

La pirámide de la restitución: imágenes auráticas de pasado maya¹

CARLOS RAFAEL CASTILLO TARACENA
Universidad de San Carlos de Guatemala

Cepillar la historia maya a contrapelo

Las nociones de imagen dialéctica e imagen aurática de Walter Benjamin que encontramos en sus *Tesis sobre el concepto de historia*, *el Torso de Apolo*, y *Excavar y recordar*, entre otros textos filosóficos, permiten plantear una exploración de lo sagrado en los estratos de la memoria maya, en el devenir de sus luchas a contra vía de conceptos y conceptualizaciones del *preterismo* hegemónico y de miradas arquetípicas y disciplinarias de violencia administrativa y simbólica estatal. Este método dialéctico, propuesto por este arqueólogo del futuro, según nuestra interpretación, sugiere analizar la imagen de pasado petrificado, atemporal, anteponiéndole la imagen de pasado tenso y compulsivo que visualiza un cruce de caminos, en donde lo olvidado en la historia se hace presente en el *aquí* y el *ahora* (Bloch) del que recuerda.

Este índice historiográfico con sentido benjamiano visualiza la superposición de pasados vivos que se enfrentan al mito, al progreso, al despojo originario. A la pirámide invertida, imagen dominante en las lógicas de la

¹ En este artículo el término maya se utiliza como sustantivo para referirnos al conjunto de pueblos y culturas que pertenecen a una misma familia lingüística, y a la vez, como adjetivo para aludir indistintamente a mundo maya o civilización maya (Sharer, 1999). El mundo maya (Herderson 61) ocupaba la porción sureste de la macro área cultural mesoamericana, y a parte de los patrones básicos ampliamente distribuidos en América –como los sistemas de cultivo, entre otros–, los mayas comparten con los mesoamericanos la religión y la visión de mundo.

industria cultural, se le antepone la pirámide de la restitución, imágenes dialécticas en el interior de rituales y ceremoniales de lo indígena guatemalteco que recuerda en el presente las tareas no cumplidas en sus luchas. Su imagen aurática extrae de la memoria la urgente tarea por restituir lo común expropiado, al mismo tiempo que organiza *lo importante* en la actualización de valores del pasado en el presente.²

Este despertar político, como propone Diego Gersovich (2009), es una manera de mirar lo urgente de lo común humano y lo importante en crear alternativas a la violencia del mercado rescatando imágenes barrocas de resistencias. Por un lado, contenidas en el historial de acumulación y de patrimonio cultural petrificado, homogéneo y vacío, y por el otro, por historias indígenas del devenir antagónico en ideas y actos que actualizan lo común.

Las resistencias indígenas al olvido en la vigencia y defensa de lugares sagrados asemejan al rostro de boca abierta y ojos desorbitados del “ángel de la historia”, quién expulsado del paraíso observa perplejo e inconforme la acumulación de ruinas sobre ruinas. La experiencia del ángel benjamiano en las luchas indígenas puede interpretarse como un sentimiento de pérdida, es un “dolor profundo e inconsolable que desata una honda rebelión moral” (Löwy 106). La imagen de la pirámide invertida en la subjetividad indígena permite testimoniar la pérdida, pero también potencia sentimientos de restitución de la experiencia milenaria. Es un viaje de ida y vuelta hacia el pasado que, como subraya José Carlos Mariátegui, manifiesta el *pathos* negativo de un “espíritu agónico” que recuerda la inaplazable tarea por reencontrarse con el mundo en libertad real frente a las fuentes de valor (106).

La pirámide de la restitución en las luchas indígenas es imagen de deseo.³ Es dimensión utópica y prospectiva de su conciencia práctica que potencia tentativas audaces –diversas y contradictorias– de restablecimiento de los bienes comunes. Redención y utopía le atraviesan. Al brillar en el horizonte pone al descubierto el antagonismo originario entre expropiados y expropiadores. En la “Tesis II” de las *Tesis sobre el concepto*

² Fernando Matamoros Ponce hace un acercamiento conceptual de mitos, tradiciones e imaginarios en lo urgente y lo importante en las luchas indígenas en el México moderno. Es decir que un árbol de Guatemala es el árbol de los mexicanos (Matamoros Ponce 2017c).

