



Alfonso Villa Rojas

“Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”

p. 121-163

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



APÉNDICE I

LOS CONCEPTOS DE ESPACIO Y TIEMPO ENTRE LOS GRUPOS MAYANCES CONTEMPORÁNEOS

por
ALFONSO VILLA ROJAS



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



La imagen del universo que llegaron a captar los mayas de la antigüedad, según la original como erudita interpretación que de ella nos ha dado aquí el doctor León-Portilla, ofrece la oportunidad de atisbar en sus rasgos esenciales la vasta complejidad de aquel mundo de ideas que sirvió de marco a la elite intelectual de entonces. Su concepción del tiempo como algo imponderable de eterno fluir, sin principio ni fin, y repartido en ciclos recurrentes saturados de “cargas” o determinantes sobre el destino del hombre y el devenir del cosmos, unido todo ello a su sistema religioso, así como a su peculiar manera de concebir la estructura espacial del universo, constituye una de las más elaboradas creaciones de la mente humana en su eterno afán de penetrar el secreto de su existencia.

Ahora bien, ¿hasta qué punto han logrado persistir, en sus lineamientos esenciales, aquellas ideas que tan hondo arraigo tuvieron en las formas de vida prehispánica? ¿Hasta qué grado siguen teniendo vigencia en nuestro mundo aborigen esos conceptos de tiempo y espacio? La respuesta a estas cuestiones podemos hallarla, en buena medida, a través del rico y variado material etnográfico del que ahora se dispone sobre los grupos nativos que se encuentran diseminados dentro del vasto territorio que abarca el área maya, especialmente en sus partes correspondientes al sureste de México y noroeste de Guatemala. Consideramos que este esfuerzo por rastrear los datos significativos sobre tan esquivos conceptos, podría acercarnos un poco más al cabal entendimiento de algunos conceptos prehispánicos así como a lograr una mejor comprensión del proceso aculturativo por el que han pasado estas zonas del área mayance. Precisa advertir que la tarea no es fácil, ya que cuatro siglos de contacto con formas de vida importadas desde los primeros tiempos de la Conquista han dado origen a sistemas culturales híbridos, bien integrados y coherentes que, ni son réplica exacta del patrón prehispánico aborigen ni, menos, copia alguna del estilo de vida europeo. Lo que ahora se tiene es un nuevo producto *sui generis* constituido por elementos de ambas procedencias que han logrado acomodarse en un todo funcional. Teniendo esto en cuenta, resulta posible entender que

no existen en la actualidad usos ni costumbres de procedencia mayance que sean idénticos a los que se practicaron en la antigüedad precolombina. El trabajo mismo de la milpa, que es característico de aquellos tiempos, difiere en muchos puntos del que se practicaba entonces, ya que ahora se tienen herramientas metálicas para ello y han desaparecido además buena parte de los ritos y creencias que lo acompañaban. Los Chaques o espíritus benévolos, encargados de regar las sementeras, ya no dependen de *Hunab-kú* o Dios Supremo de los mayas antiguos, sino del “Verdadero Dios” importado por los frailes. Algo similar podría decirse de cualquier otro complejo cultural derivado de esas formas de vida nativa: quien más, quien menos, ha sufrido alguna transformación para lograr adaptarse al nuevo contexto cultural. Sirva esta advertencia como medida de cautela en la interpretación de los datos que habremos de presentar.

Por otro lado, no obstante el proceso de readaptación antes citado, todavía resultan reconocibles en sus caracteres nativos, no pocos aspectos de los usos y costumbres que aún perduran entre los grupos más apartados de la zona mayance. De modo especial, las supervivencias precolombinas se hacen más tangibles en lo que toca a cultura material, así como a buen número de conceptos que, aun hoy, tienen vigencia en la conformación de la peculiar imagen del mundo que se encuentra en tales grupos. Buen ejemplo de esto nos lo revelan los estudios recientemente realizados entre los grupos mayances del estado de Chiapas, en México, por el grupo de antropólogos que encabeza el doctor Evon Z. Vogt, de la universidad de Harvard. Los resultados preliminares de estos estudios han sido dados a conocer en la obra *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas* (1966), integrada con artículos del citado doctor Vogt y colaboradores. Con el simple deseo de dar al lector un caso ilustrativo de la persistencia de la tradición indígena en esa región, viene al punto reproducir aquí lo dicho por el doctor Vogt al tratar del complejo religioso de ese grupo:

Una temporada de trabajo en el campo basta para descubrir que su catolicismo no es el apostólico romano. Cuatro de estas temporadas han revelado que las concepciones y rituales católicos de los zinacantecos son sólo una parte pequeña de su sistema religioso complejo y vital. Un cura católico llega a Zinacantán diez veces al año para decir misa y llevar a cabo bautizos y matrimonios, en los tres templos situados en el centro ceremonial, en donde están instalados treinta y siete santos y donde se hallan cruces por cualquier parte; la misa, sin embargo, tiene una pobre asistencia y es apenas

entendida. Muchos de los santos tienen nombres tzotziles, lo que significa claramente que se trata de descendientes culturales de divinidades aborígenes. Las cruces no tienen nada que ver con la crucifixión de Cristo... La importancia del caso de Zinacantán reside en la cantidad y complejidad de los patrones religiosos aparentemente mayas aborígenes que siguen persistiendo (*ibid.*, p. 88).

Cosa similar se ha encontrado en la misma región en lo que toca a patrones de poblamiento, estructura social, sistema de parentesco, organización política, deidades ancestrales, nagualismo y otros varios aspectos de la vida prehispánica que, aunque teñidos con el color de ideas y prácticas importadas, muestran todavía su carácter local y su arraigada persistencia (Villa Rojas, 1947, Vogt, 1964).

Desde luego es de señalarse que la vitalidad de estos rasgos procedentes de la antigua cultura mayance, varía marcadamente de una región a otra, ya que el proceso de aculturación se ha desarrollado a muy diverso ritmo a través del área que nos interesa. En general, se considera que las tierras bajas, de fácil comunicación, han sido las más aculturadas y, por lo tanto, las más cercanas a los modos de vida contemporáneos; su contraparte está representada por las tierras altas de Chiapas y Guatemala, donde las múltiples barreras montañosas han contribuido a mantener el aislamiento y conservatismo de los grupos allí asentados. De manera especial son de mencionarse las tierras altas de Chiapas donde tienen su asiento los grandes núcleos de indios tzeltales y tzotziles, y las ya citadas tierras altas de Guatemala donde están enclavados los grupos de lenguas Chuj, Ixil, Jalalteca y Mam. Es entre esos grupos donde todavía se encuentran, con mayor vitalidad y relieve, los rasgos más notorios de la antigua tradición indígena.

Aunque sin duda son las zonas menos alteradas de todo el ámbito mayance, no por ello han quedado exentas de las influencias culturales ejercidas por los blancos. Las diversas etapas de este proceso aculturativo ocurrido en la zona de los Cuchumatanes de Guatemala, han sido bosquejadas por Oliver La Farge (1962, p. 281-291) en los términos que siguen:

1524-1600 Periodo de la Conquista: se caracterizó por cambios violentos que sacudieron la estructura cultural indígena.

1600-1720 Periodo del indio colonial: la supresión de las encomiendas y del trabajo forzado permitieron a los

indios seguir un modo de vida más tolerable. Es en este periodo cuando los elementos hispano-cristianos fueron absorbidos en mayor número y alterados en cierta medida. Muchos elementos de origen maya fueron destruidos, mutilados o grandemente cambiados.

- 1720-1800 Primer periodo de transición: gradual debilitamiento del control hispano; emergencia de viejos elementos culturales mayas largo tiempo reprimidos. Integración de elementos mayas e hispano-cristianos en un nuevo sistema local más afín con el modo indígena.
- 1800-1880 Periodo primero del indio reciente: se caracteriza por un mejor ajuste del nuevo sistema, equilibrio social y lenta evolución interna, sin presiones agudas del exterior.
- 1880-¿? Periodo segundo del indio reciente: nueva oleada de intervención exterior incitada por la naciente industria del café que exigía nuevas tierras de cultivo. Aparecen la edad de la máquina e influencias de las culturas hispanoamericanas. Se acelera el proceso de aculturación y de la emergencia de conflictos sociales.

Lo dicho hasta aquí para la zona de los Cuchumatanes puede hacerse extensivo para las tierras altas de Chiapas, con las cuales presenta marcadas afinidades culturales. Es de repetirse que, no obstante los accidentes históricos citados por La Farge, estas dos zonas constituyen la región más conservadora de todo el ámbito mayance y la que exhibe mayor grado de persistencia en no pocos usos, costumbres y conceptos de la antigüedad prehispánica. Es a ella a la que habremos de acudir con más frecuencia en busca de datos sobre lo que aún se conserva en relación con los viejos conceptos aborígenes de tiempo y espacio.

El cocodrilo terrestre en la concepción espacial

A través del estudio del doctor León-Portilla, ya hemos visto que uno de los conceptos más antiguos que tuvieron los mayas acerca de la imagen espacial de la superficie terrestre, fue la de un “monstruo con fauces y garras de cocodrilo, o con forma y cabe-

za de ofidios fantásticos”. Al decir de Thompson (1950, p.12), esta idea de saurios o reptiles como representación de deidades terrestres o pluviales, constituye uno de los motivos más sobresalientes de la antigua mitología y religión mayas. La idea es en todo similar a la que tuvieron los mexicanos con respecto a Cipactli que, con figura de cocodrilo, representaba la superficie terrestre.

Entre los mayas de Yucatán, el dios supremo llamado *Itzamná* era usualmente imaginado con forma de lagarto, o también como serpiente de dos cabezas. En su versión terrestre tal deidad recibía el nombre de *Itzam-Cab-Ain*, el cual ha sido traducido por Roys (1933, p. 101) como “Itzam-Terrestre-Cocodrilo”. Su recuerdo había perdurado entre estos mayas hasta fechas relativamente recientes en que todavía se consultaban los libros de *Chilam Balam*. En el *Códice Pérez* (1949, p. 231), que contiene parte del *Chilam Balam* de Maní, se refiere el modo en que se formó la superficie de la tierra con el cuerpo de *Itzam-Cab-Ain*, el “lagarto, monstruoso”. He aquí el texto:

cuando hubo un cataclismo muy grande, cuando se levantó el lagarto monstruoso, lo cual ocurrió al concluir una serie de katunes. Con un diluvio se acabarán los tiempos. Se contaba el 18 Bak Katun, en su 17ª. parte, antes de acabar el katún. No quiso *Bolonti Ku* que el monstruo acabara con el mundo, por lo cual le cortó la garganta y se formó la superficie del Petén.

Cabe aclarar que, según el *Diccionario de Motul*, el término *petén* significa “provincia, región o comarca”, a más del término “isla”. Fuera de éstos y algunos fragmentos de carácter cosmogónico que aún se conservaban entre los interesados en la vieja tradición, los nombres de *Itzamná* y de sus diversas representaciones quedaron prácticamente olvidados en toda la extensión del área maya. En la actualidad, no se le menciona para nada en la vida y creencias de los mayas de Yucatán.

Como caso de excepción podría citarse el de los indios lacandones del estado de Chiapas, descendientes de los mayas yucatecos, que durante siglos han permanecido aislados de todo contacto exterior. Fue entre ellos que Tozzer (1907, p. 96) encontró la existencia de un dios llamado *Itzana*, con residencia en el viejo centro ceremonial de Yaxchilán; el propio autor indica que “La similaridad del nombre de este dios con el de *Itzamná*... resulta verdaderamente notable”. Añade que la posición de este dios dentro del panteón lacandón, está muy por debajo del que antes tuvo el llamado *Itzamná*. No deja de tener interés el saber

que algunos de sus informantes le indicaron que el dios *Itzana* era el guardián del inframundo.

Por otro lado, el propio Tozzer menciona otro dios con el nombre de *Itzananohqu*, el cual, tal como está escrito, resulta inteligible pero analizado en sus partes integrantes, adquiere sentido de gran significación. Sus elementos son *Itzan-Noh-kú*, que es como decir *Lagarto-Gran-Dios*. Para aumentar el valor que encierra la sugerencia de este nombre, puede añadirse que, en lo alto del risco donde tiene su morada (junto al lago de *Pethá*), se encuentra grabada la figura de una serpiente de dos cabezas, símbolo que, al decir de Thompson (1960, p. 117), solía representar a Itzamná.

