



“El tiempo y el espacio”

p. 69-96

Miguel León-Portilla

Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento

Cuarta edición

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2003

218 p.

Ilustraciones, mapas, cuadros

(Serie Culturas Mesoamericanas 2)

ISBN 970-32-0631-X

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de noviembre de 2018

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/118/tiempo_realidad.html

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



IV. EL TIEMPO Y EL ESPACIO

La imagen que se formaron los mayas acerca de lo que puede llamarse su universo espacial ha quedado también reflejada en los testimonios y fuentes que nos son ya conocidos: las inscripciones y la simbología en los hallazgos arqueológicos de los periodos clásico y postclásico; los tres códices prehispánicos que se conservan; los textos de los autores indígenas y de los cronistas de épocas más tardías. Las distintas procedencias de estos testimonios, tanto por lo que toca a sus lugares de origen (grupos de las tierras bajas y altas), como a la diversidad de épocas en que fueron elaborados o redactados, explica ya las variantes que habrán de encontrarse en la que genéricamente estamos designando como imagen maya del universo espacial. Mas a pesar de los elementos distintos, que denotan influencias externas o diferentes maneras de evolución en algunos grupos de la misma cultura, como veremos, hay también una especie de común denominador en la simbología y en los rasgos característicos de lo que fue el núcleo de su visión del universo espacial. Al ocuparnos aquí de ella, para analizar después sus relaciones con la concepción maya del tiempo, atenderemos sobre todo a sus elementos fundamentales que, al parecer, se mantienen a lo largo de la evolución de esta cultura.⁵⁶

Comencemos por los testimonios acerca de lo que puede describirse como gran plano horizontal de la tierra. La simbología del periodo clásico es la primera de nuestras fuentes. En estelas, monumentos y tableros de no pocos de los antiguos recintos ceremoniales se nos muestra el símbolo de la tierra con figura de monstruo, fauces y garras de cocodrilo, o con forma y cabeza

⁵⁶ Debe destacarse el hecho, notado ya al menos desde los trabajos de Eduard Seler, que la imagen espacial del universo de los mayas guarda asimismo grandes semejanzas respecto de las concepciones de las principales culturas del México antiguo, de las que se conservan asimismo testimonios. En particular es esto válido acerca de los pueblos del altiplano central y de las culturas de Oaxaca. Véase lo señalado por Seler en "Das Weltbild der Alten Mexikaner", en *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, p. 3-37.

de ofidios fantásticos. Así, junto con otros elementos cósmicos, aparece representada la tierra en los tres más célebres tableros de Palenque, el del Sol, el de la Cruz y el de la Cruz Foliada. El monstruo terrestre, situado en el plano inferior del tablero del Sol, tiene dos cabezas y es sostenido por otras tantas deidades-jaguares que recuerdan en su función a los *bacabes* de los mayas de Yucatán. En el de la Cruz aparece en cambio como mascarón monstruoso sobre el cual descansa el árbol sagrado que es el tema central del tablero (figura 15). Finalmente en el de la Cruz Foliada, también como base y apoyo, está su cabeza con la Cruz de *Kan*, símbolo del jade y el agua, en la frente. De ésta nace la planta del maíz.⁵⁷

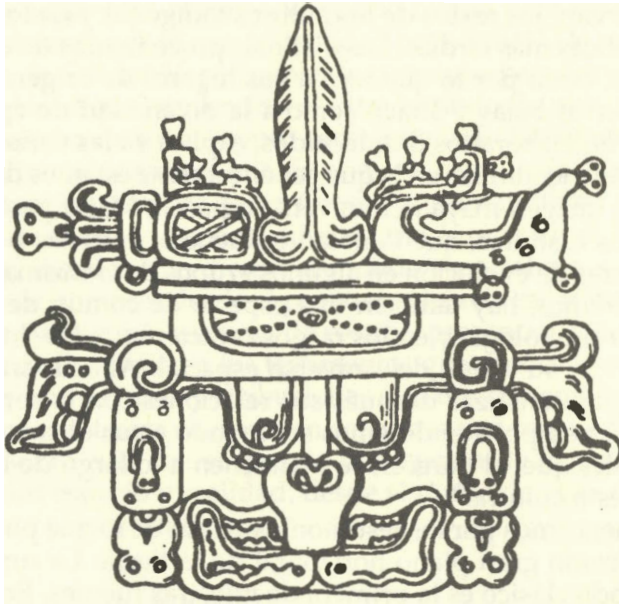


Figura 15. El mascarón monstruoso de la tierra, sobre el cual descansa el árbol sagrado. (Tablero de la Cruz, Palenque)

⁵⁷ Para un análisis detallado acerca de la simbología de estos tableros y de otras de las obras maestras de Palenque como la Lápida del Sarcófago en la que también aparece el monstruo de la tierra, véase el estudio de Beatriz de la Fuente, *La escultura de Palenque*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1964, p. 135-139. Igualmente, Alberto Ruz Lhuillier, *La civilización de los antiguos mayas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1963, especialmente p. 103-122.

Una más antigua representación del monstruo-deidad de la tierra nos la ofrece la estela 1 de Tikal en la que, dando cimiento a un mundo de símbolos de connotación cósmica, la hallamos con nariz prominente y acompañada del signo de “cero” o completamiento. Otros varios ejemplos podrían aducirse. Recordaremos sólo uno más, estudiado por Thompson: el cocodrilo con el signo de *Imix*, que como ya vimos, precisamente hace referencia a la tierra, en la estela 7 de Yaxchilán ⁵⁸ (figura 16).



Figura 16. Estilización del cocodrilo terrestre con el signo de *Imix* como tocado, según Thompson (Yaxchilán 7)

Los códices, que reflejan algo de lo que se siguió pensando y creyendo durante la etapa postclásica, ofrecen también representaciones del extraño ser sobre el cual prospera la vida. Comenzando por el *Códice de Dresde*, citaremos dos particularmente expresivas. Enmarcado por anotaciones calendáricas y por cuatro deidades situadas en cada uno de los cuadrantes de la mitad superior de la página 3 (la única porción pintada en ella), aparece extendido el extraño monstruo con dos cabezas y cuatro patas cubiertas por lo que parecen ser las escamas de un ofidio (figura 17). En lo más alto, sobre la parte trasera del monstruo, descansa una de las aves cósmicas. En el centro, extendido sobre el cuerpo del mismo, está un ser humano en posición que recuerda la de las víctimas de los sacrificios. La armonía y el simbolismo de la composición parecen reflejo de uno de los aspectos de la tierra dentro del contexto de la visión maya del universo. El otro ejemplo, que proviene de las páginas 45b del mismo códice, ha

⁵⁸ Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 12.



