

57. VIVENCIAS DEL PASADO

Se conoce hoy la historia cultural de los mayas. No existe cultura en el mundo de la que conocemos mejor su historia.

Sus pirámides, templos y palacios de exquisita arquitectura, lo mismo que sus estelas fechadas, han sido popularizados por la imagen en ediciones de lujo, publicadas en las principales lenguas del mundo. Pero se ignora el impulso emocional que dio expresión a las formas; se desconoce cómo transcurre la vida ceremonial y campesina en la época del esplendor de los centros ceremoniales, sumidos ahora en una atmósfera de silencio y de misterio.

La vida en un centro ceremonial

A través de los materiales ofrecidos en el presente estudio se ha comprobado que los mayas contemporáneos, herederos de una civilización milenaria de alto contenido espiritual, conservan los legados esenciales de su rico pasado. Con admirable tenacidad mantienen sus tradiciones ancestrales, el «costumbro», término que expresa la forma en que se estabilizaron los mitos que dramatizan en sus ritos y ceremonias. El impacto de la Conquista no llegó a desarticular el pasado del presente. Hay continuidad histórica a través de los siglos, desde el período clásico hasta la fecha, manteniéndose, gracias a ello, los valores eternos de la raza. La mitología constituye, en efecto, hoy como ayer, la estructura maestra de la cultura maya.

Es sorprendente el caso de este pueblo que alcanzó el nivel más alto en la escala de la civilización, superando en algunos aspectos a todas las del mundo antiguo, y sin embargo vivió siempre, y vive aún, en la edad de los mitos.

Compendio de los patrones básicos de la cultura, la mitología permite acceder al universo mental de los mayas y comprender su sociedad en su esencia y manifestaciones.

Para los fines de la presente exposición enfocaré mi atención a Copán, la ciudad santa de los chortis, uno de los más bellos centros ceremoniales del área maya. Porque los chortis, descendientes directos de los constructores de Copán, ocupan desde tiempos inmemoriales la misma zona donde está enclavado este centro arqueológico, en el que celebran todavía sus ritos ancestrales. Además, los chortis son el único grupo importante que habita el área meridional, donde floreció la cultura clásica. De ahí la posibilidad de establecer correlaciones entre los hechos del presente y los del pasado.

Para comprender plenamente la vida espiritual y material maya-chorti ha sido necesario pasar muchos años en la intimidad de los gnósticos indígenas, adaptarse a su mentalidad, integrarse a su pensamiento, para poder penetrar en su alma, para ver la vida y la fe como la miran ellos; conocer y profundizar en su teología, en sus ideas filosófico-religiosas y en las relaciones entre los sacerdotes y lo divino. En fin, eliminar el subjetivismo, nuestra manera etnocéntrica de apreciar su manera de pensar y de sentir tan diferentes de la nuestra.

Es tal la fidelidad de los chortis a sus normas ancestrales de vida que, a la luz del presente, no sólo puede explicarse la vida en Copán, sino también vivirla.

Sistema político-social y económico.—Hasta ahora no se sabía nada de la estructura interna del aparato político y administrativo de los mayas del período clásico, ni de la función de sus monumentos, de impresionante magnificencia.

En los centros ceremoniales y administrativos chortis residen los dirigentes espirituales y las autoridades civiles, con sus respectivos séquitos de auxiliares. Allí están depositados los tesoros artísticos y culturales de la comunidad, la parafernalia del culto y la bandera tribal. Pero la masa campesina no radica en la cabecera del municipio, sino que está dispersa en aldeas y caseríos, que gravitan en torno al centro ceremonial, donde acude periódicamente para asistir a las celebraciones religiosas, danzas, juegos y fiestas solares, al mercado o a reuniones tribales. Las grandes plazas, habitualmente desiertas, se animan en estas ocasiones con la presencia de centenares de indígenas.

Este tipo de poblamiento, básicamente rural, es el más adecuado al sistema de agricultura de roza, vigente aún, y no parece haber variado

desde remotas épocas. Bajo el impacto de la Conquista, el antiguo núcleo ceremonial fue desplazado a la cabecera del municipio.

No ha variado este sistema de poblamiento desde el Gran Período de Copán, a juzgar por los informes de Gustav Stromsvik sobre el particular. Era numerosa la población del Valle de Copán, que ha dejado vestigios de cerca de 40 grupos que se pueden distinguir fuera de la Acrópolis. Cada uno de ellos ha de haber sido centro de pequeñas comunidades¹.

En su «Guía de las ruinas de Copán» (Tegucigalpa, 1946), el citado investigador publica un mapa que incluye todos los pequeños poblados del Valle de Copán. Asimismo, Jesús Núñez Chinchilla, director del Instituto de Antropología de Honduras, informa que la población de Copán está diseminada a lo largo y ancho del valle; se han localizado y reconocido 16. El valle es cultivable en toda su extensión. Desde la época prehispánica, sus moradores se han especializado en el cultivo del tabaco, considerado como de los mejores de Centro América².

Con el progreso de la investigación arqueológica se ha descubierto que el Valle de Copán y el adyacente de Santa Rita estaban densamente poblados. «Sabemos que el Valle de Copán está repleto con miles de montículos. Esta información ha estado a nuestro alcance desde los tiempos de Morley. En nuestros viajes por 'jeep' y a pie registramos 53 localidades, en muchos casos estructuras individuales o estructuras estrechamente agrupadas. En otros casos una localidad representa varias ruinas ampliamente separadas. Frecuentemente se ven pequeños grupos de dos a cinco montículos. En estos grupos un montículo es, por lo general, un poco más alto que los otros. Hay centros ceremoniales menores»³.

Richard Loventhal, de la Universidad de Harvard, encontró más de 200 pequeños sitios, grupos de poblados, alrededor del centro ceremonial de Copán.

Esos diferentes tipos de poblados pueden explicarse por los tradicionales asentamiento de poblaciones chortis en la misma área. Estos pueden clasificarse en caseríos, como el que se ilustra en la gráfica 7. Un grupo de caseríos forma la aldea, y un conjunto de aldeas constituye la tribu, que tiene su centro ceremonial en la cabecera del municipio, donde están emplazados los edificios públicos. Ese tipo de población dispersa constituye, hoy como ayer, el soporte económico del centro ceremonial.

Cada municipio constituye, en concepto del indígena, un Estado autó-

¹ Gustav Stromsvik, *Informe al Gobierno de Honduras*, Tegucigalpa, 1946.

² J. Núñez Ch., *Las ruinas de Copán*, Tegucigalpa, 1962, pág. 23.

³ «Proyecto para el desarrollo de investigación y preservación arqueológica en Copán», por Gordon R. Willey, William R. Coe y Robert J. Sharer, *Inst. Hondureño de Antropología e Historia*, 1976.

nomo, cuya capital es el centro ceremonial. De ahí que sus connacionales sólo sean aquellos que integran la población de esta comprensión geográfica. El chorti los llama *ni winik'op*, mis gentes, término que podría traducirse por mis compatriotas. Todos los demás, aun los de la misma etnia, son «forasteros»; porque pertenecen a «otro Estado». La bandera tribal es el símbolo de esa entidad política y religiosa, que es la verdadera patria del indio.

La comunidad está formada por una confederación de aldeas exogámicas, que conservan su carácter de organismo de ayuda mutua. Sus componentes son llamados *takar op'*, es decir, ellos se ayudan unos con otros. El término *p'iar*, que significa familiar, compañero, se aplica también a los habitantes de la aldea, cuya estructura social se caracteriza por grupos de macrofamilias patrilineales, con residencia patrilocal. En la actualidad, las familias extensas tienden a fragmentarse en familias simples. Tal sistema de distribución de la población, basado en la autonomía municipal, no parece haber variado desde la época arqueológica. Cada centro ceremonial del período clásico presenta variabilidad local, dentro de patrones comunes, de magnitud semejante a las existentes entre los diferentes municipios chortis, que se expresan en variaciones litúrgicas y en la indumentaria que identifican a los habitantes de cada pueblo. Aunque la escuela sacerdotal de cada localidad usa su método particular, como se ha visto, por ejemplo, comparando las técnicas rituales de Chiquimula y Quezaltepeque, todas mantienen tradicionalmente los legados esenciales de la misma mitología, de la misma religión y del mismo calendario.

El gobierno tribal está a cargo de dos dignatarios: el civil y el religioso. El jefe máximo del gobierno civil, llamado *alcapur* en Chiquimula, es equivalente del *Halach Winik* de la tradición maya. Su linaje parte del dios solar que representa. Está auxiliado por cuatro calpures (jefes de barrio o de aldeas), que se consideran descendientes de los cuatro primeros hombres creados de maíz. Numerosas cofradías pertenecen a esta organización.

El *Popol-Vuh* nos dice que para la realización de todo acto significativo los dioses se llaman o convocan al centro del cielo, sesionan, deliberan y toman sus providencias de común acuerdo. De esta manera los mitos nos brindan las pautas que rigen todavía el gobierno maya-quiché, de tipo parlamentario. Los «principales» se reúnen en el cabildo, que representa el cielo, sesionan, deliberan y discuten hasta llegar a una resolución tomada por unanimidad; por tanto, inapelable.

El gobierno religioso está bajo el liderazgo del sacerdote mayor, *Hor*

Chan, jefe o cabeza de serpiente, equivalente del *Ahau Kan May*, el jefe-serpiente de los mayas yucatecos (Landa).

Existe en cada comunidad chorti una casta sacerdotal perfectamente organizada y jerarquizada, bajo la dirección del sacerdote mayor, auxiliado por un cuerpo de acólitos que actúan en grupos de 4, 5, 7, 9 y 13 hierofantes. Al igual que el sacerdote mayor, éstos personifican entidades divinas, cosmogónicas, calendáricas y numerales, bajo la dirección del líder espiritual, que representa al gran dios de la Fertilidad, del que dice descender. Este no puede actuar solo, sino en unión de su esposa, que personifica a la diosa Tierra.

El sacerdote mayor, representante nato de la deidad, no sólo lleva tradicionalmente el mismo título de jefe-serpiente que usaba en los tiempos precolombinos y cumple las mismas funciones, sino también luce los mismos atavíos. Un gran pañolón azul —o verde—, con una punta caída sobre las espaldas, a manera de talaria, sustituye hoy las suntuosas coronas con penacho de plumas de quetzal y tienen el mismo significado. El de representar a la serpiente emplumada. Ese tipo de tocado, ilustrado en gráficas anteriores, sólo puede llevarlo el sacerdote mayor, porque sólo él personifica a *Gucumatz*, la gran serpiente emplumada del *Popol-Vuh*. De ahí su título: jefe o cabeza-serpiente (*Hor Chan*).

Otro atributo de rango y poder es el asiento ceremonial. En el curso del presente estudio se ha descrito e ilustrado la historia del asiento ceremonial desde la etapa inicial de la agricultura. En este horizonte consiste en un trozo de madera simple o de talla zoomorfa, y es usado exclusivamente por el jefe.

En la Segunda Edad del *Popol-Vuh*, que corresponde al ciclo de la agricultura incipiente, los Ahpú, dioses de la fertilidad, se sientan en un banco de piedra, ejemplificando el mito de origen del asiento ceremonial. Durante el clásico Temprano, los dioses se sientan sobre una silla baja de cuatro soportes, como puede apreciarse en una escultura monolítica de Villanueva, que representa a un personaje sentado en su silla (ver la gráfica 195 de mi libro *Los Mayas*). La silla del dios de la Fertilidad, o del sacerdote que le personifica, alcanza un desarrollo espectacular en la liturgia chorti. Consiste en una gran butaca con brazos y respaldo, como puede apreciarse en gráficas anteriores. El asiento ceremonial llega a su más alta expresión artística en los tronos escultóricos de Copán, como puede apreciarse en la gráfica 1.

La dualidad en la dirección tribal se correlaciona con dos tipos de culto, uno solar y el otro a los dioses agrarios, protagonistas de la magna obra de brindar las lluvias y abundante alimento. El primero es público y

se celebra a mediodía, en la iglesia y en cofradías, cuando el sol está en el cénit. Por esta razón ha tenido que adaptar sus ritos a los católicos y es accesible al investigador, pero no comprendido por él. En el culto agrario persisten las antiguas concepciones religiosas, que no han sufrido modificaciones esenciales. Es secreto y nocturno; se celebra a la media noche, cuando el sol está en el nadir, en templos indígenas y lugares apartados, lejos de toda mirada extraña. Ha permanecido al margen de la investigación.

Tal dualidad cultural corresponde a la bipartición del cosmos, de las estaciones y del calendario; esto es, del tiempo-espacio.

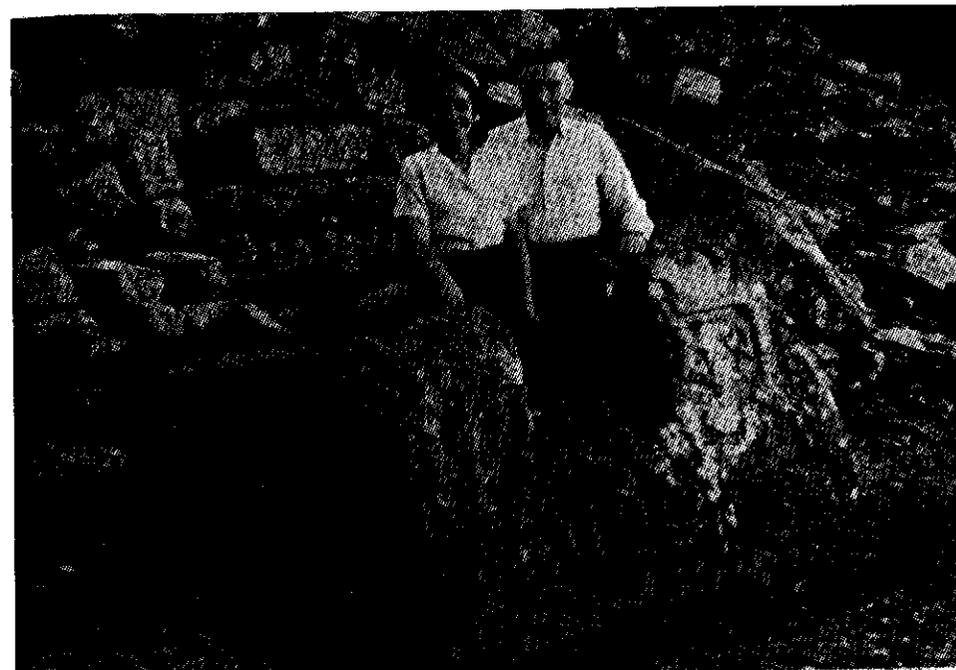
El culto al Sol se celebra en la iglesia, en función de templo solar, que es el edificio más alto de la cabecera municipal, y en casas de cofradías. El mismo culto se celebraba en Copán en el templo solar, que está emplazado sobre la pirámide más alta de la acrópolis y en aposentos anexos, hoy derruidos.

Al igual que en Copán, las ceremonias del culto agrario no pueden celebrarse en un solo oratorio, sino en grupos de edificios funcionalmente relacionados. Tanto en la cabecera municipal chorti como en Copán, ese conjunto de edificios destinados a ambos cultos constituye un centro ceremonial.

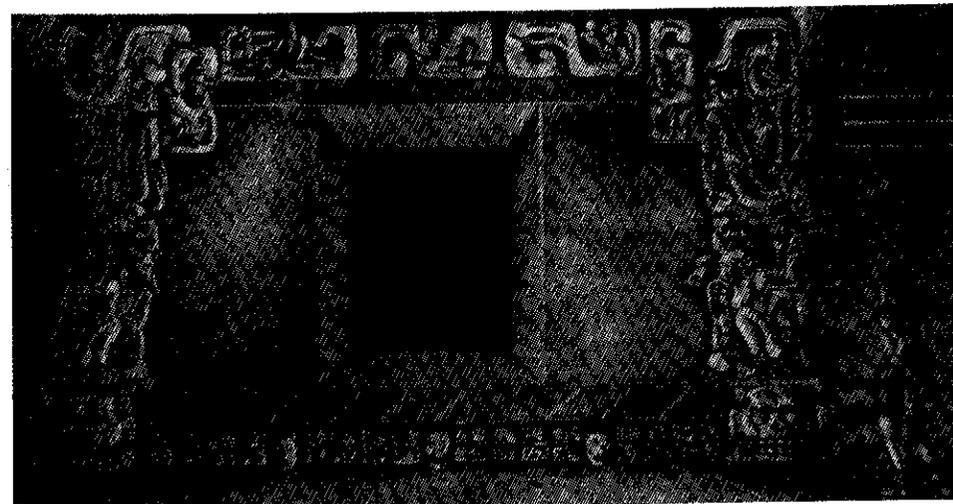
Economía.—Al tratar de los paralelos existentes entre los mitos del *Popol-Vuh*, el calendario, los ritos y las labores de cultivo de los chortis, se ha comprobado que el ciclo agrícola, alternado con un período de descanso, no ha variado esencialmente desde el clásico Temprano. El estilo de vida y las costumbres consuetudinarias del presente son fundamentalmente los mismos que en la época arqueológica. Ni que repetir que siguen cultivando dos milpas consecutivas al año, de acuerdo con las prescripciones de sus mitos, que son los que regían también la vida campesina en Copán. Para sus labores de cultivo y su vida ceremonial se rigen por el mismo calendario maya antiguo y observan el mismo registro astronómico con puntos de referencia en accidentes de la cordillera del Merendón, que domina la zona de Copán. De manera que la economía y las actividades mercantiles intertribales del presente nos brindan una imagen bastante fidedigna de la vida campesina en la zona de Copán.

Este extraordinario conservatismo del hombre maya ha sido resaltado por algunos arqueólogos.