Según Tozzer (*ibid.*, p. 69), al pedir a los indios alguna explicación sobre el origen de esa figura, se limitaban a decir “que fue hecha por el dios que moraba en el risco”. El culto de este “Gran-Dios-Lagarto” está todavía vigente y constituye una de las más serias obligaciones religiosas de los nativos que habitan en la comarca donde está situado el risco sagrado. Tozzer tuvo oport-

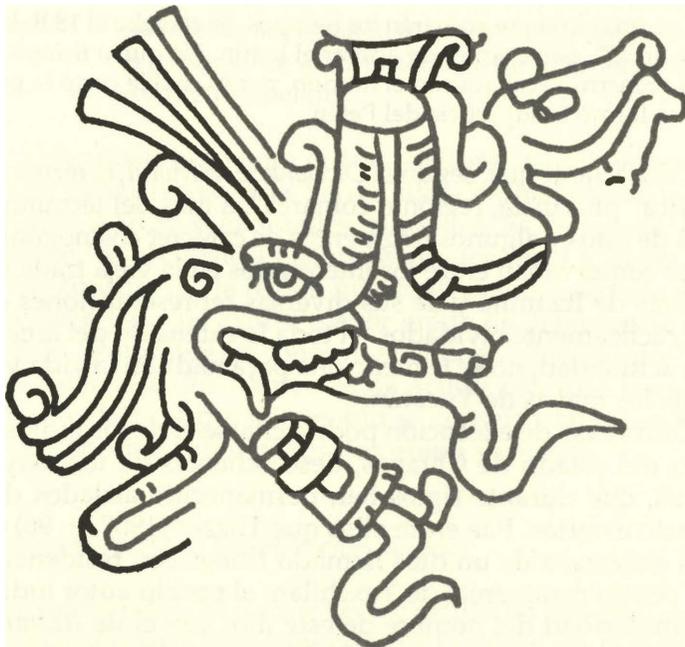


Figura 1. Serpiente de dos cabezas grabada en el risco donde se rinde culto al Dios Itzan-Noh Kú

tunidad de acompañar a una de las peregrinaciones que visitó el santuario, aunque no se le permitió presenciar el rito que se desarrolló en el interior de una profunda grieta o cueva que está al pie del risco y que se considera como “la entrada a la casa de esos dios”. Phillip Baer, misionero y lingüista norteamericano que ha vivido por varias décadas entre esos indios, me aseguró en plática reciente (1967) que todavía hoy se sigue cumpliendo el culto citado. Añadió que en el fondo de esa cueva se han encontrado huesos humanos, los cuales pudieron haber sido de ancestros notables de alguno de los clanes, tal como era la costumbre entre los mayas de la antigüedad. (Sobre la presencia de osarios en esta región, véase Blom, 1954, y Soustelle, 1937, p. 52-53.)

Para terminar sobre este punto del *Itzam* o ser sobrenatural que representa la superficie terrestre, viene al caso mencionar aquí algunos detalles bastante sugerentes, rescatados por Thompson (1930) hace cuarenta años entre los mayas de San Antonio, en Belice. Allí se venera a los *Mams* como deidades del inframundo, de cerros, valles, truenos, relámpagos, lluvias, así como de la pesca, la cacería y la agricultura. En muchos aspectos se asemejan bastante a los Chacs que todavía se encuentran entre los mayas de Yucatán. Es así como se les considera unas veces como un solo ser, otras como cuatro y en otras como legión, ya que hay *Mams* por todas partes y para todas las ocasiones. No hay idea clara con respecto a su apariencia; a veces son imaginados como ancianos que usan sandalias de piel de topo y carapachos de armadillo como asientos.

De esos *Mams* existen cuatro de mayor categoría que dirigen a todos; tienen nombres y colores especiales y están distribuidos en los cuatro puntos cardinales; el del oeste, que es el principal, es de color blanco; los demás se distinguen por los colores amarillo, rojo y negro. El *Mam* que corresponde a la zona del oriente recibe el nombre de *Itzam*. A él se atribuye regir en las regiones cálidas. En las oraciones mayas que aún se le dirigen al iniciar la siembra, se le menciona como *Santo Itzam* y se le advierte por el devoto que “estoy yendo a herir tu pecho”. Sobre el sentido de esta frase, Thompson (*ibid.*, p. 51) hace notar que “como el cuerpo del *Mam* es la tierra, hacer agujeros en ella para sembrar la semilla, puede muy bien ser descrito como golpear o herir el pecho de *Mam*”. Existen también versiones de que el *Mam* está atado en el inframundo y que, al moverse de vez en cuando, produce esos ruidos extraños que suelen escucharse en las entrañas de la tierra al iniciarse la estación de lluvias, es decir, al empezar la siem-

bra. En resumen: aunque la idea del lagarto o cocodrilo ha desaparecido ya entre estos mayas de Belice, todavía se conserva el término *Itzam* para referirse a una deidad que representa la superficie terrestre, tal como aparece en el pasaje ya reproducido del *Códice Pérez*.

Es de advertirse que todo lo antes dicho se refiere más bien a las creencias y conceptos predominantes entre los mayas de Yucatán, que fueron los que tuvieron a *Itzamná* como dios supremo de su panteón. El nombre, al decir de Roys (1943, p. 73), puede traducirse como “El lagarto de la casa”. Se le consideraba como “señor de los cielos” y, en concordancia con ello, el plano celeste era representado como un enorme lagarto cubierto con signos astronómicos. Sin embargo, como ya hemos anotado, existía una versión terrestre de *Itzamná* conocida con el nombre *Itzam-Cab-Ain*. También se contaban otras versiones y atributos de ese dios, según lo han hecho notar Roys (1943, p. 73-74), Thompson (1939, p. 160-161) y otros autores. Por otro lado, siendo la naturaleza de *Itzamná* un tanto abstracta y compleja, su culto estuvo más bien reservado a la elite y clase sacerdotal; así se explica que, desde los primeros tiempos de la Conquista, hubiese desaparecido de las prácticas e ideas propias del pueblo.

La imagen cuatripartita del universo

En contraste con esa idea del lagarto o cocodrilo monstruoso que formaba la superficie terrestre y que, salvo algunos vestigios aislados, ya ha desaparecido prácticamente de los conceptos cosmogónicos de los mayas, existe la de la imagen cuatripartita del universo que, en forma tan profunda como determinante, se encuentra todavía al través de todo el ámbito mayance. Los antecedentes históricos de este concepto, según se desprenden de estelas, tableros, códices y fuentes escritas, ya nos fueron presentados en páginas anteriores por el doctor León-Portilla. Ahora habremos de ocuparnos de mostrar la vitalidad que todavía encierra ese concepto en la manera de pensar y de actuar de los grupos nativos que nos ocupan. Como veremos, tal como sucedía en los tiempos antiguos, los mayas de hoy siguen teniendo una visión cuatripartita del mundo, en la que la superficie terrestre está dividida en cuatro grandes sectores que, a partir de un centro imaginario, se extienden hacia los cuatro rumbos del compás. Cada uno de ellos tiene sus propios dioses, colores, in-

fluencias y, además, conexiones específicas con los diversos ciclos que forman el calendario aborigen. Debe advertirse que la vitalidad de estas ideas está muy desigualmente repartida, pues mientras en unos lugares se conservan ciertos aspectos, en otros se han perdido para poner énfasis en detalles determinados. En las tierras bajas, por ejemplo, ha desaparecido por completo toda noción del calendario nativo y, por lo tanto, de la significación cronológica de cada uno de los diversos sectores cósmicos; en cambio, se han conservado con bastante vigor muchas de las ideas que integran el modelo cuatripartita de la estructura universal. Su réplica concreta se encuentra en el modelo que corresponde a la forma de los pueblos, de la milpa, del altar pagano, así como en los actos que acompañan el ritual de diversas ceremonias paganas.

Como se recordará, los lineamientos básicos de ese patrón estructural fueron asentados en el *Popol-Vuh* (1947, p. 88), de acuerdo con el siguiente párrafo:

Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones, como fue dicho por el Creador y el Formador, la madre y el padre de la vida.

Una vez trazadas así las cuatro grandes divisiones del mundo, se procedió a fijar en ellas a sus diversos representantes o regentes, dándole a cada uno su color determinado: rojo al del oriente; blanco al del norte; negro al del poniente y amarillo al del sur. Al dar noticia de estos dioses direccionales, Landa (1929, v. II, p. 14-16) expresa que “adoraban cuatro llamados Bacab cada uno de ellos. Éstos decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios cuando crió el mundo a las cuatro partes de él, sustentando el cielo no se cayese. Decían también de estos Bacabes que escaparon cuando el mundo fue del diluvio destruido. Ponen a cada uno de estos otros nombres y señalánle con ellos a la parte del mundo que Dios le tenía, teniendo el cielo”. Los otros nombres con que se les designaba eran los de Chac-Pahuatun o Chac-Xib-Chac, al del oriente; Zac-Pahuatun o Zac-Xib-Chac al del norte; Ek-Pahuatun o Ek-Xib-Chac al del poniente y Kan-Pahuatun o Kan-Xib-Chac al del sur. Las partículas Chac, Zac, Ek y Kan con que empieza cada nombre señalan simplemente los colores rojo, blanco, negro y amarillo, respectivamente.

Esta identificación de los Bacabes con los Chaques y Pahuatunes, ha sido puesta en duda a últimas fechas por los estudiosos de la materia; Thompson (1934, p. 216), por ejemplo, expresa que: “Es posible que los varios grupos de dioses mayas direccionales, tales como los Bacabes, Chaques y Pahuatunes, hubiesen estado dispuestos en diferentes planos celestes o terrestres.” Jean Genet (1929, p. 14-15), por su parte, considera que los Pahuatunes eran seres subterráneos que sostenían el plano terrestre; los Bacabes habitaban y sostenían el cielo para que no cayese, en tanto que los Chaques, considerados como dioses de las lluvias, residían en las cuatro esquinas del cielo. En *Chilam Balam de Chumayel* (1933, p. 110) se asienta claramente que los Pahuatunes eran dioses del viento y estaban distribuidos en los cuatro puntos cardinales.

Respecto a las cinco ceibas, que tan importante papel juegan en la mitología maya, fueron puestas en los cinco puntos cardinales (incluyendo el del centro), como recuerdo de ese diluvio universal citado por Landa y los libros de *Chilam Balam*. En el de Chumayel se lee que: “Fue entonces que se plantó en el centro del mundo el árbol verde de la abundancia.” (1933, p. 100.)

Pasando ahora a revisar hasta qué punto se mantienen vigentes tales ideas en la vida diaria de los mayas contemporáneos, es de mencionarse lo encontrado por nosotros en la aldea de Chan Kom (Yucatán), durante nuestra larga permanencia en ella. En primer lugar, la aldea misma es concebida como un cuadrilátero que contiene cuatro entradas principales dispuestas en los cuatro puntos cardinales. En cada una de ellas se encuentran dos montones de piedras, uno frente al otro, con su cruz respectiva. Sobre este punto Landa (1929, v. II, p. 18-20) nos dice que: “Uso era en todos los pueblos de Yucatán tener hechos dos montones de piedra, uno enfrente del otro, a la entrada del pueblo, por todas las cuatro partes del pueblo, es a saber a oriente, poniente, septentrión y mediodía.” Estas cuatro entradas se consideran “las cuatro esquinas” del pueblo. En ellas se instalan al llegar la noche cuatro seres sobrenaturales llamados Balames, los cuales tienen por función cuidar el cuadrilátero que forma el pueblo, impidiendo que entren a él espíritus nocivos que alteren el bienestar de sus pobladores. En el centro de la aldea se instala un quinto Balam, conocido como *thup* (pequeño) al que, no obstante su tamaño diminuto, se le considera el de más poder. A estos cinco protectores sobrenaturales se les da el nombre de *balamob caob* o guardianes del pueblo. En algunas aldeas alejadas, toda-

vía se puede ver en su parte central el “árbol de la abundancia”, representado por la ceiba siempre verde y frondosa. Es de advertirse que en realidad, Chan kom tiene siete entradas, no obstante lo cual, la gente sólo piensa en las cuatro principales que forman las “esquinas” del pueblo. Una idea enteramente igual se aplica a la milpa, la cual presenta siempre forma cuadrangular, con las cuatro esquinas y el punto central como lugares de asiento de los cinco *balam col* (guardián de la milpa), que evitan la entrada de animales y fuerzas adversas que puedan dañarla (Redfield y Villa Rojas, 1962, p. 114).

