

# Históricas Digital



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

Alfonso Villa Rojas

“Nuevas aportaciones sobre el tema de este libro”

p. 169-204

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](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 II

### NUEVAS APORTACIONES SOBRE EL TEMA DE ESTE LIBRO



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



Vuelvo a tomar parte en el “diálogo” entre los interesados en el tema de tiempo-espacio en el pensamiento de los mayas formulando un deslinde que tengo por necesario. Considero que reconocer la particular significación que tuvo para los mayas su compleja concepción del tiempo y el espacio en el contexto de su visión del mundo, no equivale en modo alguno a postular que sus intereses se redujeran a esto. Es verdad que ha habido investigadores que, desde los primeros trabajos de Alfred P. Maudslay y luego de Sylvanus G. Morley y J. Eric S. Thompson, han insistido en que el contenido de las inscripciones consiste básicamente en registros de connotación calendárica y, por tanto, temporal. En contra de tal punto de vista, están los estudios, más recientes, de Enrique Berlin, Tatiana Proskouriakoff y David H. Kelley, entre otros, que muestran, como lo enuncia un trabajo de este último, que hay “evidencia glífica de secuencias dinásticas en diversas inscripciones...”<sup>1</sup> Desde luego está fuera de duda que, en no pocos de esos textos jeroglíficos, hay expresiones de significación básicamente histórica.

No es, por consiguiente, como alguien lo malentendió, el sentido de estas investigaciones sobre espacio y tiempo, negar o disminuir que los mayas estuvieron interesados asimismo en hacer otros géneros de registros en sus inscripciones, como los ya referidos de connotaciones genealógico-dinásticas y, más ampliamente, históricas. Lo que ha interesado es ahondar en la plenitud de significaciones del complejo tiempo-espacio en sus relaciones con la visión del mundo, la religión y el todo social y económico a lo largo de la existencia cotidiana de este pueblo.

Hecho este importante deslinde atenderé ya sucintamente, según expresé, a las que considero más valiosas entre las aportaciones recientes que toman en cuenta el enfoque ya enunciado. Principiaré con aquellas que han sido expuestas en función de la publicación y análisis de textos de la tradición prehispánica.

<sup>1</sup> David H. Kelley, “Glyphic Evidence for a Dynastic Sequence at Quiriguá, Guatemala”, en *American Antiquity*, 1962, v. 27, núm. 3, p. 323-335.

*Valoraciones del significado de tiempo y espacio en ediciones recientes de textos mayenses de la tradición prehispánica*

Se debe al distinguido mayista Munro S. Edmonson una nueva versión del libro de *Chilam Balam de Tizimín*. En ella, exponiéndose a críticas como las que otros estudiosos le han hecho ya, redistribuye las secuencias del texto maya. En tal empresa estuvo guiado por la idea de que su contenido

es la historia de los itzaes o brujos del agua... pero también la historia del *katún* [grupos de veinte años], puesto que los itzaes sostienen que establecieron Chichén Itzá como la sede del ciclo de trece *katunes* en el *katún 8Ahau* (de 672 a 692 d. C.).

Los itzaes y los *xius* convinieron en que el derecho de establecer tal ciclo confería a la ciudad que lo hacía una primacía dinástica y religiosa sobre toda la región durante 260 *tunes* [años], aproximadamente 256 años. Al fin de ese tiempo la “ciudad primada” y sus caminos y dioses se destruían ritualmente y se fijaba una nueva sede para dicho ciclo.<sup>2</sup>

Ahora bien, esta forma de correlacionar las medidas cíclicas del tiempo con los acaeceres humanos, pudo desarrollarse, en opinión de Edmonson, precisamente en función de una visión del mundo y un sentido de la historia que son característicos de los mayas. Las medidas del tiempo y su acontecer en el espacio son portadoras de significaciones y destinos. Por su misma naturaleza cíclica han hecho posible que surgiera “una profunda fe en que el cálculo calendárico correcto permitirá a los sacerdotes predecir el destino del siguiente ciclo...”<sup>3</sup>

Ello ocurría básicamente en función de los periodos de *katunes*. Así en este texto indígena, en tanto que se registra la historia de lo que sucedió en determinado *katún*, se está prediciendo lo que habrá de ocurrir en otro, muchos años después, que haga su entrada precedido del mismo numeral, como en el caso de sumo interés de los *8-Ahau katún*. A la luz de esta interpretación, que tanto atañe a la concepción maya de tiempo y espacio, podrá comprenderse el enunciado con que Edmonson publicó su versión de este libro de *Chilam Balam de Tizimín: El antiguo futuro de los itzaes*.

<sup>2</sup> Munro S. Edmonson (editor y traductor), *The Ancient Future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, The University of Texas Press, 1982, p. XVI.

La otra nueva edición de un antiguo texto, a la que aquí atenderé, es la del *Popol Vuh* debida a Dennis Tedlock. Elemento esencial en ella es que fue elaborada pacientemente, “en colaboración” con un maya-quiché contemporáneo, un conocedor de la significación de las medidas del tiempo, Andrés Xiloj, del pueblo de Momostenango (en quiché: Chuwa Tza'k).

El contacto que tuvo Dennis Tedlock con Andrés Xiloj fue, según nos dice, revelador. Gracias a este sabio quiché contemporáneo pudo captar el más hondo meollo del *Popol Vuh*:

Más que ningún otro libro maya, bien sea jeroglífico o alfabético, el *Popol Vuh* nos dice algo sobre el lugar conceptual que tenían los libros en el mundo precolombino...

Contenía relatos sistemáticos de los ciclos en los aconteceres astronómicos y terrenos que servían como un complejo sistema [de referencia] en una navegación para quienes quisieran ver y moverse más allá del presente...<sup>4</sup>

De este modo, abarcando el *Popol Vuh*, desde un tiempo primordial de oscuridad, habitado sólo por dioses, hasta el presente de los humanos que transcribieron lo que había en “el libro original”, se incluyen en él series de ciclos, en cierta manera arquetípicos. En función de ellos, además de comprender el pasado, cabe anticipar el futuro. Y para mejor lograr esto, también en relación con lo que allí se relata, han de practicarse los actos rituales. Como resumiendo lo que considera ha descubierto al reinterpretar, con Andrés Xiloj, el sentido oculto del *Popol Vuh*, asienta Tedlock:

La diferencia entre un sentido pleno del tiempo en la narración mitohistórica [el del *Popol Vuh*] y el de la búsqueda europea de una historia pura, no puede reducirse a un simple contraste entre un tiempo cíclico y uno lineal. Los mayas están siempre alertas respecto de la reafirmación de los patrones [tendencias y ritmos] del pasado en los aconteceres del presente, aunque no esperen que el pasado se repita de un modo exacto...<sup>5</sup>

Y como haciendo aplicación de tal modo maya de entender el tiempo y sus destinos, añade:

<sup>4</sup> Dennis Tedlock (editor y traductor), *Popol Vuh, A Mayan Book of Myth and History*, New York, Simon and Schuster, 1985, p. 29.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 62.

si nosotros, que hoy pretendemos ser humanos, olvidamos nuestros esfuerzos por encontrar las huellas de movimientos divinos en nuestras propias acciones, nuestro destino habrá de ser parecido al de las gentes hechas de madera, en el *Popol Vuh*. Para ellos, la olvidada fuerza de la divinidad se reafirmó haciéndose presente en los utensilios e instrumentos de esos seres de palo, y, rebelándose contra ellos, los expulsó de sus casas. Por eso hasta hoy andan brincando [como monos] entre los árboles...<sup>6</sup>

El conocimiento de los ciclos y de sus destinos, en los relatos acerca de lo que sucedió, es aquí, en el *Popol Vuh*, como en opinión de Edmonson, lo es también en el *Chilam Balam de Tizimín*, la clave para comprender la realidad plena del existir en la tierra. Una y otra interpretaciones coinciden cabalmente con lo que, por mi parte, había alcanzado a percibir y expuse en este libro.

#### *Significado de tiempo y espacio en obras acerca de grupos mayenses contemporáneos*

Aportaciones en las que se hace análisis de diversos aspectos en la vida de comunidades mayenses contemporáneas y en las que se busca esclarecer el significado que allí se da al complejo tiempo-espacio, son, entre otras, las de Gary H. Gossen, Evon Z. Vogt y Barbara Tedlock. El primero de éstos, antiguo estudiante de Vogt, ha publicado varios trabajos en relación con el grupo chamula de Chiapas. En su obra principal, *Los chamulas en el mundo del sol*, sobre la base de su larga convivencia con tal grupo y la del análisis de un amplio conjunto de textos en tzotzil, correlaciona su visión del mundo con lo más importante en la realidad social de su vida diaria.<sup>7</sup> En dicho acercamiento los conceptos referentes al tiempo y espacio, como parte esencial de la visión chamula del mundo, tienen un papel primordial:

Los chamulas hacen referencia constante a diferentes unidades del tiempo cíclico. El tiempo es para los chamulas una obsesión tan grande como lo era para los antiguos mayas...<sup>8</sup>

<sup>6</sup> *Loc. cit.*

<sup>7</sup> Gary H. Gossen, *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1974. De este libro hay versión al castellano: *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 27.

Las descripciones de diversos aconteceres y circunstancias y los análisis de los textos, que Gossen presenta, corroboran tal afirmación. Y algo parecido puede añadirse en lo que toca al concepto espacial: “es imposible considerar las categorías chamulas del espacio sin tomar en cuenta las nociones complementarias del tiempo”. La lectura del libro muestra, en fin, que

el ciclo de la vida, el aprendizaje de la lengua, la complejidad estilística del género de lenguaje, el contexto en que uno se expresa y el calor de las metáforas empleadas, están todos relacionados íntimamente con el principio espacio-tiempo...<sup>9</sup>

Por su parte, Vogt, que había expresado ya desde mucho antes su persuasión de que la preocupación maya respecto del tiempo “es un rasgo o patrón cultural clave”, en varios de sus trabajos de campo se ha interesado en identificar y verificar los fundamentos de tal manera de actitud y pensamiento.