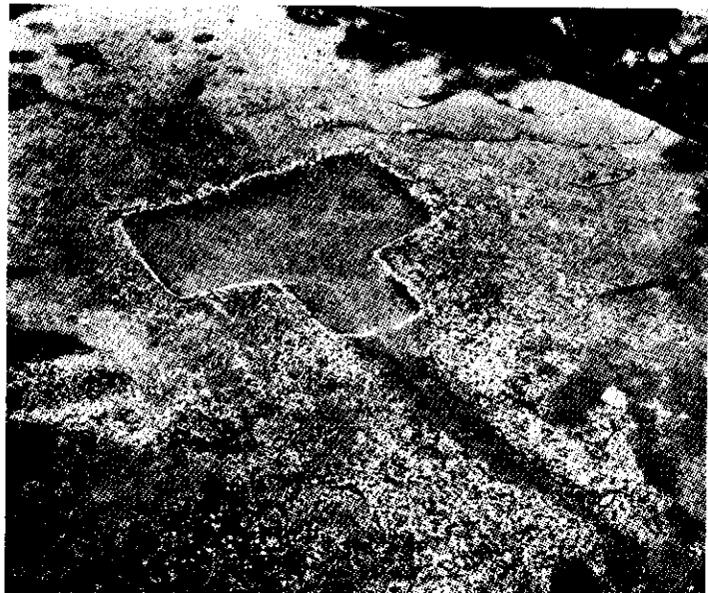
Edwin M. Shook, por ejemplo, manifiesta: «Las condiciones de vida, desde los más primitivos residuos que ahora pueden ser reportados por



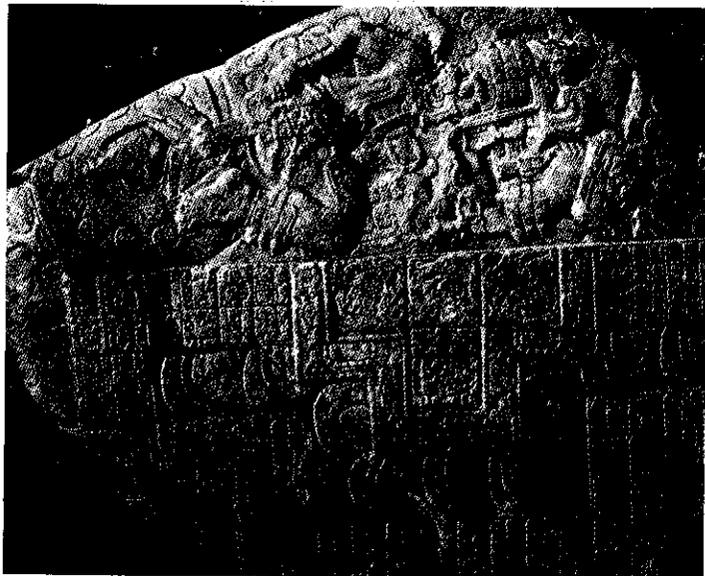
Gráfica 1.—En el trono escultórico de Copán, el asiento ceremonial alcanza su más alta expresión artística.



Gráfica 2.—Marco escultórico que decora la entrada al santuario del templo XXII de Copán.



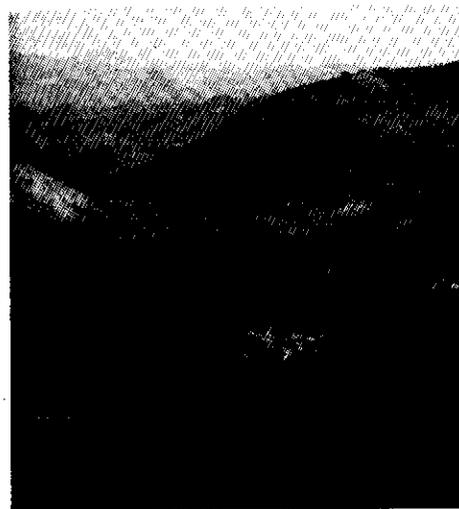
Gráfica 3.—El signo Ik en un altar de Izapa.



Gráfica 4.—El signo Ik en un altar de Quirigua, con la figura de un danzante que recuerda el de la estela 4 de Kaminaljuyú.



Gráfica 5.—Estela E, de Quirigua; mide 10,67 metros de alto; es la más alta del área maya.



Gráfica 6.—Dios de la Tempestad en Copán.



Gráfica 7.—Caseríos dispersos en el área chorti.



Gráfica 8.—Basamento del templo XI.



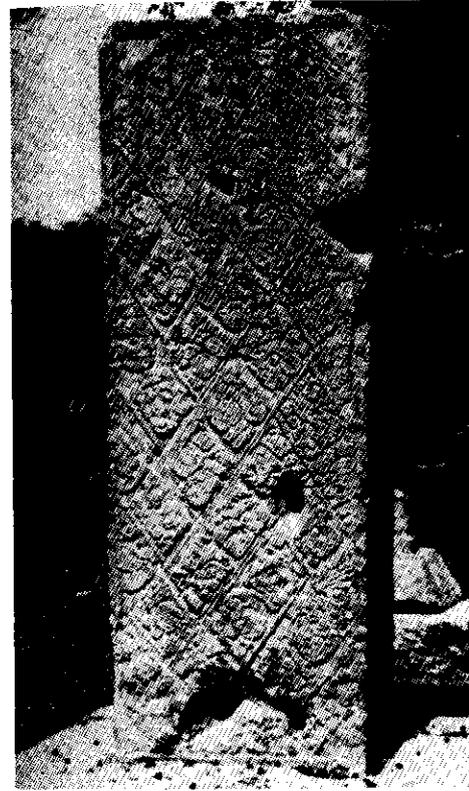
Gráfica 9.—La pareja de dioses de la fertilidad.



Gráfica 10.—Estela N. Frontis.

Gráfica 11.—Parte posterior de la estela N. Bifronte.

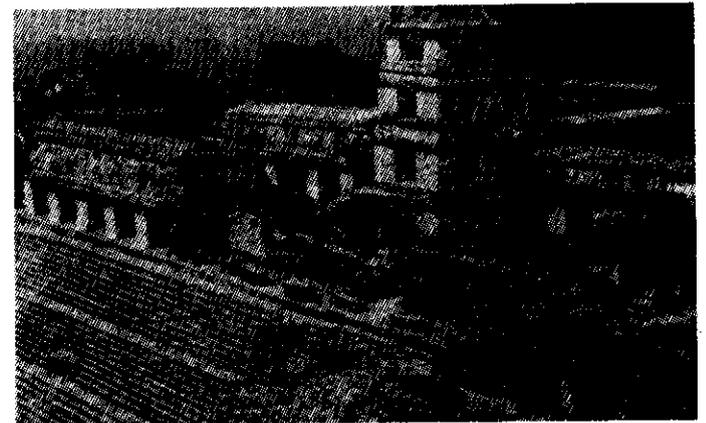
Gráfica 12.—Detalle de la estela N.



Gráfica 15.—Estela J. con inscripciones en diagonal.

Gráfica 16.—Anverso de la estela B.

Gráfica 17.—Torre observatorio de 4 pisos de Palenque, al igual que en Copán y quizás otros sitios mayas.



Gráfica 13.—Escultura que decora la escalinata de los jeroglíficos.

Gráfica 14.—Cabeza del dios solar.



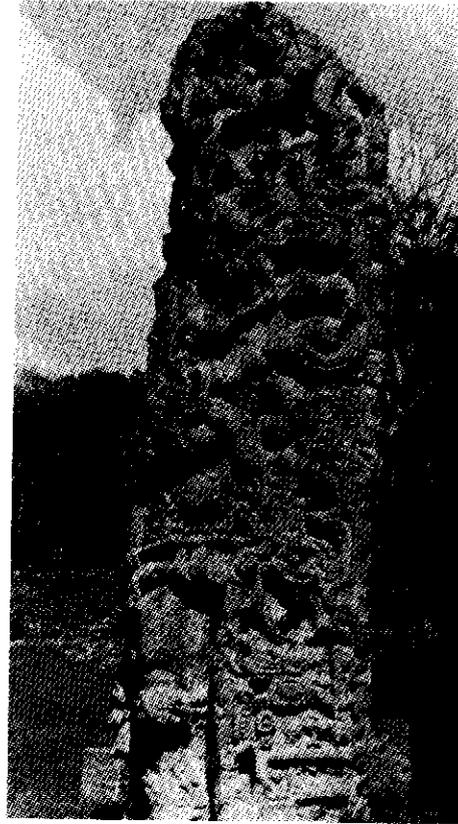
Gráficas 18 y 19.—Altars de Copán, que representan la Serpiente emplumada.



Gráfica 21.—Estela P. En forma de cuña.



Gráfica 20.—Estela A. Con su cámara cruciforme descubierta.



Gráficas 22 y 23.—Estela D. Frente y lateral.



Gráfica 26.—Estela 4. Altares.

Gráfica 24.—Estela 5 (tríptico estela-altarcava).



Gráfica 25.—Estela C. Lado occidental y la tortuga gigante.





Gráfica 27.—Estela C., frente.



Gráfica 28.—Estela B.



Gráfica 31.
Altar U.

Gráfica 32.
Altar 41.

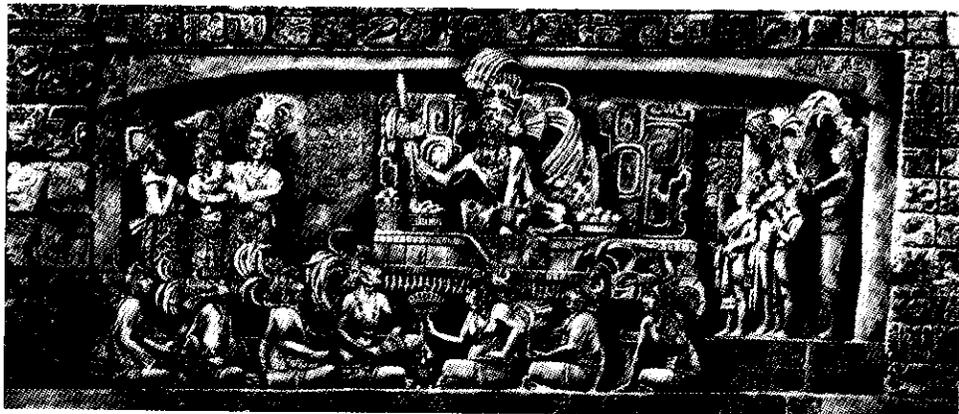


Gráfica 29.—Estela H. de Luirigua.



Gráfica 30.—Estela H. de Copán.

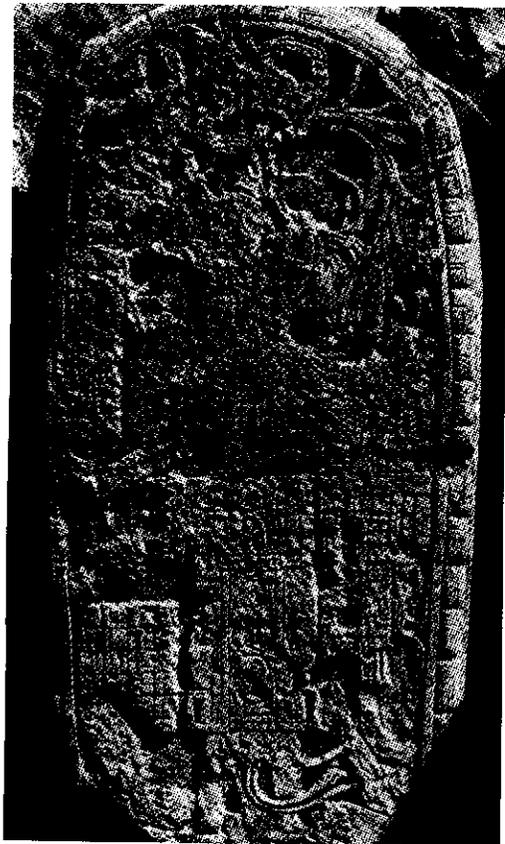




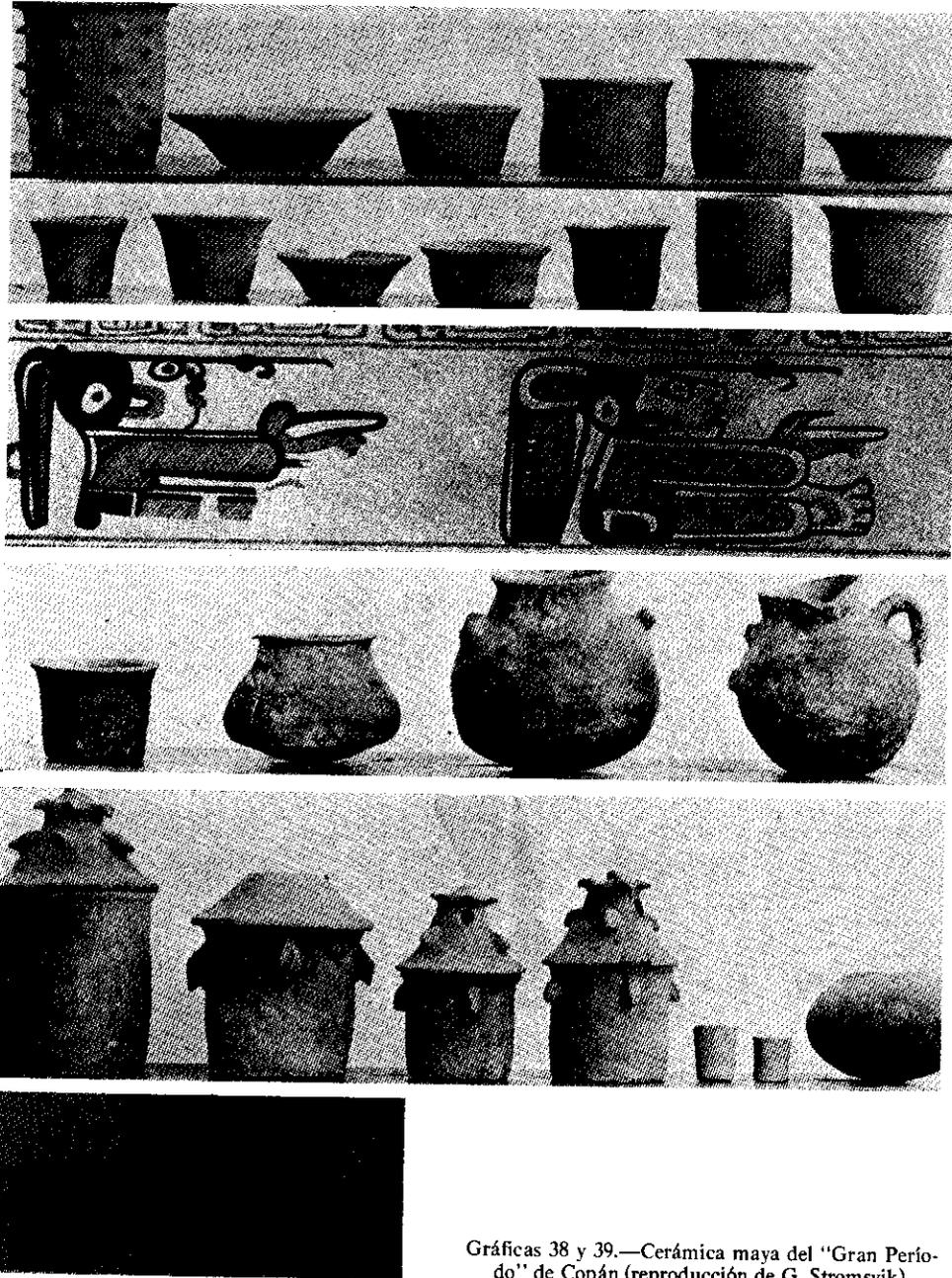
57. VIVENCIAS DEL PASADO

Gráficas 36 y 37.
Estelas 8 y 11
de Ceibal.

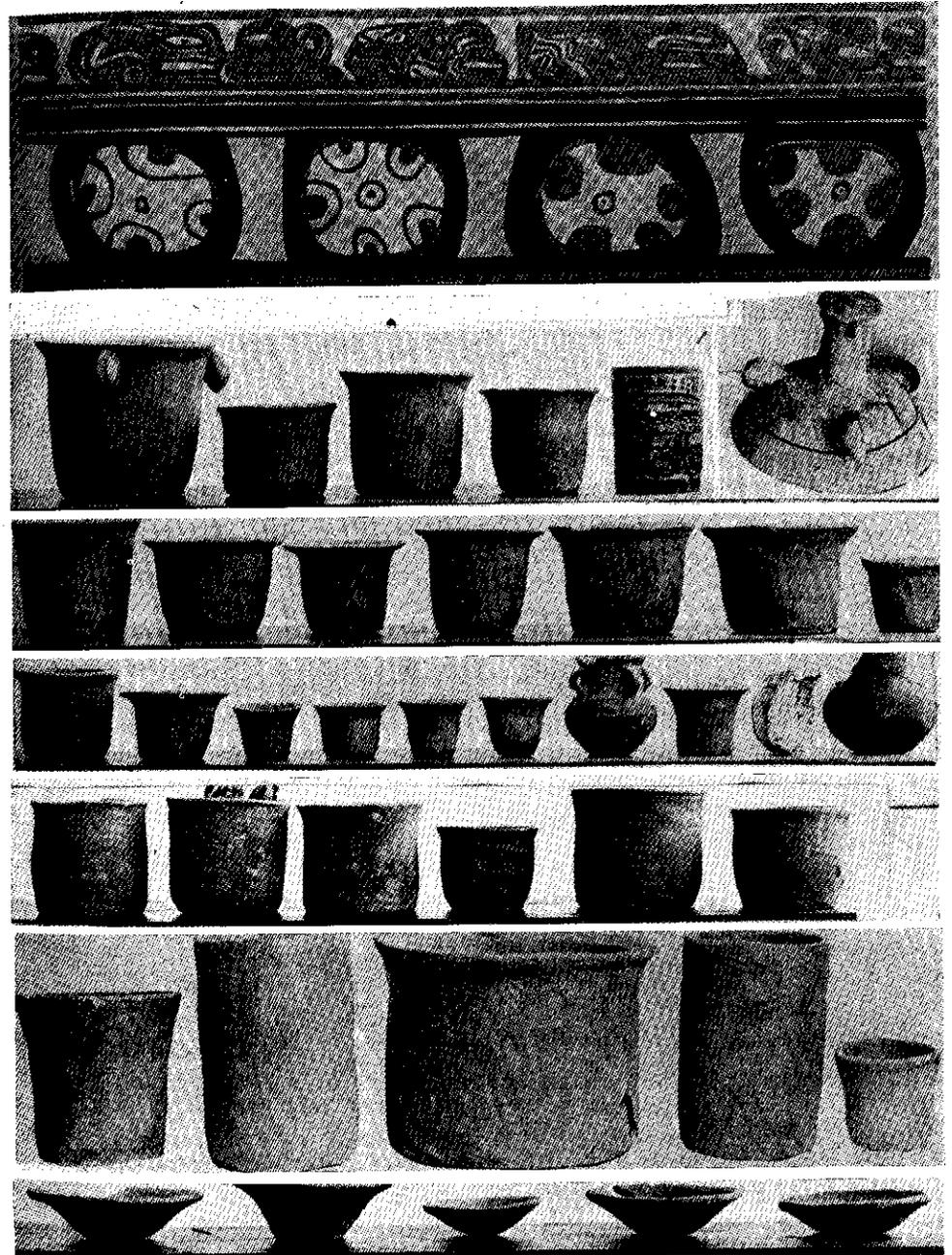
Gráfica 33.—Dintel
de Piedras Negras
(Foto Sittler).