Esta idea espacial de un cuadrilátero con cuatro puntos que marcan sus “esquinas” o entradas, está tan arraigada entre los mayas de las tierras bajas que, inclusive entre los lacandones que carecen de pueblos compactos, se encuentra el mismo concepto (Tozzer, 1907, p. 39).

En cuanto a la imagen del plano terrestre consiste en la misma figura, sólo que en ella ocupan los puntos cardinales los antiguos dioses del viento (Pahuatunes) y de la lluvia (Chagues). Los sacerdotes indígenas los consideran de la misma naturaleza y, por lo tanto, en sus oraciones emplean ambos nombres de modo intercambiable; también se invoca a los “cuatro grandes *balames* que están en las cuatro esquinas del cielo, en las cuatro esquinas de las nubes”.

En la ceremonia del Chac-Chaac, que se hace bajo el monte con objeto de invocar de los Chagues y Pahuatunes el favor de la lluvia, el altar rústico construido de troncos y de forma cuadrangular, representa el plano terrestre; en sus cuatro esquinas se distribuyen cuatro individuos que personifican a los “grandes chagues” y, además, para completar el número cinco, se sitúa otro hacia el oriente, como a diez metros del altar. A éste se le llama *kumkú-chac* (trueno-chac). Se dice que habita en el *chun-caan* o “tronco del cielo” y que es el de más alta categoría. Todos estos personajes llevan como emblema de su investidura un machete de madera con el que simulan producir el relámpago, así como un calabazo en el que llevan el agua con el que riegan el altar. Naturalmente que en ésta, como en otras ceremonias de carácter indígena, se invoca también a los santos cristianos, a la cruz y al *hahal-dios* o dios católico (una descripción más detallada de todo esto puede verse en Redfield y Villa Rojas, *ibid.*, p. 138-143).

Por lo que toca a los grupos mayances de las tierras altas, es de asentarse que tienen la misma imagen del cuadrilátero terrestre y de los puntos cardinales, aunque con menos énfasis en sus

ramificaciones e influencias en la vida diaria. Hablando de los tzotziles de Larrainzar (Chiapas, México), el antropólogo William R. Holland (1963, p. 69) asienta que: “Para ellos, la tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina.” Más adelante (p. 92) añade que: “Los tzotziles conciben el mundo cuadrado; el cielo y la tierra están juntos y unidos en las esquinas. Los *kuch Vinagel-Balumil* son los dioses de las cuatro esquinas que sostienen el mundo en sus hombros. Su más ligero movimiento produce temblores y aun terremotos.” El mismo autor nos dice que estos “cargadores del mundo” no corresponden a los cuatro puntos del compás, sino a los puntos intermedios; en los puntos cardinales se encuentran distribuidos otros cuatro, “cada uno de los cuales desempeña una función relacionada con la vida y se asocia con un color. El dios amarillo en el oriente manda la lluvia; el dios blanco en el norte es del maíz; el dios colorado en el sur sopla el viento; y el dios negro en occidente manda la muerte. En conjunto, los dioses cargadores del mundo y de los cuatro puntos cardinales se denominan *Vashak Men*” Por otro lado, en Zinacantán, comunidad vecina de la anterior, habitada también por indios de lengua tzotzil, se cree que estos *Vashak Men* son cuatro solamente y que tienen su sitio en los puntos cardinales; algunos los consideran como una de las manifestaciones del dios creador del mundo, que dio vida a todo cuanto existe sobre la tierra: los mantiales, las iglesias, las montañas, etcétera. (Vogt, 1966, p. 91-92.) En realidad, esta idea de los *Vashak Men* no ha sido aún plenamente entendida por los estudiosos.

Con relación a los grupos indígenas que habitan la zona de los Cuchumatanes (Guatemala), cabe decir que su imagen del plano terrestre sigue los mismos lineamientos: de forma cuadrangular y seres deificados en sus puntos cardinales. En esa región, los cuatro sectores cósmicos están íntimamente relacionados con el destino humano, según la “carga” que corresponde a las diversas fechas del calendario aborigen. En la zona Ixil, por ejemplo, Lincoln (1942, p. 110) nos dice que: “En Nebaj hay cuatro cruces portadoras del año asociadas con los cuatro días dominicales. Todas están sobre o cerca de montículos arqueológicos, ordenadas según su rango en orden invariable y asociadas con las ‘cuatro esquinas del cielo’. Más adelante, al tratar del calendario, nos volveremos a ocupar de esas cuatro cruces ‘portadoras del año’, indicando sus nombres indígenas actuales y la función que les corresponde de acuerdo con el punto cardinal donde rigen.”

Las esquinas del mundo

El hecho de que en Larrainzar los indios tzotziles hayan dicho que “las cuatro esquinas del mundo” están situadas en puntos intermedios del compás, da base para hacer aquí una breve digresión sobre la posibilidad de que los mayas antiguos hubiesen dado a esos puntos alguna significación cosmogónica, independientemente de la importancia que siempre se ha reconocido a los puntos cardinales, según se consigna en estelas, códices y escritos posteriores de mano indígena. De hecho, ya nosotros habíamos dado a conocer la misma idea, tal como la obtuvimos de informantes mayas en puntos diversos de las tierras bajas. Así, en 1932, un viejo *Ah-kin*, que había sido el último *Batab* o “Gobernador” de Chemax (en el extremo oriental de Yucatán), nos indicó, de modo enfático, que las “cuatro esquinas del cielo” correspondían a los puntos intercardinales, aproximadamente (el dato ha sido citado por Thompson, 1934, p. 213). En concordancia con esto, es de recordarse que, en la ceremonia del Chac-Chaac, mencionada anteriormente, los cuatro personajes, que representan a los Chaques o dioses de la lluvia, están situados en las cuatro esquinas del altar que apuntan, aproximadamente, a los puntos intermedios del compás (para una distribución similar de los Chaques en ceremonias antiguas, véase Landa, 1929, v. II, p. 48).

Posteriormente, al estudiar la tribu indígena de X-Cacal (hacia el sureste de la península yucateca), encontramos que la capital sagrada, donde se rendía culto a una “cruz parlante”, estaba orientada en términos de sumo interés. Por lo regular, los indios se referían a ese lugar con el nombre de “Santo Cah” (Pueblo Santo) y no con el de *X-Cacal* que le correspondía. El templo mayor, hecho de palmas y bajareque, ocupaba el centro de una gran plaza. Junto a él se levantaba un amplio edificio del mismo material, destinado a reuniones públicas, fiestas y grandes asambleas comunales. Su función era muy similar a la del *popol-ná* o “casa del pueblo” de las viejas aldeas mayas, en la que, según el *Diccionario* de Motul, “se reunían a tratar cosas de república y a enseñarse a bailar para alguna fiesta del pueblo”. Estos dos edificios estaban encerrados dentro de un cuadrilátero imaginario, de 50 metros por lado, cuyas esquinas quedaban señaladas por cuatro cruces asentadas sobre pequeños montículos de piedra. El recinto así delimitado quedaba protegido de “aires malignos y demás elementos adversos que suelen cruzar por el mundo. Las cuatro

cruces citadas correspondían a los puntos intermedios del compás. Al inquirir de los sacerdotes nativos sobre el significado de tal distribución, nos informaron que la iglesia y las cruces circundantes estaban ordenadas de acuerdo con el modelo establecido por Dios, al poner aquí en la tierra el primer “lugar Santo”. El punto central (que es el que ahora ocupa el templo) fue llamado *Xunan-Cah* (“Pueblo de la Virgen”) por razón de haber estado allí el altar de la Virgen. Los puntos donde ahora están las cruces, reciben, respectivamente, los nombres de *Belem-Cah*, *Cah-Paráiso*, *Cah-Jerusalem* y *Xocen-Cah*. Es de advertir que la partícula *cah* significa pueblo o aldea. Aquí tenemos el antiguo patrón cósmico de cinco puntos, sólo que entretrejado con las ideas y creencias de la Iglesia católica (para mayores datos sobre ese lugar sagrado, véase Villa Rojas, 1945, p. 43).

Respecto al origen de estos cinco puntos direccionales podría éste atribuirse a los que señala el sol, tanto en su salida como en su puesta, en el momento de su declinación máxima en los solsticios, se tendrían así dos puntos al salir y ponerse el sol el 21 de junio (solsticio de verano) y otros dos al salir y ponerse el 21 de diciembre (solsticio de invierno). El quinto punto estaría representando el momento de pasar el sol por el cenit. Poniendo esto en forma diagramática se tendría la siguiente figura:

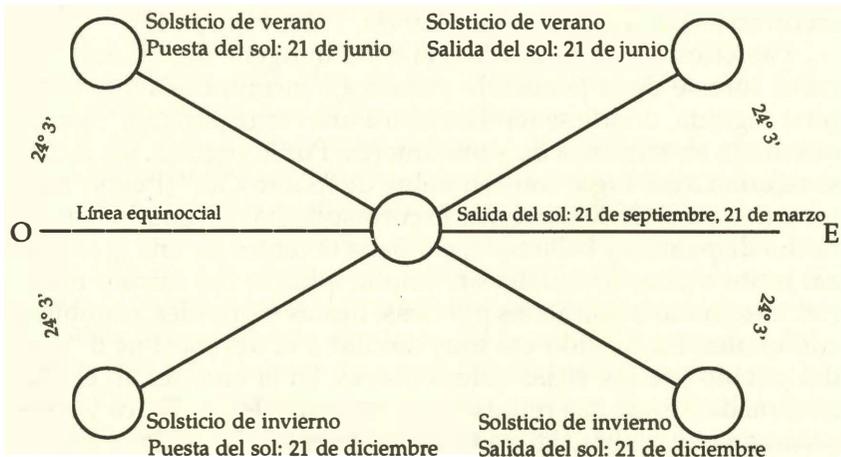


Figura 2. Posición de las cuatro “esquinas del cielo” señaladas por el sol en los solsticios y del punto central al pasar el sol por el cenit

Desde luego, es de advertirse que esos cuatro puntos situados a los lados de la línea equinoccial, no se alejan sino 24°3' de la misma, tanto hacia el norte como en el sur; es decir, les faltan más de veinte grados para alcanzar el punto medio entre los extremos del compás. Por lo tanto, no forman un cuadrado exacto sino, más bien, un cuadrilongo, con dos esquinas hacia el oriente y otras dos hacia el poniente. Estos datos resultan sugestivos al relacionarlos con otras ideas que mencionaremos posteriormente.

Como se recordará, estos puntos solsticiales ocuparon lugar principal en las observaciones de los astrónomos mayas, hasta el grado de haber construido muy complejos observatorios con el fin de determinar el momento exacto que les correspondía en el curso del año. Una muestra esquemática de los observatorios correspondientes de Chichén Itzá y Uaxactun, con las líneas básicas de observación, puede verse en Morley (1947, p. 328 y 333).

Todavía en nuestros días quedan vestigios, en algunos grupos indígenas, de ese interés por los puntos extremos que marca el sol en los cambios de estación; así, entre los chinantecos de Oaxaca (México), el sexto mes de su calendario (de mayo 21 a junio 9) recibe el nombre de *hiná*, el cual quiere decir: “al mediodía, cuando el sol se queda por un rato quieto en el cenit”. Otro de sus meses, el decimosexto (diciembre 7 a 26), es llamado *hi ta nyi*, término que significa “espina o lanza clavada en el rostro del sol para evitar que siga cayendo” (Weitlaner, 1936, p. 201). Respecto al paso del sol por el cenit, es punto que mucho interesa a los grupos indígenas de Chiapas, por razón de servirles de apoyo para probar que su pueblo ocupa “el centro del mundo”. Al hablar de esto con los tzeltales de Oxchuc (donde residí por varios meses), solían decirme: “¿no ves que en ciertos días, el sol se queda parado un rato exactamente sobre la iglesia de la cabecera?” Idea similar existe entre los mames de Guatemala (Maud Oakes, 1951, p. 54).