Al publicarse en 1968 el presente libro, en una amplia reseña bibliográfica confrontó las ideas centrales en él expuestas sobre tiempo y espacio, con sus propias observaciones a lo largo de once años entre los zinacantecos, dentro del llamado Proyecto Chiapaneco de Harvard. Entre otras cosas expresó en dicha reseña:

En el proceso de nuestra investigación descubrimos que uno de los rasgos clave de la cultura de los zinacantecos es un énfasis casi obsesivo (comparado con otras tribus indígenas que he estudiado) en relación con el “tiempo”, y que uno de los puntos clave de esta cultura se expresa con el vocablo *tzotzil k'in* que designa un periodo de tiempo en el que tiene lugar una ceremonia programada con regularidad.<sup>10</sup>

Más adelante, tras describir el conjunto de connotaciones e interrelaciones de lo implicado por el concepto de *k'in* en el caso de los modernos mayas zinacantecos, pasa a comparar lo que por experiencia ha comprobado con lo expuesto en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*:

es esta obra una excitante síntesis de los datos al alcance de los glifos, códices y de textos posteriores a la conquista, como los *Chilam*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 739.

<sup>10</sup> Evon Z. Vogt, reseña bibliográfica sobre *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, de Miguel León-Portilla, en *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1969, v. VI, p. 282.



*Balam* y el *Popol Vuh*, sobre los extraordinarios conceptos mayas del tiempo y su relación con la idea clave de *k'in*.

Ciertamente ha estimulado inmensamente mi pensamiento acerca de los posibles significados de tiempo y de *k'in* en la cultura zinacanteca contemporánea...

En el apéndice, Alfonso Villa Rojas ha presentado una magistral síntesis de lo que se conoce acerca de los conceptos de tiempo y espacio entre los mayas contemporáneos...Y luego ha demostrado cómo estos antiguos conceptos mayas y los métodos para medir el tiempo han perdurado (por ya más de mil años) en las áreas mayas menos aculturadas: los altos de Chiapas, las tierras altas del noroeste en Guatemala y las regiones más aisladas de Yucatán y Quintana Roo...<sup>11</sup>

Al publicar algunos años después (1969 y 1976) dos obras en las que recoge mucho de lo que ha alcanzado a conocer de la cultura zinacanteca, subraya la presencia y persistencia de las mismas concepciones claves en torno al tiempo y el espacio. Así en *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, describe lo que es un sistema coherente de comportamiento y conceptualización entre los zinacantecos, y al que designa como “replication”, reiteración de acuerdo con estructuras y pautas iguales pero en tiempos diferentes y en áreas distintas de la cultura. En tal sistema de comportamiento y conceptualización, la idea de *k'in*, tiempo, como ámbito cargado de sentidos, es un elemento clave. Entre otras cosas, Victoria R. Bricker (1968), que fue estudiante suya, destaca así los hallazgos e hipótesis acerca de la relación de los antiguos conceptos mayas de tiempo y espacio con los sistemas contemporáneos de los “cargos” [para la celebración de las fiestas y otras actividades en la comunidad] entre los zinacantecos. Sugiere (Bricker) que el “tema de la carga” en el sistema contemporáneo de los cargos, está íntimamente relacionado con los antiguos conceptos mayas de tiempo y espacio...<sup>12</sup>

Más detenida atención concede Vogt a este punto y a otros, en los que percibe la relación con las antiguas ideas mayas de tiempo y espacio, en otro libro suyo *Tortillas for the Gods. A Symbolic Analysis of Zinacantan Rituals*. En él, con la mirada siempre abierta para percibir las interrelaciones con cuanto forma parte de la visión zinacanteca del mundo —y en ella los conceptos clave de espacio y tiempo— describe los episodios recurrentes en el ritual,

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 284-286.

<sup>12</sup> Evon Z. Vogt, *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1969, p. 604.

el practicado en el hogar y en el campo, “los ritos de aflicción”, los vinculados a los ojos de agua y al sistema de cargos, los de renovación del año en las iglesias, capillas y en el monte llamado Calvario. En particular, tratando de los rituales que se practican en torno a los ojos de agua y en función de los linajes y cargos, nota que se les designa con la palabra *k'in* ([tiempo]). Y vuelve allí a establecer correlaciones con lo expuesto en el presente libro.<sup>13</sup> A su juicio perduran entre los zinacantecos las concepciones fundamentales de *tiempo-espacio* propias de los antiguos mayas.

Aportación más reciente, en la que específicamente el tiempo es el tema central de análisis, es la de Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya* (1982).<sup>14</sup> Es éste el fruto de varias sesiones de trabajo de campo en cinco comunidades quichés, y de prolongados diálogos, a modo de discípulo que aprende de un maestro, en este caso de un sacerdote indígena conocedor de los cómputos astrológicos del tiempo y de sus destinos. Barbara Tedlock y, según ya vimos, también Dennis su esposo pudieron iniciarse en tal forma de aprendizaje sagrado y esotérico durante su permanencia en el pueblo de Momostenango. Como lo expresa ella en las “conclusiones” de su libro:

El presente estudio comenzó con mi entrada en el particular contexto quiché de “comunicación interactiva”, conocido como *ch'obonic*, “adivinar”, “entender”, un contexto en el cual el pasado, el presente y el tiempo futuro son explorados a través de una combinación del calendario de 260 días y el hablar de la sangre.<sup>15</sup>

La investigación, o mejor, el aprendizaje “desde dentro”, llevó al conocimiento de las múltiples implicaciones y secretos de los ciclos de 260 y 365 días, “con los cuatro portadores de los años, o *Mam*, que sistemáticamente unen a ambos”.<sup>16</sup> En lo que toca al “hablar de la sangre”, éste se describe como

la interpretación de los movimientos de brincoteo o temblor en la sangre y músculos del adivino, movimientos que reflejan, en un nivel microscópico el resplandor del relámpago en los lagos del macrocosmos. De la interpretación adivinatoria de la sangre se tiene

<sup>13</sup> Evon Z. Vogt, *Tortillas for the Gods. A symbolic Analysis of Zinacantan Rituals*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1976, p. 97 y siguientes.

<sup>14</sup> Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 174.

noticia en una amplia área de Mesoamérica... Tan sólo la presente investigación de campo revela una clara y directa relación entre el “hablar de la sangre” y la cuenta del calendario dentro de una sola actuación adivinatoria...<sup>17</sup>

En su libro, Barbara Tedlock, después de describir el entorno y pueblo de Momostenango, se ocupa ampliamente de cuanto se refiere al saber acerca del tiempo y de quienes son especialistas en él, los llamados *ajk'ij*, “el del día, sol, tiempo”, vocablo paralelo en quiché al de los *ah k'in* de los mayas de Yucatán y de los otros expertos en los cómputos del tiempo, según puede verse en el capítulo segundo del presente *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. En la obra de Barbara Tedlock se describe enseguida lo que fue su aprendizaje sobre el calendario, “los señores de los días”, “el hablar de la sangre” y los procesos de comprensión. Aduciendo textos reunidos por ella, presenta al vivo en qué consiste esa “comprensión”, la llamada *ch'obonic*. Como en resumen, expresa:

La investigación de los acontecimientos de otro tiempo implica, por tanto, una dialéctica entre los aspectos cíclico y lineal del tiempo. La interacción de estas dos mismas fuerzas en el tiempo presente produce una tensión a lo largo de los límites localizados en los que un segmento del tiempo, nombrado y medido, debe suceder o reemplazar a otro. La tensión se acomoda tratando a ese límite como una imbricación, un traslape, más bien que como una transición instantánea...

Queda por revisar, a la luz de esta investigación, la espacialización maya del tiempo... Según este principio, dos lugares que se hallan espacialmente distantes entre sí, reciben también una distancia temporal...<sup>18</sup>

Ciertamente esta aportación es reveladora. Muestra cómo perviven hasta hoy entre algunos grupos quichés las antiguas concepciones mayas acerca de tiempo y espacio. Mas aun señala cuál es el camino que deberá seguir cualquiera que se interese en conocerlas en la realidad de la vida con todas sus significaciones y posibles aplicaciones. Por ello me atrevería a calificar al trabajo de Barbara Tedlock como “manual de los novicios o aprendices de *ajk'ij*”, que mantienen viva la vieja sabiduría del *Tiempo*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 178.

*Publicación de textos mayenses contemporáneos tocantes al tema  
tiempo-espacio*

Más que detenerme en largos comentarios, daré las referencias bibliográficas de algunas obras recientes en las que pueden hallarse textos indígenas que tocan directamente el asunto de nuestro interés. Una, particularmente rica por el gran conjunto de testimonios que reúne, es la de Mary Shaw (editor), *According to Our Ancestors. Folk Texts from Guatemala and Honduras*, Guatemala, Instituto Lingüístico de Verano, 1971.

Comprende esta obra textos en dieciséis distintas lenguas mayenses (original y versión al inglés). Varios merecen especial atención. Uno, por ejemplo, intitulado “Chuj Pantheon” (Los dioses de los Chuj ) incluye alusiones a los “dioses-días”, los que presiden las divisiones del tiempo. Dado su extraordinario interés, transcribo aquí la parte nuclear de dicho texto, recogido hacia 1960, en Huehuetenango, Guatemala:

Y también hay otros dioses,  
que son los momentos del tiempo.  
Hay veinte dioses-días que nos miran cada día.  
Un dios-día nos contempla cada día.  
Por esto nosotros alimentamos a estos dioses-días.  
Si no les damos de comer, su corazón se disgusta con nosotros.  
Estos dioses-días tienen el mismo poder que el Sol, nuestro dios.  
Por eso es necesario que también alimentemos a los dioses-días,  
fijemos nuestro pensamiento en ellos...  
Todas esas cosas son acompañantes,  
todas son dioses,  
las cosas de madera, las cruces,  
realmente son nuestros dioses,  
porque allí es donde viven los dioses-días.  
Por eso es necesario que tengamos mucho cuidado de ellas,  
que les tengamos respeto.  
Ésas cosas son muy grandes, mucho significan.  
Nuestros antepasados dijeron  
que debemos ofrecerles sacrificios.  
Hay trece formas de sacrificios.  
Hay también algunos sacrificios que sólo son cuatro.  
Hay otros que sólo son ocho.  
Debemos obedecer esto...  
Por ello os digo todo esto,  
son cosas muy importantes.