Gráficas 34 y 35.—Figuras
humanas de cuerpo entero
y de perfil. Estelas de Tikal.



Gráficas 38 y 39.—Cerámica maya del "Gran Período" de Copán (reproducción de G. Stromsvik).





Gráfica 40.—Escalinata inconclusa de Dos Pilas (Foto Joya Hairs). En los bloques de la grada superior se trazaron incisiones verticales y horizontales que se cortan en ángulo recto, para formar los marcos en los que se inscriben los jeroglíficos. Uno de esos bloques vacíos muestra solamente las incisiones verticales. Esos compartimientos inconclusos, esas inscripciones que no llegaron a grabarse, revelan con elocuencia el súbito abandono de este centro ceremonial. Ofrecen, además, una interesante documentación acerca del proceso de erección y grabación de dicha escalinata.

nosotros, no han cambiado de manera apreciable con respecto a las que prevalecían en el momento de la conquista española»⁴.

Refiriéndose a las culturas agrícolas con cerámica y maíz, descubiertas en Guatemala, Michael D. Coe nos dice que por entonces «se inicia el sistema de vida que ha permanecido sin modificaciones hasta hoy»⁵.

Alberto Ruiz L. hace notar que «en lo material, puede decirse que el campesino maya vive su existencia diaria en una forma muy parecida a la de sus antepasados de hace mil o mil quinientos años»⁶.

Si los mayistas consideran, sobre la base objetiva de la arqueología, que la vida del hombre maya ha quedado semejante a ella misma en el curso de los siglos, es obvio que esa cultura material no podía existir sin su espiritualidad correspondiente, ya que para los mayas la vida secular y la religiosa son indivisibles.

Ceremonias en los templos del culto agrario.—A la luz de la liturgia, de las celebraciones rituales y de los símbolos chortis, cobran vida los sitios arqueológicos, con sus templos, pirámides, escalinatas, conjuntos arquitectónicos, estelas, altares, etc., que dan a los centros ceremoniales mayas su fisonomía particular. Las creaciones artísticas son documentos históricos de incomparable valor, en cuanto expresan la continuidad de la misma mitología, de la misma cosmología y del mismo culto a través del tiempo.

La mayor parte de los templos que coronan los basamentos piramidales de la acrópolis están destruidos. Sólo están parcialmente en pie los del juego de pelota, el templo XI y el fichado con el número XXII, una bellísima creación del arte copaneca en la que se asocia arquitectura y escultura en armoniosa composición.

Se accede al templo por una ciclópea escalinata de siete gradas, ilustrada precedentemente, cuyo simbolismo se relaciona con el dios de la Fertilidad y su numeral calendárico correspondiente. Esa gigantesca escalinata hace objetivo el pensamiento expresado por Alcario Alonso, sumo sacerdote de Cayur, que de la tierra el cielo sólo hay siete gradas.

En la parte superior de la escalinata la portada del templo representa una gigantesca cabeza de serpiente con las fauces abiertas, como puede apreciarse en gráfica anterior. La boca la forma el espacio de la misma puerta que queda entre los ojos y los colmillos del monstruo.

Los chortis, que viven en continuidad con su pasado, mantienen hasta

⁴ E. M. Shook, «Estado actual de las investigaciones en el horizonte preclásico de Guatemala», *Rev. de Antropolog. e Historia de Guatemala*, 1957, pág. 4.

⁵ M. D. Coe, *Méjico*, op. cit., pág. 57.

⁶ A. Ruiz L., *La civilización de los antiguos mayas*, México, 1963, pág. 53.

la fecha ese rasgo arquitectónico, con su simbolismo correspondiente, en sus modestos templos de madera con techo de paja. Esto puede apreciarse, por ejemplo, en la gráfica precedente, que representa el templo de Tutikopot. Su portada objetiva una gigantesca cabeza triangular de ofidio, por cuyas fauces abiertas se ingresa al oratorio. En otros templos chortis, como los de Tunucó, Cayur y Tan Sha, para no citar más, el concepto de la portada-serpiente se objetiva por un arco revestido de adornos vegetales, cuyas extremidades están clavadas en tierra. Representa a la Gran Serpiente, la Serpiente de Vida, en la misma forma como se objetiva en cerámica —ilustrada precedentemente— o en monumentos arqueológicos, por ejemplo, el de Kaminaljuyú, que representa una serpiente bicéfala en forma de arco, como puede apreciarse en la gráfica 188 de mi libro *Los Mayas*.

En el friso, que representa el cielo, Maudslay encontró esculturas que representan a la joven deidad del maíz. Estas figuras son las más bellas jamás producidas en la América precolombina. Obras maestras que por su calidad pueden compararse con la escultura clásica griega (Leonhard Adam).

En esas cabezas o bustos, la joven deidad del maíz se identifica, a la vez, como dios solar por sus cabellos flamígeros, objetivando la doble personalidad divina que asume en los mitos (ver gráfica 19 del capítulo «Cultura clásica»).

Significativa es la presencia en el mismo friso de una bella escultura que representa al vampiro celeste, ilustrado precedentemente. La asociación del vampiro con la cabeza del dios del maíz representa, indudablemente, la escena de la decapitación de Hunahpú por un vampiro procedente del cielo, que ocurre en la cueva de los murciélagos de Xibalba, y dramatiza un episodio sobresaliente: el de la germinación de la semilla en el seno de la tierra. No puede haber error de interpretación al respecto, ya que se trata de la única escena mítica que asocia el vampiro al dios del maíz.

El friso está decorado, además, con figuras alusivas a los dioses pluvíferos, que derraman la sustancia pluviogénica sobre la tierra, como puede apreciarse en la gráfica pertinente. Está sostenido en sus cuatro esquinas por sendas cabezas de Chac, en función de Bacabes. De esta manera se objetiva el cielo y sus respectivos portadores o cargadores, que son, a la vez, los que articulan el calendario, imagen del cosmos.

En la construcción de sus templos, los chortis no omiten este detalle de tanta importancia. Los cuatro portadores del mundo y del tiempo son representados por cuatro cruces bajo abrigo, colocadas en las cuatro esqui-

nas del templo, como puede apreciarse, por ejemplo, en el de Tan Sha, ilustrado precedentemente (Vol. I). Ante esos monumentos realizan ritos calendáricos específicos a dichas entidades cósmicas, los cuales fueron descritos e ilustrados precedentemente. A la luz de las ceremonias que los chortis celebran en la actualidad puede inferirse las que se realizaban en las esquinas del mencionado templo de Copán.

Un marco escultórico de gran belleza decora la entrada interior al santuario y representa las fuerzas pluviogénicas que bajan del cielo a la tierra. Serpientes en forma sigmoidea, asociadas a los espíritus de las nubes, representados por diminutos seres humanos, ondulan en el cielo y se van desprendiendo hacia abajo, objetivando el tema del dios o de la lluvia que cae del cielo a la tierra. En el zócalo se ve una banda cubierta de jeroglíficos alternando con cabezas cadavéricas, que sugieren la morada de los muertos y de la semilla en el inframundo, como puede apreciarse en la gráfica 2.

De nuevo nos brinda este cuadro impresionante el tema de las lluvias que fertilizan la tierra. Se hace notar, de paso, que la sigma relacionada con la joven deidad del maíz en Copán es un símbolo que los chortisordan todavía en la túnica del «Niño», que representa al dios del maíz.

La planta del exiguo espacio interior de la capilla afecta la figura de una T mayúscula, que en su forma corresponde al glifo *Ik* de los mayas. El piso es de mezcla y alisado. Constituye propiamente un altar en el que estaba emplazado el ídolo.

Tenemos aquí otro paralelo con la liturgia chorti. Sobre el altar colocan un mantel con el glifo *Ik*, que resalta en vivos colores sobre el fondo blanco de la tela. Según mis informantes, este signo «expresa la esencia de lo sagrado, la presencia o la palabra divina, generadora de vida» (de mi libro *Los Chortis...*, pág. 732). Según los mayas, *Ik* significa: espíritu, aire. Sobre este signo colocan el ídolo, en el centro del altar, como puede apreciarse en la gráfica 2, pág. 772 de mi citado libro *Los Chortis...*

No es arbitrario el signo en forma de T, que los chortis representan en el altar, pues lo encontramos desde tiempos remotos, grabado en un altar de Izapa, como único elemento decorativo y en otro altar de Quiriguá, ricamente adornado al estilo del Gran Período. Esos altares que se ilustran en las gráficas 3 y 4, muestran, a la vez, el notable progreso artístico durante el Gran Período.

Consideran los gnósticos chortis que el ídolo, emplazado en el centro del altar, está animado del espíritu divino que baja del cielo al «puesto», *tur*, cuando el sacerdote pronuncia las palabras potenciales, invocando su presencia. Al igual que el ídolo chorti, el de Copán estaba colocado en el

centro del altar, que corresponde al centro del universo y configura, con los cuatro monumentos exteriores, el ideograma cósmico en forma semejante como se objetiva todavía en los templos chortis.

El planeamiento de todos los templos y pirámides mayas está calcado, como el de los templos chortis, sobre el modelo cósmico, arquetipo de todas las construcciones: centros ceremoniales, templos, altares, casas o edificios, sementera, calendario, etc.

El templo mide 25,50 metros de largo por 12,50 metros de ancho. En su pared occidental se abre la ventana goniométrica, descrita e ilustrada precedentemente. Por este boquete se enfoca el contorno o limbo solar justamente en la fecha del primer paso del astro por el cénit, fenómeno que determina el comienzo de la estación pluviosa y la ceremonia de la siembra.

Maudslay encontró un gran incensario de piedra en la cámara del fondo del templo XXII (Stromsvik). La producción de humo abundante dentro de los santuarios del culto agrario es un requisito ritual imprescindible, determinado por los mitos (ver mito de Ahpú llenando de humo la cueva oscura de Xibalba). De esta manera, el oratorio, cuya portada es una cabeza de serpiente, se asimila a una «serpiente de nubes», para usar el término chorti. El concepto de la serpiente de nubes se objetiva, además, con gran realismo en un pebetero de piedra, que puede verse en el museo arqueológico local. Representa una serpiente con las fauces desmesuradamente abiertas, que arrojaban nubarrones de humo.

Al igual que en la época clásica, los templos chortis tienen determinada orientación, son exigüos y oscuros y carecen de ventana. Durante los actos litúrgicos, la única puerta permanece semicerrada. Dos cirios arrojan una tenue luz en este ambiente hondamente místico.

El acceso a la capilla de Copán estaba protegido por cortinajes, a juzgar por los agujeros laterales del marco de la puerta.

En el interior sólo cabían el gran sacerdote y sus acólitos. Los ritos se celebraban secretamente, fuera de la vista del público, que se congregaba en el patio.

Los reglamentos de la liturgia chorti no difieren de los que regían en Copán.

En suma, por sus características y alegorías, el mencionado templo de Copán puede parangonarse con los templos chortis del culto agrario.

Allí se celebraba la magna ceremonia inaugural del «invierno» (estación pluviosa), que determina la caída de los primeros aguaceros y la siembra de maíz, en la fecha del primer paso del sol por el cénit, señalada por el observatorio. Las esculturas que dramatizan la caída del dios del maíz y de

la lluvia, desde el cielo a la tierra, así como el fenómeno de la germinación de la semilla se objetivan magistralmente en las figuras escultóricas de dicho templo copaneco, lo mismo que la fecha calendárica, en la que ocurren tales acontecimientos (paso del sol por el cénit).

Esas ceremonias han sido descritas e ilustradas detalladamente en mi libro *Los Mayas* y sintetizadas en la presente publicación.

No son sorprendentes esos paralelos, ya que los ritos chortis, y los que se celebraban en Copán, dramatizan los mismos episodios registrados en el *Popol-Vuh*.

Como dije, los ritos del culto agrario no pueden celebrarse en un solo santuario, sino en un grupo de edificios, funcionalmente relacionados. Si el templo XXII parece estar dedicado específicamente al culto del dios del maíz, el número XI, en cambio, está consagrado al dios del rayo y de la tempestad, cuya impresionante escultura de bulto está emplazada en el centro del basamento de dicho edificio.

Se identifica por la antorcha encendida, en la que está estampado el signo *Ik*, que lleva en la mano izquierda y representa al espíritu del fuego celeste, como puede apreciarse en la gráfica 6. Tiene una pequeña serpiente anudada. De esta manera objetiva su dominio sobre las serpientes que son sus servidores e ilustra el título de jefe-serpiente (*Hor Chan*, en chorti; *Ahau Kan*, en maya) del sacerdote que personifica esa entidad divina. Luce un collar de frutos de cacao, que revela su función de dios de los mantenimientos, inherente a la de dios de la tempestad y de la fertilidad.

Ya en el horizonte del Séptimo Baktún, aparece en Kaminaljuyú un notable bajorrelieve del dios de la tempestad que luce, como el de Copán, una antorcha encendida y un collar de frutos de cacao, como puede apreciarse en la gráfica 27 del capítulo precedente.

El enorme basamento del templo se eleva a 30 metros sobre el nivel del patio y se divide en cinco angostas terrazas, como puede apreciarse en la gráfica 8. En el muro vertical de la primera se abren ocho nichos de forma rectangular, dos de ellos están interconectados, lo que reduce, en realidad, el número de nichos individuales a siete, cifra sagrada que corresponde al dios de la fertilidad. Se ignora la función de esas cavidades en las que se colocaban probablemente estatuas.

Sobre el primer piso del pasadizo se ven tres gigantescos caracoles de piedra, símbolos de fertilidad. El sacerdote chorti usa todavía sartas de conchas y caracoles marinos en el frontis del altar, solamente durante el ceremonial del solsticio de verano, que coincide con un período máximo de precipitación, como puede apreciarse en la gráfica pertinente (Vol. I).

Todo el frente de esa grandiosa estructura constituye una exaltación de

las fuerzas bio-cósmicas, dispensadoras del agua y del alimento. Está dominado por dos esculturas de bulto que representan sendos lagartos con la cabeza hacia abajo. Dichas esculturas recuerdan al gigantesco lagarto de la página LXXXIV del *Códice de Dresden*, con la cabeza hacia abajo, vertiendo por la boca torrentes de agua sobre la tierra. Según los gnósticos chortis, el lagarto es una representación de la diosa lunar terrestre. La asociación de esa diosa con el de la fertilidad está bellamente representada en la escultura de Copán, que se ilustra en la gráfica 8, la cual está adornada además con el signo: Agua y glifos *Casuaac* en forma de nubes arracimadas. Esa figura bicéfala se objetiva *in vivo* en la mesa sagrada chorti por el sacerdote y su esposa la sacerdotisa, que representan la pareja de dioses de la fertilidad. Los hierofantes se colocan en los extremos de la mesa, llamada *chan há* = serpiente de agua. Su busto sobresale de la mesa y configura el animal bicéfalo.

Dos son las esculturas antropomorfas que decoran el basamento del templo XI; cada deidad muestra la misma característica de tener un collar de frutos de cacao, una serpiente en la boca, una cintura de serpiente y estar en la misma posición semiarrodillada. En el patio, tres altares escultóricos, dedicados probablemente a las tres manifestaciones del dios de la tempestad: Rayo, trueno y relámpago, registrados en el *Popol-Vuh*. Además de esos altares yace en el patio un gigantesco tunkul de piedra. Según los sacerdotes chortis, el tunkul o tambor de madera emite la voz del trueno.

El templo, semidestruido, tiene planta cruciforme; los brazos de la cruz señalan los cuatro puntos cardinales. Sus pórticos interiores, al norte y al sur, consisten en cabezas de serpientes, por cuyas fauces abiertas se ingresaba al santuario. Esta característica parece propia de los templos del culto a la fertilidad, tanto en Copán como en el área chorti. Las entradas están decoradas con paneles cubiertos de jeroglifos empotrados en las paredes. Uno de ellos fue llevado al museo local. En la decoración exterior hay dos cabezas gigantesas emplazadas al oriente y al poniente. Pero no representan la cabeza de la joven deidad del maíz, sino la de dioses ancianos. Otra gran cabeza representa el dios solar con su cabellera flamígera y la lengua vivificante en forma de T (signo Ik), como puede apreciarse en la gráfica 14.