Figura 17. El monstruo terrestre con dos cabezas. Arriba el ave *moan*. En los cuatro extremos otras tantas deidades, *Dresde 3*

sido ya señalado por Tozzer. En el centro de estas dos páginas, con varias divinidades arriba, abajo y a su derecha, está el fantástico ofidio de cuyas fauces surge la cabeza del dios D, aspecto de la deidad solar que verosíblemente renace del interior de la tierra (figura 18). En opinión de Tozzer, el dios es *Itzam Cab Ain*, del que habla el *Chilam Balam de Chumayel*, “el monstruo de la tierra que aparece en el *Dresde* (4-5) con la cabeza de Itzamná entre sus fauces”.⁵⁹

No siendo posible examinar otras representaciones del monstruo de la tierra en éste y en los otros dos códices, diremos tan sólo por vía de ejemplo que en la página 12 del que se conserva en París y en las páginas 16, 66 y 67 del *Tro-cortesiano*, reaparece éste

⁵⁹ Alfred M. Tozzer, *Landa's relación de las cosas de Yucatán*, op. cit., p. 192, nota 1017. Véase asimismo Alfred Tozzer y Allen Glover M., *Animal Figures in the Maya Codices*, Peabody Museum Papers, 14, 3, p. 273-372.

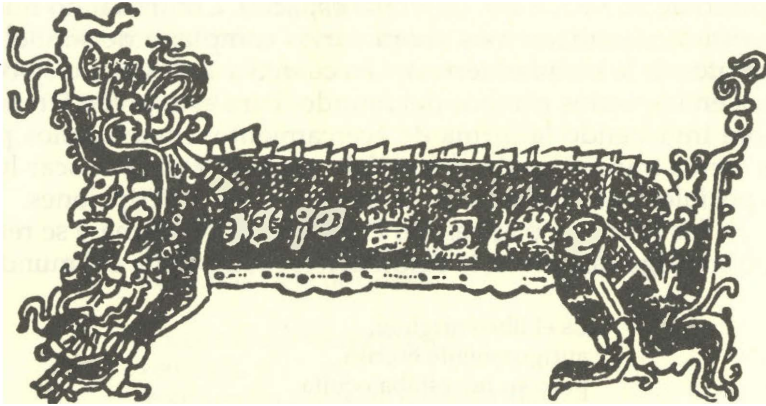


Figura 18. El monstruo terrestre de cuyas fauces surge la deidad solar.
(Dresde 4-5b)

relacionado con distintas deidades y con otras formas de simbolismo que connotan también la concepción maya del mundo.

Finalmente como prueba del sostenido arraigo de esta antigua creencia, símbolo central del gran plano horizontal de la tierra, citaremos un fragmento de “la profecía de un 13-Ahau”, que forma parte de los textos de *Chilam Balam*, publicados por Barrera Vásquez, con la mención expresa de la tierra como deidad-cocodrilo:

El 13-Ahau es el tiempo
en que se juntarán y coincidirán el sol y la luna.
Será la noche y al mismo tiempo el amanecer
de Ox Lahum Tiku,
13-Deidad
y de Bolón Tiku,
9-Deidad.
Será cuando cree, haga nacer
Itzam Cab Ain,
Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo,
vida perdurable en la tierra...⁶⁰

Los testimonios de los periodos clásico y postclásico, y aun los de los años que siguen a la conquista, nos muestran ya la no interrumpida vigencia que tuvo entre los mayas este primer

⁶⁰ Barrera Vásquez, *El libro de los libros de Chilam Balam*, p. 146.

aspecto de su visión del universo espacial. Continuando nuestro estudio, analizaremos ahora varios complejos de símbolos, atributos de la realidad terrestre en cuanto a su distribución cósmica en los varios rumbos del mundo. Para esto procederemos ahora invirtiendo la forma de acercamiento: comenzamos por los textos transcritos después de la conquista para buscar luego posibles antecedentes en los códices y las inscripciones.

En las primeras páginas del *Popol Vuh* se proclama y se reitera, como algo casi obvio, la distribución cuatrimpartita del mundo:

Es el libro original,
antiguamente escrito,
pero su faz estaba oculta
al que busca, al pensador.
Grande es su descripción, su relato
de cómo se acabó de sustentar todo,
el cielo, la tierra
sus cuatro ángulos,
sus cuatro esquinas trazadas,
las cuatro formadas,
su lugar escogido,
sus medidas tomadas
en el cielo, en la tierra,
cuatro ángulos,
cuatro rincones...⁶¹

Más que solamente orientado a los que llamamos cuatro puntos cardinales, el universo de los mayas aparece distribuido en cuatro grandes sectores cósmicos que a su vez convergen en un punto, el centro, la quinta dirección del mundo. Relacionando ahora el simbolismo de los cuatro rumbos con la concepción acerca del monstruo de la tierra, como acertadamente lo señala Thompson, encontramos que la figura original del gran ofidio se transforma a su vez en cuatro seres “asignados cada uno a la correspondiente dirección y color del mundo”.⁶²

Entre los mayas de Yucatán los cuatro monstruos, a la vez terrestres y celestes, reciben en ocasiones el nombre de Itzamná. Así son expresamente mencionados en uno de los conjuros del texto conocido como *Ritual de los Bacabes*, recientemente publicado

⁶¹ *Popol Vuh*, f.1. Versión sobre la base del texto quiché tomado de la edición de Schultze Jena, *Popol Vuh, Das heilige Buch der Quiche-Indianer von Guatemala*, Stuttgart, 1944, p. 2. Véase asimismo edición de Adrián Recinos, *op. cit.*, p. 84.

⁶² Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 11.

por R. L. Roys. El encantamiento que libera de la obstrucción de las vías respiratorias hace insistente invocación de los cuatro Itzamná, “cocodrilos de la casa”,⁶³ en relación con los cuatro rumbos y colores del universo:

Cocodrilo de la medida del sector rojo,
ven a mí,
trece son las aguas de mi canal rojo,
cuando abrigo mis espaldas
detrás del cielo de oriente.

Cocodrilo del sector blanco,
ven a mí,
trece son las aguas de mi canal blanco,
cuando abrigo mis espaldas
detrás del cielo del norte.

Cocodrilo del sector negro,
ven a mí,
trece son las aguas de mi canal negro,
cuando abrigo mis espaldas
detrás del cielo del ocaso.

Cocodrilo del sector amarillo,
ven a mí,
trece son las aguas de mi canal amarillo,
cuando abrigo mis espaldas
detrás del cielo del sur.⁶⁴

Con característica monotonía el conjuro continúa. A lo largo de él se relaciona a los cuatro *Itzamná*s con los colores, las aguas, los vientos y otros símbolos de las cuatro “medidas” (*Kaan*) o rumbos del mundo. Un último texto, de los varios que pudieran citarse, tomado del *Chilam Balam de Chumayel* nos ofrece otros muchos elementos del rico complejo inherente a la distribución cuatripartita de la tierra. Siguiendo idéntico esquema, oriente-norte-oeste-sur, aparecen ahora las piedras sagradas, las aves, las semillas, las ceibas cósmicas y los seres correspondientes a cada cuadrante del mundo:

⁶³ La voz Itzamná traducida a veces como “rocío del cielo”, *Itz en caan*, en realidad parece significar, como lo nota Roys, “cocodrilo de la casa”, es decir, de un lugar determinado (*Itzam-na*). Véase R. L. Roys, *Ritual of the Bacabs*, Norman, University of Oklahoma Press, 1965, p. 152-153. Igualmente, Thompson, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁴ Texto maya en *Ritual of the Bacabs*, *op. cit.*, p. 108.