No dejéis que esto se pierda,  
porque todo ello es realidad viviente...<sup>19</sup>

Otra publicación reciente de textos de una comunidad mayense contemporánea es la de Ulrich Köhler, *Conbibal C'ulelal, Grundformen mesoamerikanischen Kosmologie und Religion in einem Gebetstext auf Maya Tzotzil*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1977.

En este caso se trata de la presentación del texto de una oración relacionada directamente con una ceremonia de curación del padecimiento designado como *cobibal c'ulelal*, “alma vendida”, causado por fuerzas adversas que se han apoderado de una o varias de las almas del paciente. El diagnóstico lo hace el *h?ilol*, curandero tzotzil de San Pablo Chalchihuitán en Chiapas.

El texto en tzotzil es objeto de transcripción y versión al alemán, acompañada de amplios análisis y comentario. Muestran éstos la perduración de la visión maya del mundo y de modo especial de su concepción espacio-temporal. En el texto hay partes directamente relacionadas con esto, entre ellas las que aluden a los rumbos cósmicos, a los nueve “pisos” o estratos celestes y a las interrelaciones del espacio con diversos momentos o periodos de tiempo.

Aludiré a otras recopilaciones de textos mayenses procedentes de distintos lugares, acompañadas de estudios comparativos, como por ejemplo, con el contenido del *Popol Vuh*. En ellas el complejo conceptual espacio-tiempo es objeto de particular consideración.

Roberto D. Bruce, que en 1971 sacó a luz su estudio acerca de *Los lacandones: cosmovisión maya*,<sup>20</sup> dio a conocer asimismo importantes conjuntos de textos bajo el título de *El libro de Chan K'in y Textos y dibujos lacandones de Najá*.<sup>21</sup> Volviendo él mismo sobre dichas aportaciones, se ha ocupado luego en establecer comparaciones entre el contenido de los textos de *Chan K'in* y el del *Popol Vuh*. Entre otras cosas encuentra importantes semejanzas en lo que se refiere al concepto de los soles o edades cósmicas, a los atributos de varios dioses, “a la naturaleza cíclica y repetitiva

<sup>19</sup> Mary Shaw (editor), *op. cit.*, p. 99-100 y 330-335.

<sup>20</sup> Roberto D. Bruce, *Los lacandones: 2. Cosmovisión maya*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971.

<sup>21</sup> Roberto D. Bruce, *El libro de Chan K'in*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974 (Colección Científica, Lingüística, 12); *Textos y dibujos lacandones de Najá*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976 (Colección Científica, Lingüística, 45).

del ‘tiempo’ —o más correctamente de la realidad— en el ciclo solar que es la base y fundamento sobre el que está edificada toda la cosmología maya...<sup>22</sup>

En su análisis y comparación llega incluso a plantearse cuestiones que atañen a lo que cabe llamar sustrato del pensamiento maya y, más ampliamente, mesoamericano. A modo de ejemplo, cito una que toca a la conceptualización e identificación de los seres divinos:

Otro problema inmediato, con implicaciones de largo alcance, que hallamos en la identificación de las deidades es el del carácter repetitivo o múltiple de ellas, y en especial de las que se relacionan con el sol. Así como cada día o “sol” es una entidad separada, individual, pero al mismo tiempo es el mismo sol (también *K’in* en maya peninsular y *Quih* en quiché), con todas las mismas características, así pueden todas las deidades solares derivarse del concepto original del sol como una divinidad, aunque cada una es un ser diferente...<sup>23</sup>

Este interés por valorar testimonios recogidos entre grupos mayenses contemporáneos, acudiendo a comparaciones con textos antiguos de la tradición prehispánica, ha dado lugar a otros varios trabajos. Sobresalen entre éstos varias aportaciones del ya citado Gary H. Gossen que ha proseguido su investigación entre indígenas tzotziles de Chiapas. Aludiré aquí a su estudio en el que reanaliza parte del contenido del *Popol Vuh* a la luz de la moderna narrativa de los chamulas. En particular destaca allí los notables paralelos que existen en aspectos como los de las edades cósmicas y la concepción cíclica del tiempo.<sup>24</sup> Acerca de otro género de hallazgo versa la contribución, debida al mismo Gossen, sobre una tabla con el registro del calendario solar maya procedente del caserío de Milpoleta, perteneciente al barrio de San Juan, en el municipio de Chamula, Chiapas.<sup>25</sup> La tabla en cuestión pertenece a una anciana que ejercía la profesión de los *h?iloletik*, “los que ven” o intérpretes de las cuentas de los días y las veintenas. El hallazgo de esa tabla calendárica, así como la información com-

<sup>22</sup> Roberto D. Bruce, “The Popol Vuh and the Book of Chan K’in”, en *Estudios de cultura maya*, México, UNAM, 1976-1977, v. X, p. 198.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>24</sup> Gary H. Gossen, “The Popol Vuh Revisited: A Comparison with Modern Chamula Narrative Tradition”, en *Estudios de cultura maya*, México, UNAM, 1978, v. XI, p. 267-283.

<sup>25</sup> Gary H. Gossen, “A Chamula Solar Calendar Board from Chiapas, Mexico”, en Norman Hammond (editor), *Mesoamerican Archaeology. New Approaches*, Duckworth, London, 1974, p. 217-253.

plementaria que obtuvo Gossen de sus colaboradores, Salvador Guzmán Bakbolon y Manuel Gómez Calixto —éste proporcionó textos en tzotzil de gran interés— permiten afirmar la perduración hasta el presente en dicho grupo de ideas claves en la comprensión sobre todo del antiguo calendario solar de los mayas.

Otra forma de acercamiento en busca de vestigios de antiguos conceptos mayas referentes a los de connotación temporal ha sido la llevada a cabo por la lingüista y etnóloga Helen Neuenswander. Su estudio se basa en una larga estancia de veinticinco años en la comunidad de Cubulco, en la Baja Verapaz, Guatemala, entre indígenas que hablan la variante achí del quiché.<sup>26</sup> En su estudio describe cuál fue su modo de proceder. Trabajando en un hospital allí establecido, hacía preguntas en apariencia espontáneas a cuantas personas ahí acudían, pero con el propósito de ir descubriendo diversos aspectos del modo como los achíes conciben el tiempo.

En su búsqueda encontró, entre otras cosas que, al igual que otros grupos mayenses, también los achíes conceden gran importancia a las medidas y significaciones del tiempo. Dato muy interesante es que, según la autora, en este grupo se ha desarrollado una forma muy especial de conceptualización temporal.

En su meollo, aunque en ella se emplean vocablos castellanos, sobre todo para nombrar a los días, prevalecen como cómputos claves las veintenetas y los agrupamientos de cinco. Otro elemento muy importante es la correlación con “la jornada de Nuestra abuela a lo largo del cielo”, designando así a los ciclos de la luna. En opinión de Neuenswander, existe entre los achíes una clara tendencia a medir el tiempo en función de las lunaciones. A modo de ejemplo citaré lo que aduce sobre la división principal del año en dos partes, *alah*, “la lluviosa”, y *sa'ih*; “la seca”. Respecto de la primera añade que piensan que es cuando la luna está llena de agua. Cabe señalar, complementando lo recogido por la señora Neuenswander, que la idea de considerar a la luna como una gran vasija henchida de agua, es algo que puede comprobarse en representaciones de la misma incluidas, por ejemplo, en el *Códice Borgia*, de un ámbito diferente en Mesoamérica.

Propósito al que concede la autora particular énfasis es establecer posibles correlaciones entre sus hallazgos sobre las ideas

<sup>26</sup> Helen Neuenswander, “Vestiges of Early Maya Time Concepts in a Contemporary Maya (Cubulco, Achi) Community: Implications for Epigraphy”, en *Estudios de cultura maya*, México, UNAM, 1981, v. XIII, p. 125-163.

de los achíes acerca del tiempo, y algunas estructuras jeroglíficas en antiguas inscripciones, en especial las referentes a las series lunares en el contexto de las llamadas series iniciales. Por mi parte considero que es en extremo prematuro intentar establecer tal género de relaciones sobre la base de lo expuesto en este estudio de Neuenswander. Me parece también riesgoso adelantar conclusiones como las que ella formula negando sin distinguo alguno la existencia de la serie de “los nueve Señores de la noche”, sin precisar si tal negación se refiere a la cultura maya o a la mesoamericana en general y asentando, en cambio, que puede tratarse más bien de un ciclo de nueve lunas (!) Tampoco me parece que haya aportado elementos suficientes para sostener, como lo hace, que los mayas contaban sus periodos en función, no de su completamiento, sino de su comienzo. Lo más importante de este trabajo pueden ser las diferencias y coincidencias con respecto a la antigua cultura maya que muestra como existentes entre los achíes en lo que toca a este desarrollo de sus ideas de connotación temporal.

*Trabajos en los que se analizan, desde otras perspectivas,  
estos mismos conceptos*

Bajo este rubro sitúo lo expuesto por algunos investigadores, bien sea en reseñas bibliográficas o en libros, artículos y simposios en los que las ideas de tiempo-espacio entre los mayas son objeto de atención especial. Comenzaré refiriéndome a una reseña acerca del presente libro, debida al mayista Javier Guerrero.

Al hacer un análisis de las concepciones que aquí se estudian, destaca que, a su juicio,

el libro contribuye a reforzar la opinión predominante entre muchos estudiosos de la civilización maya en el sentido de que ésta presenta una gran diferencia cualitativa respecto a otras civilizaciones mesoamericanas, diferencia que no es precisamente la de una organización política muy desemejante a otras que privaron en el ámbito mesoamericano, ni que consiste en que tuvo tales o cuales sistemas de producción, disímiles a otros de otras culturas mesoamericanas..., sino una concepción muy particular del mundo, del mundo-tiempo.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Javier Romero reseña *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, en *Estudios de cultura maya*, México, UNAM, 1970, v. VIII, p. 446.



