, la cual cambia de un tipo de guerra de prestigio, cuyo objetivo era capturar y sacrificar a los jefes enemigos, a una guerra de destrucción generalizada en la cual la base económica de la sociedad; esto es, los campesinos, son sacrificados y los recursos y los campos de cultivo saqueados, lo cual debió suscitar un descontento entre los sectores mayoritarios de la población (Sotelo Santos, Pérez Campa, 2005, p. 73).

Pudo ser la obligatoriedad de los tributos exigidos a gobernados, lo que desencadenó la desaparición de la élite. Al suscitarse estos hechos, la sociedad no pudo recuperarse. A pesar de la decadencia del centro, las otras áreas mayas experimentaron su esplendor, pero sufrieron el mismo destino. Ruz (1995) expresa que Mayapan (1441) fue la última ciudad en la que se aniquiló a su gobernante y quedó arrasada: “Ochenta años más tarde, otro grupo de extranjeros procedente de otro continente invadió el área maya y comenzó a imponer su dominación sobre el pueblo, poniendo fin a tres milenios de la historia autóctona de los mayas” (Ruz Lhuillier, 1995, p. 88). La postura de este autor, enfatizando que fue el fin de la historia de los mayas, no es tan cierta. Por el contrario, los mayas siguieron; prueba de ello es la existencia de las distintas culturas mayas contemporáneas.

La llegada de los invasores fue sangrienta. Bernal Díaz del Castillo cuenta cómo Juan de Grijalva, Hernando Cortés y Francisco Hernández de Córdoba descubrieron la provincia de Yucatán. Afirma que un cacique los llamó para que fueran a su casa; accedieron, pero acordaron con su capitán y soldados llevar quince ballestas y diez escopetas. Dicho en palabras de Díaz del Castillo, describe que:

Cerca de unos montes breñosos comenzó a dar voces el cacique para que saliesen a nosotros unos escuadrones de indios de guerra que tenía en celada para matarnos; y a las voces que dio, los escuadrones vinieron con gran furia y presteza y nos comenzaron a flechar, de arte que de la primera rociada de flechas nos hirieron quince soldados; y traían armas de algodón que les daba a las rodillas, y lanzas y rodelas, y arcos y flechas, y ondas y mucha piedra, y con sus penachos; y luego, tras las flechas, se vinieron a juntar con nosotros pie con pie y con las lanzas a mantenernos nos hacían mucho mal. Mas quiso Dios que luego les hicimos huir, como conocieron el buen cortar de nuestras espadas y de las ballestas y escopetas; por manera que quedaron muertos quince de ellos. (Díaz del Castillo, 1955, p. 6).

Éste es uno de los varios enfrentamientos que los mayas tuvieron con los invasores. No todos se resistieron a la invasión y a la imposición de otra religión, está registrado el caso de los sobrinos de Moctezuma, que recibieron a Cortés y su

comitiva sin ningún problema; conjuntamente reconocieron la nueva religión, tal como se afirma en *Visión de los vencidos*:

Ixtlilxúchitl y su hermano Cohuanacotzin con sus hábitos reales dio principio a la primicia de la ley evangélica, siendo él el primero y Cortés su padrino, por lo cual le llamó Hernando, como a nuestro rey católico y el Cohuanacotzin se llamó Pedro por Pedro Alvarado que fue su padrino, y a Tecocoltzin también le llamaron Fernando y fue su padrino el Cortés, y así fueron los cristianos apadrinando a todos los demás señores y poniéndoles sus nombres (León-Portilla, 2019, p. 75).

La invasión se impuso de diferentes formas, y a los que se oponían los ejecutaban. A los invasores les fue difícil aceptar la cultura de los originarios, ya que por lo general los señalaban como bárbaros; por lo tanto, los forzaron a aceptar la cultura europea. El objetivo de los frailes era evangelizar, por ello se empeñaron en conocer las tradiciones de las distintas culturas, para destruirlas desde dentro y así fundar la religión “verdadera”. Pero fue un fracaso.

Destruído los centros ceremoniales o abandonados por la incursión europea, los mayas prehispánicos continuaron con sus ceremonias religiosas en,

altares situados en las montañas, en la espesura del bosque y permitían a los creyentes establecer contacto con la sacralidad de la naturaleza; muchos más, cercanos a la vida cotidiana, tenían lugar en la milpa o en los altares familiares (Nájera Coronado, 2002, p. 116).

De acuerdo con la autora, esto imposibilitó el ocaso de la religiosidad mesoamericana, “hizo posible al pueblo continuar reverenciando a las deidades agrícolas y familiares, aun cuando fuera en la clandestinidad, o atribuyendo las cualidades de los antiguos a los nuevos objetos de fe” (Ruz, 2002, p. 250). Ésta fue la táctica de conservación y tenacidad del maya prehispánico hasta el maya-tseltal contemporáneo, en relación con la religiosidad de los mayas ancestrales, donde sobresale la montaña, la milpa y la casa —considerados espacios sagrados por las culturas prehispánicas, hasta en la actualidad con los *tseltaletik*—.

Fueron varios los cambios o transformaciones que implementaron los frailes, en cuanto a las creencias de los mayas en la etapa colonial. No siempre tuvieron los resultados esperados, la religión europea fue clara en su actuar: denigrar la religiosidad mesoamericana. A modo de ejemplo se presenta la concepción de;

infierno e inframundo siguen ocupando lugares separados, el primero en el centro de la tierra, y el segundo en el interior de montañas o en «la otra cara del mundo»; ese universo que transita el Sol durante su recorrido nocturno y que se caracteriza a menudo por ser un espacio duplicado del terrestre donde, más que sufrir la muerte, se vive otra forma de existencia (Ruz, 2002, p. 264).

Estos pensamientos, de los mayas prehispánicos, se mantienen vigentes con los mayas contemporáneos. La montaña sigue conservándose como lugar sacro, además tiene la función de conectar los tres planos cósmicos: el cielo, la tierra y el inframundo. Es cierto que ambas tradiciones —el maya y el europeo— son una amalgama que ha [des]configurado la cosmovisión maya-tseltal, en especial a los *tseltaletik* de Matsam, inmersos en la pluralidad religiosa. Por tal razón se hace necesario comprender, analizar la cosmovisión del maya-tseltal contemporáneo sobre los espacios sagrados, expresada en la diversidad de religiones y modificada por las exigencias de la globalización.

1.4.2. Contexto del maya-tseltal actual de Tenejapa

El pueblo tseltal —*winik atel*— de Tenejapa se encuentra en la región V, Altos Tseltal-Tsotsil, con una población de 40,268 personas que representa el 0.8% de la población de la entidad. Cuenta con 66 comunidades, entre las que destacan con mayor población Kotolte con 2,503 habitantes; Tzajalch'en, 2,276; y Ts'akibiljok' con 2,176. Tiene una superficie de 193.124km². La religión Católica cuenta con el 38.8% de creyentes y las religiones protestantes históricas o reformadas con un 61.2%. Sus colindancias son al este con Oxchuc, al noreste San Juan Cancuc, al noroeste Chenalhó, al oeste Chamula y Mitontic, al sur Huixtán y al suroeste San Cristóbal

de Las Casas. Su coordenada geográfica es: latitud: 16° 49', longitud: 92° 30' y altitud: 2060 msnm, lo que propicia una diversidad de climas y paisajes. Tenejapa se encuentra dividida en tierras bajas, con clima cálido, mientras que la parte alta es templada a frío (INEGI, 2010, pp. 216-217).

Dentro de las sesenta y seis comunidades de este municipio, se encuentra la localidad de Matsam, a 7 km aproximadamente de la cabecera municipal. Esta comunidad está ubicada en la parte alta con una altitud de 2020 msnm. De acuerdo al Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010), Matsam cuenta 1,599 habitantes y su actividad principal es la agricultura de autoconsumo.

En los alrededores de Matsam estaban las haciendas que ocupaban grandes extensiones de tierra, como el rancho de Banabil y El Retiro. En estos lugares se explotaba la mano de obra de los *tseltaletik* de Matsam, así como otras comunidades vecinas ubicadas en esta geografía. Hace más de tres décadas los dueños de los ranchos abandonaron sus tierras, justo después del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994.

Como se comprueba con la estadística descrita, hay una fuerte presencia de religiones protestantes. En Matsam predomina la religión Presbiteriana, que por distintos motivos se dividió en cinco grupos: hay cinco templos de la misma religión. También está la religión Católica Autóctona que ocupa el segundo lugar; le siguen los Testigos de Jehová, la iglesia Adventista del Séptimo Día y, por último, la religión Tradicional o "Costumbre". Esta comunidad alberga nueve religiones, por tal razón, nace el interés de comprender cuáles son las tensiones y disputas que se dan entre los *tseltaletik*, cuáles son las (des)configuraciones de la cosmovisión maya-tseltal a partir de esta pluralidad de religiones. En la actualidad un número muy reducido de *tseltaletik* profesan la religión tradicional, quienes continúan realizando rituales en los espacios sagrados, especialmente en la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*.

CAPÍTULO 2. Cosmovisión maya-tseltal actual

En el capítulo anterior se resumieron aspectos importantes de los mayas ancestrales, resaltando oportunamente los puntos sobresalientes que nos permiten conocer esta civilización, en especial los espacios sagrados. Ahora el estudio se centrará en los mayas contemporáneos, descendientes de los primeros, quienes han sido (des)configurados por factores específicos que van desde la invasión europea, la colonización —que hasta estos tiempos tiene (des)configurados muchos aspectos de la vida de estos herederos— y las globalizaciones actuales. Aun con ello, conservan aspectos de lo que fuera la gran área cultural de Mesoamérica. Como toda civilización, es normal que los mayas contemporáneos vayan adquiriendo nuevas formas de vivir. No se mantienen estáticos, como en algún momento se describió pretendiendo no cederles el derecho de experimentar vivencias nuevas. La particularidad de estos pueblos, es que mantienen un núcleo esencial de los mayas ancestrales.

2.1. Culturas mayas

En la actualidad, la civilización maya está considerada como una de las más avanzadas del mundo antiguo. Para ello analizaremos a los mayas actuales existentes en Chiapas, que tiene hablantes de estas lenguas con un número

considerable. El ch'ol, lacandón, tojolabal, tsotsil y tseltal pertenecen a la raíz maya; mientras que el zoque tiene una raíz diferente.

Para este apartado me referiré a las culturas mayas como un grupo que tiene y aporta conocimiento, contextualizándolas desde la invasión española. Hay aspectos de estos grupos que también son discutibles, no se les puede poner en el plano total de víctimas; aunque esto no indica que no hubo dominación, que no sufrieron discriminación o que incluso en la actualidad no la sufran.

La cultura ha sido usada en distintos espacios, en múltiples momentos de la historia. Es un concepto consumido por varios investigadores de diferentes disciplinas, dando origen a un abanico de concepciones que demuestran que no hay una sola percepción; es imposible dotar de significado a la cultura y sólo podemos hablar de acercamientos que conciben a este concepto.

Muchos antropólogos consideran que la cultura es el comportamiento de las personas que forman una sociedad, mientras que para otros es todo lo acumulado en la historia. En el caso de los mayas contemplaría sus pinturas, danza, arquitectura o su calendario. Por otro lado, hay quienes afirman que la cultura nada tiene que ver con objetos que trascendieron en la historia.

Para algunas teorías sociológicas de la desigualdad, la cultura es algo que se adquiere formando parte de las élites o adhiriendo sus pensamientos y sus gustos. Los estudios comunicacionales, por su parte, consideran que casi siempre tener cultura es estar conectado (García Canclini, 2004, p. 114).

Entre algunas definiciones antiguas de cultura está la del antropólogo británico Edward Burnett Tylor: "Es ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad" (Burnett Tylor, 1871, p. 64). Para el catedrático de Ciencias Sociales de la Universidad de Princeton Clifford Geertz (1973) —

interpretando su enfoque—, la cultura es todo aquello que hemos experimentado, nuestra historia, y que pasa de generación a generación.

A partir de esta diversidad de significados, se puede formar una noción o un acercamiento a este concepto; y se considera que se forma con el pasado, presente y futuro, con la correlación con otros grupos en diferentes contextos. Ésta sería la noción propia de este trabajo, sobre este controvertido concepto. Aunque no es nuestro interés estudiar la cultura, sino más bien;

como la vida cotidiana de las personas se articula con la cultura y a través de ella. Indagan de qué modo ciertas estructuras y fuerzas que organizan su vida cotidiana de manera contradictoria les otorgan y les quitan poder, y cómo su vida se articula con las trayectorias del poder económico, social, cultural y político, y a través de ellas (Grossberg, 2012, p. 22).

La intención es expresar el sentir de la gente, no como algo único o puro; a palabras de Restrepo (2014), de “exotizar” o “monumentalizar”. El maya-tseltal tiene aspectos diferentes y se encuentra relacionado con las globalizaciones en que está inmerso. Es a partir de este dinamismo que se abordará en qué aspectos se han transformado las vivencias del grupo maya-tseltal de Matsam, porque es evidente que una sociedad o grupo tiende a adquirir nuevos modos a partir de la interacción con los demás, incorporando en su vida cotidiana lo externo —algo normal por las globalizaciones en que están inmersos—.

De acuerdo al INEGI, Chiapas cuenta con el mayor número de hablantes en las lenguas indígenas. En 2010 había 445,856 hablantes de la lengua materna tseltal, con una población de cinco años y más. Los habitantes de las comunidades tienden a migrar —ya sea dentro del país o al extranjero— por decisión propia; algunas veces son orillados por situaciones económicas, políticas o religiosas. Por tal razón la población de Tenejapa se puede encontrar en distintos territorios. A partir de esta movilidad han enriquecido su vida cotidiana, incluyendo nuevas formas de vida, palabras nuevas, lenguajes distintos, es decir, hay una cierta mezcla. Esto no

significa la pérdida de la lengua, como muchos abordan, más bien hay una transformación. De esta manera suele suceder con otros aspectos de la vida de un maya-tseltal, que está inmerso en la dinámica de estas múltiples conexiones que vive en la familia, comunidad, municipio, estado, país y en el extranjero.

2.1.1. Espacio sagrado en los mayas

El interés de analizar las prácticas sociales y culturales de los *tseltaletik*, es con el propósito de estudiar cuál es la nueva (des)configuración del espacio sagrado en la cosmovisión del maya-tseltal ante la pluralidad religiosa actual. Nos enfocaremos particularmente en la comunidad Matsam, perteneciente al pueblo de Tenejapa.

Definamos primero de dónde proviene el significado de espacio, según su etimología. La palabra “espacio” viene del latín *spatium* que se refería a la materia, terreno o tiempo que separa dos puntos. El espacio puede ser temporal o físico. La Real Academia Española (RAE) ofrece un abanico de significados, para ser exactos catorce definiciones. El que nos interesa es aquel que se refiere a su origen: *del lat. Spatium*. 1. m. Extensión que contiene toda la materia existente. 2. m. Parte del espacio ocupado por cada objeto material. 4. m. Capacidad de un terreno o lugar. (RAE, 2020). Estas definiciones nos acercan a una conceptualización que puede ser temporal, es decir, que no es algo fijo, estático. También se podría interpretar que es un lugar externo, como el sol y los planetas del sistema solar.

Para la concepción maya-tseltal, *k'in*al ‘espacio o terreno’ serían los límites o los planos de cada propiedad que tienen los habitantes. Para el caso del lugar de la investigación, las carreteras son las que conectan varios puntos ya que no hay la distribución en cuadrícula con calles. A lo largo de la carretera se ubican las casas; quienes están alejados de éstas usan las veredas. Por costumbre de los ancestros mayas, el *tsajk'* —las delimitaciones o el perímetro de las casas o los terrenos— era señalado por una piedra grande que era sembrada. La reforma agraria provocó que

las cosas cambiaran de valor. En la actualidad todos los sitios están perfectamente delimitados o cercados por alambrados. Ésta sería la definición de *k'inal*: espacio más tangible que se pueda percibir de acuerdo al sistema occidental.

K'inal “también quiere decir mente, y la mente se configura en gran medida por la experiencia del medio ambiente y también el medio ambiente se reconfigura según las acciones de los humanos al seguir los dictados de su mente” (Paoli, 2003, p. 43). Esto se puede notar en la actualidad con el maya-tseltal, ya que este concepto se refiera a toda persona que corta algún árbol sin ningún fin, matando o agrediendo la fauna; maltratar algún anciano o niño; no ser agradecido, no saludar a las personas, portarse mal u otras actitudes negativas. Todo en su conjunto define a una persona que *ma sna' k'inal*. Traducido literalmente es “no sabe terreno”. Esto significa que a la persona le falta vivir más en su medio, porque aún no sabe estar en el *k'inal*. No sabe estar en armonía con la Madre Tierra, con las ancianas/ancianos, aún no madura su pensar, no sabe convivir con lo que le rodea, no respeta. En síntesis, aún no llega su *ch'ulel*.

El *k'inal* no sólo es terreno, es también el lugar donde se conecta el cielo y el inframundo a través de los espacios sagrados —como el *Tatik Anjel Tsima*—. El *k'inal* es donde está el *lab' animal compañero'*. Es en este ambiente donde madura el *ch'ulel* ‘conciencia’ —este tema se trata en el capítulo tres—. El *k'inal* es definido por las prácticas sociales y culturales de los *tseltaletik* en la vida cotidiana, sus formas de ser, pensar, actuar, trabajar, agradecer con rituales mayas —o de las religiones cristianas—. El *k'inal* es configurado por la lengua materna y por la historia del maya-tseltal tenejapanense.

Asimismo, “para los mayas los espacios están revestidos de sacralidad” (Madrigal Frías, 2012, p. 142). Para el maya-tseltal no todo el *k'inal* tienen las mismas características, hay ciertos espacios que son considerados *ch'ul* ‘sagrado’. Esto transforma totalmente el *k'inal*, toma otras dimensiones.

La categoría de *ch'ul* 'sagrado', es porque ocurrió algún hecho trascendental en el lugar mismo o dentro de los límites de la comunidad. La sacralidad puede ser manifestada en desastres naturales como sequías, vientos, lluvias, desprendimiento o agrietamiento de la Madre Tierra. Para la cosmovisión maya-tseltal tenejapanense éstas son revelaciones que no pasan desapercibidas.

Esto indica que el lugar tiene vida —*kuxul* 'vivo'—, porque se ha revelado, trata de comunicar y decir algo a los *tseltaetik*. Por tal razón el lugar —el *k'inal*— tiene un *yajwal* 'un dueño'. Este dueño no es más que la deidad que se encuentra en el *k'inal* —montañas, ojos de agua, barrancos, cuevas, lugares de descanso, entre otros—. Con esta concepción "el espacio no es homogéneo" (Eliade, 1981, p. 15), ya que hay lugares sagrados donde vive la deidad; por tal motivo, se vuelve un espacio donde se puede tener comunicación, diálogo, para peticionar o agradecer.

El maya-tseltal utiliza el espacio sagrado durante el día para sus distintas actividades. Entrada la oscuridad el espacio adquiere otras dimensiones. Quienes tengan la necesidad de transitar a altas horas de la noche, deben considerar las precauciones necesarias para no obstaculizar o encontrarse ninguna entidad nocturna; de lo contrario pueden contraer alguna enfermedad por castigo. "El anoecer indica un cambio radical de la organización espacial, tanto en las actividades cotidianas como en la percepción que tienen los individuos" (Roulet, J. 2003 citado por Le Guen, O. 2005, p. 59). Los mayas yucatecos de Quintana Roo consideran que en la noche hay vientos considerados como malos. Le Guen lo hace notar de este modo: "Antes de la medianoche, todo el mundo tiene que estar en su casa, ya que después de esta hora los vientos andan libremente por las calles y los caminos llevando enfermedades" (Le Guen, O., 2005, p. 59).

Para el maya-tseltal el espacio de la oscuridad es peligroso. Cuando una persona sale de noche, como un aviso o llamada de atención, le dicen "tú no eres *sbalat ajk'ubal*". La conjugación de las dos palabras, *sbalat*, como el elemento que llena

un espacio, y *ajk'ubal* 'tenebrosidad', nos da a entender que el ser humano no es elemento de la noche, concibiendo que hay entidades que peregrinan en la penumbra. Por tal razón pueden contraer alguna enfermedad, porque interrumpieron un espacio que no les correspondía: el ser humano no posee la capacidad de ver en la noche.

No todos los espacios son iguales para el maya-tseltal. De acuerdo a lo que se ha abordado, se pueden apreciar dos concepciones o niveles: el físico o geográfico, que también concuerda con el mundo occidental, y otro —que se relaciona con la cosmovisión maya ancestral— compuesto de conexiones complicadas de entender; es decir, límites que son perfectamente visibles —hechos por los humanos— y otros que son invisibles. Por ello se habla de “un espacio salvaje y peligroso donde andan los vientos malos, de un espacio socializado y protegido” (Le Guan, O. 2005, p. 61). El espacio sagrado es el tema que se está desarrollando en este trabajo.

Así vamos aproximándonos a la noción que tienen los *tseltaetik* del espacio, que no sólo tiene que ver con una superficie física sino también con límites invisibles, en donde es fundamental el espacio-tiempo. De acuerdo a la vivencia del maya-tseltal, en el caso de Matsam, hay lugares que están delimitados como espacios sagrados. Antes de abordar este aspecto es importante acercarnos a la noción de la palabra sagrado, qué es, qué significa.

El origen de la palabra sagrado viene del latín *sacratus* 'consagrado', participio de perfecto del verbo *sacrare* 'consagrar, hacer sagrado', verbo que se deriva del adjetivo latino *sacer, sacra, sacrum* 'sagrado'. De ahí también sacro, consagrar, sacrosanto, sacramento, sacrificar, sacristán, sacrilegio, sacerdote, execrar y obsecración. De acuerdo a la Real Academia Española, la palabra sagrado se divide en seis significados:

Sagrado, da. Del lat. *sacratus* 1. adj. Digno de veneración por su carácter divino o por estar relacionado con la divinidad. 2. adj. Que es objeto de culto por su relación

con fuerzas sobrenaturales. 3. adj. Perteneciente o relativo al culto divino. 4. adj. Digno de veneración y respeto. Para mí la familia es sagrada. 5. adj. irrenunciable. Sus costumbres son sagradas. 6. m. Lugar que, por privilegio, podía servir de refugio a los perseguidos por la justicia. U. t. en sent. fig. (RAE, 2020).

Desde el punto de vista de Macazaga los lugares sagrados “son porciones delimitadas de espacios abiertos o cubiertos, que significan conceptos del pensamiento sacro; los hay naturales, artificiales y míticos” (Macazaga Ordoño, 2014, p. 92).

En la opinión de Velasco “los espacios sagrados son íntimos y numinosos y configuran un plexo que articula e identifica a los miembros que participan en su numinosidad” (Velasco Toro, 2007, p. 54).

A juicio de Báez “lo sagrado —no debe olvidarse— implica el orden y el desorden, la ambivalencia y la trasgresión; es decir, la construcción y la destrucción del mundo, la unión de los opuestos” (Félix Báez, 2008, pp. 21-22).

Empleando las palabras de Eliade “todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente” (Eliade, 1981, p.18).

De acuerdo a estas primeras nociones de lo que significa sagrado, se puede estimar que este concepto se encuentra en el contexto de la sociedad occidental, así como en los pueblos ancestrales y por supuesto en los mayas contemporáneos.

Para el caso del maya-tseltal, las palabras *ch'ul* ‘sagrado’ o *kuxul* ‘vivo’ manifiestan una entidad numinosa. Dentro de la cosmovisión del maya-tseltal contemporáneo todo es *kuxul*, esto explica que aún guardan una íntima relación con la naturaleza, desde su concepción saben que se requiere *ich'el ta muk'* ‘respetar, venerar la Madre Tierra’.

Antes de hacer referencia al espacio sagrado de la localidad, es importante bosquejar las múltiples definiciones posibles de espacio sagrado. Como se ha mencionado, este concepto se encuentra en los diferentes grupos sociales, culturales y en la geografía del planeta. Al grado de que una misma sociedad puede tener variedad de enunciaciones; por ello es sustancial abordar y, en su caso, establecer cuál creemos que va acorde a lo que se está trabajando. Desde luego dejar claro que se trata de un acercamiento a la noción de espacio sagrado, de cómo se ha (des)configurado el maya-tseltal a la diversidad de religiones existentes en el campo de estudio.

De acuerdo a la naturaleza del trabajo, es importante destacar que en toda religión —como el caso de los *tseltaletik* de Tenejapa— se tiene la noción de espacio sagrado, de acuerdo a las normas en la cual está adscrita; por ello es sugestivo comprender cada una de ellas y reflexionar si el núcleo de la cosmovisión maya ha sido desterrado por el protestantismo, o hay una especie de sincretismo donde confluyen estas creencias. De tal manera que se tratará de abordar desde estas perspectivas la noción de espacio sagrado.

La diversidad de prácticas sociales y culturales, del maya-tseltal, se configura en sus fiestas, ceremonias tradicionales —música, danza—, carnaval y ritual a la naturaleza. Los cultos en las diferentes iglesias también tienen aspectos a considerar, como parte de la religiosidad maya ancestral. Una forma de ver el mundo, de comprenderlo, de relacionarse con la *Me'tik Kaxailtik*¹, una diversidad

¹ La *Me'tik* 'madre o señora', *kaxa* 'cofre o ataúd'; y en plural es *kaxailtik* 'nuestro cofre o ataúd'. Por lo tanto, la traducción literal de *Me'tik Kaxailtik* es 'Madre nuestro cofre/ataúd'. En la concepción de los *tseltaletik* de Matsam, la palabra *kaxa* se refiere al lugar donde se guardan cosas importantes, de valor, donde se deposita algún objeto. Esta metáfora se refiere a que la tierra justamente guarda lo mejor para el ser humano, ahí es donde nace, crece, vive; en este espacio es donde nace la reciprocidad, sustenta a los moradores y a cambio se le debe respetar, agradecer o suplicar perdón por alguna conducta negativa. En su muerte el maya-tseltal es depositado en la tierra, es su ataúd natural. Sin duda este par de palabras se complementan, adquieren un profundo significado. De acuerdo a esta noción *Me'tik Kaxailtik* es la 'Madre Tierra'. Esta definición es la que usaremos para

de ideas o visiones que a veces se encuentran confrontadas o en el mejor de los casos se complementan.

En el lugar de la investigación, y con el trabajo de campo realizado, se pueden apreciar las formas de festejar, de realizar una actividad ceremonial tanto para la religión cristiana como para la religión Tradicional o Costumbre. Estas prácticas sociales y culturales —se puede afirmar— tienen ciertos acercamientos a la religiosidad de los ancestros mayas, que para el caso de este trabajo se enfoca de manera especial a conocer las diferentes perspectivas sobre el espacio sagrado de acuerdo a la pluralidad religiosa existente en este lugar.

Respecto al territorio del maya-tseltal de Matsam, cuentan los entrevistados que antes de la llegada del protestantismo los lugares sagrados eran diversos: *jalame'tik* 'la laguna', *kux o'tanil* 'lugares de descanso', *slo'k'ib ja'* 'ojos de agua', *jemel* 'barrancos', *ts'ajk'(etik)* 'límites o colindancias con otras comunidades, caminos', *na* 'casa', *ch'ul na* 'la iglesia', *ajaw, wits, jtatik mamal, anjel* 'las montañas', lugares donde realizaban ceremonias y por supuesto la naturaleza misma ya que para los mayas todo es *kuxul* 'vivo' o en su caso *ch'ul* 'sagrado'.

Estos espacios se han transformado, más no destruido. Los *tseltaletik* los guardan en su memoria, mientras que los protestantes prefieren no abordarlos por prohibición de sus religiones ya que actualmente estos lugares son vistos como puntos de maldad o cosas del *pukuj'* 'diablo'. A pesar de ello el maya-tseltal contemporáneo *yich' ta muk'* los respeta, aunque no les rinde devoción. Son vistos como lugares que forman parte del paisaje donde conviven cotidianamente.

Matsam pertenece a una de las tres áreas en la que se encuentra dividido el municipio de Tenejapa: parte baja, media y alta. En esta última se ubica el lugar de nuestro interés para realizar este trabajo de investigación. La localidad cuenta

este trabajo, ya que es compartida por los *tseltaletik* sin distinción de religión. Nuestros entrevistados comparten esta concepción en común.

con dos *ajaw* ‘cerros’. De acuerdo a las entrevistas semiestructuradas, testimoniales y charlas informales con los *tseltaletik* que colaboraron en esta investigación —adscritos en las distintas creencias—, la *muk’ul ajaw* ‘montaña grande o gran gobernante’ es el espacio sagrado vigente y más reconocido dentro de la comunidad, sin menospreciar la montaña chica. A continuación, presentamos tabla de adjetivos del lugar:

Tabla 2. Epítetos del *Tatik Anjel Tsimá*, montaña sagrada.

Epítetos de la montaña sagrada. <i>Bats’il k’op/kaxlan k’op</i> (tseltal/español)	
<i>Tatik mamal</i>	Señor viejo o anciano
<i>Ch’ul anjel</i>	Sagrado rayo
<i>Ch’ul anjel tsimá</i>	Sagrado rayo jícara
<i>Tatik Anjel Tsimá</i>	Señor rayo jícara
<i>Muk’ul ajaw</i>	Montaña grande
<i>Wits</i>	Montaña

Fuente: Elaboración propia, de acuerdo al análisis del trabajo de campo (2019-2021).

La montaña sagrada *Tatik Anjel Tsimá* tiene una gran importancia ritual, la cual trasciende a otros pueblos como Huixtán, San Juan Cancuc, Mitontic, Chenalhó, San Juan Chamula, Oxchuc, entre otros municipios contiguos. En el trabajo de campo se detectaron 13 espacios sagrados, por la seriedad y el tiempo que implica acercarse a estos espacios —y la dificultad de obtener información clara y precisa—, el *Tatik Anjel Tsimá* será el espacio sagrado en el que se orientará esta investigación.

Tabla 3. Espacios sagrados encontrados en Matsam.

Núm.	Tseltal	Español	Lugar
1	<i>Tatik Anjel Tsima</i>	Señor rayo jícara	Montaña grande
2	<i>Ch'in Tatik Anjel</i> / <i>Jam Sti Anjel</i>	Pequeño señor rayo / Abrió la boca el rayo	Montaña chica
3	<i>Jalame'tik</i>	Señora Virgen María	Laguna
4	<i>Tsel tsel</i>	Barranco	Colina
5	<i>Tsajal jewel</i>	Barranco rojo	Colina
6	<i>Ch'ul tatik ta na</i>	Sagrado señor de la casa (la cruz)	Casa (la cruz)
7	<i>Olilal ajaw</i>	Media montaña	Punto intermedio entre las dos montañas, grande y chica
8	<i>Jok'osik'</i>	Colindancia	Nombre de una comunidad (Huixtán)
9	<i>Och ja'</i>	Agua subterránea	Arroyo
10	<i>Jol tsajk</i>	Límite territorial	Colindancia de Matsam con Huixtán
11	<i>Na'bil</i>	Laguna	Laguna
12	<i>Jowil tsietik</i>	Zona de López —uno de los linajes del apellido López—	Parte baja de Matsam
13	<i>Belal lum</i>	Vereda	Antigua camino que comunica a Matsam con Tenejapa

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos obtenidos en el trabajo de campo (2019-2021).

Mediante el conocimiento y comprensión de las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal en el espacio sagrado seleccionado, será posible saber la (des)configuración contemporánea en la cosmovisión tseltal ante la pluralidad de

religiones que profesan los habitantes de la comunidad de Matsam —Católica Autóctona, Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día, Testigos de Jehová y la Tradicional o Costumbre—. De esta manera se conocerán las nuevas religiosidades del maya-tseltal actual.

En coherencia con lo expresado, esta pluralidad de creencias se puede identificar y dividir en tres secciones. La primera con la religión Tradicional o Costumbre, quienes aún mantienen alguna esencia de la religión mesoamericana. La segunda con la religión Católica Autóctona, que después de los acontecimientos de la insurgencia del EZLN se han hecho independientes y suelen llamarse iglesias autóctonas; pareciera un sincretismo de la Católica romana con las tradiciones indígenas o religiosidad mesoamericana, ellos aclaran las diferencias con la costumbre, por ello se deja en esta segunda división. En la tercera y última está el protestantismo, en donde se encuentra la creencia Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día y Testigo de Jehová.

Se podría pensar que estos últimos ya no comparten ni practican las nociones de lo sagrado, en especial al *Tatik Anjel Tsima*. En el siguiente capítulo se abordarán las formas que usan o revalorizan el espacio sagrado dentro de sus prácticas sociales y culturales. De acuerdo a estos tres sectores propuestos, ellos observan e interpretan de diferente manera el entorno natural que los rodea, pero también comparten muchos aspectos —en especial relacionados al tema que se está trabajando—.

Por tal razón, no hay una religión que se mantenga intacta o pura, sin el intercambio de signos o significados. El proceso de la conformación de la historia se construye en comunidad. Por lo menos en este contexto se puede ver así: no hay una sola cultura hegemónica sino una suma de todas las culturas del mundo; por lo tanto, es necesario cuestionarse cuando se expresa “nuestra cultura”, porque nada es puro y menos nuestro; como en algún momento se romantizó cuando se afirmó que eran culturas puras y “exóticas” (Restrepo, 2014).

Los mayas ancestrales consideran, en su cosmovisión, que cualquier espacio de la naturaleza es sagrado. Nada está fuera de esta concepción, todo tiene una función y vida; por lo tanto, merece *ich'el ta muk'*². Para la concepción de los *tseltaletik*, el *ich'el ta muk'* no se queda en el plano del respeto, su conceptualización es más profunda; significa que todo lo que está al alcance del ser humano siente, respira, es parte de ellos, es sujeto no objeto. Nada está de más, sin ninguna función, por tal razón se debe respetar a la naturaleza. “La tierra es al mismo tiempo el lugar a donde van los muertos y del cual brota la vida” (Ruz Lhuillier, 1995, p. 55). El maya-tseltal actual sigue con esta visión del mundo que “la tierra es un ser vivo, es la Madre Tierra. Rozarla y quemarla es ofenderla, ‘averiarla’” (López Austin, 2016, p. 43).

Para ilustrar lo anterior se recurre al siguiente ejemplo: cuando un niño va macheteando la tierra le dicen *ma xa le a chamel* ‘no busques tu enfermedad’, y deja de agredir. El consejo de los ancianos advierte al niño que está provocando su propia enfermedad, ya que la Madre Tierra castiga a quien le agrede, molesta. Por ello los *tseltaletik* rezan, ofrendan cuando hacen uso de ella para evitar justamente este castigo y también para pedir abundancia agrícola. Este ritual es realizado en el terreno mismo y en los espacios sagrados, como la montaña.

El consejo es fundamental, un principio básico de la educación tradicional de los *tseltaletik*. Además de llamar la atención del niño, también es parte de su formación ya que en el fondo el infante aprende a conocer y saber vivir la vida en una relación recíproca con la Madre Tierra. Se busca que su proceso de crecimiento sea sólido, se haga responsable de sus actos. En los rezos que hace el sacerdote tradicional, la petición especial hacia los niños y jóvenes se reduce a tres palabras fundamentales: “la primera es (*yijubuk*), o sea que se ponga fuerte; (*k'anubuk*), que

² Esta palabra es usada por los *tseltaletik* para referirse a ‘recibir en grande’; en la concepción occidental es ‘respeto’, tanto para la Madre Tierra como entre ellos, sobre todo hacia los ancianos.

se madure y (sakubuk), que se ponga blanco” (López Luna, 2008, p. 50). Este argumento indica que los consejos pretenden que el niño crezca, se forme respetando a sus mayores, a la Madre Tierra, sea hombre de bien, sabio y de razón, con ello llegue a la vejez. La desobediencia, la falta de respeto, es sinónimo de enfermedad, que puede ser provocada por el mismo sujeto.

Tatik Anjel Tsima el espacio sagrado ceremonial, un lugar de comunicación con las deidades. La idea de lo sagrado es porque rompe con la homogeneidad del lugar, pasa a manifestarse como algo diferente, una experiencia distinta, a juicio de Eliade la “hierofanía” (Eliade, 1981, p. 10). Ésta se puede manifestar en un objeto cualquiera. Según la perspectiva del autor de *Lo sagrado y lo profano*, “es la manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano»” (*Ibidem*, p. 10).

Para los *tseltaletik* el espacio sagrado no parece ser configurado como objeto, más bien es un sujeto. Cuando ellos nombran *tatik mamal* a la montaña sagrada, están nombrando a un señor viejo o anciano. Para la cosmovisión maya-tseltal los ancianos son de respeto, ellos han vivido la vida, tienen experiencia —*sk’anal* ‘maduro’—, pueden dar consejos a los *tseltaletik*; por eso les dicen a los niños y jóvenes *ich’a ta muk’ a mamme’chun swenta ma xa tuch’ a worail* ‘respetar a tu abuelo/abuela para que no cortes tu vida’. Lo que en la sociedad occidental no sucede, los adultos son una carga y por lo regular son segregados en los diferentes ámbitos. Hoy esa ética maya se está perdiendo, el comportamiento del maya-tseltal está decayendo, producto de los tiempos dinámicos y cambiantes ante la globalización.

El concepto *ma xa tuch’ a worail* —fundamental en las prácticas sociales y culturales de los *tseltaletik*— invita a reflexionar. Otro aspecto fundamental en la vida de ellos, es precisamente la formación de los niños, jóvenes, en ser conscientes de amar y respetar a la vida, de saber vivir en comunidad, respetar a los mayores,

ancianos, puesto que son los pilares de la formación integral del maya-tseltal ya que ellos aconsejan, poseen experiencia, pueden guiar y ayudar al crecimiento del individuo —como la madurez del pensamiento, del corazón, para que sepa desenvolverse entre los *tseltaletik* pero sobre todo actúe con razonamiento—. Al adquirir estos procesos formativos del maya-tseltal tenejapanense, se verá reflejado en la relación y en el trato hacia los mayores, los ancianos, abuelo/abuela, padre/madre, hermanos, tíos y con los de su misma edad; en síntesis, con toda la comunidad.

Asimismo, la madurez de la mente y el corazón se verá reflejada en saber vivir la vida, estar en conexión con la Madre Tierra, con los espacios sagrados, ya que parte del proceso de formación de los *tseltaletik* también se da en los ritos en los lugares sacros —como la montaña *Tatik Anjel Tsima*—, donde aprenden a ser agradecidos con las bondades que los rodea, apreciar y valorar cada aspecto de la naturaleza, tanto la flora como la fauna, en caso de que sea parte de la necesidad cotidiana de los *tseltaletik* —como el árbol que sirve para leña—; deberá pedir perdón a las deidades por tomarlo, ya que debe ser por necesidad y no por gusto.

Recibir los consejos ayuda a la madurez en todos los aspectos del maya-tseltal tenejapanense, ésta se verá reflejada en la responsabilidad del hombre al obedecer, respetar, razonar, hablar con la mente y el corazón, portarse bien, hacer lo justo. Estos son principios que orientarán una vida plena, armoniosa; son aspiraciones al *lekil kuxlejal*.

Al no actuar de esta manera, expresa que aún no tienen madurez su mente y corazón. Su comportamiento no es el adecuado, no respeta a sus mayores, los ancianos, sus padres y la comunidad misma; daña la naturaleza, no es agradecido de las bondades de la Madre Tierra. En resumen, no tiene conciencia ni responsabilidad, no respeta y no ama la vida. Aquí es donde recae la frase de “no cortes tu vida”, de tal manera que el maya-tseltal tenejapanense es el que determina

su propia existencia a partir de su comportamiento con los *tseltaletik* y con la Madre Tierra.

Esto no indica que los *tseltaletik* de Matsam le teman a la muerte; más bien valoran mucho la vida, por ello tratan de estar en una relación recíproca con la Madre Tierra, es decir; piden permiso y perdón antes de hacer uso de alguna fracción del terreno para sembrar, para construcción una casa o satisfacer alguna otra necesidad. El maya-tseltal está consciente de que la muerte es un paso a otra vida mejor que la que vivida en la tierra. Claro está que este pensamiento tiene inclinación al cristianismo, pero el morir joven es asociado a que probablemente el individuo no se portó bien ya que mientras más tiempo esté sobre la faz de la tierra, es señal de que maduraron su mente y corazón; por ello tiene *najt xkuxlejal* 'larga vida'.

Con todo lo anterior es necesario saber entonces cómo un lugar se convierte en sacro. Desde el punto de vista de Bentué "la referencia ritual a un 'espacio sagrado' no es necesariamente 'mágica', sino que constituye el ámbito concreto donde originariamente 'tuvo lugar' un acontecimiento poderoso fundante" (Bentué, 2003, p. 237). Nuestro tema de estudio se podría inclinar a esta perspectiva.

Los mayas no realizan sus rituales en cualquier sitio, pues debe ser un espacio donde indica el dueño, la deidad. Para el caso de los *tseltaletik*, los espacios sagrados no tuvieron que ver con apariciones. En Matsam fue por la falta de comida y por la manifestación de un rayo en tiempos de lluvia; lo que reforzó la sacralidad del lugar fue el sueño de algunos *tseltaletik* que lo supieron interpretar.

El espacio sagrado por excelencia es la montaña, "en el templo 22 de Copán aparecen en la versión de la Primera Montaña Verdadera [...]. Este templo simboliza la Primera Montaña Sagrada que contenía innumerables representaciones del Dios del Maíz" (Madrigal Frías, 2019, p. 151). En el periodo clásico, posclásico, las pirámides fueron construidas a semejanza de la montaña, auténticas réplicas. De

acuerdo con Ruz “la pirámide maya, como la mesoamericana en general, es en realidad la superposición de plataformas troncopiramidales, y se origina posiblemente con el propósito de imitar la forma del cerro en que se suponía moraban las deidades” (Ruz Lhuillier, 1995, p. 65).

Para algunas religiones no cristianas, como el hinduismo y el budismo, el “espacio sagrado hindú es el de la montaña o cono Sumeru, que se encuentra en el centro de la superficie terrestre, en el eje vertical del cosmos imaginado en forma de huevo” (Bentué, 2003, p. 238). Al igual que la montaña y los centros ceremoniales construidas en las grandes ciudades mayas, como réplica de la montaña, la cima era considerada como punto para estar más cerca de las deidades. Podríamos decir que esta concepción se comparte, aunque no del todo con el hinduismo y el budismo. En “la cima del cono Sumeru está la morada de los dioses eternos y de los que ya han logrado la ‘inmortalidad’, los ‘amara’, superando definitivamente el ciclo de las reencarnaciones” (*Ibidem*: p. 238). Como se puede apreciar ésta es la perspectiva de espacio sagrado para esta religión.