La sagrada piedra roja, su piedra;
el ser rojo oculto en la tierra,
la ceiba roja primigenia,
atributo principal del oriente,
el árbol rojo del monte,
su árbol,
los frijoles rojos,
sus frijoles,
sus aves rojas de cresta amarilla,
el rojo maíz tostado.

La sagrada piedra blanca, su piedra,
la piedra del norte,
la ceiba blanca primigenia,
su atributo principal,
el ser blanco oculto en la tierra,
las aves blancas,
los frijoles blancos,
el maíz blanco, su maíz.

La sagrada piedra negra, su piedra,
la piedra del poniente,
la ceiba negra primigenia,
su principal atributo,
el maíz negro, su maíz.
El camote negro, su camote,
las aves negras, sus aves,
su casa, la noche oscura,
el frijol negro, su frijol.

La sagrada piedra amarilla, su piedra,
la ceiba amarilla primigenia,
su atributo principal,
el árbol amarillo del monte,
su árbol,
su camote amarillo,
las aves amarillas, sus aves.
El frijol amarillo, su frijol.⁶⁵

Extraordinariamente rico es el simbolismo conservado en estos textos relativamente tardíos acerca de los rumbos cósmicos: el monstruo terrestre se ha vuelto presente en los cuatro sectores del mundo. Cada rumbo se tiñe con su propio color, el rojo en el

⁶⁵ Chilam Balam *de Chumayel*, f. 1, versión sobre el texto maya tomado de la edición de R. L. Roys, *op. cit.*, p. 15.

oeste, el blanco en el norte, el negro en el poniente, el amarillo en el sur y el verde en el centro. En cada sector crece la ceiba primigenia y aparece la correspondiente ave cósmica. Como se lee en los textos de Yucatán, en los cuatro rumbos residen los *pahuatún*, dioses del viento, los *chaac*, señores de la lluvia, los *balam*, protectores de las sementeras, y los *bacab*, apoyo de los cielos. Otras deidades mantienen asimismo relación estrecha con la tierra, entre ellas, el joven dios del maíz, el jaguar, el dios de la muerte y otras ligadas, como veremos, a los distintos periodos de tiempo.

Toca ahora examinar los posibles antecedentes de esta simbología en los testimonios más antiguos: los códices y las inscripciones. Antes que nada diremos que, así como hemos encontrado ya en estas fuentes las múltiples formas de representación del monstruo terrestre, también ahora hallamos el testimonio de la antigua visión que contempla al universo distribuido en cuatro grandes sectores que se abren a partir de un punto o región central. Buena ilustración de esto nos la ofrecen las páginas 75-76 del *Códice de Madrid* (figura 19). Allí, un árbol cósmico en el medio con dos deidades, sentadas a su sombra frente a varios glifos de *Ik*, el viento, la vida, y todo ello circundado por los veinte signos de los días, constituyen la región central de la tierra, de la que nacen y se distribuyen los cuatro grandes cuadrantes, señalados por franjas de huellas de pasos humanos. Cada sector ostenta su glifo: a la izquierda está el sur, a la derecha el norte, arriba el poniente y abajo el oriente. Y conviene subrayar que estos glifos, con la única excepción del norte, son exactamente los mismos que, para señalar las direcciones cósmicas, aparecen ya en inscripciones del periodo clásico, entre otras en monumentos de Tikal, Piedras Negras, Naranjo, Copán, Quiriguá y Palenque. Como se proclamaba en los textos tardíos, cada sector tiene también en la representación del códice sus propias deidades, pintadas con sus correspondientes colores.

Podrían aducirse otros varios ejemplos, procedentes también de los códices, en los que claramente se reflejan éstos y otros aspectos de la antigua concepción maya acerca de la distribución cuatripartita del mundo. Recordaremos tan sólo tres más. En la página 31a del *Códice de Madrid*, aparece *Chac*, el dios de la lluvia, situado entre cuatro figuras más pequeñas, especie de ranas estilizadas (los *uob*) con los glifos correspondientes a los cuatro rumbos cósmicos (figura 20). En las páginas 25c-28c del *Códice de Dresde*, comenzando con el glifo del este, se nos muestran los cuatro *acantun*, las piedras o pilares que, según Landa, se erigían en

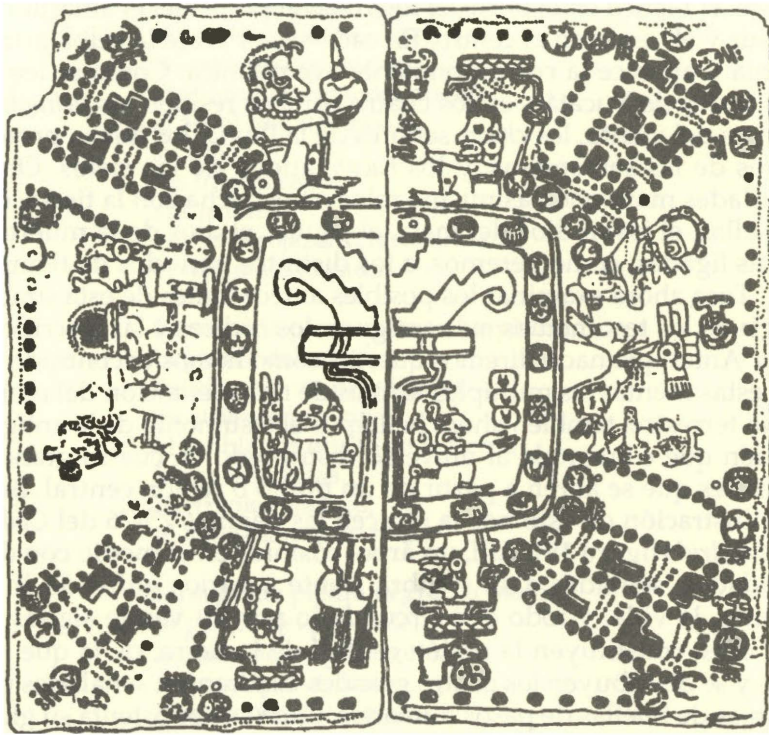


Figura 19. La distribución cuatripartita del mundo con símbolos direccionales y cósmicos, y la región del centro rodeada por los glifos de los días (*Madrid*, 75-76)

las ceremonias al comienzo del nuevo año. Los pilares representados en el códice asumen la forma de árboles con los signos de *cauac* y *che* que parecen indicar cuál es su naturaleza: árboles cósmicos relacionados con la lluvia y el mundo de las fuerzas celestes. Igualmente se representan allí las cuatro aves cósmicas como ofrenda de sacrificio en las manos de cada uno de los cuatro dioses que presiden la correspondiente región.