Por mi parte manifestaré aquí que, aun cuando efectivamente hay semejanzas entre las concepciones espacio-temporales de los distintos pueblos mesoamericanos, es también cierto que en el caso de los mayas su pensamiento en este punto es mucho más rico y se interrelaciona de modo más amplio con otros elementos claves en su visión del mundo y religión. En tal sentido, como lo nota Romero, cabe decir que constituye “una concepción muy particular”.

Otro aspecto que subraya Romero, es la conveniencia de inquirir más acerca del carácter que tuvieron estas ideas sobre tiempo-espacio como “instrumento conceptual regulador y ordenador en la sociedad y naturaleza”.<sup>28</sup> Reconoce que ya aquí se ha atendido a las relaciones de tales ideas con las medidas de los ciclos agrícolas pero insiste en que hay que inquirir sobre los fundamentos sociales y económicos para explicar más adecuadamente el pensamiento maya. A esto diré que, más que hablar de “estructuras” y “superestructuras”, pienso que lo social, lo económico y lo que concierne a pensamiento y creencia, son por igual integrantes del todo social o, tal vez mejor, *todo cultural*. Los integrantes de ese todo, que es la realidad plena, no existen aislados: recíprocamente están interrelacionados y se influyen. Admito que en este libro, por ser su objeto un aspecto del pensamiento, se ha puesto especial énfasis en él. No niego que las implicaciones con respecto de lo social y económico pueden ser objeto de más amplios análisis.

Trabajo muy diferente es uno de Mercedes de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. En él, mejor que quienes han considerado que la evidencia de un interés histórico concreto entre los mayas invalidó la tesis de un afán especulativo en torno a las implicaciones tiempo-espacio, da ella entrada a una bien balanceada apreciación de ambas actitudes. De modo especial se ocupa de esto en el tercer capítulo de su libro: “Hombre, tiempo e historia en el mundo maya.”

Allí, aceptando como válido lo expuesto en el presente libro, expresa, entre otras cosas, lo siguiente: “La preocupación por la temporalidad que llevó a los mayas a crear una tan asombrosa sistematización del devenir, nos hace inferir que el maya concibió también al hombre como a un ser temporal.”<sup>29</sup>

<sup>28</sup> *Ibid.*, v. VIII, p. 447.

<sup>29</sup> Mercedes de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, México, UNAM, 1975, p.102.

A la luz de tal enfoque encamina luego su inquisición acerca de lo que fue para los mayas encontrarse integrados dentro de tal orden temporal:

La historia —escribe— o sea el acontecer humano, se concibe como una trayectoria cíclica en la que el pasado retorna de acuerdo con el orden del tiempo, porque el hombre no es una realidad aislada de las otras realidades dinámicas que constituyen el universo. Por tanto, los acontecimientos registrados en los textos eran la clave para ver el futuro...<sup>30</sup>

Y precisando más la interrelación del saber sobre el tiempo y la conciencia histórica, asienta:

Así pues, la ciencia del tiempo corrobora la existencia de una conciencia histórica entre los mayas porque a través de ella no sólo se pone de manifiesto que hubo una verdadera actitud inquisitiva y crítica hacia el pasado, sino también lo que sería el concepto del pasado y el sentido de la historia. Esa ciencia del tiempo no sólo tiene significación astronómica y religiosa sino que, siendo una “filosofía del tiempo”, está expresando la concepción que el maya tiene de la historia...<sup>31</sup>

Como puede verse, el señalamiento que hace Mercedes de la Garza viene a situar precisamente lo que hoy se describe como “conciencia histórica de los mayas”, dentro de esa preocupación más amplia acerca de espacio-tiempo en el contexto pleno de su visión del mundo.

De manera diferente se acercaron a este mismo tema varios de los participantes en una conferencia organizada en Dumbarton Oaks, Washington, D. C. (16-17 de octubre de 1976). El título de la misma fue *Mesoamerican Sites and World-views* (Sitios [arqueológicos] mesoamericanos y visiones del mundo).<sup>32</sup> Fundamentalmente interesó allí señalar, entre los elementos que pueden considerarse como más genéricos en la visión del mundo de los pueblos mesoamericanos, aquellos que, de diversas formas, son perceptibles bien sea en la “geografía sagrada” o en las edificaciones religiosas y otros vestigios arqueológicos en distintas regiones de esta gran área cultural.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 106-107.

<sup>32</sup> Elizabeth Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and World-views, A Conference at Dumbarton Oaks, October 16th and 17th, 1976*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1981.

Los sitios escogidos fueron Teotihuacan, Monte Albán, el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, Palenque y la “geografía sagrada” de los altos de Chiapas. Si bien en los trabajos que acerca de esos sitios prepararon, respectivamente, Doris Heyden, Horst Hartung, Rudolf van Zantwijk, Linda Schele y Evon Vogt, hay importantes identificaciones de elementos que denotan la incorporación de símbolos de la visión espacio-temporal del mundo, pienso que, más directamente aun, versan sobre esto los dos últimos estudios discutidos en dicha reunión.

Uno, debido a John Carlson, se centró en análisis comparativos entre varios aspectos de los pensamientos cosmológicos de Mesoamérica y del Lejano Oriente.<sup>33</sup> Reúne allí Carlson un gran conjunto de testimonios de ambos ámbitos de cultura en busca, sobre todo, de lo que él describe como “un modelo geomántico para la interpretación de sitios arqueológicos mesoamericanos”. El mismo autor describe lo que entiende allí por empleo de tal “modelo geomántico”:

El uso general del término “geomancia” connota un arte adivinatorio que abarca la interpretación de las características topográficas de un lugar con el propósito de situar y orientar las construcciones que hace el hombre, sean tumbas, casas o ciudades enteras.<sup>34</sup>

A esta descripción añade Carlson la idea de que, sobre todo entre los chinos, la geomancia abarca mucho más hasta convertirse en un sistema de pensamiento dirigido a controlar equitadamente las fuerzas de la naturaleza y, dicho con una especie de metáfora, hasta dar lugar a una “ecología mística”. Como podrá ya entreverse, en su enfoque, adentrándose en numerosas comparaciones, busca Carlson identificar aquellos elementos espacio-temporales que revelen si existió, y en qué forma y grado, en el ámbito de Mesoamérica esa relación dinámica entre el hombre y las fuerzas naturales-divinas del mundo en que vivía.

Más que emitir un parecer sobre este estudio, reiteraré, en lo que toca a su enfoque comparativo con las culturas del Lejano Oriente, la misma aseveración que el propio Carlson aduce, citando otro trabajo mío incluido en la recopilación hecha por F. S. C. Northrop en *Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthropology*. Allí, dando lugar a interrogantes, en materia de posibles semejanzas entre lo mesoamericano y lo oriental, ex-

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 143 y siguientes.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 144.

presé: “¿Se trata de simples paralelismos o hubo en tiempos antiguos alguna forma de diseminación cultural? Por ahora, pensamos que una respuesta definitiva no puede formularse”.<sup>35</sup> El ampliamente informativo trabajo de Carlson interesa porque señala nuevas perspectivas de acercamiento, de modo especial, al tema tiempo-espacio que aquí interesa.

El último trabajo dado a conocer en esa misma reunión tiene un tono muy distinto. Su autor, Franz Tichy, se propuso inquirir en torno a la cuestión de si el tantas veces afirmado “orden y relación de espacio y tiempo en Mesoamérica: ¿es un mito o una realidad?”<sup>36</sup> Tomando en cuenta lo aportado, tanto por quienes han estudiado las medidas y orientaciones de diversas edificaciones mesoamericanas, como por los que han hecho objeto de su investigación los cómputos calendáricos prehispánicos, Tichy establece importantes correlaciones. Éstas lo llevan a afirmar que en el México antiguo la interrelación tiempo-espacio fue el principio básico que él describe como “un mundo de orden”:

El orden en el México antiguo es visible no sólo en la arquitectura y en inferencias hechas a partir de los sistemas calendáricos y las concepciones acerca del universo: este orden también se expresa en la mutua relación de tiempo y espacio, y en la construcción y planificación estructural de los sitios religiosos. Las zonas de asentamiento en su integridad se ordenaban, arreglaban, planificaban. Esto era posible a través de un sistema de medidas angulares, lo que se coordinaba y definía por medio del calendario solar.<sup>37</sup>

Como puede verse, lo allegado por Tichy arroja mayor luz aun sobre la visible manifestación —especialmente en lo arquitectónico— de la concepción básica del tiempo-espacio. Si ello es válido en la totalidad del ámbito de Mesoamérica, cabe inferir que lo fue aún más donde, como es el caso de los mayas, tal forma de pensamiento sobre tiempo-espacio tuvo el mayor desarrollo.

Haber atendido a este trabajo de Tichy podría llevarnos a dar también entrada aquí, para su valoración, a otras aportaciones recientes en el campo de lo que se describe como arqueoastronomía, en el que sobresalen estudios como los de Anthony F.

<sup>35</sup> Miguel León-Portilla, “Philosophy in the Culture of Ancient Mexico”, en F. S. C. Northrop and Helen H. Livingston, *Epistemology in Anthropology*, New York, Harper and Row, 1964, p. 35-54.

<sup>36</sup> Franz Tichy, “Order and Relationship of Space and Time in Mesoamerica: Myth or Reality?”, en Elizabeth P. Benson, *op. cit.*, p. 217-245.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 241.