En el lado norte del enorme basamento que soporta el templo, está adosada la ciclópea escalinata de 52 gradas, dividida en dos partes, a la que ya se hizo referencia (ver sección «La escalinata de 52 gradas de Copán»).

Ambos lados del basamento están funcionalmente relacionados y se

complementan. La parte sur presenta las fuerzas cósmicas de la tempestad, que operan justamente durante los ciclos de cincuenta y dos días, registrados en la monumental escalinata. El primero de esos ciclos es el de mayor importancia en la vida social religiosa y económica del hombre maya, pues corresponde, como se ha dicho, al ciclo vital del maíz.

Las alegorías alusivas a la posición del maíz, o dios del maíz, en el seno de la tierra, que decoran la parte superior de la escalinata, corroboran el valor simbólico y cronológico de la misma. La figura escultórica del dios del maíz, encerrado en un cartucho bajo la protección de una gigantesca serpiente, tiene su réplica en la estatuilla de niño que los chortis encierran en un pequeño tabernáculo —ilustrado precedentemente—, justamente al comienzo del ciclo de cincuenta y dos días de su calendario.

En las gráficas 57, 58 y 59 del tomo III de mi libro *Los Chortis*, se ilustran las esculturas que decoran las tres escalinatas que sirven de base al destruido panel superior.

Esas ciclópeas escalinatas están cubiertas de esculturas en alto relieve, alusivas a la posición de la joven deidad del maíz en el seno de la tierra, custodiada por una enorme serpiente ondulante en zig-zags coniformes.

Al pie de esa monumental escalera está emplazada la estela norte, que mide 3,50 metros de alto. Se ilustra el frente de este bellissimo monumento en las gráficas 10 y 11 y, en el anverso, en la número 12.

Obsérvese el par de lagartos con las fauces abiertas, esculpido en la sección superior del frontis; representa a las mismas deidades pluvíferas, emplazadas en la parte superior del basamento sur del templo.

La deidad representada en la estela, es una síntesis de las que figuran en dicho basamento y en la escalinata. Trátase de un dios cosmócrata que representa en sí toda la divinidad y se caracteriza, además, como un dios de la fertilidad (ver sección «Estelas» más adelante). Este monumento, que data del baktún 9.16.10.0.0., representa la culminación del arte escultórico de Copán. Presenta dos columnas jeroglíficas de talla impecable. La del anverso registra una de las series Secundarias más notables del Gran período. Su plataforma basal está esculpida con bloques de jeroglíficos, al frente, y con un glifo lunar en forma de U, en la parte posterior, como puede apreciarse en la gráfica 12.

Al igual que los chortis, los mayas computaban el tiempo por cuentas lunares, combinadas con el calendario luni-solar-estelar.

Frente a la estela yace un altar con cuatro mascarones que miran hacia los puntos cardinales.

En suma, los símbolos cósmicos, teogónicos, cronológicos y astronómi-

cos objetivados en el grupo arquitectónico del templo XI, son los mismos del complejo cosmo-litúrgico y calendárico de los chortis.

Los siglos han pasado sobre esos monumentos sin alterar su mensaje. Un mensaje lleno de vida, a través de las prácticas religiosas de los copaneas actuales que consideran, como sus lejanos antepasados, que los dioses están presentes al invocarlos ritualmente.

El basamento norte del templo XI colinda con el que soporta la escalinata de los jeroglifos, formando ángulo con él.

Esta majestuosa escalinata de 63 gradas, es una de las estructuras más importantes construida por los artistas de Copán. Mide aproximadamente 30 metros de largo por 10 de ancho y contiene 2.500 jeroglíficos individuales, que constituyen la mayor inscripción del área maya. En el eje de la monumental escalinata hay cinco esculturas de dioses masculinos (una de ellas desapareció), sentados en tronos lujosamente decorados. Lucen vistosas coronas de plumas, como puede apreciarse en la gráfica 13. Las alfardas están decoradas con filas de 12 figuras que representan el motivo ave-serpiente en forma estilizada.

En otra parte se han establecido los paralelos formales y conceptuales entre esa gigantesca escalinata y la mesa de ofrendas de los chortis de Chiquimula, concebida como una larga escalera que se apoya en la tierra y se eleva hasta el cielo. Por esa imaginaria escalina de 12 escalones, los sacerdotes «suben y bajan, grada por grada, de puesto en puesto, descanso por descanso, como caminan los dioses de la lluvia» (*Los Mayas*, pág. 158).

Las doce parejas de ave-serpientes o dioses auxiliares de la lluvia, jeroglifos equivalentes de los Chac menores de la tradición maya, plasmadas en la escalinata de los jeroglifos, están representados en la mesa chorti por dos filas de doce envases semiesféricos, de iguales dimensiones, pues representan a dioses de la lluvia de igual categoría.

Las doce parejas de ave-serpientes o dioses auxiliares de la lluvia, equivalentes de los Chac menores de la tradición maya, plasmadas en la escalinata de los jeroglifos, están representados en la mesa chorti por dos filas de doce envases semi esféricos, de iguales dimensiones, pues representan a dioses de la lluvia de igual categoría.

En el espacio que media entre las filas de recipientes, que corresponde al «camino del Señor» (sol), están emplazados cinco envases de mayores dimensiones, que representan a los cinco soles cósmicos, siendo el mayor el del centro. Esas cinco entidades divinas tienen su réplica en las cinco esculturas antropomorfas, colocadas en el eje de la escalinata de Copán. Una de ellas, que era la mejor, según referencias de Jesús Núñez, se la llevaron los descubridores del monumento, quedando sólo cuatro.

Al igual que los elementos de la mesa chorti, los de la escalinata de los jeroglifos tienen el mismo sentido cosmogónico y cronológico. Representan a 13 dioses y días del calendario (12 parejas con la figura central), que configuran la trecena básica del tzolkin y, a la vez, el complejo de dioses de la lluvia. La mesa chorti sirve, además, de marcador cronológico, ya que su erección señala el comienzo del ciclo lluvioso, del período de cultivo y de un ciclo calendárico.

Todo el ritual que se celebra en esta ocasión ha sido minuciosamente descrito e ilustrado en mi libro *Los Mayas* y reseñado brevemente en la presente publicación.

Al pie de la escalinata hay un altar o mesa de piedra que mide 3,30 metros de ancho. En la superficie están grabadas complicadas figuras, canalitos y diminutos depósitos de agua que configuran un complejo simbólico de atracción mágica de las lluvias. Ese altar ha sido ilustrado en la sección que trata de los grabados rupestres de Nicaragua, para ponerlo en relación con los retablos cubiertos de petroglifos de esa región. El frente y los lados de la mencionada plataforma están decorados con figuras escultóricas de serpientes que recuerdan a la mesa-serpiente de agua = *chan há*, nombre que dan los chortis a la suya.

La parte superior de la escalinata de Copán remata en una pequeña plataforma, que conduce a una escalera de ocho gradas, por la que se ascendía al templete número 26, del que ya no quedan vestigios. Este oratorio era muy pequeño, sólo tenía un cuarto, pero estaba ricamente decorado.

En la parte superior de la larga mesa chorti, está el *sancta sanctorum*, donde está emplazado el ídolo representativo del gran dios de la fertilidad, eje de la vida y del mundo indígena. Al pie de ésta, la estatuilla de la joven deidad del maíz en su camarín y un elemento que represente la tierra en su forma telúrica.

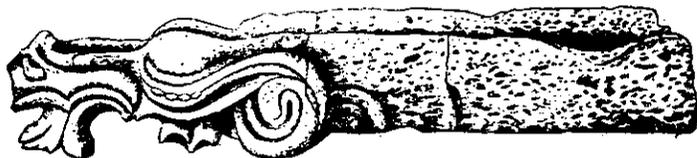
Nada tienen de misteriosos los ritos que los mayas celebraban en la famosa escalinata, desde que pueden comprenderse a la luz de una cultura maya viva.

En Copán, el ojo y la imaginación son obsesionados por los jeroglifos que cubren todas las superficies planas, estelas, paredes, paneles, escaleras, que resaltan el formidable esfuerzo intelectual y artístico de los mayas. No se encuentran tal profusión de inscripciones en ningún otro sitio, lo que significa su rango de capital intelectual de los mayas.

Esta posición privilegiada se debe, como se ha dicho, a la localización geográfica de Copán en la latitud que dio las bases para la formación del calendario. Copán fue el centro de la astronomía maya.

Estamos, ahora, en la explanada del templo XXII, emplazado al sur de

la capilla que corona la escalinata de los jeroglifos. Sobre la misma explanada se encontraba el templo XXI, que cayó casi totalmente al río, así como los templos XX y XXI A, que se levantaban al este del patio oriental de la acrópolis. En los escombros del templo XXI se encontró la artística gárgola que se ilustra a continuación. Compárese con la gárgola del



clásico Temprano encontrada en Villanueva, ilustrada en el capítulo precedente.

Si bien los mayas no tuvieron necesidad de construir obras de irrigación, este elemento, así como el sistema de drenaje y canalizaciones de la acrópolis, revelan que los ingenieros de Copán estaban capacitados para construir obras de regadío en caso necesario.

Culto solar en Copán.—El dualismo político-cultural, vigente entre los chortis, está presente también en Copán. Exponentes de esa bipartición cultural, calcada sobre el modelo de estaciones del trópico, son los monumentos dedicados al culto agrario y al culto solar.

Máxima expresión del culto solar es el templo del sol, que se levantaba en la pirámide más alta de Copán. La fachada de ese gran basamento escalonado mira al occidente y está decorada con calaveras humanas, que traducen al lenguaje de las formas el concepto mítico de que el dios solar lo es también de los muertos.

Existía, probablemente, otra pirámide y templo dedicado a la diosa lunar, inseparable compañera del sol. Pero no ha podido identificarse.

Entre la pirámide solar y el templo dedicado al dios del maíz corre un ancho pasadizo llamado escalinata de los jaguares, que representa, como se ha dicho, a los tres planos del universo. Arriba, el Sol, en medio de cuatro esferas que representan los soles cósmicos. Separada por unas gradas, la parte inferior, que simboliza el inframundo, está decorada con dos magníficas esculturas de jaguares en actitud rampante (ver ilustraciones pertinentes).

Al este de la pirámide del Sol, el pasadizo que da acceso al patio oriental de la acrópolis estaba cerrado por una portada monumental, cuyos restos son visibles aún. Entre el pasadizo y el río estaba emplazado el templo XVIII, totalmente destruido, y la plataforma del templo XVII, que también se derrumbó, cayendo al río. Allí existía una majestuosa torre,

mencionada por Palacio, y registrada con claridad en el mapa de ruinas de Copán, de Stephens.

La existencia de torres que, sin duda, servían de observatorio para el registro del paso del sol y del movimiento de los cuerpos celestes, no es insólita en el área maya. Queda en pie, todavía, la torre de cuatro pisos de Palenque, como puede apreciarse en la gráfica 17.

Al complejo del culto solar corresponde el juego de pelota, ilustrado precedentemente. La cancha del juego de Copán, con sus dos templos anexos, es una joya de la arquitectura maya. Mide 28,50 metros de longitud por 7 metros de ancho.

En la parte superior de sus banquetas están empotradas seis esculturas que representan cabezas de guacamayo (ara macao), tres por cada lado. Es bien sabido que el guacamayo es una representación del dios solar, disfraz de *Kinich Kakmó*.

A este respecto cabe informar que descubrí dos cabezas escultóricas de guacamayo, de estilo copaneco, en el sitio arqueológico La Inea, en el Valle de Cucuyagua⁷. También hay cabezas de guacamayo en Kaminaljuyu. Son de ejecución más simple que las de Copán y La Inea.

Después de prolongadas observaciones de los juegos de luz y sombra que se proyectan en la estela que domina la cancha del juego, llegué a la conclusión que las partidas de pelota tenían lugar durante el ciclo estival. Es decir, que el juego no se relaciona con el culto agrario, sino con el solar.

Tales observaciones coinciden con los modelos registrados en los mitos del *Popol-Vuh*; el juego entre Hunahpú e Ixbalamqué, o los Camé, se realiza solamente durante períodos estivales, registrados, además, en el calendario.

A mayor abundamientos, las aves solares que decoran las banquetas y la estatua de la joven deidad solar que, en función de dios del juego, preside las partidas de pelota, corroboran el carácter solar del juego.

Más allá de la cancha, en el ángulo noroeste del patio central, están emplazados dos monumentos solares estrechamente asociados. La estela J., de 2,69 metros de alto. Sus inscripciones jeroglíficas están arregladas en forma diagonal, imitando el tejido de una esfera, y no en el orden habi-

⁷ En el verano de 1931 equipé una expedición arqueológica desde Corquín para realizar excavaciones en el sitio de La Inea, cerca de La Unión, en el valle de Cucuyagua. Por el número y dimensiones de sus montículos y estructuras de piedra tallada consideré que tenía cierta importancia. Levanté un plano del lugar y excavé tres esculturas, dos que representan la cabeza de un guacamayo, al estilo de Copán, y otro de forma ovoide dividido por un canal. Puse en conocimiento de Gustav Stromvik y Francis Richardson esos hallazgos y los invité a visitar este sitio arqueológico recién descubierto. Las esculturas de guacamayo fueron trasladadas más tarde a la plaza pública de La Unión.

tual, en columnas, como puede apreciarse en la gráfica 15. La intención manifiesta de representar la trama de una estera no es arbitraria.

La estera, alfombra o petate es, en efecto, atributo de rango de los ministros del culto solar, que los chortis usan exclusivamente durante las ceremonias al Sol. El mito de origen de este elemento cultural se remonta a la Segunda Edad del *Popol-Vuh*. «Los cuatro mensajeros de Camé tenían la dignidad de *Ahpop Achih*, o sea, Señor de la Estera» (*Popol-Vuh*, Recinos, pág. 126).

Ese mismo título se ha mantenido hasta la fecha para designar a los auxiliares o representantes del jefe de la comunidad chorti. Son llamado «El del Petate, o de la Estera». La importancia ritual de la estera resalta en la fórmula siguiente del *Chilam Balan* para la entronización de un jefe maya: «Ya eres igual al Verdadero Hombre (sol). Ya tienes poder. Voy a entregarte tu alfombra, tu trono y tu señorío» (*Chilam, op. cit.*, pág. 51).

Hay paralelismo entre la estela, cuyas inscripciones están arregladas en forma de estera, y la alfombra que los gnósticos chortis colocan en posición vertical en sus altares del culto solar, como puede apreciarse en la gráfica pertinente.

Frente a la estela J. está emplazado un altar, cuya esquina se alcanza a ver en la gráfica 15. Su superficie no es plana, como en los altares del culto agrario. Consiste en una lápida en forma de cono truncado y en posición vertical, en la que aparece, como único elemento decorativo, el signo: bandas cruzadas, o cruz decusata, de la que irradian rayos. Es decir, un signo luminoso.

Es tan conocido el carácter solar de este símbolo que sobran los comentarios.

No sólo el arte expresado en los monumentos, con sus connotaciones mágico-religiosas y sociales, está al servicio del ritual agrario o solar, sino también los grandes patios de la acrópolis.

La danza chorti de los gigantes, por ejemplo, que dramatiza los episodios sobresalientes del *Popol-Vuh* y hace la apología de los héroes civilizadores, o solares, es el poema dramático más bello de América, que se escenificaba en Copán.

Esto se infiere del contenido mismo de la danza, que dramatiza escenas de una mitología común a chortis y copanecos, es decir, de raigambre netamente maya, y del hecho que el drama de los Gigantes, que reactualiza la contienda de los Ahpú y los Camé, sólo se representa en el arte chorti por los descendientes directos de los mayas de Copán. Por otra parte, el arte maya del clásico superior, sumamente evolucionado, expresa en algunos de sus elementos ilustrados precedentemente, pasos de danza que pueden compararse con los del mencionado drama chorti. Este se escenifica en la gran plaza, frente a la iglesia o templo solar, como debía

escenificarse en la gran plaza ceremonial de Copán, frente a la pirámide del sol.

A través de las impresionantes escenas de la danza chorti, contempladas por mí en repetidas ocasiones, descritas y documentadas con testimonios gráficos, se revive esta representación teatral en Copán, se escucha el trepidar de los gigantes sobre el pavimento del patio ceremonial, frente a la majestuosa pirámide del sol, se oye el ritmo de la danza y las exclamaciones de los actores, al compás de los mismos instrumentos tradicionales, se ve el abigarrado vestuario de los danzantes y se oyen las carcajadas del público que acudía para presenciar su danza favorita, como hacen aún sus lejanos descendientes. Antes, como ahora, los dioses están presentes para recibir el homenaje de los artistas.

Si bien las danzas, como las escenificaciones rituales, han perdido la pompa y el esplendor de antaño, sus manifestaciones actuales son esencialmente las mismas que en la época de Copán.

Sobre los patios de la Acrópolis, grandioso monumento de la fe maya, converge de todos los rincones del Valle el interminable desfile de campesinos, hombres, mujeres y niños, cargados de productos de las cosechas y de flores, para ofrendarlos a sus dioses por mediación de sus sacerdotes, en los ritos de acción de gracias. Es todo un pueblo en masa, movido por la fe religiosa, que acude al centro ceremonial para tributar a sus seres tutelares. En el curso del año, llevan ofrendas individuales en retribución de beneficios otorgados a un individuo o una familia. Además de esas contribuciones destinadas al mantenimiento del culto, participan voluntariamente con su trabajo en la construcción de edificios y la erección de monumentos. Asimismo, masas de peregrinos acudían a Copán desde lugares distantes, como lo hacen hoy al santuario de Esquipulas, en cumplimiento de ritos de acción de gracias. Así se explica, a la luz de las costumbres tradicionales vigentes, la prosperidad de este grandioso centro monumental.

Copán ya no es una ciudad muerta. Resurge con los colores mismos de la vida, a la luz de los informes de la etnografía y la mitología.