Un último ejemplo nos lo ofrecen las páginas 30c-31c del mismo *Dresde* en las que aparece cuatro veces la figura del dios B sobre otros tantos árboles cósmicos con los signos y los colores propios del este (rojo), el norte (blanco), el oeste (negro) y el sur (amarillo).

Pasando a las inscripciones del periodo clásico, la presencia ya notada de “glifos direccionales” en varias estelas es prueba



Figura 20. Al centro *Chac*, dios de la lluvia. En los cuatro extremos los *uob*, ranas, acompañantes de *Chac* con los glifos de los rumbos cósmicos, *Madrid*, 31^a

de la vigencia de una muy semejante concepción acerca de la distribución cuatripartita del mundo. Así, en la estela A de Copán, aparecen los glifos que hacen referencia al este, al norte, al oeste y al sur. En otras estelas del mismo sitio, así como en inscripciones de Tikal, Piedras Negras, Naranjo, Quiriguá, Nakum y Palenque se encuentran distintas variantes de estos glifos que connotan los rumbos del mundo⁶⁶ (figura 21). Pero, además de estas anotaciones, hay también en la simbología clásica otros elementos que son manifiesta alusión a una muy semejante imagen del mundo. Nos referimos a las representaciones de aves y árboles cósmicos como los que se incluyen en la famosa lápida del sarcófago y en los tableros de la Cruz y de la Cruz Foliada de Palenque. Especial mención merece el más tardío bajorrelieve del templo de los tableros en Chichén Itzá en el que aparecen los

⁶⁶ Entre las estelas en las que aparecen “glifos direccionales” están: Tikal 12. Piedras Negras L 12, Naranjo 24, Copán A, E, J, P, Nakum D, Quiriguá M y Palenque (inscripción M).



Figura 21. Glifos direccionales (orientación de los años) en las inscripciones y los códices:

a) Este: Nakún D, Palenque inscrip. M, *Dresde* 43c, *Madrid* 50a.

b) Norte: *Dresde* 44c, *Dresde* 31c, *Madrid* 25d, *Madrid* 50a.

c) Poniente: Palenque inscrip. M, Naranjo 24, *Dresde* 31c, *Madrid* 50a.

d) Sur: Copán T, Quiriguá M, *Dresde* 31c, *Madrid* 25d.

(Fuente: Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*)

árboles y las aves cósmicas distribuidos en función de los rumbos del universo.

El examen que hasta aquí hemos hecho de testimonios procedentes de diversas áreas y periodos del mundo mayance, nos permite formarnos una idea aproximada de lo más sobresaliente de la concepción de estos pueblos acerca del universo en su gran plano “terrestre-horizontal”. En resumen, ellos pensaron a la tierra en función de un extraordinario complejo de símbolos: la imagen de los monstruos de los que brota la vida; la distribución cuatripartita, que a partir de un centro, extiende la realidad entera por los rumbos de colores, poblados de dioses y fuerzas primigenias, de aves y árboles cósmicos y también de los humanos que allí viven y mueren.

Pero el universo horizontal no alcanza en sí mismo su más pleno sentido. Su existencia se explica por el fluir incesante del tiempo y por la presencia de los dioses que moran en los planos superiores e inferiores que completan la imagen del espacio universal. *Kin*, el que es sol, día y tiempo divinos, recorre diariamente en su marcha incesante los cielos que están sobre la tierra y las regiones oscuras del inframundo. Los textos tardíos, los códices y las inscripciones, a pesar de simbolismos a veces distintos, coinciden en múltiples referencias acerca de lo que se cree y piensa sobre “los mundos de arriba y abajo”.

Comenzando por los testimonios del periodo clásico encontramos que en estelas y monumentos se representan, en contraposición con la realidad terrestre, las deidades de los planos superiores. Entre ellas están los grandes ofidios que aparecen casi siempre por parejas, como si connotaran una cierta concepción dualista de la divinidad. El ave *moan* y los dragones celestes, al igual que los glifos y signos del sol y la luna, y a veces también de la estrella grande, integran asimismo la imagen plástica del mundo de arriba. Las pirámides truncas con cuerpos superpuestos y un santuario en la parte más alta, pueden ser, como algunos investigadores lo han sostenido, otro reflejo de los pisos celestes en que moran los dioses.

Hay asimismo en la arquitectura maya desde los tiempos clásicos otra forma bastante elocuente de representación plástica de las deidades celestes. Nos referimos a algunas de las llamadas por Seler “fachadas de Quetzalcóatl” en las que aparece una gran máscara con rasgos de monstruo o de ofidio, cuya boca constituye precisamente la puerta de entrada al templo. Thompson ha notado que en varias de estas fachadas se encuentran también diversos

glifos celestes y no sólo el del planeta Venus.⁶⁷ Éste es el caso de la fachada del templo 22 de Copán, de la casa o templo del Adivino en Uxmal y del anexo oriental de las Monjas en Chichén Itzá. Estas y otras fachadas, al igual que algunos bajorrelieves de altares y templos en los que aparece la misma máscara monstruosa asociada a símbolos celestes, son plástica representación de los seres que moran en los planos superiores del universo.

Finalmente, la presencia en las inscripciones de las trece variantes de los números con rostro de deidades parece apuntar, como ha sido también notado, a las trece realidades divinas que ejercen su influencia en otros tantos niveles superiores.⁶⁸ Confirmación de esto probablemente la tenemos en el glifo del *ave moan* acompañado del símbolo del cielo y del numeral 13 en numerosas inscripciones clásicas y en varios lugares del *Dresde* (figura 22).

Evocación de los mundos inferiores, por debajo de los monstruos de la tierra, son los glifos de los nueve dioses de la noche y de la región de las tinieblas. Entre esos glifos están los que representan el color negro, la concha, los ojos del dios de la muerte y sobre todo los rostros de deidades o del conjunto de ellas con el signo de una mano que aprisiona una cabeza con rasgos de simio, precedido del numeral 9 en inscripciones de estelas como las de Piedras Negras 25 y 36 y en otras que pudieran aducirse. Siguiendo a Morley, recordaremos también los vestigios de nueve esculturas antropomórficas en la cámara izquierda del templo 40 de Yaxchilán, que parecen también representación de los dioses de los nueve planos del mundo interior.⁶⁹

Ciertamente más abundantes y precisos son los testimonios de los códices en relación con la misma imagen del mundo, posesión ya de los mayas del periodo clásico y también de las gentes de otras culturas en el ámbito de la América Media.⁷⁰ Los

⁶⁷ Véase J. Eric S. Thompson, "Las llamadas fachadas de Quetzalcóatl", en *Vigésimo séptimo Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la sesión celebrada en México en 1939*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, s.f., t. I, p. 391-400.

⁶⁸ Thompson, en *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 210, escribe "los trece dioses que son casi con certeza los trece dioses de los días y los de los trece cielos".