Aveni y Johanna Broda, entre otros. Reconociendo que, en muchos casos, hay en dichos trabajos algunas exposiciones relacionadas con el tema que nos ocupa, considero que, en su enfoque y objetivos, van más allá del mismo. Por ello me limito a mencionarlos como tocantes a áreas que, en diversos grados, guardan relación con nuestro asunto.<sup>38</sup>

Con enfoques muy distintos y mucho más restringidos, se han acercado al tema del tiempo entre los mayas otros dos investigadores en aportaciones publicadas en 1983 y 1984. Robert M. Carmack, que ha penetrado tanto en las fuentes arqueológicas, etnográficas y etnohistóricas para el conocimiento de los quichés, plantea importantes consideraciones críticas sobre la forma de proceder de quienes se han ocupado de los cómputos calendáricos empleados por los diversos grupos mayenses. En su opinión,

a pesar de la relativamente buena información histórica acerca del calendario en las tierras altas de Guatemala, casi todos los estudiosos se han valido de las fuentes para reconstruir el calendario prehispánico de un modo sincrónico. Por ejemplo, Thompson, en su monumental estudio sobre el calendario maya, cita la mayor parte de los testimonios de los siglos XIX y XX, pero sólo con el fin de reconstruir los patrones o modelos prehispánicos. No hace intento alguno de mostrar los cambios que ha sufrido tal calendario a lo largo del tiempo, aunque tal procedimiento parecería ser un punto de partida lógico.<sup>39</sup>

Con razón sostiene Carmack que, al igual que importa la reconstrucción lo más completa posible de todo lo tocante a los sistemas calendáricos de los mayas prehispánicos, interesa precisar asimismo, en éste y otros puntos, los cambios que han ocurrido con el transcurso de los siglos. Según él, tan sólo Oliver La Farge, al comparar lo que pudo investigar acerca del calendario jacalteco con los de otros grupos mayenses, “manifestó alguna sensibilidad a los cambios históricos”.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Véase, por ejemplo, la colección de trabajos compilados por Anthony F. Aveni y Gary Urton, *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York, The New York Academy of Sciences, 1982.

<sup>39</sup> Robert M. Carmack, “Spanish Indian Relations in Highland Guatemala, 1800-1944”, en Munro J. Macleod and Robert Wasserstrom, *Spaniards and Indians in Southern Mesoamerica. Essays on the History of Ethnic Relations*, Lincoln and London, Nebraska University Press, 1983, p. 235.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 236

Por mi parte manifestaré que precisamente en el Apéndice I, que Alfonso Villa Rojas preparó para el presente libro, al ocuparse de diversos calendarios entre grupos contemporáneos y establecer comparaciones y detectar coincidencias y diferencias, lo hace no para reconstruir el calendario maya prehispánico. Su propósito es ver qué ha perdurado y qué alteraciones se han producido. En tal sentido (¡desde 1968!) este trabajo de Villa Rojas se anticipó a la objeción de Carmack. Un poco extraño resulta que éste no haya tomado en cuenta tal aportación.

El otro estudio, en el que se toca asimismo el tema del tiempo entre los mayas, teniendo como asunto central un tema mucho más amplio, se debe a Nancy M. Farriss. En su obra, intitulada *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival (La sociedad maya bajo el régimen colonial. La empresa colectiva de sobrevivencia)*,<sup>41</sup> su interés principal se dirige a valorar las implicaciones de la conquista española, el desarrollo de lo que describe como “un orden social”, las subsiguientes formas de adaptación y sobrevivencia y, en fin, el reajuste, en el último cuarto del siglo XVIII, en la administración española al que califica de “segunda Conquista” en el contexto de “una sociedad neocolonial”. Dentro de secuencia histórica tan amplia, la autora vuelve su mirada a la idea de la concepción cíclica del tiempo entre los mayas, para ofrecer una explicación más coherente de algunos acontecimientos claves en la trama de aconteceres, objeto de su estudio. Expresa así que:

Puesto que toda la visión maya del tiempo se basaba en la convicción de que cada uno de sus *katunes*, periodos de veinte años, se repetía con los mismos acontecimientos recurrentes en intervalos de 256 años —sin duda, haciendo los artilugios *post factum* para lograr los ajustes necesarios—, tal persuasión debió haber tenido una fuerza convincente.<sup>42</sup>

Ahora bien, justamente al producirse en el siglo XVI la recurrencia del correspondiente katún *8-Ahau* —según se muestra en el capítulo V del presente libro, siguiendo en ello la sagaz percepción del mayista Ralph Roys—, tuvo lugar un hecho que afectó honda y adversamente a los mayas. Como había sucedido en los *8-Ahau* katunes de ciclos anteriores, también entonces se dejó sen-

<sup>41</sup> Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 21.

tir la presencia de invasores que, en este caso, fueron precisamente los españoles. El enfrentamiento, aunque profundo, en opinión de Nancy M. Farriss “no parece haber sido para los mayas algo equivalente a un choque cultural devastador”.<sup>43</sup> Conscientes, según lo muestran sus relatos, de su desgracia, está claro que

conservaban ellos de su pasado precolombino su visión cíclica del tiempo la que, en esas circunstancias, debió haber sido una gran fuente de alivio. Según tal punto de vista, toda la historia humana se repite en la misma ordenada forma que el movimiento recurrente de los cuerpos celestes. Todas las cosas, buenas y malas, tienen su tiempo determinado de acabar y de repetirse en un ciclo sin fin en el cual el pasado es profecía, y la profecía es el pasado.<sup>44</sup>

En función de esto, y haciendo referencia a lo expuesto en el presente libro sobre el concepto de tiempo entre los mayas, interpreta Farriss la subsiguiente actitud resignada de los vencidos. Los mayas aceptaron su suerte como algo que era parte de su destino, el que les aportó entonces el recurrente sino del *katún 8-Ahau*. Pero a la vez se resignaron porque tenían la convicción de que tal situación, en su debido momento, llegaría a su término. Así, a mediados del siglo XVII, al presentarse una epidemia de fiebre amarilla que asoló particularmente los lugares habitados por gentes de origen español, se inició una rebelión en la que se proclamó que “había llegado el tiempo de la destrucción de los españoles”.<sup>45</sup> En opinión de Farriss:

Aunque pocos españoles pudieron haber visto de hecho alguno de los libros de *Chilam Balam* [con tales profecías de subyugación y liberación], tenían al menos alguna familiaridad con las profecías en las tradiciones orales de los mayas que los rodeaban y los habían criado [como servidores] desde la infancia, en punto a narraciones sobre una inminente y sangrienta desolación que “congelaba la sangre de nuestras venas”.<sup>46</sup>

Prosiguiendo en su interpretación de la actitud de los mayas bajo el régimen colonial, cita Farriss lo referido por Juan de Villagutierre y Sotomayor cuando en 1697 un fraile, enviado al último refugio de los itzaes en la isla de Flores en el Petén, cono-

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 67-68.

ciendo las profecías mayas proclamó que estaba a punto de llegar el 8-*Ahau katún*, tiempo en que debían someterse para siempre al poderío español.

Tal es el meollo de la interpretación de Farriss que considera haber encontrado una explicación de acontecimientos claves en la historia colonial de los mayas, precisamente a la luz del pensamiento de éstos acerca de la naturaleza cíclica del tiempo. Aunque algunos puedan tal vez disentir de tal punto de vista, es indudable que la reiteración de las profecías de los *kutunes* en los libros de *Chilam Balam*, en secuencias en las que pasado, presente y futuro se intercambian y asumen también el carácter de momentos recurrentes, se presta a una amplísima gama de interpretaciones, como las que de hecho llegaron a formular los mismos sacerdotes Chilames.

La interpretación que, por su parte, hace Farriss, constituye ciertamente otro acercamiento, a mi parecer muy digno de tomarse en cuenta en función del propósito de comprender mejor el universo de implicaciones de la idea que los mayas tuvieron del tiempo, con consecuencias como las enunciadas en lo que toca a su comportamiento durante el periodo colonial.

*¿Una nueva interpretación de las interrelaciones entre los rumbos del espacio cósmico y el comportamiento del sol?*

He aludido ya al reciente desarrollo de esa forma de conocimiento científico interdisciplinario que ostenta el nombre de arqueoastronomía. Añadiré ahora que, si bien no es mi propósito valorar aquí las aportaciones de quienes han hecho objeto de su estudio el saber astronómico de diversos pueblos antiguos, considero, en cambio, pertinente atender a un conjunto de ideas que han ido desarrollando algunos de los que adoptan tal enfoque interdisciplinario. Me refiero precisamente a una secuencia de trabajos en los que, para situar en una perspectiva adecuada el tema de los conocimientos astronómicos de los mesoamericanos, se han vuelto a examinar aspectos claves en su antigua visión del mundo.

Concentrándonos aquí en lo que se refiere directamente a los mayas, encontramos que, como por etapas, se ha ido formulando lo que se presenta como una nueva interpretación de las interrelaciones existentes entre los rumbos del espacio cósmico y el comportamiento del sol. En la elaboración de tal nueva interpretación han participado en diversos grados y formas Anthony F. Aveni,



uno de los arqueoastrónomos más distinguidos, así como, de modo muy especial, Gordon Brotherston, historiador y filólogo, y Clemency Coggins, con intereses etnohistóricos y en la arqueoastronomía.

En la misma corriente han entrado, en fechas aún más recientes, dos investigadores cuyos trabajos han sido ya mencionados, Victoria R. Bricker y Evon Z. Vogt. Este último, reconocido etnólogo y etnohistoriador, que ha trabajado por largo tiempo en los altos de Chiapas y cuyos trabajos han sido varias veces citados en este libro y ahora en este nuevo Apéndice, se ha convertido en convencido exponente de la nueva interpretación.