Hablar de lo sagrado implica la existencia de los *tseltaletik*, de la cultura maya u otras culturas como el zoque. Ésta se ve manifestada con los rezos en las montañas, el ojo de agua, lugares de descanso, lagunas, cuevas donde se cristaliza la relación de respeto y armonía con la naturaleza que los rodea.

Para los mapuches, ubicados actualmente en Argentina y Chile —comparten semejanzas con el maya-tseltal—, “la cosmovisión mapuche todo el mundo que los rodea, ‘Wallontu Mapu’, es sagrado por ser la tierra de los ancestros que allí vivieron” (Bentué, 2003, p. 246). Esta concepción es parecida a la cosmovisión maya-tseltal contemporánea. Mientras que para los *tseltaletik* de Matsam uno de sus centros ceremoniales es el *Tatik Anjel Tsimá*, para los mapuches es el “Rehue consistente en un tronco de árbol con una cara esculpida en su parte superior y recubierto de ramas de canelo” (Bentué, 2003, p. 247). Ambos espacios son lugares

donde se realizan rituales de agradecimiento, por los beneficios obtenidos de la Madre Tierra.

La montaña sagrada *Tatik Anjel Tsimá* es uno de los trece espacios sagrados que se logró compilar con la asistencia del *kawilto*. De acuerdo con Holland (1978) —en una investigación que realizó con los *tsotsiletik* de Larráinzar—, el cielo es visto como una montaña con trece escalones. Del mismo modo León-Portilla (1956) menciona sobre los trece cielos con los nahuas. Si observamos, en los *tseltaletik* de Matsam se encuentran trece espacios sagrados. Desafortunadamente fue imposible que don Antonio Luna Hernández nos diera referencia de ello. Pero es posible que estos trece espacios sagrados de Matsam tengan mucha relación con la cosmovisión ancestral de los mayas.

De este conjunto sólo las dos montañas siguen vigentes y concurridas, por diferentes municipios de los *tseltaletik* y *tsotsiletik* de los Altos de Chiapas. El resto está en abandono. Esto significa que los *tseltaletik* de Matsam, al convertirse al cristianismo, se alejaron de estos lugares sacros, dejaron de hacer rituales en el espacio, rompieron la relación que mantenían, más no desacralizaron. Gracias a la remembranza del *Kawilto*, y de algunos de los entrevistados, se situaron estos espacios sagrados.

No hay duda que pueden haber quedado otros espacios fuera de esta investigación. Es difícil averiguarlo, pues la mayoría conceptúa estos sitios de manera negativa. Traer a la memoria estos espacios sagrados suele ser complicado incluso para el propio *Kawilto*, por la estigmatización que esto genera. Sin duda es un conocimiento cultural en abandono.

La pluralidad religiosa en este lugar permite la diversidad de perspectivas sobre la montaña sagrada. De acuerdo con el trabajo de campo hecho con los *tseltaletik* que colaboraron en la investigación, se obtuvieron los datos de cómo ellos conocen a este espacio sagrado.

Tabla 4. Nombramiento de la montaña sagrada, desde la pluralidad religiosa.

Cómo nombran los <i>tseltaletik</i> la montaña sagrada	
Creencia	Montaña
Católica Autóctona o bíblica	<i>Ch'ul anjel</i> 'sagrado rayo' o <i>Muk'ul Ajaw</i> 'montaña grande'
Presbiteriana	<i>Tatik mamal</i> 'viejo/anciano' o <i>Muk'ul ajaw</i> 'montaña grande'
Adventista del Séptimo Día	<i>Muk'ul ajaw</i> 'montaña grande'
Testigos de Jehová	<i>Muk'ul ajaw</i> o <i>wits</i> 'montaña grande'
Tradicional o Costumbre	<i>Ch'ul anjel tsima</i> 'Sagrado rayo jícara' <i>Tatik anjel tsima</i> 'Señor rayo jícara'

Fuente: Elaboración propia, de acuerdo a los datos recuperados en la investigación (2019-2021).

Con estas diferentes miradas a la montaña sagrada, se percibe que conservan el núcleo de la religiosidad maya, en especial la religión Católica Autóctona bíblica y Tradicional o Costumbre. Para ellos la montaña es *ch'ul* 'sagrada'. Las religiones protestantes no consideran la montaña como sagrada; sin embargo, la respetan y está presente en sus prácticas sociales y culturales superponiendo la idea del cristianismo. En el capítulo consecutivo de esta tesis se abordarán con esmero los datos alcanzados.

Se exponía que los *tseltaletik* de Matsam guardan cierta relación con la religiosidad maya ancestral, ya que comparten la cosmovisión de que todo lo que les rodea es sagrado, y "todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente" (Eliade, 1981, p. 18). Es

evidente que *Tatik Anjel Tsimá* no es visto como cualquier paisaje, incluso para los que no le dan la categoría de sagrado.

Pero ¿cómo el tseltal sabe que cierto territorio es sagrado?, o un lugar para tener contacto con las deidades. Si bien ya se dejó claro que todo lo que les rodea es sacro, pero cuál o cómo se enmarca la zona. ¿Cómo se determina el espacio divinizado?, ¿cuál es la señal?, ¿qué guía a los *tseltaletik* para ubicar estos lugares?, donde aprueban la comunicación con el plano cósmico, terrestre e inferior o inframundo.

Para el caso de *Tatik Anjel Tsimá*, el *Kawilto* cuenta que su difunto padre le habló del por qué empezaron a venerar la montaña y ésta adquirió la categoría de sagrada:

K'alal a jul tal te ch'ulele jichnanix ich'bilix ta muk' a me witse, la xcholben te jtate yu'un la te nameje ay la bayel wi'nal, ma la xch'i te k'altike, ja' la ya smil te ik'e, k'axela ya slim ta jmel ja la me swenta te ma xch'i te k'altike. Ja' la swenta jajch ta ayej yo'tanik, binti la ya sk'an me witsetike, yu'un la me kati ya sk'an kakbetik sjoyike, ja la me jich ya x_ayanik te tatiketike, mach'a te ya sna'ik k'inale. Yu'un yak, xiik la ta k'op, ja la swenta ja'chik ta spasel te kuruse.

Sok ya la me swachinik, melel cholet me ta ayantael yu'unik ts'i.

K'alal te la snajkanik te kuruse, lamala te ik'e, lekub la te kaltike, utsub la te sk'alik sok mayuk lajix ta ik' a te te yan jawile. Jich la k'un k'un a tojob, ja me swenta te mayuk ba la yijtaik te namejtal, ach'tonax te la yijtaike, ach'tonax.

‘Cuando llegó mi conciencia, ya la montaña era venerada, y es que mi papá me contaba que hace años había hambre. No crecía la milpa, el viento la destruía, tirada hasta los suelos, por eso no crecía la milpa.

Por eso empezaron hablar con el corazón, qué era lo que peticionaban las montañas, a lo mejor nos está pidiendo compañía, que así platicaban los señores, los que saben; creo que sí decían en sus pláticas, fue cuando empezaron a construir la cruz.

Además, lo soñaban, por eso narraban con mucha claridad.

Cuando fueron a sentar la cruz el viento se calmó, mejoró la milpa, sanó sus milpas, y ya no fue destruida por el viento el siguiente año. Y que así poco a poco mejoró, y por eso no la abandonaron en esos años, es reciente que la dejaron, es reciente’ (Entrevista a Luna Hernández, de 68 años, el 10 de octubre de 2020).

Fue un suceso el que originó que la montaña obtuviera la categoría de espacio sagrado. El componente importante que vino a reforzar esta manifestación fue el

sueño. En la narración del *Kawilto* detalla que no cualquier persona comentaba del tema, sino los *tatiketik* 'señores' que saben, que tienen el don, el privilegio de comunicarse con la deidad mediante el *wach* 'sueño'. Dicho con palabras de la doctora Perla:

El espacio onírico, espacio sagrado en su totalidad. Un espacio particular y permisivo. Espacio sin contornos. Allí se producen encuentros y diálogos con las divinidades, con los ancestros, con el ánima de los muertos y eso sin requisitos previos, ni ritos propiciatorios o protectores, ni intermediarios (Petrich, 2004, p. 163).

Es a partir de los sueños que se dan los encuentros y se propicia este proceso interactivo, materializado en el *ch'ab* 'rezo' hecho por el *Kawilto*, quien realiza una petición: que crezcan bien sus milpas. "Estas relaciones que se van entretejiendo entre los espacios sagrados y la ritualidad realizada por los sujetos, constituyen la correspondencia necesaria entre el cosmos y la vida misma" (Nájera, 2016, p. 60). En otras palabras, son espacios de "conocimiento y aprendizaje, de diálogo y encuentro, de revelación y confesión, de ofrenda y promesa, de peregrinación y estancia; son recintos para la oración, la contemplación, la reverencia y la humildad" (Limón *et al.*, 2015, p. 8).

Por lo tanto, la montaña es considerada un símbolo donde se enuncia la relación de las deidades con el mundo terrenal, "una de las funciones del dueño del cerro y sus ayudantes es 'cerrar' y cuidar las rayas o fronteras comunales o étnicas contra la entrada de fuerzas negativas de otros pueblos o grupos vecinos" (Barabas, 2017, p. 46). Para asentar este espacio numinoso, el distintivo más utilizado para los

espacios sagrados en Tenejapa es la *Sjalab Chanebal Tatik*³ o *Sakil Kaxlan*⁴. Si observamos cómo es llamada la cruz en tseltal, podemos identificar el *chanebal* ‘cuatro’ como las extremidades de la cruz; a la naturaleza que posee cuatro rumbos, cuatro puntos cardinales que son: oriente: rojo, norte: blanco, poniente: negro, sur: amarillo; los cuatro colores del maíz, las cuatro partes de la montaña. Esto también se puede apreciar en algunas tumbas de la comunidad, en la iglesia Católica Autóctona, en puntos específicos como en caminos. Asimismo, en los ojos de agua, lagunas y en las casas de los católicos y tradicionales como referencia para enmarcar los espacios sagrados.

“Ya desde la época prehispánica, abundan las representaciones de cruces en tableros, dinteles, estelas, pisos, estucos y códices de distintas regiones mesoamericanas” (Craveri, 2015, p. 8). Tan fue así que los invasores europeos pensaron que era la propagación del cristianismo, que posteriormente terminaron imponiendo. *Sjalab Chanebal Tatik* es pues un símbolo importante, tanto para *Tatik Anjel Tsimá* como para los *tseltaletik*. Nada puede estar por separado, más bien forman una unidad, tanto la montaña, la cruz y el ritual que realiza el ser humano.

“Las cruces, además de proteger los espacios sagrados, son los instrumentos que permiten la realización de los rituales; son los lugares y las condiciones para entrar en contacto con lo sagrado, curar, pasar a otra condición, adivinar el futuro, iniciarse, en fin, desatar nuevas posibilidades” (Craveri, 2015, p. 15). Muchos

³ Así es llamada la cruz por los *tseltaletik* de Matsam, Tenejapa. En la traducción literal significa: *jala’bil* ‘tejido’, por tal razón *sjalab* ‘su tejido’ en primera persona; *Chanebal* es ‘cuatro’, y *Tatik* ‘padre/señor/anciano’. Por consiguiente, significa ‘su tejido cuatro del padre’; símbolo importante para los espacios sagrados y nombrado desde la cosmovisión maya-tseltal. Sólo aquellos con algún cargo tradicional se dirigen o nombran a *Sjalab Chanebal Tatik* en tseltal. La mayoría lo desconoce y sólo lo llaman cruz.

⁴ Ésta es otra forma de llamar a la cruz por los *tseltaletik*, aunque claramente esta palabra está influenciada por la evangelización. La traducción literal es: *sak* ‘blanco’ y *kaxlan* ‘mestizo’; por tanto, es ‘blanco mestizo’. Asimismo, dice el *Kawilto* que utilizan *sakil kaxlan* en referencia a los invasores europeos que traían también la cruz y era gente blanca.

relacionan este símbolo con la religión cristiana, pero los mayas le atribuyen distintos significados. La cruz de San Juan Chamula, característica de ese pueblo y de otros lugares, “se trata de una cruz muy particular con una serie de símbolos grabados a lo largo y ancho, y que termina en forma circular en cada una de sus puntas” (Flores, 2012, p. 155). La *Sjalab Chanebal Tatik* se puede ver en diferentes lugares con distintos fines, usanzas; el carácter que adquiere delimita áreas de gran relevancia para realizar distintas ceremonias religiosas.

De esta manera es fundada la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsimá*, presente en la pluralidad religiosa de los *tseltaletik* de Matsam. Es vista como un espacio que agrupa fuerzas malignas o benignas, según quien realice el ritual: el *poxil*, *ay k'abil*, el *ak' chamel*⁵ o el *Kawilto*. Esta dualidad de la montaña es característica en el maya-tseltal. “El cerro no deja de constituir fuente de ansiedad y temor, respeto y veneración; en ellos viven ‘encantos’ que pueden anunciar muerte o fortuna” (Velasco, 2007, p. 62).

En este sentido “los Dueños son concebidos como seres ambivalentes: peligrosos, caprichosos y exigentes, pero también dadores, justos y protectores, y los lugares donde moran tiene características peculiares; son conceptualizados como pesados, delicados, de respeto y encantados” (Barabas, 2017, p. 49). Esta relación sagrado-humano es materializada en el ritual, en las ofrendas, en esencia pueden dar salud/enfermedad, riqueza/pobreza, vida/muerte, abundancia/escasez, todo es recíproco según la cosmovisión del maya-tseltal contemporáneo.

Es necesario destacar que esta dualidad rige profundamente la vida de los *tseltaletik*. Para el caso del espacio sagrado es importante el pedir, pero también es

⁵ El *poxil* en su traducción literal es ‘medicamento’ y *ay k'abil* es ‘pulsador de mano’, en síntesis ‘un curandero tradicional’; una persona que tiene el don de detectar males en el cuerpo humano o en su *ch'ulel* ‘espíritu’ y curarlo. También hay curanderos que fungen en el lado oscuro, para el mal, provocando enfermedades o trabajan para “perder” el *ch'ulel* ‘alma’ de un ser; entonces pasan a ser ‘dador de enfermedades’, son *ak'chamel*.

importante el dar. Esto significa que, si le peticionan abundancia agrícola a la montaña sagrada, es necesario ofrendar a la deidad, respetarla. El espacio sagrado y la Madre Tierra necesitan al hombre, como los *tseltaletik* necesitan de la Madre tierra y los espacios sagrados. Esta relación es recíproca, se complementan.

A falta de esta relación, hay una incompletitud en ambos; por ello las sequías, las lluvias, los vientos que traen desastre, y éstas destruyen todo, como consecuencia no hay buena cosecha de maíz, frijol, frutas y verduras; por lo tanto, hay hambre y los *tseltaletik* sufren a causa de sus propios actos. La reciprocidad es pues un factor crucial para la dualidad, el vínculo del maya-tseltal con la Madre Tierra.

2.1.2. Planos cósmicos: el cielo, la tierra y el inframundo

La montaña sagrada funciona como el símbolo que une el plano superior, terrestre, e inferior; y estos tres niveles “cumplen funciones específicas y complementarias, se encuentran interrelacionados e interconectados entre sí como unidad formal y espacial” (Torres, 2010, p. 4). La actuación del ser humano en el plano terrenal tiene repercusiones en el plano superior e inferior, puesto que éstas se complementan y funcionan en conjunto.

Es necesario abordar estos conceptos, dentro de la configuración contemporánea de la cosmovisión maya-tseltal, ya que como punto de fusión de la pluralidad religiosa de los *tseltaletik* de Matsam está la *Tatik Anjel Tsima*, presente en la actualidad en sus prácticas sociales y culturales.

La montaña sagrada es un símbolo presente en la comunidad de Matsam, aún con las distintas formas de dilucidar que tienen los *tseltaletik*, ligados algunos a las ideas de las religiones que profesan. La montaña, desde el periodo clásico, ha sido sagrada por excelencia. Es un espacio donde se vinculan con *toyol* o *ch’ul chan* ‘celestial’, *Me’tik Kaxailtik* o *lum balumilal* ‘lo terrenal’, donde viven los seres vivos y además se encuentran los cimientos íntimamente conectados con *alan k’inal* o

k'atinbak 'la profundidad, la parte inferior de la naturaleza'; o como lo describe el *Popol Vuh*, con el Xibalbá 'el inframundo'.

Ch'ul chan es —en su traducción literal— 'sagrada serpiente'. Meditando sobre este concepto, los mayas asociaban a muchos animales con los dioses. La serpiente no fue la excepción, este reptil significa unidad entre el individuo y el entorno, unión entre el cielo y el *alan k'in*al o inframundo; unión con el agua, la vegetación, unión con los dioses, era mediador entre los planos cósmicos (De la Garza, 1984).

En la religiosidad prehispánica de los mayas "la serpiente representa la energía sagrada engendradora-generadora del mundo, lo cual concuerda con la idea cosmogónica de que la serpiente es el principio vital de los dioses creadores que da lugar a la vida del mundo" (De la Garza, 1984, p. 248). Para el maya-tseltal contemporáneo, la serpiente reencarna el *pukuj*, el inframundo, el *alan k'in*al; causante de que fueran expulsadas del paraíso Adán y Eva (Reina-Valera, 1960, Génesis, 3:1-24), conceptualizada o simbolizada como el mal.

Los mayas ancestrales relacionaban la serpiente⁶ con el agua⁷, la fertilidad. Además, era también intermediario entre los planos cósmicos y mensajero del

⁶ Para leer más sobre la presencia de la sagrada serpiente en las culturas mesoamericana, léase De la Garza, M. (1984). *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

⁷ Entrevista con la señora Agustina Luna Gómez en 2007. Relataba que le habían contado los *mamme'chuntik* 'abuelo/abuela' en algún tiempo, ya que no fue posible especificarnos fecha o año. Este relato es sobre una pequeña laguna en Matsam. En ese tiempo no contaban con agua entubada que llegara hasta sus casas. El agua que usaban para los alimentos y el aseo general se cargaba en jarrones de ojos de agua o de pequeñas lagunas; la ropa sucia se lavaba en estos lugares. Cierta día, cuando la mujer tseltal se disponía a lavar su ropa en esta laguna, no había terminado de remojar una prenda cuando vio una serpiente dentro del agua dirigiéndose a ella. La mujer, espantada, trató de matarla con alguna rama, pero cada vez que lo intentaba salían otras serpientes, de modo que no le fue posible lavar en ese lugar. Y así ocurrió con otras mujeres. Hasta que le avisaron a un *Kawilto* lo que ocurría en esa laguna, y efectivamente él constató este hecho. Por tal razón, decidieron no lavar en ese lugar, sólo cargar agua, porque la *Ch'ul Jalame'tik* 'Sagrada Madre', deidad femenina del agua, manifestaba que no fuera agredida, ensuciada, contaminada; por ello mandaba las serpientes, como un aviso de que no lavaran en ese lugar. Lo que hicieron en su momento fue poner una cruz, y por este hecho adquirió la categoría de lugar sagrado. La cruz simbolizaba que ahí estaba una deidad y no había duda alguna por las manifestaciones vistas por la gente del lugar. Desde entonces fue un

inframundo, “la serpiente es bien y mal, masculina y femenina, vida y muerte; cura las enfermedades y las provoca. Pero, ante todo, es inmortalidad” (De la Garza, 1984, p. 256). Definitivamente, la serpiente en el tiempo de los mayas ancestrales fue importante y sagrada; aunque ya no se tenga esta concepción en el maya-tseltal contemporáneo, concluimos que quedaron acentuadas las palabras *ch’ul chan*, en referencia a la serpiente sagrada que conecta con el cielo/tierra/inframundo.

La categoría de la montaña sagrada se dio mediante el sueño de los *mamme’chuntik* ‘abuelo/abuela ancestros’, los primeros *me’tatik* ‘madre/padre’ que organizaron la comunidad de Matsam, de personas que poseían *p’ijilal*, *snabe swentail* ‘sabiduría’ para comprender el significado de los sueños y tener el don de convocar a la comunidad para cumplir la encomienda, de elevar a condición sacra la montaña.

El *me’tik kaxailtik* o *lum balumilal* ‘plano terrestre’ es donde el maya-tseltal convive con la naturaleza. Es en este espacio donde se encuentran las cuevas, ríos, lagunas, montañas, barrancos, caminos, lugares de descanso entre otros lugares sacros.

En estos espacios se puede tener comunicación con las deidades del cielo, pero también son entradas al *yalanil balumilal* o inframundo, especialmente en las cuevas y al interior de las montañas. Estos espacios, en el *lum balumilal*, son fortalecidos por la *Ch’ul Me’tik U* ‘La Luna’, deidad femenina que se encuentra en el plano celestial. Los mayas prehispánicos conocían a esta divinidad como la Diosa Ixchel/Diosa Luna, “para los mayas yucatecos representa la diosa de la sabiduría, del parto, de la medicina, el arte del tejido y bordado” (Sánchez Álvarez, 2010, p. 119). Para el maya-

lugar a donde llegaban a tener comunicación con la deidad mediante rituales. Con la llegada del cristianismo, y posteriormente el agua entubada en cada casa, este lugar quedó en el abandono. En la actualidad es difícil que alguien conozca la historia del lugar, la cruz que señalaba a éste como lugar sagrado ya no se encuentra. Esto nos lleva a pensar justamente que la serpiente se relaciona con el agua y con los dioses. Aquí un claro ejemplo de este relato.

tseltal contemporáneo, son precisamente algunas de sus peticiones en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá* las que puede conceder la *Ch'ul Me'tik U*. Para el maya-tseltal tenejapanense actual, la Diosa Luna es importante en las siembras agrícolas, en las etapas de embarazo.

El *Me'tik Kaxailtik* o *lum balumilal* es el lugar donde trabajan los *tseltaletik*, sembrando y cosechando el sagrado alimento —maíz, frijol, calabaza, entre otros—. Asimismo, es el lugar donde edifica su morada, en el que nace, crece, vive y muere. Es aquí donde a través de rituales puede tener comunicación con las deidades, manifestando distintas peticiones o agradecimientos.

La tierra es el punto intermedio del plano celestial e inframundo, en este caso *Tatik Anjel Tsimá* 'la montaña sagrada' es el punto de encuentro con los dioses; según quién oficie el ritual —ante este espacio sacro— es cómo actúa el dueño, dando vida o muerte.

La montaña sagrada es parte fundamental en la conexión celestial/inframundo. Al realizar los rituales en la montaña, el *Kawilto* es designado especialmente para tener contactos con las deidades en las montañas sagradas. Pueden llegar otros rezadores —curanderos, parteras, entre otros—, pero el elegido para rezar apertura el camino, con el propósito de tener contacto con las deidades que moran en el plano celestial. La creencia radica en que sólo en estos lugares es posible estar más cerca de sus dioses para poder agradecer o petitionar algo en especial. Por tal razón, estos planos se complementan.

En el *alan k'inal* 'inframundo' también habitan seres. En el cristianismo conocen este espacio como *K'atinbak*⁸. Para el maya-tseltal contemporáneo —

⁸ Para los creyentes de la religión cristiana en Matsam, *K'atinbak* 'huesos ardientes' o 'el infierno', es el lugar de las personas que no quisieron comulgar las normas de la Iglesia y de la Biblia en su tiempo de existencia; vivieron siempre en pecado. En aquel lugar dicen que llegan a pagar lo mal que se portaron en vida. Es una zona donde hay mucho fuego, sufrimiento, lamentaciones.

independientemente de la religión que profese—, la persona que muere debe ser preparada para su viaje; le ponen la ropa que más usó en vida, especialmente la que utilizó en ceremonias importantes.

De acuerdo a los datos obtenidos en la investigación: en la religión tradicional el fallecido normalmente es vestido con el traje tradicional. Las religiones cristianas acostumbran vestir a los fallecidos con prendas blancas. En la cosmovisión maya-tseltal contemporánea —alimentada en la pluralidad religiosa— se comparte la idea que “el viaje al inframundo para vencer a la muerte y generar luz y vida simboliza también el tránsito de la persona en diversos planos de existencia” (Flores, 2012, p. 133). Con ello se comprende que del plano terrestre se va al plano del inframundo, una vez transitado este mundo se encamina al plano celestial. Esta mitología también es contada en el libro sagrado de los mayas, el *Popol Vuh*, donde Hunahpú e Ixbalanque, al ser llamados por lo señores de Xibalbá, superaron todas las pruebas de muerte, y al establecer el equilibrio los gemelos concibieron la luz en el plano celeste y terrestre (Recinos, 1976).

Estos tres planos están presentes en el maya-tseltal contemporáneo. Por esa razón quien muere es vestido con sus mejores prendas, para emprender el viaje al plano del inframundo; después de vencer los obstáculos en su camino, es esperado en el plano celestial, para ello debe llegar presentable.

Es necesario recalcar que, dentro de la concepción maya sobre el cosmos, el plano celestial e inframundo posee niveles, “el cielo se constituye de trece niveles y el inframundo de nueve” (Madrigal Frías y Trejo Villalobos, 2018, p. 148). Además, el cielo es visto como la morada de los dioses que dan la vida, el inferior como la casa de los dioses malos. Siempre están en constante lucha, entre el bien y el mal. El universo tiene cuatro puntos cardinales y se encuentra sostenido por cuatro ceibas que se encuentran en las cuatro esquinas, y entre el cielo y el plano terrestre, los une una gigantesca ceiba (Madrigal Frías, 2018).

2.1.3. El Popol Vuh

Es posible que el *Popol Vuh* —libro sagrado de los mayas ancestrales— sea poco conocido, o quizás desconocido entre la mayoría de los *tseltaetik* de Matsam. Es un texto complicado de comprender, pero hay indicios de que lo narrado en el *Popol Vuh* se encuentran en las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal contemporáneo. Un texto de los quichés —del vecino país de Guatemala— conocido también como el *Libro del Consejo* cuenta el mito maya de la creación, de la tierra, del universo, la creación del hombre y las veces que se equivocaron los dioses para formar al humano. Un libro de enseñanzas donde los gemelos Hunahpú e Ixbalanque vencen en el Xibalbá, con ello alcanzan el equilibrio para la creación del hombre. El libro sagrado de los mayas se encuentra en muchas versiones, citamos algunas: Asturias y J. M. González de Mendoza (1927), Recinos (1976), Abreu Gómez (2003) y Valiente Contreras (2013).

Este libro es el génesis de la vida, de acuerdo a la cosmovisión de los mayas ancestrales, de los múltiples intentos de la creación del hombre, de las aventuras de los gemelos Hunahpú e Ixbalanque; un texto que se ha mantenido hasta la actualidad, y que es imprescindible cuando se trata de temas referentes a los mayas.

Antes de la existencia del hombre todo estaba en suspenso, no había ni un mortal ni un animal tan “sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad” (Recinos, 1976, p. 23); ellos platicaron, razonaron, ambos se escucharon y llegaron a un acuerdo, fue así que dispusieron la creación de la vida, “primero se formaron la tierra, las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros, y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas” (Recinos, 1976, p. 25).

A continuación, fueron creados los animales y las aves por el Creador, el Formador, los Progenitores que son Huracan, Chipi-Caculhá, Kaxa-Caculhá, les

hablaron, les dijeron de sus moradas, pero no fue posible que hablaran y que adoraran a los Creadores, por eso fueron destinados a vivir en el bosque y fueran comidas sus carnes sobre la superficie terrestre.

El Creador, el Formador, los Progenitores siguieron con la creación de la vida, realizaron una nueva obra; hablaron, discutieron, pensaron entre todos, la forma de crear a estos nuevos seres que fueran siempre recordados en la tierra, “probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten” (Recinos, 1976, p. 27); se decían entre ellos, los creadores.

En la creación, los Formadores,

de lodo hicieron la carne [del hombre]. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás (Recinos, 1976, pp. 27-28).

La creación de este ser hecho en lodo por un momento habló, pero no era viable entenderle, además era imposible que estuviera de pie. Los Formadores volvieron a platicar y llegar a un acuerdo, decidieron deshacer su trabajo y nuevamente se preguntaron qué podían hacer para que sus obras fueran como lo pensaban, que los adoraran.

Luego de la consulta con Ixpiyacoc, Ixmucané, Hunahpú-Vuch y Hunahpú-Utiú, prosiguieron a crear su obra en madera, las figuras “se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra” (Recinos, 1976, p. 29), pero esta creación se olvidó de su Creador, Formador, ante la ausencia de alma e intelecto. Posteriormente fueron destruidos por un diluvio. Y los que aún pudieron salvarse fueron destruidos por la revelación de los animales domésticos y objetos materiales que ellos usaban.

Los creadores Tepeu y Gucumatz, sabían que estaba por amanecer y que debían de culminar su obra, los hombres que poblarían el plano terrestre, pero, sobre

todo, que tuvieran alma e inteligencia para que siempre estuvieran agradecidos con su Creador, Formador, Progenitor. El amanecer significaba la salida del sol, el orden, la nueva creación, el encuentro con los dioses, “la realización de una cultura en el tiempo y en un territorio” (Pérez la Rotta, 2011, p. 18) puesto que estaban en la oscuridad, en el desorden, en el caos; por tal razón, antes que amaneciera sobre la faz de la tierra debían de estar en equilibrio los planos cósmicos, lo celestial, la tierra y el inframundo; por ello la hazaña que llevaron a cabo los gemelos Hunahpú e Ixbalanque, para que vencieran a los señores de Xibalbá los jueces supremos Hun-came y Vucub-came, una vez establecido este equilibrio con los de Xibalbá, los gemelos Hunahpú e Ixbalanque,

subieron en medio de la luz y al instante se elevaron en el cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moran en el cielo (Recinos, 1976, p. 102).

Por lo tanto, los Creadores, los Formadores, los Progenitores aún no podían concretar su obra, en crear al hombre que fuera agradecido y sustentador para ellos. De un lugar,

de paxil, de cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas. Éstos son los nombres de los animales que trajeron la comida: Yac [el gato de monte], Utiú [el coyote], Quel [una cotorra vulgarmente llamada chocoyo] y Hoh [el cuervo] (Recinos, 1976, p. 103).

Estos animales fueron los que dieron la noticia a los Creadores y fueron los que guiaron para *Paxil*. De esta manera,

encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores” (Recinos, 1976, pp. 103-104).

De esta manera se acercaban a la nueva creación, a una nueva obra después de que las anteriores no habían logrado que fueran agradecidos y que los veneraran.

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 [...] entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados” (Recinos, 1976 p. 104).

Los que fueron formados son “el primer hombre fue *Balam-Quitze*, el segundo *Balam-Acab*, el tercero *Mahucutah* y el cuarto *Iqui-Balam*” (*Ibidem*, p. 104). De esta manera fueron creados nuestra primera madre y padre por obra del encantamiento, ya que no nacieron de mujer ni engendrados por los Formadores; ellos hablaron, vieron, oyeron, les fue dada inteligencia, podían contemplar todo sin moverse del lugar, podían ver lo pequeño y lo grande, hasta las cosas ocultas, además fueron muy agradecidos, rindieron veneración a quienes los crearon, esto no les pareció a los Creadores, los Formadores, que ellos pudieran contemplar todo, nuevamente en consejo decidieron que debían limitarlos, fue así que les restringieron su sabiduría y sólo podían contemplar lo cerca y lo visible.

Esto significa que, ante la creación tan perfecta de los dioses, no habría un límite porque adquirirían la categoría de divinidad. Recordemos que los Creadores buscaban quién los venerara, les agradeciera; por consiguiente, debían ser simples criaturas, para que hubiera esta frontera del hombre con lo divino. A continuación, les fueron dadas sus esposas por obra de los Formadores y estos fueron los que fundaron las tribus en el oriente.

El texto del *Popol Vuh* nos acerca a la noción de cómo fueron creados los primeros padres/madres por el Creador, el Formador, los Progenitores, Tepeu y Gucumatz en primer lugar; nos enseña que todo en la filosofía maya debe ser en consenso, en diálogo, en escucharse y llegar a un acuerdo, tal como lo hicieran los Creadores, Formadores y Progenitores. Este diálogo no se refiere sólo a los *tseltaletik*

entre sí, sino también con la Madre Tierra, la naturaleza, ya que para el maya-tseltal de Matsam todo tiene vida, y este diálogo se da en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*; en el rezo es donde platican, se escuchan, mientras son aromatizados por el incienso, ambos toman trago, fuman, esta comunicación espiritual con las deidades establece la relación recíproca del maya-tseltal con el espacio sacro.

Por otro lado, de acuerdo al tema de nuestro interés —sobre los *tseltaletik* contemporáneos—, se deja ver que, a pesar de los más de quinientos años de la invasión europea, aún predomina la dominación, la imposición de una religión eliminando todo aquello que no va de acuerdo a ella. Con todo ese trayecto que han pasado los *tseltaletik*, aún persiste un núcleo que se puede comprender en el *Popol Vuh*: los hombres del maíz fueron agradecidos con sus Formadores. Esa esencia persiste, sólo que, en diferentes formas, con influencia de la pluralidad religiosa y la globalización.

Asimismo, se deja ver que los Creadores, Formadores y Progenitores no son perfectos, también pueden equivocarse y nos damos cuenta de eso en las veces que no pudieron concretar su obra en la creación del hombre; pero que también castigan, tal como sucedió con los hombres hechos de madera, quienes por no reconocer y olvidarse de sus Creadores fueron exterminados. El reconocimiento y la veneración del hombre del maíz hacia sus Formadores crea una relación recíproca, que se refleja en el agradecimiento del hombre con todo lo que le rodea, este agradecimiento es devuelto con creces, pero también inflige si los omnipotentes son negados.

2.2. Concepto de cosmovisión

Mucho se ha hablado de la cosmovisión maya, se han hecho intentos para acercarse a una definición exacta; pero cuando se cree que ésta cuenta con una enunciación, surgen nuevos datos que obligan a redefinirla. Es imposible asegurar que la cosmovisión de los mayas ancestrales se mantenga intacta, tal como se definía

en el área cultural de Mesoamérica; afirmar que esta cultura quedó estática en el tiempo sería condenarla, algo inverosímil por la dinámica en que se han desarrollado los *tseltaletik* de Matsam quienes viven en la pluralidad religiosa, la cual de alguna manera modifica las ideologías y como consecuencia la cosmovisión de este grupo.

Las transformaciones que ha experimentado el maya-tseltal, a lo largo del tiempo en cuanto a su cosmovisión, se deben a varios factores. En primer lugar, la violenta invasión europea, seguido de la evangelización —como el caso de los *tseltaletik* de Matsam—, pero también es cierto que hay un “núcleo duro” (Austin, 2012) que sigue vigente y “puede afirmarse que al menos una parte de dicho núcleo duro, arrastrado desde la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial” (López Austin, 2012, p. 13). Se puede apreciar en los *tseltaletik* contemporáneos de Matsam, que estas visiones particulares son una de las unidades importantes en sus prácticas sociales y culturales, es decir, la cosmovisión.

Entre los investigadores que se han abocado al difícil tema de la cosmovisión, podemos mencionar a López Austin, 1990, 1994, 2012, 2015; Broda, 1991; Guiteras, 1995; Medina, 2000; Madrigal, 2012; Pérez 2013; Coutiño 2017, entre otros. Aun con la importante riqueza de trabajos hechos —con las culturas náhuatl, otomí, tsotsil y tseltal—, es preciso mencionar que la invasión europea y la época colonial privaron de una adecuada comprensión sobre la visión de mundo que tenían los mayas.

En definición de López Austin, la cosmovisión:

Es un conjunto estructurado de sistemas ideológicos que emana de los diversos campos de acción social y que vuelve a ellos dando razón de principios, técnicas y valores. Su racionalidad se enriquece al operar en los distintos campos de acción social. Como la cosmovisión se construye en todas las prácticas cotidianas, la lógica de estas prácticas se traslada a la cosmovisión, la impregna (López Austin, 1994, pp. 13-14).

El maya-tseltal de Matsam da cuenta de estas prácticas sociales y culturales en su vivir, de las nociones de este “núcleo duro” de la visión del mundo tseltal. Para Madrigal “la cosmovisión maya expresa la conceptualización de esta cultura sobre el cosmos y los elementos que lo constituyen: mundo superior o cielo, mundo de la naturaleza e inframundo” (Madrigal, 2012, p. 151). Los tres planos cósmicos a los que alude el autor, son precisamente donde se desenvuelve el maya-tseltal, conectados y complementarios. En algunas casas aún se puede observar esta representación simbólica de los elementos del cosmos; por ejemplo, el *yoket*⁹ ‘fuego en la cocina’.

La cosmovisión puede equipararse en muchos sentidos a la gramática, obra de todos y de nadie, producto de la razón, pero no de la conciencia, coherente y con un núcleo unitario que aumenta su radio a medida que se restringe a sectores sociales de mayor homogeneidad. Aún más: la base de la cosmovisión no es producto de la especulación, sino de las relaciones prácticas y cotidianas; se va construyendo a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza (López Austin, 1994, p. 12).

De acuerdo con la reflexión que hace Austin, parte fundamental —o la base donde se sostiene y tiene continuidad la cosmovisión maya, hasta los *tseltaletik* contemporáneos— es la agricultura. En los *tseltaletik* esto es el *k'aljel* ‘la preparación de terreno nuevo para la siembra del maíz’ o el *selab* ‘terreno ya en uso’. Para la religión Tradicional o Costumbre se presenta el *ch'ab* ‘rezo’, a principios del segundo mes de cada año; aunque no es explícito, o aún no lo mencionan, se rigen con el

⁹ Se encuentra en el centro de la cocina y está conformado por tres piedras o tres varillas —representando los planos cósmicos—. Es el lugar donde se hace el fuego, los tres pilares sirven de base para cocer el nixtamal, para tortear y cocinar el alimento. Funciona como punto de encuentro para la familia, cuando forman un semicírculo alrededor del fuego a la hora del desayuno, comida, cena y para platicar con las visitas mientras disfrutan del calor que emana el fuego. Es la representación simbólica del cosmos. Actualmente el *yoket* es restituido por fogones hechos de lámina y comprados en el municipio de San Cristóbal de Las Casas; pero mantiene su lugar: el centro de la casa.

calendario maya. Además, concuerda con el *tajimal k'in* o *loil* 'el carnaval' de Tenejapa, que tiene relación con la siembra de maíz.

En el décimo y décimo primero tiene lugar una ceremonia especial a cargo de los "cantores". La columna se forma igual que en los días anteriores, y frente a ella los "cantores" hacen una pantomima de las operaciones agrícolas. El corte y la quema de la maleza, la siembra del maíz son simuladas; después uno de ellos que lleva una comadreja disecada, la acerca al sitio en donde se sembraron los granos del maíz para sacarlos (Medina Hernández, 1964, p. 330).

De acuerdo a los tiempos que manejan los *tseltaletik*, la *Me'tik Kaxailtik* 'Madre Tierra' requiere de respeto; aunque manifiestan que este ritual —el respeto a la *Me'tik Kaxailtik*— se está perdiendo. "A la tierra, *ch'ul balamil*, se le presenta como una entidad poderosa y ambivalente; tolera la presencia humana y reclama se le solicite autorización para los eventos de la vida del hombre y la comunidad" (Medina Hernández, 2000, p. 126).

Infaliblemente se puede valorar que en la generación de ancianos de la comunidad de Matsam perdura la visión de que la relación con la *Me'tik Kaxailtik* con el ser humano debe ser recíproca. Para los *tseltaletik* es esencial trabajar la tierra en la siembra del maíz para mantenimiento doméstico; para ello están conscientes que debe ser con el permiso de la *Me'tik Kaxailtik*. La religión Tradicional o Costumbre de los *tseltaletik* de Matsam aún conserva el ritual de rezar y pedir permiso para la siembra.

La creencia Católica Autóctona siguen con estas nociones, que es necesario el respeto a la *Me'tik Kaxailtik*; pero lo fundamental para ellos es que el rezo para la siembra se haga en la iglesia. Este tema se abordará con más detalle en el capítulo siguiente de este trabajo. De cierta manera se sigue esta noción de *ich'el ta muk* a la *Me'tik Kaxailtik* 'respetar la Madre Tierra', para realizar distintas actividades —especialmente la siembra del maíz—.

Las religiones protestantes —como la Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día y Testigos de Jehová— también tienen presente esta noción, de relación recíproca con la *Me'tik Kaxailtik*. Aunque está influenciados por su doctrina religiosa, se puede confirmar que parte del “núcleo duro” de la cosmovisión maya ancestral se ve manifestado en sus creyentes, ya que ninguno muestra una actitud diferente hacia la Madre Tierra. Hay una correspondencia entre la *Me'tik Kaxailtik* con el maya-tseltal contemporáneo.

Merece la pena subrayar que la definición —señalada con anterioridad— que López Austin realiza sobre la cosmovisión enfatiza el argumento de que prevalece la visión del mundo de los mayas, respecto a todo lo que les rodea y ésta se manifiesta en sus actividades cotidianas. Pero sobre todo con el tema de la agricultura, que es donde se puede apreciar la cosmovisión del maya-tseltal actual. “Los principios fundamentales, la lógica básica del complejo, siempre radicó en la actividad agrícola, y ésta es una de las razones por las que la cosmovisión tradicional es tan vigorosa en nuestros días” (López Austin, 1994, p. 14).

Para Johana Broda, cosmovisión es “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre todo el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda, 1991, p. 462). Como aclara la misma Johana Broda, no se está pronunciando que esta visión prehispánica esté intacta hasta hoy con el maya-tseltal actual, ya que las distintas etapas históricas de los mayas ancestrales han experimentado hondos cambios desde la invasión europea, e incluso en el caminar de la historia de México.

En definición del doctor Pérez Sántiz, aclara sobre la cosmovisión que;

es una forma particular de creer, valorar y forma de ser de un grupo social; por lo tanto, es característica propia de una región, desde un punto de vista simbólico y territorial, no ser estática y estar en perpetuo movimiento (Pérez Sántiz, 2013, p. 79).