⁶⁹ Morley, *op. cit.*, p. 261. Menciona asimismo que "a lo largo de la base oriental de la torre cuadrada del palacio de Palenque se encontraron los restos muy destruidos de nueve figuras parecidas, también hechas de estuco, que probablemente habían representado estos nueve dioses".

⁷⁰ Para lo que concierne a los nahuas del altiplano central, véase Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 113-128. De la concepción paralela, vigente entre los mixtecos de Oaxaca, dan buen testimonio el rollo *Selden* (p. 1) y el *Códice Gómez de Orozco*, edición de Alfonso Caso, México, Talleres de Impresión de Estampillas y Valores, s. f.



a



b

c

Figura 22. El ave *moan* en la simbología y en los códices. a) El ave inclinada sobre símbolos planetarios en Copán H; b) Glifos del ave *moan*, *Dresde 16c*, y c) *Dresde 18b*. (Fuente: Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*)

glifos de los nueve dioses del inframundo aparecen en los tres códices, en tanto que los rostros de las deidades celestes se conservan en el *Dresde*. Pero además de los glifos, encontramos en ellos buen número de representaciones con los símbolos de los ofidios, el ave *moan*, el sol, la luna, la estrella grande y otros, propios de los pisos superiores, así como los del dios de la muerte, la concha, el color negro y el sol nocturno, característicos de las regiones del universo inferior. Más aún, en páginas como la 74 del *Dresde* (figura 23) o la 31b del de *Madrid*, parecen estar representados algunos de los cataclismos cósmicos (posiblemente los términos de “edades o soles”), en los que, como se refiere sobre todo en el *Chilam Balam de Chumayel*, entran en convulsión los distintos planos del universo.

Con ocasión de las profecías de un *katún 11-Ahau*, incluidas en ese libro tardío de los mayas yucatecos, volvemos a encontrar los elementos centrales de la antigua imagen del mundo y la simbología que nos es ya conocida, presente ahora en la dramática descripción de la lucha entre las trece deidades celestes y las nueve del mundo inferior. La carga del *katún* ha provocado un cataclismo en el que se ven envueltos los tres planos del universo. Al final las ceibas primigenias renacen por los cinco rumbos

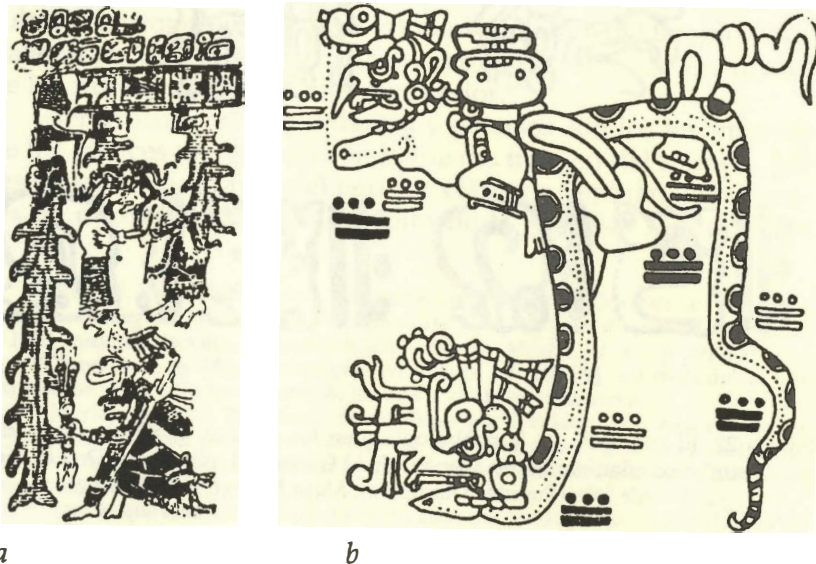


Figura 23. a) Probable representación de un cataclismo cósmico, *Dresde*, 74.
b) *Chac*, deidad de la lluvia, relacionado con una serpiente cósmica, *Madrid* 31b.

de la tierra como señal y memoria del choque violento de las fuerzas divinas que destruyen y vuelven a crear el universo a través de los “soles”, que son también ciclos de tiempo:

En el *11-Ahau*
es cuando salió *Ah mucen cab*
a poner vendas en los ojos
de *Oxlahun ti ku*,
Trece-deidad...
Con las vendas de su rostro
terminó el amanecer para ellos
y no supieron ya lo que vendría.
Cuando fue apresado *Oxlahun ti ku*,
Trece-deidad,
por obra de *Bolón ti ku*,
Nueve-deidad;
entonces será
cuando bajen cuerdas y fuego
y piedra y palo
y sea el golpear con palo y piedra,
cuando sea apresado
Oxlahun ti ku,
Trece-deidad.
Entonces será
cuando se le rompa la cabeza
y se le abofetee el rostro,
y sea escupido y cargado a cuestras
y despojado de sus insignias
y cubierto de tizne;
y el quetzal, el pájaro verde *yaxum*,
sea molido y tomado como alimento,
juntamente con su corazón...
Por obra de *Yax bolón dzacab*,
Gran-nueve-fecundador.
Éste se posesionará
del decimotercero piso del cielo
y hará que se disperse el polvo
que se desprende de las semillas
y la punta de la mazorca desgranada,
el hueso del maíz,
aquí sobre la tierra,
lugar de su corazón,
porque *Oxlahun ti ku*,
Trece-deidad,
no espeta el corazón del sustento...



Se hundirá el cielo
y se hundirá la tierra también
cuando los extremos del dobléz del *katún*
se unan...
Se alzaré entonces *Cantul ti ku*,
Cuatro-deidad;
los cuatro *Bacabes*, vertedores,
que arrasarán la tierra.

Al terminar el arrasamiento,
se alzaré *Chac Imix che*,
la ceiba roja primigenia,
columna del cielo,
señal del amanecer del mundo,
árbol del *Bacab*, vertedor,
en donde se posará *Kan xib yuyum*,
el ave amarilla.

Se alzaré también
Sac Imix che,
la ceiba blanca al norte,
allí se posará *Sac chic*,
el ave blanca.
Soporte del cielo,
señal del aniquilamiento
será la ceiba blanca.

Se alzaré también
Ek Imix che
la negra ceiba primigenia,
al poniente del país llano.
Señal de aniquilamiento
será la ceiba negra.
Allí se posará *Ek tan picdzoy*,
pájaro de pecho negro.

Se alzaré también
Kan Imix che,
la ceiba amarilla primigenia,
al sur del país llano,
como señal de aniquilamiento.
Allí se posará *Kan tan picdzoy*,
pájaro de pecho amarillo...