Estelas, altares y zoomorfos

El complejo ídolo-altar-cava, ilustrado precedentemente, típica expresión del adoratorio chorti es típico también de Copán, con la diferencia en la forma que adopta el ídolo. Consiste en una cruz foliada, entre los chortis, en una estela, en Copán. No difieren en el fondo, ya que la cruz foliada —que también se estila en Palenque— y la estela, representan el mismo modelo mítico, dramatizado en el Arbol de Vida de Xibalba.

Frente a la estela, está emplazado su respectivo altar de piedra y, debajo de ella, la cava ceremonial, que consiste en una cámara cruciforme, donde los mayas depositaban sus ofrendas, como lo hacen todavía los chortis. Bajo la estela A (gráfica 20) se ha dejado al descubierto la cámara cruciforme, con una muestra de las que están cavadas bajo las estelas copanecas. En el punto de intersección de la cruz subterránea, que representa el centro del inframundo —el ombligo, como dicen los chortis— se depositaban las ofrendas.

En este punto central, los arqueólogos identificaron ofrendas conscientes en despojos de aves, huesos de pescados y conchas, las cuales son similares a las que arrojan los chortis en la cava abierta al pie del ídolo. En dichas cámaras cruciformes, nunca se encontraron restos de entierros humanos (Gustav Stomsvik, informe personal).

La cava del adoratorio chorti se tapa con tierra o con una losa; las cava subterráneas de Copán están selladas con piedras planas.

Tales paralelos ponen de manifiesto que los ritos de sacrificio ante el ídolo no han variado desde la época arqueológica hasta el presente, lo cual no es sorprendente, ya que dichos ritos dramatizan la misma escena mítica registrada en el *Popol-Vuh*; la del sacrificio de Ahpú y del entierro de sus restos en *Pucbal Chah*. Esas ceremonias se celebran con el propósito de obtener que la deidad otorgue mágicamente la renovación vegetal y la fertilidad de la tierra, como ocurrió, *in illo tempore*, en la milagrosa transformación del árbol seco de Xibalba en un árbol verde y frondoso cargado de frutos.

La estela, esa extraordinaria expresión del arte religioso maya, representa a una deidad antropomorfa, de pie y mirando de frente. Tiene las manos plegadas sobre el pecho, sosteniendo la vara ceremonial en posición horizontal. Está ricamente ataviada y recargada de símbolos, signos cósmicos y astronómicos. En las diversas prendas de su indumentaria: tocado, pectoral, cinturón, ajorcas, rodilleras, tobilleras, así como en partes de su propio cuerpo, y en sus articulaciones ostenta cabezas o máscaras de dioses. El conjunto ilustra el principio teogónico social de pluralidad dentro de la unidad, y expresa con elocuencia el concepto de un dios cosmócrata, de poderes universales, que representa en sí toda la divinidad, de acuerdo con la concepción actual de chortis y quichés acerca de la existencia de un dios-Mundo, materializado en el ídolo.

En otros términos, la centralización de funciones divinas en una entidad que acumula los tributos y poderes de los diversos dioses. Tal concepto de aglutinación de funciones está expresado en la original estructura morfológica de la deidad representada en la estela, que está constituida por la amalgama de diversos seres divinos, antropo o zoomorfos, que sin-

tetizan el carácter múltiple y unitario de sus poderes⁸. Se caracteriza como dios de la fertilidad y del alimento, por los rasgos que se detallaran y, como dios solar, por sus cabellos flamígeros y los signos astronómicos que ostenta.

Rasgo importante de las deidades masculinas figuradas en las estelas es la presencia de un ápice o cubre sexo que pende entre las piernas y cae hasta la base del pedestal, como puede apreciarse en las gráficas pertinentes. Dicho apéndice afecta, a veces, la forma de una serpiente o de la lengua bífida del ofidio, de cuya boca cae hasta el suelo un chorro o sustancia representada por una cinta en relieve, como se aprecia, por ejemplo, en la estela D, ilustrada en la gráfica 21. En el dorso de esta estela se encuentra una magnífica composición jeroglífica dispuesta en dos columnas verticales de ocho bloques, con representaciones de figuras humanas enteras y de animales.

Otras veces, esta banda sale de la boca abierta de un mascarón, que coincide con el pene del personaje y se halla sobrepuesto a él, como ocurre, por ejemplo, en la estela N, ilustrada en la gráfica 10. Generalmente, dichos apéndices ostentan signos *Aháu* o *K'iz*, glifo que identifican a la joven deidad solar que lo es, a la vez, del maíz objetivándose en esta forma que, del apéndice sexual, cae la sustancia fecundante o la semilla de maíz en la tierra. El acto simbólico de la fecundación de la tierra por la deidad masculina está materializado por el semen divino —'a liga— que cae dentro de la cava subterránea que se halla debajo del ídolo y simboliza el seno materno terrestre, imagen de la cueva de Xibalba, donde estuvo cautivo el dios del maíz.

Además, esa función del dios Fecundador (dios de la lluvia y del esperma) es concomitante con las alegorías que adornan las caras laterales de algunas estelas, en las que se observan símbolos expresivos de la caída de la sustancia fecundante, objetivada por una cuerda serpentiforme o el cordón umbilical por el que desciende el dios del maíz, desde el cielo hasta el nicho que representa el centro del inframundo. En el seno de la tierra, el dios del maíz ha llegado al final de su descenso. Allí muere, como muere la semilla, como muere *Hunahpú* en Xibalba. Su cabecita juvenil se ha convertido en la de un ser grotesco, de aspecto esquelético (ver la gráfica pertinente).

En suma, la estela maya representa una síntesis cosmo-teogónica, un monumento que sublimiza la movilización de las fuerzas universales en el

⁸ Tal carácter plural y unitario de los dioses es general en Mesoamérica, manifiesta R. A. M. van Zantwijk al respecto: «Una idea aceptada general en la filosofía azteca, es la de que todos los teteo (dioses) están incorporados en el Tloque-Nahuaque, el dios Supremo y poder creativo» (R. A. V. van Z., *Los indígenas de Milpa Alta*, Amsterdam, 1960, pág. 51).

gran drama de la fertilidad biocósmica. Es, a la vez, un exponente de las concepciones religiosas y sociales fundamentales de la cultura maya del presente y del pasado.

Todo el simbolismo de la estela es perfectamente comprensible a la luz de la mitología y la etnografía.

El acto simbólico de fecundación de la tierra por el cielo, tiene su paradigma en la escena mítica de la fecundación de *Ixquic* por *Vukup Hunah-pú*, que arroja su baba o su saliva sobre la diosa desde lo alto del Arbol de Xibalba. Esta escena se reactualiza anualmente en el rito chorti de verter chilate blanco y espeso desde lo alto del ídolo sobre la tierra (ver gráficas pertinentes).

De esta manera podemos captar toda la riqueza y la vida de esos momentos, hasta ahora enigmáticos, y comprender los símbolos de esta civilización que se pretendía, hasta ahora, describirnos como siendo justamente la más inaccesible a nuestro modo de pensar.

En la gráfica 23 se ilustra el tríptico estela-altar-cava; la 26 y 25, muestran las estelas C y 4, con su respectivo altar. El altar, de forma esférica, llamado piedra de sacrificios, tiene en la parte superior una pequeña cavidad circular, de la que parten dos canales helicoidales que terminan en la serpiente o lazo retorcido que ciñe el centro del monumento. Por esos canales fluía el líquido que se vertía en la parte superior.

Atrás de la estela, que es una de las esculturas más perfectas de Copán, lo mismo que a la par de la estela 5, yacen esculturas de un estilo muy diferente, que corresponden al período preclásico. Indudablemente, la historia arqueológica de Copán se remonta a un pasado lejano y comienza en una época anterior a las inscripciones. Hay muchos elementos que permiten reconstruir la historia de este centro ceremonial. Las esculturas mencionadas, los restos excavados en el campo de aviación, los del interior del basamento del templo XI, los juegos de pelota subyacentes al actual, por ejemplo, brindan materiales para tal reconstrucción del pasado Copán. Pero la presente reseña se limita al último período, el que está a la vista.

Al igual que la estela 5, la que se identifica con la letra C, representa dos deidades soldadas por la espalda. Al oriente mira el dios de la fertilidad, al occidente el dios del Aire, que se identifica por su barba poblada. La posición y orientación de esas deidades corresponden a las que ocupan en la cosmoteogonía chorti. Al oriente, el dios de la fertilidad y la lluvia, porque de ese rumbo proceden las nubes y los aguaceros. Del occidente, vienen los vientos que acarrearán las nubes. Esta pareja divina está bellamente representada en un bajorrelieve de Kaminaljuyú, con inscripciones jeroglíficas del Baktún Siete. Adelante, el dios de la tempestad, blandiendo el hacha del rayo y la antorcha encendida del relámpago; atrás viene el dios del Aire, que se identifica por su barba poblada y los remolinos que

sustituyen el cuerpo, como puede apreciarse en la gráfica ilustrada en el capítulo precedente.

Cada deidad tiene su propio altar. El que está emplazado al occidente representa una gigantesca tortuga de piedra que simboliza la Tierra (gráfica 24). Emerge como una isla de las aguas primordiales, imagen que refleja las concepciones mayas y chortis sobre el particular. El altar oriental es un gran bloque de piedra cuadrangular.

Son notables los finos detalles de esas esculturas, que conservan todavía huellas de pintura roja. El rojo es un color sagrado de los mayas que data de la época preclásica, como puede apreciarse en una escultura de La Gomera, que representa «el Rogante», ilustrada precedentemente; tiene trazas de pintura roja.

Acaloradas discusiones han suscitado las «trompas de elefantes», que resaltan en alto relieve en la parte superior de la estela B, como puede apreciarse en la gráfica 27. Pero el examen de esas «trompas» establece que no son de elefante, sino que representan a un ser híbrido; guacamayo-tapir, equivalente simbólico del ave serpiente de los mitos. En el mito antropogénico de los cakchiqueles hay mención específica del tapir: «Y yendo el gavilán a buscar para sí la mesa de maíz fue traída de entre el mar la sangre del tapir y de la culebra y con ellas se amasó el maíz. De esta masa se hizo la carne del hombre»⁹.

Las «trompas de elefante», la barba al estilo egipcio del personaje, sus largos bigotes que parten de las mejillas para caer sobre el pecho, el turbante, en fin, dan cierta apariencia «oriental» a este monumento, según el criterio de apreciación manifestado por los estudiosos en la época heroica de la arqueología americana. En el anverso de esta estela se ve un gran mascarón que cubre casi la totalidad de la superficie. En el centro de la parte superior está la joven deidad del maíz, sentada a la oriental en su nicho, como puede apreciarse en la gráfica 16.

No todas las estelas tienen forma rectangular. La P, por ejemplo, está tallada en forma de cuña, es decir, más angosta en la base (gráfica 21).

Insólita es la estela H, una de las más bellas de Copán, que representa a una diosa ataviada con prendas femeninas, como puede apreciarse en la gráfica 29. Mide 3,66 metros de alto. Es la única estela que representa una mujer. Su vestuario sugiere el que usaban las sacerdotisas de Copán. Viste una falda de piel de jaguar que le llega hasta los tobillos. Sobre la falda o piel se extiende una red de cuentas tubulares y esféricas que forman una malla de rombos enlazados. Sandalias lujosamente adornadas. La cintura ceñida con una ancha faja, cuyos largos extremos caen hacia adelante. Los puños están adornados con magníficos brazaletes de cuentas y de las orejas

⁹ Adrián Recinos, *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, México, 1950, pág. 50.

penden largos aretes. Luce un tocado adornado con largas plumas de quetzal.

El dorso que mira al oriente tiene, en la parte superior, una cabeza de pájaro y, en la parte media, un mascarón del dios solar. Las caras laterales están adornadas con plumas o cintas anudadas que «amarran» períodos de tiempo, para usar el término chortí.

En esa estela están unidos por la espalda el dios solar y la deidad lunar-terrestre, como lo son en los mitos y la teogonía.

Detalle característico de la falda es la malla de rombos enlazados, símbolo que también identifica a otras diosas mayas y mexicanas. Importa señalar que ese tipo de indumentaria femenina caracteriza también a diosas de culturas Medias o Formativas, como puede apreciarse, por ejemplo, en una deidad luni-terrestre de San Agustín, ilustrada en la obra de Preuss, que se reproduce en la página 2.236.

En concepto de los chortís, el rombo es un símbolo femenino y una serie de rombos enlazados representa las sementeras vigiladas de noche por los felinos míticos. Este complejo simbólico, rombo, líneas cruzadas, felino, se proyecta en los adornos de la falda de la diosa lunar terrestre, cuyo *alter-ego* es un tigre, concepto que tiene su antecedente en los mitos.

Al igual que los altares chortís, los de Copán representan al cosmos o entidades cósmicas. Tal característica se objetiva en los propios símbolos que los decoran. Los hay de forma cuadrangular, circular y zoomorfos, con la superficie dividida por una cruz que apunta hacia los puntos cardinales.

Los altares fichados con el número G1 y G2, representan serpientes emplumadas bicéfalas, como puede apreciarse en las gráficas 18 y 19. En el centro de la curvatura de cada ofidio hay bloques de jeroglíficos. En el altar G1, que consiste en una magnífica escultura de serpiente emplumada bicéfala, las mandíbulas están desmesuradamente abiertas y de ellas emerge la cabecita de la joven deidad del maíz. Es decir, el bien conocido motivo de la cabeza humana dentro de las fauces de un animal, que encontramos ya en forma tosca desde el preclásico inferior.

Importa resaltar la presencia de la serpiente emplumada en el arte maya, en vista de que algunos arqueólogos lo ignoran. Las convenciones figurativas en la representación de este animal mítico difieren en el «Gran Período», de las que predominan en culturas mexicanas. Los mayas representan fielmente la figura de la Serpiente «cubierta de plumas de quetzal», tal como reza el texto del *Popol-Vuh*.

Hay altares que representan al monstruo de la tierra de aspecto felínico, sin la mandíbula inferior, como puede apreciarse en la gráfica 30. Su frente está adornada con signos: líneas cruzadas, que representan las sementeras. Las pupilas del monstruo están sustituidas por dos caritas de *Ahau*, que no son otra cosa que la representación de los gemelos en el

inframundo, equivalentes de las semillas de maíz en las entrañas de la tierra. En las esquinas del altar, de 1,50 metros de largo, están grabadas cabezas de serpientes y figuras humanas sentadas.

Algunas estelas integran la máscara del monstruo de la tierra a su pedestal, como puede apreciarse, por ejemplo, en la de Quiriguá, ilustrada en la gráfica 5.

En la presente reseña no se han ilustrado todas las estelas y altares de Copán, por ejemplo, en la gráfica 31, que representa a una serpiente bicéfala con la cabeza de Chac en una extremidad y, en la otra, las fauces muy abiertas del ofidio, de donde emerge la cabecita del dios del maíz. En el centro del zoomorfo está grabado el glifo: Agua. Muchas piezas arqueológicas extraídas de los escombros constituyen un valioso material para el estudioso. Hay signos escultóricos del Año, que también están plasmados en el tocado de algunos personajes representados en monumentos, glifos de *Ahau*, en varias modalidades, etc.

Función astronómica de las estelas.—El perfecto alineamiento y la orientación de la mayoría de las estelas sugiere que, además de su función religiosa y cronológica, servían como pilares astronómicos. Sobre el particular ya se ha hecho referencia a los juegos de luz y sombra en monumentos copaneños.

La estela H forma la esquina sureste de un cuadrilátero constituido por las estelas A, B y F, dos al oriente y dos al occidente.

Tal disposición simétrica ha llamado la atención de los arqueólogos sin que puedan explicarla.

Comparando ese grupo de estelas, su posición y enfilamiento, con las intihuatanas de los Andes Centrales, ilustradas precedentemente, se llega a la conclusión que representan un observatorio. Los mayas de Copán tenían varios sistemas de registro del curso del sol, de la luna y las estrellas. Se ha hecho referencia a la ventana goniométrica del templo 22 y a la torre-observatorio emplazada al oriente de la pirámide del sol, hoy destruida. No es sorprendente encontrar esos múltiples sistemas de control astronómico en un centro que alcanzó tan alto desarrollo en sus cómputos del tiempo. Tales sistemas astronómicos están integrados al centro ceremonial.

Asimismo, los mayas de Copán alcanzan el más alto nivel artístico en la representación de la figura humana entera, vista de frente. En cambio, los mayas del Petén y del Usumacinta representaban, generalmente, la figura humana de perfil, como puede apreciarse, por ejemplo, en las gráficas 33, 34, 35, 36.

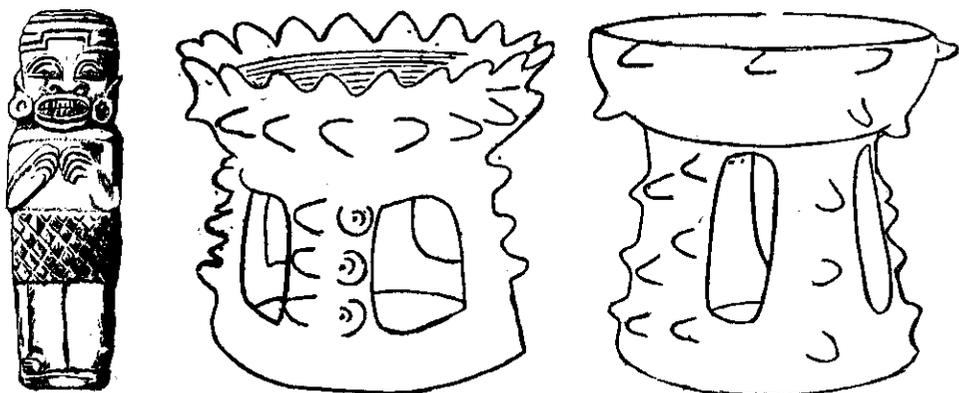
Algunos centros mayas superan a Copán en ciertos aspectos. Por ejemplo, Tikal, por la altura y verticalidad de sus pirámides, debido a la nece-

sidad de elevarse sobre el nivel de la selva, para realizar observaciones astronómicas.