Aquí voy a atender la secuencia de los principales trabajos en los que se ha ido perfilando la tesis que nos ocupa. Notaré en primer lugar que quienes la han ido elaborando han tomado en cuenta algunas ideas expresadas por Anthony F. Aveni; precisamente en relación con la trayectoria solar, según la podían observar los mayas. Éste —en un trabajo suyo en el que sintetiza aportaciones previas— aludiendo a lo representado en las muy citadas páginas 1 del *Códice Fejérváry-Mayer* y 75-76 del *Tro-Cortesiano*, ha expuesto lo siguiente:

Los cuatro brazos de la cruz de San Andrés [en la distribución del espacio en dichos códices] significan las cuatro casas del sol en el cielo, dos en el este y dos en el oeste. Éstos son los puntos intercardinales que simbolizan los extremos a los cuales migrará el sol a lo largo del horizonte durante el curso del año. Así tenemos la salida del sol en el solsticio de verano en el extremo superior izquierdo; la salida del sol en el solsticio de invierno en la parte superior derecha; la puesta del sol en el solsticio de verano en el extremo inferior izquierdo, y la puesta del sol en el solsticio de invierno en el ángulo inferior derecho. Podemos considerar la posición del centro (cenit) como la quinta casa del sol.<sup>47</sup>

Ahora bien, lo expuesto por Aveni corresponde básicamente a lo presentado por Alfonso Villa Rojas desde la aparición del presente libro en su primera edición en 1968. En el Apéndice I (p. 135-137), al hablar Villa Rojas de las que describe como “esquinas del cielo”, manifiesta que el origen de los puntos direccionales

podría 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

<sup>47</sup> Anthony F. Aveni, *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1980, p. 156-157.

(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.

Lo expresado por Villa Rojas ha sido reafirmado por Aveni. Por su parte el primero de estos investigadores ilustró en forma diagramática en la p. 136 de este libro esa relación de las que llama “esquinas del cielo”, es decir, de los rumbos cósmicos, con la trayectoria solar. De hecho, comentado el diagrama, nota él que los cuatro puntos señalados por el sol en los solsticios forman una especie de cuadrilongo, con dos esquinas hacia el oriente y otras dos hacia el poniente. Además, subrayando de nuevo la relación de las esquinas cósmicas con la trayectoria solar, añade Villa Rojas que el quinto punto estaría representando el momento de pasar el sol por el cenit.

Ahora bien, la nueva interpretación que han ido elaborando los otros mencionados estudiosos, aunque tiene que ver con lo anotado ya por Villa Rojas y reiterado por Aveni, va mucho más allá y atribuye a los mayas un concepto muy diferente del espacio.

Comenzaré citando un trabajo de Gordon Brotherston y Dawn Ades, respectivamente más allegados al estudio de los textos y de la iconografía, pero interesados en los trabajos de los arqueoastrónomos. El tema del estudio al que me refiero es el de la concepción mesoamericana del espacio, con énfasis en el caso de los mayas. Reconocen lo ya aceptado desde hace mucho tiempo en el sentido de que

Nada hay que justifique decir que el mundo estaba dividido en cuatro cuadrantes por líneas hacia los puntos cardinales, ni cuando se formó ese espacio por primera vez ni debido a alguna imposición geométrica subsiguiente.<sup>48</sup>

Pasan adelante estos investigadores y afirman que, precisamente para comprender lo que entendían los antiguos mayas por rumbos cósmicos, es necesario correlacionar su concepción del espacio con la trayectoria solar. En esto coinciden obviamente con lo que, según vimos, con tanta lucidez había expuesto ya Villa Rojas. A juicio de Brotherston y Ades, tomando en cuenta las

<sup>48</sup> Gordon Brotherston and Dawn Ades, “Mesoamerican Description of Space 1: Myths, Stars and Maps; and Architecture”, en *Iberoamerikanisches Archiv*, 1975, v. 1, núm. 4, p. 289.

latitudes en que se desarrolló la cultura maya, importa percatarse de que sus sabios y astrónomos “se orientaron” de modo muy distinto al de la que llaman “astronomía polar”, es decir, la que se fija un punto de referencia al norte y, por consiguiente, da lugar a una interrelación con un punto en el sur.<sup>49</sup>

Avanzando en esta interpretación, en una segunda parte de su estudio, trata Brotherston de mostrar que las ideas, tan difundidas, a partir de los trabajos de Eduard Šeler y luego de J. Eric Thompson, sobre los cuatro cuadrantes o rumbos cósmicos, descansan sobre interpretaciones en las que no se tomó en cuenta ni las latitudes en que vivían los mayas ni las interrelaciones que, por tanto, llegaron éstos a establecer entre los “rumbos direccionales” y la trayectoria solar.

Así, uno a uno, va desechando los argumentos —carentes de base, según Brotherston— en que se apoyó la antigua interpretación. Atiende en primer lugar a los vocablos mayenses empleados, a su parecer supuestamente, para designar al norte y al sur y concluye que en realidad no connotan tales direcciones. Lo mismo hace respecto de los emblemas, colores y glifos cósmicos. Llega así a expresar lo que constituye el meollo de su nueva interpretación. Fijándose en la muy citada página 1 del *Códice Fejéryáry Mayer* (con la representación generalmente tenida como de los cuatro cuadrantes cósmicos y la región central) asienta:

De hecho, si lo miramos de cerca, veremos que el este y el oeste no son simplemente dos [áreas] en un conjunto de cuatro. Las mismas líneas del dibujo hacen de ellas [de las áreas este y oeste] ejes centrales, en una forma en la que las otras dos [áreas] no pueden ser consideradas como tales. Y el dibujo central en el *Códice Tro-Cortesiano* produce el mismo efecto. Las representaciones del sol y la luna dan unidad al área central que está libre en sus lados verticales, los que se asemejan a los que están a la izquierda y a la derecha del camino del sol, según se mencionan en las lenguas mayenses modernas. Éste es un hecho hasta ahora no atendido y aun suprimido en algunas reproducciones de esta página del *Fejéryáry*. La condición de eje este-oeste se confirma además por el hecho de que las respectivas deidades se complementan sexualmente una con otra, lo que no ocurre con las demás. En otras palabras, el eje este-oeste no es sólo más patente que lo demás, sino que todo lo demás depende de ese sólo eje.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>50</sup> Gordon Brotherston, “Mesoamerican Description of Space II: Signs for Direction” en *Iberoamerikanisches Archiv*, 1976, v. 2, núm. 1, p. 45.

Y, hablando de los glifos y vocablos con los que se ha identificado al norte y al sur —respectivamente *xaman* y *nohol*— manifiesta Brotherston:

Cualquiera que pueda ser la correcta lectura de *xaman* y *nohol*, no pueden ser relacionados, ni siempre ni de modo exclusivo, con “nuestros norte y sur”, mientras que, como momentos intermedios [en la trayectoria solar, de acuerdo con las posiciones del sol en los solsticios], deben significar a veces *arriba* y *abajo*.

Ciertamente, sin ser mal interpretado, hablar de cuatro puntos cardinales del mundo mesoamericano, como si fueran los nuestros, impide una apreciación de su ciencia y arte. El modo como cualquier ser humano entiende al espacio y, por tanto, al tiempo, seguirá siendo un problema filosófico, y posiblemente, como lo sugiere Cassirer, también psicológico.<sup>51</sup>

Por su parte, Clemency Coggins, en un artículo intitulado “The Shape of Time: Some Particular Implications of a Four-Part Figure”, expone más tajantemente lo esbozado por Brotherston:

El trabajo en la iconografía y en los contextos rituales de Tikal me ha sugerido que había entre los mayas significaciones permanentemente asociadas con las direcciones [cósmicas], pero que éstas no concuerdan siempre con las interpretaciones de Seler y Thompson acerca de “direcciones cardinales”. Hay una relación permanente en tanto que se refieren al oriente y al poniente, pero escasa respecto del norte y el sur. En vez de tratar de equiparar estos conceptos clásicos y postclásicos, es más sencillo notar que para los mayas clásicos el oriente era siempre la posición de honor, asociada con la salida y el nacimiento del sol... El poniente tenía connotaciones contrarias: de la puesta del sol, de muerte y todas sus imágenes...<sup>52</sup>

Otro paso, todavía más radical en favor de esta tesis, lo dio Victoria R. Bricker en un estudio que publicó en 1983 sobre los glifos direccionales en las inscripciones y en los códices mayas. Sobre la base de una interpretación fonética y semántica, concluye allí Bricker que efectivamente la palabra que significa “oriente” en el maya yucateco contemporáneo, *lahkin*, corresponde al glifo característico que denota esa dirección del mundo y que aparece en las p. 75-76 del *Códice Tro-Cortesiano*. Otro tanto afirma en rela-

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>52</sup> Clemency Coggins, “The Shape of Time: Some Particular Implications of a Four-Part Figure”, en *American Antiquity*, 1980, v. 45; núm. 2, p. 728-729.

ción con el vocablo *chikin*, que se correlaciona con el glifo, desde hace mucho tiempo reconocido como referente al poniente.

En cambio, en lo que toca a los otros dos glifos, que tradicionalmente se han tenido como representantes del rumbo del norte y del sur, y que se han correlacionado con los vocablos mayas *xaman* y *nohol*, llega a una interpretación completamente distinta. Aceptando lo propuesto por Brotherston y por los otros investigadores ya mencionados, se adentra en un complejo intento de elucidación lingüístico-glífica. Su conclusión es que el glifo tenido tradicionalmente como representante del rumbo del norte, denota en realidad el cenit, y el que se consideraba que correspondía al sur, expresa el nadir. A mi parecer, las disquisiciones lingüístico-glíficas de Bricker distan de ser inobjektables. La lectura de las páginas que dedica a esto muestra que con frecuencia acude a ciertos malabarismos para alcanzar su conclusión preconcebida, la de que ni el rumbo del norte ni el del sur tenían importancia en el pensamiento de los mayas y que, por consiguiente, los tales glifos no pueden referirse a dichas direcciones.<sup>53</sup> A modo de conclusión asienta Bricker lo siguiente:

En las latitudes tropicales el sol alcanza su cenit y su máxima posición norteña alrededor del tiempo del solsticio de verano y llega a su más baja altitud y más sureña posición al tiempo del solsticio de invierno (Aveni, 1980, p. 61-67). En consecuencia, tiene sentido equiparar conceptualmente al punto más alto del sol con el norte y a su punto más bajo con el sur, cuando sus movimientos se representan en un circuito ceremonial. En otros contextos, sin embargo, el norte y el sur no son direcciones significativas, en tanto que el cenit y el nadir sí lo son. Por consiguiente, el simbolismo direccional maya está relacionado con los movimientos del sol y no con las direcciones cardinales.<sup>54</sup>

A los autores ya citados se ha sumado en fecha reciente el distinguido investigador Evon Z. Vogt en un artículo para *Research Report*, de la National Geographic Society, intitulado “Direcciones cardinales y circuitos ceremoniales en las cosmografías maya y del suroeste”.