Independientemente de nosotros, esta sugerencia sobre la relación de los puntos solsticiales con “las cuatro esquinas del cielo” ha sido expuesta ya en otras ocasiones. Vogt (1964, p. 390), por ejemplo, la presentó en una reciente junta de especialistas celebrada en 1962, sólo que dentro de un contexto que anulaba la significación de los puntos cardinales. Su propia exposición decía como sigue:

La orientación espacial de las cuatro esquinas de su universo no está basada sobre nuestras direcciones cardinales de NSE y O, sino

probablemente, en los puntos intercardinales (NE, NO, SO y SE) o, también, sobre dos direcciones en el oriente y dos en el poniente, es decir, en las salidas del sol en los solsticios de invierno y de verano y en las puestas de sol en los mismos solsticios.

Como es de suponerse, los términos de la proposición originaron marcado desacuerdo, debido, principalmente, a la importancia casi nula que daba a los puntos cardinales que, sin duda alguna, tuvieron muy honda significación en los conceptos cosmogónicos del pasado.

Otra versión de la misma idea ha sido ofrecida por Rafael Girard (1962, p. 45), según datos obtenidos de un sacerdote chortí del pueblo de Cayur, Guatemala; en sus términos esenciales asienta que:

En concepto del indígena, las cuatro esquinas del cuadrángulo cósmico corresponden a los puntos extremos del horizonte visible, donde se detiene el sol, en su regular oscilación anual. Es decir, en términos de astronomía moderna, a los puntos de la Eclíptica en los que el sol alcanza sus declinaciones máximas y mínimas, en los paralelos celestes correspondientes a los trópicos.

El propio autor afirma que, todavía hoy, los sacerdotes chortís siguen llevando el registro de los movimientos del sol con miras a establecer con certeza los puntos solsticiales. Añade que: “Cada ángulo del mundo donde se detiene el astro, es señalado por un mojón esquinero, límite del plano cósmico” (*ibid.*).

Los mayas de Yucatán han dejado constancia de su antiguo interés por esos puntos, al explicar en uno de los más tempranos apuntes del *Chilam Balam de Chumayel*, las fechas que les correspondían dentro del calendario juliano; en su estilo peculiar, el escriba indígena asienta que:

Cuando va a llegar el día once de junio se alargan los días. Cuando va a llegar el día trece de septiembre, son muy iguales el día y la noche. Cuando va a llegar el día once de diciembre, se acorta el día y se hace ancha la noche. Cuando va a llegar el diez de marzo, son iguales el día y la noche (Mediz Bolio, 1930, p. 38).

El hecho de citarse aquí fechas anteriores a la corrección gregoriana efectuada en 1582, revela lo temprano de esta anotación.

Yendo todavía más hacia atrás, encontramos en el *Códice de Dresde* dos figuras muy similares que, según Selser (citado por

Spinden, 1957, p. 91), representan al sol. Por coincidir con la idea que aquí estamos tratando de establecer, en el sentido de haberse tomado en cuenta tanto los puntos cardinales como los puntos intermedios, reproducimos una de ellas (figura 3).

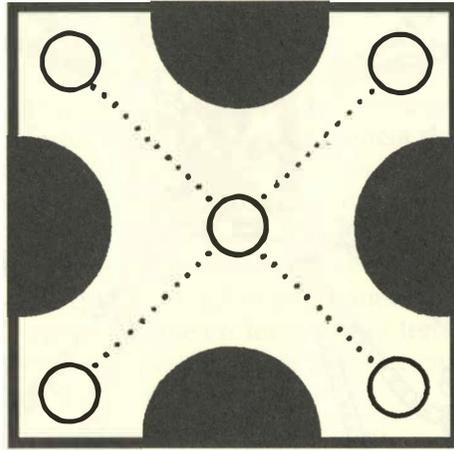


Figura 3. Símbolo del sol según el *Códice de Dresde*

Todavía más completa y de mayor significación resulta la figura del código mexicano *Fejérváry-Mayer* en la que aparecen los cuatro sectores del mundo, justamente distribuidos hacia los cuatro rumbos del compás, en torno de la quinta zona que ocupa el centro. En los puntos intercardinales que forman las esquinas se encuentran símbolos especiales de carácter calendárico. La figura está cargada de símbolos cósmicos y, según Roys (1933, p. 100), corresponde en buena parte a lo que explica el *Chilam Balam de Chumayel* en su capítulo x sobre la creación del mundo. Limitándonos a sus elementos esenciales, se tiene el diagrama de la figura 4.

Aunque podrían aducirse muchos otros ejemplos e ilustraciones sobre este interés del mundo aborigen por señalar tanto los puntos del compás como los intermedios que forman las esquinas, creemos que con lo dicho basta para esta ligera digresión.

Otra concepción espacial de los grupos mayances que todavía ahora empieza a emerger de los estudios etnográficos que se están llevando a cabo, reconoce sólo dos puntos cardinales: oriente y poniente, en tanto que para el norte y el sur sólo se dice que son “los lados del cielo”; estos datos proceden de Chenaló (Chiapas, México), según información de Guiteras (1965, p. 38). Cosa igual

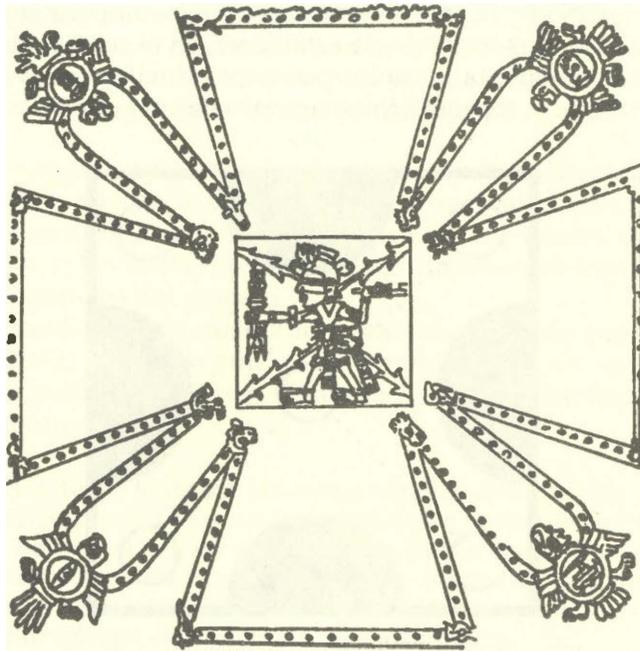


Figura 4. Diagrama de las cuatro regiones cardinales y de las cuatro esquinas correspondientes. Toda la figura está dedicada a *Xiuhtecuhtli*, Señor del Fuego (*Códice Fejéruáry-Mayer*, p. 1). Según Roys, la figura corresponde muy cercana a la concepción del cuadrángulo cósmico descrito por el *Chilam Balam de Chumayel* (1933, p. 100). Véanse además las p. 75-76 del *Códice de Madrid*, reproducidas en la figura 19 de este mismo trabajo

se encuentra en Zinacantán, comunidad vecina habitada por los mismos indios; según Vogt (1966, p. 131): “La lengua tzotzil que hablan los zinacantecos no tiene palabras para designar al norte y al sur, pero expresan el eje que va del este al oeste hablando de *lokeb-kakal* (“sol nascente”) y de *meleb kakal* (“sol que se pone o desaparece”). Esta concepción de “la ruta de nuestro Divino Padre”, según decir de los propios nativos, encuentra su réplica estructural en la comida ritual que acompaña a algunas ceremonias en estas ocasiones; la comida debe servirse en una mesa larga, de forma rectangular y orientada, precisamente, con el eje longitudinal dispuesto de este a oeste. Sobre el extremo que corresponde al oriente se asienta una botella de licor, con lo que se da a entender que ésa es la “cabeza” de la mesa; el otro extremo queda vacío; los comensales sólo deben ocupar los dos lados restantes que corres-

ponden a los ya citados “lados del cielo”. (Para más detalles sobre esta forma de imitar la estructura cósmica, véase Vogt, *ibid.*)

La idea parece tener cierto arraigo en la mente indígena, pues la volvemos a encontrar en lugares aislados de Guatemala; así en el pueblo de Nebaj, de habla Ixil y cultura bastante conservadora, Lincoln (1942, p. 125, nota 13) obtuvo de algunos informantes el dato que “sólo existen dos puntos cardinales: los que corresponden a la salida y puesta del sol”. Cabe advertir que el mismo autor asienta que, uno de los nativos iniciados en los secretos del calendario, le habló de la existencia de las “cuatro esquinas del mundo”, en relación con la forma en que se distribuyen geográficamente los días que representan a los “cargadores del año”. (*Ibid.*, p. 110.)

Como decíamos, este peculiar concepto del espacio encontrado entre grupos que, por siglos, permanecieron aislados, empieza todavía a vislumbrarse en forma muy tentativa; se habría de requerir mayor información para llegar a captarlo en todas sus implicaciones e importancia.

La dimensión vertical del universo

Hasta aquí nos hemos ocupado exclusivamente de las ideas que aún subsisten sobre la concepción horizontal del universo; ahora habremos de revisar las que corresponden a la imagen vertical del mismo, con sus trece cielos y sus nueve planos inferiores, que tan arraigada estuvo entre pueblos diversos del área mesoamericana. Los arqueólogos han hecho notar que estas ideas vienen de muy antiguo, ya que en las inscripciones lapidarias del horizonte clásico aparecen los glifos de los nueve dioses del inframundo y que, según Morley (1947, p. 231-233), los que corresponden a los trece pisos del cielo están por identificarse. Además, como ya lo ha señalado el doctor León-Portilla en el trabajo que aquí presenta, en la antiquísima ciudad de Yaxchilán se encontraron vestigios de nueve estatuillas de dos pies de alto, que los expertos han considerado representan a los ya citados dioses del inframundo; descubrimiento igual se hizo en uno de los templos de Palenque.

Esta dimensión vertical con sus dos divisiones de nueve y de trece pisos, siguió conservando su vigencia en la interpretación de los fenómenos cósmicos hasta muy entrado el siglo XVIII, cuando se redactó la mayor parte de los textos que constituyen los libros de *Chilam Balam*. En el más importante de éstos, que

procede de Chumayel, se mencionan repetidas veces los conflictos existentes entre *Oxlahuntikú* (Trece Dioses) y *Bolomtikú* (Nueve Dioses), hasta el punto de ocasionar diluvios e, inclusive, el derrumbe de los cielos. Allí mismo se hace mención de esos nueve dioses de los planos inferiores, como los causantes del mal y del pecado aparecidos en la tierra (Roys, 1933, p. 105).

Respecto a la disposición de los trece planos celestes, pudieron haber estado dispuestos de modo estrictamente vertical, uno sobre otro, o también, como sugiere Thompson (1954, p. 225), en forma de escalera, con seis escalones ascendentes del lado del oriente y seis descendentes del lado del poniente, correspondiendo al cenit el decimotercer escalón que unía los dos lados citados. Sobre este punto, Krickeberg (1961, p. 131) ha sido más preciso al describir la estructura del cosmos del modo que sigue:

La imagen cósmica de las antiguas tribus nahuas de Texcoco, Chalco y Tlaxcala, válida también entre los mayas, distinguía nueve inframundos y otros tantos cielos, mientras que los aztecas hablaban a veces hasta de trece cielos. Según el concepto original, estos cielos eran los escalones por los que ascendía el sol desde oriente a occidente durante la mañana, y por los que descendía en la tarde, para rehacer el mismo camino de noche, al atravesar el reino de los muertos. De manera que el cielo más *elevado* y el inframundo más *bajo* no se encontraban al final, sino en el centro de las dos series de escalones. A los escalones del cielo y del inframundo corresponden trece dioses de las *horas diurnas* y nueve dioses de las *nocturnas*; el dios del sol reina sobre la hora central del día (la séptima) y el dios de la muerte sobre la hora central de la noche (la quinta). Una vez más se han coordinado los conceptos espaciales y los temporales.