Se alzaré también
Yaax Imix che,

la ceiba verde primigenia,
en la región central,
como señal y memoria de aniquilamiento.
Ella es la que sostiene el plato y el vaso,
la estera y el trono de los *katunes*
que por ella viven.⁷¹

Como puede verse, este texto confirma lo arraigado de los símbolos en función de los cuales se integró la imagen maya del universo a través de las varias etapas de su evolución cultural. Pero además las palabras citadas del *Chilam Balam* nos introducen ya al problema de las relaciones entre tiempo y espacio. Al describir la lucha que conmueve todos los planos del mundo, expresamente se señala que ésta fue la carga de un *katún 11-Ahau*. Tenemos en ello un primer testimonio, si se quiere tardío, sobre la significación del tiempo en el ámbito de lo que llamamos realidad espacial. Pero, siguiendo con el método que hemos adoptado, es necesario buscar en las fuentes más antiguas indicios o pruebas acerca de posibles formas de relación entre el espacio y el tiempo.

Comencemos por la división cuatripartita de la superficie terrestre. Las inscripciones de las estelas vuelven a ser la primera de nuestras fuentes. Como detenidamente lo han mostrado varios mayistas, en particular Thompson, los glifos de las direcciones cósmicas aparecen allí acompañados en ocasiones por los signos de los años, o por aquéllos de los días en que un año termina. “Al entrar éstos en relación con los glifos de los rumbos del mundo, debe leerse: *la cuenta del año hacia el este, hacia el norte, al poniente o al sur.*”⁷² En otras palabras, los años que van a cuestras de sus correspondientes portadores divinos, los cuatro signos, que con la designación de los mayas de Yucatán conocemos como *Kan, Muluc, Ix, Cauac*, se religan con los cuatro rumbos del mundo y con los complejos de símbolos inherentes a cada sector. Así, por ejemplo, hay signos “del año hacia el este” en las estelas P de Copán y en la de D de Nakum; glifos “del año hacia el poniente” en Copán E y en Naranjo 24, y “hacia el sur” en Copán E.

Los códices y los textos más tardíos confirman esta antigua forma de concebir el tiempo como algo que va permeando el espacio. Gracias al simbolismo de los colores, rojo-oriente, blanco-

⁷¹ *Chilam Balam de Chumayel*, confrontación y versión de Barrera Vásquez, *El libro de los libros de Chilam Balam*, op. cit., p. 153-155.

⁷² Thompson, op. cit., p. 251.

norte, negro-poniente, amarillo-sur, verde-centro, es posible precisar muchas veces en los códices los rumbos hacia los que están orientados determinados ciclos de tiempo. Hay alternancias y cambios en la simbología, pero por encima de esto sabemos de cierto que para el pensamiento de quienes elaboraron los códices, el tiempo y sus deidades penetran y tiñen con sus atributos los distintos sectores del mundo, donde también residen los dioses.

Prueba de esta estrecha relación entre el tiempo y el espacio la dan, entre otros ejemplos, las ya citadas páginas 30c-31c del *Códice de Dresde*, en las que con los glifos calendáricos que acompañan al dios B, el de la nariz larga, junto con otros tantos árboles cósmicos, aparecen asimismo los signos y los colores propios de los cuatro rumbos del mundo. Y también las ya aducidas páginas 75-76 del *Códice de Madrid* adquieren ahora más pleno sentido si recordamos que, al representarse en ellas los cuatro grandes cuadrantes del universo, con sus glifos direccionales, todo el conjunto de la realidad horizontal del universo aparece a su vez circundado por los veinte signos de los días, como si se quisiera reiterar así la constante relación tiempo-espacio (ver figura 19).

Y acerca de los años que marchan a cuestras de sus portadores divinos, orientándose sucesivamente hacia cada uno de los rumbos del espacio, concepción que como hemos visto aparece por vez primera en las inscripciones de las estelas, sabemos asimismo por el testimonio de Landa que igual pensamiento mantuvo vigencia en épocas posteriores. Sirviéndose como es natural de los nombres de los años en el maya de Yucatán y usando la expresión “letras dominicales” como equivalentes a “portadores del año”, escribe el fraile:

La primera, pues, de las letras dominicales es *Kan*. El año que esta letra servía era el agüero del *Bacab* que por otros nombres llaman *Hobnil*, *Kanalbacab*, *Kanpauhtun*, *Kanxibchac*. A éste le señalaban a la de medio día (al sur). La segunda letra es *Muluc*; señalábanla al oriente y su año era agüero del *Bacab* que llaman *Canzienal*, *Chacalbacab*, *Chacpauhtun*, *Chacxibchac*. La tercera letra es *Ix*. Su año era agüero del *Bacab* que llaman *Zaczini*, *Zacalbacab*, *Zacpauhtun*, *Zacxibchac* y señalábanla a la parte del norte. La cuarta letra es *Cauac*: su año era agüero del *Bacab* que llaman *Hozanek*, *Ekelbacab*, *Ekpauhtun*, *Ekxibchac*; a ésta señalaban a la parte del poniente.⁷³

⁷³ Landa, *op. cit.*, p. 145. En la enumeración de las deidades de cada uno de los rumbos se antepone el color de los distintos años a los seres conocidos entre los mayas de Yucatán como *pauhtunes*, que moraban en el inframundo; los *bacabes*, o sostenes de la tierra, y los cuatro que residían en las nubes, con el nombre de *chac* de distintos colores.

Varios de los textos tardíos de Yucatán confirman una vez más el arraigo de estas ideas acerca de la orientación del tiempo y muy en particular de la que estamos llamando espacialización de los años. En el manuscrito de Maní encontramos un primer ejemplo:

*13-Ahau: murió Ah Pulá.
Seis años faltaban
para terminarse
la cuenta del 13-Ahau
el año que contaba
hacia el oriente.
En 4-Kan
cayó el mes Pop al oriente...⁷⁴*

Y lo que pudiera considerarse como una exposición del sistema de correlación entre tiempo y espacio, especie de comentario a “las ruedas de los *Katunes*”, nos la da el más tardío texto de *Ixil*, recogido por D. Juan Pío Pérez. Por una parte, se ofrece en él una ilustración de “los asientos y cargas de los años” (*ah cuch haab*): los años *Kan* hacia *Lakin* (el oriente); los años *Muluc* hacia *Xaman* (el norte) los *Ix* hacia *Chikin* (el poniente) y los *Cauac* hacia *Nohol* (el sur). El comentario dice entre otras cosas:

*Cuando se le da vuelta
a los cuatro ángulos,
oriente, norte, poniente, sur,
se dice 1-Katún.
Lo mismo se dice
cuando empieza el 1-Cauac
y pasa cada uno de los años...⁷⁵*

En sucesión que sólo se cierra al concluirse un ciclo, para dar principio a uno nuevo, la carga de los años se va haciendo presente por los rumbos del mundo. Y no sólo los años, sino también los

A su vez, Pedro Sánchez de Aguilar, en su *Informe contra Idolorum Cultores* (tercera edición, Mérida, Yucatán, 1937, p. 143), escribe en relación con la espacialización de los años: “Contaban sus eras y las asentaban en sus libros de veinte en veinte años, y por lustros de cuatro en cuatro. El primer año fijaban en el oriente, llamándole *kuch-hab*; el segundo en el poniente, el tercero en el sur, el cuarto en el norte...”