Ciertamente lo que se investiga son las nuevas (des)configuraciones del maya-tseltal, inmersas en la pluralidad religiosa. El objetivo es que a partir de esta diversidad se logren apreciar la continuidad de elementos notables de la cosmovisión maya ancestral con el maya-tseltal contemporáneo, a pesar de las profundas transformaciones de los que ha sido objeto. La persistencia es que aún existe esta relación recíproca, de manera independiente a las creencias que profesen cada maya-tseltal — perceptiblemente en la siembra del maíz —.

En el culto de los cerros, de la tierra y del agua se han conservado tantos elementos antiguos, precisamente, porque estos cultos expresan la relación de dependencia del campesino tradicional con el medio ambiente en que vive, las adversidades del clima y la precariedad del cumplimiento de los ciclos agrícolas de temporal (Broda, 1991, p. 464).

Todo esto parece confirmar que “a pesar de la desaparición de los aparatos políticos, de sus sabios, del sacerdocio organizado, del calendario, la tradición continuó vigorosa entre los agricultores” (López Austin, 1994, p.14).

De acuerdo a las nociones de Austin, Broda, Guiteras, Madrigal, Pérez y Medina, sobre la cosmovisión maya ancestral —en donde se ha preponderado la agricultura—, ésta no se reduce a la labranza, también se manifiesta en otras actividades de la vida social del maya-tseltal: la construcción de una casa, el fogón como centro, la vida familiar, el nacimiento de un bebé, mal del ojo, el susto, el *ch’ulel*, la relación con la autoridad y todo aquello que germina del ejercicio del ser humano.

La construcción de una *na* ‘casa’ —tomando como base lo acostumbrado en décadas pasadas— tenía la forma de un cuadrado, el techo era el centro. Éste era el modelo para las casas en la comunidad. Al finalizar su edificación era necesario conseguir un *poxil* o *ch’ab* ‘rezador’, para que fungiera como intermediario entre el dueño de la casa y la deidad —la *Me’tik Kaxailtik*— a quien se le pedía que dejara vivir con tranquilidad a los inquilinos y no sufrieran ningún accidente durante el

tiempo que la ocuparan. Además, para pedir perdón por cualquier mala actitud que tuvieran con la Madre Tierra.

El maya-tseltal contemporáneo —respecto a la *na* ‘casa’— ha cambiado su estructura, o la forma de su construcción; y, por supuesto, el material y las ceremonias que se realizan para este fin. La religión tradicional mantiene los rezos tradicionales. Las religiones cristianas también practican una ceremonia al construir una casa nueva; en el ritual el pastor —padre o el de mayor jerarquía en la iglesia— funge como el intermediario, es el encargado de pedir tranquilidad, amor y salud para quienes habitarán la casa nueva. Asimismo, agradece a Dios por el espacio cedido a la familia para habitarla y pide quitar toda envidia que pudiera generar algún daño a los habitantes.

Es preciso tener presente que la *na* tradicional tiene mucha relación con la montaña sagrada y la pirámide. La *na* es un pequeño cosmos, es sagrada, representa los cuatro rumbos de la naturaleza, su techo simboliza la gran montaña sagrada y arriba de ella está el cielo, sol, luna y estrellas. Además, da cobijo a la familia; es un lugar de comunicación, diálogo entre ellos y sus dioses, los resguarda del peligro. La montaña sagrada tiene “el poder de conectar los tres niveles del ámbito terrestre y también el mundo humano con el sobrenatural” (Florescano, 2020, p. 36). Asimismo, es un espacio donde se implora, agradece o se pide perdón. Pero también es fertilidad, guardián. La montaña sagrada es morada de las deidades.

Por último, la pirámide no es más que la imitación de la montaña sagrada, por ello las grandes plazas ceremoniales para los rituales a sus deidades. La pirámide fue como la casa, daba protección al pueblo, los resguardaba. En síntesis, esta triada tienen mucha similitud simbólica y física. La *na* tiene forma de montaña (ver figura 8. Casa del *Kawilto*, Matsam, Tenejapa), y la pirámide forma de casa. En los tres espacios se encuentran las deidades; del mismo modo, los tres se conectan con el plano celestial, terrenal e inframundo. Hay un enlace simbólico entre esta triada.

Quedan elementos vigentes de la cosmovisión maya ancestral con el maya-tseltal contemporáneo de Matsam, interpretados de diferentes maneras o ejecutados de acuerdo a la visión del mundo que tienen. Esto estriba principalmente en la religión que profesen, donde emergen distintas formas de apreciar el entorno. De ahí que “las divisiones sociales, las contradicciones, las tensiones y las asimetrías producen variadas concepciones del mundo en el seno de una misma sociedad (López Austin, 1994, p. 12). De esta manera, se puede considerar aún el “núcleo duro” de la cosmovisión maya ancestral —presente en los *tseltaletik*—, dejando claro que no indica que esté intacta; sino más bien, son sólo algunos elementos que dan continuidad a la visión del mundo prehispánico y que ahora están representados por el maya-tseltal de Matsam —inmersos en la pluralidad religiosa y en la globalización que vive la sociedad actual—. A pesar de esta dinámica, el maya-tseltal sigue vigente en sus formas de ver, sus maneras de vivir; por supuesto, adaptando nuevos criterios en su ritualidad.

2.2.1. Posmodernidad y cosmovisión maya

La invasión europea trajo consigo la imposición de nuevas ideas, nuevas creencias, nuevas formas de organización. Ésta sin duda fue una etapa difícil para el pueblo originario, ya que vivió un proceso que duró varios años. Lo cierto es que las culturas antiguas opusieron resistencia, y en la actualidad se continúa manifestando esa tenacidad. Aunque en el desarrollo de los hechos, y del propio progreso del ser humano, se han adaptado a nuevos elementos. La aparición en la escena global de la modernidad priorizó la idea del progreso. Esto significó la ruptura con la historia y la tradición.

Ser modernos es estar en un medio que promete aventura, poder, goce, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo. Y, al propio tiempo, que amenaza destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los medios y experiencias modernos atraviesan todas las

fronteras geográficas y étnicas, de clase y nacionalidad, religiosas e ideológicas; en este sentido, puede afirmarse que la modernidad une a toda la humanidad (Harvey, 1998, p. 25).

El proceso global de la modernidad abarcó lo económico, político, cultural y social, cuatro aspectos que en el proceso manifestaron ritmos desiguales; por lo consiguiente, no a todos nos llegaría la renovación, pero “la «modernización» de las economías europeas procedió aceleradamente, mientras que todo el impulso del comercio y la política internacionales se justificaba como un «proceso de modernización» benéfico y progresista para el atrasado Tercer Mundo” (Harvey, 1998, p. 52). Para los países periféricos se entabló una relación de dominación, de explotación con un trato desigual. “La modernidad no sólo supone una violenta ruptura con alguna o todas las condiciones históricas precedentes, sino que se caracteriza por un proceso interminable de rupturas y fragmentaciones internas” (Harvey, 1998, p. 27).

Después de que la modernidad no cumpliera con las expectativas que había propuesto —de un mejor mundo, aspirar a un futuro mejor—, de la misma manera el capitalismo no optimizó la calidad de vida. Tan sólo un grupo se vio beneficiado. De este modo, se pasó a una etapa de posmodernismo, y esto no quiere decir que fuera una mejor que la modernidad. No fue un paso lineal, fue una época de lucha; se exigía que se tomara en cuenta a muchos grupos subalternos que no eran visibilizados y fueron marginados por la supuesta modernidad. “La posmodernidad, que supuestamente comienza entre los años setenta y ochenta, se caracteriza por la desilusión y falta de confianza en el futuro; para denominar esta quiebra social y psicológica se suele utilizar la expresión «crisis de la modernidad»” (Pat Fisher, 2003, p. 28). Esta crisis no es más que el fin de las utopías del progreso, el desencanto a las promesas hechas por la modernidad, la muerte de los grandes relatos dominantes que le daban sentido a toda la humanidad como el cristianismo,

iluminismo, capitalismo, marxismo, Lyotard (1979). Con ello comienza un cuestionamiento a lo establecido como absoluto, superior, único. Hay un desdibujamiento de las únicas formas impuestas y dominantes de ver las cosas, de lo privado y lo público.

La posmodernidad significó la reivindicación de las minorías, en darles voz, lugar. En consecuencia, ya no había una sola verdad, sino una variedad de versiones, la verdad impuesta estaba fragmentada; con ello se generaron muchos pequeños relatos y narrativas. Esto dio apertura al fortalecimiento y rescate de la cosmovisión maya-tseltal contemporánea, significando entonces que las formas de ver el mundo, las formas de vivir, de hablar, su organización, conocimiento, sus creencias, eran opciones para que el maya-tseltal viviera su plenitud.

La creencia de la cosmovisión maya-tseltal se fundamentó en la sacralidad de todas las cosas que la rodean —cosmovisión que poseen todas las culturas mesoamericanas—; entre ellas los lugares donde rinde ritual a sus deidades: el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsima* es uno de ellos, donde mantiene una relación recíproca, una forma específica de corresponder a la Madre Tierra. De igual manera ocurre con las religiones cristianas, quienes en un principio impusieron nuevas creencias garantizando que esa era la única religión que se debía profesar, y las demás de bárbaros, incivilizados, quebrantando así la religiosidad maya.

La posmodernidad dio margen a cuestionar estas verdades absolutas. Por ello la cosmovisión maya-tseltal contemporánea es el pilar para exhibir que hay otras creencias, formas de comunicarse con sus dioses, conocimientos, mundos de los *tseltaletik*, que son tan válidos como cualquier otra creencia. Se aclara que tampoco se pretende hacer ver que la cosmovisión maya-tseltal tenejapanense es la mejor, o que se deba universalizar, sino que es una forma de vivir y percibir la existencia.

Estas formas de ver el mundo de los *tseltaletik*, a más de quinientos años que se vio imposibilitado de seguir con su religiosidad —por la imposición de otras

creencias, formas de vida, conocimientos—, tuvo efectos negativos en el maya-tseltal, puesto que naturalizó el rechazo, su inferioridad, “proclamando su adhesión total e incondicional a los nuevos modelos culturales y, por otro lado, pronunciando una condena irreversible de su estilo cultural propio” (Fanón, 1965, p. 42). Éste fue el desenlace de las imposiciones: los *tseltaletik* negaron su religión ancestral, su idioma. Esto se puede notar en la proliferación de las religiones cristianas en la actualidad, como el caso de Matsam en donde la religión Tradicional o Costumbre enfrenta el rechazo de los propios *tseltaletik*.

Por lo anterior, es importante conocer cómo es vivida la posmodernidad con la cosmovisión maya-tseltal actual, sobre todo en la religiosidad maya, que es de nuestro interés. Ciertamente la cultura es dinámica, no estática, por eso la necesidad de indagar cómo la religión Tradicional o Costumbre se ha adaptado a la pluralidad religiosa existente en la comunidad de Matsam.

2.2.2. Valores del maya-tseltal actual

El maya-tseltal tenejapanense posee un cúmulo de conocimientos y una forma de ver el mundo, especialmente en su entorno que es el *k'inal* ‘territorio’. Es el lugar donde habita inmerso en la tierra y que está incluido en uno de los tres planos cósmicos, donde conviven los *tseltaletik*; esa fracción de territorio es el que le pertenece, donde edifica su pequeño cosmos, la casa, también donde limita y convive con las deidades de los espacios sagrados. “El territorio es la base del despliegue sociocultural, en él se presenta y se desarrollan las manifestaciones espirituales, ahí se encuentran los lugares históricos y sagrados que se ligan con la naturaleza humana y cósmica” (Sánchez Álvarez, 2012, p. 67).

También es donde de noche sale el *lab* ‘animal compañero’. Igualmente es el espacio donde emerge, desarrolla y madura el *ch'ulel* ‘conciencia’. “El territorio es el espacio de la organización social, es el lugar en donde las formas tradicionales de

organización tienen sentido. El territorio es identidad. Es el lugar de pertenencia” (Pérez Sántiz, 2013, p. 87). El territorio es donde el maya-tseltal se siente en casa, donde está su *muxuk* ‘ombligo’.

El sueño es parte fundamental del maya-tseltal. Es ese espacio sagrado donde no hay intermediarios y se da la comunicación directa con la deidad; inclusive, si el *ch’ulel* ‘animal compañero’ es sumamente inteligente, puede llegar a la casa de la deidad. Pero si no es lo suficientemente fuerte puede quedar capturado en la casa de la deidad —como la montaña sagrada—. El sueño previene de acontecimientos fatales o adelanta hechos que sucederán en el futuro. Incluso el sueño es el espacio donde los dioses envían mensajes, donde se notifica al ser humano si su petición será concedida, es decir, el resultado de cualquier pretensión que haya implorado en la montaña sagrada.

El rito es el medio por el cual el maya-tseltal demuestra reciprocidad con la Madre Tierra. Acude a los espacios sagrados, como el *Tatik Anjel Tsimá*, y ofrenda vela, incienso, tabaco molido, cigarro, trago y el *Sk’ayo Tatik Anjel* ‘Canto del Señor Rayo’ —ejecutado por los músicos tradicionales—, danza con fervor. Ahí realizar el ritual donde se manifiesta “el arte de la lengua” (Montemayor, 1993, p.77): el rezo que efectúa el *Kawilto* para evocar a las deidades, con palabras floridas, sutilmente empleadas con ritmo, sintaxis y léxico; las expresa con el corazón, con un dramatismo que parece desvanecer, pero necesario para implorar la atención de los dioses. De manera que el rito es esencial en la vida del maya-tseltal tenejapanense.

La comunidad es el segundo círculo para socializar, después de la familia; lo común es que su centro, o punto de encuentro, sea la escuela primaria, que son las únicas que hay en las diferentes localidades —a excepción de algunas que ya cuentan con secundaria y nivel medio superior—.

La comunidad es un espacio de convivencia, diálogo, aprendizaje, independientemente de las creencias que profesen los *tseltaletik*. La comunidad

manifiesta unidad, fortaleza, sabiduría, inteligencia, guía, amistad, respeto. “La comunidad es el espacio de la identidad, la cosmovisión, el territorio, la lengua y el trabajo” (Pérez Sántiz, 2013, p. 116).

Ningún maya-tseltal puede estar apartado de la comunidad, hacerlo sólo indica que aún eres *alal* ‘criatura’, que aún no llega su *ch’ulel* ‘conciencia’. La comunidad forma la asamblea y es el máximo órgano para la toma de decisiones, acuerdos, consenso. La comunidad es una “NOSÓTRICA” (Lenkersdorf, 2002, p 11), concepto que encontró Lenkersdorf en los tojolabales y que aplica en los diferentes grupos mayenses, ya que indica unidad —en grupo y no individual—, donde cada quien expresa lo que siente, pero no piensa en sí mismo sino en común.

2.3. Religiones e interculturalidad

“Durante los siglos XIX y XX aparecieron numerosas religiones nuevas que contribuyeron a incrementar en gran medida la complejidad del panorama religioso mundial” (Pat Fisher, 2003, p. 77). La presencia de nuevas formas de alineación religiosa en la sociedad es perceptible en la geografía chiapaneca. El auge de los nuevos movimientos religiosos en la región de los Altos de Chiapas, conformado por pueblos mayas contemporáneos, tiene como caso especial a la localidad de Matsam, perteneciente al municipio de Tenejapa, en donde mayoritariamente se habla *bats’il k’op* ‘tseltal’. Éste es el nuevo panorama general, o los nuevos contextos que se observan en las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal actual.

De acuerdo a los recientes datos divulgados por el (INEGI), el Censo de Población y Vivienda 2020 contempla que en cuestión de las religiones: el 77.7% de la población expresa ser católica, el 11.2% manifiesta ser protestante o cristiano evangélico, 0.2% declara otra religión, mientras que el 2.5% se dice ser creyente sin tener una adscripción religiosa y el 8.1% se declara sin religión. En 1990, según el INEGI, sólo dos entidades tenían menos de 75% de población católica —Chiapas y

Tabasco—. A la fecha se han llevado dos Censos de Población y Vivienda — 2000 y 2010—. El más reciente fue en 2020, por lo que en la actualidad se elevó la cantidad de estados llegando a diez entidades —las dos anteriores más Baja California, Campeche, Quintana Roo, Tamaulipas, Baja California Sur, Chihuahua, Morelos y Yucatán—. Por otro lado, el INEGI 2020 refleja que Baja California, Campeche, Chiapas, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Tamaulipas y Yucatán tienen un 15% o más de fieles de iglesias protestantes y evangélicas, sobresale Chiapas con 32.5%, seguido de Tabasco, Campeche y Quintana Roo.

Merece la pena subrayar los datos que da a conocer el INEGI, puesto que aclara el panorama de transformación que se sufre a nivel nacional, estatal, municipal y local sobre la diversidad de religiones protestantes, ofertando así alternativas religiosas, acompañadas de tensiones o disputas ante la pluralidad de creencias.

Estos datos, mencionados líneas arriba, son el panorama de la comunidad de Matsam. Desde luego, la pluralidad de religiones es parte de la dinámica de globalización en que están inmersos los *tseltaletik*; con ello se acentúan las (des)configuraciones en el maya-tseltal tenejapanense, en su cosmovisión, creencia, organización; en consecuencia, se vuelven más complejas las formas de relacionarse entre los *tseltaletik* de Matsam.

Las relaciones de distintos grupos en el contexto de la comunidad de Matsam es compleja. Aunque comparten el mismo idioma, y sin temor a equivocaciones también la misma cosmovisión, la pluralidad de religiones presentes ha influenciado en este aspecto —sobre todo en la cosmovisión maya-tseltal—, considerando que permanece el desprestigio hacia lo que es propio de los *tseltaletik*.

Por consiguiente, nos preguntamos ¿cómo impacta al maya-tseltal tenejapanense esta pluralidad de religiones?, ¿cómo son las relaciones entre estas distintas religiones presentes en Matsam? A juicio de Tirzo “las relaciones entre culturas son siempre relaciones interculturales” (Tirzo Gómez, 2010, p. 12). Para el

caso de nuestra investigación no son culturas distintas, pero sí grupos religiosos diferentes que —de acuerdo a nuestro criterio— caben dentro de las relaciones interculturales. No justificamos el hecho de traer a cuenta la interculturalidad sólo por el hecho que haya diversidad de religiones, sino porque hay otros aspectos que engloban este concepto y que esbozaremos enseguida.

Ante esta pluralidad religiosa no necesariamente se tiene que imaginar que estos grupos se encuentren aislados unos de otros; al contrario, están en constante contacto. Como ya se decía, comparten el mismo contexto. Una de las limitantes que hay en estos grupos es que todos quieren imponer o universalizar sus formas de ver al mundo, especialmente sus creencias; a partir de ello generan contradicciones, formas de vida en sentido opuesto, de acuerdo a la religión que profesan. Es entonces cuando surge un problema de fuerzas, desencadenando conflictos ideológicos entre los distintos grupos, relaciones asimétricas entre las religiones de los *tseltaetik*.

El proceso de la interculturalidad, como ya hacía alusión anteriormente, no se da por el sólo hecho de que haya diferentes grupos religiosos en Matsam, o que este concepto sólo sea aplicable para el pueblo tseltal, tsotsil, tojolabal, ch'ol, zoque entre otros, establecidos en las comunidades, o sólo signifique reconocimiento, respeto, para estos grupos ya mencionados; en realidad así lo han conceptualizado muchos —erróneamente—. Más bien la interculturalidad es una necesidad en todos los espacios de la sociedad y del mundo, que está en proceso de construcción. Desde la posición de Catherine:

La interculturalidad (...) aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. (...) no sólo a condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la

memoria ancestral y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras (Walsh, 2008, p. 140).

Los conflictos ideológicos recaen directamente a la religión Tradicional o Costumbre, que aún conserva nociones de la religiosidad maya ancestral. Sin duda son conocimientos muy valiosos —en su tiempo y en la actualidad—, y que han enfrentado la discriminación de los *tseltaletik* agrupados en las religiones cristianas. Son ellos quienes tachan a los *tseltaletik* tradicionales de practicar la brujería. Aunque sus rituales sean en realidad peticiones de perdón a la Madre Tierra por actuar mal o por hacer uso de ella —una parte para la siembra, o construcción de casa—, peticiones de salud para ellos, para la comunidad, peticiones de lluvia para las siembras, buenas cosechas; esta comunicación espiritual con las deidades y la Madre Tierra está lejos de ser maldad o brujería, como lo afirman las diferentes religiones cristianas.

Estas actitudes —de atacar lo propio del maya-tseltal contemporáneo— no son más que la reproducción de las imposiciones en la invasión europea militar y espiritual. Parte fundamental en la dominación española fue precisamente la evangelización, en sus inicios el catolicismo se dedicó a exterminar la religión ancestral, la “tradición religiosa mesoamericana” López Austin (1994). Antes de la irrupción europea las culturas ancestrales “eran politeístas; unos dioses eran favorables al hombre, otros le eran hostiles y muchos presentaban ambos caracteres; una misma deidad podía dividirse en cuatro advocaciones, asociadas a los puntos cardinales y a diferentes colores” (Ruz Lhuillier, 1995, p. 54). Por consiguiente “tenían dios mayor, y éste era el sol, [...] tenían dios para la tierra, otro de la mar, otro de las aguas, otro para guardar el vino, otro para las sementeras; y para cada especie de ellas tenían un dios” (Bartolomé de Las Casas, 2014, p. 63). En síntesis, la mayoría de las prácticas sociales y culturales de los mayas ancestrales fueron

descartadas por el poder político-religioso occidental. De esta manera quedó naturalizado en el maya-tseltal contemporáneo la negación a sí mismo.

Se hace necesario generar las condiciones de respeto, igualdad y relaciones simétricas ante la diversidad de prácticas sociales y culturales del maya-tseltal actual; empezar a construir la interculturalidad sin duda es un reto. Es difícil que estos grupos religiosos hagan estos cambios de perspectiva y respeten la creencia de cada maya-tseltal, es necesario reflexionar para la armonía y plenitud del maya-tseltal tenejapanense.

Esto nos lleva a pensar la importancia de la interculturalidad, generar las condiciones de un vivir diferente de los *tseltaletik* donde no se tenga que marginar, estigmatizar ninguna creencia, pero sobre todo valoren lo propio. Esto no indica que la religiosidad maya sea la mejor, sino que es un conocimiento, una cosmovisión ancestral que en la actualidad puede contribuir a una “sociedad realmente intercultural, en donde prevalezcan los valores de complementariedad, relacionalidad, reciprocidad y solidaridad” (Walsh, 2009, p. 235), valores que se han dejado a un lado por las diferencias religiosas, y esas son limitantes para hacer comunidad intercultural entre los *tseltaletik*; lo cual significa que la “interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino, insurgencia y construcción” (Walsh, 2008, p. 141), un re-pensar desde la relación entre la Madre Tierra y el maya-tseltal tenejapanense.

2.3.1. Pluralidad religiosa e ideologías

A pesar de los contrastes de culto que podían tener las diferentes culturas que conformaba el área de Mesoamérica, compartían elementos primordiales sobre la visión del mundo, Austin (2016) menciona algunas de estas características: las divinidades, el sistema calendárico, la organización del sacerdocio, entre otras. La tradición religiosa mesoamericana fue;

como el campo cultural en el que tenía lugar la mayor cantidad de relaciones entre los diversos pueblos mesoamericanos [...] como si la religión fuese un código que permitiera a los distintos pueblos hablar un lenguaje común para su convivencia (López Austin, 2016, p. 56).

Después de la invasión occidental “los pueblos indígenas, sujetos al dominio de los europeos y a la violenta imposición del cristianismo vieron sensiblemente disminuidas sus interrelaciones autónomas y, sobre todo, su capacidad de ubicarlas en el campo de su propia religión” (*Ibidem*, p. 56). Por consiguiente, “se construyeron iglesias cristianas sobre sus antiguos lugares de culto, se dio un significado cristiano a sus fiestas populares y sus prácticas indígenas fueron gradualmente marginadas” (Pat Fisher, 2003, p. 36).

Durante la Colonia y posterior a ella, ya establecida la imposición de la religión Católica, se empiezan a dar:

nuevos movimientos religiosos, cuyas ofertas son cada día más numerosas y polifacéticas. La pluralidad y complejidad del campo religioso se acrecienta en la época de la globalización cuando las religiosidades trascienden fronteras territoriales y culturales; pluralidad y heterogeneidad de creencias y prácticas que se manifiestan tanto en la ciudad como en el campo (Barabas, 2017, p. 14).

Esta ola de religiones se propagó en diferentes espacios geográficos del país. No fue la excepción el territorio maya-tseltal, específicamente la localidad de Matsam, donde está presente la religión Católica Autóctona, Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día, Testigos de Jehová y la Tradicional o Costumbre.

Es preciso tener presente este panorama como base para indagarse cómo ha influido la pluralidad religiosa en las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal contemporáneo, poniendo énfasis en los espacios sagrados como el *Tatik Anjel Tsima*, teniendo presente que esta diversidad de creencias genera diferentes ideologías; por lo tanto, un abanico de formas de ver al *Tatik Anjel Tsima*. Este espacio no tiene el mismo significado para todos, hay una diversidad de visiones que se alimentan

desde la cosmovisión maya-tseltal y desde la religión a la cual se encuentran adscritos.

La proliferación de los protestantes también tuvo objetivos claros: la continuidad de la colonización, desterrar a los mayas ancestrales de sus formas de ver el mundo —y la relación que tenía con la *Me'tik Kaxailtik* 'Madre Tierra'— y de todo aquello que tuviera que ver con la tradición religiosa mesoamericana. Por lo tanto,

el contexto de surgimiento y difusión rural de las denominaciones protestantes es el indigenismo incorporacionista, que buscaba la castellanización, el mestizaje cultural y biológico, la ruptura de la comunidad y el minifundio y la integración de los indios a la nacionalidad, en aras de la homogeneización y modernización nacionales (Barabas, 2017, p. 271).

El objetivo es que “deje de ser indígena o, en otras palabras, que no hay solución para el indígena; la habrá, sí, para el individuo que haya sido indígena en sus costumbres, lengua, etc., pero a condición de que ya no lo sea” (Villoro, 2017, pp. 99-100). Es necesaria esta larga cita para comprender los objetivos reales del protestantismo en México.

En 1963 comenzaron a llegar los lingüistas y misioneros del ILV apoyados por el movimiento protestante interdenominacional, y traídos por el gobierno cardenista, cuyo propósito era “desfanatizar” las comunidades; en doble sentido de “descatolizar” y “despaganizar”, además de traducir la Biblia a los idiomas indígenas, elaborar música religiosa, programas de asistencia social, tales como Manos de Ayuda, y preparar agentes indígenas para pastores. El ILV capacitaba promotores indígenas como maestros y hacía cartillas para la educación, por lo que puede decirse que en buena medida controlaba la educación indígena. En este mismo periodo, y tal vez hasta 1950, se dio el fenómeno del “bracerismo”, una forma de migración transnacional reducida y fomentada por los Estados norteamericano y mexicano en la que los misioneros del ILV y los protestantes en general tuvieron participación como enganchadores. Ya en Estados Unidos las iglesias protestantes prestaron ayuda material y emocional a los migrantes, convirtiendo a mucho de ellos, y éstos difundieron la Palabra al regresar (Barabas, 2017, pp. 271-272).

En este sentido, las religiones protestantes incursionan en los diferentes espacios de la geografía mexicana, evangelizando, castellanizando; y con ello incluir a los grupos marginados a la modernización nacional conformando la homogeneidad de la cultura mexicana. A pesar del uso de distintas estrategias — mediante el Estado, la religión, los mayas, los zoques, náhuatl, por mencionar algunos—, los indígenas se resistieron a renunciar a sus raíces, prueba de ello es que siguen vigentes en los distintos lugares que se establecieron, con sus formas de ver y relacionarse con su entorno.

Sería inverosímil afirmar que la cosmovisión se mantiene intacta, puesto que el contacto que hay con las globalizaciones han cambiado muchas cosas y por lógica se han ido ensamblando. Los que no tuvieron otra alternativa que aceptar las nuevas creencias impuestas por el colonizador, también dan señales que mantienen ciertos elementos de las creencias ancestrales, las cuales parecieran ser resignificadas en sus prácticas religiosas. Éste es el objeto de estudio en este trabajo: las nuevas configuraciones del maya-tseltal contemporáneo, en su cosmovisión, sobre los espacios sagrados inmersos en la pluralidad religiosa.

Lo planteado hasta aquí es el panorama que viven los *tseltaletik* de Matsam, una comunidad con pluralidad religiosa donde coexisten en el mismo espacio y que tienen como referente común la *Tatik Anjel Tsima* como espacio sagrado, como un punto de encuentro. Lugar donde, por naturaleza, la religión Tradicional o Costumbre es fundamental para la comunicación con sus deidades. Pero también la religión Católica Autóctona se ha acercado a este espacio, al igual que la Presbiteriana y Adventista de Séptimo Día. Desde su individualidad con diferentes maneras de conceptualizar sus rituales en el mismo lugar, la montaña. Por ello hay diferentes perspectivas sobre la montaña sagrada, desde la creencia Católica Autóctona, Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día, Testigos de Jehová y Tradicional o Costumbre; cada cual desde las características propias de cada

religión; porque si bien es cierto que comparten el mismo lugar, es innegable que sus experiencias religiosas son disímiles, regidas por las normas de cada institución de la que forman parte. Como bien menciona Fisher:

Si dirigimos nuestra mirada a los aspectos rituales externos, veremos que las prácticas religiosas son bastantes diferentes: algunas religiones disponen que es necesario cubrirse la cabeza en los lugares sagrados, otras insisten en que hay que descubrirse; algunas afirman que uno no debe cortarse el pelo pues es un don divino, mientras que otras han establecido disciplinas monásticas que ordenan que la cabeza sea completamente afeitada como forma de desapego de lo mundano; algunas contemplan el sacerdocio femenino y otras limitan de manera estricta la participación de la mujer; algunas se acercan a lo divino mediante ofrecimiento de flores, frutos, velas e incienso y otras ofrecen animales vivos en sacrificio; en algunas el culto se rinde en pie, mientras que en otra es necesario estar sentado; algunas exigen una posición estática ante lo divino y en otras los seguidores bailan, gritan y se arrojan al suelo cuando sienten la presencia de un poder espiritual (Pat Fisher, 2003, p. 109).

Aunque hay gran diversidad de prácticas religiosas entre los *tseltaletik* de Matsam, la religión Católica mantuvo cierto monopolio en algún tiempo. Posteriormente, poco a poco, perdió seguidores dando paso al protestantismo. Por el momento la religión Presbiteriana cuenta con un considerado número de feligreses; en la comunidad existen cuatro templos jurisdicionados a la Iglesia Nacional Presbiteriana de México (INPM): Filipo, Puerta de Salvación, Nazareth y Eben-ezer, además de un templo perteneciente a la iglesia Presbiteriana Calvinista Reformacional. En un siguiente plano se encuentra la Iglesia Católica Autóctona, y después los Testigos de Jehová, Adventista del Séptimo Día y Tradicional o Costumbre, esta última no institucionalizada.

Como se observa, en esta comunidad hay nueve grupos religiosos, ocho de ellos institucionalizados, es decir, constituidos como una organización religiosa — con liturgias y normas establecidas, autoridades eclesiásticas y debidamente instituidos en un lugar de reunión, que son los templos—. Uno de estos grupos es la Tradicional o Costumbre, que se rige con elementos de la religión ancestral de los

mayas, con una organización mucho más rigurosa; sus puntos de encuentro son los espacios sagrados debidamente marcados por *Sjalab Chanebal Tatic*, mientras que sus ceremonias son regidas por el calendario maya.

De acuerdo a los datos presentados, se estima que la presencia cristiana en Matsam es mayoría. Por tal motivo es trascendental conocer cómo se relacionan estos grupos religiosos con lo tradicional, de manera especial con la *Tatik Anjel Tsimá* ‘la montaña sagrada’, cuáles elementos han incluido en sus prácticas sociales y culturales, así como cuáles han generado conflictos en esta diversidad de creencias.

No se ha encontrado ninguna información que compruebe intolerancia religiosa entre los *tseltaletik* de esta comunidad. Con esto no estamos afirmando que todo transcurre en completa paz y respeto, siempre hay ciertas disputas y tensiones entre las diferentes religiones, primordialmente con la Tradicional o Costumbre; sin embargo, es de reconocerse que los *tseltaletik* de Matsam no tienen registros de multas o expulsiones —entre la religión tradicional o con las religiones cristianas—

En esta pluralidad de religiones se gestan diferentes entendimientos, diversidad de afirmaciones, opiniones que se van articulando en las actividades religiosas de los *tseltaletik*. Esto da paso a ideologías nuevas o reestructuradas, entendiendo que “la ideología está formada por un conjunto de representaciones, ideas y creencias” (López Austin, 1989, p. 16). En otras palabras,

las funciones ideológicas existentes, esto es, exponer cómo el sistema ideológico validó y dirigió la acción de los miembros de la sociedad, satisfaciendo los intereses de los grupos sociales que expresaron sus particulares aspiraciones e ideales como si fueran los generales y convenientes para la sociedad global (*Ibidem*, p. 16).

Se entiende que en el sistema ideológico las religiones tienen en común sus dioses, lo que cambia son las formas ceremoniales de cada religión, de acuerdo a las normas. Por ejemplo, a la Iglesia Católica romana le fue difícil aceptar las ceremonias

de los *tseltaletik* en los espacios sagrados, alegando que éstas se alejaban de las normas católicas; aunque para la ideología del maya-tseltal estas acciones eran una forma de rendir veneración a su dios, siendo la montaña sagrada el símbolo de acercamiento con la deidad.

Pareciera ser que sucede lo mismo con estas religiones cristianas en la actualidad. Hay un juego de ideologías, cada quien pretende validar o universalizar su idea, pero sobre todo su creencia, manifestando que la suya es la mejor y la correcta, discriminando a todo aquello que no forma parte de su campo de pensamiento. La religión tradicional es la más golpeada. Se sigue reproduciendo la actitud de los evangelizadores en la invasión europea, quienes creían que las tradiciones ancestrales son acciones paganas, resumidas en *ak' chamel* 'brujería'. Por otro lado, está también esta lucha ideológica entre las religiones cristianas.

2.3.2. Poder, tensión y resistencia

La amplia composición religiosa diversificó la diversidad de creencias, y de alguna manera vino a restar la hegemonía que ostentaba la religión Católica en su tiempo de esplendor, modificando varios aspectos en cuanto a la tradición o costumbre. Un primer conflicto fue el rechazo a algún cargo tradicional en el municipio, por parte de los recién adheridos al cristianismo. De acuerdo a los testimonios vertidos por los propios *tseltaletik*, eran obligados a recibir dicho cargo porque era mandato de asamblea, pero sobre todo del *Kajkanantik Manojel*.

Con el transcurso del tiempo se fue perdiendo el interés de cumplir con los cargos tradicionales. En la actualidad no es obligatorio acatarlos, dejando en libertad a quienes quisieran ocupar el cargo de *Tij Winik*¹⁰. Se deja ver la resistencia y

¹⁰ Su traducción literal es 'mueve' o 'despierta al hombre', llamados comúnmente como 'los fiadores'. Este cargo tradicional dura un año y se ejerce en la cabecera municipal, esto indica que quien lo ejecuta debe rentar un lugar para vivir en lo que dure el cargo. Su función es llevar el mensaje del

cuestionamiento por parte de los protestantes al rechazar el sistema de cargos. Por otro lado, también está la otra resistencia —de los que siguen con lo tradicional—; prueba de ello es el maya-tseltal contemporáneo de Matsam que sigue ejerciendo estos cargos, aunque ya no con el consenso de toda la comunidad sino a nivel de grupo, o en su caso mediante decisión individual respaldado por las autoridades tradicionales del municipio de Tenejapa.

La entrada del protestantismo significó la pérdida política y económica de los caciques, puesto que ellos manejaban el mercado —*pox*, velas, imágenes, etc.— relacionado con las ceremonias religiosas, incluso a prestamistas con los que ejercían los cargos tradicionales y que después se dedicaban a pagar, o en su caso ofertar sus terrenos como pago.

Este mecanismo cívico-religioso refuerza una estratificación asimétrica en la medida en que son los indígenas detentores de los comercios y de los medios de transporte y sus clientes políticos, quienes aseguran las fiestas religiosas. Momento de consumo privilegiando el alcohol, velas, comida y por lo mismo de creación de deudas (Pierre Bastián, 2008, p. 7).

Éste era el dispositivo de control que se ejercía con la religión tradicional, que al mismo tiempo era punto de conexión de intervención de la creencia Católica que en esos tiempos ostentaba la hegemonía en las creencias. También esta religión debía rendir cuentas con el sistema político del Estado, instituciones que siempre han ido de la mano.

Lo anterior refleja una sociedad en constante lucha o competencia, misma que obtiene como resultado conflictos de grupos —o en un plano individual— y no es más que la disputa por el poder, dominar al otro para imponer la voluntad

presidente a la comunidad a la que pertenecen, en su caso movilizar a la gente por algún llamado al municipio. También se encargan de ir a dejar citatorios o de traer algún tseltal por una denuncia hecha en su contra. De igual manera acompañan en sus actividades al *Kunerol* presidente municipal, así como acompañar a las autoridades tradicionales en las ceremonias dentro del pueblo y en los lugares sagrados.

individual o de grupo. Pero ¿qué es el poder? Es “la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, citado por Popitz, 2019, p. 46). En este sentido, el grupo en el “poder” hace lo posible por conservar su posición de privilegio. Pareciera que esto sucede con estas religiones, donde mantienen una disputa constante con el objetivo de atraer más creyentes a su grupo. Por ello el poder está presente en las relaciones, prácticas sociales y culturales del maya-tseltal.

Para Foucault “el poder se ejerce mediante procedimientos de dominación” (Foucault, 2012, p. 41). Este dominio se puede dar en diferentes maneras; tal cual describe en sus libros, el poder de la razón, poder de la sexualidad, poder de los médicos entre otros. Foucault (2012) analiza más a fondo lo que denomina “las relaciones de poder” y define que,

son las que los aparatos de Estado ejercen sobre los individuos, pero asimismo la que el padre de familia ejerce sobre su mujer y sus hijos, el poder ejercido por el médico, el poder ejercido por el notable, el poder que el dueño ejerce en su fábrica sobre sus obreros (Foucault, 2012, p. 42).

De acuerdo con esto, el poder no se encuentra concentrado en un solo ente “sino un entrelazamiento de relaciones de poder que, en suma, hace posible la dominación de una clase social sobre otra, de un grupo sobre otro” (*Ibidem*, p. 42). Entonces, mientras más compleja es la sociedad, como el caso de la pluralidad religiosa de los *tseltaletik* de Matsam, mayor es la confluencia de las relaciones de poder.

Pero cómo se ejercen estas relaciones de poder en los creyentes de esta diversidad religiosa, es decir, cómo se da el control de comportamiento para que se someta el creyente. Desde el punto de vista de Popitz, “los seres humanos tienen poder sobre otros seres humanos porque pueden darles y quitarles algo, y

transformar esto en amenazas y promesas capaces de controlar el comportamiento” (Popitz, 2019, p. 59).

Sin distinguir religión tradicional o protestante, ambas coinciden en la diligencia ritual ante su dios, con diferentes procedimientos, pero con un mismo objetivo; por tal razón el ritual funciona como dispositivo de control. De tal manera que desde esta posición se ejerce el poder, por lo tanto “las relaciones de poder surgen porque las relaciones entre seres humanos están determinadas por el poder de daño y la apertura al daño; por esperanzas y temores influenciables; por la coerción y la fuerza de instaurar pautas” (Popitz, 2019, p. 60). Galván y otros expresan:

Por ello, hemos dado mucha importancia al análisis de los espacios y secuencia de los rituales, a la organización social de los mismos, a la competencia interreligiosa a fin de mostrar no sólo los elementos simbólicos sino también las relaciones de poder que aquellas esconden (Galván Tudela, Rosario Molina y Sánchez Riquenes, 2008, pp. 112-113).

La competencia entre religiones —la confrontación— ha llevado a la fractura de sus miembros, inclusive de la misma denominación. Como ejemplo tenemos a los cinco templos de la religión Presbiteriana, sumando además las otras religiones. Como consecuencia, la división de familias por las creencias afecta en especial a los niños en edad escolar, ya que esta segmentación se reproduce en la escuela y por supuesto perturba la organización comunal. Mientras el tiempo cura la confrontación de los grupos en disputa, cabe señalar;

que la religión es el sistema simbólico que más peso tiene en la construcción sociocultural de los sistemas valorativos y normativos indígenas, que resultan por ello influidos y estrechamente articulados con la cosmovisión y con las creencias y prácticas religiosas (Barabas, 2017, p. 263).

Por lo anterior, se hacen necesarias otras formas de relación, donde sobresalga el respeto por el Otro —que no necesariamente debe pensar, actuar, creer lo

mismo—, donde se genere una relación de igualdad manteniendo las diferencias, de modo que la interculturalidad es una alternativa para lograrlo ya que “la interculturalidad, desde su concepción misma, niega la existencia de asimetrías debidas a relaciones de poder. Asume que la diversidad es una riqueza” (Schmelkes, 2004, p. 27). Es interesante asumir esta concepción, pero es fundamental ir más allá de este concepto. Desde una de las perspectivas de Catherine Walsh (2012), la interculturalidad crítica cuestiona, encauza hacia una construcción desde abajo, de una transformación radical de estructuras y no sólo el reconocimiento e inclusión de la diversidad, ocultando la desigualdad, discriminación. Desde la perspectiva crítica;

es un llamamiento de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización, de sus aliados y de los sectores que luchan, conjunto con ellos por la refundación social y descolonización, por la construcción de mundos otros (Walsh, 2012, p. 65).

La interculturalidad pretende desafiar la colonialidad de poder, donde sigue vigente el sistema de clasificación social; con ello la dominación, explotación del grupo subalterno.