Estas dos versiones cosmogónicas, la del orden vertical y la del tipo escaleriforme, han llegado hasta nosotros, y los etnógrafos de hoy las han encontrado en grupos diversos del área maya, tanto en los de tierras bajas como en los de tierras altas. Tozzer (1907, p. 154-156), por ejemplo, nos da la versión que encontró entre los mayas de Yucatán; allí los planos celestes son siete, dispuestos verticalmente uno sobre el otro y con un hoyo en su centro por el que atraviesa un frondoso árbol de *yaxché* (ceiba), que extiende sus ramas sobre cada piso. Por ellas las almas de los muertos van subiendo, según sus virtudes, hasta llegar al plano más alto donde reside el dios de los cristianos. Otros informantes indicaron que tal ascensión se efectúa mediante una escalera de bejucos o lianas que, atravesando esos agujeros, llega hasta el

séptimo cielo. Cada uno de esos pisos celestes está regido por una clase de dioses; así, en el piso sexto habitan los *Nukuch-yumchacob* o “grandes señores de la lluvia”; en el piso de abajo están los *Kuob* o “guardianes de la milpa” y los *Ahkanankaxob* o “guardianes de los montes”. En el cuarto cielo están los *Ah-canan-balcheob* o “protectores de los animales”; en el piso inmediato inferior residen unos dioses malignos llamados *Ah-kakaz-balob*. En el piso segundo habitan los cuatro dioses del viento, cada uno de los cuales es designado según el punto cardinal que le corresponda. En el primer plano que se alza sobre la tierra están los *Yum-balamob*, los dioses que dan protección a los “cristianos”; se dice que hay cuatro, los cuales se distribuyen en los puntos cardinales (figura 5). La vida grata que correspondía a las almas que llegaban a esos cielos es descrita por Landa (1928, p. 232-234) en los términos que siguen:

los descansos que decían habían de alcanzar si eran buenos, eran ir a un lugar muy delectable donde ninguna cosa les diese pena y donde tuviesen abundancia de comida y bebidas de mucha dulzura, y un árbol que allá llaman *Yaxché*, muy fresco, y de gran sombra que es ceiba, debajo de cuyas ramas y sombra descansasen y holgasen todos siempre.

Respecto a los planos inferiores, sólo se recuerda uno, llamado *metnal*, donde reina *Kisin* o espíritu del mal. Allí van las almas de los suicidas y de los perversos. En tiempos prehispánicos se creía que las de los primeros iban a alguno de los cielos.

De la ceiba hay mucho que decir, pues es árbol que fue, y todavía es, de gran significación mística. Así, en los libros de *Chilam Balam* se menciona que, en recuerdo del arrasamiento terrestre que causaron los Bacabes, se alzaron cuatro ceibas en los puntos cardinales y, como símbolo de mayor esplendor, se levantó una quinta en el punto central; en la profecía correspondiente se lee: “Se alzaré también *Yaax Imixché*, Ceiba Verde, en el centro de la provincia como señal y memoria del aniquilamiento. Ella es la que sostiene el plato y el vaso; la estera y el trono de los katunes por ella viven” (Barrera Vásquez, 1948, p. 155). Entre los itzaes de Tayasal se le adoraba con el nombre de *Yaax-chelcab*, que es como decir “el primer árbol del mundo”; también se le designó como “el árbol de la vida”. Landa (1928, p. 96) lo cita con el nombre de *Vahomché* “que quiere decir palo enhiesto de gran virtud contra los demonios”. Con este antecedente, los padres franciscanos llamaron así a la cruz que ellos traían. Todavía

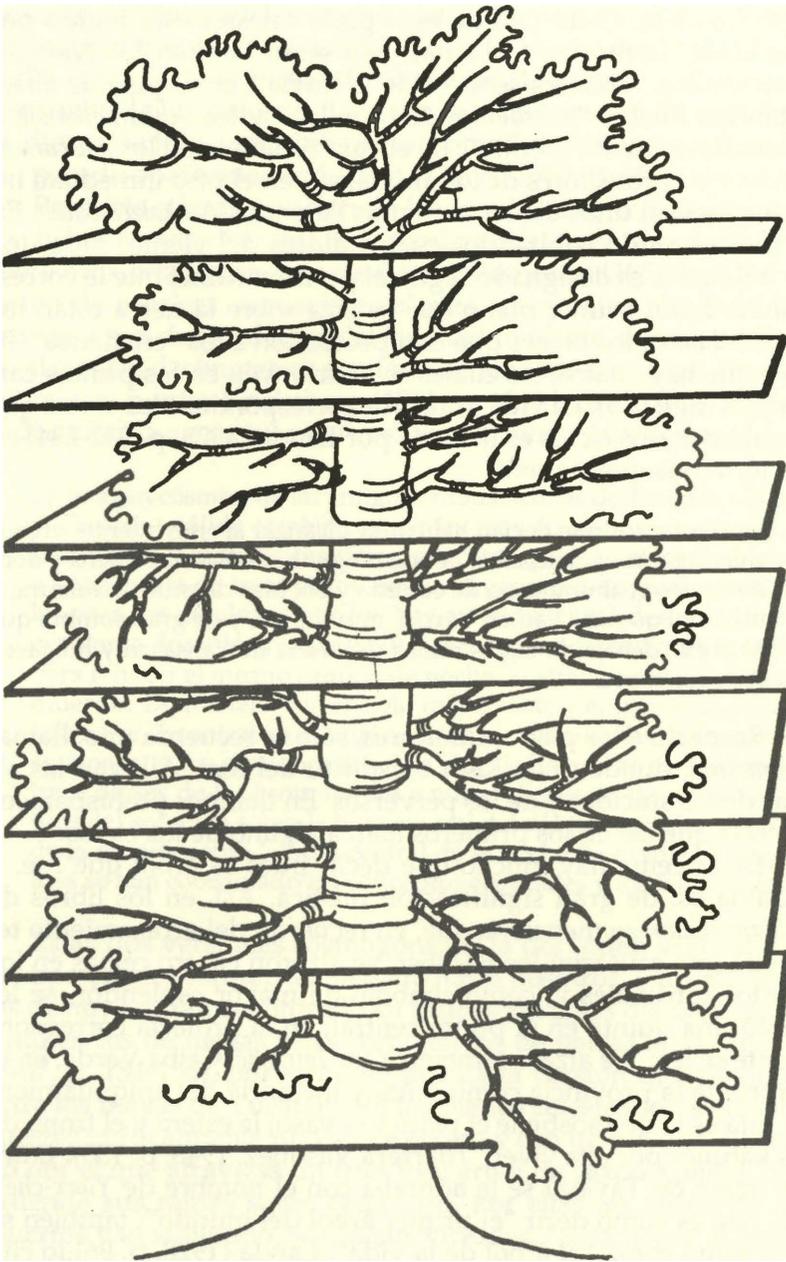


Figura 5. Concepción de los planos celestes y de la ceiba sagrada, según versión recogida por Tozzer entre los mayas de Yucatán

hoy, al decir de Frans Blom (1956, p. 284) “la cruz que vemos dentro de su recinto (o choza) no es la cruz cristiana, sino el descendiente directo de este *Yaaxché*, el árbol que pide agua para vivir”. También se le adoraba debido a la creencia de que de sus raíces había surgido la casta de los mayas.

Por todo lo anterior, se conserva hasta nuestros días la costumbre de tener, en la plaza de algunos pueblos, el adorno de una ceiba añosa de grata sombra y fresca verdura. La costumbre es antigua y ya Núñez de la Vega (que escribía a fines del siglo XVII), nos dice que: “la ceiba, que es un árbol, que tienen en todas las plazas de sus pueblos a vista de la casa del cabildo, y debajo de ella hacen sus elecciones de alcaldes, y la sahumaban con braceros, y tienen por muy asentado que en las raíces de aquella ceiba son por donde viene su linaje, y en una manta muy antigua la tienen pintada” (1702, p. 9, núm. 32, cap. XXIX, preámbulo).

Pasando ahora a los grupos mayances de tierras altas, encontramos que, entre los *tzotziles* de Larrainzar, Chiapas, su imagen del cosmos es de tipo piramidal y escaleriforme, muy similar a la descrita por Krickeberg y citada en páginas anteriores. La versión que aquí presentamos fue obtenida de los propios indígenas por el antropólogo William R. Holland (1963, p. 69) . El texto dice:

Para ellos, la tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina. Ven el cielo como una montaña con trece escalones, seis en el oriente, seis en el occidente, con el decimotercero en medio formando la punta del cielo. Desde abajo semeja a una cúpula o una taza puesta sobre la superficie de la tierra. Una gigantesca ceiba sube del centro del mundo hacia los cielos. Imaginado desde fuera de la tierra, el cielo es una enorme montaña o pirámide. Este concepto de “montaña de la tierra” se simboliza muchas veces en los antiguos códices. Bajo la tierra está situado el mundo inferior, *Olontik*, el mundo de los muertos, constituido por nueve, trece, o un número indeterminado de escalones.

Para los *tzotziles*, como para los antiguos mayas, el cielo es la morada de los dioses buenos, creadores y hacedores de toda la vida humana, animal y vegetal. En cambio, el mundo inferior es el domicilio de los dioses malos que luchan eternamente por deshacer el trabajo de los dioses del cielo y tratan de ganar nuevos ocupantes para el mundo de los muertos. La vida es una lucha constante entre las fuerzas del bien y del mal.

Más adelante (p. 77) se añade que el sol sube en una carreta, siguiendo un camino de flores y avanzando un escalón cada hora,

hasta alcanzar el cenit o “corazón del cielo”, donde descansa una hora. Después, reanuda su marcha hacia el mundo de occidente, donde desaparece en el mar, dejando todo a oscuras. Su paso por el inframundo sigue un derrotero inverso, pues su primera etapa es de bajada, hasta alcanzar la media noche, hora en que empieza a subir para llegar a tiempo a su punto de salida y repetir su eterno peregrinar. Es de añadirse que, aunque existen dioses buenos y otros malos, no se especifica la forma en que están distribuidos en los pisos celestes o en los del inframundo (figura 6).

En confirmación de lo dicho hasta aquí sobre la imagen escaliforme de la pirámide celeste, viene al punto mencionar que, en el interior del recinto del templo mayor de Tenochtitlan, exista una pequeña pirámide escalonada dedicada al sol y conocida con el nombre de *Cuauhcalli* o “Casa del Águila”. Los escalones de esta pirámide representaban los planos celestes, siendo el plano más alto, donde estaba la piedra de los sacrificios, el que correspondía a la hora del cenit o mediodía. En el día del *nahui-ollin* o “Cuatro movimiento”, en celebración de la fiesta del sol, se sacrificaba a un indio que, representando a ese astro, ascendía lentamente por las escaleras del oriente hasta llegar al plano del cenit, donde se ponía de pie sobre la piedra citada. Fray Diego Durán, que vivió en la segunda mitad del siglo XVI, nos ha dejado constancia de esa ceremonia en el párrafo que sigue:

y la fiesta que hacían...era sacrificar un indio en nombre del sol, todo embijado de colorado. Dábanle un báculo y una rodela, cargábanle a cuestras, en una carguilla, pedazos de almagre y pedazos de tizne y plumas de águila y papel y otras mil burlerías, y enviábanlo con un mensaje al sol para que supiese que sus caballeros quedaban a su servicio y que le daban infinitas gracias por los beneficios grandes que les hacía en favorecerlos en las guerras y en prestarles su socorro y ayuda.

Este indio tomaba su carguilla del presente que los caballeros del sol enviaban con el báculo y rodela y empezaba a subir por el templo arriba, muy poco a poco, representando el curso que el sol hace de oriente a poniente, y en llegando que llegaba a lo alto del templo, puesto de pie en la piedra del sol en el mediodía de ella, que era hacer (o figurar) el mediodía, llegaban los sacrificadores y sacrificábanlo allí, abriéndole el pecho por medio, y sacándole el corazón, ofreciánsele al sol, y rociando con la sangre, hacia arriba al mismo sol, luego para representar la caída del sol hacia occidente, dejaban caer el cuerpo muerto por las gradas abajo (1951, tomo I, cap. XXIII, p. 197-198).