Retomando lo expuesto por Brotherston, Aveni, Coggins y Bricker, asienta Vogt lo siguiente, que viene a ser una síntesis de la nueva interpretación:

<sup>53</sup> Victoria R. Bricker, “Directional glyphs in Maya Inscriptions and Codices” en *American Antiquity*, v. 48, núm. 2, p. 350-352.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 352.

A diferencia de los babilonios y los chinos [que vivían] en una latitud de 30° [o más grados], que trabajaban en relación con las estrellas circumpolares para crear la astronomía del Viejo Mundo con sus meridianos, los mayas tenían una deficiente visión de la Estrella Polar y ninguna visión constante de las estrellas circumpolares. En cambio, los mayas vivían donde la eclíptica incluía su cenit y, por tanto, donde una línea oriente-poniente no podía dividir al cielo en áreas donde estaba el sol y donde no estaba. Para los mayas, la salida y la puesta del sol, aconteceres para los cuales hay palabras en todos los idiomas de esta familia, constituyen la orientación básica en el universo. Una línea norte-sur nunca se trazó como ocurrió en el Viejo Mundo. Ciertamente, de acuerdo con Brotherston (1976), los mayas no tenían conceptos para “norte, sur”; en cambio, las otras dos “direcciones” indicadas en los códices y en los glifos, más probablemente significaban momentos intermedios entre la salida y la puesta del sol y entre la puesta y la salida del mismo, o en ciertos contextos lo “más alto” y lo “más bajo” de lo que concebían ser la trayectoria diaria del sol alrededor de la tierra. Esto está ciertamente sugerido por algunos de los jeroglíficos de *k'in* (el vocablo protomaya que significa “sol, día, tiempo”), al igual que por otros varios glifos en su antiguo sistema de escritura (Coggins 1980, 1982). Más recientemente, Bricker (1983) ha demostrado que los cuatro glifos direccionales pueden leerse fonéticamente como “oriente, poniente, cenit, nadir”. Parece ahora muy verosímil que el concepto de direcciones cardinales norte-sur-oriente-poniente, descrito en la literatura acerca de los mayas, se derive del hecho de que los cronistas españoles, como Diego de Landa, el obispo de Yucatán, y algunos antropólogos como Sylvanus Morley y J. Eric Thompson, tenían en mente, al hacer sus estudios, brújulas, con 0, 090, 180, 290 grados, marcando el norte, oriente, sur, poniente.<sup>55</sup>

En opinión de Vogt, esta hipótesis había sido sostenida ya por Villa Rojas. A mi parecer esta afirmación no es correcta puesto que, según vimos, lo que Villa Rojas expresó se refiere exclusivamente a la relación de las esquinas celestes con la trayectoria solar. Villa Rojas nunca ha pretendido excluir de la visión del espacio cósmico de los mayas los rumbos del norte y del sur. Menos aún ha pretendido equiparar tales rumbos con el cenit y el nadir.

Añadiré aquí tan sólo, respecto de lo manifestado por Vogt, que éste se ha esforzado luego por enmarcar en esta nueva interpretación datos obtenidos por él entre los indígenas de los altos

<sup>55</sup> Evon Z. Vogt, “Cardinal Directions and Ceremonial Circuit in Mayan and Southwestern Cosmology”, en *National Geographic Society Research Reports*, Washington, 1985, núm. 21, p. 487-496.

de Chiapas y entre varios grupos del actual suroeste de Estados Unidos. A la presentación de tales datos, enmarcándolos siempre en términos de la nueva interpretación, dedica el resto del trabajo que aquí cito. En vez de adentrarme en su contenido, opto por atender el meollo mismo de la nueva interpretación.

Habiendo expuesto ya, en sus líneas más generales, la nueva interpretación, resulta pertinente formular algunas consideraciones. A mi parecer lo que, desde hace ya mucho tiempo, había presentado Alfonso Villa Rojas mantiene del todo su validez. Es decir, que no hay duda de que existió en el pensamiento maya, precisamente debido a la latitud en la que hacían sus observaciones, la idea de correlacionar las llamadas “esquinas del cielo” con las posiciones de los solsticios, en una especie de composición cuadrilonga, con dos esquinas hacia el oriente y otras dos hacia el poniente. También es del todo cierto que mucho importaba a los mayas observar la trayectoria del sol a lo largo del año, teniendo presente que el quinto punto del universo, el central, correspondía con el momento del paso del sol por el cenit.

La nueva interpretación coincide sólo en parte con las ideas de Villa Rojas, en cuanto que enfatiza la fundamental significación de la trayectoria solar y, por consiguiente, del oriente y del poniente. En cambio, se aparta al quitar prácticamente toda importancia al norte y al sur en la concepción cósmica maya. A mi parecer hay aquí un doble equívoco. Por una parte, se está confundiendo la imagen que pudieron tener los mayas de la esfera celeste, en particular de lo relativo a los movimientos del sol, con lo que era además su imagen de la superficie terrestre del mundo en que vivían. Admitiendo que en la trayectoria del sol, oriente y poniente son puntos claves, y que en función de ellos es posible concebir las que llama Villa Rojas “esquinas del cielo”, de allí no se sigue que, con respecto a la imagen de la superficie terrestre, se eliminaran de hecho los rumbos cósmicos de norte y sur, descritos precisamente en muchos textos mayas y nahuas como los rumbos que están “a la derecha del camino del sol (norte)” y “a la izquierda del camino del sol (sur)”.

El segundo equívoco, consecuencia del anterior, implica algo bastante grave. Eliminar de la concepción del espacio terrestre la idea de los rumbos del norte y del sur, equivale a despojar de todo simbolismo a esos sectores de la tierra. Es en otras palabras, dejar a dos cuadrantes del universo desprovistos de cualquier significación.

Daré sólo dos ejemplos de textos en los que expresamente se habla de los cuatro rumbos terrestres, en cuanto distintos de los

celestes y como de realidades de importancia primordial. El primero, muy conocido, debe ser recordado aquí y está tomado del principio del *Popol Vuh*. Sigo aquí la más reciente versión, preparada por Dennis Tedlock con auxilio de su colaborador quiché Andrés Xiloj. Según dicho texto, cuando los dioses decidieron formar el mundo, refiriéndose a ello como a “la aparición de todo lo que es el cielo la tierra”, establecieron:

los cuatro lados, los cuatro ángulos,  
midiendo, poniendo cuatro estacas,  
distribuyendo en partes iguales la cuerda,  
alargándola,  
en el cielo, en la tierra  
los cuatro lados, los cuatro ángulos.<sup>56</sup>

En sus notas, en las que se incluye el comentario de Andrés Xiloj, expresa Tedlock que

los cuatro, lados, los cuatro ángulos...  
[las expresiones correspondientes en lengua quiché]  
continúan empleándose para referirse a las cuatro direcciones...<sup>57</sup>

Y destaca luego lo que ya en el mismo texto está claro: es decir que se aplican, bien sea al cielo o a la tierra: *cah xucut cah, cah xucut uleu*, “cuatro ángulos del cielo, cuatro ángulos de la tierra”. Y además, confiriendo a la realidad toda de la tierra un carácter sagrado, los dioses —según este texto— midieron sus cuatro lados y clavaron en ellos otras tantas estacas. La tierra en sus cuatro rumbos no está, por tanto, carente de significaciones y símbolos.

El otro texto lo tomo del ámbito náhuatl. En él me parece encontrar una especie de reactualización del acto primordial de los dioses que distribuyeron y midieron los cuatro rumbos del mundo. En este caso se trata de la llegada y establecimiento de los mexicas al lugar que les estaba anunciado, donde edificarían México-Tenochtitlan. Según el texto náhuatl del cronista indígena Fernando Alvarado Tezozómoc, en su *Crónica Mexicáyotl*, una vez que los mexicas se asentaron en el lugar pronosticado, el dios Huitzilopochtli habló por la noche con el sacerdote Cuauhtlequetzqui y le dijo:

<sup>56</sup> *Popol Vuh*, translated by Dennis Tedlock with Commentary Based on the Ancient Knowledge of the Modern Quich Maya, New York, Simon and Schuster, 1985, p. 72.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 243.



—Escucha oh *Cuauhtlequetzqui*... estableceos por los cuatro rumbos (*nauhcampah*), repartíos, fundad señoríos. Y luego ellos [los mexicas] obedecieron, hacia los cuatro rumbos se establecieron. Y cuando se hubieron establecido en los cuatro rumbos, dijo [el sacerdote] *Cuauhcóatl*: Así se ha hecho, oh otorgador de bienes, según tú me lo ordenaste, se han repartido tus padres [tus siervos]... Así se ve, hacia los cuatro rumbos habréis de quedar: en *Moyotlan* [al suroeste] que ahora se llama *San Juan*, en *Teopan* [al suroeste], que ahora se llama *San Pablo*; en *Tzacualco* [al noroeste], que ahora se llama *San Sebastián*, y en *Cuepopan* [al noroeste], que ahora se llama *Santa María la Redonda*.<sup>58</sup>

Así como los dioses —en el caso de los quichés— habían hecho primordial distribución de los cielos y de la tierra en cuatro lados, cuatro ángulos, asimismo estos otros mesoamericanos, los mexicas, al fundar su ciudad, reactualizan la acción, también para ellos primordial, y distribuyen el ámbito donde edificarán sus habitaciones y templos hacia los cuatro rumbos del cosmos, *nauhcampah*. A cada uno de esos rumbos —como se ve en los códices y se tornó patente en el recinto de la ciudad y, de modo especial, en el Templo Mayor— correspondieron significados y símbolos propios. Para los pueblos de Mesoamérica no hubo jamás espacios carentes de significación. La realidad de lo sagrado en verdad permeaba el camino del sol, los rumbos todos de los cielos y la tierra. Prescindir de esto equivaldría a pretender reducir la inevitable necesidad de referirse al norte y al sur, a sólo fines utilitarios, como sería en el deslinde de tierras o para las rutas en las salidas de comerciantes o guerreros.