Sin duda, la interculturalidad es una propuesta que está en construcción. Es necesaria la conciencia de cada individuo para generar y edificar esta proposición de la interculturalidad, ya que la postura es el “respeto y la tolerancia a partir de proponer el diálogo y la negociación” (Pech, 2014, p. 8). De acuerdo al planteamiento de la autora, para llegar a la parte de plática y negociación es fundamental superar los obstáculos que ella misma recalca, las diferencias son las que persisten y dificultan el proceso de la interculturalidad; cada individuo o grupo se posiciona con ideas totalitarias, no dan apertura a este diálogo. Se enfatiza la conciencia para eliminar estas barreras y poder entablar posibles pláticas con miras a la interculturalidad, en una comprensión mutua, desde las diferencias que posiciona

cada ser humano o comunidad, con la idea que la diversidad enriquezca y genere una buena convivencia entre desiguales.

Desde esta realidad social que existe en Matsam, no parece haber un panorama accesible para hacer realidad esta construcción de interrelación, en una comprensión mutua desde sus diferencias; más aún cuando estos distintos grupos se mantienen firmes con sus oposiciones, llegando a parecer problemático esto de generar un diálogo con la otredad.

Son estos obstáculos los que nos invitan a reflexionar de la necesidad de construcción de la interculturalidad. Ya se decía en un apartado anterior, que este concepto está en constante construcción y adaptándose a la dinámica de la globalización. Pero que es fundamental, tanto para las interrelaciones de los *tseltaletik* como con la Madre Tierra, y así promover un diálogo real donde nadie tenga que renunciar a sus creencias, sino más bien generar la armonía a partir de las diferencias. Lograrlo sin duda requerirá el esfuerzo de cada maya-tseltal; para hacer posible la interculturalidad, el diálogo será crucial.

2.4. Hibridación cultural

En un tiempo se consideró que las culturas descendientes de los mayas eran incivilizadas, bárbaras, que se mantenía intactas y marginadas, pues no tenían conexión con el exterior. Con el paso del tiempo fue imposible sostener esta aseveración; todas las culturas tienen interacción con otras. Una vez creadas las primeras ciudades en Mesoamérica, durante el periodo clásico, se vieron forzadas a crear lazos con otras culturas para el intercambio de productos. Así fue la evolución de Mesoamérica, con las culturas que formaron esta gran área.

Con la invasión europea se introdujeron diversas prácticas sociales y culturales, en su mayoría impuestas por la espada y la cruz. Sobresale, en esta imposición, la religión Católica. Los mayas ancestrales eran politeístas, y mostraron

resistencia a la exigencia de creer en un solo dios; hasta que finalmente fueron dominados siendo objeto de la instauración de una nueva creencia. Por tal razón, los mayas ancestrales agregaron nuevos elementos en sus prácticas sociales y culturales, sin olvidar sus primeros credos. A más de quinientos años de aquel suceso, el maya-tseltal contemporáneo continúa con elementos de la religión mesoamericana —de la religión impuesta—; además aparece en el escenario el protestantismo, con el mismo objetivo de exterminar las creencias ancestrales, vociferando ser la única religión a la cual debían adscribirse.

En otras palabras, ninguna cultura ha estado marginada o viviendo en una esfera por más alejada que se encuentre geográficamente. Siempre hay una interacción directa o indirecta, sobre todo con la existencia de múltiples vías de comunicación —internet, televisión, radio, entre otros— pudiendo mantener contacto con cualquier parte del mundo.

Hemos pasado de sociedades dispersas en miles de comunidades campesinas con culturas tradicionales, locales y homogéneas, en algunas regiones con fuertes raíces indígenas poco comunicadas con el resto de cada nación, a una trama mayoritariamente urbana, donde se dispone de una oferta simbólica heterogénea, renovada por una constante interacción de lo local con redes nacionales y transnacionales de comunicación (García Canclini, 1990, p. 265).

En décadas recientes estos intercambios empezaron a darse con más regularidad debido a la movilidad intensa de la gente, de un lado a otro; y los *tseltaletik* no fueron la excepción. Para el caso de Matsam, en los años setenta, ochenta, noventa, sus habitantes se mantenían trabajando constantemente en las fincas cafetaleras de los municipios de Huixtla, Arriaga, Tapachula. Ahí se daban cita los *tseltaletik*, *tsotsiletik*, *choletik* y gente del vecino país de Guatemala, que convivían constantemente en los periodos de corte de café.

El destino laboral de los jornaleros cambió después del levantamiento armado del EZLN en 1994. No se detuvo la migración temporal que realizaban los *tseltaletik*,

los nuevos espacios de trabajo fueron los estados de Sonora, Nuevo León, Distrito Federal, Ciudad de México, Tijuana y el vecino país del norte, Estados Unidos de América. Estas interacciones se ampliaron, las conexiones de estos distintos lugares se hicieron fuertes. Las culturas se fueron mezclando, cada maya-tseltal hizo parte de sus prácticas sociales y culturales aspectos de otras culturas.

Este fenómeno de “hibridación” (García Canclini, 1990) se da cuando se entrelazan distintas prácticas sociales y culturales, debido a múltiples componentes y contactos dentro de cada sociedad. Una de ellos es la pobreza, que obliga a los sujetos a emigrar en busca de trabajo con una remuneración más alta de la que podrían aspirar quedándose en sus lugares de origen. La facilidad de trasladarse de un lado a otro también generó mayor contacto, más del que ya había entre distintas culturas. “La expansión urbana es una de las causas que intensificaron la hibridación cultural” (García Canclini, 1990, p. 264). Indudablemente esto vino a hacer posible la interacción.

El movimiento armado de 1994 ofreció apertura a las familias *tseltaletik* de Matsam, para que decidieran emigrar a otras ciudades y pudieran vivir en ellas temporalmente o de manera definitiva. Esto ocurrió de manera especial en San Cristóbal de Las Casas. Este cambio influyó de manera determinante en las comunidades, generando alteraciones en sus vestimentas y en la integración de muchas palabras del español al *bats'il k'op*¹¹ de nuestros *mamme'chuntik*¹². La Coca-Cola se erigió como un catalizador que incentivó las relaciones sociales y culturales,

¹¹ Denominación utilizada para nombrar a la lengua tseltal, lengua materna de la comunidad de Matsam, Tenejapa, Chiapas.

¹² En español ‘nuestros abuelos/abuelas’.

reemplazando al *pox*¹³ y al *mats*¹⁴ —bebida importante para los *tseltaletik*—. Así se pueden seguir enlistando las cosas que se han integrado a las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal contemporáneo.

Lo aquí mencionado respecto a los espacios sagrados —en específico a la *Tatik Anjel Tsimá* ‘la montaña sagrada’—, parte de lo que se observó en el trabajo de campo. En las ceremonias se encuentra también presente la Pepsi-Cola, los cigarrillos Marlboro, los arreglos florales, las veladoras limoneras o las del plástico, los celulares grabando videos o tomando fotos. En la comida que se ofrece a los que participan en los rituales están los platos desechables, los huevos San Juan —una empresa productora de Jalisco—, la tortilla hecha de Maseca —traída de algunas de las tortillerías del centro del municipio— y así varios detalles mínimos que dan cuenta de la hibridación cultural. Esto se da por las interacciones comerciales, de distintas partes, y las conexiones que hay con la internet, televisión y radio que diariamente bombardean las casas o negocios de los *tseltaletik*.

Estos cambios, o adaptación de elementos exteriores a la cultura propia de los *tseltaletik*, comienzan con más impulso en la dominación colonial y hasta la actualidad. Lo que parecía exclusivo de la cultura tseltal —por ejemplo, el traje tradicional de mujeres y hombres—, que se usaba en acontecimientos importantes, ahora se puede “comprar los mejores diseños, ya no vamos a las sierras o las selvas donde viven los indios que los producen, porque las piezas de diversos grupos étnicos se mezclan en las tiendas de las ciudades” (García Canclini, 1990, p. 283).

¹³ Aguardiente, ésta es la segunda bebida establecida en Tenejapa, ya que la primera que se consumía era el *chilja* —algo similar al trago—. Posteriormente se establece el *pox* como bebida para las ceremonias de distintos tipos como la pedida de las mujeres, boda, casa nueva, milpa, curaciones, espacios sagrados, entre otras.

¹⁴ En español ‘pozol’, bebida hecha a base de maíz, complemento alimenticio fundamental de los *tseltaletik*. Comúnmente es consumido al mediodía en cualquier actividad cotidiana, en específico en algún momento de descanso en los distintos trabajos. Claro está que algunos toman su pozol a cualquier hora. La aparición de las gaseosas en las comunidades, en especial en esta localidad, ha venido a ofrecerlas como un complemento al pozol; o incluso hasta suplantarlos.

Recientemente se están modificando los modelos tradicionales, de acuerdo al gusto del mercado donde se comercializa; por ello “son apropiados por sectores urbanos, turistas, blancos, no indígenas, con otros perfiles socioculturales, que les asignan funciones distintas de aquellas para las cuales se fabricaron” (García Canclini, 2004, p. 34).

Las hibridaciones descritas [...] nos hacen concluir que hoy todas las culturas son de frontera. Todas las artes se desarrollan en relación con otras artes: las artesanías migran del campo a la ciudad; las películas, los videos y canciones que narran acontecimientos de un pueblo son intercambiados con otros. Así las culturas pierden la relación exclusiva con su territorio, pero ganan en comunicación y conocimiento (García Canclini, 1990, p. 326).

De esta manera tenemos fragmentos de la cosmovisión maya-tseltal contemporánea; con sólo *googlear* en internet se encuentran repertorios de las prácticas sociales y culturales de los *tseltaletik*, que aún se encuentran vigentes y en constante lucha por hacerse de un espacio en estas globalizaciones.

CAPÍTULO 3. El *Kawilto* y los *nopojeletik* en Matsam

En este capítulo se abordará la pluralidad religiosa, por lo que se mencionan los siguientes grupos de creencias: a) Católica Autóctona o bíblica, b) Presbiteriana, c) Adventista del Séptimo Día, d) Testigos de Jehová y e) la Tradicional o Costumbre. El estudio versará sobre lo que se indagó, conoció, identificó y analizó en el proceso de la investigación. Para ello presentamos la metodología usada, que ayudó a encontrar las distintas cosmovisiones de cada grupo. Asimismo, se detallan aspectos importantes del *Kawilto*. También, las prácticas sociales y culturales de los *tseltaletik* en la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*. Se analizan las distintas perspectivas del espacio sagrado de acuerdo a la perspectiva de los diferentes grupos religiosos. Igualmente, se abordan las (des)configuraciones en los *tseltaletik* y cómo éstas han repercutido en su cosmovisión actual.

3.1. Ruta metodológica de la investigación

Dada la complejidad del tema, ha sido necesario reflexionar a fondo qué método de investigación sería el más pertinente; sobre todo que ayudara a comprender las prácticas sociales y culturales de los *tseltaletik*, que fuera capaz de generar un diálogo de sujeto-sujeto y no como sujeto-objeto. No sólo se buscó extraer información, sino llegar a la subjetividad de los colaboradores. Se contempló un plan

a usar, metodología a seguir, técnicas para recopilar los datos y herramientas necesarias para lograr los objetivos trazados en el proyecto de indagación. Todos estos aspectos fueron cruciales para el éxito de este trabajo. Enseguida se enfatiza la importancia de la etnografía.

3.1.1. La etnografía en la investigación con los *tseltaetik*

Como se ha manifestado, el interés de esta investigación estuvo en indagar, conocer, identificar y analizar las prácticas sociales y culturales de los *tseltaetik* en la Montaña Sagrada, desde la perspectiva de que son sujetos con conocimiento, sabiduría, aportes propios y significativos. También el estudio de aquellos objetos tangibles que luego recobraron vida como sujetos, ese es el caso de la Montaña Sagrada. Además, era importante lograr respuestas desde la subjetividad de cada colaborador. La indagación no se perfiló a la sola descripción de un cierto grupo, sino que se enfocó en indagar, conocer, identificar y analizar el significado que le dan los distintos grupos religiosos al espacio sagrado *Tatik Anjel Tsima*; con ello observar qué sucede en cada grupo de creencias, respecto al sitio sacro. De esa manera acercarse a comprender el pasado y entender las acciones presentes del maya-tseltal contemporáneo.

En este sentido, la investigación se encauzó al análisis de las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal —sobre el *Tatik Anjel Tsima*—; asimismo indagar, desde la perspectiva de los *tseltaetik* que pertenecen a los distintos grupos religiosos —Católica Autóctona, Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día, Testigos de Jehová y Tradicional o Costumbre—, cómo perciben este espacio sagrado. De esta manera observaremos aspectos fundamentales para comprender el sentido de la vida social de los *tseltaetik*. Por tal razón, la investigación se enfocó en el paradigma cualitativo, orientado en la subjetividad del maya-tseltal y no en la estimación de datos.

De acuerdo al modelo cualitativo de la investigación, era importante que el método cumpliera este mismo enfoque. Se consideró que el etnográfico sería el modelo más pertinente, porque es considerado —por las ciencias sociales— como aquel que se orienta a una investigación de corte cualitativo. Asimismo, se vio oportuna su ejecución por las características del contexto donde se llevó a cabo la indagación, puesto que este método permite interactuar de manera directa con los *tseltaletik*.

La etnografía exige residir por un tiempo considerado en el lugar de la investigación, para poder observar lo que concierne al tema. Esto permitió obtener datos, en un primer momento, para la construcción del proyecto de investigación. Al mismo tiempo, entablar las primeras pláticas informales con los posibles informantes. Dada la complejidad del compromiso, fue necesario primero ubicar a los que colaboraron con el trabajo, en especial al *Kawilto* ‘rezador de espacios sagrados’, puesto que es un cargo que no es bien visto en la comunidad de Matsam.

La etnografía permitió conocer lo que los *tseltaletik* dicen y lo que hacen realmente en la Montaña Sagrada *Tatik Anjel Tsima*. Sobre todo, su aporte a los espacios sagrados a través de su conocimiento propio, saberes ancestrales, visión propia del mundo, maneras de vivir, la relación recíproca y complementaria con la Madre Tierra. Por estas prácticas sociales y culturales, la sociedad occidental los ve como entes extraños con una cultura atrasada; sin embargo, ésta es sólo una manera de concebir el mundo. Estos saberes son importantes para la conservación del equilibrio con la naturaleza, algo que hoy en día hace mucha falta.

La etnografía permite un conocimiento situado de la realidad, en concreto con los *tseltaletik* de Matsam. Esta investigación no busca la universalización, puesto que parte desde lo cotidiano, busca elementos del contexto social. En este sentido, se narran de modo concreto los elementos reales de las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal contemporáneo en los espacios sagrados.

3.1.2 Técnicas cualitativas en la investigación

La metodología diseñada para realizar la investigación con los *tseltaletik* ayudó a lograr los objetivos propuestos. Este método permitió usar las siguientes técnicas: trabajo de campo, observación participante, informantes, entrevistas semiestructuradas, historia de vida, temática y mapas —en esencia técnicas propias de la etnografía, aunque la última sea de la cartografía social—.

Para recabar o evidenciar los datos se utilizaron fotos, guiones de entrevistas semiestructuradas, videograbaciones y diarios de campo. Las herramientas necesarias fueron la grabadora de voz, el celular, cámara fotográfica y el cuaderno de notas.

La etnografía recalca que el trabajo de campo se debe iniciar una vez que el proyecto de investigación está bien estructurado. Para el caso de esta indagación, el trabajo se inició antes, ya que era importante conocer el contexto, posibilidades y viabilidad del trabajo. La construcción del proyecto de investigación se hizo a la par de la labor de campo.

En primer lugar, se buscó el *Kawilto*, como responsable de rezar en los cerros, cuevas, lagunas, ojos de agua, lugares de descanso, barrancos, en la milpa, es decir, en los espacios sagrados. Éste es un personaje fundamental en el desarrollo de la investigación. Las circunstancias eran complicadas, la mayoría de los *tseltaletik* pertenecían a las distintas religiones cristianas. Cuando se logró establecer comunicación con el *Kawilto*, dada la desconfianza dijo ser *Bankilal* ‘fiador’ y no rezador de espacios sagrados; aun así, se le habló del proyecto de investigación. Esto sucedió a finales de 2019.

Fue una ventaja que la comunidad de Matsam contara con servicio de transporte, lo que facilitó la permanencia continua en este lugar. Éste es uno de los cambios que ha sufrido la etnografía de la comunidad. En el pasado el trayecto se conformaba por viajes largos, debido a lo incomunicado de los lugares de

investigación; eso provocaba que se pasaran amplios periodos de estancia en la zona. Ahora hay más facilidades de comunicación terrestre. La permanencia en el lugar, la convivencia con los *tseltaletik* y el hecho de hablar en su lengua materna facilitó la comunicación con ellos. La confianza hacia quienes colaboraron con la investigación logró que se obtuviera información de primera mano.

El trabajo de campo fue importante, porque permitió situarse en el contexto real de los sujetos de investigación. Esta etapa demandó mucho tiempo para estar presentes en las distintas actividades de estos grupos, sobre todo en aquellas que tenían relación con los espacios sacros. Por la complejidad del tema se procuró dar cuidado y atención a cualquier aspecto que abonara al tema, puesto que no había un formato a seguir. Los resultados alcanzados fueron gracias a la técnica de investigación de la etnografía, que provocaron ir descubriendo y prediciendo en el transcurso del trabajo, es decir, ir conflictuándose en el terreno de los hechos.

La insistencia del método etnográfico, de permanecer por un periodo largo en el lugar de la investigación, bajo el argumento de aprender y compartir más con los habitantes de la comunidad, así como con los informantes, ayudó a una mejor comprensión e interpretación de los datos que se recabaron. A pesar del tiempo limitado, los datos alcanzados merecen una importante consideración, pues se obtuvieron con la rigurosidad y profundidad requeridas.

Fue difícil ajustarse estrictamente al cronograma de actividades previsto en el proyecto de investigación. Esto por diversos factores de los mismos informantes, de la comunidad, desastres naturales y la pandemia. Aunque estas complicaciones no representaron obstáculo alguno para cumplir con lo visualizado en un principio.

El trabajo de campo se auxilió con la observación participante, técnica imprescindible al hacer una investigación cualitativa. Ésta permitió la cercanía con el contexto de la investigación, ya que al estar en el suceso a investigar esta técnica permite aguzar los sentidos, registrar de forma natural el acontecimiento. Así

sucedió con los rituales hechos por las distintas religiones, en sus templos o fuera de ellos, y la ceremonia que realizó la religión Católica Autóctona y la Tradicional o Costumbre en la Montaña Sagrada *Tatik Anjel Tsimá*.

De esta manera se pudo observar cómo hacen las cosas, quiénes se encargan de hacerlas, qué cualidades deben poseer, en qué condiciones deben presentarse, en qué día, semana, mes o lugar se hará la ceremonia. Para estas actividades, realizadas por las distintas religiones, la observación participante fue la indicada, puesto que posiciona al investigador como testigo de lo que los sujetos realizan en sus prácticas sociales y culturales.

El grado de participación que se tuvo, en la fase de trabajo de campo con la observación participante, dependió en gran medida de la religión que se estuviera observando. La Presbiteriana y Adventista del Séptimo Día sugerían tomar cierta distancia; la Católica Autóctona y Tradicional o Costumbre, requerían más proximidad; mientras que los Testigos de Jehová eran mucho más reservados en todas sus actividades.

Para la aceptación del investigador, en los distintos grupos religiosos, fue determinante conocer y hablar la lengua tseltal, tener comunicación con ellos antes de empezar formalmente el trabajo de campo y plantear con claridad los objetivos del proyecto, que tuvo solamente fines académicos. Además, ayudó las intervenciones de don Miguel López Luna, de la religión Presbiteriana, para comunicarnos con los distintos miembros de las otras religiones. Con algunos otros ya se había trabajado años atrás.

Para poder presenciar las ceremonias que realizaron las autoridades tradicionales del municipio, y ser aceptado, se tuvo el apoyo del director de la casa de cultura de Tenejapa, el licenciado Alonso Guzmán Jiménez y del *Tij Winik*, Miguel Girón Luna. Gracias a ellos se pudieron limar algunas suspicacias iniciales.

Una parte importante fue no llegar con las manos vacías, siempre se buscó retribuir el tiempo facilitado con quienes colaboraron en esta investigación.

Finalmente, las herramientas imprescindibles en la observación participante fueron la cámara fotográfica y el celular para grabar videos —hasta donde fuera posible sin entorpecer las actividades de los *tseltaletik*—.

Durante la estancia en el lugar de la investigación fue esencial el diario de campo, ya que permitía registrar aspectos importantes —implicaba mayor concentración al escribirlas—. Esta información se registró comúnmente al día siguiente de sucedidos los hechos, capturándose directamente en la computadora. Dichos registros apuntalan las interpretaciones que van surgiendo al escribir o volver a analizar con detenimiento la información. El formato que se manejó fue detallar la fecha y el lugar, en otro apartado se precisó el objetivo, es decir, lo que se observó y, por último, lo subjetivo, las interpretaciones e impresiones iniciales. Fue una actividad compleja, ya que en muchos momentos se narró todo lo sucedido y al final se tenía muy poca conexión con el tema central de la investigación. El diario de campo se registró de acuerdo a cada grupo religioso.

Esta investigación fluyó con seis colaboradores: Antonio Luna Hernández, de la religión Tradicional o Costumbre; Agustina Luna Gómez y Miguel López Luna, de la religión Presbiteriana; Alonso Guzmán Girón, de la religión Adventista del Séptimo Día; Sebastián Girón Pérez, de la religión Católica Autóctona y un integrante de los Testigos de Jehová, que pidió su anonimato. Con ellos se mantuvo una estrecha relación de manera respetuosa, de correspondencia horizontal, es decir, dialogada; se compartió un aprendizaje mutuo, una comunicación recíproca hablando su lengua materna, pero, sobre todo, se les trató como sujetos con la capacidad de reflexionar los temas y no como meramente informantes. Se tuvo el cuidado necesario para ubicar a cada colaborador, especialmente en la religión

Tradicional o Costumbre, pues debía ser un especialista y poseer los conocimientos referentes al tema de investigación —por ello fue necesario un *Kawilto*—.

En el caso de las religiones cristianas, se optó por los primeros fundadores considerando que ellos tienen un panorama histórico y los conocimientos necesarios para esta investigación. Los colaboradores fueron quienes establecieron las sesiones de trabajo para la dedicación del tema, compartir dudas e interpretaciones. El colaborador de la religión Testigos de Jehová fue un caso especial y se trató con delicadeza, dado que con el primer colaborador no fue posible seguir tratando el tema, por tal razón fue necesario buscar a alguien más para que nos compartiera sus conocimientos respecto al espacio sagrado en sus prácticas sociales y culturales.

Una vez seleccionados los colaboradores, y luego de haber avanzado con la observación participante, se iniciaron las entrevistas semiestructuradas. Se optó por esta técnica porque permite cierta flexibilidad en el momento del diálogo formal, enfocándose a conseguir datos sobre el tema; además de que los colaboradores se basan en la tradición oral, donde narran a detalle cada interrogante que se les plantea e incluso en ocasiones aportan respuestas de otras preguntas aún no hechas.

Por ello, se hace énfasis en que la relación de investigador-entrevistado es más un diálogo donde se reflexiona con esmero. Otra de las razones del porqué se optó por esta técnica es porque permite saber a profundidad ámbitos de la vida social de los *tseltaletik* —como los sucesos del pasado y del presente donde fueron partícipes directos—, además de conocer la cosmovisión de los entrevistados. Los medios utilizados para estas entrevistas fueron el guion de entrevistas, grabadora de voz y fotos para la Montaña Sagrada, las cruces y el ritual. Este último fue de mucha ayuda para entablar comunicación con los colaboradores de la religión Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día y Testigos de Jehová. La última etapa de entrevista se dedicó especialmente al *Tatik Anjel Tsima*, ya que observar las imágenes detonó procesos de reflexión, reflejando el núcleo duro de la religiosidad maya.

Para el *Kawilto* se usó la técnica de historia de vida temática, ésta se enfoca en particular a la profesión de ser *Kawilto* y no toda su trayectoria de vida. Se consideró la viabilidad de esta técnica puesto que permite fundamentar el rol que juega este personaje en la tradición ancestral —que desde muy joven se desempeña como *Alkal* y *Kawilto*—, permitiendo comprender a detalle las transformaciones sufridas durante el periodo que viene ejerciendo dicha encomienda —en sus prácticas sociales y culturales—.

La obtención de datos fue producto del diálogo, entrevistas, pláticas informales, de la memoria del sujeto entrevistado, de fragmentos que se fueron armando poco a poco hasta llegar a conformar la historia de vida temática. También fue importante una actividad anterior a ésta, que fue la realización de un mapa para ubicar los espacios sagrados existentes en Matsam, así como de los que ya no existen o están en completo abandono. Parte de esta actividad fue la que ayudó a definir el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsima*.

En congruencia con lo expresado en esta investigación, el método, la metodología y las técnicas usadas, fueron aplicadas de manera natural y permitieron el acercamiento apropiado con los sujetos de indagación, ayudando a la viabilidad del proyecto de trabajo. De esta manera, la estrategia metodológica observada se sustentó en la etnografía. Dicho con palabras de Miguel Martínez, “la intención básica de toda investigación etnográfica es naturalista, es decir, trata de comprender las realidades actuales, entidades sociales y percepciones humanas, así como existen y se presentan en sí mismas” (Martínez Miguélez, 2005, p. 2), además que permitió “describir contextualmente las relaciones complejas entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular [sea esto un lugar, un ritual, una actividad económica, una institución, una red social, o un programa gubernamental]” (Restrepo, 2016, p. 16).

En definitiva, la elección de este método para llevar a cabo esta investigación, fue con el objetivo de captar la realidad tal como se presenta, acercarnos a los sujetos desde su autenticidad, espontaneidad, estilo de vida, razonamiento; tratar de aproximarnos a la conducta humana, tomando en cuenta cómo construye los significados, la moralidad y las relaciones de poder en la interacción de la vida cotidiana.

Esta investigación cualitativa requirió que el investigador se acercara lo más posible a las personas, a la situación o fenómeno que se estudió, para así comprender e interpretar con profundidad, del mismo modo poder explicar lo que sucede con cada uno de ellos o lo que emerge en el trayecto de esta cultura. Por esta razón, se diseñó así la metodología junto con las técnicas adecuadas para lograr comprender desde la subjetividad de los *tseltaletik* de Matsam. Hasta aquí terminamos de hablar del procedimiento metodológico y daremos paso a las interpretaciones.

3.2. Religión Tradicional o Costumbre

Este tema no es nuevo, pero tampoco puede considerarse un tema concluido. Los espacios sagrados, en el contexto del maya-tseltal de Matsam, son lugares donde se conjuntan las diferentes creencias de los habitantes de este lugar. En el espacio actual de los *tseltaletik*, pareciera ser que las religiones cristianas de distintas denominaciones son las que dominan. Desde una ligera observación se podría afirmar que la religión ancestral de los mayas es parte de la historia de este lugar, y la apreciación no estaría tan errada puesto que lo primero que se contempló en la comunidad son las construcciones elevadas, los templos.

El panorama que ofrece esta localidad no es más que el resultado de lo que se inició hace ya más de quinientos años, la imposición de nuevas creencias, formas de vida, idioma y otros aspectos que con el tiempo se fueron naturalizando. La exigencia de los invasores era olvidar todo lo propio, pero además condenar todo lo

construido en generaciones, la creencia, la lengua, la organización, consolidando lo impuesto por las armas y la cruz. Este convencimiento tuvo su desarrollo y no fue de un momento a otro, se derramó sangre, se perdieron muchas vidas, que al resistirse a las nuevas formas de organización fueron eliminadas y esas fueron las réplicas en todos los lugares invadidos por Europa.

La evangelización, que dio inicio al momento de la invasión europea, tuvo el objetivo de desterrar las “idolatrías” —llamadas así por los colonizadores— bajo la idea de que lo único realmente viable era la religión que traían; en el desarrollo de los hechos fue diferente, los mayas clandestinamente siguieron con sus creencias. A más de cinco siglos que ocurrieran aquellos hechos queda claro el fallido intento de imponer una religión ajena a los mayas. Prueba de ello es que Matsam resiste con su religión ancestral, con cambios visibles, producto de la evolución propia y natural de la sociedad.

En Matsam se encuentra vigente la religión Tradicional o Costumbre, como suele llamarla la gente, y mantiene estrecha relación con los espacios sagrados. A partir de esto surgen las siguientes interrogantes: ¿cómo se encuentra organizada esta religión tradicional?, ¿qué cambios ha sufrido en este mundo globalizado?, ¿qué impacto tienen las religiones cristianas frente a esta creencia ancestral que aún mantienen vigente los mayas contemporáneos?, ¿cómo se ve reflejada en las prácticas sociales y culturales de los *tseltaletik*, sobre los espacios sagrados?, ¿qué disputas o tensiones han sufrido ante la pluralidad de religiones? Y se podría seguir con más preguntas, pero se sostiene que es un tema que aún necesita explorarse con mayor profundidad ya que cada lugar es diferente, y no es la excepción en esta comunidad.

Esta investigación no está orientada a la religión Tradicional o Costumbre, sino más bien comprender, analizar una parte de ella, la que tiene relación con los espacios sagrados —específicamente el *Tatik Anjel Tsima*—. A pesar de los problemas

que ha enfrentado esta creencia, siguen vigentes algunos espacios considerados sacros. Dada la dificultad del tema, se optó por un único espacio sagrado, aunque durante la investigación se logró obtener, a través de los mapas, información de trece espacios sagrados (ver tabla 3).

3.2.1. Historia de vida temática del Kawilto

Dentro de la organización de la religión Tradicional o Costumbre se encontraron diferentes cargos que deben ser ejercidos: *Tatik martin*¹⁵, *Ts'unujel*, *Alkal*, *Kawilto*, entre otras responsabilidades. Para la investigación fue importante la colaboración de un *Kawilto*, que forma parte de la estructura jerárquica de esta religión.

Antes de enfocarnos a este personaje, es importante recalcar que en la actualidad es difícil contar con alguien que asuma este importante cargo. En Tenejapa ya no se cuenta con el *sk'anal*¹⁶; e incluso es complejo encontrar a alguien que haya tenido contacto con quien hubiera ejercido este don. Se hará alusión a este don ya que esta responsabilidad no puede ser ejercida por cualquier *tseltal*, ya que debe cumplir con ciertos criterios que más adelante se detallarán. Este deber es para toda la vida.

¹⁵ 'Sacerdote tradicional' que tiene la mayor responsabilidad con el pueblo de los *tseltaletik*, reza para el pueblo sin tener diferencias, es decir, que no sólo reza para los que tienen esa creencia sino por todos los habitantes de Tenejapa —independientemente de la religión que se profese en este municipio—. El *Tatik martin* pide, implora salud para los *tseltaletik*, incluyendo los que ya migraron a otros lugares. Son ocho los *Tatik martin* en el municipio de Tenejapa, mayormente provienen de la tierra baja.

¹⁶ Expresión que se usa para designar a un personaje cuyo cargo es importante en la religión tradicional, y que cuenta con una experiencia amplia y sólida. Como metáfora esta palabra alude a algo amarillo, maduro. Que ya no haya *sk'anal* es producto de la imposición y de la llegada de otras religiones cristianas, cuya presencia ocasionó que varios de los que desempeñaban este cargo —o este don— lo abandonaran o se transformaran a la religión cristiana; algunos otros lo dejaron por fallecimiento. Aun ahora quedan algunos *Kawiltos*, a quienes posteriormente les llegó este don.

En Matsam fue difícil encontrar al *Kawilto*, que también se desempeña como *Alkal*. Aunque los habitantes de la localidad lo conocen, prefieren ignorarlo. En otros casos, relacionan a la religión tradicional con la “brujería”, con “maldad”; ésta es la referencia que tiene la gente sobre esta religión y sobre quienes comulgan con esta creencia ancestral. He aquí otro ejemplo de lo bien que fueron evangelizados los *tseltaletik*, al grado de negar lo que es propio de sus antepasados.

Estas dificultades, presentadas en la realización del trabajo de campo, no fueron impedimento para dar con el informante de la religión tradicional; éste no podía ser cualquier persona, era importante encontrar el *Kawilto* para poder desarrollar los objetivos trazados desde el inicio de esta investigación.

Para despejar dudas al lector es necesario aclarar por qué era importante dar con el *Kawilto* y por qué no con algún otro de los cargos que están jerarquizados dentro de la religión Tradicional o Costumbre. Como el tema de la presente investigación se trata de la [des]configuración contemporánea de los espacios sagrados en la cosmovisión del maya-tseltal, fue imprescindible empezar en este punto de la investigación para poder abarcar la pluralidad religiosa que se encuentra en la comunidad de los *tseltaletik* de Matsam, y a partir de ello encontrar el hilo conductor para este capítulo de la tesis.

Otra de las razones que llevó a decidir abordar el panorama de la religión Tradicional o Costumbre, como punto principal dentro de la pluralidad religiosa, es que ésta es la más golpeada pues hasta la actualidad sufre esta discriminación. Uno más de los motivos, es que ellos visitan los lugares sagrados como punto de encuentro con su deidad; mientras que las religiones cristianas, en sus prácticas sociales y culturales, les dan un significado distinto. He aquí lo interesante de conocer y comprender este tema.

Era importante conocer y detectar al *Kawilto*, una de las partes de la estructura de la religión Tradicional o Costumbre. Se pudo haber iniciado esta investigación

con un *Tatik martin*, *Martoma*¹⁷ o con otros actores importantes de la creencia Tradicional o Costumbre. Desde luego que sus aportaciones serían importantes; sin embargo, para el caso de esta indagación el *Kawilto* era primordial, ya que es el rezador en los espacios considerados sacros —desde los *mamme'chuntik* 'abuelo/abuela'—, y es éste el tema principal que hace fluir la correlación en la pluralidad de religiones.

Al momento de entablar comunicación con don Antonio Luna Hernández, nacido en la comunidad de Matsam, contaba con sesenta y ocho años de edad —según consta en su acta de nacimiento—. Pero por palabras de el mismo, tiene más edad. Manifestó que fue al azar la fecha y año que le asignaron cuando por primera vez salió obtuvo este documento oficial. Al crecer aún no había actas de origen y nadie se ocupaba de anotar las fechas exactas de alumbramiento.

Expresó que al llegar su *ch'uul*, los *mamme'chuntik* 'abuelo/abuela, los *me'tatik* 'madre/padre' profesaban ya la creencia Tradicional o Costumbre. En ese tiempo ya estaba la religión Católica que de alguna forma sobrellevaba la religión ancestral de los mayas, aunque mantenía ciertas diferencias en las creencias, las formas de llevar a cabo las ceremonias y las autoridades religiosas.

El *Kawilto* —en tseltal— es el rezador de espacios sagrados como las montañas, cuevas, lagunas, ojos de agua, lugares de descanso; responsable e intermediario en la comunicación con las deidades o los dueños de estos lugares. El *Kawilto* comienza con este don desde temprana edad, cargo que ejerce hasta la actualidad.

3.2.1.1 La llegada del don de ser *Kawilto*

En una de las entrevistas con el *Kawilto* Antonio, se dialogó sobre cómo se llega a ser *Kawilto*, cuáles son los aspectos, características que debe

¹⁷ El *Martomaetik* es otro de los cargos tradicionales. Ellos cuidan a los dioses y lavan la ropa de estos, son los encargados de hacer los preparativos de las fiestas tradicionales.

poseer quién llegue a recibir este cargo; es nombrado ante la comunidad o no, por cuántos años se ejerce o es toda la vida. Dicho con sus propias palabras:

Maba ta yotantik la spasikxan-ekts'i |, mak yuunbal ak'bilts'i || maba akbilts'ima, ta yo'tanax lijk spaslaik ts'ima || ja' lijk pasik yu'un ts'ite ya xlaj ta ik' sk'alikema joo ta yo'taniknax yu'un wan ay mach'a albetikats'i || ja yu'un ts'i ay wi'nalema yu'un bal ay mach'a lek ts'i || pisiltikts'i xlajotik ta wi'nalema melel ma sitin a wayts'i ixim. Sok ya me yich' wachinel maba jich nax ts'ima. Melel ts'i ya x-wachinotike yuunix me melel a ts'i bi la yalbetike. Mach'uknax ya x-wachints'ibi...eeee juuk [tsee]melel te jo'otike mayuk swentail te wachtike [ayan sok me'tik yu'un]yu'un nanix ay spijilikaa, jich ak'labilik a te mach'a ya xtojobike || ja ts'i tulán ch'ulelik stukelikema ya x-ak'labetik yilik | yan ts'i jootike a la k'un chuleltik ts'ima || joo yunanix tulanto ch'ulelik a ts'i te nametalema.

'Se hace con el corazón | no es nombrado || [no es heredado] empezaron [con la responsabilidad o el don] pensando [sintiendo] con el corazón, || [en el caso de Matsam] empezaron a [ejercer el trabajo de Kawilto] porque el viento destruía sus milpas joo sólo con el corazón nadie los [nombró] o les dijo, || porque había hambre [escasez de alimento, principalmente el maíz] |||. Todos sufrieron ante la falta de alimento porque no daba el maíz. Además, se sueña [el ser Kawilto]. Lo que se sueña suele ser [real], verdadero. (entrevistador le pregunta) *Entonces puede soñar cualquier persona... eeee* no [risas] porque lo que soñamos a veces no tiene importancia [el señor Antonio, el Kawilto, platica una anécdota con su esposa], [los que lo sueñan] tienen la sabiduría, así fueron concebidos, saben interpretar, || su *ch'ulel* [animal o compañero, conciencia] es fuerte, les proyectan, | a cambio las personas [ordinarias] su *ch'ulel* [animal compañero o conciencia] es débil || joo los ancestros era fuerte su *ch'ulel*'. (Entrevista a Luna Hernández, de 68 años de edad, el 10 de octubre de 2020).

De acuerdo con lo anterior, queda claro que no cualquier persona llega a ser *Kawilto*. Este cargo tradicional tampoco es heredado, no se nace con él, mucho menos es elegido por la comunidad que comparte estas creencias. Lo citado líneas arriba señala que la persona designada debe asumir la responsabilidad del don que le ha sido regalado, con una entrega total en cuerpo y alma. Lo que significa que la persona en la que recae esta responsabilidad: 1. El desarrollo y madurez del *ch'ulel* 'conciencia'; 2. Su *ch'ulel slab* 'nahual o animal compañero' debe poseer la fortaleza para cumplir con esta encomienda; 3. Así como el *waich* 'sueño' parte fundamental

donde es manifestado el don. Enseguida se abordará cada punto para comprender en su totalidad cómo se llega a ser *Kawilto* en los *tseltaletik*.

En la primera obligación para ser *Kawilto* resalta el *ch'ulel*. Dicho con palabras de Pérez Sántiz:

El hombre se compone de dos elementos: su cuerpo y sus *ch'ulelaletik*. El cuerpo está compuesto de carne y hueso. Los *ch'ulelaletik* se desdoblan en dos dimensiones subjetivas: una *ch'ulel*-esencia y una *ch'ulel*-flor de la vida; una tercera dimensión subjetiva/objetiva: *ch'ulel*-animal compañero; y una cuarta dimensión social/cultural: la *ch'ulel*-consciencia. La primera vive en el corazón del hombre, la segunda se encuentra en el tercer escalón de entre el *sba banamil* 'superficie de la tierra' y el *vinajel* 'cielo', la tercera habita en la montaña y la última es acontecimiento y circunstancia del vivir y del ser" (Pérez Sántiz, 2013, p. 88).

De acuerdo con el autor, las dimensiones de los *ch'ulelaletik* en la cultura tsotsil son semejantes a las de la cultura tseltal, las únicas diferencias radican en la escritura y fonética de las lenguas. De esta manera, hay un *ch'ulel* que el maya-tseltal trae desde la fecundación, incluso de mucho antes. Prueba de ello es que cuando el tseltal sueña que pierde su machete, significa que pierde el *ch'ulel* de su hija/o, es decir, su descendiente no vivirá. Como nos damos cuenta el *ch'ulel* está antes, durante la germinación —como también lo está en el proceso del embarazo, nacimiento, niñez, adolescencia, madurez y hasta la muerte—; a esto se le llama *ch'ulel*-alma —o como se menciona en la cita, *ch'ulel*-esencia—. La segunda dimensión se enfoca al tiempo de vida que tiene cada ser humano y ésta se acaba cuando muere el individuo (Pérez Sántiz, 2013). Es significativo subrayar los dos últimos significados, dado que emergieron en el trabajo de campo y abordan las explicaciones necesarias sobre el rezador de espacios sagrados —desde la cosmovisión del maya-tseltal—; y que también están presentes en sus prácticas sociales y culturales.

Para llegar a ser *Kawilto* es necesario contemplar el "*ch'ulel*-animal compañero [y] la *ch'ulel*-consciencia" (Pérez Sántiz, 2013, p. 88) ya que juegan un papel

importante. Al respecto conviene decir que el *ch'ulel slab* es poseído por todos los hombres, desde que nacen hasta su muerte; el destino de ambos está unido, tienen un espíritu común (Holland, 1963; Pérez Sántiz, 2013; López Díaz 2014). El *ch'ulel-slab*, *ch'ulel-vayijel* o *wayjel* 'animal compañero' en *tseltal*, *tsotsil* y *tojolabal*, respectivamente, representa su naturaleza en dos casos. El primero es el *ch'ulel slab* de las personas ordinarias, es decir, los que no poseen ningún don o que son más débiles, propensos a ser atacados fácilmente; su *lab* es de animales inofensivos. El segundo se refiere a aquellas cuyo *ch'ulel slab* es extraordinario; son más fuertes, como el mayor *ch'ulelal*, el *balam* o *muk'ul choj* 'jaguar', y lo poseen las personas que tienen el don de *Kawilto*, *poxil* o *ayk'abil* 'curandero', el *Ts'unujel* 'sacerdote tradicional del pueblo de los *tseltaletik*', entre otros; son superiores y son contadas las personas que poseen estas características. Lo que significa que,

hay una gran variedad de posibles animales compañeros. Algunos son tímidos y reservados; otros agresivos y dominantes. (...) Los animales compañeros más deseados son el jaguar, ocelote, puma y coyote; el lince, gato montés, zorro, mapache y comadreja son menos importantes. (...) Aquellas personas de alta posición, como los ancianos y curanderos, se presume que tengan los más grandes y poderosos felinos. A las personas de posición inferior se les atribuye los animales compañeros menos poderosos (Holland, 1963, pp. 264-265).