Generalmente, la escultura del área maya meridional es superior a la del área central y septentrional. Quirigua y otros sitios, siguen la tradición escultórica de Copán, como puede apreciarse en la estela ilustrada en la gráfica 5 —la más alta del área maya— y la número 28 (estela H de Quirigua), que representa la joven deidad solar y del maíz. Obsérvese la cintura de caracoles, elemento que tiene un largo historial, pues ya los plantadores primitivos usaban la faja de conchas o caracoles.

Otros centros son famosos por sus exquisitos bajo relieves, palenque, piedras negras y las tallas de madera de Tikal, por ejemplo. La gráfica 32, ilustra un bajo relieve de piedras negras, de estilo narrativo, que es una verdadera joya artística.

Pero esas obras no tienen la magnitud del marco escultórico que decora la entrada al santuario del templo XXII de Copán, donde los mayas imprimieron en alto relieve la idea que tenían acerca del universo. Esta escultura mural puede considerarse una obra maestra de la plástica copaneca.



La cerámica del «Gran Período» de Copán, una sorpresa

Paradójicamente, los mayas que alcanzaron una virtuosidad sin par en la expresión plástica de sus símbolos religiosos, tanto en lo que se refiere a la arquitectura, la escultura en piedra como a la talla de jade¹⁰, no elaboraron un tipo de cerámica artística.

Intrigado por informes de Stromsvik respecto a las ofrendas encontradas en cámaras cruciformes y selladas bajo las estelas «que consisten en

¹⁰ Dos magníficos ejemplares de placas de jade, representando figuras antropomorfas sedentes, han sido ilustrados en el libro *Las ruinas de Copán*, por Jesús Núñez Chinchilla, Tegucigalpa, 1962, pág. 10.

vasijas de barro, la mayoría de ellas de hechura tosca y unas cuantas de mejor calidad», «vasijas de diferentes formas y de paredes toscas sin pulir» (J. Núñez Chinchilla), consulté la obra especializada de Stromsvik sobre el particular¹¹.

Se reproduce en las gráficas 37 y 38 las ilustraciones tomadas de la citada obra, las cuales son más elocuentes de cuanto pudiera decirse al respecto. Esa alfarería ha sido descubierta en cámaras selladas, bajo estelas, fechadas del Gran Período, es decir, en condiciones que garantizan su autenticidad maya, puesto que dichas cámaras no han sido violadas desde su construcción.

Obsérvese, por ejemplo, los frutos de cacao que decoran cinco de los vasos y una tapadera, frutos similares a los que adornan el collar de los dioses de la tempestad en el basamento del templo XI, motivo que establece una conexión formal y conceptual entre cerámica y monumentos.

De la citada obra de Stromsvik se transcriben los párrafos siguientes: La vajilla del grupo A fue encontrada bajo la estela F, fechada en 9.17.12.13.0., y la del grupo B se localizó bajo el altar que se encuentra frente a dicha estela. Todos esos artefactos son monocromos, de color gris-marrón. Los vasos con tapadera de la figura C fueron encontrados bajo la estela P, que ostenta la fecha 9.9.10.0.0. Especifica el citado investigador que las cámaras donde se hallaron tales objetos, estaban selladas y no mostraban señales de haber sido tocadas desde su clausura.

En la cámara subterránea de la estela J, fechada en 9.13.10.0.0., se hallaron cinco vasos pequeños, del tipo llamado *flowerpot*, y el cántaro de cuatro asas que aparece en la figura E. Artefactos similares fueron encontrados en la cámara subterránea, bajo la estela 6, de fecha 9.12.10.0.0. El cántaro de cuatro asas tiene decoración esgrafiada en el cuello y bandas rojas pintadas en el cuerpo. Los utensilios de la figura F se encontraron bajo el altar de la estela J y se asemejan a los anteriores en cuanto a elaboración, textura del barro y colorido.

La colección de platos y ollas cilíndricas, ilustrados en la figura J, fue encontrada bajo la estela N, fechada en 9.16.10.0.0., una de las más bellas esculturas copanecas (gráficas 9, 10).

Asimismo, los vasos descubiertos por Maudslay en los cimientos del templo del Sol (pirámide 16), que se reproducen en la página 2.236 de la lámina 22 de la obra *Biología Central Americana*, son genuinamente copanecos no sólo por su factura, clase de barro, paredes gruesas, color rojizo y técnica de decoración con picos, sino también por el simbolismo que representan, el cual se relaciona con la función misma del monumento.

Dentro de la simbólica chorti, el pico que decora la cerámica corres-

¹¹ Gustav Stromsvik, *Substela Caches and Stela foundation at Copan and Quirigua*, Publ. de la Inst. Carnegie, núm. 528, págs. 63, 96, año 1941.

ponde al glifo Rayo solar, equivalente al pico de la ceiba¹² y representa una unidad cronológica. Los vasos de Copán tienen 18 picos, que corresponden a los 18 uinales del año y tienen su equivalencia en la imagen solar adornada con 18 rayos de la parafernalia chorti, ilustrada en la gráfica 20, página 251 de mi libro *Los Mayas*.

Galindo encontró cincuenta vasos de color rojo en la tumba del patio este de la acrópolis.

Dice Morley que en la estructura L, encontró una media docena de piezas de alfarería de insignificante valor, pero no las describe.

La cerámica que cubre todo el período clásico de Copán no presenta variaciones formales apreciables, la técnica es la misma durante las tres fases que Morley subdivide la historia del arte clásico de Copán. Ninguna pieza de alfarería encontrada en condiciones de autenticidad maya corresponde a las fases Tzakol-Tepeu, que se pretende describirnos como típicos de la cerámica maya clásica.

Se ilustran, también, bandas decorativas de la escasa cerámica pintada de Copán. En ningún vaso copaneco se han encontrado bandas jeroglíficas como las que adornan la bella cerámica Tepeu, ni vasos piriformes tan característicos de ese tipo de alfarería. Las bandas decorativas de la cerámica Tepeu carecen de significado cronológico. Tales pseudo-glifos no pueden atribuirse a los mayas, que podían escribir jeroglifos auténticos. Pero los cancelaron en la piedra y no en su cerámica.

Tampoco Tzakol puede considerarse como «maya puro». Sus nexos con Teotihuacán han sido reconocidos por los arqueólogos. Tzakol surge repentinamente, con un complejo de cerámica morfológicamente muy variado, rica decoración y técnicas que no tienen antecedentes locales.

El tipo de plato abierto y de paredes gruesas de Copán es frecuente en la cerámica maya de Uaxactún y Piedras Negras y el vaso cilíndrico de fondo plano también es presente en Piedras Negras y en la fase Mamón de Uaxactún.

Encontré a Gordon F. Ekholm en 1956, justamente cuando regresaba de una temporada de investigación en Comacalco. Cambiando impresiones con él, a este respecto, manifiesta que la cerámica maya clásica de este lugar no ofrece ninguna relación con Tzakol o Tepeu. Es más bien ordinaria y mayormente rojiza, gris y negra; en proporciones muy pequeñas encontró cerámica pintada y esgrafiada. Hay relaciones entre la alfarería de Comacalco, la del área de Palenque y de las costas de Campeche y Tabasco. Tampoco se ha encontrado cerámica del tipo Tzakol o Tepeu en Palenque. La alfarería clásica, correspondiente al Gran Período encontrada en «El Palacio», bajo pisos sellados que garantizan su autenticidad maya,

¹² Ver cap. «Equivalencia del glifo rayo solar con el pico de la ceiba», págs. 689, 691, en mi libro *Los Chortis ante el problema maya*, tomo II.

no es policroma, sino monocroma, de grano grueso y color rojizo o negro. Se relaciona con la cerámica copaneca del Gran Período. No se ha encontrado cerámica de tipo Tzakol en Altar de Sacrificios ni en Piedras Negras durante el período clásico. Asimismo, el área septentrional de la península de Yucatán ha desarrollado formas y técnicas que no tienen nada de Tzakol (E. Wyllys Andrews).

De lo expuesto se desprende que la cerámica Tzakol-Tepeu no parece corresponder a la época de esplendor de la civilización maya, mucho menos a la fase Clásica Temprana. La ausencia de Tzakol en estos horizontes y, por otra parte, su gran difusión en áreas jamás ocupadas por los mayas del Gran Período, que no eran comerciantes, parecen confirmar esta conclusión.

Tzakol no es maya.—En suma, la alfarería maya del «Gran Período» de Copán, es más bien ordinaria y hasta tosca, muy diferente de la bella alfarería artística que se le ha atribuido hasta ahora.

John M. Longyear III es de la misma opinión (informe personal). Este especialista es el que más se ha interesado en el estudio de la alfarería de Copán. Le encontré dos veces en este centro ceremonial, en 1938 y 1939, afanado en abrir pozos y trincheras. Condensó sus conclusiones en los términos siguientes:

*«The typical Copan polichrome is of poor quality, the decoration is executed in heavy, crude lines and life figures when present are invariably distorted or poorly proportioned. Perhaps Copan's artistic talent was concentrated in stone carving to the detriment of pottery, for the stelae and altars of that site are as outstanding as its pottery is disappointing»*¹³.

Ocurre con la cerámica maya del clásico Superior el mismo fenómeno ya notado con la cerámica olmeca. La piedra, más bien que el barro, es el material en que se plasman los símbolos religiosos.

Pueden repetirse, en esta ocasión, las palabras de Ignacio Bernal para explicar la pobreza artística de la cerámica olmeca: «La negligencia en el campo de la cerámica obedece, sin duda, al desorbitante auge de las técnicas lapidarias».

Los chortis siguen elaborando cerámica de tipo copaneco.—Fieles a sus milenarias tradiciones, los chortis elaboran todavía los mismos modelos de alfarería copaneca. El complejo básico: plato abierto de paredes gruesas, olla cilíndrica de fondo plano, cajete imitando la forma de la calabaza partida, son tipos morfológicos de la cerámica chorti, hecha con la misma clase de barro que usaban los copanecos.

¹³ John M. Longyear, «The Ethnological Significance of Copan Pottery», en *The Maya and Their Neighbors*, op. cit., pág. 271.

Dichos artefactos constituyen, con los incensarios manuales y los cántaros, la totalidad de la alfarería religiosa chorti, fabricada por chortis.

Tampoco ha variado la función de estos utensilios. El plato abierto de paredes gruesas es la forma usual del pebetero chorti y del copaneco. Esto último se induce por la existencia de huellas de cenizas en artefactos de la misma forma en Copán. El pebetero chorti de este tipo se usa principalmente en la aldea de Limón, que dista pocas leguas de Copán, pero se manufactura en Tunucó Arriba, aldea que se especializa en alfarería religiosa y donde se elaboran también los incensarios manuales que se usan en todo el área chorti. Algunos de esos pebeteros son tan parecidos a los de Copán, que podrían tomarse unos por otros. Asimismo, los cajetes semiesféricos, como los de Copán, son omnipresentes en los templos chortis.

El vaso cilíndrico de fondo plano se elabora todavía en la aldea de Tamarindo y en la de Barrancón, cerca de Copán. Dichos recipientes se fabrican en dos piezas, haciéndose por separado el fondo y el cilindro que después se pegan. El traste no es tan sólido como los que se hacen de una sola pieza. Ollas de este tipo fueron vistas por mí en el templo indígena de Ta Shajté, pero esa clase de cerámica es más bien rara y tiende a desaparecer a causa de sus condiciones de fragilidad. Si ha sobrevivido en unos pocos lugares ha sido más bien por la fuerza de la tradición. Lo expuesto pone de manifiesto la extraordinaria longevidad de esos tipos de alfarería.

En el curso de mis investigaciones etno-arqueológicas en el área chorti, descubrí el sitio donde estaba emplazada la fortaleza de Copán Calel, con su población correspondiente, en la frontera de Honduras-Guatemala. Este sitio está descrito e ilustrado en mi libro *Los Chortis ante el problema maya* (1949), tomo I. Informé a la Institución Carnegie de este hallazgo. El Dr. Kidder envió a este lugar una comisión encabezada por Gustavo Stromsvik, la que confirmó mis informes y corroboró la existencia de una cerámica monocroma de tipo chorti.

«Se logró obtener unas 40 libras de cerámica fragmentaria. Toda es cerámica monocroma, tosca, con desgrasante de arena. Los restos corresponden a vasijas, cántaros, comales, etc.»¹⁴

De esta manera se comprueba que la tradición alfarera copaneca se ha mantenido en el área chorti, desde antes de la Conquista, hasta la fecha.

A diferencia de los quichés, los chortis no son comerciantes y su artesanía es insignificante en comparación con la de aquéllos. Sus trueques o transacciones mercantiles son intertribales y se realizan en la plaza pública de la cabecera municipal. Carecen de una tradición de comercio exterior.

¹⁴ Jesús Núñez Chinchilla, «El Rincón del Hicaque. Un sitio arqueológico poco conocido», *Revista Yaxkin*, Inst. Hondureño de Antropología e Historia, vol. 1, octubre de 1975, núm. 1.

Los chortis eran un pueblo esencialmente «milpero», como lo indica su propio nombre.

Parece existir una afinidad esencial entre desarrollo de la artesanía, del comercio y el progreso de la alfarería.

Final del período clásico.—Gracias a la persistencia del estilo de vida, de las costumbres y creencias, de las formas económicas sociales y religiosas de los mayas de Copán entre sus descendientes los chortis, ha sido posible homologar la vida ceremonial y campesina, en un centro ceremonial del clásico superior.

A través de las inscripciones cronológicas, que permiten datar directamente los monumentos no sólo se puede seguir el proceso cultura-histórico de los mayas en el tiempo y el espacio, sino también observar las etapas del desarrollo artístico en cada centro ceremonial.

Tal proceso de desarrollo es incesante. Periódicamente erigían estelas y monumentos fechados, para eslabonar el tiempo, lo cual pone de manifiesto que la vida de los mayas se desarrolló durante varias centurias de orden y progreso en un ambiente de paz y estabilidad.

Aislados en la selva, sin comercio en el exterior, durante la era consagrada a la Cuenta Larga, constituían una sociedad perfectamente equilibrada, sin problemas internos o externos. Estaban protegidos por un sistema crono-mágico de gran eficacia; su ética estaba en relación íntima con su visión del mundo, que implicaba equidad, justicia y una armoniosa convivencia humana-divina.

Pero ese pueblo de sabios agricultores, cuya sabiduría ignoramos y por esto se ha deformado su pensamiento, ese pueblo que había alcanzado sus más brillantes realizaciones artísticas en el dominio de la escultura y la arquitectura, desaparece súbitamente del escenario de sus grandiosos centros ceremoniales. Los testimonios de ese repentino colapso están a la vista.

En Uacaxtún, por ejemplo, quedaron sin terminar las paredes del último edificio¹⁵. En Tikal, una plataforma del sector este, construida para basamento de un templo y una escalinata en la plaza oeste, no fueron concluidas (William R. Coe, informe personal). En Copán, el altar L, evidentemente, nunca fue terminado. ¿Por qué se interrumpió sin llegar siquiera a la mitad del labrado? (Stromsvik).

En Dos Pilas, El Petén, puede verse una escalinata ricamente decorada con jeroglíficos y escenas rituales talladas en alto relieve. La escultura de la grada superior quedó inconclusa. En unos bloques se trazaron profundas incisiones verticales y horizontales para formar los paneles en los que

¹⁵ J. Eric Thompson, *Grandeza y Decadencia de los Mayas*, op. cit., pág. 97.

habían de inscribirse los jeroglifos. Pero éstos ya no fueron grabados, como puede apreciarse en la gráfica 39.

Esas bruscas interrupciones de actividades artísticas, cuando la civilización maya se encontraba en su apogeo, ponen de manifiesto que tuvieron que desalojar súbitamente sus centros ceremoniales, pero éstos no fueron destruidos.

Para comprender este fenómeno en toda su magnitud, es necesario conocer lo que ocurría en el Altiplano Central de México en esa época.

58. EXPANSION MAYA HACIA EL CENTRO DE MEXICO

En el curso de los milenarios, las corrientes culturales, impelidas por un movimiento centrífugo que irradia del centro primario, se van extendiéndose en todas direcciones, al sur, al norte y hacia el hinterland del área maya del Pacífico.

A través de esas migraciones, coordinadas con lo que ocurre en el centro generador, se aprecia la dinámica del desarrollo y cambios culturales que corresponden a las grandes etapas de la historia cultura de los maya-quichés. Así se explican las diferencias en los ritmos de desarrollo de las culturas agrícolas, su profundidad histórica y su distribución geográfica.

Hemos visto desfilar, primero, a los plantadores primitivos; luego, a las sociedades matrilineales que se extienden al sur y al norte del área maya. El movimiento migratorio prosigue durante el período Clásico Temprano, desprendiéndose entonces del centro primarios las culturas olmeca, la de Monte Albán y la teotihuacana. Continúan los desplazamientos de poblaciones durante la primera fase del Clásico Superior, hacia las costas del Golfo y, más tarde, a las tierras bajas del área central, donde esa cultura alcanza su más alto desarrollo.

De esta manera se ha poblado casi todo el continente y las Antillas, por plantadores primitivos, cultivadores y agricultores, que se van alejando de su patria primera debido a presiones demográficas. Las oleadas más antiguas son sumergidas por las más recientes.

Así se explica por qué la cultura Monte Alban I y la de Teotihuacán, se superponen a culturas Medias que obviamente son más antiguas. Las altas culturas llegan a colindar con las Formativas del Occidente de México; están geográficamente contiguas, pero históricamente separadas.