³ Fernando Matamoros Ponce hace un acercamiento de una “sociología de los interiores” para subrayar que el deseo y aspiraciones utópicas se manifiestan en la práctica de una conciencia que, aunque contradictoria, es principio y final del hombre genérico en su lucha por construir un mundo mejor (Matamoros Ponce 2017a).

de historia, Walter Benjamin (en Löwy 2005) reflexiona sobre el individualismo que ha perdido el deseo colectivo en un egoísmo individual. Para él, la tarea del historiador en la política es mirar que las imágenes de felicidad son inseparables de la redención. La tarea de los arqueólogos del futuro consiste en explorar y excavar en los sustratos de la memoria maya imágenes auráticas de pasado para recuperarlas como patrimonio cultural de esa frágil fuerza mesiánica, aplastada por cañones y represión.

Como se atestigua en los registros de la defensa de lugares sagrados indígenas en América, la imagen de deseo surge en el gozne entre la esperanza de una vida libre del avasallamiento y explotación, colonial y neo-colonial, al mismo tiempo que como urgencia de la necesidad de acción revolucionaria para producir algo nuevo frente a la muerte descrita en el destino del progreso. La imagen aurática actualiza la alegoría de la experiencia con un mundo fragmentado, en donde el transcurrir del tiempo no significa progreso sino desintegración (Buck-Morss 36).

Cepillar la historia maya *a contrapelo* consiste en visualizar imágenes dialécticas de pasado en el presente en su manifestación aurática. La defensa de lugares sagrados manifiesta un ideal autárquico (Clastres 2004) que subyace en la memoria de pueblos y culturas que históricamente han vivido de su trabajo en disposición de bienes comunes naturales y sociales.

Defensa de lo sagrado

En el libro *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona* de Jan de Vos se recupera la experiencia contemporánea de los indígenas tzendales con la política y la religión en la Selva Lacandona. El sueño o la utopía presente en el corazón de los tzendales en ese recóndito y selvático territorio, aislado del panorama político del sureste mexicano y sus fronteras con Guatemala, hasta el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, fue contar con una Iglesia autóctona, basada en su composición simbólica e imaginaria con los catequistas, presidentes de ermita y principales no foráneos, es decir, que todos pertenecieran a la comunidad (De Vos 216). Así, como se puede conocer en el contenido de las convocatorias que giró el líder ideológico de la rebelión de los tzendales de 1712, Sebastián Gómez, el diácono tzendal, Domingo Gómez, en su discurso para la reunión de presidentes de zona de catequistas

y presidente de ermitas, celebrado en marzo de 1975, expresa que el sueño por el control de la Iglesia se basaba en contar con representantes genuinos, gente que no fuera externa a la comunidad y que viviera de su trabajo y pensara como ellos, “O sea, que el diácono no se desarraigue de su comunidad para su formación, que no sea impuesto de arriba, que viva con sus hermanos, que se sostenga de su trabajo, que es el del servicio a su comunidad”⁴ (De Vos 216).

Este planteamiento expresa las características de un sujeto comunitario afín a formas colectivas de trabajo vivo, aún bajo el manto de formas de despojo múltiple y continuo. Siempre abonadas en el tiempo por sueños de restitución, latentes en la memoria colectiva. Imaginarios indígenas que reflejan en el símbolo, en la palabra y en la imagen, sentidos de comunidad. En los caracoles zapatistas y en el devenir constitutivo del sujeto comunal del presente, al sembrar la tierra, se siembra también autarquía. Este ideal autárquico se expresa en la ritualización de lo sagrado de la vida en el territorio. La vigencia y defensa de los lugares sagrados en tierras mayas actualiza al sujeto gregario arqueológico quien frente al saqueo múltiple y continuo que impone el extractivismo, antepone actitud crítica y pensamiento reconstitutivo. Estas antiguas piezas arqueológicas resplandecen en los estratos más profundos y significativos de su memoria como navajas de obsidiana que cortan la linealidad del tiempo.

En este encuentro con el pasado desde el presente, la cosmovisión mesoamericana y la emergencia de nuevas éticas socio-ambientales se reconocen electivamente en correspondencias de lo urgente de la sobrevivencia en la lucha en contra del despojo, pero también lo importante de los valores estéticos y eróticos inscritos en la naturaleza de las comunidades. Las experiencias, nutridas de los imaginarios del pasado religioso y espiritual indígena, contribuyen a la subversión de la racionalidad devastadora del capitalismo, permitiendo activar luchas orientadas a limitar las prerrogativas de uso existentes sobre el hacer humano y la naturaleza. Las luchas indígenas por los bienes comunes son paradójicamente sagradas contra los mitos establecidos en las religiones, administrándose con el Capital. En tanto que se elaboran restaurando múltiples experiencias de trabajo vivo en donde el saber, la filosofía y praxis se fusionan en una cultura de defensa de lo sagrado de la vida, estas

⁴ Testimonio del padre Mardonio Morales quién estuvo presente en la reunión (De Vos 215-6).

responden a búsquedas y reencuentros de correspondencias históricas que los pueblos originarios tienen con su historia.