⁷⁴ *Crónica Primera* (tercera parte) confrontación del texto de Maní con los de Chumayel y Tizimín. Véase Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁵ Texto maya publicado en *Códice Pérez*, edición de E. Solís Alcalá, Mérida, ediciones de la Liga de Acción Social, 1949, p. 340-391.

meses y los días y todos los periodos de tiempo con rostro de dioses, al penetrar y actuar en el universo espacial, le comunican su ser y atributos, que se suman al de las fuerzas también divinas que presiden los distintos sectores. En el fondo, como ya lo hemos visto, los rostros del tiempo son los mismos que los de las deidades de la superficie terrestre: si *Imix* es el primero de los días, es también connotación de la realidad primigenia del mundo.

Lo que hasta ahora se sabe sobre la estructura de las comunidades de las tierras bajas, nos ofrece al parecer nuevo ejemplo que confirma la universal vigencia de esta relación espacio-temporal en el pensamiento maya. Como lo han destacado cronistas e investigadores, las comunidades y pueblos se distribuían fundamentalmente en cuatro distritos o divisiones principales, orientadas cada una a su correspondiente rumbo del universo. Así, “una división simulada de cuatro distritos existió también en Chichén Itzá, así como en Itzamkanac, capital de la provincia de Acalan, habitada por mayas chontales y situada en la zona sureste de la península...”⁷⁶ Ahora bien, como lo ha mostrado recientemente Michael D. Coe, partiendo del análisis de los ritos propios de los cinco últimos días del año, los *Uayeb* de los mayas yucatecos, es justamente el principio de la orientación de los portadores de los años lo que determina el cambio de poderes políticos y religiosos entre los jefes de los distintos distritos o divisiones de la comunidad:

“La idea de la ciudad dividida en sectores no es ciertamente exclusiva de los mayas... Es el principio que subyace a estas distribuciones cuatripartitas lo que cambia y debe ser analizado...”⁷⁷ “Lo que da un carácter único al modelo de la comunidad maya, es que sólo en ella parecen haberse servido sus miembros de una cuenta de tiempo permutadora que actúa como medio automático para circular el poder entre los distintos grupos emparentados que la integran...”⁷⁸ En función de ella o, lo que es lo mismo, gracias a la orientación de los años, los cuatro distritos o divisiones primarias de la comunidad, reflejo del universo espacial, ejercen sucesivamente el poder en el ya conocido orden oriente-norte-poniente-sur.

⁷⁶ Villa Rojas, “Notas sobre la tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, 1961, v. 1, p. 32.

⁷⁷ Michael D. Coe, “A model of ancient community structure in the Maya lowlands”, *Southwestern Journal of Anthropology*, The University of New Mexico, Albuquerque, 1965, v. 21, 2, p. 109.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 112.

Kinh, el universo divino del tiempo, aparece así especializado de múltiples formas en ésta su relación con el gran plano terrestre y sus cuadrantes de colores. Si atendemos ahora a los estratos superiores e inferiores que completan la imagen espacial, veremos que en los mundos de arriba y de abajo la presencia alternante de *Kinh*, el sol que hace el día y todos los ciclos del tiempo, es igualmente obvia y manifiesta. El rostro del dios viejo, la deidad de la nariz roma y el colmillo que sobresale del extremo de la boca, se nos muestra, en la simbología de incontables monumentos desde la época clásica, asociado con las bandas o tiras de glifos astronómicos o celestes que connotan su presencia y acción en los estratos superiores del universo. El mismo *kinh* se representa a veces como a punto de ser devorado entre las fauces de los ofidios fantásticos que tantas veces son connotación de los monstruos que dan realidad a la tierra, y otras como renaciendo de las mismas fauces, después de haber hecho su recorrido por las regiones oscuras del inframundo. En los pisos inferiores *kinh* es el sol y el tiempo nocturnos. Sus símbolos son entonces los del jaguar, del perro, del dios de la muerte y de otras varias figuras más.

Precisamente por obra de los ciclos de *kinh*, de sus presencias arriba y abajo, la realidad de los tres planos del mundo alcanza su más plena unidad y sentido. Como acertadamente lo nota Spinden, el dios de la nariz roma, la efigie característica de *kinh*, “es una divinidad celeste de connotación universal, cuyos poderes abarcan al día y a la noche”.⁷⁹ Buena confirmación de esto nos la da, entre otros ejemplos que pudieran aducirse, la representación que nos ofrece el *Códice de Dresde 56a*, en donde aparece el viejo rostro solar bajo una franja de glifos astronómicos, en el centro de una figura casi rectangular, la mitad de ella negra y la otra mitad blanca, probablemente símbolo de un eclipse pero también connotación de la alternancia del día y de la noche en los cuatro rumbos del mundo y en el universo entero (figura 24).

Si *kinh*, sol-tiempo-deidad, se halla presente en los pisos celestes, sobre la tierra y en los planos del inframundo, nada tendrá de extraño que los mismos dioses de los números, los días, los meses, los años y los otros ciclos, que al fin son distintas cargas de tiempo, aparezcan asimismo en la simbología de los mundos de arriba y abajo. Posible ejemplo de tal cosa lo ofrecen los

⁷⁹ Herbert J. Spinden, *Maya Art and Civilization*, 2nd. ed., New York, The Falcon's Wing, 1957, p. 69.

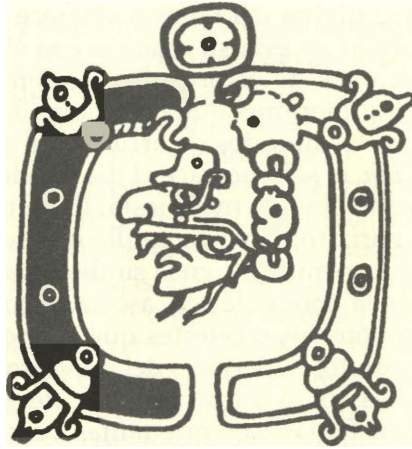


Figura 24. El rostro de *kinh* en la tabla de eclipses del *Códice de Dresde*, 56ª

relieves de estuco en los muros de la cripta del sarcófago de Palenque, en donde aparecen nueve personajes llevando “en una mano el llamado cetro-maniquí que remata en el probable dios de la lluvia y en la otra un escudo circular con los rasgos del dios solar”⁸⁰ (figura 25). Por su misma situación en la cripta de un sarcófago, los nueve personajes, tal vez sin mucho forzar su interpretación, pueden relacionarse con los nueve dioses del inframundo. Por otra parte, representaciones como las del glifo del ave *moan* con el signo del cielo y el número 13 en las ya aducidas inscripciones de la época clásica, parecen a su vez apuntar al que habría de conocerse más tarde como el complejo de los *Oxlahun-ti-ku*, los trece dioses celestes. Un detenido análisis de la simbología de los monumentos clásicos y los códices confirma ciertamente que las deidades asociadas a los glifos de connotación celeste, así como aquellas que se relacionan con el mundo inferior, son las mismas que en varias formas aparecen en los jeroglíficos de los diversos cómputos del tiempo: el sol con todas sus variantes, la luna y la estrella grande, los dioses de la lluvia, del maíz, las serpientes y los monstruos fantásticos, el señor de la muerte, en una palabra, lo más significativo del viejo panteón de los mayas. En los planos de arriba y de abajo y en la superficie terrestre, los dioses que, como hemos visto, son en última instancia rostros y cargas de *kinh*, aparecen enriquecidos con nuevos atributos que

⁸⁰ Alberto Ruz L., “Exploraciones en Palenque: 1932”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*, t. VI, 34, 1954, p. 89.