De Monte Albán se tiene una fecha de radiocarbono de 650 ± 170

antes de la era cristiana¹. R. Piña Chan cita la opinión de A. Caso respecto al pueblo que llegó a Monte Albán con una cultura ya perfectamente definida. Se caracteriza por el conocimiento del calendario maya y un sistema de notaciones por puntos y barras y jeroglifos. Tales características corresponden al horizonte Clásico Temprano del área maya.

Monte Albán I supera a la cultura olmeca en lo que respecta a la arquitectura. El basamento de los danzantes tenía muros verticales de piedra, revestidos con lápidas talladas en bajo relieve.

Opina I. Bernal que Monte Albán I no es realmente olmeca, ya que hay innumerables rasgos distintos, y los parecidos de ninguna manera explican toda la cultura de Monte Albán (*op. cit.*, pág. 150). Piña Chan manifiesta que, por los finales, Monte Albán I muestra una serie de elementos que se relacionan con la cultura de la región maya. Supónese, por ello, que algunas gentes sureñas, venidas por la vía Guatemala-Chiapas, llegan a Monte Albán.

Al tratar de la cultura maya del Pacífico se han señalado algunas semejanzas arqueológicas entre la cultura de esa región y la de Monte Alban. La presencia del calendario maya en Monte Alban I establece definidas relaciones con el área maya.

A mayor abundamiento, los botanistas nos dicen que la raza mexicana de maíz Nal-tel tiene su origen en un maíz maya primitivo y creen encontrar las formas de ese Early Nal-tel, tipo A, en una urna de Oaxaca que se ilustra en la gráfica 2. Se ilustra, a continuación, una mazorca de maíz Nal-tel, «una raza mexicana de origen maya» (Mangelsdorf, MacNeish, Galinat)².



¹ Román Piña Chan, reseña publicada en *B. B. A. A.*, vol. XVII, parte segunda, pág. 104, México, 1955.

² P. C. Mangelsdorf, R. MacNeish y Walton C. Galinat, «Archaeological evidence on the diffusion and evolution of maize in northeastern Mexico», en *Botanical Museum Leaflets*, Harvard Un., 1956, vol. 17, núm. 5, pág. 144 y lámina XXXV, que se reproduce aquí.

Si Piña Chan encuentra rasgos mayas en el arte de Monte Alban, los lingüistas señalan relaciones entre el zapoteca y lenguas mayas. William Wonderly considera que el mije presenta tales afinidades con el zapoteca, que puede decirse que se trata, más bien, de una misma lengua en que el mije habría evolucionado menos que el zapoteca (informe personal en el Congreso de Tuxtla Gutiérrez, en 1942). Latham postula un parentesco maya-zapoteca (*Filología comparada*, J. Soustelle). Los lingüistas citados por Máximo Soto Hall (1937) incluyen el zapoteca dentro de la familia maya. Para más amplios informes sobre el particular, véase mi libro *Los Chortis ante el problema maya*, tomo I, pág. 175.

Partiendo del sofismo de que la cultura olmeca es «Madre» de las demás, algunos olmequistas han creído ver a Monte Alban I como directa derivación de la cultura del Golfo. Pero esta teoría ya no es sostenible desde que se comprobó que Monte Alban tiene sus raíces en el área maya. No son sorprendentes ciertos rasgos parecidos a los olmecas, pues se explican por el parentesco fundamental de ambas culturas que emergen del mismo sustratum cultural. Ya lo dijo I. Bernal que los pocos rasgos parecidos de ninguna manera explican toda la cultura de Monte Alban. Enlocaré mi atención de preferencia a Teotihuacán por tratarse de una cultura clave en el desarrollo de los acontecimientos históricos que ocurren en el centro de México y, más tarde, en el área maya.

TEOTIHUACÁN

Desde que se comprobó que la cultura de Teotihuacán tiene su origen en el clásico temprano del área maya y que el patrimonio cultural que los teotihuacanos llevaron al Altiplano Central de México incluía la rueda calendaria de 52 años con sus divisiones y subdivisiones respectivas, así como el sistema de notación por puntos y barras, quedó solucionado, de una vez para siempre, el problema del origen de esa misteriosa cultura.

La civilización teotihuacana es clásica desde sus comienzos, por ser la continuación del Clásico Temprano del área maya. Teotihuacanos y mayas tuvieron el mismo destino histórico hasta el momento de su separación.

Los mexicanistas reconocen que «en el nacimiento de la civilización, el sur de México constituye el foco cultural, siendo marginal el centro» (César Olive Negrete, 1958). Asimismo, Ignacio Bernal manifiesta que el Altiplano de México es un área marginal. Evidentemente tenemos que olvidar un concepto, por cierto ya caduco, pero aún creído por muchos, de que el Valle de México es el centro cultural. Lo será mucho más tarde, pero seguramente no lo es en la época olmeca. El Valle es francamente marginal y atrasado. Sólo se pone a la cabeza con Teotihuacán (I. Bernal, *op. cit.*, pá-

gina 254). De esta manera los mexicanistas reconocen, en sus grandes lineamientos, una realidad histórica que salta a la vista.

Teotihuacán comienza cien años antes o después de la era cristiana, según los arqueólogos. Pero se ignora cuánto tiempo duró la migración de los mayas que la fundaron. Tarea importante de la investigación futura será la de descubrir las huellas de esta migración.

Al encontrarse en un paisaje tan pobre, de carácter semiárido como el Altiplano, los mayas que fundaron Teotihuacán deben haber sentido una gran nostalgia de su patria primera, donde la tierra era siempre buena. Pero crearon un sistema de regadío y gracias a ello lograron construir una gran ciudad y desarrollar la artesanía y el comercio. En cambio, no lograron ningún progreso en el dominio de la cronología, de la astronomía y de las matemáticas. Porque emigraron antes de la creación de la Cuenta Larga. Alejados de la línea base y del registro natural que dio las pautas para la formulación del calendario, en un marco geográfico distinto, donde los fenómenos astronómicos no coincidían con las matrices registradas en el ciclo primario, los teotihuacanos no pudieron llevar más adelante el sistema de computar el tiempo.

Si bien los mayas llegaron a alturas inigualadas en el campo de las ciencias y, como corolario, del arte, no tuvieron necesidad de recurrir al cultivo por irrigación, porque las condiciones pluviométricas de su hábitat hicieron innecesario el regadío.

Tales diferencias entre las culturas de los mayas y la teotihuacana no pueden imputarse a incapacidad intelectual de unos con respecto a los otros, sino a factores ambientales.

La evidencia lingüística

Además de los testimonios arqueológicos y del calendario, la lingüística revela la filiación maya de los teotihuacanos.

Historiadores y lingüistas consideran que antiguamente los pueblos que ocupaban la región del Golfo y el Altiplano Central hablaban una lengua maya. «Los filólogos opinan que antes de la era cristiana toda la región del Golfo hablaba maya»³. Wigberto Jiménez Moreno se refiere a una antigua ocupación maya, no sólo de la región del Golfo, sino también de la altiplanicie mexicana, e ilustra con un mapa de distribución lingüística esa «antigua continuidad de los pueblos mayances»⁴.

En su interesante estudio de lingüística comparada, Marcos E. Becerra

³ Michael D. Coe, Méjico, *op. cit.*, pág. 80.

⁴ W. Jiménez Moreno, «El enigma de los olmecas», *Cuadernos americanos*, núm. 5, México, 1942, pág. 143.

establece que las lengua nahuas del Altiplano Central han recibido fuertes influencias de una lengua maya. El citado lingüista menciona las numerosas semejanzas de vocabulario entre el maya y el nahuatl, y piensa en una causa genética del maya al nahuatl. Manifiesta que todos los nombres de plantas de clima cálido y origen suriano tienen etimología maya, con terminación en t. Tomando en cuenta tan sólo el exiguo material comparativo utilizado por el citado lingüista, resulta que los nahuas carecían de vocablos propios para denominar plantas cultivadas como el maíz, el chile, el cacao, el hule, el zapote, la jicama, el huaje, el zacate, etc., plantas de uso industrial como el amate; plantas sagradas, como la ceiba; alimentos, como el chocolate, así como útiles de cocina, técnicas de cocinar, implementos propios de las artes e industrias, algunos elementos locativos y meteorológicos, partes de la anatomía humana, el centro del cosmos, animales míticos, nombres de dioses y del calendario, prendas de vestir, grados de parentesco, la acción de cavar, de zahumar, actos de brujería, partes de la casa, los adobes, caminos, etc., constituyen los principales préstamos del nahua-chichimeca a una lengua maya⁵.

El mayista Domingo Martínez Paredes analiza «una larga serie de vocablos del nahuatl, en los cuales se advierte la presencia íntegra de palabras mayas, unas veces, y, en otras, radicales y temas, que, según los análisis etimológicos, concuerdan perfectamente en los dos idiomas». Concluye que «estudiando solamente el nahuatl, estos vocablos no han podido ser dilucidados, ya que sus etimologías pertenecen al maya. El estudio del nahuatl, sin el conocimiento del maya, resulta verdaderamente difícil es imposible a veces, como está sucediendo con muchas interpretaciones erróneas... El estudio e investigación del lenguaje nahuatl denuncia la cantidad de palabras, ideas y conceptos completamente mayas»⁶.

Muchos de los vocablos nahuas se explican en términos de la mitología maya-quiché. Mastate, por ejemplo, que el diccionario de la lengua española atribuye al «mexicano», tiene una raíz quiché: *mash*, que significa mono y nos remite al mito de origen del taparrabo en la escena mítica de la transformación de Hun Bátz y Hun Chuén en monos. El terminal *tli* es desinencia nahuatl. *Tamoanchan*, que los mexicanos consideran su patria primordial, sólo es traducible en maya.

Si eliminamos el vocabulario comparativo, dado a conocer por Becerra, los préstamos del maya al nahua, se obtendría la imagen de un pueblo de economía parasitaria, que corresponde a una cultura cazadora recolectora.

⁵ Marcos E. Becerra, «Conexiones lingüísticas entre nahuas y mayas», *Revista Investigaciones Lingüísticas*, órgano del Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas, tomo IV, núms. 3 y 4, págs. 335, 341, México, 1937.

⁶ Domingo Martínez Paredes, *Un continente y una cultura*, México, 1960, páginas 16, 51, 54.

La lingüística comparada nos brinda un excelente cuadro histórico de los acontecimientos que ocurren en el Valle de México, donde los cazadores nahua-chichimecas, procedentes del norte, se civilizan al contacto de los teotihuacanos, hecho comprobado además por la historia y la arqueología, como se verá más adelante. Esa lengua maya que influencia tan fuertemente la de los nahua-chichimecas no es otra que la de los teotihuacanos, ya que es el único pueblo de filiación maya que llega al Altiplano Central.

Testimonios botánicos y zoológicos.—Conocidos los antecedentes de la cultura teotihuacana, no es sorprendente comprobar que la religión, la mitología y el arte que la refleja estén ligados por todas sus raíces al suelo que los vio nacer. Los motivos zoomorfos, fitomorfos y dendromorfos, materializados en el arte de Teotihuacán, como el quetzal, el tigre, la gran serpiente cascabel, el lagarto, el tapir, el mono, la guacamaya, la ceiba, el cacao, el algodón, el hule, etc., no reflejan el marco ecológico del Altiplano mexicano. Corresponden a la fauna y la flora del área maya del Pacífico, donde fueron copiados directamente de la naturaleza. Esos animales y estas plantas sagradas figuran en la mitología del *Popol-Vuh* y son aún objeto de veneración por los mayas de nuestro tiempo.

Es evidente que la cultura teotihuacana es una cultura de tierra tropical trasplantada al Altiplano mexicano.

Paralelos entre las mitologías.—Carecemos de fuentes escritas directas o de códices de Teotihuacán. Ni siquiera conocemos el nombre original que le dieron sus fundadores, pues Teotihuacán es un nombre nahuatl que significa «lugar de los dioses».

Pero tenemos el recurso de la mitología comparada. Al igual que la mitología maya, la tolteca (nombre dado a la cultura teotihuacana como a la de Tula) se articula en cuatro Edades; la cuarta es la presente o histórica (Ixtilxóchitl, G. Vaillant y otros)⁷.

Ya se ha visto que el *Popol-Vuh* se estructura en cuatro Edades, de las cuales la última es la presente o histórica. A. Tozzer ha comprobado que los mayas de Valladolid viven todavía en la cuarta Edad de sus mitos, como los chortis⁸.

Los monumentos.—Teotihuacán se trazó sobre un plano cuadrado,

⁷ Ixtilxóchitl nos brinda una narración de las «cuatro Edades del Mundo», «esta cuarta Edad se ha de acabar con fuego» (*Obras históricas*, de don Fernando de Alva Ixtilxóchitl, tomo II, Ed. Nacional, México, 1952, págs. 21, 25).

⁸ Alfred Tozzer manifiesta: «According to the information obtained from the Mayas in the vicinity of Valladolid, this world is now in the fourth period of its existence», en *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, New York, 1907, pág. 153.

dividido por una cruz. Su eje principal lo forma la avenida de los muertos, orientada sobre la trayectoria del sol en la fecha de su paso por el cenit del lugar. Ofrece la imagen típicamente maya de un cosmos cuadrangular, dividido por una línea paralela a la trayectoria del sol cuando el astro anda en el cenit. Esta línea constituye a base del calendario y de la división tiempo-espacial. El calendario tolteca es el mismo calendario maya antes de la creación de la Cuenta Larga. Los investigadores están de acuerdo en que procede del área maya.

En las culturas mexicanas, herederas de la de Teotihuacán, se percibe la concepción de un mundo amenazado de destrucción cada cincuenta y dos años.

El arte de Teotihuacán expresa, en su propio estilo, los mismos temas religiosos del arte maya. Su diferencia con el arte del clásico Superior se explica por el hecho de que los toltecas ya estaban separados de los mayas cuando éstos inventaron la Cuenta Larga, que promovió una innovación en el crear artístico. Falta, por ejemplo, el complejo estela-altar y las inscripciones jeroglíficas de Cuenta Larga.

En cambio, la escultura muestra afinidades con la del Clásico Temprano.

¿Cuáles son los rasgos característicos de Teotihuacán que más impresionan al visitante? Indudablemente su planificación y ordenamiento, sus grandes pirámides, sus construcciones superpuestas, sus espectaculares cabezas de ofidio con rasgos de jaguar, las de Tlaloc, con sus grandes ojos redondos, etc.

Al tratar del horizonte Clásico Temprano, en el área maya se ha visto entre otras de sus características, enormes figuras líticas de serpientes con rasgos de jaguar. Asimismo, ha sido resaltada la presencia de figuras de Tlaloc en diversas modalidades, figuras que se encuentran ya con alguna frecuencia en el Preclásico Inferior, y muchos rasgos más que pueden ponerse en relación con los de Teotihuacán, incluso modelos similares de gárgolas. Motivos considerados originales del arte teotihuacano, como la vírgula, símbolo de la palabra, están plasmados en monumentos mayas de Kaminaljuyú (estela 9), y se continúan en el Clásico Superior, como puede apreciarse en una estela de Ceibal y otra de Uaxactún.

Antes de la existencia de Teotihuacán, la figura de la Serpiente emplumada se plasmaba en el arte maya del pacífico. Lothrop describe e ilustra un monolito de Kaminaljuyú representando un «dragón»⁹. Suzana Miles nos habla de ese «Early dragon», que los mayas figuraban en barro o

⁹ S. K. Lothrop, «Stone Sculpture from the finca Arevalo», *Indian Notes*, junio, 1926, pág. 155.

en piedra desde el Preclásico Inferior¹⁰. Lo llaman dragón por su original composición morfológica.

Característica peculiar del arte maya de todos los tiempos, expresiva de sus concepciones teogónicas, es la creación de seres zoomorfos híbridos o de figuras que mezclan de extraña manera los caracteres humanos y animales. La composición tigre-serpiente, por ejemplo, lo mismo que el tigre emplumado, son presentes en Teotihuacán y en el arte maya. En las cabezas de ofidio del templo de Quetzalcoatl, una voluta o espiral parte del ojo del reptil. Este rasgo es típico del arte maya del Pacífico y propio de animales vinculados al culto del agua (serpientes, batracios, etc.).

El tema y la concepción de la Serpiente emplumada no es originario de México, sino del área maya, y tiene su modelo en la figura de Gucumatz del *Popol-Vuh*.

Las formas primarias de la arquitectura americana surgen en el área maya del Pacífico, donde se encuentran los centros ceremoniales más antiguos. Comparándolos con Teotihuacán, E. Shook hace notar que «plataformas y pirámides recubiertas por una superficie de argamasa de talpate, que servían de subestructuras a edificios de materiales no durables, fueron delineándose alrededor de plazas alargadas y rectangulares. Este tipo de planteamiento pudo haberse desenvuelto en tal forma en Teotihuacán»¹¹.

Asimismo, la técnica de cubrir un edificio con otro era conocida en el área maya antes que en Teotihuacán.

Teotihuacán ofrece, en sus murales, una pintura policroma realmente figurativa, que reproduce escenas mitológicas, como la del llamado paraíso de Tlaloc. Tales escenas se desarrollan en un ambiente tropical que nos remiten, una vez más, al centro primario de la civilización. Ni el cacao, figurado en la mencionada pintura, ni el juego de pelota pudieron tener su origen en Teotihuacán, donde el cacao y el hule son plantas desconocidas.

La primera civilización urbana.—Teotihuacán es la primera civilización urbana de Mesoamérica. No sólo es una verdadera ciudad planificada, con su aglomeración de edificios y sus calles bien delineadas, sino también una gran metrópoli, cuya población, en la época de su mayor esplendor, ha sido estimada de 40.000 a 100.000 habitantes.

¿Cómo se explica el nacimiento y desarrollo de la civilización urbana en Teotihuacán?

En repetidas ocasiones se ha visto que las peculiaridades del medio

¹⁰ Suzana Miles, *op. cit.*, «A favorite symbolic motif, both as single subject and as detail concept in more complex compositions is the Dragon head».