Al desenterrar y recordar (Benjamin 2010) lo que está pendiente, señalan el lugar que ocupa el recuerdo en las luchas del presente. La historia indígena *a contrapelo* es abiertamente reconstitutiva de lo común de la experiencia a través de una memoria de los vencidos, pero, al mismo tiempo, en los recuerdos de imaginarios que surgen del fondo de los olvidos. Los lugares sagrados, más allá de lugares de decoración absoluta del turismo y de sitios de religiosidad de lo primitivo en el movimiento al progreso establecido en los mitos del Capital, representan espacialidades de lo común maya. Si su identificación como patrimonio cultural corresponde a la forma estatalizada los desbordamientos políticos, no identitarios (Adorno 1984), se construyen en la experiencia de lo común de la vida. La defensa de lo sagrado se puede interpretar metafóricamente como una pirámide de restauración, imagen opuesta a la pirámide invertida que lanza el espejo de la dialéctica. Así como lo propuso Benjamin en *El Torso de Apolo*, las y los arqueólogos del futuro deberán desenterrarla y restaurar las partes faltantes.

Lugares sagrados: territorios de vida de los mayas de Guatemala

En el XII Congreso de Estudios Mayas celebrado en la Universidad Rafael Landívar en 2017, el intelectual maya *ach'i* Roberto Morales Sic reveló que actualmente en Rabinal, Alta Verapaz, Guatemala, existen alrededor de 4 mil rajawales. El rajawal es una persona que cumple una función social orientadora y sanadora, en las comunidades mayas de las Tierras Altas del Norte. Al igual que los especialistas del *Tzolkin*, los *ajq'ijab'*, moldean la vida espiritual de las personas facilitándoles la conexión simbiótica y espiritual con el entorno. Son personas que su vocación es cuidar de la madre Tierra; son los protectores de la vida en común. Morales Sic explicó que los rajawales pertenecen a una tradición que emerge de la cosmovisión ecológica holística de los mayas. Los sabios mayas hablan de la vida a través de conceptos como *k'aslemal* (buen vivir) o *raxnaquilk'aslemal*, que se traduce al español como “plenitud de la vida”;⁵ mientras que el capitalismo sólo nos enseña a *tener*. Por ello, señala Morales Sic, la importancia de ser y

⁵ Traducción sugerida por Miriam Pixtun. Comunicación personal 28/09/2017.

trascender el tener para la salvación de la vida del hombre en su forma completa de pensamiento y obra. Siguiendo con sus ideas, la cosmovisión maya permite una ética religiosa de vivir en el mundo basada en los principios como la alegría, el amor y la cooperación (2017). Los primeros dos son maneras de sentir lo real, y el tercero, la forma organizacional elemental en su historia. Esta herencia del ser genérico maya también es común para aquellos que no nacieron en hogares mayas, pero si comparten históricamente su cultura gregaria. Así como para muchos mayas que viven en las fragmentaciones y contradicciones que genera el Capital.

Cuando Walter Benjamin escribió en su “Tesis IV” “lo refinado y lo espiritual en la lucha de clases se experimenta..., *en retrospectiva, como coraje, como humor, como astucia, como inquebrantable firmeza*” (en Löwy 66-7), señalaba los finos hilos que, aunque frágiles, mueven la historia del sentido único (“Excavar y recordar”). Nos parece que estos hilos del materialismo histórico, movilizados por el enano teológico y político de la historia del “hombre genérico”, completo, son dimensiones gregarias de la tradición comunitarista maya, tanto de ayer como en estos tiempos de despojo.

Recordar a la cultura maya como trabajo vivo es retrotraer en el tiempo de las luchas los valores de una vida autogestora, en donde el hacer mesoamericano, pese a los despotismos prehispánicos, se representaba en múltiples formas del arte y la estética. Utopías que se mueven como *fe combativa* (Mariátegui 7) y señalan el horizonte de restauración. El recuerdo que surge de la memoria del desarrollo social alcanzado por las sociedades mesoamericanas, antes del despojo originario, actúa de manera retrospectiva en subjetividades revolucionarias de personas, organizaciones y comunidades indígenas. Los lugares sagrados, en su calidad de territorios de la vida, existen en esta contradicción, entre despojo y restauración. El acervo ritual que los rodea está lleno de formas diversas y heterogéneas de lo político como cultura (Echeverría 2001). Son los archivos que les permiten re-comunalizar lo fragmentado. No son museos de la palabra y la imagen, sino el patrimonio vivo que permite restaurar la memoria de la experiencia comunitarista. Son, por así decirlo, el “torso de Apolo” despedazado (Buck-Morss 24) a partir del cual se restaura en la memoria lo pendiente en las luchas por lo común.