Se cree que los animales compañeros de los *tseltaletik* viven en los lugares de difícil acceso como las montañas o cuevas. De acuerdo a sus linajes, su *lab* vive en una misma montaña sagrada y el más fuerte cuida a los débiles. En este sentido, cuando el maya-*tseltal* sufre un daño o se enferma, el animal compañero sufre la misma suerte. Asimismo, en ocasiones el *lab* puede quedar atrapado en alguna cueva, cerro, barranco o laguna; no le es posible retornar a su morada, la montaña sagrada. El individuo poco a poco sabrá que su animal compañero está capturado, ya que se enfermará.

Sólo el *poxil* o *ayk'abil* 'curandero' tendrá las facultades de diagnosticar, posteriormente realizar una ceremonia para petitionar a las deidades, dueños de la montaña sagrada y los demás espacios sacros que liberen el *lab*, para que traiga de regreso su espíritu y vuelvan a estar juntos con su dueño, es decir, la persona¹⁸. Queda claro que el *Kawilto* posee un animal compañero grande y poderoso, porque es guardián y protector de los otros. Además, ambos con vitalidad y fortaleza, para soportar la gran responsabilidad de ser rezador de espacios sagrados.

La cuarta dimensión del *ch'ulel* —y como segundo aspecto que debe poseer un *Kawilto*— es el desarrollo de la consciencia, la madurez intelectual, la responsabilidad de la persona, que construye con el tiempo en sus prácticas sociales y culturales con la comunidad. Estos cimientos del maya-tseltal inician desde la etapa de la niñez, adolescencia, adultez y vejez, formando conocimiento, actitudes que se verán reflejadas en la vida social. De tal manera que la “*ch'ulel*-consciencia implica la percepción, la memoria, el pensamiento, los sentimientos, las emociones, el lenguaje y la alteridad. Va de la mano con el desarrollo del cuerpo y del pensamiento” (Pérez Sántiz, 2013, pp. 89-90).

El proceso de la llegada del *ch'ulel* 'consciencia' se revela en el progreso de adquisición del conocimiento, mediante el aprendizaje con otros. El saber relacionarse, razonar, comprender, entender, ayudar, guiar, mediar, persuadir, valorar estos conocimientos y actitudes será la que se reflejará en la casa con la familia, en la comunidad con los *tseltaletik* y con la Madre Tierra —con toda la naturaleza viviente—. Ofrendar, rezar, cuidar, agradecer, pedir perdón de algún

¹⁸ Para saber más véase William R. Holland (1963) *Psicoterapia maya en los Altos de Chiapas*. pp. 265-277, Pérez Sántiz, R. (2013). “Espacios biográficos regionales de investigadores académicos *bats'i viniklantsetik* desde la cosmovisión maya actual”. *Rupturas y reencuentros identitarios* (Tesis doctoral inédita), Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez. Lunes Jiménez, E. (2011). *El ch'ulel en los Altos de Chiapas: estado de la cuestión*. pp 218-245.

acto de profanación a las deidades en los espacios sagrados —como en el *Tatik Anjel Tsimá*—, o con sus semejantes, es con la finalidad de expresar un buen proceder, procurando el *lekil kuxlejál*: el equilibrio y la armonía en la comunidad.

Asimismo, el *Kawilto* debe ser respetuoso, obediente, responsable, sensible, humilde. Por lo tanto, debe cumplir a cabalidad su compromiso como *Kawilto*. Es importante que esta responsabilidad sea ejercida con mente y corazón, con disposición para encauzar la encomienda. Cuando el *Kawilto* usa la palabra “con todo el corazón”, implica disciplina, dedicación, disponibilidad, tranquilidad y abstención —sexual con la esposa, antes y durante la ceremonia—, ayuno y control —en el consumo del *pox*, antes y durante la ceremonia—; deberá estar enfocado íntegramente a todos los rituales que se hacen en las diferentes ceremonias en el espacio sagrado.

El tiempo es fundamental, nada se hace con ligereza. En el trabajo de campo se pudo notar la exactitud en el tiempo, todos actúan con una tranquilidad cuando inicia la ceremonia. No hay horario de término, pero sí un horario en la concentración¹⁹. Hay una estructura organizada en el proceso del ritual.

Conviene especificar que es fundamental la responsabilidad; por lo tanto, debe tener madurado a la *ch’ulel* ‘conciencia’; esto se refiere al respeto, que inicia hacia su esposa, hijos, abuelos, padres, hermanos, nietos, tíos, primos., de igual manera hacia los *tseltaletik*, los ancianos, hombres, mujeres, jóvenes, niños. De la misma manera con la Madre Tierra, los espacios sagrados, las deidades y la fauna, la flora, porque

¹⁹ Cuando se reúnen en la casa de los *Bankilaletik*, *Tij Winiketik*, deben estar antes de la hora mencionada; quien llega después de este horario deberá pedir permiso para saber si es posible que se integre; se dirigen con el *Bankilal Tejk’lum*, una vez que es aceptado, de antemano sabe que debe ofrecer una disculpa por la falta incurrida. Al ser aceptada la disculpa, ofrendan en armonía un litro de *pox* como mínimo, lo cual deberá hacer saber de nueva cuenta al *Bankilal Tejk’lum* para que a su vez lo haga de conocimiento a los otros *Bankilal Tejk’lum*, a los *Ts’unujeletik*, *sonowiletik* y *Me’bankilaletik*. Entonces comienzan los murmullos y aclaman que se sirva el *pox*, para demostrar armonía entre ellos y poder proseguir con la ceremonia.

también son sagrados y tienen vida. Por otro lado “la humildad es necesaria para que la persona pueda recibir un cargo; si es altiva, presuntuosa, conflictiva, puede llevar a la división y destrucción de la comunidad o pueblo” (Pérez Sántiz, 2013, p. 95).

Asimismo, debe atender sus propias responsabilidades, como el mantenimiento de la familia, trabajar la milpa para el alimento principal, cumplir los compromisos de la comunidad sin descuidar su cargo de *Kawilto*, ya que no se limita a un periodo determinado —a excepción de que se cambie de religión, como sucedió con varios cuando llegó el cristianismo—.

No se nace con la *ch'ulel* ‘consciencia’, hay que construirla, formarla, afianzarla en el desarrollo de la vida. Es común que no todos alcancen el cenit de la maduración de la consciencia, muchos quedan en el proceso. Ésta se adquiere en la casa con la familia, la plática, la comida, alrededor del *yoke't* ‘las tres piedras donde está el fuego en el cual se hace las tortillas’, con los *mamme'chuntik* ‘abuelo/abuela’, con los *me'tatik* ‘madre/padre’, con sus semejantes en la comunidad, en la siembra de la milpa, el frijol, la construcción de casa, en las ceremonias sagradas —en la casa, en los espacios sagrados o templos—, en las reuniones, los trabajos comunitarios, por supuesto el *bats'il k'op* ‘tselta’ para hacer fluir este razonamiento, la observación. En síntesis, es en las prácticas sociales y culturales de la vida cotidiana donde se adquiere, desarrolla y madura la *ch'ulel* ‘consciencia’.

En este sentido, el *ch'ulel slab* ‘animal compañero’ y la *ch'ulel* ‘consciencia’ se considera esencial para el cargo de *Kawilto*; dejando claro que ésta no es exclusiva del rezador. Los *tseltaletik* tienen en sus diferentes dimensiones el *slab*, algunos superiores y otros inferiores; sólo algunos alcanzan a desarrollar la dimensión consciencia, otros llegan a la madurez total; el caso es que todos la poseen. Inclusive, como lo hacen notar, Madrigal Frías y Trejo Villalobos:

El *ch'ulel* está presente en las plantas, los animales, los seres del mundo de los cielos (...), montañas, pirámides y templos; es la fuerza sagrada de las deidades; se concentra de manera significativa en los animales sagrados como el jaguar, el cocodrilo y serpiente. El *ch'ulel* sostiene la vida de las comunidades, que posibilita la armonía de las personas cuando la comunidad está en paz consigo misma (Madrigal Frías y Trejo Villalobos, 2018, p. 154).

De acuerdo con estos autores, para el maya-tseltal todo posee *ch'ulel*; por tal razón todo el medio ambiente merece respeto, el cosmos es parte importante de la vida. Por ello, el *Kawilto* debe poseer el pleno desarrollo de su *ch'ulel* para que pueda realizar las ceremonias en los espacios sagrados. Para sintetizar las diferentes características del *ch'ulel*, del maya-tseltal, se presenta la siguiente tabla:

Tabla 5. Organización del maya-tseltal.

Etnia	Cuerpo	Esencia	Consciencia	Flor	Animal
maya	humano	alma		de la vida	compañero
Tseltal	<i>Bak'etalil</i>	<i>Ch'ulel</i>	<i>Ch'ulel</i>	<i>Ora Nichim</i>	<i>Lab</i>

Fuente: Pérez Sántiz (2013), adaptación en tseltal por López Luna.

Como tercer aspecto, el sueño es parte fundamental para ser un rezador de espacio sagrado —como se cita líneas arriba de la entrevista—. Es mediante el sueño que es revelado a la persona que debe ejercer su don como rezador del espacio sacro.

En los sueños las deidades se comunican con el hombre, ofrecen cargos, piden servicios, otorgan dones como el ser *lloj*; y la persona que aspire a un cargo, ya sea político, cívico o cargo florido, tiene que soñarlo primero; de otro modo todo lo que haga serán esfuerzos vanos (Pérez Sántiz, 2013, p. 109).

Los sueños son importantes para los *tseltaletik*, en sus prácticas sociales y culturales, dado que el sueño es también un espacio sacro donde llegan a entablar comunicación directa con las deidades, sin intermediario, desde donde estos moran. El sueño ha sido factor importante para los ancestros mayas, como para el maya-

tseltal contemporáneo, porque ha sido el medio por el cual se les concede la enseñanza o el don divino al *Kawilto*. Como confirma el señor Antonio:

La jwachin te ayon la ta te'tikil | |, la kich k'elanel a la chij, joo, yala xba kilulats'i te banti la kich' ak'ele joo | ya la jkananta. Ya kal ts'ine ja niwam swentail ts'i atelil ya jpasema.

‘Soñé que estaba entre arboles | |, me regalaron un venadito, joo constantemente regresaba al lugar donde me entregaron joo, | para cuidarlo. El significado creo que es esta responsabilidad que tengo’ (Entrevista a Luna Hernández, de 68 años de edad el 10 de octubre de 2020).

En el sueño del señor Antonio no le dijeron específicamente que sería *Kawilto*, lo fue aprendiendo en el proceso de la vida. Lo importante es que le fue concedido el don de rezar, comunicarse con las deidades, dueños de los lugares sagrados; cabe aclarar que en la entrevista comentó que sus padres no ejercieron ningún cargo tradicional. Esto nos deja claro el don de ser *Kawilto* no es heredable.

Es mediante el sueño que se concede el don del *poxil* o *ayk'abil* ‘curandero’. Del mismo modo ocurre con las mujeres, quienes reciben el don del *luchujom* ‘bordado, tejido’, al igual que el don de *ay-alal* ‘partera tradicional’; actividades antiquísimas que aún se ejercen. El caso de la *ay-alal* es particular, ya que por temor al COVID-19²⁰ aumentó sus actividades en las comunidades de Tenejapa.

No sólo se sueñan los dones entregados a los *tseltaletik*, sino también los sueños perjudiciales, presagios de acontecimientos futuros como la muerte, la envidia, chismes, enfermedades, adversidades. Es importante dejar en claro que no todo es nocivo, también hay sueños compasivos como el embarazo, un cargo en el

²⁰ De acuerdo a un reportaje hecho en Tenejapa, por noticieros Televisa, en Chiapas las parteras tradicionales han visto un amento muy significativo en el número de partos que atienden y es que las familias no quieren arriesgarse a ir a un hospital por miedo a contagiarse de COVID-19. Para ver reportaje completo dirigirse a: #Enpunto con Denise Maerker <http://ow.ly/boLm50DIryG>. 29 de enero de 2021 o en www.chiapasparalelo.com. “Lucía, la partera de los 396 nacimientos durante el COVID”.

ayuntamiento municipal, curarse de una enfermedad, casarse, o los dones descritos con anterioridad.

El sueño establece la existencia y determina el rol que ejercerán en este plano cósmico de *Me'tik Kaxailtik*, el maya-tseltal contemporáneo. El sueño no distingue religiones, pero quienes pertenecen a la religión Tradicional o Costumbre le prestan mayor atención. Esto no indica que las religiones cristianas lo ignoren; al contrario, los *tseltaletik* saben que los sueños describen la realidad en la mayoría de los casos, visualizan el futuro; se puede prevenir o estar atentos a una posible desgracia, individual o colectiva. El sueño también puede dar señales para enmendar algún error o falta de los *tseltaletik*, sobre todo si es cometida en contra de los espacios sagrados.

En ocasiones el maya-tseltal contemporáneo peticiona algún don, un cargo, cosas materiales, y es en sus sueños donde ven si le será dado lo que desea; si no se presentara o no le regalan nada, se entiende que no fue concedido lo que anhelaba. Es necesario recalcar que no siempre se peticiona el don, como el caso de nuestro colaborador —que nunca solicitó ser *Kawilto*—. Sin embargo, le fue otorgado un don grande; debió ser sabio para interpretar su sueño y conocer el significado, de lo contrario el sueño no hubiera trascendido.

Ser *Kawilto* no sólo implica el deseo de ejercer el cargo, sino también poseer ciertas características —escritas líneas arriba—. En Matsam, como sucede con las otras culturas, hay muchos deseosos de ejercer el cargo o de aprender a ser *Kawilto*; incluso le dedican tiempo para acompañar los rituales del *sk'anal Kawilto* 'rezador con vasta experiencia', peticionan a las deidades —algunos tienen buenos resultados, otros no ven recompensados sus esfuerzos—.

Para ser rezador de espacios sagrados no basta con sólo desearlo, hacer la petición, o tener un sueño. Se debe ser una persona que haya desarrollado y madurado su *ch'ulel* 'consciencia', en mente y corazón; además de contar con un

animal compañero superior, poderoso, para que ambos tengan la fortaleza de ser intermediarios con las deidades en el *Tatik Anjel Tsima*, para suplicar, agradecer o pedir perdón; y, por último, tener el sueño donde se le concede el don de ser *Kawilto*.

Pareciera ser que este grupo de tres elementos se vincula con los planos cósmicos: cielo *wach* 'sueño, tierra *ch'ulel* 'consciencia' e inframundo *lab* 'animal compañero'. El primero porque tiene que ver con la comunicación con las deidades, quienes conceden las peticiones y moran en las alturas. El segundo, porque se desarrolla en las prácticas sociales y culturales en comunidad, en la tierra. El tercero porque estos viven en la montaña sagrada, cuevas, consideradas como entradas al inframundo o *Xibalbá*. Estos tres niveles están unidos por la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*.

3.2.1.2. Las responsabilidades de ser *Kawilto*

Dentro de las responsabilidades del *Kawilto* está la de cuidar los espacios sacros, ya que es el responsable inmediato. Debe mantener limpio el lugar, en este caso la *Tatik Anjel Tsima*, puesto que está a la intemperie y rodeada de la naturaleza. Asimismo, debe cambiar las cruces cuando éstas ya no están en óptimas condiciones; la búsqueda del árbol y posteriormente su esculpido es acompañado de un ritual — el rezo y el *pox* son primordiales—, el traslado y colocación de las cruces también contempla la realización de una ceremonia particular. Lo más importante es realizar las ceremonias del *k'al nail*²¹, la siembra, la lluvia, la cosecha, el inicio y fin de año. Estas actividades son realizadas en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsima*.

²¹ Se realiza a principios del mes de marzo, de acuerdo al calendario agrícola ancestral de los mayas. Está enfocada a la súplica de las siembras de maíz, a la familia, de personas que se encuentran fuera del municipio, estado o trabajando en otros países; esto a nivel local, es decir, a los *tseltaletik* de Matsam. En Tenejapa también se hacen estas actividades en compañía de las autoridades municipales y tradicionales, quienes visitan y ofrendan a los lugares sagrados como la Virgen de la Laguna *Jalame'tik ta Ts'ajansul*, *Jobelton*, *Ch'en* palma. Es posible que el próximo año (2022) sean consideradas por las autoridades tradicionales el *Tatik Anjel Tsima* y *Jam sti Anjel*, montañas sagradas ubicadas en

En estos ritos que se hacen, el *Kawilto* sale a la comunidad a pedir apoyo para solventar algunos gastos necesarios que se deben realizar, como comprar cohetes, velas, incienso y *pox*. A la llegada de las religiones cristianas, estas actividades se vieron mermadas en el espacio sacro.

Queda la interrogante de cómo se llega a ser *Kawilto*, los procesos que se deben seguir, por qué no puede ejercer cualquier persona esta responsabilidad. A todo lo anterior se puede afirmar que el sueño juega un papel fundamental en la adquisición del don de ejercer una responsabilidad tradicional; en este proceso el *ch'ulel* es crucial para practicar este cargo.

El *Kawilto* es un personaje que está presente en las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal. En algún momento se consideró que su permanencia estuvo a punto de llegar a su fin, perdiendo lo que los ancestros mayas heredaron hace siglos. Pero surgió una esperanza, a raíz de un hecho lamentable originado por la furia de la naturaleza se volteó la mirada al respeto y veneración del espacio sagrado *Tatik Anjel Tsima*, lugar que se abordará en próximos apartados — incluyendo la pluralidad religiosa presente en la comunidad de Matsam—.

3.2.1.3. Resistencia y poder del *Kawilto*

Hasta hace algunas décadas era respetada la responsabilidad de ser *Kawilto*, primordial para la armonía y existencia de los *tseltaletik*. Era visto como un cargo importante en la creencia Tradicional o Costumbre; deseado por la comunidad ya que con él se obtenía el don de rezar en los espacios sacros, siendo el mediador entre la gente y las deidades para petitionar los deseos de la comunidad o los suyos

Matsam debido a que en 2020 no pudo realizarse derivado de las fuertes lluvias causadas por la depresión tropical Eta y los graves daños que dejó en la comunidad en mención. A partir de lo ocurrido, estos lugares recobraron importancia tanto para los habitantes de Matsam como para las autoridades tradicionales de Tenejapa.

propios; asimismo, se podía intervenir pidiendo perdón por alguna falta con sus semejantes o con la naturaleza. Ser rezador de la Montaña Sagrada, era un alto honor que imponía reverencia, jerarquía, pero sobre todo poder. Quien llegaba a poseer este don, pasaba a formar parte fundamental en la comunidad, en el municipio, puesto este tipo de cargos son para toda la vida.

En la década de 1950, aproximadamente, los *tsetlaetik* de Matsam se enfrentaron a una difícil decisión. El proceso de cristianización que había llegado a la comunidad y el inicio de la fractura de la localidad, generaron el dilema de seguir con la religión impuesta por los invasores europeos o transformarse a las nuevas religiones que arribaban con fuerza a la localidad.

Aquí se cimbró la estructura que ya se había formado después de la imposición de la religión Católica. Con cierta aprobación de las autoridades eclesiásticas, el maya-tseltal había conservado rasgos de la religión ancestral de los mayas; los cuales, de cierta manera, ya estaban fortalecidos en las prácticas sociales y culturales de los *tsetlaetik*. Esta nueva realidad puso en jaque en primer lugar al maya-tseltal, y en segundo lugar a la creencia Católica romana. La única diferencia es que en este caso ellos podían decidir si transformarse o seguir donde ya todo estaba estructurado. No había imposición ni dominación por parte de la nueva religión, que es la Presbiteriana.

Siendo firme en sus creencias, el *Kawilto* manifiesta que nunca pasó por su mente, no pensó ni por un instante abandonar su credo, menos renunciar al digno cargo que ostentaba —el de ser rezador de los espacios sagrados—; por segunda vez refrendaba la decisión de mantener con vida el conocimiento de los mayas ancestrales, la relación con la Madre Tierra, la comunicación con los dueños y deidades en los espacios sagrados —como el caso de la *Tatik Anjel Tsima*—. En algún tiempo quedó solo con su esposa; su familia, vecinos y conocidos se habían convertido a la creencia Presbiteriana, que fue una de las primeras que llegó a

Matsam; además la Católica que ya estaba establecida en la localidad. Como ya se mencionó, ésta toleraba algunas prácticas ancestrales, aunque ciertamente existen diferencias que más adelante se destacarán.

La religión Presbiteriana, su liturgia, es totalmente diferente y no comparte en lo más mínimo las prácticas de la religión Tradicional o Costumbre. Aun así, el señor Antonio siguió, su único respaldo fueron las autoridades tradicionales del municipio. Así pasaron años y décadas.

Esto explica el abandono que sufrieron los espacios sagrados en la comunidad de Matsam, puesto que el *Kawilto* se quedó solo. Con el tiempo los trece espacios sagrados (véase tabla 3) pasaron a ser historia, un recuerdo que permaneció en la mente de algunos ancianos del lugar. Los únicos que sobreviven son la *Tatik Anjel Tsimá* 'Montaña Sagrada' y la *Ch'in Ajaw* 'Montaña Chica'.

Este fue el proceso de cristianización de los *tseltaletik* en la comunidad de Matsam, que propició que dejaran de practicar la creencia Tradicional o Costumbre de los mayas ancestrales, en especial las ceremonias que se realizaba en los trece espacios sagrados que existían en la década de los cincuenta.

Al quedarse solo, el *Kawilto* perdió la estructura de la religión prehispánica. Se vivió un periodo crítico y decisivo. Para seguir defendiendo estos conocimientos tuvo la presión y el señalamiento de ser considerado un borracho, pero sobre todo ejercer la brujería. La percepción del maya-tseltal había cambiado, lo que antes consideraba necesario respetar, ahora era superfluo, y todo aquel que ejerciera esta creencia se volvía un enemigo, destructor de la vida. Lo único que quedaba en estas circunstancias era la resistencia. Desde el punto de vista de Aramoni:

Con la represión religiosa llevada a cabo por la Iglesia, la mayoría de tales rituales dejaron de ser públicos y tuvieron que pasar a la clandestinidad, a la vez que otros fueron reelaborados adecuándose a los niveles permitidos y tolerados (Aramoni Calderón, 2014, p. 307).

Estos fueron generalmente los casos que enfrentó la religión prehispánica, tal como sucedió con los zoques; fueron las mismas circunstancias del maya-tseltal. En el caso de la investigación con los *tseltaletik* de Matsam, es evidente el papel fundamental que desempeñó el *Kawilto* en la resistencia de los embates del cristianismo. De acuerdo con Dolores:

Es claro que los guardianes de la tradición, llámense nagualistas, supersticiosos o hechiceros, jugaron un importante papel en la etnoresistencia a nivel religioso. Desempeñar tales cargos significaba correr muchos riesgos, pues estaban proscritos y eran perseguidos por la Iglesia, pero el riesgo mayor se daba al interior de la comunidad en que se ejercitaban, ya que algunos miembros se habían convertido al cristianismo y eran aliados también de los detentadores del poder civil (Aramoni Calderón, 2014, p. 325).

Para el caso de Matsam, llegó un momento en que sólo el *Kawilto* y su esposa resistieron, puesto que el resto de la comunidad pertenecía —la gran mayoría— a la creencia Presbiteriana y otro grupo minoritario a la creencia Católica, aclarando que el señor Antonio tenía distanciamiento con la Iglesia Católica, es decir, él nunca perteneció a ésta, siempre se mantuvo como hasta la fecha de la investigación, con su creencia cercana a los conocimientos de los mayas ancestrales y esto le ha traído problemas al grado de que por mucho tiempo —y aún en la actualidad— se refieren a él como brujo, borracho, aunque ha mermado estos estereotipos puesto que ha recobrado otro rumbo la creencia Católica.

Al no dejar de practicar la religiosidad de Mesoamérica, el señor Antonio mantenía el *ich'el ta muk'* 'respeto' con la Madre Tierra, la Luna, el Sol, los lugares sagrados, porque el equilibrio y la armonía con la naturaleza es de suma importancia para la existencia del *Kawilto*. En estas relaciones de poder con el protestantismo, la resistencia del rezador de espacios sagrados le genera poder. Es trascendental reconocer la trayectoria del *Kawilto*, inmerso en una comunidad donde mayoritariamente son de la religión cristiana —llámese Católica Autóctona,

Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día y Testigos de Jehová—. Aun con todo en su contra, él siguió realizando las ceremonias prehispánicas, en especial en los espacios sagrados —como lo es la *Tatik Anjel Tsima*, ‘la Montaña Sagrada’—, siendo un protector del maya-tseltal.

3.3. Espacio sagrado *Tatik Anjel Tsima*, inmerso en el pluralismo religioso

Lo que se ha abordado durante la investigación ha girado en torno a los espacios sagrados heredados de los mayas ancestrales, que han dado continuidad al maya-tseltal contemporáneo. El caso especial de la *Tatik Anjel Tsima* —espacio sacro de los *tseltaletik* de la comunidad Matsam— es particular, porque en la localidad en cuestión existe la pluralidad de creencias. Para el caso de este trabajo se contemplaron cinco creencias o grupos: la Presbiteriana, Católica Autóctona, Testigos de Jehová, Adventista del Séptimo Día y la Tradicional o Costumbre. Estos grupos comparten el mismo lugar, la escuela, la clínica, realizan asambleas en común, hablan la misma lengua el *bats’il k’op* ‘tseltal’, siguen en unidad en los trabajos comunitarios, pero esto no significa que sea todo armonía, hay ciertas disputas, tensiones entre las creencias, incluso entre las mismas denominaciones como la Presbiteriana que tiene el predominio —presentándose en cinco grupos—.

La religión Tradicional o Costumbre era un grupo minoritario; sin embargo, probablemente dejó de ocupar el último lugar debido a las circunstancias que sucedieron durante la investigación. En lo posterior se estará en condiciones de afirmar si efectivamente o no la creencia cercana a los mayas ancestrales dejó de ocupar el último grupo a comparación con los otros. Para este trabajo nos dirigiremos a ellos como la creencia minoritaria. Dentro de los grupos religiosos de la comunidad maya-tseltal de Matsam, está presente la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*, ícono prehispánico fundamental en el desarrollo de las culturas

mesoamericanas, en el periodo clásico y hasta la actualidad. La indagación giró en torno a las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal en este espacio, con todas las características ya descritas en este lugar. Por ello es importante abordar enseguida este espacio sacro de los *tseltaletik*.

Como se describió en el capítulo dos de esta investigación, para los mayas ancestrales y los contemporáneos todo es sagrado, todo tiene vida, por tanto, son un ente; hay una relación recíproca del maya-tseltal con la Madre Tierra. Se nombra como espacio sacro, en este trabajo, al lugar donde se tiene comunicación con las deidades —ríos, lagos, selvas, lugares de descanso, límites territoriales, barrancos, ojos de agua, cuevas, entradas de una localidad, montañas—, donde hay una transición entre los planos cósmicos del maya-tseltal: el cielo, la tierra y el inframundo. Esta investigación se orientó hacia la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsimá*. Desde el génesis de la vida, la montaña es de las primeras creaciones del Creador, Formador: Tepeu, Gucumatz —tal como es narrado en el *Popol Vuh* libro sagrado de los mayas quichés, sobre la creación del cosmos—. Al respecto en el *Popol Vuh* se relata:

Entonces vinieron juntos Tepeu y Gucumatz; entonces conferenciaron sobre la vida y la claridad, cómo se hará para que se aclare y amanezca, quién será el que produzca el alimento y el sustento.

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

Luego la tierra fue creada por ellos. Así fue en verdad como se hizo la creación de la tierra: ¡Tierra!, dijeron, y al instante fue hecha.

Como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación, cuando surgieron del agua las montañas; y al instante crecieron las montañas.

Solamente por un prodigio, sólo por arte mágica se realizó la formación de las montañas y los valles; y al instante brotaron juntos los cipresales y pinares en la superficie.

Y así se llenó de alegría Gucumatz, diciendo:

¡Buena ha sido tu venida, Corazón del Cielo; tú, Huracán, y tú, Chipi-Caculhá,
¡Raxa-Caculhá!

Nuestra obra, nuestra creación será terminada, contestaron.

Primero se formaron la tierra, las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros, y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas.

Así fue la creación de la tierra, cuando fue formada por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron, cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida dentro del agua. (...), LUEGO hicieron los animales pequeños del monte, los guardianes de todos los bosques, los genios de la montaña, los venados, los pájaros, leones, tigres, serpientes, culebras, cantiles [víboras], guardianes de los bejucos (Recinos, 1960, pp. 24-25).

De acuerdo a lo narrado, es claro que nada fue al azar; todo tuvo orden y equilibrio, todo fue a su tiempo, fue meditado, platicado, pensado, en la creación del universo, el carácter sagrado y su relación recíproca con el hombre. De modo que la montaña es de antaño y que ha servido para distintos rituales, ceremonias en el esplendor de la cultura maya prehispánica y que hasta la actualidad el maya-tseltal contemporáneo sigue respetando, realizando rituales.

Lo cual significa que en la creación surgió la montaña. En el libro del *Popul Vuh* se mencionan las primeras montañas sagradas de los mayas: “El chigag, Hunahpú, Pecul, Yaxcanul, Macamob y Huliznab. Éstos son los nombres de los montes que existían cuando amaneció y que fueron creados en una sola noche por Zipacná” (Recinos, 1960, p. 34). Al igual que en la actualidad, están los cerros sagrados de los mayas contemporáneos como: *Tatik Anjel Tsimá* y *Jam Sti Anjel*, ambas localizadas en Matsam. Asimismo, el de *Cruz Ch'en*, *Ye'tal Ch'en*, *Tsonte Wits*, ubicados en Tenejapa; y el último entre sus límites territoriales, la montaña sagrada de *Ajk'abalna* de Yajalón, el cerro sagrado *Taj Pa'* de Huixtán, la montaña *Ik'al Ajaw* de Oxchuc, *Oxyoket* de Zinacantán, el cerro sagrado de *Tsonte Vits* de San Juan Chamula. Estas montañas sagradas siguen vivas y son visitados para petitionar o pedir perdón por alguna ofensa de los seres humanos.

La montaña sagrada *Tatik Anjel Tsimá*, desde su existencia, ha pasado por dos episodios que la han golpeado fuertemente. Uno de ellas es la invasión europea, donde el objetivo era eliminar por completo la relación que tenían los mayas con este lugar sacro. El segundo fijó el mismo objetivo: la destrucción de las actividades ceremoniales por parte de las religiones arribadas en la comunidad como el protestantismo, llamando brujería a toda creencia ancestral, cosas de borrachos, y todos los adjetivos que hubiera con la finalidad de destruir, con ello duplicar o aumentar sus creyentes al cristianismo. Sin duda estos fueron dos sucesos que mermaron la creencia Tradicional o Costumbre. Ante estas imposiciones luchó la creencia tradicional; en primer lugar, enfrentó la invasión europea, con la espada y la cruz, y recientemente el protestantismo.

La investigación realizada da cuenta de ello, de las (des)configuraciones contemporáneas del maya-tseltal sobre los espacios sagrados, en especial la *Tatik Anjel Tsimá*, a partir de la pluralidad religiosa. Enseguida abordaremos el centro ceremonial, la montaña sagrada en mención.

3.3.1. Espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*, centro ceremonial del maya-tseltal contemporáneo

Como ya se hizo referencia, la *Tatik Anjel Tsimá* 'Montaña Sagrada' adquirió la categoría de espacio sacro mediante un suceso que duró varios años. En Matsam hubo un tiempo en que la milpa no crecía, o si lo hacía pasaba un viento fuerte y la destruía por completo. Los habitantes de la comunidad sufrieron escasez de alimento, sufrieron por muchos años. No se explicaban el porqué de la situación. Fue mediante un sueño de quienes tenían el don de saber interpretarlos —en aquel tiempo había varios que tenían la capacidad de descifrar los mensajes ocultos que soñaban, mayormente eran rezadores—, que supieron la solución. El sueño fue recurrente en varias personas, se comunicaron entre ellos y descubrieron que el

mensaje coincidía²². Así fue como la *Tatik Anjel Tsimá* pasó a ser un lugar sagrado, un sitio ceremonial para los rituales de los *tseltaletik*.

Para la creencia Tradicional o Costumbre el *Kawilto* es quien reza en este espacio. Como se viene recalcando, esta capacidad no es exclusiva para este personaje, ya que hay otros rezadores que no necesariamente son *Kawilto* y que también llegan a hablarle al dueño de la montaña para fungir como intermediadores con las deidades que se encuentran en el plano cósmico: el cielo.

Dentro de las categorías que emergieron en la investigación, está precisamente la montaña sagrada, ¿cómo es vista para los que siguen con las creencias de los mayas prehispánicos? Encontramos que para este grupo minoritario la montaña significa mucho, de entrada, se deduce en la forma que utilizan para nombrar este lugar. Ellos lo llaman *Ch'ul Anjel Tsimá*, *Tatik Anjel Tsimá* o *Muk'ul Anjel*; la palabra *ch'ul* es 'sagrado', *Anjel* es 'rayo'. Interpretamos que ellos llaman a la montaña con la categoría de sacralidad, nociones cercanas a la religiosidad maya ancestral; por lo tanto, forma parte fundamental en sus prácticas sociales y culturales. Respecto al modo en cómo lo nombran, manifiestan que:

Ja te sbiil te Tatik Anjel Tsimá, bin kati swentail te Anjel la yalbeike...jay || bi yu'un te Anjel ya yalbeike || Anjel nax ts'i meel te ya xlijk awunuk-aets'i chawuk, ja' me Anjel sbiil yu'un a wayst'i te ya xlijk awunuk chawuketike joo || ja' me Anjel sbiil yu'un a wayts'iteye || ay swentailmene, || meel yu'unixme ay te yaxtiltalamene, teme tulan ya x-awune ya xtil teek'a, joo ya xlaj til tea teme tulan ya x-awune.

'Al nombrar *Tatik Anjel Tsimá*, por qué *Anjel*... cómo || por qué le dicen *Anjel* || porque ahí es donde empieza los truenos²³ [cuando llueve] por eso le llaman así

²² Véase capítulo dos, apartado 2.1.1 Espacio sagrado en los mayas.

²³ El trueno es el sonido de la onda de choque causada cuando un rayo calienta instantáneamente el aire por el que se mueve entre nubes, o de ellas hasta la superficie terrestre, a más de 28 000 °C. Este aire, muy caliente, aumenta de volumen y se expande a gran velocidad, pero al mezclarse con el aire frío del entorno baja bruscamente su temperatura y se contrae. Esta rápida expansión y contracción genera ondas de choque que son las responsables del ruido del trueno. Estruendo, asociado al rayo, producido en las nubes por una descarga eléctrica.

cuando empieza los relámpagos, los rayos joo | a eso le llaman Anjel || tiene significado || que ahí [en la montaña] cuando esta fuerte los estruendos, resplandece el rayo joo, ahí se ve los rayos cuando es fuerte el trueno'. (Entrevista con Luna Hernández, de 68 años de edad, el 10 de octubre de 2020)

Al respecto conviene decir que los rituales de las culturas mesoamericanas giraban alrededor de la lluvia y la fertilidad, ya que su sustento básico era la agricultura. Por tal motivo la lluvia ocupaba un lugar importante, dado que riega a la Madre Tierra para que las plantas crezcan, pero sobre todo es fundamental para la germinación y crecimiento del maíz. Todas las culturas tienen a su propio dios de la lluvia y están íntimamente relacionados con las montañas sagradas. Como afirma Johanna:

El dios mexica Tláloc no era sólo el patrón de la lluvia y de las tormentas, sino que también de los cerros; en este sentido, era un antiguo dios de la tierra. Se decía que la lluvia procedía de los cerros en cuyas cumbres se engendraban las nubes. Para los mexicas las montañas eran sagradas y se concebían como deidades de la lluvia (Broda, 1991, p. 466).

El dios zapoteco *Cocijo, Tajín*, el dios de los totonacos y por supuesto el dios maya *Chac*, son deidades importantes para la lluvia, pero también de la tormenta, granizo o de grandes afectaciones como las inundaciones. Se mencionan a estos dioses de la lluvia, para contextualizar la noción que se tiene del significado del nombre de la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*, obtenida en la entrevista con el señor Antonio Luna Hernández. Las palabras que resaltan —referidas en la cita mencionada anteriormente— son *Chawuk* y *Anjel*. Éstas generan mayor interés, puesto que, en la interpretación de las palabras del colaborador, se encuentra mucha relación con los Chacs o Chaacs. Thompson (1975) argumenta que:

Rayo, chispa eléctrica de gran intensidad producida por descarga entre dos nubes o entre una nube y la tierra (Diccionario de la Real Academia Española).

Según el diccionario de Motul, Chaac era un hombre de gran estatura que enseñó la agricultura y a quien los indios tenían por dios del pan, el agua (en el sentido de la lluvia), el trueno y el relámpago. Es evidente que se trataba de un dios de las milpas y su producción; sólo en el sentido de que si los Chaacs no enviaban las lluvias no había cosecha (Thompson, 1975, p. 307).

Algo similar ocurre con el significado del nombre del espacio sagrado, que se origina porque en la montaña se iniciaron los truenos, relámpagos y rayos, anunciando la lluvia para los *tseltaletik* de Matsam. Es necesario recalcar que *Chawuk* y *Anjel* significan 'trueno' y 'rayo'. No es casual que el maya-tseltal contemporáneo lo nombre de esa manera, puesto que tienen un origen prehispánico. Se concluye entonces que si para el maya, *Chaac* es el dios de la lluvia, para el maya-tseltal sería el *Chawuk*.

También se cree que este dios manda vientos. Redfield y Villa sostienen que,

hay efectivamente la idea de que es el agua la que causa el viento; de que el viento sólo brota del agua. En prueba de ello se señala que las hojas de las plantas que crecen a orillas del cenote se mueven cuando todo lo demás está tranquilo (Redfield y Villa, 1934, citado por Thompson, 1975, p. 329).

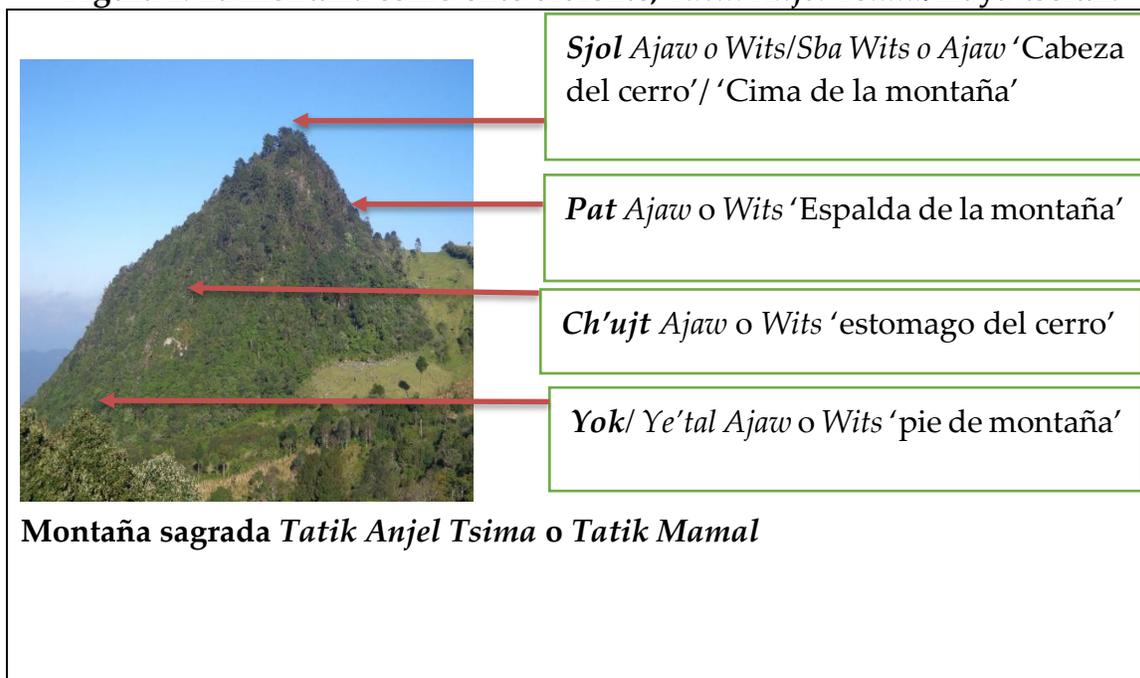
Este viento, en ocasiones devastadoras, llega a afectar a la milpa; tal como sucedió con los habitantes de Matsam, quienes por varios años sufrieron esta desgracia. Quienes tenían el don de rezar e interpretar los sueños, entendieron que la deidad de la montaña solicitaba ser *ich'el ta muk'* 'respetado', venerado. Sólo de esa manera los *tseltaletik* lo vieron como un espacio sagrado, donde se logra comunicación con las deidades hasta la actualidad. Ahora se comprende las manifestaciones de la montaña sagrada con los *tseltaletik*, ya que es dador de vida, de lluvia, siendo parte importante para la agricultura que se sigue practicando en todas las culturas mayas.