Por otra parte, emplear sin más precisiones los conceptos de cenit y nadir, viene a constituir una aplicación de ideas del Viejo Mundo al contexto de Mesoamérica. Los pueblos mesoamericanos de idioma náhuatl hablaban de *nepantla Tonatiuh*, “cuando el sol está en medio”. Esto difícilmente puede considerarse como sinónimo de lo que en astronomía se entiende por cenit, “el punto del hemisferio celeste superior al horizonte, que corresponde verticalmente a un lugar de la tierra”. Y si en textos de la cultura náhuatl se habla también de *Yohualnepantla*, “la mitad de la noche”, para referirse al momento en que el sol se encontraba a medio camino en su recorrido por el inframundo, difícilmente puede decirse que tal creencia coincide en sentido

<sup>58</sup> Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, versión de Adrián León, segunda edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 74-75.

estricto con lo que se entiende por nadir, “punto de la esfera celeste diametralmente opuesto al cenit”. Así, quienes huyendo de lo que pensaron era una extrapolación del pensamiento del Viejo Mundo, introducida desde los tiempos de fray Diego de Landa, emplean ahora los conceptos de cenit y nadir y sin más precisiones los aplican al contexto maya, incurren en el vicio que están condenando.

La imagen que los antiguos mesoamericanos tenían de la superficie de la tierra era la de un amplio espacio limitado únicamente por las aguas inmensas (en náhuatl: *cem-anahuac*, “el conjunto de lo rodeado por el agua ) o, según lo refiere el *Popol Vuh*, aquello que, “al apartarse las aguas” (*are ri ha chel tah...*), quedó en medio, “la tierra” (*uleu*), “cuya superficie quedó, fue igualada...” (*u laquel ta q’urib, cha’t ta q’ut...*). Es decir que, lejos de concebirse la tierra como una esfera, se pensaba por los mesoamericanos al modo de una especie de enorme superficie en medio de las aguas inmensas. Aplicar a tal imagen terrestre las ideas de cenit y nadir equivale a atribuir a los mesoamericanos la concepción de una esfera celeste.

En realidad en el nuevo intento de interpretación hay una confusión. Es indudable que, en lo tocante al comportamiento del sol a lo largo de su curso, tenían significación primordial el oriente; luego el punto más alto en su recorrido celeste; enseguida el poniente y el punto más bajo de su trayectoria en el inframundo. Pero, aceptando esto como algo evidente, de ello no se sigue que, en la visión maya del mundo, carecieran de significación los sectores norte y sur de la tierra. Una cosa es atender a los puntos de referencia en la trayectoria solar y otra distorsionar la imagen de la superficie terrestre, suprimiendo —lo que de hecho es imposible— toda referencia cósmica a los rumbos situados “a la derecha” (norte) y “a la izquierda del camino del sol” (sur).

Queda al menos el mérito en la labor de quienes han presentado tal hipótesis, de haber reafirmado, en función de ella, lo que ya Villa Rojas había expuesto, es decir, la constante interrelación del ciclo solar —en virtud del cual existen el día y el tiempo— con los rumbos del espacio cósmico: salida-oriente; derecha del camino del sol-norte; izquierda del camino del sol-sur; llegada al punto más alto; ocultamiento-poniente y punto más bajo en el inframundo. Esto —confirmado por no pocos textos de la tradición maya y náhuatl— nos permite percibir la primordial importancia que se daba al “derrotero” solar lo que, en modo alguno despojaba de significación a aquello que también estaba allí en la superficie terrestre: el norte y el sur.

### *A modo de conclusión*

Concluiré este que he llamado “diálogo” —pues me he estado refiriendo a quienes han hablado del presente libro o han tocado materias relacionadas con su tema central, el del tiempo entre los mayas— citando un reciente ensayo en el que su autora ofrece una visión de conjunto sobre las concepciones acerca de espacio-tiempo en Mesoamérica. Se trata del artículo precisamente intitolado “Tiempo y espacio en Mesoamérica” por Mercedes López-Baralt.<sup>59</sup>

Su propósito en él es reunir en forma sucinta lo más sobresaliente sobre el tema no sólo en lo que toca a la cultura maya sino en general a las varias ramas de la civilización mesoamericana. Puesto que de hecho es de las culturas maya y náhuatl de las que se conservan más testimonios al respecto, en ellos se fija de preferencia. El fin ulterior es precisar si las concepciones sobre espacio-tiempo en Mesoamérica, por sus semejanzas o identidades, constituyen otro elemento principal en la caracterización de esta gran área de cultura. El plan adoptado es partir de una exposición acerca de “el tiempo y sus divisiones” en la que describe los sistemas de las cuentas calendáricas y lo referente a las edades cósmicas. Para ello aduce textos mayenses y nahuas. Presenta luego, con materiales de códices y textos, la concepción o imagen del espacio en sus distintos planos y rumbos. De nuevo sus fuentes de información son de origen nahua y maya. Atiende finalmente a la integración de tiempo-espacio en el contexto de la visión del mundo. Apoyada en alto grado en los testimonios que he aducido en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* y en *La filosofía náhuatl*, su conclusión es que, efectivamente, esta concepción tuvo vigencia en Mesoamérica. Esta aseveración pudo fundamentarse más adecuada y ampliamente atendiendo a fuentes de otros ámbitos dentro de dicha gran área de cultura. Como ejemplo diré que se dispone de algunas, muy importantes, de la cultura mixteca, como lo incluido en los códices *Vindobonense*, *Gómez de Orozco*, *Rollo Selden* y lo expresado en las obras de fray Francisco de Burgoa y otros cronistas. En realidad la indagación plena de la concepción tiempo-espacio a nivel integral de Mesoamérica, y con un enfoque diacrónico, no se ha llevado a cabo. En esto las investi-

<sup>59</sup> Mercedes López-Baralt, “Tiempo y espacio en Mesoamérica”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, julio de 1983, núm. 397, p. 5-43.

gaciones etnográficas entre diversos grupos contemporáneos pueden aportar nuevos y muy valiosos datos. A modo de ejemplo, mencionaré al menos que en la revista *Tlalocan* —que continúa publicando la Universidad Nacional Autónoma de México—, se incluyen no pocos textos que tocan al tema tiempo-espacio obtenidos entre grupos chatinos, chinantecos, ch'ol, huaves, huicholes, kanjobales, lacandones, mayas, mazatecos, mixes, nahuas, pames, popolocas, tlapanecos, totonacos, triques, tzeltales, tzotziles, tzutujiles y zapotecos. Testimonios como éstos y otros incluidos en manuscritos indígenas y en crónicas relacionadas con algunos de tales grupos, son fuentes de primera para poder ampliar la mira y entrar en estudios comparativos de alcances en verdad mesoamericanos respecto de estas formas de pensamiento.

A modo de conclusión diré que lo hasta ahora alcanzado —y según puede verse, ha habido importantes contribuciones durante el último *katún*— a la vez que enriquece nuestros conocimientos sobre este tema, lleva a nuevos interrogantes, antecedente de otros planteamientos. En este campo, como en otros de la investigación mesoamericanística, cada estudioso es, en el mejor de los casos, un émulo de las deidades portadoras de los destinos y significaciones del tiempo. Ha recibido lo aportado por otros y lo ha hecho suyo. Luego, como si ello fuera su *k'in* o *tonalli* —su día, tiempo y destino— debe enriquecerlo para entregarlo a quienes habrán de sucederlo. Trágico en verdad sería que se rompiera la secuencia de los periodos del tiempo con todos sus destinos, o la de los esfuerzos por investigar y ahondar en sus secretos, los del tiempo-espacio, en la realidad existencial de los mayas, en la de toda Mesoamérica y asimismo en la del hombre universal. Si ello ocurriera, la vieja antorcha se apagaría, no habría ya ni significaciones ni destinos y todo retornaría a la oscuridad primordial.

## POST SCRIPTUM

Añadiré que, estando ya a punto de imprimirse este libro, ha llegado a mi conocimiento un nuevo y singular hallazgo que corrobora lo que he expuesto acerca de los cuatro rumbos y sectores cósmicos. El descubrimiento tuvo lugar en la zona arqueológica de Río Azul, en el extremo noreste del Petén guatemalteco. Allí, el arqueólogo Richard E. W. Adams exploró en 1985, entre otras cosas, la clasificada como tumba 12 del temprano periodo clási-



co maya. Del descubrimiento que aquí en particular nos interesa, da cuenta el propio Adams:

Encontramos otras hermosas pinturas de glifos. En las finamente aplanadas paredes de la tumba aparecen los signos correspondientes al oriente, sur, poniente y norte. Aunque los significados de estos jeroglíficos se han conocido ya por más de un siglo, nuestro descubrimiento marcó la primera vez que se encontraron en su propio contexto natural, ya que su presencia en la tumba l2 corresponde correctamente a las direcciones reales.<sup>60</sup>

Lejos de haber pintado el glifo del norte en el techo de la tumba para indicar la dirección del cenit, o de haber trazado el glifo del sur en el suelo de la misma tumba para apuntar hacia un supuesto nadir, los signos jeroglíficos del norte y del sur —al igual que los del oriente y del poniente— corresponden a las direcciones o rumbos reales, a los que se orientan de hecho las cuatro paredes de la tumba. ¿Se quiere todavía alguna otra forma de evidencia de que a los mayas les interesaban realmente los cuatro rumbos o sectores del mundo?

<sup>60</sup> Richard E. W. Adams, "Río Azul", en *National Geographic Magazine*, Washington, D. C., April 1986, v. 169, núm. 4, p. 441-442.