Por eso pensamos que las luchas por el concepto de *lugares sagrados* devienen representaciones en la cultura de lo ya vivido. Los patrimonios

vivos de los pueblos ancestrales, en términos generales, se manifiestan en la cultura gregaria, en las relaciones sociales con el saber ambiental en sus formas políticas que, en conjunto, generan y mantienen la relación simbiótica entre el ser social y su entorno. Hace más de quince años el proyecto de investigación *Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica* se planteaba un concepto convergente de conservación simbiótica –el cual toma prestado de B. Nietschmann–, derivado de 30 años de investigación biológica de la conservación, la lingüística y la antropología de culturas contemporáneas, así como de etno-biología y etno-ecología: el de *diversidad biocultural* (Toledo, Alarcón-Chaires y Moguel 9). Con este concepto, los autores indicaban el traslape geográfico entre riqueza biológica y diversidad lingüística, entre los territorios indígenas y las regiones actuales y proyectas de alto valor biológico. Este acercamiento conceptual, les permitía reconocer en los pueblos originarios los principales pobladores y manejadores de hábitats bien conservados, certificado en un comportamiento orientado al conservacionismo derivado de su complejo de creencias-conocimientos-prácticas pre-modernas (Toledo, Alarcón-Chaires y Moguel 9).

Entonces, podemos afirmar que cultura agraria mesoamericana es un conjunto de cosmovisiones, conocimientos y prácticas que producen y reproducen materialmente la vida. Los lugares sagrados son las topias de la memoria y donde se reproducen subjetividades comunitaristas. Los *ajq'ijab*, de manera similar que los rajawales, son depositarios de este *kosmos*, de este *corpus* y de estas *praxis* que se traducen en éticas y políticas socio-ambientales, transmitidas de generación en generación, que hoy por hoy abre caminos para re-conectar la existencia humana con lo esencial de la vida.

Wachuq'ij (esencia del ser)⁶ y la importancia de sentarse frente al fuego

El fuego tiene una importancia fundamental en las cosmovisiones indígenas mesoamericanas. Entre los mayas del Altiplano guatemalteco es considerado el corazón del hogar, bien vital que permite a las familias campesinas cocinar sus alimentos y calentar la vivienda. En el libro del consejo de los *k'iches* escrito a mediados del siglo XVI, el *Popol Vuh*, se hace referencia a la migración histórica de los linajes fundadores en tiempos antiguos. En su

⁶ Nan Miriam, Comunicación personal, 2017.

caminar en la oscuridad de miedos ante la muerte, sorteaban la vida en los caminos de frío y de hambre. Hubo una larga noche que duró nueve días, hasta que por fin salió nuevamente el Sol, y con este, el advenimiento de mejores tiempos, de nuevos territorios, buenas cosechas. El astro Sol representa el fuego de la vida.

Esto fue, pues, el amanecer, el aparecimiento del Sol, de la Luna y de las estrellas. Grande fue la alegría de Balam Ki'ize', Balam Aq'ab, Majuk'utaj e Ik'i Balam cuando vieron al lucero de la mañana, apareció primero; resplandecía cuando salió, venía adelante del Sol. Enseguida desarrollaron su incienso el que habían traído del Oriente; sus corazones se regocijaron cuando desarrollaron las tres variedades. (Colop, Sam, 2008 156)

En este sentido, el fuego sagrado es considerado por los mayas un medio para comunicarse con el entorno espacial de los cuatro puntos cardinales, con la temporalidad de ancestros y fuerzas de la naturaleza que hacen posible la existencia humana y la naturaleza. Un medio para invocar, agradecer y ofrendar la vida como sacrificio, un trabajo de las energías que interactúan entre sí y hacen posible la vida en una diversidad de formas y sentidos. En la combustión de los materiales que se entregan a las llamas como parte de un ritual de afinidad electiva con todo lo vivo del entorno. Según su pensar, todo lo que nos rodea está vivo e interactúa de maneras múltiples y heterogéneas con el ser humano. La cultura maya, en este sentido, es la representación de la simbiosis generada en este acto de reconocimiento.

Walter Benjamin llamó a este acto de reconocimiento la historia natural de la humanidad. De acuerdo a esto, la historia maya puede conocerse a través de su cultura agraria. Sus maneras de *pensar* y *sentir* vienen preñadas de las experiencias que han tenido y siguen teniendo con la naturaleza: con la tierra, madre nutricia; con el agua, hermana natural; con el Sol, padre cósmico vital, el color de nuestra sangre, el maíz rojo (Cuma Chávez 2017); con las aves, hermanas menores; con el fuego, elemento vital y medio de comunicación; con las rocas, oídos de la tierra.