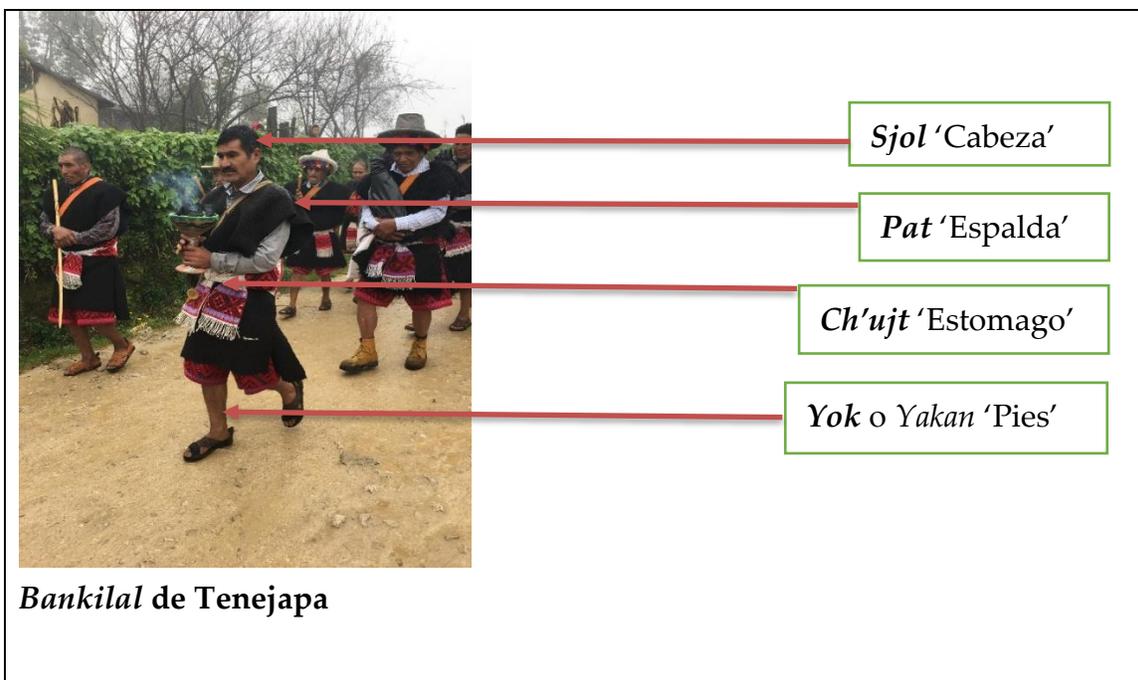
Así como "el viento, fuerza invisible e inasible, fue de las más poderosas y presentes divinidades en el pensamiento religioso de Mesoamérica" (Florescano, 2020, p. 40). Se puede afirmar que la montaña sagrada es la figura del surgimiento

de la tierra, pero además en ella está presente la creación y la relación con las deidades de la tierra, el viento, el agua y el sol, dioses presentes desde el esplendor de la gran área de Mesoamérica.

Por lo que se refiere a las religiones cristianas —de cómo designan a la montaña sagrada—, en primer lugar, tenemos a la religión Presbiteriana; ellos suelen nombrarla como *Tatik Mamal* o *Muk'ul Ajaw*. Es claro que ellos no le dan la categoría de sagrado, es decir, no agregan la palabra *ch'ul* o *Anjel*. Pero hay algo interesante en la forma de llamar al cerro, y esto es precisamente en el *Tatik*, que en español significa señor /padre y *Mamal*, anciano/ viejo/abuelo. La dimensión semántica de este par de conceptos —*Tatik/Mamal*— indica que la montaña es un ente, un ser vivo, inmerso en la comunidad, con características propias, como a un sujeto vivo, a un ser humano. Se presenta la siguiente imagen para ejemplificar lo afirmado, de acuerdo a la lengua y cultura maya-tseltal de Matsam, Tenejapa.

Figura 1. La montaña como ente viviente, *Tatik Anjel Tsimá*/maya-tseltal.





Fuente: Elaboración propia, de acuerdo al análisis e interpretación de los datos (2019-2021).

La religión Presbiteriana no ve a la montaña como espacio sacro, pero sí como uno más de ellos, que tiene vida. El concepto de *Tatik* implica *ich'el ta muk'* 'respeto, madurez, experiencia, sabiduría'; ver a la naturaleza, al cerro, como un ente y no como objeto. Esto nos permite reflexionar que continúa el núcleo duro de la cosmovisión maya ancestral, reflejado en el maya-tseltal contemporáneo, en especial con los *tseltaletik* de Matsam.

Los Testigos de Jehová denominan a la montaña como *wits*, sin ninguna otra palabra complementaria, a diferencia de cómo suelen llamarla los *tseltaletik* de Yajalón y Petalcingo —*Ajk'abalna* como: *Kuxul Wits*—. Nuestro colaborador no profundizó en el tema y sólo recalcó que siempre han llamado así a la montaña. Se puede interpretar que la idea de *wits* tiene sus raíces desde Mesoamérica; el ejemplo está en la descripción de la figura 1; por lo tanto, aunque no explícitamente, manifiestan que poseen la noción de los mayas ancestrales.

En la iglesia Adventista del Séptimo Día llaman a la montaña —en la lengua tseltal de Tenejapa— *Muk'ul Ajaw*,²⁴ que cual significa ‘montaña grande o gran gobernante’, es decir, quien gobierna este espacio sagrado. “La existencia del Ajaw sacraliza la montaña, independientemente del tipo de epíteto que posea; por tanto, el Ajaw constituye la condición necesaria para la sacralización; sin él, la montaña sería sólo una elevación geológica vacía, carente de sentido” (Méndez Pérez, 2013, p. 71). Por lo tanto —como las otras religiones— deja claro que, aun perteneciendo a la religión cristiana, quedan vigentes nociones prehispánicas sobre este espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*, inmerso en el maya-tseltal tenejapanense.

La Iglesia Católica Autóctona tiene mucha cercanía con la Tradicional o Costumbre, pero con características propias en cada grupo. Para el catolicismo, la montaña es *Ch'ul Anjel* o *Muk'ul Ajaw*; desde luego es fácil apreciar que ellos le dan la categoría de espacio sagrado a la montaña, como deidad al sagrado rayo y al gran gobernante que mora en la montaña. Parafraseando a Méndez (2013), el *Ajaw*, en particular, es un ser perene, hay una relación recíproca con el mundo exterior y los

²⁴ Algunas referencias nos dicen que eran tres las montañas existentes en la comunidad de Matsam. Su estino era en Pocolum, lugar donde por primera vez funcionó como municipio de los *tseltaletik* de Tenejapa, y donde llegó a vivir el Santo Patrono San Ildefonso. En la actualidad en cualquier punto del municipio de Tenejapa es posible ver los dos cerros de la comunidad Matsam. El tercer cerro quedó en el municipio de Venustiano Carranza y es de las mismas dimensiones. Venían de Tacaná —donde se queman las montañas [lugar de varios volcanes por Centroamérica]—, este lugar se encuentra entre los límites de México y Guatemala. Estas montañas fueron cargadas por los *kajkanantik* ‘dioses’, la ruta que tenían era en el actual municipio de Venustiano Carranza, donde llegaron a descansar. Al momento de querer seguir su camino uno de los dioses ya no pudo levantar su carga y tuvieron que dejar ahí la montaña. Los otros dos dioses siguieron su camino hasta llegar por la tarde a Matsam, donde llegaron a descansar a casa de *Xmal Tsa'ba* (María Méndez); el *kajkanantik* mandó a guardar su *wara* ‘bastón’ y se dispusieron a beber *chilja* ‘aguardiente’. Al querer seguir su camino les fue imposible volver a cargar las montañas, por esa razón se quedó en Matsam. También por esa razón crece ahí el *sibalte*, árbol que usan para hacer las *waras* —bastón de mando que usa el *Kunerol*, *Alkal*, *Tij winik*, *Ts'unujel*, *Bankilal tejik lum*— en el municipio. Por último, la montaña que quedó en Venustiano Carranza es el *Ajaw* de la riqueza; las dos que están en Matsam no porque son frías, aludiendo que Matsam es de clima frío.

maya-tseltal. El *Ajaw* puede apreciarse en la naturaleza, en la flora y fauna, en los fenómenos atmosféricos, en las milpas, los caminos, comunidades; toma la forma de un humano.

La montaña es conocida ampliamente por la comunidad con diferentes epítetos, construidos por siglos por el maya-tseltal tenejapanense e influenciados por las distintas creencias que profesan; algunos son estrictos con sus normas, otros se muestran tolerantes, pero todos con disputas y tensiones para anteponer sus creencias y no admitir otras que no sean las de su grupo. Lo afirmado ocurre con cualquier creencia religiosa debido a que se sigue la lógica de que lo perteneciente al maya-tseltal era una barbarie, que la única creencia que se debe tener es la impuesta desde hace más de quinientos años y de donde el protestantismo desprende su origen —con la religión que instauraron los europeos—. A pesar de todo, el maya-tseltal tenejapanense sigue con las ceremonias en los espacios sagrados.

3.3.2. Prácticas sociales y culturales del pluralismo religioso en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsima*

El siguiente punto a desarrollar está enfocado a las prácticas sociales y culturales que realizan los *tseltaletik* en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsima*. De acuerdo a las características de la comunidad de Matsam, como bien se ha mencionado, coexisten diversas creencias. Cada grupo tiene una ideología diferente respecto a su fe, donde se ven involucradas, política, economía, cultura, sociedad; y en donde están implícitamente las relaciones de poder dentro de cada grupo y de la comunidad misma. Por ello se crean disputas y tensiones, que afortunadamente no han provocado mayores complicaciones para cada grupo, como sí sucede en otros pueblos en donde se ha llegado a golpes, quema de casas, expulsiones e incluso a matarse entre ellos por tratar de imponer ideas, creencias, ideologías. Éste es el

panorama que se vive en donde hay pluralidad de religiones. Afortunadamente el maya-tseltal de Matsam se ha tolerado, aunque no hay un respeto total porque hay fricciones entre ellos. Por tal razón, es interesante saber las prácticas sociales y culturales respecto a la montaña sagrada, ya que hay una diversidad de significaciones respecto a este espacio sacro.

La temática que abordaremos versa sobre los rituales que se llevan a cabo en el *Tatik Anjel Tsima*. Como se ha mencionado, la creencia Tradicional o Costumbre es el grupo minoritario y el más golpeado por las creencias cristianas. Lo anterior provoca reflexionar ¿qué se tiene aún de la antigua religión Mesoamericana? En virtud de que a través del maya-tseltal contemporáneo ha tenido cierta continuidad, resistiéndose a morir.

A principios de la investigación se podía percibir un poco más de visita continua del espacio sagrado, a comparación del 2017 (véase figura 2 y 3). En la actualidad se observaba cierto abandono parcial de este lugar sacro. En 2020, y durante la investigación, se presentó un suceso trágico. Eso ocasionó la (des)configuración con los *tseltaletik*. Más adelante se abordará este acontecimiento.

Este espacio sagrado es visitado por personas ajenas a la comunidad. La montaña había trascendido, rebasado las fronteras de lo local, por la visita de habitantes de los municipios de Huixtán, San Juan Cancuc, San Juan Chamula, Chenalhó y, por supuesto, de las propias comunidades del municipio de Tenejapa. De acuerdo con esta descripción, la montaña sagrada es reconocida por los municipios circundantes, porque dicen que es *Tulan* 'fuerte/poderoso', porque concede lo que le peticionan; eso explica la visita de los hermanos *tsotsiletik* y *tseltaletik*. La situación de cada pueblo es diferente; por ejemplo, los hermanos de San Juan Chamula mayoritariamente pertenecen al sincretismo religioso prehispánico y católico, al igual que Huixtán; eso explica su visita en el espacio sacro.

Figura 2. Montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*.



Foto: Elías López Luna (2007).

Figura 3. Montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*.



Foto: Elías López Luna (2019).

a) Creencia Tradicional o Costumbre. Algo importante para ellos es el *Sjalab Chanebal Tatik* 'cruz', siendo un símbolo ligado a los espacios sagrados; su colocación no puede darse en cualquier espacio, ya que todo tiene una explicación, un motivo. El maya-tseltal es quien elige dónde poner una cruz en un espacio definido, ya que puede hacerlo quien posea el don de saber interpretar el sueño y darle un significado, el cual es normalmente el medio por excelencia donde se comunican las deidades. Por lo regular quienes lo hacen son los que han alcanzado su *ch'ulel-*

consciencia y su *lab* ‘animal compañero’ es fuerte y poderoso. El *Bankilal tij winik*, Miguel Girón Luna²⁵ expone:

Las cruces que se encuentran al pie de la montaña son las puertas del *Anjel*, en donde se encuentran sus guardianes que son ellos quienes valoran y permiten el paso al rezador, para que hable con el dios del lugar, una vez que haya pasado se dirige a la cima de ésta, en donde hay otra cruz, que es donde mantendrá comunicación con el *Anjel* del lugar (entrevista a Girón Luna, de 50 años de edad, el 16 de noviembre del 2007).

De acuerdo a la cosmovisión del *Bankilal*, la cruz simboliza o se vincula con la lluvia, el viento, la siembra de maíz, la fertilidad de la flora en general. “En otras regiones predomina el simbolismo del agua son ‘cruces de agua’ que están pintadas de color azul. Estas cruces se encuentran en las cumbres de los cerros que tienen vital importancia para la comunidad” (Broda, 1991, p. 476). En el caso del *Tatik Anjel Tsima* —de acuerdo a la información del *Bankilal* Miguel Girón Luna y del *Kawilto* Antonio Luna Hernández—, hay una cruz en la cima de esta montaña sagrada, sólo que a diferencia de lo que afirma Johanna Broda no es azul; lo que sí se comparte es que está ligada íntimamente con el agua, ya que en el lugar había una especie de laguna o cenote de proporciones menores a lo que peculiarmente podríamos imaginar en la cima de una montaña. Al lado se encontraba el árbol del jícaro, por esta razón el maya-tseltal de Matsam colocó una cruz en la cima.

La cruz cumple una función importante dentro de los rituales que llevan a cabo los tseltaletik. No sólo es un símbolo para remarcar un espacio sagrado. Para la cosmovisión del maya-tseltal tenejapanense su significado va más allá de ser una simple cruz. Para ellos es la puerta, la entrada para comunicarse con las deidades y

²⁵ Él fue uno de los rezadores de los espacios sagrados y participante en las grandes ceremonias. En la entrevista comentó que ya no practicaba la religión Tradicional o Costumbre porque se pasó al cristianismo. Al momento de la entrevista tenía 50 años de edad. En este periodo de investigación 2019-2021, Miguel había retornado a la religión Tradicional o Costumbre con el cargo de *Bankilal Tij Winik*, pero no había retomado el rezo ante los espacios sagrados.

representa a los guardianes del lugar. Sin las cruces no sería posible la comunicación con los dioses de los lugares sagrados. Desde el punto de vista de Maurer:

La cruz es el árbol de la vida; espiritual para los cristianos, material para los mayas prehispánicos. Cada una de las dos religiones le atribuye características propias: concede lluvia, pero es también una puerta hacia el mundo espiritual y protege especialmente los sitios peligrosos (Maurer, 1984, p. 228).

Calixta Guiteras argumenta que “la cruz de madera es pastor, guardián y centinela del centro ceremonial, los manantiales, los adoratorios y el hogar” (Guiteras Holmes, 1996, p. 227). Ambos autores comparten esta cosmovisión sobre el *Sjalab Chanebal Tatik*. No podría ser de otro modo, pues los *tsotsiletik* y los *tseltaletik* son del mismo grupo mayense; por lo tanto, comparten nociones similares de la cosmovisión del maya-tseltal tenejapanense. De esta manera, en la religión Tradicional o Costumbre —como la religión Católica Autóctona—, la cruz es importante para los rituales que se llevan a cabo en la casa, espacios sagrados; y en el caso de la religión Católica Autóctona también en la iglesia. Para las religiones Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día y Testigo de Jehová no representa absolutamente nada. No es indispensable para realizar sus rituales, en casa, en cualquier parte de la comunidad, y en sus templos esta diferencia está muy marcada entre las religiones, porque llevar a cabo una ceremonia enfrente de una cruz para el protestantismo es sinónimo de brujería, al único que le rezan es a Dios —directamente y sin intermediarios—.

La ceremonia religiosa, llevada a cabo en la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*, el *Kawilto*, se prepara con antelación,

Tulan te yayejal yu'unikee || tulan | pero ja' ts'ite manani xtojobotika teme k'axel majna'tike, joo ma xtojobotik | yu'unanix yan yayejal yu'unika joo, ja yalik awayts'i te mayuk ba stisesot antsetike, ja me sk'op a ts'ite xch'abajik a ts'iteye, te manch'uk staik t'isesel yu'un te antsetikee, ay ba xtal ts'ite me'chitametike sbiil yu'unike, me'chitametikme sbiil yu'unikets'i antse, joo || ay sk'an xtal slo'lootike, joo ja' jich teye,

ja' ya smakik a wayts'ibi, ja mask'anik a wayts'i xljike, sok ts'ite pisil ya syome, spisil ya stus, sok ts'i ja tome ay tam ixim a ts'i teme laj ts'i ch'abe.

‘Es poderoso el rezo || poderoso | pero no le encontramos sentido si no sabemos, *joo*, ningún sentido | es diferente la forma de hablar *joo*, imploran que no interrumpen las mujeres, por si interrumpe alguna marrana, [metáfora usada al referirse a las mujeres], *jooo* || que lo inquiete, *jooo*, es así, eso evitan, no quieren morir, además toma en cuenta todo, todo incluye, asimismo se come hasta que haya acabado el rezo’. (Entrevista a Luna Hernández, de 68 años de edad, el 11 de diciembre del año 2020).

Es preciso mencionar que suplicar la distancia, o evitar a la mujer, no indica que sólo sea un rezo de hombres. En estos rituales también tienen participación las mujeres (ver anexo, figura 9); sin embargo, si hubiera cualquier coqueteo, o algún acercamiento con pensamientos de poseerla —con el sólo hecho de pensarlo—, se pondría en riesgo la vida de los hombres y las mujeres. Si ocurriera cualquiera de estas suposiciones, deberá decirlo a sus compañeros de rezo —a otro *Kawilto*— para que le ayuden, pidan perdón ante la deidad por la falta cometida y pueda seguir con su existencia en la tierra. De no hacerlo, en ese momento de la ceremonia —o al término— será objeto de una enfermedad inesperada sin ninguna causa fisiológica aparente. La muerte puede sobrevenir ese mismo día, o algunos días después.

Otro punto es que previo al ritual es necesario:

La continencia y el ayuno (...) el no conservar la continencia ponía en peligro tanto la ceremonia como a la persona del culpable. Por tal razón, los participantes en una ceremonia tenían y todavía tienen la costumbre de dormir separados de sus mujeres en esas ocasiones (Thompson, 1975, p. 217).

Los periodos de continencia y ayuno (Recinos, 1960; Thompson, 1975; Ruz, 1995; Pérez y Sotelo, 2005; Florescano, 2020), eran diversos en cada grupo. Para el caso del maya-tseltal tenejapanense de Matsam es de trece días; los de Alta Verapaz en Guatemala —en una festividad grande— se apartaban de sus casas por 60, 80 o 100 días; los mayas mopoanes de Belice lo hacían cuatro días antes y 15 días después.

Asimismo, el ayuno es importante el día de la ceremonia. Esta preparación para el ritual no es nueva; nos lo confirma un pasaje del *Popol Vuh* de los mayas quiché, cuando realizaban ceremonias los Cavec para su Dios, que lleva el mismo nombre, El Gran Edificio de Tohil, el templo de Tohil, describe:

Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses. He aquí cómo ayunaban: Nueve hombres ayunaban y otros nueve hacían sacrificios y quemaban incienso. Trece hombres más ayunaban, otros trece hacían ofrendas y quemaban incienso ante Tohil. Delante de su dios se alimentaban únicamente de frutas, de zapotes, de matasanos y de jocotes. Y no tenían tortillas que comer. [...], tampoco tenían mujeres con quien dormir, sino que se mantenían solos, ayunando. Estaban en la casa de dios, estaban todo el día en oración, quemando incienso y haciendo sacrificios. Así permanecían del anochecer a la madrugada, gimiendo en sus corazones y en su pecho, y pidiendo por la felicidad y la vida de sus hijos y vasallos y asimismo para su reino, y levantando sus rostros al cielo (Recinos, 1960, pp. 155-156).

Como afirma Adrián Recinos, en el libro sagrado de los mayas quiché, ciertamente para el caso de Matsam los ayunos son similares. Esto se pudo notar al ver que llevan pozol en un bote pequeño de suero oral, o de refresco Gugar, que se ajusta en su *sjelab* 'red' (ver anexo, figura 10). El *Kawilto* va vestido de su traje regional,²⁶ con todo lo que implica la ceremonia. A continuación, se relata cronológicamente la realización de un rezo:

Inicio. El rito, llevado a cabo por la religión tradicional en la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*, empezó exactamente a las seis de la mañana.

²⁶ Consta de un *wex* 'short' bordado a mano, el *ts'ibalk'uil* 'chuj negro' hecho por los *tsotsiletik* de San Juan Chamula, *sjel k'u* 'camisa' casual —vendida en cualquier tienda de ropa o en los mercados de cada jueves en Tenejapa—, *chujkilal* 'faja' —para amarrar el chuj—, *warach'* 'zapato' —tipo sandalia hecho de cuero y suela de llanta de carro—, el *xampixol* 'sombrero' adornado de listones multicolores, *jelab* 'red', *cachu wakax* 'cuerno de toro' con pequeño embudo —donde guardan el *pox*, para no tomar todo y no emborracharse—, *tsu* 'tecomate' —donde guardan el *bankilal* 'tabaco', disecado y molido con ajo—. El mismo bote de pozol que llevan, les sirve para ir guardando aguardiente, cuando ya no cabe en el cuerno. Así van vestidos y preparados el *kawilto* y sus ayudantes en la ceremonia del espacio sagrado.

Primera plegaria. Inició en la primera cruz que se encuentra en la entrada del municipio. Pidieron permiso al dios guardián para entrar al pueblo, mediante un pequeño rezo. Hubo cohetes para anunciar la llegada, la primera ronda de *pox*, a cargo del *Bankilal il mexa*. Mientras se rezaba estaban los *sonowiletik*,²⁷ tocando una pieza musical, después siguió el mariachi. El ritual terminó con la pedida de permiso.

Segundo rezo. Ingresaron al municipio, se dirigieron a la antigua iglesia donde estuvo el Santo Patrono San Ildefonso; se saludó y se realizaron los mismos procedimientos en la primera estación.

Tercer rezo. Llegaron a la casa del santo patrono de los *tseltaletik* de Tenejapa, San Ildefonso. Antes de ingresar saludaron al *Sjalab Chanebal Tatik*, el Anjel guardián —la cruz—.

Cuarto rezo. Dentro de la iglesia se llegó a ocupar el espacio principal, al frente de San Ildefonso; se ofrendó las velas, veladoras, *pox*, *ch'ail* 'cigarro', tabaco en los tocomates y refrescos (ver anexo, figura 11). Mientras, empezaron a tocar los *sonowiletik* al mismo instante. El *Kawilto* empezó a formar una en una las velas, después las veladoras. Al termino, se dispusieron a esperar a que se quemaran un poco sus *nich'im* 'velas', mientras pasaban a ofrecer una copa de *pox*, acompañado de *ch'ail*. El *Kawilto* fumaba y guardaba las cenizas en la mano izquierda. Al terminar de fumar se levantaba, depositaba la colilla y la ceniza en donde residían las ofrendas. Después de un tiempo el *Kawilto* y dos más, junto a sus esposas, empezaron a prepararse para el rezo. Del lado izquierdo los tres hombres, del lado derecho las tres mujeres, se arrodillaron, se santiguaron todos con el santuario que

²⁷ Conformado por cuatro personas, con los siguientes instrumentos: *rawel* 'violín', *bats'il son* 'guitarra', *p'uskin* 'guitarrón' y *kox akan* 'arpa'. En ocasiones también se forma por tres personas: *amay* 'flauta', *k'ayob* 'tambor' y *ok'es* u ornamento 'corneta'. Para profundizar véase Méndez Gómez *Las prácticas comunicativas y culturales en Tenejapa, Chiapas, a través del Bats'il son*, Universidad Autónoma de Chiapas.

colgaba de sus cuellos y con la mano derecha sosteniendo el crucifijo. En el intermedio del rezo, se apostaron al piso; después se levantaron, se pusieron nuevamente de rodillas, así permanecieron un tiempo más, se persignaron; a continuación, se pusieron de pie. Mientras, los *tseltaletik* que así lo quisieron estuvieron de rodillas atrás de los rezadores, en tanto que los encargados de los cohetes se tomaban un cierto tiempo para ir a quemarlos. Los *Bankilaletik il mexa* repartían copas de *pox*, cigarro y refrescos. El *pox* empezó a causar efectos embriagantes en algunos muchachos.

La danza. Como último momento vino la danza, amenizaron los *sonowiletik* y los mariachis. Se repartió más trago y cigarros, se siguieron quemando cohetes a las afueras de la iglesia. Al terminar se dispusieron a recoger sus cosas para dirigirse al exterior del santuario, encabezados por el mariachi con una pieza musical. Estaban listos los *tsurus* y *estaquitas* para trasladar a las personas a la comunidad de Matsam, eran las 11 de la mañana.

El anuncio. A la entrada de la comunidad realizaron una parada (ver anexo, figura 12), tocaron los mariachis, la gente descendió de los carros, se quemaron algunos cohetes para anunciar al *Tatik Anjel Tsima* que le llegaba visita, también un aviso para la gente que había llegado o estaba ahí cuando pasaba el *Kawilto*. A continuación, abordaron los vehículos para seguir hacia la montaña sacra.

Primer momento. Llegando a la montaña, que está al borde de carretera, se tomó un pequeño descanso para dar tiempo a que llegaran o se prepararan las personas que no les había sido posible trasladarse al municipio de Tenejapa. Un poco antes de la una de la tarde comenzaron a formarse sobre la carretera hombres, mujeres, niños, *sonowiletik*, al frente los mariachis que fueron ejecutando una pieza musical hasta llegar a la cruz; enseguida venían algunas muchachas con vistosos arreglos florales, velas, veladoras, trago, incienso, cigarros que serían ofrendados al dueño del espacio sagrado (ver anexo, figura 13). Al mismo tiempo, una de las

esposas de los rezadores llevaba en la mano un copal de incienso y sahumaba a todos los que iban en el contingente. De esta forma comenzó la peregrinación.

Segundo momento. Al llegar a las cruces, que delimitan el lugar sacro, se dispusieron a entregar las ofrendas, tal como los mayas ancestrales, “ofrendaban seres vivos a los dioses, incluidos los seres humanos, ya que creían que las deidades se nutren de sangre y al hacerlo renovaban su energía y con ella sustentaban al cosmos” (Pérez Campa, Sotelo Santos, 2005, p. 186). Las peticiones son similares, salvo que fueran muy especiales para algún gobernante. Este ritual, hecho por el *Kawilto*, fue para pedir lluvia, su *t’ojobil* ‘agua’, su *yaxal* ‘fertilidad’; garantizar la abundancia de las actividades productivas, de los animales domésticos, la salud, inteligencia, sabiduría de los *tseltaletik* y no sólo los que pertenecen a la religión tradicional, la petición es para toda la comunidad. Las solicitudes son primordiales para un equilibrio pleno, ya que a falta de alguna de estas peticiones el maya-tseltal vive preocupado, sin armonía con la Madre Tierra.

Tercer momento, el clímax de la ceremonia. Una vez formado el *nichim* ‘velas, veladoras’, *pom* ‘incienso’ *pox* ‘aguardiente’, *ch’ail* ‘cigarro’, *bankilal* ‘tabaco’, se formaron frente a la cruz. En esta ocasión, los hombres estuvieron en el lado derecho y las mujeres del lado izquierdo. Empezó la primera ronda de copas de trago y cigarros, siempre comienzan con el *Kawilto*, éste peticionó a las cruces y a los dioses que aceptaran esa copa y que tomaran con ellos, el aguardiente lo vertió a los pies de las tres cruces principales, después le sirvieron otra copa y bebió su contenido en un sólo momento.

Ritual para recibir la copa de *pox* ‘trago’ y el *ch’ail* ‘cigarro’. Para tomar la copa se habla de la siguiente manera: *ya me tsakbe chilja Tatik Anjel Ts’unujeletik, Bankilaletik, Me’ Bankilaletik, sonowiletik* ‘tomaré su aguardiente él Señor Rayo; Sacerdotes, Fiadores, Fiadoras, músicos’. Todos respondieron *ochan Bankilal* ‘adelante Fiador’. Atrás venía el que reparte los cigarros y dijo lo mismo *ya me tsakbe*

xch'ail *Tatik Anjel Ts'unujeletik*, *Bankilaletik*, *Me' Bankilaletik*, *sonowiletik* 'tomaré su cigarro el Señor Rayo, sacerdotes, fiadores, fiadoras, músicos'. Todos contestan *ochan Bankilal* 'adelante Fiador'. Estas oraciones son para recibir la copa y el cigarro, y todos las pronunciaron antes de tomar; no decir las es considerado una falta y podría estropearse el ritual. Si no se acepta el trago, o el cigarro, también se genera un obstáculo para la ceremonia. Recomiendan que se tome la primera copa para que los dioses estén contentos de compartir su espacio y los visitantes sean bien recibidos; a las copas posteriores sólo se puede darles un sorbo, guardando el restante en el cuerno o en algún recipiente. En la ceremonia no es obligatorio fumar el cigarro, aunque éste no se puede tirar y debe entregarse a alguien que fume. El tabaco no se ofrece a todos, es más limitado y personal.

Una vez que todos los rezadores bebieron la primera copa, sujetaron en la mano su rosario, se santiguaron en los cuatro puntos cardinales mirando hacia lo alto, y uno más enfrente de la cruz, *la slajinsbaik* 'se arrodillaron' y comenzaron a rezar a los dioses peticionado lo que ya se mencionó líneas arriba. Quienes desearon incluirse, se fueron poniendo de rodillas a los lados y atrás de los rezadores. En el rezo nombraron a las otras montañas, a los patronos de cada pueblo vecino, al Santo Patrono San Ildefonso. En el clímax del rezo, se postraron en la tierra (ver anexo, figura 14). Al terminar se volvieron a poner de rodillas, siguieron rezando.

Después de un tiempo se persignaron y se levantaron, descansaron, se hicieron bromas un rato, mientras seguían las rondas de *pox* y *chail*. Quemaron cohetes antes, durante y después del rito. Todo el ritual fue acompañado por la música tradicional.

Cuarto momento. El *Kawilto* indicó a los músicos tradicionales que era momento del *mil chak* 'matar pulgas', es decir, de danzar; pidió que fueran *ox kajuk k'in* 'tres piezas musicales' y todos danzaron hasta que concluyó la música tradicional. Terminaron, se persignaron y poco a poco se retiraron del lugar.

Después de esto se dirigieron a la montaña chica, donde están cercanas sus casas, y se realizaron las mismas actividades que se hicieran en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*. Eran aproximadamente las cuatro de la tarde cuando terminó la ceremonia.

La comida. Una vez que terminaron la ceremonia, en los distintos espacios sacros, concluyó el ayuno. En una de las casas de los participantes se llevó acabo el *tam ixim* 'comida', que fue carne ahumada en caldo con repollo. En otros rituales del maya-tseltal de Tenejapa, la elección de la comida sería un grave error ya que dentro del ayuno se considera no comer carne; al hacerlo era muy probable que mataran al rezador en el camino. Posteriormente se indagó este suceso, confirmando nuestras sospechas. Efectivamente, está prohibido comer carne, especialmente para los rezadores que fungen el cargo de autoridad tradicional del municipio. Pero nadie ostentaba ningún cargo tradicional en el municipio, así que no hubo problema con la alimentación.

Final. Así se concluyó la visita a los lugares sagrados, en especial al *Tatik Anjel Tsimá*. Constatamos las prácticas sociales y culturales de la religión Tradicional o Costumbre en el espacio sagrado, lo que nos permitió reflexionar que para este grupo la montaña es sagrada y está vinculada profundamente en sus actividades cotidianas; por tal razón ofrendan, rezan, danzan y realizan todo un gran ritual para agradecer o petitionar a los dioses.

b) La creencia Presbiteriana. Este grupo tiene una postura contraria a la religión Tradicional o Costumbre, ya que no posee ninguna similitud en sus ceremonias. Respecto a la montaña en mención, ellos manifiestan que no es sagrada y consideran que la cruz representa el infierno; rezar y ofrendar en la montaña, ante una cruz, es hacer maldad, son actividades mal vistas; en suma, es hacer brujería.

En las diversas ocasiones en que se dialogó con el colaborador sobre el tema, nos transportó a un espacio que fue sumamente enriquecedor para lo que se investigaba. Presentamos el fragmento de esta plática:

[Oración en el templo, casa y montaña]

En las plegarias que realizan dentro del templo, cuénteme de eso... (le pregunto), ¡¡¡síiii!!!, cómo no te va dar el señor, sólo peticiónale, pero con tu buen y alegre corazón peticiónale; cómo no te va dar Dios [salud, trabajo etc.]||| háblenme, dice pues, Dios. Si siembras maíz, frijol claro que te da [buenas cosechas] frutas, verduras todo lo que siembres. Dios [te colma de bendiciones] no puedo decir que no bendice, nos da alimento nuestro señor. || Oiga y lo que peticionan sólo lo hacen dentro del templo... [le pregunto], Síiii, se puede, es como ya comentamos [grabación inaudible] sólo tienes que hablar con Dios, puedes ser en tu casa o en tus salidas diarias, ooo, en el templo también es bueno, lo que peticiones a Dios se puede en el templo, en tu casa|| le pides, como dice Dios, imploren. Donde fuese arrodíllate hasta se puede si supiéramos. Hay hermanos que salen y [se van] al cerro o los cerros para hablar con Dios, si peticiona claro que le dan, pero no hemos podido hacer eso, jeee, ||. Será que es mejor orar y peticionar en la montaña que en sus templos... [le pregunto], buuuueenooo|| mira, digamos| es igual donde sea | si en el templo te bendice Dios, si realmente estás entregado a él, al igual que en el cerro también se puede, pero sólo que|| no| se ha podido salir como ahora [que ya es de noche]. Entonces fuera del templo se puede, en los cerros o en cualquier lugar... [le pregunto], buenooo, así dijo Dios, jiii, salgan, peticionen, vayan a la montaña pero como te digo lo malo que no se puede o no sé si alguien lo está haciendo|| pues estaría bien jiii, peeroooo, es como ahora no salimos, hasta no salimos a visitar los enfermos que están en el hospital, quienes están en la cárcel, quienes están sufriendo, quien realmente esté en condiciones de [pobreza total] y no ofrendamos, claro que tenemos culpas, y eso lo dice la palabra de Dios, ser de buen corazón [ayudar al prójimo] pero no hemos podido. No les prohíben ir a orar en la montaña entonces... [le pregunto], pero ¡¡¡cómo no se va poder!!!|| es como ahora no tuviera sueño salgo de noche por ahí en la cima, atrás del cerro es caminar no hay nada de malo sólo que no podemos, no tiene nada de malo es ir a orar, hablar con Dios (Entrevista a López Luna, con 71 años de edad, el 26 de octubre de 2020).

Este fragmento nos deja claro que por un lado ven mal a quienes rezan, ofrendan y danzan en la montaña, que son actividades de maldición; por otra parte manifiestan que ellos acuden a la montaña a orar, la diferencia es que no lo hacen frente a una cruz, no toman, no danzan, pero los rezos llegan a tener similitudes,

porque son las mismas peticiones: fertilidad de la tierra, que crezcan sus sembradíos de maíz, frijol, chayote, calabaza; que den buenos frutos la manzana, el durazno, la ciruela, la pera, salud para su familia, para la comunidad, sabiduría e inteligencia para guiarse como Dios propone y perdón por sus acciones con la naturaleza y por diversas necesidades.

Respecto al tiempo de oración, manifiestan que lo más propicio es en la noche, entre las diez y las doce, porque necesitan *ch'anal k'inal* 'ambiente de intensa calma, tranquilidad', sin ruido, más que el de los animales que deambulan en la noche y el viento fresco que corre.

Nos platicó Agustina Luna Gómez, otra colaboradora de esta misma religión, que de ser posible oran en la *wits* 'montaña', *chujkul k'inal* 'terreno de difícil acceso' y procuran que sea de noche o a medianoche porque son momentos de silencio, nadie hace ruido, nadie trabaja, nadie juega, es un tiempo de serenidad, pero que en la mayoría de las veces le es imposible por el intenso frío y más en la montaña. Concluye que los pastores y los ancianos sí hacen estas actividades en la montaña o en otros lugares, fuera del municipio, siempre en lugares apartados y que es su trabajo orar por los creyentes que tienen bajo responsabilidad.

c) La creencia del Adventista del Séptimo Día. Esta religión no comparte las creencias religiosas de los mayas ancestrales y no aprueban las ceremonias que se rinden a la montaña. Es pertinente citar las palabras del presidente de este grupo, Alonso Guzmán Girón, aclarando que conforme avanzó el diálogo sobre el tema, fuimos percibiendo las prácticas sociales y culturales que realizan en el cerro. Expresa que por un periodo dejó de congregarse en su iglesia, por problemas al interior del templo, platicó con su familia que debían ir a la montaña para pedir *p'ijilil* 'sabiduría' y poder alabar a su sagrado salvador. Por ello se fue al cerro con su familia, para pedir fortaleza y guía, a platicar con Dios y poder seguir alabando desde su casa —no en el templo— por los inconvenientes que había en ese momento.

El adventista va a la montaña, de acuerdo a lo que marca la Biblia; y eso demuestra este fragmento del diálogo con el colaborador:

Jich yu'un te mero swentaile, porque ja me jich bit'il ya kala waye, mameba ta snopil kaltik a way ts'i bin ya pastike, porque según la spas ts'i cristoe, meel bame sk'oponets'i tatik Dios ta witse, ||, binti ba spas, | ja la ba yalbe tatik Dios, te bit'il, | mame stsalot te mulile, | y | mame liuk xlaji' y ak'betuk la me yip ta stsik'el te swokole, | y ak'betuklamexan sp'ijil, o poder yu'un, ta spasel te atel te jayeb k'aal li aye, ja' me ba yutsil k'opon tatik Dios yu'un ta wits ts'ibi.

Te pukuje xi, te me yu'unix ta meel ya k'an a wilbeik yu'el te diose, ta tsalel yu'el te pukuje, ta lok'esel te pukuje, maba jichnax, | necesario ayuno, ba pasa ayuno, || teme ta na o ta wits, away.

‘El verdadero motivo, porque como decía no por nosotros hacemos las cosas, porque según lo que hizo Cristo fue a hablar con Dios a la montaña, || qué hizo, | fue a decirle Dios que, | no caiga en la tentación | y | que no desfallezca y que le de fortaleza para soportar su agonía | y le dé sabiduría o poder para cumplir su misión de los días que le resta, a eso fue con carisma a hablar con Dios en la montaña. ||| [Don Alonso hace otra analogía respecto a la montaña].

El diablo [cristo] dice, si quieren ver en realidad el poder de Dios, ganar el poder del diablo, desterrar el diablo, no se logra así nomás, | [es] necesario ayunar, || en la casa o en la montaña’. (Entrevista a Guzmán Girón con 60 años de edad, el 15 de noviembre de 2020).

De acuerdo a las palabras de nuestro colaborador, los adventistas sí van a la montaña; no lo hacen porque así lo decidan, sino porque está estipulado en la sagrada Biblia. De cierta manera, en el primer párrafo parafraseaba un versículo del libro de San Lucas:

Y saliendo, se fue, como solía, al monte de los Olivos; y sus discípulos también le siguieron. Cuando llegó a aquel lugar, les dijo: Orad que no entréis en tentación. Y él se apartó de ellos a distancia como de un tiro de piedra; y puesto de rodillas oró, diciendo: Padre, si quieres, pasa de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya. Y se le apareció un ángel del cielo para fortalecerle. Y estando en agonía, oraba más intensamente; y era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra (Reina-Valera, 1960, San Lucas 22: 39- 44).

Del mismo modo, recalcó que el ayuno es fundamental para hablar o ver el poder de Dios; al igual que el *Kawilto* y los creyentes del grupo Tradicional o

Costumbre, que ayunan para la ceremonia en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá* — para comunicarse con su deidad —.

Finalmente, esta religión no reconoce lo sagrado de la montaña, aunque en sus prácticas sociales y culturales es intensamente significativa; manifiestan que las montañas, ojos de agua, lagunas, no deben venerarse porque son creaciones de Dios. Para ellos la montaña es un espacio donde “los eleva un poco”, evoca tranquilidad, armonía, no hay distracciones para poder hablar con su Dios. Peticionan sanidad para el enfermo, salud para los *tseltaletik*, abundancia agrícola, sabiduría. Van a la montaña a preparar el tema que se predicará, cantar y orar; se visita por una necesidad especial, lo mismo ocurre con la religiosidad maya que se lleva a cabo por eventos sumamente importantes o por necesidad.

d) La creencia de los Testigos de Jehová. Para ellos la montaña ni es sagrada, ni figura dentro de los espacios en que harían un ritual religioso o personal. Este grupo considera que, si no hay bases en la Biblia de cualquier actividad, entonces debe considerarse como pagano. Con base a los dogmas religiosos que les difunden, hay prácticas que no aceptan, aunque éstas sean aceptadas por la sociedad. No me referiré a ello ya que no es de nuestro interés, tal vez sea útil para futuras investigaciones. En conclusión, no existe ninguna actividad de ellos en la montaña sagrada del *Tatik Anjel Tsimá*.

e) La creencia Católica Autóctona o Bíblica. Los católicos actúan de modo contrario a lo que manifiestan en la religión Adventista, aunque afirman que no se tiene que venerar la montaña, los ojos de agua, etcétera, y sólo debe hacerse con el creador, que es Dios; el predicador Sebastián Girón Pérez²⁸ dice “que en el principio creó Dios los cielos y la tierra” (Reina-Valera, 1960, Génesis 1:1); por tal razón a Dios

²⁸ Predicador de la iglesia Católica Autóctona, perteneciente a la Zona Alta de Tenejapa, de 70 años de edad, entrevistado el 20 de diciembre de 2020.

le gusta que se ore en el cerro, porque él también oró en una montaña, asimismo rezar frente a su guardián —que son las cruces—.

Quienes profesan esta religión visitan la cima del *Tatik Anjel Tsimá* cada año para orar. Los rituales que hacen en este espacio sagrado son similares a la ceremonia de la religión tradicional, pero no iguales. En las ofrendas no hay trago, cigarro, ni tabaco. Lo demás sí se ofrenda. Este grupo utiliza la Biblia para predicar en el espacio sagrado; arrodillados rezan frente a las cruces. Al final danzan con música tradicional y mariachi, queman cohetes; las mujeres se cubren la cabeza con mantas blancas, algunas lo hacen con decoraciones.