Figura 25. Dos de los nueve personajes en los muros de la cripta del sarcófago de Palenque, según Ruz

completan esa realidad suya que dinámicamente tiñe y permea lo que es el universo espacial de los mayas.

El texto que hemos citado acerca de la convulsión de todos los planos del mundo por obra de la carga de un *katún 11-Ahau*, adquiere desde este punto de vista su más completo sentido: el universo espacial existe, se altera, muere y renace en cada uno de “los soles” o edades, en función de las actuaciones y presencias de los dioses o rostros del tiempo. El espacio no es algo estático. Es complemento, marco de colores, que fija por momentos

el escenario de *kinh*, el cual como con las reglas de un juego o de un drama que se desarrolla por ciclos, sucesivamente va mostrando sus distintos rostros y máscaras, vivifica y destruye y mantiene sin término la realidad en que se mueven y piensan los hombres.

¿Quiere decir esto que tiempo y espacio constituyen en el fondo una realidad homogénea, o lo que es lo mismo, que en el meollo del pensamiento maya, espacio y tiempo, más que relacionarse se identifican? Confesamos que nuestro estudio no nos permite formular una respuesta apodíctica. Lo que sí puede afirmarse es que si el espacio existe por obra de los dioses y tiene en sí mismo connotaciones divinas, las deidades presentes y actuantes en él son precisamente los rostros cambiantes del tiempo. Fuera de éste el espacio resulta impensable. Más allá de los ciclos, no hay vida y nada acontece. Los rumbos de colores, divorciados de *kinh*, sol, día, tiempo, se convertirían en tiniebla desprovista de todo sentido. El mundo de los dioses se ausentaría para siempre y la huida de los *katunes* marcaría el fin de lo que es real con el retorno a la oscuridad primigenia sin ceibas, ni sol, luna o estrella grande, sin seres humanos ni significación alguna posible.

El tiempo, por el contrario, es vida y raíz de todas las cosas. Por eso su estudio y medida es ocupación primordial de los sabios, de los *ah Kinob*, “los del culto solar y del tiempo”, como se les designa entre los mayas de Yucatán. Precisamente a uno de estos *ah Kinob*, de nombre *Napuctun*, se atribuye en el libro de *Chumayel* un texto que, como en resumen, subraya la más que profunda relación de tiempo y espacio. Las palabras supuestas o reales del *ah kin Napuctun* que aquí transcribimos son ciertamente un eco del antiguo saber de los mayas acerca del significado del tiempo en cuanto principio y raíz de lo que existe. Veamos lo que sucedió cuando por vez primera la veintena de días se integró y nació el ciclo del mes:

Así explicó el gran sabio,
el primer profeta *Napuctun*,
primer sacerdote solar, *ah kin*.
Así es la canción.
Sucedió que nació el mes,
allí donde no había despertado la tierra,
antiguamente.
Y empezó a caminar por sí mismo...
Y se explica que haya nacido

porque sucedió que *Oxlahun oc*,
el de los trece pies,
emparejó su pie.
Partieron del oriente.
Y se dijo el nombre del día,
allí donde no lo había antiguamente...
Así nació el mes
y nació el nombre del día
y nacieron el cielo y la tierra,
la escalera del agua,
la tierra, las piedras y los árboles,
nacieron el mar y la tierra.
El *1-Chuen* sacó de sí mismo su divinidad,
él hizo el cielo y la tierra.
El *2-Eb* hizo la primera escalera
y bajó su divinidad en medio del cielo,
en medio del agua,
donde no había tierra,
ni piedra, ni árbol.
El *3-Ben* hizo todas las cosas,
la muchedumbre de las cosas,
las realidades de los cielos,
del mar y de la tierra.
El *4-Ix* sucedió que se encontraron,
inclinándose, el cielo y la tierra.
El *5-Men* sucedió que todo trabajó.
El *6-Cib* sucedió
que se hizo la primera luz,
donde no había sol ni luna.
El *7-Caban* nació por primera vez la tierra,
donde no había nada
para nosotros antiguamente.
El *8-Edznab* asentó su mano y su pie
que clavó sobre la tierra.
El *9-Cauac* ensayó por primera vez
los mundos inferiores.
El *10-Ahau* sucedió que los hombres malos
se fueron a los mundos inferiores...
El *11-Imix* sucedió
que modeló piedra y árbol,
lo hizo así dentro del sol.
El *12-Ik* sucedió
que nació el viento
y así se originó su nombre,
viento, espíritu,

porque no había muerte dentro de él.
En el *13-Akbal* sucedió que tomó agua,
humedeció la tierra
y modeló el cuerpo del hombre...

Así nació el mes
y sucedió que despertó la tierra,
aparecieron el cielo y la tierra
y los árboles y la piedra...
La lectura de la cuenta de los días,
uno antes que el otro,
empieza por el oriente...⁸¹

Tenemos en este texto un reflejo de la antigua tradición maya acerca de las relaciones entre tiempo y espacio. Las palabras atribuidas a *Napuctun* concisamente reiteran y esclarecen el nexo: los pisos celestes, la tierra y el inframundo existen en virtud de la aparición del mes y los días, o dicho en otra forma, hay vida y realidad por obra de *kinh* que es sol, día, tiempo divinos.

El tema de la omnipresencia espacial del tiempo y de su carácter divino se religa así, una vez más, con lo que hemos estudiado a lo largo de este trabajo examinando testimonios procedentes de las varias épocas que marcan la evolución de esta cultura. Sobre esta base, parece llegado el momento de intentar una síntesis de la posible imagen integral en la que se conjuguen los afanes astrológicos de los sabios mayas con el mundo de connotaciones que tuvo para ellos el tiempo. Al pretender reconstruir esa imagen buscamos precisamente una respuesta a nuestra pregunta inicial: ¿qué significó para el hombre maya, en la complejidad de su vida y de su evolución cultural, el universo del tiempo?

⁸¹ *Chilam Balam de Chumayel*. Texto maya en la edición de Roys, p. 38-39. (Versión directa de Demetrio Sodi, *La literatura de los mayas*, México, Joaquín Mortiz, Instituto Indigenista Interamericano, 1964, p. 24-26.)