En el ceremonial maya diferentes tipos de semillas, productos hechos de resinas de árbol, flores, plantas aromáticas, candelas, frutas y bebidas, son ofrecidos a lo que ellos consideran que es, en conjunto, la existencia humana. A través del fuego se alimenta a los nawales, a manera de agradecimiento por el bienestar material proporcionado. Por eso el calendario

ritual marca el tiempo de la vida. En el *Cholq'ij* se cuenta el tiempo a través de la presencia de 20 energías. A cada uno de ellos corresponde una energía de la naturaleza. El material llamado *cuilco*⁷ sirve para agradecer a cada una de estas. El *ajq'ij* agradece y ofrenda sacrificialmente a cada nawual lo que consideran entes vivos y sagrados. Sagrados por que hacen posible la vida como ética y política socioambiental. En las ofrendas al nawal *q'anil* (semilla) se agradece por la esencia de la vida y por las semillas que hacen posible la producción de comida. Al nawal *Tz'ikin* (Ave) se le ofrendan semillas para agradecer por las aves y su papel en la vida. A la energía *Keme* se le ofrendan velas de cebo con el objetivo de que los difuntos alumbren su hogar y nuestro camino. A *T'oj* se le ofrenda romero en agradecimiento por la sabiduría y buen consejo.

Las reuniones alrededor del fuego en los altares sagrados mayas también son momentos clave para la consulta comunitaria y las puestas en común. En palabras de una *ajq'ij* y defensora de derechos humanos en Guatemala: “La ceremonia maya es la asamblea”.⁸ Por su lado un *Tat*⁹ o una *Nan* nos enseñan que la espiritualidad maya no es religión como tal sino más bien, una manera de existir en el mundo.¹⁰ Las reuniones alrededor del fuego sagrado permiten restaurar la memoria maya como comunidad y política. En ellas, además de la espiritualidad de los nawales y los ancestros, se dan cita las consciencias mayas. En este diálogo con lo sagrado se busca sublimar la consciencia alienada para reconectar sensibilidades del respeto ético hacia la vida.¹¹ Por eso, como bien nos señala Morales Sic, la búsqueda de la salvación de la madre Tierra se realiza a través de la espiritualidad como potencia y/o latencia de movimiento utópico.

En los altares sagrados se reflexiona sobre “la utilidad de la existencia”. Por eso, la palabra *wuch* se traduce al idioma español como “equilibrio de la vida”, lo cual se da en comunidad y como persona. *Wachu'ij* que significa “fuego sagrado” se convierte en la producción de espacialidad de la consulta y el consejo inspirado en la búsqueda del bien común.¹² Aunque pareciera

⁷ Pequeño (8mmx3mm) aglutinado de semillas, madera y resinas.

⁸ Nan Miriam, Comunicación personal, 2017.

⁹ En la tradición maya kaqchikel por lo regular cuando una persona recibe vara y se convierte en un o una *ajq'ij* a su nombre se le antepone la palabra *Tat* la cual traducen como “padre”.

¹⁰ *Tat* Donato, Comunicación personal, 2017.

¹¹ *Tat* Donato, Comunicación personal, 2017.

¹² *Tat* Donato, Comunicación Personal, 2017.

un misticismo sin relaciones sociales, la espiritualidad que lo produce viene preñado de la experiencia con el mundo. Un mundo donde existe la complementariedad de la vida comunitaria, según está consignado en la memoria y en los registros de su cultura gregaria. La ontología de este sujeto histórico es, por tanto, la vida en común como esencia. El *wachuq'ij* es la búsqueda del equilibrio entre lo vivo del entorno. Por eso, en los lugares sagrados y en los altares sagrados se dan cita energías de lo vivo –representado en nawales– que aconsejan y equilibran la existencia humana en la tierra.