Es necesario tener presente que el comportamiento de la Iglesia Católica no siempre fue así, ya que ésta fue una imposición con sangre y muerte desde la invasión europea. La evangelización fue “forzada, impuesta bajo terror y amenaza. Frente a ellos fueron destruidos sus altares, sus imágenes en piedras fueron quemadas, y se les castigó por idólatras” (Ak’abal, 2018, p. 84). Esta fue la práctica de la creencia Católica. El predicador Sebastián reconoce que la Iglesia no siempre fue así, afirma que él pertenecía a la Iglesia romana pero que ahora pertenecen a la iglesia autóctona, un nuevo rostro de la iglesia. Se entiende que Tenejapa sea mayoritariamente cristiana, y con poca presencia de la religión Tradicional o Costumbre ya que en 1954 llegaron los Misioneros del Sagrado Corazón (MSC); además se estableció la Misión interna en Tenejapa, con la idea de enraizar la palabra de Dios, para ello “se organizó todo el territorio parroquial en Zonas de evangelización, de acuerdo a las características geográficas y culturales de la Región Tzeltal y Tzotzil (Huixtán)” (Montejo Vela, 2017, p. 50).

Posteriormente vino el Congreso Indígena de 1974, con motivo de la celebración de la vida de Fray Bartolomé de Las Casas, y en donde fueron invitados los indígenas por una propuesta del jatik Samuel Ruiz García. Los propios indígenas expusieron el abuso del que son objetos, la explotación, despojo,

destrucción de sus culturas y asesinatos. Como resultado se formó un consejo permanente de las comunidades, con miras a luchar por la injusticia y desterrarlas (Luciano Montejo, 2017).

Después vino el levantamiento armado del EZLN.²⁹ Estos sucesos, donde ha tenido participación la Iglesia Católica, han sido factor para reflexionar a la iglesia autóctona, una:

acción pastoral que está aún en proceso de consolidarse y que cada vez está más abierta a dialogar con otros actores sobre teorías y corrientes ideológicas útiles para la estructuración de un plan de acción dentro de los límites del respeto a la cosmovisión y a las culturas étnicas (Valtierra-Zamudio, 2012, p. 86).

La Iglesia vive un reacomodo para no seguir perdiendo feligreses ante las nuevas creencias que han tomado mayor presencia en las comunidades de los *tseltaletik*, algunas ya de muchas décadas y otras de modo más reciente, como el grupo pentecostal. Hasta aquí hemos revisado la postura de las cinco miradas religiosas, sobre el significado del espacio sagrado, así como en sus prácticas sociales y culturales. En el siguiente apartado abordaremos cómo se manifiesta el área sacra cuando no hay reciprocidad y respeto a este sitio.

3.3.3. *Jam Sti Anjel, el 7 de noviembre de 2020*

Cuando parecía que la creencia Tradicional o Costumbre daba sus últimos respiros, respecto a los espacios sagrados; cuando por fin se apreciaba que la religiosidad maya agonizaba y la resistencia se había cansado, el sábado 7 de noviembre de 2020 —alrededor de las once de la noche— la gente se percató de un ruido molesto. No le dieron importancia. Al amanecer del día siguiente, la población se congregaría en los diferentes templos, tal como lo hacía cada domingo. Algo

²⁹ Véase, Tello Díaz, C. (2013). *La rebelión de las cañadas. Origen y ascenso del EZLN*. México: DEBOLSILLO.

extraño había ocurrido: una parte de la carretera y más de sesenta viviendas presentaban daños, había hundimiento, deslizamiento, grietas y el desprendimiento de una parte de la montaña chica —*Ch'in Anjel o Ch'in Ajaw*—. La gente se asombró, no podía creer tal fenómeno, pues la tierra seguía agrietándose; las casas rugían y la gente ya sacaba sus pertenencias. Las redes sociales dinamitaron la información rápidamente, varios rumores circulaban; el más destacado hacía referencia al nacimiento de un volcán del que afirmaban pronto haría erupción.

Para el 9 de noviembre se daban cita en el lugar distintos medios de información locales y nacionales, lo cual causó más pánico entre la gente. Llegaron multitudes de gente desde diferentes municipios, San Juan Chamula, Huixtán, Oxchuc, Chenalhó, Zinacantán, San Cristóbal de Las Casas entre otros. Todos se asombraron por la magnitud del desastre.

Esta catástrofe natural fue provocada por las precipitaciones tras el paso del Frente frío número 11 y de la tormenta tropical “Eta” (Protección Civil del Estado de Chiapas), afectando seriamente a la comunidad donde se realizaba la investigación; por azares del destino, justo éste era el tema de investigación —de los espacios sacros, que contemplaban las montañas sagradas de Matsam—.

De acuerdo a la cosmovisión del maya-tseltal, la montaña quería transmitir un mensaje a los *tseltaletik*. Además, demostraba enojo. Lo ocurrido era algo similar a la investigación que realizó Enrique Hidalgo sobre la señora del volcán Pyongba Chuwe o Chichonal en el área zoque, donde cita a Córdoba (1985). Sobre esto comenta:

Si todo lo que los tabasqueños hacían era puro sacrilegio, y la tierra respondió temblando; los zoques empezaron a temer más que se desatara la ira de Pyongba Chuwe; como ahora que la estaban hiriendo, al hacer pozos dizque para localizar y sacar petróleo (Hidalgo Mellanes, 2016, p. 129).

Esta misma situación pasó en Matsam. Después de estos hechos, la casa de la cultura de Tenejapa, dirigida por el licenciado Alonso Guzmán Jiménez, promovió una visita a estas montañas. Para entonces muchos de las autoridades tradicionales ya habían soñado a la montaña exigiendo que fuera venerada, porque ya estaba en el olvido. Se hicieron intensas pláticas para llevar a cabo la organización, porque se trataba de llevar a todas las autoridades tradicionales del municipio, con la anuencia del ayuntamiento y el presidente municipal Alfonso Intzin Girón.

El objetivo se logró de manera satisfactoria. Se visitó a la montaña el 8 de diciembre de 2020, realizando una ceremonia única que impactó favorablemente. Además, se bautizó a la montaña chica con nuevo nombre: *Jam Sti Anjel* que significa ‘Habló el rayo’ o ‘Abrió la boca el rayo’. En la cosmovisión maya-tseltal tenejapanense, el desprendimiento significó que la deidad de la montaña había hablado para que lo veneraran; si no se hacía se corría el riesgo de que ocurrieran más desgracias para la comunidad. Con este suceso quedó establecido un nuevo espacio sagrado, como símbolo de santidad se dejó una cruz justo donde se dio el desprendimiento (ver anexo, figura 15). Lo que confirma nuestro argumento de que el sueño es fundamental, además algo tiene que suceder para que no pase desapercibido, como sucedió con las milpas de los *tseltaletik* —ya contado anteriormente—.

La Iglesia Católica Autóctona hizo lo suyo, visitando las dos montañas con la Zona Alta que comprende varias comunidades. La creencia tradicional ha empezado a realizar varias visitas a los dos cerros, para pedir perdón por la falta que se haya cometido. La última ceremonia de ellos fue el 27 de marzo de 2021, reuniendo una cantidad considerable de personas.

De esta manera se dieron las condiciones para que los *tseltaletik* voltearan la mirada al culto en los espacios sagrados, y seguir en una relación recíproca con la Madre Tierra; a retomar las ceremonias religiosas que son cercanas a los mayas

ancestrales. Desde la fecha del suceso, se ha notado mayor actividad en los espacios sagrados, especialmente en el *Tatik Anjel Tsimá* y se puede observar el cambio que ha sufrido (ver figura 4 y 5). Ésta es una religiosidad que no debió ser menospreciada, porque en ella se encuentra sabiduría, conocimiento, colectividad, respeto, armonía, sobre todo equilibrio con la naturaleza y el maya-tseltal tenejapanense.

Figura 4 y 5. Montaña sagrada *Tatik Anjel Tsimá*.



Foto: Elías López Luna (2020).

3.3.4. *El maíz y la casa, su relación con el Tatik Anjel Tsimá*

La montaña sagrada en mención, además de dar/quitar, mejorar/destruir, perdonar/castigar, sequía/ lluvia, engloba otras dualidades que podríamos mencionar y que están íntimamente relacionadas con las actividades cotidianas del maya-tseltal tenejapanense. La actividad agrícola asume un rol importante, en especial “la creencia de que el maíz tiene un *ch’ulel*, o un alma o conciencia que lo

conforma como un sujeto/objeto de comunicación con lo sagrado” (D’Alessandro, González, 2017, p. 283). De acuerdo con ello, todo lo que rodea a los *tseltaletik* tiene vida, siente, sangra y llora, por eso el consejo que dan los *mamme’chuntik* ‘abuelo/abuela’ hacia los jóvenes y niños es que respeten a la *Me’tik Kaxailtik* —y todo lo que en ella se encuentra— para que *ma xtuch’ yorailik* ‘no corten su vida’.

La milpa es considerada un alimento sacro desde la época prehispánica, su deidad era “Ix Kan, Señora del maíz” (Rendón, Barrera, 1963, p. 133). Por tal razón, el maíz es fundamental en la vida del maya-tseltal, así como para los lacandones que veneraban “las milpas, (...) los cultivos de cacao” (De Vos, 1988, p. 181); lo mismo sucede con los mexicas —con base a Enrique Florescano (2020)—, que realizaban en grande y con mucho entusiasmo tres tipos de ritual, uno de ellos estaba dirigido a la Madre Tierra, al sol y al maíz con la finalidad de que la milpa creciera y se obtuvieran buenas cosechas. La importancia del maíz es compartida en todas las culturas que conformaron Mesoamérica.

Los grupos religiosos presentes en Matsam tienen la siguiente perspectiva sobre el maíz. Para la Tradicional o Costumbre “se va rezar al centro de la milpa, el primer jueves después de realizada la siembra, llevando incienso y velas, pidiendo la familia la protección de los cultivos a las deidades responsables” (Medina Hernández, 1991, p. 131).

Los fieles católicos se juntan antes de la temporada de sembrar maíz, hacen fiesta en su iglesia para pedir fertilidad a la tierra, que haya abundante cosecha, que se guarden los animales y hagan daño; ofrendan velas, incienso, al término de la ceremonia; disfrutan de una rica comida en la iglesia. Después del culto, cada quien puede sembrar en su parcela.

Quienes profesan la religión Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día y Testigos de Jehová, continúan con lo hecho tradicionalmente: cada familia hace una oración en el terreno antes de sembrar, al término de ésta comen todos en la casa, lo

hacen junto con las personas que apoyaron y con sus familias. No realizan ninguna ofrenda antes o después de la siembra. Una característica peculiar de la creencia Presbiteriana, es que en el mes de cosecha hay una celebración que han llamado “Día del campo”, este evento se llevó a cabo los días 25 y 26 de septiembre de 2020. Frente al templo se ofrendó lo cosechado: elotes, chayotes, manzanas, duraznos, frijol, pollos, todo lo que se podía consumir —como se puede apreciar en la imagen siguiente—:

Figura 6 y 7. Ofrenda de la creencia Presbiteriana en la iglesia “Filipos”.



Foto: Elías López Luna (2020).

Además, enlistan todos sus bienes. Se incluyen la casa, carros, animales domésticos, ganado, integrantes de la familia. Todo es contabilizado. El pastor realiza una predicación especial por las ofrendas y por lo demás, basándose en Reina-Valera (1960, Génesis 28:20, Salmos 128:2, Proverbios 16:3, 5:9, 24:27). Al terminar, todos los creyentes hacen un semicírculo, en donde están las cosas, y el pastor hace una oración en agradecimiento a todo lo ofrendado, cosechado, por la vida de las personas.

De acuerdo a estos hechos, se deduce que la iglesia Presbiteriana ha resignificado el agradecimiento a la Madre Tierra. Ya no ofrendan en la montaña, sino frente a su templo; ya no rezan al pie de la montaña, lo hacen frente al templo. La cosmovisión maya está presente en estas actividades, porque existe esa esencia

de reciprocidad del maya-tseltal con la naturaleza. De acuerdo a las creencias cristianas, los rezos deben hacerse en la iglesia y no en la milpa —como principal diferencia con la religión Tradicional o Costumbre—, porque hay cierto temor de que si se ora en el terreno se está haciendo alguna maldad, o en el peor de los casos brujería.

Algo en lo que parecen coincidir los distintos grupos es en el castigo, o la manifestación de la Madre Tierra cuando los habitantes no son agradecidos. Al no ofrendar a la montaña, la deidad puede molestarse y manifestar su ira con una desgracia, ya sea mucha lluvia —como lo que sucedió con el agrietamiento y deslizamiento de tierra en Matsam—, una sequía o mucho viento, afectando toda la actividad agrícola. Lo mismo ocurre con las religiones cristianas, que afirman la existencia de un castigo divino si la gente no es agradecida con lo que tiene; en ocasiones este castigo no se manifiesta pronto, pero con el tiempo afirman que sí. “La tierra es un ser vivo, es la Madre Tierra. Rozarla y quemarla es ofenderla, ‘averiarla’. Los daños deben resarcírsele con el culto adecuado” (López Austin, 2016, p. 43). En este sentido, cada religión agradece de acuerdo a su creencia, pero la cosmovisión prehispánica está presente.

En lo que toca a la construcción de la casa, la pluralidad religiosa comparte la misma cosmovisión: es necesario agradecer, solicitar perdón y pedir permiso a la Madre Tierra antes de habitarla. Las formas de agradecer son variadas. A qué se le atribuye esta necesidad de agradecer, ciertamente se sigue la cosmovisión maya ancestral de que tanto la milpa como la casa son pequeños cosmos, ya que la casa se relaciona con la noción de las cuatro esquinas, es decir, tiene el “simbolismo fundamental en el plano de los cuatro puntos cardinales: el centro como unidad primordial” (D’Alessandro y González, 2017, p. 287). Durante la investigación realizada nos encontramos con la casa del *Kawilto*. Tal como lo argumentan los dos autores:

Figura 8. Casa del *Kawilto*, Matsam, Tenejapa.



Foto: Elías López Luna (2019).

De acuerdo con el doctor Madrigal, “todo maya aprendía que los puntos cardinales estaban custodiados por divinidades y que en el centro se encontraba el árbol del mundo, simbolizado por la Ceiba, aquí está el origen del cosmos” (Madrigal Frías, 2008, p. 25). Ahora bien, en la imagen de la casa se puede observar en el techo la réplica de la montaña sagrada y arriba de la cubierta está el *ch’ulchan* ‘cielo’, donde está el *Ch’ul Tatik* ‘Sagrado Sol’, *Ch’ul Me’tik* ‘Sagrada Luna’; en el centro se unen las cuatro esquinas que sostienen la casa, dentro de la casa está el *yoket* ‘las tres piedras’, significando los tres planos cósmicos: cielo, tierra, inframundo. El *yoket*, también funge como centro del cosmos. Del *yoket* es donde sale la flor del fuego, donde se cuece el nixtamal, donde se prepara la tortilla, donde se cocina el frijol, donde se reúne la familia rodeando al *yoket* en armonía, en unidad.

Con todo y lo anterior, éstas son las razones por las que los *tseltaletik* rezan, oran. Normalmente en la religión Tradicional o Costumbre es un *Ts’unujel* quien pide perdón por el uso de la Madre Tierra, pidiendo que ésta que no cause ningún accidente a la familia en los días que habite la casa. En el cristianismo es el predicador, pastor, obrero, anciano o presidente de la iglesia quien esté a cargo de

agradecer, solicitar y pedir perdón a la Madre Tierra para que la casa pueda ser habitada. Por esta razón el maya-tseltal ve a:

La tierra, como una deidad femenina por antonomasia, ocupa un lugar de privilegio; de ella dependen no sólo los cultivos sino también los sitios habitados por los hombres; por ello se acostumbra hacerles ofrendas al inaugurar una casa, asentados sobre terrenos que le pertenecen (Humberto Ruz et.al, 1992, p. 225).

Ésta es la cosmovisión maya-tseltal tenejapanense, inmersa en la pluralidad religiosa. La idea de la sacralidad de la Madre Tierra persiste en el maya-tseltal contemporáneo, aún hay el temor de que cause daño si se habita la casa sin ningún ritual previo.

3.3.5. El rito en la pluralidad religiosa

De acuerdo al tema abordado hasta el momento, la pluralidad religiosa que se encuentra en Matsam ayuda a reflexionar sobre las diferentes creencias que cada grupo colectivo representa y que son evidenciados o aterrizados mediante el rito, individual o colectivo, en los espacios en que son llevados a cabo. La ritualidad de los pueblos mayas, en especial de los *tseltaletik* de Matsam, Tenejapa, ha sido tema de discusión por varios investigadores que se han acercado al pueblo maya-tseltal; el concepto de rito se fue creando desde el campo religioso, la antropología.

Los ritos que se realizan en los espacios sagrados, donde se incluyen la danza, oraciones, dramatización en el clímax de los rezos, impregnan “mitos, valores, creencias, conductas, normas; y que los habilita como conductas compartidas” (Barabas, 2017, p. 202). El rito es el medio por el cual se invoca a la deidad y se entabla una comunicación mediante el *Kawilto*, u otros rezadores que igual poseen el don de ser intermediarios con los dioses haciendo posible la relación de las personas con sus deidades.

La reciprocidad que hay con los espacios sagrados, en especial al *Tatik Anjel Tsimá*, sólo es posible mediante el rito. De otra forma no sería posible, por ello la dualidad de la montaña, al ser peligrosa y caprichosa si no se sabe cómo entablar comunicación con sus dueños, exige delicadeza y respeto. A ello se debe la existencia de los rezadores de espacios sagrados, quienes están preparados para las ceremonias.

De cierta manera el rezador posee el poder mediante el rezo, y eso hace que otros estén sujetos y subordinados a él. En la comunidad estudiada, debido a que apenas inicia el acercamiento a los espacios sagrados, se observó cierto temor, limitación a no saber qué hacer en el espacio, pero tiene que ver con el proceso que han vivido los *tseltaletik*, ya que imperaron las religiones cristianas que fueron creando miedo ante los espacios sagrados, alimentando la idea de que si el acercamiento no es el adecuado se podrían sufrir lamentables consecuencias, incluso llegar hasta la muerte. Son estas frases las que vienen a la memoria de la gente que se acerca a los espacios sagrados, lo que justifica su timidez en los rituales. Los *tseltaletik* de Matsam, que recientemente se integraron a la religión tradicional, tienen temor por el desconocimiento parcial.

El rito se presenta en diferentes maneras, colectivo o individual, y para distintas situaciones del maya-tseltal. Está el rito agrícola, en el que generalmente se peticiona buena cosecha. Está el ritual para la lluvia, para que crezcan los sembradíos. Está el rito para peticionar el don de tejer, de ser partera, curandero, de rezar, para ejercer algún cargo en el ayuntamiento, para pedir sabiduría e inteligencia —normalmente estos son ritos individuales, pero que requieren de un rezador—, así como protegerse o curarse de las enfermedades.

Están los ritos que marca el calendario maya, que son para festejar al principio, mediados y final del año, el carnaval, *k'al nail* para el maíz y la lluvia. Están los ritos para pedir *licencia* —perdón— por alguna falta cometida. Todos estos ritos son

acompañados de las velas, veladoras, incienso, el *ts'unbal te'* 'punta de ocote', tabaco molido, trago, cigarro, cohetes —en el caso de los ritos colectivos—, *sonowiletik* 'músicos con arpa, guitarra, violín', *bats'il son* 'músicos con tambor, flauta, corneta' y el mariachi.

No podemos dejar a un lado los ritos que realizan las demás religiones en la montaña sagrada, a excepción de los Testigos de Jehová, aclarando que ellos no hacen uso de todo lo que describimos que conlleva hacer un ritual —dentro de la montaña—. Lo que sobresale es la oración y algunos cantos a capela.

El rito no es nuevo, siempre estuvo presente en el área cultural de Mesoamérica, fue el instrumento con el que se le presentaba a los mayas ancestrales cada acontecimiento colectivo —guiados por el calendario ceremonial del maya—. “En una cultura oral, la experiencia es intelectualizada mnemotécnicamente” (Ong, 1987, p. 42). Esto quiere decir que, ante la falta de escritura, estos ritos eran transmitidos por vía oral, posteriormente con la evolución de los mayas se fueron marcando en glifos, pero nunca como un instructivo. En las comunidades mayatseltal contemporáneas, la cultura oral sigue más fortalecida que nunca.

3.4. (Des)configuración de los espacios sagrados, desde los *tseltaletik* de Matsam

La invasión europea significó la ruptura de la religiosidad maya. Al ser impuesta otra creencia y cultura diferente, ésta vino a (des)configurar la fe en lo maya, a destruir las grandes plazas ceremoniales en donde se veneraba y ofrendaba a los dioses. Para seguir manteniendo sus ritos, los mayas siguieron acudiendo a los sitios naturales, como las montañas, lagos, ojos de agua, ríos, considerados como espacios sagrados y que en su mayoría se mantuvieron en la clandestinidad. Este proceso de (des)configuración se presentó en tres grandes momentos: la época prehispánica, la colonial y la moderna; de tal manera que el espacio sagrado

adquiere nuevas significaciones en la pluralidad de religiones que trajeron consigo estas épocas.

El maya-tseltal tenejapanense actual está inmerso en la globalización. De alguna forma se ha mantenido en esta dinámica cambiante y es normal en todo grupo social, pero también es preciso mencionar que se ha afectado su organización, cosmovisión, familia y comunidad, por las diferentes instituciones que acompañan la globalización, con ideologías externas en los diferentes aparatos ideológicos como religión, política, educativo, entre otros (Althusser, 1997); lo cual debilita la cosmovisión maya, en especial a la religiosidad, y causa divisiones y luchas ideológicas.

La base de la religiosidad maya se encuentra con la Madre Tierra, así como en los lugares sagrados. En la cosmovisión maya ancestral todo tiene vida, por ello la montaña sagrada no es vista como un objeto sino como un sujeto; y si es un ente merece respeto, porque siente, vive, llora, sangra, se enoja. Esta característica la tenían clara los mayas prehispánicos, esa es la razón por la que realizaban rituales a las deidades en los espacios sagrados, en los grandes complejos o plazas ceremoniales, que estaban destinadas especialmente para el rito.

Tal como se expresó en este trabajo, esta religiosidad maya fue irrumpida, destruida, desterrada de su propio territorio por los europeos hace más de quinientos años. Desde el exterior se impusieron otras creencias, provocando una desvalorización constante de la creencia maya, con el objeto de aceptar que el dios de los europeos era el único y los demás representaban a la barbarie.

A pesar de todo el maya ancestral siguió con sus creencias, venerando sus deidades en las montañas, cuevas, ojos de agua, aunque haciéndolo clandestinamente; muchos tuvieron que morir al ser descubiertos, pero no fue impedimento para que siguieran en comunicación con sus dioses. Esto es realmente muy significativo, puesto que las decisiones que tomaron los mayas ancestrales —y

las otras culturas que conformaban Mesoamérica— permitió preservar la religiosidad y dio la oportunidad a los descendientes de estas culturas, en especial a la cultura mayense, para que el maya-tseltal contemporáneo siguiera profesando esta religiosidad menospreciada, prohibida. A pesar de que los mayas fueron mandados o asignados lugares alejados, para que pudieran celebrar sus rituales, aun así, veneraron a sus deidades y mantuvieron una estrecha relación con la madre naturaleza que los rodeaba.

En consecuencia, ante estas actitudes tomadas por los mayas ancestrales sobre la religiosidad, la religión maya ancestral no se extinguió; al contrario, se ha sabido adaptar y ha incluido en sus ceremonias nuevos elementos. Para los mayas contemporáneos, lo ocurrido con los mayas ancestrales representa una base fundamental para recuperar la religiosidad mesoamericana, la comunicación con las deidades, la relación recíproca con la Madre Tierra.

En consecuencia, la religiosidad maya ancestral se encuentra presente en el maya-tseltal actual influenciando las formas de pensar, actuar, vivir; la concepción del mundo que tienen, es decir, su cosmovisión. A la par está el cristianismo, que son las religiones Católica Autóctona, Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día y Testigos de Jehová, todas presentes en la comunidad de Matsam; por lo que se afirma que hay cierta influencia de estas religiones, en cuanto a la cosmovisión y religiosidad del maya-tseltal contemporáneo.

Por tal razón, se abordarán algunas interpretaciones hermenéuticas a las que se ha llegado después de indagar directamente con los *tseltaletik* de Matsam, de observar y dialogar con los diferentes grupos —en especial los seis colaboradores que apuntalaron esta investigación—.

En Matsam se encontraron varios espacios sagrados, para ser exactos trece —tal cual como se describió en el capítulo dos de esta investigación—. Hubo complejidad para abordarlos, ya que desafortunadamente la mayoría de los

tseltaletik de Matsam desconocen lo que significan estos lugares. Al preguntarle a las ancianas y ancianos sobre los espacios sagrados, sí los ubicaban, pero ante el cuestionamiento del significado de los nombres o por qué ese espacio era sagrado, contestaban “así se le dice”, o señalaron, “así lo llamaban nuestros abuelos/abuelas, nuestros antepasados”, “ya estaban esos lugares cuando crecí”. Esto se debe esencialmente a que la mayoría se ha convertido a la religión cristiana. Por esta razón la investigación se enfocó en un sólo espacio sagrado, que fue la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsimá*. Se considera que existen más lugares sagrados y que no fue posible su registro por falta de información o porque son únicamente los trece que registramos durante la presente investigación. Esta situación merece un análisis detallado en una futura investigación, ya que el número 13 es fundamental en la cosmovisión maya.

A partir de ello encontramos cómo se presenta a la montaña sagrada en cada una de las religiones presentes en esta comunidad de los *tseltaletik*, es decir, las [des]configuraciones de la cosmovisión del maya-tseltal respecto al espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*.

En principio hay una ruptura del maya-tseltal tenejapanense con la Madre Tierra y el espacio sagrado con las deidades. Al momento de convertirse al cristianismo, se pierde la reciprocidad maya-tseltal/Madre Tierra, ya que al cambio de creencia se da también una transformación drástica, puesto que ningún grupo cristiano acepta tal cual la fe Tradicional o Costumbre. Esta relación espiritual es la que se tenía con el mundo invisible, es decir, todo lo que engloba la montaña sagrada. Ésta es una de las (des)configuraciones que sufren los *tseltaletik* al abandonar lo propio.

Esta ruptura originó que varios elementos se alteraran en la cosmovisión mayatseltal, así como una [des]configuración en los *tseltaletik* de Matsam. El primer elemento fue el alejamiento del maya-tseltal actual del espacio sagrado *Tatik Anjel*

Tsima, lugar donde se entabla comunicación con las deidades. La religión Católica Autóctona o bíblica, Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día, Testigos de Jehová no parecen necesitar de estos lugares, mucho menos que deseen comunicarse con otros dioses, más que su Dios que aparece en la Biblia. El segundo elemento, el *sjalab chanebal tatik* 'la cruz' pierde su valor como guardián y como puerta para comunicarse con las deidades, al menos para el protestantismo (Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día, Testigos de Jehová). La Católica Autóctona o bíblica sigue conservando este elemento importante. Un tercer componente es el ritual, para el protestantismo dejó de ser esencial, incluyendo la visita a los espacios sagrados, y todo lo que conlleva: el rezo, la ofrenda —velas, incienso, trago, cigarro, tabaco molido—, la música tradicional, y la danza. En síntesis, la ruptura de la reciprocidad.

Esto nos lleva a reflexionar que el maya-tseltal contemporáneo alteró las formas de relacionarse con la Madre Tierra. Al menos el protestantismo dejó de ver a la montaña como sagrada, (des)configuró la cosmovisión maya ancestral para establecer nuevas formas de ver a la naturaleza que los rodea. Para ellos no tiene significado el ritual que hacen en el espacio sagrado los afines a la creencia Tradicional o Costumbre, no ven necesario realizar ofrendas en la montaña como muestra de agradecimiento, para implorar o pedir perdón. Su ideología gira en torno a que deben reconocer, solicitar o requerir misericordia sólo a Dios.

El cristianismo (des)configuró el ritual que se realizaban en el espacio sagrado. Aunque no lo expresen de manera explícita, aún conservan lo sacro, pero en un lugar distinto pues lo hacen en sus iglesias, dentro y fuera de ésta. La comunicación con su Dios es hecha en el templo. Quien dirige la ceremonia es el catequista, en el caso de la Católica Autóctona o bíblica, para el protestantismo es el Pastor o el Obrero, Anciano, Predicador o Presidente, basados fundamentalmente en la Biblia. Esto llevó a que los *tseltaletik* perdieran la comunicación espiritual con la Madre Tierra, dejó de haber diálogo, mermó la comunidad, hubo un desplazamiento del espacio.

Siendo conversos se individualizaron, ya no había unidad, a tal grado que ahora en Matsam hay nueve grupos religiosos. Siguen con la noción de respetar a la naturaleza, pero se perdió el temor a la montaña sagrada. Olvidaron una concepción importante del maya-tseltal, la complementariedad.

La complementariedad, no es más que estar en armonía con la Madre Tierra; significa cuidarla, protegerla, tomar lo necesario, así también deja que tomes lo justo para vivir, tener buena cosecha, vientos y lluvias buenas que no destruyan la milpa, una conexión espiritual del maya-tseltal/Madre Tierra; ofrendar, dialogar con las deidades en el espacio sagrado; mediante el ritual agradecer, petitionar, pedir perdón por faltas cometidas. La ausencia de esta complementariedad (des)configuró la cosmovisión maya-tseltal tenejapanense, y por supuesto del espacio sagrado *Tatik Anjel Tsima*.

Estos elementos alterados, incluso transformados, cambiaron de forma. El ritual que se hacía en el espacio sagrado, ahora se hace en la iglesia. Algunas nociones se conservan del maya y otros son aspectos nuevos que pasan a conformar la religiosidad de los *tseltaletik* contemporáneos.

Esto nos lleva a preguntarnos cuál sería el sentir de la montaña sagrada, la *Tatik Anjel Tsima*, puesto como se abordó en el capítulo tres. La montaña no es objeto sino sujeto, que vive, siente, ofrece, perdona, pero también castiga, esa es la dualidad natural de este ente. Pero cómo manifiesta su estado de ánimo, el ejemplo más claro fue lo sucedido en Matsam, sobre el desprendimiento de una parte de la montaña, el agrietamiento del suelo y de varias casas. He aquí la manifestación, la queja, la voz e ira de la deidad de la montaña sagrada. ¿Cuáles fueron las reacciones de los *tseltaletik* ante este suceso? Quienes aún profesan la creencia maya, sabían que tarde o temprano sucedería esta desgracia, los motivos de su enojo son varios y que están descritos líneas arriba; por ello la bautizaron *Jam Sti' Anjel* "Abrió su boca el rayo" o "Habló el rayo". Queda consolidado que la montaña no es objeto, sino sujeto

viviente que habla. Del mundo invisible se manifestó al mundo visible de los humanos, dejando claro que la naturaleza, la Madre Tierra, las deidades en los espacios sagrados, se necesitan y complementan —maya-tseltal/Madre Tierra, para la armonía y el equilibrio de Matsam y la naturaleza—.

Para las religiones protestantes significó, por una parte, aunque no explícitamente, que la montaña ha sido agredida; ya que algunos siembran maíz o han cortado los árboles transgrediendo a la montaña. No obstante, dejaban claro que era una manifestación o un aviso para creer en Dios y no seguir venerando al *pukuj* ‘diablo’, haciendo referencia a quienes realizan ceremonias en la montaña. Para la Católica Autóctona o bíblica fue una señal más para afianzar sus creencias y como Iglesia autóctona preservar la cosmovisión maya, manifestada en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*.

De esta manera ocurren las nuevas (des)configuraciones del maya-tseltal respecto al espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*. De acuerdo a la investigación realizada con los *tseltaletik* de Matsam, en donde se manifiesta su concepción, logramos ver explícitamente tres nuevas (des)configuraciones.

La primera ubicada en el protestantismo —Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día—. De acuerdo a los colaboradores, y el trabajo de campo realizado, rechazan que la montaña sea sagrada; no concuerdan con su veneración, pues en palabras de ellos al único que deben de adorar y venerar es a Dios: si quieren buena cosecha oran a Dios, si se enferman oran al Señor, si desean algún don o pedir perdón es con Dios. Como se puede apreciar hay una (des)configuración, por lo menos en tres dimensiones, social, cultural y divina.

En la dimensión social, los rituales se realizan individualmente sin intermediarios, ya no en comunidad; las peticiones a su Dios son personales, ya no en grupos ni de manera general, se vuelve privado. No hay interacción con otros o, en su caso, con los integrantes de la familia. Ceremonias como el rezo son

transformadas, la destreza del lenguaje cambia, acá se reza escueto, directo, sin la armonía de las palabras. El incienso, *pox*, cigarro, tabaco molido, cohete y la danza, no forman parte del ritual que el creyente de esta religión realiza para comunicarse con su Dios. De manera que los saberes del maya son excluidos; por lo tanto, lo cultural es (des)configurado. La dimensión divina es la más explícita de todas, en el protestantismo sólo hay un Dios. No hay muchos dioses, de ahí que nieguen los espacios sagrados; y si pretendieran hacer pasar otros espacios como sacros, pasarían a ser entes malignos expulsados del plano celestial.

Es necesario mencionar que, al cierre de esta investigación, algo extraño acontece con estas nuevas (des)configuraciones de la cosmovisión maya-tseltal. En el caso del protestantismo, como ya hemos dicho, la montaña no significa nada; sin embargo, nos revelan que acuden a ella a orar, a platicar con Dios, porque sienten que están un poco más cerca del plano celestial y del Señor, es un lugar apto, que ofrece tranquilidad y absoluta serenidad para este encuentro espiritual. Qué significa esto, los creyentes, en especial nuestros colaboradores, manifestaron que la misma Biblia les dice que salgan a orar en las montañas, en lugares de difícil acceso, cuando realmente quieren ver el poder de Dios.

Esto nos lleva a realizar otras interpretaciones, que los *nopojeletik* ‘creyentes’ conservan el “núcleo duro” de la cosmovisión maya. Precisamente los mayas ancestrales construían las pirámides altas, porque pensaban que mientras más altura tuvieran más cerca estarían del cielo y de sus dioses; por lo tanto, se han resignificado algunos elementos, como en este caso la montaña, el rezo. Los otros elementos que conforman el ritual no son incluidos, por las nuevas normas e ideologías de la religión a la que pertenecen.

La religión Católica Autóctona o bíblica fue la primera en (des)configurarse de la cosmovisión maya-tseltal. Con el espacio-tiempo se ha vuelto a (des)configurar y ha regresado a realizar rituales en el espacio sagrado, aunque con ciertas alteraciones

como la falta del *pox* en el rezo, elemento importante para el diálogo con las deidades. No se rigen con el calendario maya. Pero algunos cantos se han incluido a sus rituales, al igual que el velo usado por las mujeres para cubrirse la cabeza. Las ceremonias que hacen llegan a culminar en la iglesia, contrario a lo que sucede con la Tradicional o Costumbre que realiza sus ceremonias en el espacio sagrado.

La creencia Tradicional o Costumbre es la que tiene más sólidas sus [des]configuraciones, en cuanto a la cosmovisión maya-tseltal; y por supuesto, en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*. No logra desprenderse de la creencia Católica Autóctona, por tal razón hay un sincretismo entre ellas. Aun así, la Iglesia no tiene el control sobre sus ceremonias, ya que tienen a su *Kawilto* 'rezador de espacios sagrados'.

Todo esto parece confirmar las nuevas (des)configuraciones del maya-tseltal tenejapanense contemporáneo. Un aspecto decisivo fue la hegemonía de la evangelización en los Altos de Chiapas, que perturbó la cosmovisión del maya prehispánico y por supuesto no fue la excepción con los *tseltaletik* de Matsam, quienes (des)configuraron el sentido del mundo y la vida diaria.

Las consecuencias de estas (des)configuraciones, son las tensiones, es decir, las burlas y críticas que hace la religión protestante a las familias que realizan el culto en el espacio sagrado. Ante esta inflexibilidad, la falta de respeto a la libertad de creencia, de lo propio de los mayas, genera división, conflicto y violencia hacia los de la creencia Tradicional o Costumbre, ya que además de ser avergonzados y reprochados son culpados como dadores de enfermedades y practicantes de la brujería. Las disputas, entre la religión Tradicional o Costumbre, la Católica Autóctona o bíblica y los protestantes, son constantes. Cada grupo defiende su creencia e ideología; afortunadamente estas diferencias no han llegado a costar vidas o expulsiones.

Con todo lo anterior, este desplazamiento de los espacios sagrados —por parte de las religiones cristianas— no indica que se haya perdido lo sacro, sino que hay nuevas [des]configuraciones en los *nopojeletik*. En primer lugar, la montaña ya no es vista como un lugar sagrado. En segundo lugar, y desde el punto de vista del sujeto, sus juicios, lo subjetivo, permanece la importancia de la montaña. Lo demuestran quienes acuden a la montaña para orar con distintos motivos; en las distintas religiosidades subyace la cosmovisión y religiosidad maya, aunque no se manifieste abiertamente.

En consecuencia, el maya-tseltal contemporáneo experimenta un alejamiento de su propia cosmovisión, religión maya, su lengua materna, todo lo que implica su cultura ancestral. Este apartamiento de su cultura sucede desde hace ya más de cinco siglos. Esto nos lleva a reflexionar que hay un vacío del maya-tseltal con la Madre Tierra; por lo tanto, hay un debilitamiento de las deidades ante la falta de reciprocidad. El maya-tseltal naturalizó la inferioridad de su cultura. Por ello sigue intentando escapar de ella, aspira a vivir una vida mejor, una creencia, una cosmovisión distinta, hablar una lengua que no es suya.

El maya-tseltal, o el hombre del maíz en la religiosidad maya, está decayendo. Su origen, cosmovisión, la religión impuesta lo llevó a individualizarse, a estar incompleto, a perder el espíritu, el diálogo con la Madre Tierra, el ritual en los espacios sagrados. No hay comunidad, como se solía hacer para petitionar por sus siembras, salud. Se perdió la solidaridad. Ahora, en la siembra del maíz, se tiene que pagar económicamente al que ayuda. Todo se ha vuelto monetario, y quien no cuenta con recursos tendrá que sembrar en solitario su maíz, sólo con la familia, esposa e hijos; de modo que el vacío afecta al maya-tseltal, *mayuk sbujts' k'inál* 'no hay sentido de vida' o 'no hay armonía'. No hay fe en lo maya, *ma'yuk lekil kuxlejal* 'no hay buen vivir' o 'no hay buena vida'.

Es importante dejar en claro que no se señala que la religiosidad maya-tseltal contemporánea o la religión Tradicional o Costumbre, sean la mejor o la única religión que deben seguir o profesar los *tseltaletik*. Hay aspectos criticables, pero la relación recíproca con el maya-tseltal/Madre Tierra es positiva, sobre todo el *ich'el ta muk'* 'respeto' a la *Me'tik Kaxailtik* 'Madre Tierra' que tanto se necesita hoy día ante la destrucción del medio ambiente y cuando la globalización se agudiza — porque lo monetario se antepone en la actualidad—.

Sin duda es importante considerar el conocimiento, cosmovisión, creencia del maya-tseltal para el pleno desarrollo de los pueblos mayas. No estamos diciendo que los *tseltaletik* se queden en una esfera, con su cosmovisión, o que rechacen los avances de la ciencia o de la tecnología; al hacerlo, se condenaría a que el maya-tseltal no piense o que no sea capaz de insertarse en este mundo tan cambiante.

Esta investigación tampoco sugiere que los *tseltaletik* vayan a realizar rituales, a danzar, rezar en el espacio sagrado. Más bien que el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*, la cosmovisión, la fe maya —ahora conocido como Tradicional o Costumbre—, deben ser tratados como cualquier otra creencia; pero sobre todo respetar el conocimiento que ofrece, al buen uso y preservación de los recursos naturales. Asimismo, que el maya-tseltal retome la complementariedad, basada en la reciprocidad de los *tseltaletik* con la Madre Tierra, el respeto, tomar lo necesario, hacer comunidad, tomando en cuenta el carácter dual de la montaña sagrada, que es complaciente cuando se le venera si hay conexión espiritual, de lo contrario es nocivo.

Lo que debilitó las ceremonias en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá* y la cosmovisión maya, o causó estas (des)configuraciones, fue la religión cristiana, pero también reforzada por la educación, política y el sistema económico, factores que contribuyeron a nuevas (des)configuraciones en las prácticas sociales y culturales del maya-tseltal tenejapanense.

La figura del *Kawilto* es ignorada, la mayoría desconoce su función, su autoridad como rezador de espacios sagrados; y los pocos que lo conocen denigran su responsabilidad llamándolo brujo. No hay el *ich'bel swentail* 'buen comportamiento'. Estas actitudes generan la pérdida de valores, crean divisionismo promoviendo la pérdida de unidad, respeto, solidaridad mutua. Ante tal panorama es difícil generar un consenso.

Sin duda habrá nuevas (des)configuraciones porque nada es estático, todo es movimiento para el maya-tseltal. Por el momento éstas fueron las interpretaciones obtenidas, de acuerdo a las prácticas sociales y culturales de los *tseltaletik* en la montaña sagrada. A continuación, se hará la aproximación de algunos valores de los *tseltaletik*, después de las (des)configuraciones ya expuestas.

3.5. Acercamiento hacia los valores actuales entre los *tseltaletik* de Matsam: *ich'el ta muk'*, *ich'el ta k'ux*, *ich'bel swentail*, *ch'unel mantalil*

La globalización y las nuevas configuraciones ante la pluralidad de creencias motivaron la transformación, el desequilibrio, la ruptura, el vacío y el debilitamiento en todos los aspectos de la vida de los *tseltaletik*. Entró en un proceso de cambio. Uno de ellos es el de los valores fundamentales del maya-tseltal actual. La conexión entre el individuo y el universo natural, se dio por que los prehispánicos sentían la necesidad de complementariedad con el medio ambiente; así pues, consideraron sagrado todo lo que posee la Madre Tierra. Por consiguiente, construyeron los grandes centros ceremoniales, dedicados a las deidades. La montaña es un espacio sagrado que nunca dejó de venerarse a pesar de estas edificaciones. En la actualidad es el símbolo más representativo en las culturas contemporáneas.

Actualmente los pueblos y comunidades nos encontramos inmersos en procesos de cambios profundos en nuestra vida sociocultural y productiva, generados por la occidentalización y globalización del planeta, situación que agudiza la

explotación, saqueo y destrucción de los recursos naturales y en la pérdida de nuestros elementos culturales propios (Sánchez Álvarez, 2012, p. 97).