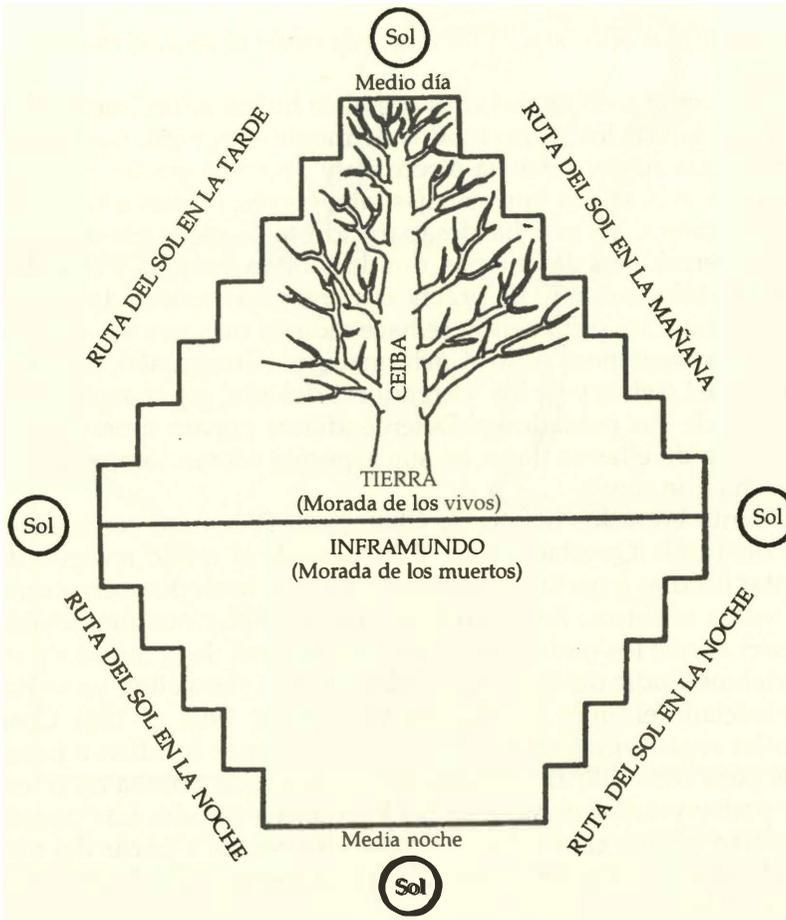


Figura 6. Concepción espacial del universo, preservada hasta hoy entre los indios tzotziles del estado de Chiapas, México

Al decir de Krickeberg (1961, p. 107), los antiguos mayas representaban esas “escaleras solares” mediante pirámides en miniatura hechas de tierra o de madera, las cuales ponían en sus templos en ocasión de fiestas especiales. Como ejemplo de lo difundido de esta práctica en Mesoamérica, incluye la figura de una de esas pirámides hecha de madera que todavía hoy emplean los huicholes.

La persistencia milenaria en los modos de medir el paso del tiempo

Al recorrer el ámbito mayance actual en busca de las huellas que aún quedan de los viejos modos de medir el tiempo, nos damos cuenta que su persistencia ofrece muy diversos grados de aculturación. Así, en las tierras bajas, que corresponden a la península yucateca, ya casi ha desaparecido toda memoria de ellos. En las tierras altas de Chiapas, donde habitan tzeltales y tzotziles, subsiste buen número de prácticas y creencias conectadas con el calendario. Esta persistencia se hace todavía más notoria al pasar a la zona montañosa de los Cuchumatanes (Guatemala), donde la cuenta del *tzolkin* y de los “cargadores del año” sigue rigiendo el destino de sus pobladores. Deteniéndonos por un momento en cada una de ellas se tiene, en sus aspectos sobresalientes, el panorama que sigue.

Tanto entre los mayas de Chan Kom (Yucatán) como entre los de Tusik (Quintana Roo), sólo subsiste el modo antiguo de contar los días a partir del mediodía y no de la medianoche como hacemos nosotros. En Chan Kom, por ejemplo, nos fue posible observar que los nativos iniciaban sus labores de la milpa a partir del mediodía del domingo, debido a que, para ellos, ya se había iniciado el lunes (Redfield y Villa Rojas, 1962, p. 184). Cosa similar registramos en Tusik; allí los indígenas acudían a nosotros para consultar un almanaque católico que obraba en nuestro poder y saber el nombre del hijo recién nacido. Los padres insistían en que el nombre de la criatura nacida a partir del mediodía era el que aparecía en la fecha siguiente (Villa Rojas, 1945, p. 143-144).

Este modo de contar los días era el que se seguía entre los mayas de la antigüedad, según lo dicho por Pío Pérez (1937, p. 534) al informar que: “fijan el principio del año en el día en que el sol pasa por el cenit de esta península para ir a las regiones australes”. Es posible que los antiguos mexicanos hubiesen tenido el mismo sistema, pues, en opinión de Caso (1953, p. 103) “parece muy probable que los mexicanos no computaban el día como nosotros de medianoche a medianoche, sino de mediodía a mediodía, lo que hace que un día azteca corresponda a dos días cristianos y un día cristiano a dos días aztecas...” Tenemos dos fuentes que nos autorizan para pensar así, el *Códice Telleriano-Remensis*, f. 48v, que dice: “ellos también cuentan el día desde mediodía hasta otro día a mediodía”, y fray Juan de Córdoba (*Arte del idioma zapoteco*,

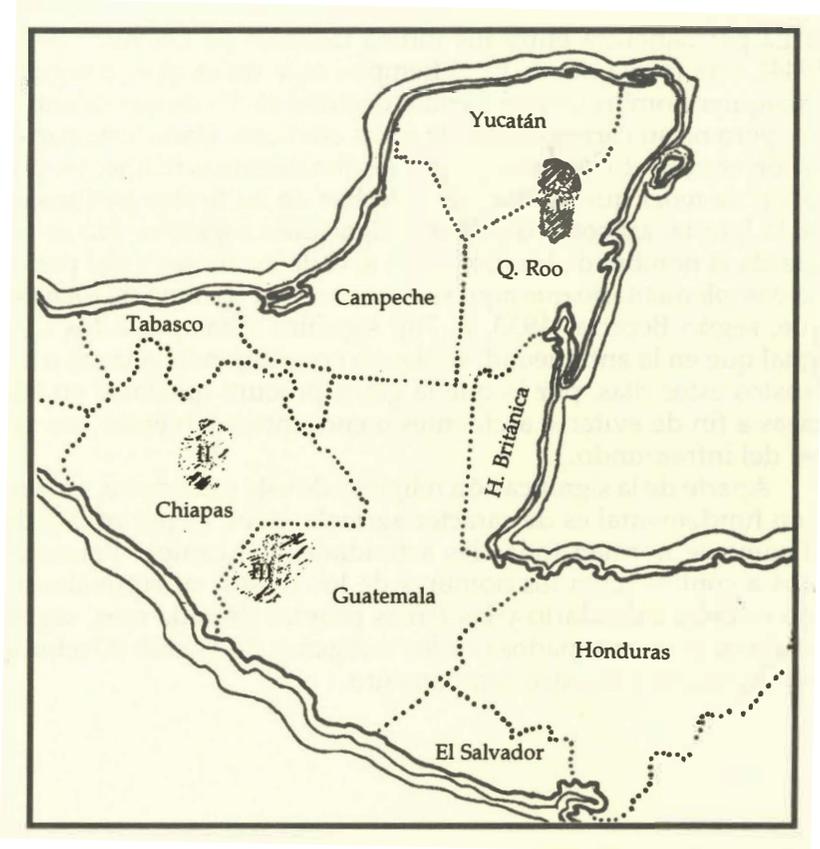


Figura 7. Las zonas menos aculturadas del área mayance. La zona I presenta la ubicación de Chan-Kom y Tusik. La zona II muestra la posición de tzeltales y tzotziles y la zona III corresponde a los cuchumatanes donde aún se conserva con bastante integridad el antiguo calendario maya

1886) “y contaban el día del mediodía hasta otro mediodía”. En la actualidad, siguen este mismo patrón los mijes de Oaxaca (México), en tanto que los ixiles de Nebaj (Guatemala), lo cuentan a partir de la puesta del sol, según unos, y en la medianoche, según otros. Steward Lincoln (1942, p. 113) añade que “hay confusión sobre este importante punto. En todos los eventos las ceremonias comenzaron a la puesta del sol.”

En las tierras altas de Chiapas se conserva todavía el *haab* o año de los mayas antiguos, el cual se componía de dieciocho meses de veinte días, más un periodo complementario de cinco días. Este periodo se llamaba *xma-kaba-kin*, “días sin nombre”, debido a que pasaban sin tomarse en cuenta. Durante nuestra

larga permanencia entre los indios tzeltales de Oxchuc (1943-1944), esta forma de medir el tiempo era la única que se seguía. Cualquier hombre o mujer podía decirme el día de ese calendario, pero no su correspondiente fecha cristiana. Hacer esta correlación era asunto que competía a los funcionarios religiosos, por razón de tener que cuidar de las fechas de las fiestas patronales de la Iglesia, así como de otras obligaciones sagradas. No se recuerda el nombre de los días, pero sí el de los meses y del periodo complementario que aquí se conoce con el término de *Chaykin* que, según Becerra (1933, p. 70), significa “días perdidos”. Al igual que en la antigüedad, se siguen considerando aciagos o infaustos estos días, por lo que la gente procura quedarse en sus casas a fin de evitarse accidentes o encuentros adversos con seres del inframundo.

Aparte de la significación religiosa de este calendario, su función fundamental es de carácter agrícola, pues, es por medio de él como se norman todas las actividades del campo. Presentamos a continuación los nombres de los meses, su equivalencia con nuestro calendario y las tareas propias de cada mes, según los datos proporcionados por los indígenas de Yochib (Oxchuc), donde tuvimos nuestro campamento.



MESES DEL CALENDARIO TZELTAL



NOMBRE DE LOS MESES	FECHAS GREGORIANAS	OCUPACIONES PROPIAS DE CADA MES
Batzul	Diciembre 26-Enero 14	“Se cambia la Justicia en los pueblos. Se siembra chile y se roza o limpia un poco de monte; todavía no es tiempo de mucho trabajo.”
Zakilab	Enero 15-Febrero 3	“Igual que en el mes anterior.”
Agilchac	Febrero 4-23	“Fiesta de Carnaval. Empieza el tiempo de trabajar más en la roza del monte.”
Mac	Febrero 24-Marzo 15	“Rozar el monte. Se empieza a sembrar por tierra fría.”
Olalti	Marzo 16-Abril 4	“Rozar. Preciso tiempo de sembrar.”
Jul-Ol	Abril 5-24	“Igual que en el mes anterior.”
Chaykin	Abril 25-29 [cinco días]	“No se trabaja. El miércoles 29 de abril, día de San Juan, santo de Cancuc, se terminó el CHAYKIN.”
Joken-Ajau	Abril 30-Mayo 19	“Se empieza a limpiar por tierra fría. Por aquí todavía no hay mucho trabajo; algunos se ocupan de raspar un poco de pita para hacer redcillas y sogas para vender en Tenejapa.”
Chin-Uch	Mayo 20-Junio 8	“Se empiezan a limpiar las milpas por acá.”
Muc-Uch	Junio 9-28	“Limpiar y hacer otros trabajos pequeños.”
Juc-Uinkil	Junio 29-Julio 18	“Poco trabajo en las milpas, limpiándolas de hierbas; se hacen casas. Por tierra fría se roza un poco el monte.”



Uac-Uinkil	Julio 19-Agosto 7	“Se sigue la limpia de las milpas, pues aquí se limpia dos veces. El 6 de Uac-Uinkil es el preciso día del Santiago de Tenejapa.” (Posteriormente, <i>ladinos</i> de Tenejapa me informaron que el día de este santo corresponde al 25 de julio.)
Jo-Uinkil	Agosto 8-27	“Por acá se descansa un poco; por tierra fría se empieza a rozar el monte para la milpa del otro año.”
Chan-Uinkil	Agosto 28-Septiembre 16	“Como por aquí todavía no es tiempo de trabajar, algunos se van a ganar jornal de 25 centavos en las milpas de tierra fría o en los campos de café de la región de Soconusco.”
Ox-Uinkil	Septiembre 17-Octubre 6	“Como en el mes anterior. Son cien días de puros <i>Uinkiles</i> .”
Pom	Octubre 7-26	“Muchos se ocupan de hacer lazos y redcillas de pita para vender y poder comprar las velas y otras cosas que se necesitan para el día de los muertos.”
Yaxkin	Octubre 27-Noviembre 15	“Tiempos de hacer casas, gallineros, redcillas y otras cosas. El 1 de YAXKIN es el día de difuntos.” (Los indios dedican para estas celebraciones los últimos cinco días de octubre en tanto que los <i>ladinos</i> dedican para ello el último día de octubre y los dos primeros días de noviembre.)
Mux	Noviembre 16-Diciembre 5	“Se empieza a trabajar un poco en las milpas.”
Tzun	Diciembre 6-25	“Tal vez el 10 de TZUN cae el día de Santo Tomás de Oxchuc.” (Éste es el único dato que no encaja en mi correlación, pues en el calendario gregoriano el día de santo Tomás cae el 21 de diciembre que correspondería al 16 de TZUN).