Según nos enseñan esta filosofía, perder la esencia, en este caso, sería extraviar la conexión con el mundo vivo. De esta cuenta *sentarse frente al fuego*¹³ es una tradición que permite organizar la vida comunitaria. En esto radica la importancia del ritual, su efecto político es reflejo de símbolos y alegrías de historia a contrapelo. Lo sagrado en las luchas biopolíticas mayas centra la mirada en la producción y reproducción de la vida. Nada está inerte o muerto, pues hasta sus difuntos participan en procesos constitutivos de la historia, como suceso y no como algo en el tiempo perdido de mitos de la modernidad. En estos mitos se encuentran los portadores trascendentales de la memoria histórica de la comunidad, pues al citar sus nombres traducen una conexión con sus palabras y sus experiencias. En otras palabras, diría Benjamin (2000), la tarea del traductor es, justamente, rastrear en los fondos arqueológicos de la historia las motivaciones, sentimientos y relaciones sociales de comunidad con la naturaleza. En este sentido, las filosofías negativas del pensamiento maya reabren una perspectiva civilizatoria sobre el progreso humano. Nociones *kaslemal*, y *wachuq'ij* representan la espacialidad y temporalidad de la comunidad en los lugares sagrados con sus ceremonias, estos últimos medios y formas de pensar la vida comunitaria. De esto último radica su importancia. Ni los dueños y gerentes de la empresa inmobiliaria que cercó el lugar sagrado y sitio arqueológico *Tulam Tzu* en 2006, destruyendo uno de los más antiguos centros astronómicos prehispánicos del altiplano central guatemalteco, ni la cúpula empresarial nacional y transnacional en Guatemala, que frenó la Iniciativa de Ley No. 3835 sobre Lugares Sagrados, darían por válido este argumento. La cultura patrimonial dominante niega el pensamiento maya,

¹³ Tat Donato, Comunicación Personal. 2017.

pues sus lógicas representan la alienación del fetiche de la producción, distribución y consumo de mercancías vaciadas de contenidos.

Sin embargo, el pensamiento maya es visión prospectiva de muchos otros mundos. El bosque encantado de Boulogne en París es metafóricamente el mismo que los mayas representan en las luchas por la naturaleza. Así, podemos observar que la población mestiza de la Comunidad de la Resistencia de La Puya en San Pedro Ayampuc ha sabido comprender y compartir su ética ecológica en las Ceremonias Mayas. El re-encuentro con el pensamiento maya es un resplandor, destellos de la historia en los *instantes de peligro* (Benjamin, “Tesis IV” en Löwy 75), cuando el despojo de la acumulación capitalista se materializa en los multiculturalismos posmodernos neoliberales. La mina el Tambor, y las más de una veintena de licencias en proceso de exploración y excavación en marcha, representan un peligro para todas las formas de vida en la región. En este territorio ubicado al norte del Departamento de Guatemala, marcado por la diversidad étnica, también se comparten maneras de hacer y de pensar cosas. Son territorios de lo ya vivido. Sólo basta con conocer las cocinas de las abuelas mestizas de la Aldea La Choleña, en San José del Golfo y compararlas con las cocinas mayas de San José Nacahuil, en San Pedro Ayampuc y veremos sus afinidades culturales. Ambas comparten la raíz mesoamericana. Son dos culturas hermanas que han sabido gestionar bienes comunes, tanto naturales como sociales, pese a las fragmentaciones comunitarias provocadas por la cultura patrimonial y los extractivismos. La moral cristiana de las Comunidades en Resistencia Pacífica La Puya y el pensamiento maya se reconocen electivamente ante la amenaza minera (Pellecer González). El fuego sagrado en las Ceremonias realizadas en el campamento de la resistencia reúne pensamientos acerca de la importancia del territorio en la vida de la comunidad. Mientras en la fe cristiana encuentran el valor y el sentido de la protesta pacífica para defender su territorio, la espiritualidad maya comparte la conexión de una historia ancestral de experiencia comunitaria. En los años de resistencia pacífica se han activado altares y lugares sagrados en este territorio en conflicto. En ellos se restaura la memoria histórica comunitaria. Las distancias entre ambas culturas ahora se presentan como proximidades. Las experiencias, compartidas o no, con el territorio y su defensa, genera la vinculación de miembros de la resistencia en ceremonias mayas y

misas católicas celebradas en el campamento para generar nuevos encuentros con el territorio comunitario.

***Ku'ux* (el Corazón) y el entendimiento de la vida desde el sentir**

Según nos comparte una anciana mujer *ajq'ij* maya *k'iche'*, los seres humanos vienen dotados por la naturaleza de 20 sentidos. Estos sentidos coinciden con las energías que se representan en los 20 días del calendario ritual llamado *Cholq'ij*. En la cosmovisión maya, el ser humano está existencialmente conectado a las energías del entorno. Por el ejemplo, el *nawal Tijax* –representado en el mundo mineral por la piedra obsidiana– permite a las personas cortar con procesos, problemas y enfermedades que afectan negativamente su vida. Otro ejemplo se puede analizar en la energía del *nawal Toj*, quien manifiesta la sabiduría, el buen juicio en las cosas de la comunidad como accionar del ser humano. Según nos comparte la *Nan*, para su cultura, la palabra *winak* se usa indistintamente para referirse al número 20, al ser humano o al individuo, y al pueblo o la comunidad. En esta palabra contiene el encuentro entre el tiempo de la naturaleza, el tiempo del individuo y el tiempo comunitario.