La cosmovisión del maya-tseltal manifiesta que todo lo que le rodea tiene vida; por tanto, es considerado como un ente y no como un objeto. Como se mencionaba en el apartado anterior, hay una ruptura en la religiosidad maya contemporánea, un debilitamiento de la fe en lo maya, los espacios sagrados; el maíz ya no es venerado como lo hacían los mayas prehispánicos. Hay un vacío. En consecuencia, un desequilibrio en la reciprocidad con la Madre Tierra. Para comprender estos aspectos es importante aproximarnos a algunos valores de los *tseltaletik* como *ich'el ta muk'*, *ich'el ta k'ux*, *ich'bel swentail*, *ch'unel mantalil*.

El “*ich'el ta muk'* ‘respeto’ tiene que ver con la valoración del entorno y de las prácticas espirituales, afianzan los valores de la familia y se externalizan con la convivencia” (Bolom Pale, 2012, p. 45). El *ich'el ta muk'* es la base principal en el proceso de adquisición de la sabiduría, en la formación de los *tseltaletik*. El *ich'el ta muk'* es responsabilidad, sinceridad, cortesía, honestidad (Bolom Pale, 2012), son estas actitudes las que generan ambiente de tranquilidad, armonía entre los *tseltaletik*, unión con el entorno, la Madre Tierra, la montaña sagrada.

El *ich'el ta muk'*, dicho con palabras del doctor Roberto, es;

Entender, el dignificar/respetar y el comprender, se relaciona con una cuestión sagrada: que todo lo que nos rodea posee corazón y, por tanto, tiene vida; esto es, que de la misma manera en que el hombre posee un *ch'ulel*-esencia/alma, también la flora y la fauna, en su individualidad, tienen un *ch'ulel*-esencia/alma (Pérez Sántiz, 2021, p. 66).

Esto significa que si los *tseltaletik*, en su proceso de formación, aún necesitan afianzar el *ich'el ta muk'* ‘respeto’ con la montaña sagrada, se rompe la relación recíproca; en consecuencia, el espacio sagrado es rebajado, humillado, refleja falta de respeto, es destruido, ya no es engrandecido, venerado, ofrendado. La montaña sagrada deja de ser un ente y se vuelve objeto para satisfacer las necesidades del

maya-tseltal, transgrediendo el espacio, cortando los árboles, usando sus alrededores para la actividad agrícola o pastoreo de ganado. El lugar sacro no desaparece, ahí continúa, oculto ante la vista de los que ya no tienen fe, los que ya no dignifican.

El *ich'el ta k'ux* 'valorar' (des)configura todo sentido cuando el valor de respeto está alejado en la vida de los *tseltaletik*. Al no sentir que todo lo que les rodea tiene vida, que siente, que llora, que tiene *ch'ulel* como el humano; no ser piadoso, que no valora la creencia maya ancestral, que no tiene aprecio con su entorno, los animales, las montañas, los ojos de agua, lugares de descanso, los árboles, los ritos, la danza, la música tradicional.

Esto nos lleva a entender que hoy día se sufren las consecuencias de las actitudes de los *tseltaletik*, el desgaste del medio ambiente; como reacción, se presentan los desastres naturales. Ni la *ajaw* 'montaña' o el *anjel* 'rayo' soportaron más la ingratitud de la gente, la constante agresión que sufría, la deforestación, la construcción de letrinas a sus pies. Desde la cosmovisión del maya-tseltal fue un aviso del *anjel*, que ya no quería más esta falta de respeto, pero sobre todo habló para que los *tseltaletik* reflexionaran sus actos, que no se les olvidara que la montaña es un ente que siente y que había sido abandonada por la incursión de distintas religiones cristianas, influenciando la desvalorización de este espacio sagrado.

Por lo tanto, si hay una buena relación entre los *tseltaletik* con la naturaleza, la Madre Tierra y todo lo que les rodea, respetando sus creencias y sus diferencias, esto se verá reflejado en armonía, y se podrá aspirar a un equilibrio.

En este sentido, el *ich'bel swentail* 'buen comportamiento' es necesario para el desarrollo de la *ch'ulel* 'conciencia' de los *tseltaletik*.³⁰ El *ich'bel swentail* es actuar con

³⁰ Véase apartado 3.2.1.1 del capítulo tres de este trabajo.

razonamiento, rectitud, ante la familia, la comunidad, la Madre Tierra, los espacios sagrados, la flora y la fauna; en síntesis, tener *ch'ulel*.

Entre jóvenes y algunos adultos de Matsam hay un distanciamiento del *ich'bel swentail* con la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsimá*. Los ritos sólo son valorados por los ancianos, hay poca presencia de niños y jóvenes, teniendo en cuenta que el proceso formativo de los *tseltaletik* es con la familia, la comunidad, los ancianos, el medio que los rodea. Ante este proceso de cambio, es posible que falte apuntalar este valor por parte de los *me'iltatiletik* 'madre/padre'. Las religiones cristianas también han tenido cierta influencia, asegurando que no es necesario el *ich'bel swentail* ante los espacios sagrados —en este caso la montaña—.

Esta formación de los *tseltaletik* desde la edad temprana, resulta importante, puesto que llegan a conocer y saber los valores fundamentales en la vida del *mayatseltal*. Es probable que el apoyo de los ancianos, los padres, la familia y la comunidad, se refleje en los niños para que desarrollen su actuar en la vida, que tomen conciencia de su comportamiento con sus iguales, con los ancianos, con la naturaleza —aspectos importantes para los *tseltaletik*, para el pleno progreso de su vida— y con ello le llegue el *ch'ulel* 'conciencia'. Esta formación es constante porque le servirá en el presente, en el futuro y ellos puedan volver a instruir a sus descendencias.

Parte del proceso de formación de los niños, es *ch'unel mantalil* 'obedecer' a sus padres, ancianos, la comunidad. El obedecer significa que deben trabajar, cargar leña, limpiar la milpa, cuidar las vacas, moler el nixtamal, hacer tortillas, demostrar agradecimiento con la Madre Tierra, cuidando el entorno, los espacios sagrados; saludar, dar la mano, estudiar. Los padres, la familia, la comunidad lo tendrán en cuenta y en lo posterior será reconocido con algún cargo en su comunidad, en su religión, o en el municipio. Es importante subrayar que este proceso de formación de los *tseltaletik* parte desde la casa, en el entorno familiar, en "aprender a escuchar

los principios y los consejos de los *totil-me'iletik* padres y madres” (Bolom Pale, 2019, p. 147).

Por esta razón, es importante la adquisición de valores. No significa que todos crean en lo maya, o que estos sólo sean para cierta creencia; sino que, dentro de la pluralidad de creencias, se afiance para aspirar a una unión, equilibrio con la Madre Tierra.

Son algunos de estos elementales culturales — de los *tseltaletik*— los que forman parte del proceso de la llegada del *ch'ulel* ‘conciencia’. Para la conexión con los espacios sagrados y el equilibrio, son importantes los valores *ich'el ta muk'*, *ich'el ta k'ux*, *ich'bel swentail*, *ch'unel mantalil*. El acercamiento de estos valores nos hace reflexionar que el maya-tseltal no es dueño de la naturaleza, sino parte de ella. Sin embargo, con los recientes sucesos en la comunidad Matsam se puede apreciar que hay un renacer de la conciencia hacia la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsimá*.

CONCLUSIONES

La investigación realizada, con el maya-tseltal contemporáneo en la comunidad de Matsam, Tenejapa, Chiapas, estructuró este trabajo integrando tres capítulos y logrando una aproximación al conocimiento, indagación, identificación y análisis de las prácticas sociales y culturales en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*, así como el significado que poseen los espacios sagrados en la diversidad de religiones de los *tseltaletik*, de acuerdo a su cosmovisión actual. La investigación permitió abordar conceptos importantes de la vida diaria de los habitantes de esta comunidad, sobre todo respecto a los seis colaboradores que apuntalaron su contenido siendo ellos quienes nos acercaron a sus actividades cotidianas, en especial a las ceremonias religiosas enfocadas al objetivo principal de esta indagación. He aquí algunas conclusiones, que se suman a las que fueron abordadas en los distintos apartados del presente trabajo.

La información recabada en la investigación, a través de la cultura oral, la observación participante, el diario de campo, instrumentos etnográficos que apoyaron para el acercamiento a la cosmovisión maya-tseltal, permite afirmar que la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsimá* está presente en las prácticas sociales y culturales de los *tseltaletik*. Se mantiene el carácter simbólico y cosmogónico, la

posición ambivalente de la montaña, dependiendo de la reciprocidad del maya-tseltal. Es esta relación, inmersa en la pluralidad de creencias, emergen nuevas religiosidades de los *tseltaletik*.

Se concluyó la existencia de cinco tipos de religiosidades practicadas por el maya-tseltal actual, así como sus perspectivas sobre la montaña sagrada. Encontramos a la Presbiteriana, Adventista del Séptimo Día, Testigos de Jehová, Católica Autóctona y la creencia Tradicional o Costumbre, cada una con sus propias particularidades.

La creencia Presbiteriana tiene su fundamento en la Biblia, se congregan los miércoles y domingos en el templo. La perspectiva que poseen sobre el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*, de acuerdo a la investigación, nos permite saber que en principio no desean saber acerca de la religiosidad maya. Sin embargo, manifestaron visitar la montaña para orar, porque son sitios que generan calma; si no van ellos, asiste el Pastor, los Ancianos, el Obrero, ya sea en la montaña de Matsam, las zonas arqueológicas, o en lugares imponentes donde haya calma para la comunicación con su Dios. No necesariamente le dan sentido de espacio sagrado, pues no creen en santos ni en imágenes, al único que profesan es a Dios. Creen en un Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, como salvador y que gobierna la humanidad.

Asimismo, reprochan a los católicos bíblicos y católicos tradicionales, los primeros por adorar santos e imágenes y los segundos por borrachos y practicantes de brujería, es decir, por ir a realizar ceremonias frente a la cruz en la montaña sagrada.

La creencia Adventista del Séptimo Día se cimienta en la Biblia, así como en un texto repartido por sus líderes cada tres meses, con temas ya desarrollados para los creyentes. Tienen reunión congregacional los sábados. Desde su concepción la montaña no es sagrada. No obstante, si hay una petición fuerte, como el sanar a un enfermo, acuden a la montaña en ayunas, oran, cantan y estudian la Biblia, pueden

permanecer en este lugar día y noche. Manifiestan que no van a venerar a la montaña, pues lo consideran como un sitio de intensa calma, donde creen tener comunicación con su Dios.

Esta creencia Adventista del Séptimo Día critica a las demás religiones, de entrada, porque son dominicales —todos se congregan en el mismo día, los domingos—, están en contra de lo de los santos, imágenes, borrachos y brujos. Creen también en un Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, como su único libertador.

Los Testigos de Jehová tienen su base en la Biblia, pero también editan su propio texto de acuerdo a cómo interpretan o entiendan la Biblia. Se congregan dos veces a la semana en el Salón del Reino. Para ellos las prácticas y costumbres de los mayas desagradan a Jehová. Esta creencia los había librado del temor en que siempre vivían. Creen en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, así como en Jehová. No fue posible profundizar el diálogo con ellos sobre los espacios sagrados.

Antes de avanzar con las conclusiones de las otras creencias, es importante reflexionar sobre el sentido que le dan estos grupos al espacio sagrado —en especial las religiones Presbiteriana y Adventista del Séptimo Día—. La noción de sacro es otorgada a su templo, lugar donde acuden al culto, alabar y orar a su Dios; de respeto, donde se guarda cordura, estar presentable, no se profana el espacio. Nótese que tienen noción sobre lo sacro, pero le dan otro sentido, otra dimensión, de acuerdo a sus creencias. Ésta es precisamente la (des)configuración actual de los *tseltaletik*: lo sacro existe, pero con diferente sentido en cada creencia.

Los católicos también se basan en la Biblia. En algún tiempo también estuvieron en contra de la religiosidad prehispánica, pero a partir de que la Iglesia tomó el rumbo como iglesia Católica Autóctona, las perspectivas cambiaron. Hoy voltean la mirada hacia lo maya, a la relación recíproca con la Madre Tierra. Prueba de ello son las visitas que le hacen a los espacios sagrados, en especial al *Tatik Anjel*

Tsima. Creen en las imágenes y en los santos, también creen en un Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, quien rige la vida de los seres humanos.

Por último, la creencia Tradicional o Costumbre aún conserva el *ich'el ta muk'* 'respeto', el *ich'el ta k'ux* 'valorar' los espacios sagrados, la Madre Tierra, los tres planos cósmicos, la comunicación con las deidades, los cuatro pilares, los cuatro sostenimientos de la tierra, los puntos cardinales y el centro como unidad, fertilidad, abundancia. Estos conocimientos permanecen y son valorados, mediante los ritos que hacen en la montaña sagrada.

Para ellos debe seguir la religiosidad maya y ser respetada como las otras creencias de la comunidad. No los menosprecien. Asimismo, dicen que deben seguir las festividades como: el *K'al Nail* 'ritual para el maíz', el *Tajimal K'in* 'carnaval', *Sk'anel Xyaxal*, *St'ojobil Tatik Anjel Tsima* 'petición de la fertilidad del Señor Rayo Jícaro', *Sjalab Chanebal Tatik* 'la cruz'.

Es importante recalcar que los *tseltaletik* que se cambiaron de religión también manifiestan cierto rechazo hacia la creencia Tradicional o Costumbre. En primer lugar, mencionan que al no saber rezar quedaban expuestos ante la peligrosidad de las deidades, ya que de alguna forma debían tener noción sobre los rezos, eso los obligó a irse a otra religión. En segundo lugar, por los cargos tradicionales que incluían tiempo completo, debiendo salir a vivir al pueblo; eso implicaba muchos gastos y, de no aceptarlos, corrían el riesgo de enfermarse o morir. En la religión cristiana no pasan estos casos. En tercer lugar, el alcohol; se excedían y se metían en problemas, les provocaba accidentes e incluso la muerte. No obstante, es válido mencionar que en esta investigación se observó cierta flexibilidad en cuanto al trago, es decir, ya no obligan a beberlo y es sustituido con la Coca-Cola, Pepsi o Gugar. El rezador sí debe tomar *pox*, aunque también tiene en su auxilio el cuerno para guardarlo si no lo quisiera beber.

Entre los obstáculos presentados para desarrollar esta investigación, está el hecho de ser originario del lugar. Fue difícil mantenerse a distancia del objeto de estudio, puesto que este tema me sobrepasa; es una inquietud que traigo desde la licenciatura y que la maestría me dio margen para plantear como investigación. Asimismo, enfrentar a los *tseltaletik*. No es común que un *tseltal* investigue su propio contexto, ya que están habituados a ver gente mestiza haciéndolo.

También me enfrenté a la apatía de los *tseltaletik*, debido a que la mayoría pertenece a distintas religiones cristianas. Además, han generado rechazo hacia la creencia Tradicional o Costumbre. En específico fue complicado dialogar de estos temas con el grupo de Testigos de Jehová; tan fue así que, a mitad de la investigación, el colaborador que teníamos ya no quiso seguir ayudando. Por tal motivo, se acudió con otro colaborador de esta creencia que también se limitó a dialogar pidiendo además el anonimato pues argumentó que las normas de esta iglesia son rigurosas.

En este trabajo quedaron tareas pendientes por investigar, como los 13 espacios sagrados encontrados en el proceso de trabajo de campo, y que por cuestiones de tiempo no fue posible abordarlos. Al haberlos incluido, hubiéramos caído en un vacío de información y ese no era nuestro propósito. También sería interesante saber, en un futuro, qué impacto tuvo en la cosmovisión maya-*tseltal* contemporánea el desprendimiento de una parte de la montaña sagrada, puesto que causó distintas opiniones en el momento que sucedieron las cosas. Asimismo, queda pendiente investigar cómo influye la escuela sobre los espacios sagrados, así como qué pueden aportar los espacios sagrados para la enseñanza-aprendizaje de los *tseltaletik* en el aula. Por último, un acercamiento a ¿qué es el hombre maya-*tseltal*?, ¿cuál es la relación vida-muerte? Incluso quizás hay otras tareas que no pudimos visualizar y tienen referencia directa con el maya-*tseltal* actual.

La importancia de este trabajo es que normalmente se ha estudiado a los mayas ancestrales olvidando a sus descendientes. Es cierto que hay una pluralidad de

creencias, pero esto no indica que ya no se tengan nociones acerca la cosmovisión maya; al contrario, se ha resignificado a partir de las [des]configuraciones, como se pudo conocer y analizar con los *tseltaletik* de Matsam. Y nuevamente las particularidades de la Maestría en Estudios Culturales permitieron abordar este tema, obteniendo como resultado lo plasmado en este trabajo.

Es necesaria la cimentación epistemológica del conocimiento maya-tseltal, ya que tratamos de exponer que el maya contemporáneo tiene conocimiento propio; piensan de manera ordenada, desde su propia cosmovisión, lengua, ideología; es necesario desnaturalizar la inferioridad impuesta a los saberes ancestrales y contemporáneos, es tiempo de visualizar las pequeñas narrativas, la diversidad de realidades aprovechando la transdisciplina de los estudios culturales, para el reconocimiento de la cosmovisión, creencia, lengua; en síntesis, el conocimiento del maya-tseltal actual.

Esta investigación mostró un panorama del maya-tseltal contemporáneo, respecto a las prácticas sociales y culturales en el espacio sagrado; deja claro que el camino no es replicar lo que hicieron los invasores europeos: dominar e imponer una creencia, una religión. Ante la dinámica tan cambiante, por la globalización en que está inmersa cualquier sociedad, sea rural o urbana, lo más probable es que aparezca otra creencia cristiana con los *tseltaletik* de Matsam, consecuencia de las constantes divisiones que hay en los distintos grupos existentes.

Por tal razón tampoco cabe como posibilidad obligar a los creyentes de las religiones cristianas a abandonar sus creencias, para que retomen la religiosidad maya ancestral y las ceremonias en los espacios sagrados; son situaciones que no son posible, hacerlo generaría problemas, desplazamientos, expulsiones, inclusive matanzas —como sucede en otros lugares—. Ante tal panorama, creemos que es posible voltear la mirada a los conocimientos del maya-tseltal contemporáneo sin menospreciar ninguna creencia.

Una posible alternativa en el andar del maya-tseltal contemporáneo, es desnaturalizar su pensar sobre su propia cultura; y, en este caso, la religión maya ancestral a la que le hicieron creer la inferioridad de su creencia, la barbarie al ser recíprocos con la Madre Tierra. Considerar su actuar como brujería, al realizar ceremonias en los espacios sagrados, no es más que un invento del invasor para ejercer su dominio ante estos pueblos, rechazar estas ideas sería el primer paso que podría tomar el maya-tseltal contemporáneo.

Para lograrlo es necesario darle importancia a la tradición oral, que tiene vigencia en los pueblos originarios. Sólo a través de ella se puede acceder a los conocimientos, la cosmovisión, los valores, el significado y la función de los espacios sagrados, los secretos y la sabiduría del maya-tseltal actual —como se hizo en esta investigación—. El espacio adecuado de aprendizaje es la escuela, con el involucramiento del profesor, alumno y comunidad.

El retorno a la cosmovisión maya no significa que tengan que abandonar su creencia cristiana. Respetar y venerar a la Madre Tierra no implica que deban renunciar a sus creencias, que no crean más en su Dios de la Biblia. La cosmovisión maya considera que algo es sagrado porque todo tiene vida. Asimismo, las reflexiones en los cultos de las religiones cristianas manifiestan que todo lo que hay sobre la faz de la tierra es creación de Dios; de tal manera que, en la concepción del cuidado de la Madre Tierra, ambas creencias están presentes. Las formas o las ceremonias ante la *Me'tik Kaxailtik* son diferentes, por la [des]configuración del maya-tseltal contemporáneo.

Es cierto que no hay culturas buenas/malas, tampoco conocimiento inferior/superior, sólo existen visiones del mundo diferentes. Por ello es importante que los *tseltaletik* se [re]construyan respetando sus creencias, retomando la reciprocidad con la Madre Tierra; se debe eliminar la idea de que el ser humano es superior a todo. Nótese que en ningún momento estamos encumbrando alguna

religión o cultura, sino que a partir de la [des]configuración de la cosmovisión maya se reencuentra el maya-tseltal tenejapanense con su propia cosmovisión, el respeto al medio ambiente, de la vida, del equilibrio.

El desprendimiento del cerro de Matsam es un evento que no imaginábamos vivir —porque era el tema de nuestra investigación—. El suceso hizo reflexionar a propios y extraños sobre la verdadera importancia de la cosmovisión maya-tseltal —la reciprocidad con la Madre Tierra—, ya que pudimos contemplar la furia, y castigo de la montaña sagrada.

Finalmente, ¿hacia dónde se orienta lo maya hoy en día? Después de haber abordado las prácticas sociales y culturales de los *tseltaletik* en la montaña sagrada *Tatik Anjel Tsima*, inmersos en la pluralidad de creencias, de aproximarnos a las (des)configuraciones en la cosmovisión actual, se puede afirmar que el maya-tseltal contemporáneo entró en un proceso de cambio, de transformación en su cosmovisión, motivada por las constantes (des)configuraciones que ha experimentado en su andar. Esto no significa que haya perdido su cosmovisión, su creencia, sino que se fue reconfigurando, tomando otras dimensiones. Pero la esencia del maya ancestral se encuentra inmersa dentro de las nuevas configuraciones de los *tseltaletik*.

El maya-tseltal actual sobrevive ante los tiempos cambiantes. Se pudo observar que la creencia cristiana le da otro sentido a lo sacro, es decir, no está perdido, sólo (des)configurado, ya que para ellos los espacios sagrados son sus iglesias, la Biblia, todo el conjunto de creencias en su grupo.

La montaña no es sagrada para ellos, pero la usan para orar en casos especiales; en la casa o en la milpa ya no ofrendan velas, incienso, pero sí oran para pedir salud, buena cosecha, leen la Biblia, es decir, el conocimiento es (re)significado, (re)dimensionado, desde las propias concepciones de cada maya-tseltal, desde su

creencia, su ideología, prejuicio, formación. Cada uno tiene su propio sentido de ver al espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*.

Los herederos de la cultura maya van (re)configurando la vida. No hay nada estático, siempre hay movimiento en el transitar de los *tseltaetik*. Pueden seguir emergiendo nuevos grupos religiosos, pero la esencia maya, la cosmovisión, se encuentra implícita. La cosmovisión del maya-tseltal es de una de las varias maneras de ver la vida. Por último, el maya-tseltal actual experimenta un renacer de la conciencia: la conexión con lo sagrado.

Referencias

- Aguirre Molina, A. (2004). El ritual del autosacrificio en Mesoamérica. *Anales de Antropología*, 38,85-109.
- Ak'abal, H. (2018). *Mayab Mejelem. Origen de las Ceremonias Mayas*. Guatemala: Maya' Wuj.
- Althusser, L. (1997). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. La filosofía como arma de la revolución*. (21ª ed.). México: Siglo XXI.
- Aramoni Calderón, D. (2014). *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. (2a ed.). Tuxtla Gutiérrez: Coneculta.
- Ávila Aldapa, R. M. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Balcells González, J. A., Armendáriz Ballesteros, J. C. (2015). Plástica funeraria en el Clásico Temprano de Palenque: Obra Mural y vajilla de la Cámara Central del Templo XX. En A. M. Parrilla, A. Sheseña, y R. López (coord.), *Palenque. Investigaciones recientes* (111-146). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Barabas, A. (2017). *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. (2ª ed.). Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, MAPorrúa.
- Barrera Vásquez, A., Rendón, S. (1963). *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bentué, A. (2003). Concepción del espacio sagrado en algunas religiones no cristianas. *Teología y Vida XLIV*, 235-249.

- Bolom Pale, M. (2012). K'anel: Una construcción de la identidad dialógica y espiritual de los tsotsiles en Huixtán. *Voces*, IX (1), 42-46.
- Bolom Pale, M. (2019). *Chanubtasel-p'ijubtasel. Reflexión filosófica de los pueblos originarios*. México: Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa (CRESUR), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH).
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500). México: Universidad Autónoma de México.
- Burnett Tylor, E. (1871). *Cultura primitiva I. Los orígenes de la cultura*. Madrid: Ayuso.
- Contreras, R., Tonatiuh, A. (noviembre 1999). Mesoamérica: historia y reconsideración del concepto. *Ciencia Ergo Sum*, 6 (3), 233-242. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10401602>
- Craveri, M. (2015). Cruces, cuerpos y comida en la representación del espacio ritual maya. *Centroamericana* 25.1, 5-27.
- D'Alessandro R., González A. (2017). La práctica de la milpa, el ch'ulel y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza entre los tzeltales de Tenejapa en los Altos de Chiapas. *Estudios de cultura maya*, L, 271-297.
- De la Garza, M. (1984). *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De la Garza, M. (julio-diciembre, 2000). El templo-dragón de la acrópolis de Ek'Balam. *Estudios mesoamericanos* (2), 23-36. Recuperado de <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-mesoamericanos/index.php/em/article/view/117>
- De las Casas, B. (2014). *Los indios de México y nueva España. Antología*. México: Porrúa.
- De Sousa Santos, B. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El otro derecho* (28), 59-83.
- De Vos, J. (1988). *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Díaz del Castillo, B. (1995). *Historia verdadera de la conquista de la nueva España* (27a ed.). México: Porrúa.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano* (4a ed.). Guadarrama/Punto Omega.
- Fanon, F. (2011). *Racismo y cultura*. Recuperado de <https://www.yumpu.com/es/document/read/14828478/racismo-y-cultura-matxingunea>
- Félix Báez, J. (2008). *Cuadernos de Trabajo. En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana*. Xalapa: Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. Universidad veracruzana
- Flores Albornoz, D. (2012). *El sentido social y cultural de los vivos en su relación con los muertos el panteón de Romerillo, Chamula, Chiapas*. (Tesis de maestría inédita). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS, San Cristóbal de Las Casas.
- Florescano, E. (2020). *Dioses y héroes del México antiguo*. Ciudad de México: Taurus.
- Florescano, E. (marzo 2010). *Los orígenes del poder en Mesoamérica*. Trabajo presentado en la Cátedra Latinoamericana Julio Cortázar, Guadalajara, Jalisco.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Galván Tudela, J. A. et al. (2008). Multireligiosidad en Cuba y la competencia interreligiosa en el oriente cubano. En Cornejo, M., Cantón, M. y Llera, R. (coord.), *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión* (pp. 95-122) Vasco: Eusko Ikaskuntza, Emakunde.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García Canclini, N. (s.f.). Diferentes, desiguales o desconectados. *CIDOB d'Afers Internacionals* (66-67), 113-133.
- García Capistrán, H. (febrero 2019). La montaña sagrada. Aspectos sobre la legitimación del poder en el Clásico maya. *Estudios de la cultura maya, LIII*, 139-172. Recuperado de

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742019000100139

- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Girón Luna, M. (16 de noviembre de 2007). Rezador en los espacios sagrados [Cinta de audio]. Entrevista de E. López Luna.
- González Licón, E. (2007). El proceso de urbanización prehispánica en el valle de Oaxaca. *Arqueología en Internet*, 8 (2), s/p. Recuperado de Arqueoweb <http://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-2/gonzalez.pdf>.
- Grossberg, L. (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro. Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo hoy*. Argentina: Siglo veintiuno.
- Guiteras Holmes, C. (1996). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Guzmán Girón, A. (15 de noviembre de 2020). Presidente de la iglesia Adventista del Séptimo Día [Cinta de audio]. Entrevista de E. López Luna.
- Guzmán López, P. (2018). Snaojibal Jmam Me'chuntik: primeros apuntes acerca de los 'lugares de memoria' y la veneración de los ancestros entre los tseltales de Tenejapa, Chiapas En C. Carpio Penagos, G. E. Newell y R. Araujo González (coord.), *Estudios sobre el patrimonio cultural de Chiapas. Ensayos etnográficos e históricos* (pp. 77-94). Tuxtla Gutiérrez: UNICACH Colección Selva Negra.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Hermann Lejarazu, M. A. (2011). El sitio de Monte Negro como lugar de origen y la fundación prehispánica de Tilantongo en los códices mixtecos. *Estudios Mesoamericanos*, 39-61.
- Hernández, J. (2002). Poder y geografía en Oaxaca, el surgimiento de Monte Albán. *Estudios Mesoamericanos*, (3-4), 34-45.
- Hidalgo Mellanes, E. (2016). *Pyongba Chuwe. La Señora del Volcán*. México: Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación.
- Holland, W. (1963). Psicoterapia maya en los altos de Chiapas. *Estudios de cultura maya*, III, 261-277.

- Holland, W. (1978). *Medicina maya en los altos de Chiapas*. Distrito Federal: Instituto Nacional Indigenista.
- Humberto Ruz, M., León, M. C., Alejos García, J. (1992). *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: CONACULTA.
- INEGI (2020). *Censo de población y vivienda 2020*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010 Chiapas. México: INEGI. Recuperado de www.inegi.org.mx
- Le Guen, O. (2005). Geografía de lo sagrado entre los mayas yucatecos de Quintana Roo-Configuración del espacio y su aprendizaje entre los niños. *Ketzalcalli*, 54-68. Recuperado de https://pure.mpg.de/rest/items/item_1552192/component/file_1552193/content
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.
- León Estrada, X. A. (2011). Entierros prehispánicos en el sur de Veracruz. Breve revisión del formativo al posclásico. *Estudios Mesoamericanos*, 43-55.
- León Portilla, M. (2006). *La filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes (10ª ed.)*. Distrito Federal: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, M. (2019). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista (29ª ed.)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Limón, A. et al. (2015). Sitios sagrados y conservación de la naturaleza. *Ecofronteras* 19 (53) 6-9.
- Lind, M. (2008). Arqueología de la Mixteca. *Desacatos*, (27), 13-32.
- López Austin, A. (1989). *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

- López Austin, A. (1999). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas: Colección de Textos, serie Antropología e Historia Antigua:2
- López Austin, A. (2012). Sobre el concepto de cosmovisión. Instituto de Investigaciones Antropológica. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (2016). *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Ciudad de México: Era.
- López Austin, A., López Luján, L. (2001). *El pasado indígena* (2a ed.). México: Fondo de Cultura Económica
- López Luna, E. (2008). *El valor de la naturaleza en el pueblo tseltal de Tenejapa. Una aproximación a su tratamiento pedagógico en la asignatura de ciencias naturales en tercer grado de educación primaria* (Tesis de licenciatura inédita). Escuela Normal Indígena Intercultural Bilingüe "Jacinto Canek", Zinacantán.
- López Luna, M. (26 de octubre de 2020). Uno de los primeros creyentes de la religión presbiteriana [Cinta de audio]. Entrevista de E. López Luna.
- Lowe, L. (2013). Origen y desarrollo de las costumbres funerarias de élite en Chiapa de Corzo. En A. Sheseña (coord.), *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico* (19-32). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Luna Hernández, A. (10 de octubre de 2020). *Kawilto*, rezador de espacios sagrados [Cinta de audio]. Entrevista de E. López Luna.
- Luna Hernández, A. (11 de diciembre de 2020). *Kawilto*, rezador de espacios sagrados [Cinta de audio]. Entrevista de E. López Luna.
- Lyotard, J. F. (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: CATEDRA.
- Macazaga Ordoño, C. (2014). *Símbolos prehispánicos. Sustento filosófico*. México: Trillas.
- Madrigal Frías, L. (2008). Educación maya perspectivas de la filosofía de la educación. En F. Lara (ed.), *Didáctica. Temas, planteamientos y experiencias* (pp. 11-40). Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

- Madrigal Frías, L. (2012). *Interacción entre mayas y occidentales en la región intercultural de los Altos de Chiapas: un acercamiento ético-hermenéutico* (Tesis doctoral inédita). Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- Madrigal Frías, L. (2019). Filosofía como acción trascendente, una mirada desde el Popol Vuh. *Devenir* 36,147-166.
- Madrigal Frías, L., Trejo Villalobos, R. (2018). Pensamiento mesoamericano, culturas originarias y la Maestría en Estudios Culturales. En E. Díaz Ordaz Castillejos y F. Lara Piña (coord.), *Apuntes y reflexiones sobre la producción de conocimientos en el campo de los Estudios Culturales y Regionales*. (pp. 139-173). Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Martínez Miguélez, M. (2005). *El Método Etnográfico de Investigación*. Recuperado de <http://prof.usb.vu/miguelm/metodoentografico.html>.
- Maurer, E. (1984). *Los tzeltales ¿Paganos o cristianos? Religión ¿Sincretismo o síntesis?* México: Centro de Estudios Educativos A.C.
- Medina Hernández, A. (1964). El carnaval de Tenejapa. *Anales del Instituto de Antropología e Historia* (46) 323-341.
- Medina Hernández, A. (1991). *Tenejapa: familia y tradición de un pueblo tzeltal*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura-DIF, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Medina Hernández, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Méndez Pérez, M. (2013). *La montaña ajk'abalna: espacio sagrado y de resemantizaciones culturales entre los tseltales de Yajalón y Petalcingo, Chiapas* (tesis maestría inédita). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. San Cristóbal de Las Casas
- Montejo Vela, L. (2017). *jtatic Samuel. Pastor y Profeta para nuestro tiempo*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas, A.C.
- Montemayor, C. (1993). Notas sobre las formas literarias en las lenguas indígenas. En C. Montemayor (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas* (pp. 77-101). México: CONACULTA.

- Montero García, I. A. (2013). *El sello del sol en Chichén Itzá*. México: Fundación Cultural Armella Spitalier.
- Nájera Castellanos, A. J. (2016). La dimensión sagrada entre los Tojolabales. *Espacio I+D Innovación más Desarrollo* 5 (11), 52-67. Recuperado de <https://espacioimasd.unach.mx/index.php/Inicio/article/view/94>
- Nájera Coronado, M. I. (2002). Rituales y hombres religiosos. En M. de la Garza, M. I. Nájera (eds.), *Religión maya* (pp. 115-138). Madrid: Trotta.
- Navarrete Cáceres, C. A. (1965). *Los chiapanecas: consideraciones histórico-culturales* (tesis de maestría inédita). Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz Rodríguez, L. (2015). Los depósitos con ofrendas de Palenque. En A. M. Parrilla, A. Sheseña y R. López (coord.), *Palenque Investigaciones recientes* (89-110). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). Colección Selva Negra.
- Pánico, F. (2006). *Mesoamérica olmeca: la cosmogonía del Preclásico Medio como código transcultural de comunicación* (Tesis doctoral inédita). Universidad Veracruzana. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Veracruz.
- Paoli, A. (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. Distrito Federal: Universidad Autónoma Metropolitana
- Pat Fisher, M. (2003). *Religiones en el siglo XXI*. Madrid: Akal.
- Pech Salvador, C. (2014). Introducción: Mirar la interculturalidad de otras maneras, una reflexión necesaria. En C. Pech y M. Rizo (coord.), *Interculturalidad: miradas críticas* (pp. 7-10). Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Pérez Campa, M., Sotelo Santos, L. (2005). *Los mayas. El esplendor de una gran cultura*. México: Monclém Ediciones.
- Pérez La Rotta, G. (1 de marzo de 2011). *Una Interpretación Metafísica del Popol Vuh*. Recuperado de <http://culturayfilosofia.blogspot.com/2011/03/una->

[interpretacion-metafisica-del-popol.html#:~:text=La%20espera%20por%20el%20amanecer,el%20sol\(...\)](#)

- Pérez Sántiz, R. (2013). *Espacios biográficos regionales de investigadores académicos bats'i winik/antsetik desde la cosmovisión maya actual. Rupturas y reencuentros identitarios* (Tesis doctoral inédita). Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.
- Pérez Sántiz, R. (2021). *Rupturas profundas en el ser del maya actual de Chiapas*. Recuperado de http://www.cresur.edu.mx/2019/_librox2021.pdf
- Petrich, P. (2004). Topologías sagradas entre los mayas actuales. *Université Paris 8*. Recuperado de [file:///D:/Downloads/Dialnet-TopologiasSagradasEntreLosMayasActuales-2925647%20\(1\).pdf](file:///D:/Downloads/Dialnet-TopologiasSagradasEntreLosMayasActuales-2925647%20(1).pdf).
- Pierre Bastian, J. (2008). Conversaciones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas. *OpenEdition Journals* (58) 19-30.
- Piña Chan, R. (2013). *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*. (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Pipitone, U. (2006). Oaxaca prehispánica. Recuperado de <http://investigadores.cide.edu/ugo.pipitone/OaxacaPrehispanica.pdf>
- Popitz, H. (2019). *Fenómenos del poder*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramos, G., Sanz Tapia, A. (1998). *Maya-Azteca*. Madrid: G.R.U.P.O., S.A.
- Real Academia Española (2020). Recuperado de <https://www.rae.es/>
- Recinos, A. (1960). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Restrepo, E. (2014). Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. *Ámbito de encuentros* 7 (1), 9-30.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión editores
- Rovira Morgado, R. (2008). *Mesoamérica: concepto y realidad de un espacio cultural*. Recuperado de <https://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-2/rovira.pdf>.
- Ruz Lhuillier, A. (1995). *Los antiguos mayas*. (3a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Ruz, M. H. (2002). «Amarrando Juntos». La religiosidad maya en la época colonial. En M. de la Garza y M. I. Nájera (eds.), *Religión maya* (pp. 247-282). Madrid: Trotta.
- Sánchez Álvarez, M. (2010). La madre Luna Ixchel en la vida sociocultural de los tsotsiles huixtecos. *Anuario*, pp. 115-127.
- Sánchez Álvarez, M. (2012). *Territorio y culturas en Huixtán, Chiapas*. Guadalajara: Ediciones de la noche.
- Schmelkes, S. (2004). Educación intercultural. Reflexiones a la luz de experiencias recientes. *Sinéctica*, (23), 26-34
- Sheseña Hernández, A. (junio 2009). Algunas implicaciones de los ritos zinacantecos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos VII (1)*, 39-62. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272009000100006
- Texto Bíblico: Reina-Valera. (1960). *Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. México: Sociedad Bíblica de México A.C.
- Thompson, E. (1975). *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo veintiuno.
- Tirzo Gómez, J., Hernández J. G. (2010). Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias. *Cuicuilco*, (48), 11-34.
- Tomasini, M.C. (s.f.). *El espacio sagrado. Primera parte: el simbolismo cosmológico de la arquitectura sagrada*. Recuperado de [https://www.academia.edu/6751540/Simbolismo cosmol%C3%B3gico de la arquitectura sagrada](https://www.academia.edu/6751540/Simbolismo_cosmol%C3%B3gico_de_la_arquitectura_sagrada)
- Valtierra Zamudio, J. (2012). En busca de la Iglesia autóctona: La nueva pastoral indígena en las cañadas tojolabales. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos X (10)*, 74-89.
- Valverde Valdés, M. C. (2004) Revistiendo el espacio. *Revista Digital Universitaria*, 5 (7), 4-18. Recuperado de www.unam.mx
- Vargas Pacheco, E. (1995). El espacio sagrado en Tulum. En Varela Torrecilla, C., Bonor Villarejo, J. L., Fernández Marquínez, M. Y. (coord.), *Religión y sociedad en el área maya* (pp. 57-69). España: Sociedad Española de Estudios Mayas.

- Vela, E. (2008). El cenote sagrado. *Arqueología Mexicana*, (27), 50-53.
- Velasco Toro, J. (2007). Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad. *CESLA*, (10), 53-70.
- Villoro, L. (2017). *Ensayos sobre indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*. México: Biblioteca Nueva.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula rasa*, (9), 131-152.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. ABYA YALA.
- Walsh, C. (Jan. /dez., 2012). Interculturalidad y (de) colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visao Global, Joacaba*, XV (1-2), 61-74
- Winter, M. (2001). Palacios, templos y 1300 años de vida urbana en Monte Albán. En Ciudad Ruiz, A., Iglesias Ponce de León, M. J., Martínez Martínez, M. C. (coord.), *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas* (pp. 277-301). España: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Zapata Torres, J. (2010). *Espacio y territorio sagrado. Lógica del "ordenamiento" territorial indígena*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Arquitectura.

Anexos

Ceremonia en el espacio sagrado *Tatik Anjel Tsimá*

Figura 9. Mujer tseltal sahumando con incienso el espacio sagrado



Foto: Elías López Luna, (2020).

Figura 10. *Kawilto* con su red y cuerno



Foto: Elías López Luna, (2020).

Figura 11. Ofrendas para San Ildefonso, patrono del pueblo de Tenejapa



Foto: Elías López Luna, (2020).

Figura 12. Anunciando la visita a *Tatik Anjel Tsimá* en la entrada a Matsam



Foto: Elías López Luna, (2020).

Figura 13. Entrando al espacio sagrado Tatik Anjel Tsimá



Foto: Elías López Luna, (2020).

Figura 14. Rezo en la montaña sagrada



Foto: Elías López Luna, (2020).

Figura 15. Parte de la montaña sagrada que se desprendió



Foto: Elías López Luna, (2020).

Índice de tablas

Tabla 1. Algunas de las principales deidades mayas veneradas en estos espacios sagrados.....	45
Tabla 2. Epítetos del Tatik Anjel Tsimá, montaña sagrada.....	75
Tabla 3. Espacios sagrados encontrados en Matsam.....	76
Tabla 4. Nombramiento de la montaña sagrada, desde la pluralidad religiosa.	84
Tabla 5. Organización del maya-tseltal.....	150

Índice de figuras

Figura 1. La montaña como ente viviente, Tatik Anjel Tsimá/maya-tseltal.	165
Figura 2. Montaña sagrada Tatik Anjel Tsimá (2007)	170
Figura 3. Montaña sagrada Tatik Anjel Tsimá. (2019)	170
Figura 4 y 5. Montaña sagrada Tatik Anjel Tsimá.....	188
Figura 6 y 7. Ofrenda de la creencia Presbiteriana en la iglesia “Filipos”	190
Figura 8. Casa del Kawilto, Matsam, Tenejapa.....	192
Figura 9. Mujer tseltal sahumando con incienso el espacio sagrado	231
Figura 10. Kawilto con su red y cuerno.....	232
Figura 11. Ofrendas para San Ildefonso, patrono del pueblo de Tenejapa	233
Figura 12. Anunciando la visita a Tatik Anjel Tsimá en la entrada a Matsam	234
Figura 13. Entrando al espacio sagrado Tatik Anjel Tsimá	235
Figura 14. Rezo en la montaña sagrada.....	236
Figura 15. Parte de la montaña sagrada que se desprendió	237