NOMBRE DE LOS MESES	FECHAS GREGORIANAS	OCUPACIONES PROPIAS DE CADA MES
Batzul	Diciembre 26-Enero 14	“Se cambia la Justicia en los pueblos. Se siembra chile y se roza o limpia un poco de monte; todavía no es tiempo de mucho trabajo.”
Zakilab	Enero 15-Febrero 3	“Igual que en el mes anterior.”
Agilchac	Febrero 4-23	“Fiesta de Carnaval. Empieza el tiempo de trabajar más en la roza del monte.”
Mac	Febrero 24-Marzo 15	“Rozar el monte. Se empieza a sembrar por tierra fría.”
Olalti	Marzo 16-Abril 4	“Rozar. Preciso tiempo de sembrar.”
Jul-Ol	Abril 5-24	“Igual que en el mes anterior.”
Chaykin	Abril 25-29 [cinco días]	“No se trabaja. El miércoles 29 de abril, día de San Juan, santo de Cancuc, se terminó el CHAYKIN.”
Joken-Ajau	Abril 30-Mayo 19	“Se empieza a limpiar por tierra fría. Por aquí todavía no hay mucho trabajo; algunos se ocupan de raspar un poco de pita para hacer redcillas y sogas para vender en Tenejapa.”
Chin-Uch	Mayo 20-Junio 8	“Se empiezan a limpiar las milpas por acá.”
Muc-Uch	Junio 9-28	“Limpiar y hacer otros trabajos pequeños.”
Juc-Uinkil	Junio 29-Julio 18	“Poco trabajo en las milpas, limpiándolas de hierbas; se hacen casas. Por tierra fría se roza un poco el monte.”



Uac-Uinkil	Julio 19-Agosto 7	“Se sigue la limpia de las milpas, pues aquí se limpia dos veces. El 6 de Uac-Uinkil es el preciso día del Santiago de Tenejapa.” (Posteriormente, <i>ladinos</i> de Tenejapa me informaron que el día de este santo corresponde al 25 de julio.)
Jo-Uinkil	Agosto 8-27	“Por acá se descansa un poco; por tierra fría se empieza a rozar el monte para la milpa del otro año.”
Chan-Uinkil	Agosto 28-Septiembre 16	“Como por aquí todavía no es tiempo de trabajar, algunos se van a ganar jornal de 25 centavos en las milpas de tierra fría o en los campos de café de la región de Soconusco.”
Ox-Uinkil	Septiembre 17-Octubre 6	“Como en el mes anterior. Son cien días de puros <i>Uinkiles</i> .”
Pom	Octubre 7-26	“Muchos se ocupan de hacer lazos y redcillas de pita para vender y poder comprar las velas y otras cosas que se necesitan para el día de los muertos.”
Yaxkin	Octubre 27-Noviembre 15	“Tiempos de hacer casas, gallineros, redcillas y otras cosas. El 1 de YAXKIN es el día de difuntos.” (Los indios dedican para estas celebraciones los últimos cinco días de octubre en tanto que los <i>ladinos</i> dedican para ello el último día de octubre y los dos primeros días de noviembre.)
Mux	Noviembre 16-Diciembre 5	“Se empieza a trabajar un poco en las milpas.”
Tzun	Diciembre 6-25	“Tal vez el 10 de TZUN cae el día de Santo Tomás de Oxchuc.” (Éste es el único dato que no encaja en mi correlación, pues en el calendario gregoriano el día de santo Tomás cae el 21 de diciembre que correspondería al 16 de TZUN).

Con estos datos, tomados directamente de nuestras “notas de campo”, el lector puede darse una idea bastante aproximada de la forma en que el correr de los meses va normando las tareas de los indios. Sánchez de Aguilar, nieto de conquistadores y uno de los primeros cronistas de Yucatán, nos dice, al referirse a este calendario, que: “Esta cuenta de diez y ocho meses, y los seis (?) días de caniculares son los mismos 365 de nuestro año solar; servíanles de muchos útiles, y particularmente para saber los tiempos en que habían de rozar sus montes, y abrasarlos, y esperar las aguas, y sembrar su trigo, maíz y las otras legumbres que siembran en diferentes tiempos. Y como labradores de España observan tales y tales días, y dicen, ‘octubre hecha pan y cubre’, y otros refrancillos, así ni más ni menos usaban y usan estos indios sus refrancillos en estos diez y ocho meses, y seis días de caniculares para sembrar y mirar por su salud y curarse como nosotros en verano, estío, otoño e invierno” (1937, p. 142-143).

Volviendo a nuestros datos de Chiapas, es de explicarse que, cuando el informante expresa que “son cien días de puros *uinkiles*”, quiere dar a entender que existen cinco periodos de veinte días, ya que el término *uinkil* puede ser interpretado como hombre o periodo de veinte unidades. En este caso se empiezan a contar los uinkiles a partir de junio 9 en que entra el mes *juc uinkil*; término que significa “séptimo periodo de veinte días”; le sigue el sexto, después el quinto y así hasta el tercero. Respecto al significado de los nombres de meses, su análisis nos llevaría mucho espacio, por lo que remitimos al lector a lo dicho sobre ese punto por Thompson (1960, p. 109-119) y también por Becerra (1933, p. 61-70). Es de recordarse que, en la época prehispánica, el año se iniciaba el 16 de julio (26 del calendario gregoriano).

Fuera de todo esto, no encontramos ninguna ceremonia pagana de carácter calendárico; el único acto conectado con los nombres de los meses que logramos anotar, fue el de una ofrenda que se hace al mes *Chin-uch* (“pequeño *uch*”), la cual es posible sea una débil reminiscencia de alguna ceremonia más compleja, que se llevaba a cabo en honor del dios que presidía ese mes, para pedirle el cuidado de las milpas. Según Emeterio Pineda, es éste el mes en que “sobrevienen las enfermedades de las plantas, en particular un insecto que, como el pulgón, las debilita y destruye”. En la actualidad, tal ofrenda es de carácter muy sencillo y particular. Cada familia cuelga en la entrada de su choza un pequeño manojito de los siguientes artículos en tamaño diminuto: una bola de pozol envuelta en hoja de plátano; un chile colorado (*saja-ich*);

una tortilla; una mazorca de maíz y un palito similar a los que se usan para mover la mazorca del fuego. Esta ofrenda debe hacerse en cualquiera de los cinco días que anteceden a la entrada de ese mes o, a lo más, en el primer día de *Chin-uch*. Si se hace más tarde, carece de objeto, pues revela que el milpero no supo cumplir adecuadamente con su obligación religiosa. No se dice oración alguna; basta con colgar el manojito citado. En conexión con este acto, los indios esperan con ansiedad el paso de ese mes, pues, si en el último día aparece en la atmósfera una “especie de humo”, entonces, debe entenderse que “el *Chin-uch* quemó su casa” y que, por lo tanto, habrá sol adecuado para el buen desarrollo del maizal. De no ser así, el futuro se vuelve ominoso, pues indica que habrá demasiada humedad y que la milpa podría malograrse. Aunque traté de aclarar el sentido encerrado en la frase de que “el *Chin-uch* quema su casa”, los nativos no pudieron darme mayores detalles. (Sobre los usos y costumbres de estos indios, véase Villa Rojas, 1946.)

No obstante esta limitada vigencia de los antiguos conceptos cronológicos mayances, los nativos de las tierras altas de Chiapas siguen fuertemente aferrados a esa su notoria preocupación por los lazos que atan al hombre al eterno fluir del tiempo. En conexión con este punto, el antropólogo norteamericano Evon Z. Vogt, que por años se ha dedicado al estudio del grupo tzotzil de Zinacantán, ha hecho notar la honda impresión que le ha causado este rasgo cultural, diciendo: “Lo que me gustaría añadir aquí es el grado en que nuestros datos etnográficos contemporáneos demuestran que esta preocupación por el tiempo persiste aun en aquellos municipios que ya no siguen el antiguo calendario. Para citar alguna prueba de Zinacantán, ya que no usa el viejo calendario, debo decir que, en cada temporada de trabajo, me impresiona cada vez más la manera puntual con que nuestros informantes mantienen sus compromisos contraídos con semanas de anticipación... Me impresiona, también, el modo en que los zinacantecos mantienen su orden en una larga lista de espera para alcanzar el cargo sacerdotal que han solicitado hasta con veinte años de anticipación. ¡Así es que existen en la actualidad individuos que habrán de desempeñar algunos de esos puestos hacia 1982!...” (1964, p. 35).

De manera que, aunque las formas de expresión han cambiado, la antigua actitud hacia la dimensión temporal de la existencia humana sigue operando como factor determinante en todos los planos del actuar cotidiano.

Los cómputos del tiempo, los dioses y los ritos

Dirigiéndonos ahora hacia el sur, rumbo a Guatemala, nos tendremos en la tercera zona de que hemos hablado y que se conoce con el nombre de los Cuchumatanes. Ocupa ésta una amplia sección del occidente de esa república y se caracteriza por su marcado conservatismo. Su ambiente cultural, de acendrado sabor indígena, da la impresión de haberse estancado allí la marcha del tiempo desde generaciones atrás. Las formas antiguas del calendario aborígen se conservan allí con tal vigor, que se le ha llegado a denominar “la tierra donde habitan los hombres de los ‘cargadores del año’” (La Farge y Byers, 1931, p. 111). En efecto, en esa región se localizan las comunidades de Jacaltenango, Chimaltenango, San Mateo Ixtatan, Todos Santos, Santa Eulalia y otras más, sobre las que existen ya monografías extensas que tratan de ese tema con bastante detalle. Los títulos de estos trabajos pueden verse en la bibliografía que presentamos al final. Ahora bien, no obstante el conservatismo de esos lugares, ninguno presenta con mayor relieve, claridad y fuerza, la vigencia de las prácticas y conceptos de los viejos cómputos mayas, de los que ha tratado León-Portilla, que los tres municipios de lengua Ixil que llevan por nombre Nebaj, Cotzal y Chajul, situadas hacia el este de las anteriores, a varias horas de camino. La región se mantiene todavía bastante aislada, lo cual ha permitido que sus usos y costumbres hayan sido menos alterados que los de otros lugares. Es de esta región de donde procede el mejor trabajo realizado hasta hoy, en lo que toca a ese tema apasionante del viejo calendario maya, con su cauda de ritos, creencias, ceremonias y prácticas adivinatorias, que tan hondo influjo ejercen en la vida y destino de los nativos. El autor de ese trabajo admirable es el antropólogo J. Steward Lincoln y lleva por título *The Maya Calendar of the Ixil of Guatemala*. La muerte prematura del autor, acaecida en la propia región, impidió que fuese él mismo quien redactase el informe final. Esta tarea fue realizada, con su brillantez habitual, por J. Eric Thompson, la autoridad cumbre en esa materia. Para dar idea del rico contenido que encierra el calendario Ixil, nada mejor que reproducir aquí las propias palabras de su descubridor, el doctor Steward Lincoln:

Este registro cronológico, que conserva muchos de los viejos rasgos mayas y quichés, no encontrados hoy en ninguno de los calen-



Figura 8. Región donde aún conserva su vigencia el antiguo calendario maya (occidente de Guatemala)

darios en uso, constituye, no sólo una medida del año solar (con excepción de los cálculos del año bisiesto), sino, también, un sistema rector de todo lo referente a las obligaciones religiosas, ceremoniales y divinas del destino del hombre. Tal sistema controla la vida diaria en las esferas de la adoración, agricultura, relaciones domésticas y sociales; además, influye en la conducta conectada con el nacimiento, casamiento, subsistencia y muerte.