Ya que el calendario ritual es también el conteo del tiempo de diferentes ciclos de la vida, la matemática aplicada se configura en la vida cotidiana en la forma y filosofía diferente de actuar y conducirse en el tiempo. La palabra *uk'u'x ajalinik* o “cero maya” es la idea del principio y de la fuente de la vida. La palabra *uk'u'x* se interpreta como palpitación, vibración y fermentación (de la vida) y representa a la vida como potencia y latencia (Ajxup Pelicó, Santizo Lopez y Ajxup Poroj 16-7). La palabra *uk'u'x'* también se traduce como corazón, sin referencia directa y mecánica con el músculo cardiaco, pero si a la capacidad racional de juicio y discernimiento de la persona. Pensar lo político desde el *uk'u'x* maya es reconectarse con la naturaleza desde otras éticas socioambientales. El que esta palabra represente indistintamente al “corazón” –como esencia humana– y a la “semilla” –como fuente de vida– y como “cero” –el inicio del tiempo– es evidencia del principio de complementariedad que guía la lógica del pensamiento maya. Este subraya el pensar con el corazón y no con la razón instrumentalizada por las lógicas vacías del mercado y el consumo. Así, al contrario de cómo

se podría interpretar, desde los sistemas matemáticos modernos, el “cero maya” no es el vacío sin nada, sino el impulso como relación con el Otro, donde todo parte. Ya que es “la fuente de la vida” (Ajxup Pelicó, Santizo Lopez y Ajxup Poroj 17), el tiempo, donde todo nuevamente comienza, está lleno y no vacío.

Comentarios finales

En este sentido, como diría Walter Benjamin en las tesis de la historia: la historia no es homogénea ni vacía, sino es el tiempo lleno de constelaciones espirituales y utópicas de la humanidad. Por eso, consideramos que las filosofías negativas en conceptos como *wachuq'ij* y *ku'ux* traen a la memoria viejas historias socioambientales. Lo realmente importante del pensamiento y accionar maya en su filosofía como complementaridad es la reproducción de la vida. Todos comen en el universo; por eso, el maíz ha alimentado a los pueblos mesoamericanos por siglos, inclusive en otras latitudes de los “tiempos modernos” alimentó y sacó de la hambruna a muchos otros pueblos (Warman 1995). Por eso, ofrendar es la manera de alimentar energías de la vida, pues se trata de un equilibrio metabólico que se refuerza en la consciencia a través del ritual.

La defensa de los lugares sagrados en la forma patrimonio, estos tiempos de despojo, es la actualización de una lucha histórica por lo cercano del vínculo de teologías negativas. Dado que en la cultura maya no existe una separación teórica o práctica entre política y espiritualidad, en su defensa se expresa la disputa por estilos de vida y formas de pensar que mantienen viva, en la memoria, a la comunidad histórica. Por eso, la arqueología crítica de los lugares sagrados radica en la búsqueda de las formas históricas del decir, del pensar y del hacer, orientadas a alcanzar el equilibrio material y espiritual del ser humano. En tiempos de despojo, esta búsqueda se orienta al restablecimiento de la comunidad fragmentada a través de huicadas, motines e “idolatrías”, en que buscaron restaurar el patrimonio común.

En ese proceso la memoria comunitarista entra en disputa con las memorias patrimonialistas en un acto de crítica que pone en tensión interpretativa las formas de propiedad sobre la herencia maya, continuidad de la profanación de violencia mítica del capitalismo contra lo sagrado de la vida desnuda del *Homo Sacer*, diría Giorgio Agamben (2002). Por esto, si en la

defensa de los lugares sagrados subyace una crítica a las formas capitalista de propiedad, recordemos que, también, con su destrucción y cercamiento, se pierde el legado arqueológico de millones de partículas singulares en la particularidad regional, parte del patrimonio histórico de la humanidad de miles de años. Esta, desde luego, sigue siendo una de las tareas del que podemos llamar el arqueólogo de la modernidad: Benjamin, que consiste en rastrear para redimir aquella frágil fuerza mesiánica (Löwy 54-5), que ha sido sepultada en la catástrofe de la historia de la humanidad. Una tormenta que sigue presente en la violencia del Capital.

Obras citadas

- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Taurus, 1984.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I*. Editora Nacional, 2002.
- Ajxup Pelicó, Virginia y otros. *Uk'u'x Ajilanik. Cero Maya*. Consejo Maya "Jun Ajpu' Ixb'alamke", 2003.
- Benjamin, Walter. *Calle de dirección única*. Abada, 2011.
- . "Excavar y recordar". *Imágenes que piensan. Obras, libro IV, vol. 1*. Abada, 2010.
- . "La tache du traducteur". *Oeuvres I*. Gallimard, 2000, pp. 244-262.
- . "Para una crítica de la violencia". *Ensayos*. Tomo V. Editora Nacional, 2002.
- Bloch, Ernst. *El principio de esperanza*. Vol. 1. Editorial de Francisco Serra, 2004.
- Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Visor, 1995. (La balsa de la Medusa).
- Castillo Taracena, C. Rafael. "Arqueología y sociedad: Reflexiones en busca de una reivindicación histórica". *Estudios*, 2006, pp. 15-27.
- . *Iximche', un lugar de memorias en Guatemala. La construcción arqueológica de la identidad*. FLACSO, Guatemala, 2013.
- Clastres, Pierre. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Fondo de Cultura Económica, 2004.
- COLUSAG. *Acta Núm. 6-97*. SEPAZ, 1997.
- . *Acta No. 8-97*. SEPAZ, 1997.
- . *Acta No.16-97*. SEPAZ, 1997.
- . *Memoria de la Comisión de Lugares Sagrados 1997-1998*. SEPAZ, 1998.
- Comité de Unidad Campesina. *De sol a sol. Periódico campesino*, n. 22-23. Colección Holandesa, 1979.

- Cuma Chávez, Baldomero. *Calendario Guatemala Maya*. Centro de Espiritualidad y Medicina Maya, Chilam B'alam, 2017.
- De Vos, Jan. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1590-2000*. Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. Ítaca / UNAM, 2001.
- Enciclopedia de la Religión Católica, Tomo IV*. Dalmar y Jover Ediciones, 1953.
- Gerzovich, Diego. "Aura e imagen dialéctica. Teología, temporalidad, hermenéutica y política en Walter Benjamin". V *Jornadas de Jóvenes Investigadores*, 2009.
- Henderson, John. "El mundo maya". *Historia General de Centroamérica. Tomo 1. Historia Antigua*. Editado por Robert Carmak. Sociedad Estatal Quinto Centenario / Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993, pp. 61-134.
- Löwy, Michael. "Comunismo y religión: La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui". *Herramienta*, n. 51, 2005, pp. 105-116.
- . *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Mariátegui, José Carlos. "La emoción de nuestro tiempo. Dos concepciones de la vida". *Amauta*, 9 de julio de 1930, pp. 4-7.
- Matamoros Ponce, Fernando. "La 'sonrisa del fantasma' y gligos indígenas: Lo urgente e importante en la tradición y esperanza contra la violencia". *CoPala* 2.3, 2017c.
- . "L'urgent et portant. Une candidate indigene zapatiste aux élections identitaires de 2018". *Contretemps*, n. 35, 2017b.
- . "Reflexión e interrogaciones epistemológica sobre esperanza, religión, metafísica y erotismo. Genealogías sobre lo que somos y lo que vemos". *Eikasia, Revista de Filosofía*, n. 76, 2017a.
- Morales Sic, Mario Roberto. "La búsqueda de la salvación de la madre tierra alrededor de la cosmovisión maya y territorialidad". *Mesa III, «Religiosidad, espiritualidad, territorialidad y poder»*. XII Congreso de Estudios Mayas. Guatemala, Universidad Rafael Landívar, 2017.
- Oxlajuj Ajpop. *Iniciativa de Ley de Lugares Sagrados de los Pueblos Indígenas No. 3835*. Oxlajuj Tz'ikin, 2012.
- . *Resolución del consejo de ancianos de la Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya de Guatemala -Oxlajuj Ajpop- sobre el Lugar Sagrado Tulam Tzu y sitio arqueológico El Rosario Naranjo*. Oxlajuj Ajpop, 2006.
- Pellecer González, Lucía. *Espacio-territorio en conflicto: resistencias comunitarias y resistencias virtuales. El caso de las Comunidades en Resistencia Pacífica La Puya*. Tesis para optar al grado de Maestría en Antropología Social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016.
- Popol Vuh. Las Antiguas Historias del Quiché*. Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos. Piedra Santa, 2001.

- Sharer, Robert J. *La civilización maya*. Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Toledo, Víctor M. *et al.* "El Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica: Fundamentos, Métodos y Resultados". *Etnoecológica*, v. 6, n. 8, 2001, pp. 7-41.
- Warman, Arturo. *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, 1995.