Los días, que son también divinidades a las que se debe orar, ejercen influencias favorables o adversas en todas las actividades de la vida diaria. No obstante haberse perdido algunos de los aspectos de este viejo calendario, debe decirse que todavía representa el eje de la religión indígena después de cuatrocientos años del esfuerzo español para suprimir las costumbres nativas y a pesar del hecho de que el calendario gregoriano marca ahora las fiestas católicas, que siguen un ciclo separado de las celebraciones propias del calendario aborígen (1942, p. 103).

En la imposibilidad de ocuparnos *in extenso* de este caso excepcional de persistencia cultural, daremos aquí los rasgos más importantes del mismo, de modo que el lector pueda tener una justa apreciación de esa cuenta calendárica, así como de su influencia en la vida de los nativos. En primer lugar, cabe citar los distintos módulos de medir el tiempo empleados en la actualidad por los ixiles, los cuales concuerdan, sin excepción, con medidas similares seguidas por los mayas de los tiempos prehispánicos. Tales módulos son: *a)* el *ualyab* (o *haab* del antiguo calendario) que es la cuenta del año de 365 días; *b)* el *tzolkin* o ciclo de 260 días; *c)* el periodo de 360 días llamado *tun* en la antigüedad; *d)* el mes compuesto de veinte días; *e)* los cinco días complementarios que forman el periodo llamado *o'ki*, que es igual al que los mayas llamaban *uayeb* o *xma-kaba-kin*. Reconocen, también, los cuatro días básicos con que podía iniciarse el año, lo cual hubo de originar que se les llamara “cargadores del año”; los ixiles les llaman *ij yab* o, también, “alcaldes del mundo”. En contraste con los indios tzeltales, los de este rumbo recuerdan perfectamente los nombres de los veinte días del mes, pero no los nombres de los meses. Salvo uno que otro sacerdote que los recuerda todos, los demás sólo pudieron mencionar doce o a lo más catorce de esos nombres. Los números del uno al trece, que se citan en la cuenta del *tzolkin*, se expresan siempre en lengua Ixil. Esta cuenta del *tzolkin* es llevada por sacerdotes especiales, en tanto que la otra que corresponde al *haab* es de la incumbencia de otros especialistas.

Tanto los números del uno al trece, como los veinte días que integran el mes, son considerados como seres o deidades a los que precisa rendir culto con ofrendas y oraciones. La cuenta de trece unidades de veinte días constituye el *Tzolkin* o año sagrado. Cada fecha es mencionada con un número seguido del nombre del día. Esta secuencia del uno al trece y su día correspondiente, se repite indefinidamente hasta llegar a 260 en que se inicia otro *tzolkin* o cuenta de 20 “semanas” de 13 días. La cuenta que corresponde al *haab* y que es llevada por otro tipo de especialistas, supone la posición del día dentro del mes, o sea como decir 8 de agosto o 15 de junio. Dentro de este sistema, citar una fecha completa incluye los mismos elementos que los usuales en el calendario prehispánico, a saber: el número y nombre del día dentro del *tzolkin*, seguidos de la posición del día en el mes que le corresponde. Por vía de ejemplo se puede citar la bien conocida fecha de “4-Ahau 8-Kumkú” considerada como el punto inicial de la cronología maya. Esta fecha indica que un día llamado *Ahau*

ocupaba la cuarta posición dentro de una trecena del *tzolkin* y el octavo lugar dentro de los veinte días del mes *Kumkú*. Todo esto sería como decir “tercer domingo, 18 de junio”; aquí citamos la posición del día dentro de nuestra semana de siete días y su posición dentro del mes. Naturalmente que, a tal fecha habría que añadirle el año correspondiente, lo cual hacían también los mayas dentro de su peculiar sistema. Morley (1947, p. 270) y Thompson (1954, p. 150) han expresado en forma gráfica esta combinación de días del *tzolkin* y fechas del *haab* mediante el recurso de dos ruedas dentadas: una de 260 divisiones (*tzolkin*) y otra de 365 (*haab*) que, al eslabonarse una con otra, dan la fecha completa.

Cargas y destinos de los días en el tzolkin

Este periodo de 260 días constituye, fundamentalmente, un calendario ceremonial y adivinatorio, ya que, mediante él, se señalan las fechas propicias para hacer las ceremonias tradicionales y, también, para saber el destino que corresponde a alguien, según los cálculos adivinatorios del *Ah-kin* o sacerdote del tiempo. Cada día tiene su “carga”, buena o mala, sobre el destino de los seres humanos. A continuación se reproduce una lista de los veinte días del mes con el significado de cada uno y la “carga” que le corresponde, según datos recogidos por Steward Lincoln.



CARGAS Y DESTINOS DE LOS DÍAS EN EL TZOLKIN

NOMBRE DE LOS DÍAS	SIGNIFICADO	DESTINO O "CARGA" QUE LES CORRESPONDE
E	Dientes	Nombre de uno de los "cargadores del año". Es día favorable para hacer justicia y orar.
Aj	Caña	Apropiado para pedir a Dios que favorezca a los niños. Se queman cohetes para pedir protección para las armas y escopetas. Día propicio para pedir por las aves en general.
I'sh	Sacar el grano, la mazorca	Día favorable para las montañas, las ovejas, para pedir el incremento de los animales. Día del Señor de las cabras.
Tzikin	Pájaro	Favorable para las gallinas y para orar por dinero y otros beneficios.
A'mak	Pecador	Favorable para las milpas, para la "milpa blanca".
NOJ	Alcalde	Uno de los cuatro posibles "portadores del año" o "día dominical". Apropiado para orar por los animales domésticos pequeños.
Tijash	Día del sacrificio	Favorable para cerdos y vacas, y animales de sacrificio. Es el día del "Pastor Caporal Vaquero". (Ésta es una deidad que se menciona muy a menudo en las oraciones.)
Kauok	Guardián del mundo	Favorable para pagar las injurias hechas por los animales.
Hunahpu	Nombre de un dios	Día de los santos y también de la Santa Virgen. Favorable para ofrecer velas.
Imush	La tierra	Favorable para orar por la casa y la familia a fin de que el mundo o la tierra no los castigue.
IK	Aire	Uno de los cuatro posibles "cargadores del año". Señor del aire. Día de los vientos. Favorable para la siembra de maíz.
Akbal	Noche	Malo. Día para hacer mal a otros. Día de hechiceros.
Katch	Red	Malo. Día para hacer mal a otros.
Kan	Culebra	Favorable para pedir bienes materiales.
Kamel	Muerte	Favorable para la "milpa amarilla".
TCHE	Caballo o venado	Uno de los cuatro posibles "cargadores del año". Muy favorable.
Kanil	Mazorca	Día de la santa milpa, favorable para toda clase de semillas y siembras.
Tcho	Pagado	Día para aplacar daños y conflictos con otros, usado especialmente por los hechiceros. Día de reconocer pecados y faltas.
Tchii	Perro	Malo, disfrutado por los brujos.
Batz	Mono	Día de celebraciones. Favorable para el incremento de todas las cosas.

En esta lista hemos señalado con mayúsculas los días que se consideran “cargadores del año”; como se ve, cada uno está separado cinco espacios del otro. Como los últimos cinco días del año no se cuentan y como 360 es múltiplo de veinte (los días del mes), entonces, se explica que si un año cualquiera empieza con un día determinado, el año siguiente comenzará por un día situado a cinco espacios del anterior, y así sucesivamente. De esta manera, los “cargadores del año” sólo pueden ser cuatro. Los indios les atribuyen la máxima significación y les dedican gran número de ceremonias, en especial, una de grandes proporciones para el día con que se inició el año que se cursa.

Por lo regular, los indios se muestran todo el tiempo interesados en que los adivinos o los sacerdotes del calendario les esclarezcan en función de él algún enigma o problema especial. Las cuestiones que se consultan con más frecuencia son: nombre del día, destino del mismo y nagual o animal compañero que corresponde a un recién nacido; curso de una enfermedad; tiempos de sembrar, cosechar y hacer otros trabajos de la milpa; días favorables para confesarse un enfermo ante la familia; suerte que se ha de correr en un viaje y algunos problemas más. En ocasiones el especialista hace uso de unos frijolillos rojos y de fragmentos de cristal de roca para sus tareas de adivinar. Independientemente de las características generales de cada día, los especialistas pueden decir también el destino particular que corresponde a cada persona; así, el que nace en el día Aj será pobre; al que le toca el día Tchii (perro) será lúbrico y pecador, etcétera. En una lista de días recogida por el matrimonio Harry y Lucille Mc Arthur (1965, p. 33-38), en Aguacatán (del mismo rumbo que los ixiles), se ofrecen detalles mucho más amplios del destino de cada día y de las ceremonias que le corresponden.

El culto de los portadores del año

Como ya quedó dicho, se da el nombre de “portadores del año” a los días con que puede iniciarse el *haab* o año de 365 días. Por razones que ya explicamos, esos días son cuatro solamente y, entre los *ixiles*, llevan los nombres de E, NOJ, IK y TCHE. Al iniciarse el año tiene lugar una gran celebración en honor del “portador” o día que correspondió a esa fecha. Ya sabemos que, tanto los números del 1 al 13 como los nombres de los días, son divinidades de muy alto rango. Esa gran celebración se repite 260 días más

tarde al llegar de nuevo la misma fecha con que se abrió el año. Éstas son las dos ceremonias de más importancia que se celebran en el curso del año. Los actos se inician al ponerse el sol el día que precede al de la fecha gregoriana del *haab*, pues, para los indios, ésa es la hora en que comienza su día.

En Nebaj, que es el pueblo principal de los ixiles, muchas de las ceremonias dedicadas a los “portadores del año”, se efectúan frente a cruces distribuidas en los puntos cardinales o “cuatro esquinas del mundo”. En cada uno de esos puntos existe una cruz, la cual se levanta sobre algún montículo arqueológico. Estos cuatro sitios están ordenados en un rígido orden jerárquico, según la lista de sus nombres que presentamos enseguida:

1. *Tii Cajal*: “Ante el montículo donde la sangre fluye”.
2. *Tii Cuishal*: “Ante el montículo donde ellos bailaron”.
3. *Cuchulchim*: “Donde los reyes de la antigüedad se juntaron”.
4. *Chaxbatz*: “Los monos verdes.”

Es lástima que Steward Lincoln no hubiese indicado la dirección que corresponde a cada uno. Ante estos montículos, en forma rotatoria, se efectúan las ceremonias que corresponden a los diversos portadores del año; así, en un caso concreto observado en 1939, el primer día del año correspondió al “portador” E, cuyas ceremonias tuvieron lugar en el punto llamado *Tii Cajal* que es el más importante. Los otros tres “portadores” que no estaban en acción ese año, tuvieron sus ceremonias correspondientes en los cerros que siguen: NOH ante la cruz de *Cuishal*, IK ante la de *Cuchulchim* y TCHE ante la de *Chaxbatz*. Al año siguiente se corrieron un lugar y el portador NOH pasó a ocupar el sitio de *Tii Cajal*, IK el de *Cuishal* y TCHE el de *Cuchulchim*, quedando así en último lugar el portador E. Como es de suponerse, en el curso de cuatro años da la vuelta completa la rotación de lugares. Lo dicho aquí recuerda el mismo procedimiento que se seguía entre los mayas de Yucatán, según nos dice Landa (Tozzer, 1941, p. 135-150), al referirse a las ceremonias que tenían lugar en los días de *uayeb* que cerraban el año.

También persiste, aunque con muy escasa vitalidad, el recuerdo de un ciclo de cincuenta y dos años que se basaba en la recurrencia de cada uno de los “portadores del año” en la posición especial de iniciar el año con el coeficiente 1. Es de recordarse que cada “portador” avanza una unidad por año. Como son cuatro los “portadores”, entonces se requerirán cuatro periodos de tre-



ce años o, lo que es lo mismo, un periodo de cincuenta y dos años, para que los cuatro “portadores” hubiesen agotado los trece coeficientes que les corresponden al cambiar de posición cada año.

Como decíamos, los datos aquí presentados no muestran sino los más relevantes aspectos del calendario aborigen ahora en uso entre los pueblos ixiles de Guatemala; no obstante esta limitación, esperamos que, con ellos, el lector llegue a captar el grado en que esos pueblos han logrado aferrarse a esos viejos conceptos que les sirvieron de guía en su incesante afán de llegar a comprender el sentido del tiempo, así como el de los múltiples hilos que lo ligan con el destino del hombre.