¹¹ Edwin Shook, *Rev. de Antrop. e Historia de Guatemala*, vol. IX, núm. 2, 1957, pág. 6.

geográfico del área maya del Pacífico imprimieron su sello indeleble a la mitología y al calendario. Originalmente, la agricultura teotihuacana se basa en el cultivo de dos milpas consecutivas al año por el primitivo sistema de roza, según prescripciones rituales codificadas en el calendario. Cumplir con esos requisitos no sólo era una imprescindible obligación religiosa, sino también una necesidad vital para la existencia misma de la comunidad.

Es de imaginarse la perplejidad de los mayas al llegar a la Mesa Central, situada a más de 2.200 metros de altitud, con un clima semidesértico, en un país azotado por frecuentes heladas, donde sólo podía lograrse una cosecha de maíz al año, de inferior calidad, con el sistema tradicional de roza. A través de toda la historia de los agricultores americanos, resalta su interés en buscar «buenas tierras» de cultivo. En el Altiplano no era posible mantener la relación entre la vida ceremonial y las labores agrícolas en la forma establecida por los mitos y el calendario.

Esas condiciones adversas estimularon el ingenio de los buscadores de «buena tierra», que inventaron nuevas técnicas de cultivo, el regadío y el sistema de chinampas para convertir tierras áridas en tierras fértiles, capaces de dar hasta tres cosechas anuales.

El regadío, causa eficiente de la urbanización.—En un barrio de San Juan Teotihuacán surgen manantiales que surten de agua todo el año y mantienen la humedad del suelo. Todavía puede verse en esa zona húmeda vestigios de canales de riego dispuestos en una red muy apretada, o chinampas disecadas que podrían haber sido formadas por embalses de agua. El área regada mide aproximadamente dos kilómetros de longitud por uno de anchura (E. Matos Moctezuma, informe personal). Ya Gamio y Sanders habían hecho notar la existencia de esos canales de riego.

Las investigaciones de Eduardo Matos Moctezuma al respecto establecen que el regadío teotihuacano data de la época Teotihuacán II¹², contemporánea a la edificación de las pirámides del Sol y de la Luna.

En 1954, Pedro Armillas descubrió, mientras examinaba fotografías aéreas de la región de Teotihuacán, lo que parecían ser los restos de un pequeño sistema de regadío abandonado. Armillas, Palerm y Wolf pudieron identificar los elementos principales del sistema:

- 1, un dique de tierra, que permitía represar una buena cantidad de agua;
- 2, otra pequeña presa, destinada a desviar la corriente hacia las curvas de nivel más altas y regar así mayor cantidad de tierra;
- 3, otro dique menor, cuya función parece haber sido la misma;

¹² Eduardo Matos Moctezuma, *La Revolución urbana en la cuenca de México*, Escuela Nal. de Antropología e Hist., México, 1965, pág. 62.

4, una serie de canales, conectando estas obras entre sí y llevando el agua a las milpas al norte del pueblo de Atlatongo.

Se trata de un sistema prehispánico que, con seguridad, puede fecharse en el período azteca, con la posibilidad de que el sistema tenga su origen en el período tolteca, o aun quizá en una fase tardía de Teotihuacán¹³.

La técnica del regadío era conocida en México antes de la Era cristiana, ya que se practicaba en Tehuacán en la fase Santa María (900-200 antes de C.), según los informes de MacNeish. En cuanto a las terrazas de cultivo, existían ya desde la época preclásica (Culturas Medias)¹⁴.

Formación de la ciudad.—El sistema de regadío implica, desde luego, la concentración de los campesinos agrupados bajo una estricta organización administrativa para la explotación de las tierras irrigables. Los hombres se ven compelidos a aunar sus esfuerzos para sacar provecho de una zona limitada, a fin de asegurar su propia subsistencia y la de sus dioses tutelares. Así comenzó a formarse el centro urbano, sobre la base de una estructura social y económica ya existente. Aldeas y caseríos se fueron aglomerando para formar los barrios de una ciudad en torno al centro ceremonial.

En suma, la irrigación es el factor formativo e integrativo de la aglomeración urbana.

La sociedad urbana ya no es una simple corporación de agricultores. De su seno emanan nuevas categorías sociales, verdaderas instituciones, dedicadas a la industria manufacturera y al comercio. Integran una estructura estatal más amplia, regida por un sistema de gobierno más desarrollado, que cuenta cada vez más con mayores fuentes de ingreso.

Esto es evidente en la planificación de Teotihuacán en tres zonas. El centro ceremonial, en medio; contiguo a éste, los barrios de artesanos y comerciantes, con sus casas de cal y canto, unidas a la zona central por calles y pasillos. En la periferia, la aglomeración de campesinos, cuyas casas eran de adobe, con techo de paja. Sacerdotes, canteros, lapidarios, escultores, pintores, ceramistas, tejedores, curtidores, músicos, bailarines y campesinos formaban la población de la ciudad. Una parte de esa enorme población se dedicaba a la producción artesanal en gran escala y al comercio, factores que contribuyeron en alto grado al desarrollo de la ciudad. En Teotihuacán se fraguó una tradición manufacturera y comercial que continúa hasta la época azteca. Un vasto mercado público, situado frente a la llamada ciudadela, era el centro de intercambio de productos y transacciones comerciales.

¹³ Angel Palerm y Eric Wolf, *Agricultura y Civilización en Mesoamérica*, Secretaría de Educación Pública, México, 1972, págs. 97, 100.

¹⁴ Wigberto Jiménez Moreno, *Historia de México*, México, 1963, pág. 53.

La artesanía y el comercio se fueron desarrollando debido a contactos y pacífica convivencia con pueblos distintos en amplia reunión territorial. La Mesa Central estaba habitada, en efecto, por pueblos de distintas filiaciones étnicas. La ausencia de dioses de la guerra y la situación misma de Teotihuacán en un valle abierto desprovisto de fortificaciones ponen de manifiesto que las actividades de sus habitantes se desarrollaron en un ambiente de paz que favoreció la acumulación de riquezas y el incremento de la población.

En suma, Teotihuacán nos brinda un cuadro elocuente de la dinámica del desarrollo de la primera civilización urbana en Mesoamérica.

Urbanismo no es sinónimo de civilización

Acerca del fenómeno del urbanismo en América se han tejido teorías confusas y ahistóricas, exagerando de tal manera su importancia que se ha llegado a considerar a la ciudad como el paso de la barbarie a la civilización. En su citada obra *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, Angel Palerm y Eric Wolf manifiestan: «La civilización de Mesoamérica no pudo nacer ni desarrollarse en una zona de agricultura de roza; es casi seguro que la cultura urbana nació y se desarrolló primero en lugares con agricultura de regadío y que desde allí se difundió» (*op. cit.*, pág. 29). Desde los tiempos de Gordon Childe, la ciudad se ha considerado el rasgo más apropiado para clasificar las sociedades en civilizadas o bárbaras.

La realidad americana contradice tales teorías.

Cuando los teotihuacanos llegan al Altiplano, su cultura ya era una cultura clásica perfectamente formada, y su agricultura tradicional era una agricultura de roza. En su nuevo ambiente ecológico tuvieron que recurrir al regadío para satisfacer necesidades vitales y mantener la relación entre la vida ceremonial y las labores agrícolas.

En Teotihuacán, el urbanismo y la convivencia pacífica con pueblos de diferentes etnias en amplia reunión territorial estimuló el desarrollo de las artesanías, del comercio y de la tributación, que promovieron el incremento de la riqueza. Alcanzaron un progreso material notable; su cerámica artística contrasta con la alfarería de inferior calidad de mayas y olmecas, pero no hubo una verdadera promoción de valores que enriquecen el espíritu y causan un cambio esencial en el modo de ser del hombre; es decir, no hubo un proceso de transformación fundamental de la cultura.

Un caso semejante se ha visto en el Perú. Mochicas y chimus crearon una cultura urbana en las mismas circunstancias en que la crearon los teotihuacanos. Sus artesanías y comercio alcanzaron un gran desarrollo, fabricaron la mejor cerámica del Perú y usaron el molde, como los teoti-

huacanos, para la producción de alfarería en gran escala. Pero sus respectivas culturas no rebasaron el nivel del Formativo.

Los mayas realizan progresos admirables en el dominio de la cronología, de las matemáticas, de la astronomía, de la escritura y del arte, superando en estos aspectos a los teotihuacanos y a todas las culturas del continente. Consecuencia de su alto desarrollo científico fue la promoción de valores que causaron un cambio esencial en el modo de ser del hombre, garantizando la inmutabilidad del orden social y natural, la tranquilidad espiritual, la paz interna, alejando el temor al rompimiento del orden cósmico, y, por ende, una eterna convivencia con los dioses.

Pero los mayas conservaron sus formas primitivas de sociedad agraria. Su aislamiento en una región boscosa fue lo bastante para preservar sus tradiciones ancestrales; no desarrollaron las artesanías ni el comercio; en consecuencia, no fueron grandes ceramistas. El clima tropical lluvioso de su hábitat, favorable al sistema primitivo de cultivo por roza, hizo innecesaria la invención de nuevas técnicas agrícolas. De ahí su inmovilidad agraria.

Las condiciones en que se desarrollaron contradicen la teoría de que el regadío y el urbanismo son las causas fundamentales del surgimiento de una civilización, ya que la maya fue superior en muchos aspectos a la teotihuacana.

Demografía del Altiplano en la época de Teotihuacán

Para comprender los acontecimientos que se desarrollan en Teotihuacán es necesario tener una noción previa del panorama demográfico del Altiplano en esa época.

Al tratar de las culturas del área tarasca y del noroeste de México, se ha hecho referencia al proceso de penetración de los cazadores del Norte en el área de los agricultores. Los pueblos sedentarios, que vivían al sur de la región ocupada por los nómadas, estaban constantemente amagados por los bárbaros del Norte. Esos bárbaros eran conocidos por los mexicanos con el nombre de *teochichimecas*, es decir: chichimecas auténticos¹⁵.

Tal movimiento de penetración de los bárbaros hacia el Sur venía realizándose en el curso de siglos, mucho antes de la fundación de Teotihuacán. El primer contacto de los bárbaros con los agricultores sedentarios ocurre, al parecer, en el área tarasca. Los chichimecas se van civilizando al contacto de culturas superiores en el curso de un proceso de asimilación secular.

¹⁵ Todos los pueblos nahuas, incluso los aztecas, se autodenominaban chichimecas.

Este proceso aculturativo de los chichimecas está en relación directa al tiempo de su permanencia en contacto con los sedentarios. En el área tarasca los chichimecas se habían incrustado desde tiempos remotos; a tal grado que habían abandonado su lengua y sus costumbres para adoptar las tarascas. Su fusión fue tal que ya no era posible diferenciar unos de otros. Chichimecas que ingresaron en época más reciente, al cazar en exceso para sus ofrendas de venados, entraron en conflicto con chichimecas tarasquizados en el área de Tzacapú.

De esta manera, los pueblos de la gran familia uto-azteca, que se extienden desde Montana, en la frontera del Canadá, hasta el Altiplano Central de México, ofrecen la serie completa de etapas evolutivas, desde el nivel cazador nómada al de la agricultura y del sedentarismo¹⁶. Parece que sus primeros contactos con pueblos de cultura superior ocurren alrededor de seiscientos años antes de la era cristiana.

Chichimecas versus teotihuacanos.—Cuando los teotihuacanos llegan al Altiplano Central, la región estaba ya ocupada por pueblos de culturas Medias, entre ellos grupos de nahua-chichimecas, que se identifican arqueológicamente con culturas «arcaicas». Algunos arqueólogos han pensado que de esas culturas emana la de Teotihuacán. Pero se ha comprobado que son independientes¹⁷; algunas continúan desarrollándose paralelamente a la teotihuacana y aun llegan con sus rasgos «arcaicos» hasta la época histórica, la de Gualupita, por ejemplo. Así se ha podido identificarlas como nahua-chichimecas.

El lenguaje de esos nahua-chichimecas corresponde al «mexicano corrupto», o sea, al nahuatl, que también se hablaba en Jalisco, Michoacán y la cuenca del Balsas. El nahuatl se aleja de las formas del nahuatl, hablado por los nahua-chichimecas tardíos. José Corona Núñez identifica los chichimecas del Altiplano Central y de Puebla con los de la trastierra tarasca que hablaban el nahuatl.

¹⁶ Las fuentes mexicanas corroboran esta situación. Torquemada y otros cronistas nos dicen que «en sus principios estos chichimecas, moradores de esta tierra (Altiplano Central y Puebla), no habitaron en casas y se ranchearon en cuevas y otras semejantes partes... Esta historia es la de los chichimecas, que en sus principios se halla haber vivido derramados y esparcidos en cuevas..., y éstos, como adelante veremos, se redujeron a otras moradas que hacían forma de pueblos, siendo en sus principios semejantes a los referidos, así en su desnudez, comida, vida brutal y bárbara» (F. Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Ed. Chavez Hayhoe, México, 1943, tomo I, págs. 47, 51).

¹⁷ A este respecto J. Herbert Spinden me escribe lo siguiente: «Mi criterio propio respecto a la cultura arcaica del Valle de México ha cambiado. Ahora pienso que las figuras femeninas de este arte arcaico pueden ser un objeto de culto por parte de pequeñas comunidades de cultivadores independientes, desde el punto de vista religioso, de las organizaciones teocráticas de las ciudades» (carta de Spinden al autor; fecha: 4 de mayo de 1950).

Otro informe de interés excepcional que contribuye a identificar los nahua-chichimecas del Altiplano es el gran número de vocablos mayas que incorporaron a su vocabulario, según referencias anteriores. Esta es una prueba de su aculturación por los toltecas.

Pueblos situados al mismo tiempo a niveles diferentes de civilización coexistían en la Mesa Central. Tal era el panorama demográfico que encontraron los teotihuacanos. Los chichimecas, o bien eran hostiles, o se pacificaban al contacto de los agricultores, pasando al mismo tiempo a ser sus vasallos.

Cuando los teotihuacanos llegan al Altiplano, desalojan los autóctonos de los mejores lugares que ocupaban y los empujan hacia tierras más pobres, creándose así una situación conflictiva y una división de castas en que la inferior era tributaria de la superior. La arqueología nos brinda materiales que permiten hacer deducciones al respecto. Cholula, por ejemplo, «fue ocupada originalmente por una tribu de cultura preclásica que después cayó bajo la dominación de la civilización teotihuacana»¹⁸.

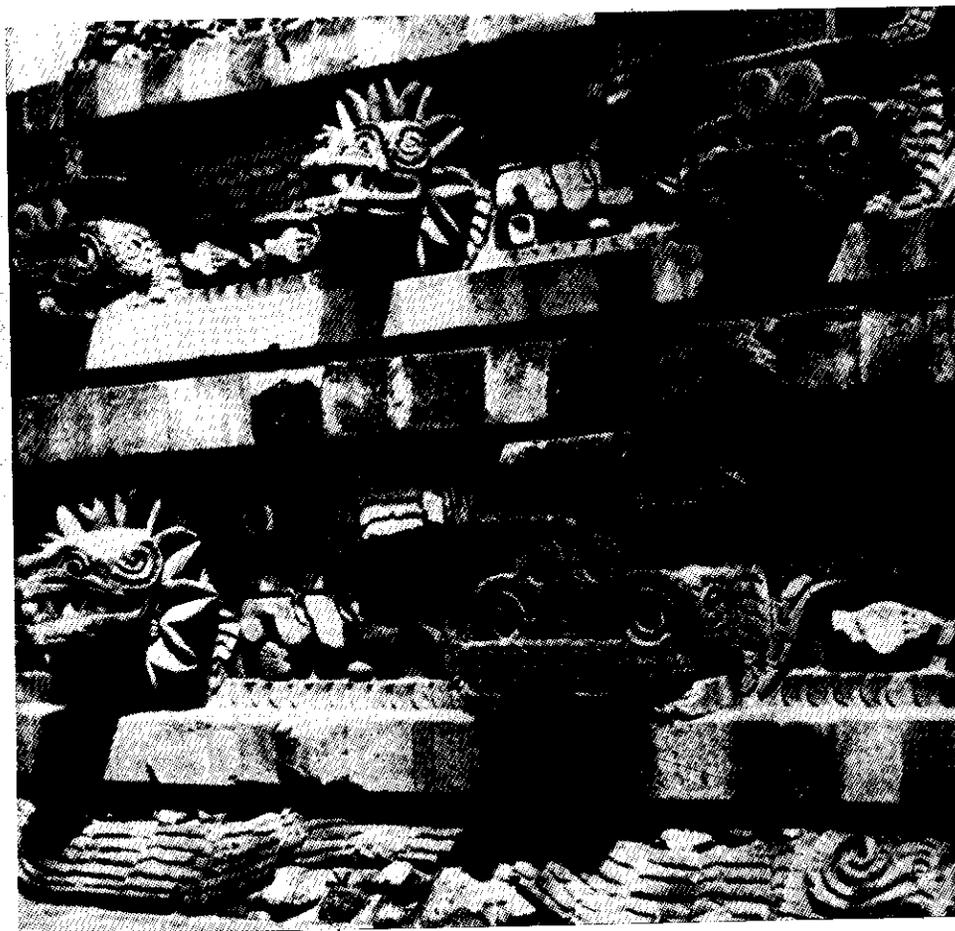
Spinden hace notar que la mayor parte de los restos arcaicos se encuentran en zonas áridas y Boas los identifica bajo el nombre de «cultura de los cerros».

Los toltecas los sujetan a tributación, según se desprende de las propias fuente chichimecas que se mencionarán adelante. El dominio de un pueblo de cultura inferior, considerado bárbaro por los civilizados, era función de un derecho sagrado en concepto de los mayas. Tal función sagrada fue ejemplificada por el héroe civilizador cuando venció y avasalló a los bárbaros de Xibalba. Este episodio del *Popol-Vuh* tiene su correspondencia en la danza chorti de los Gigantes. El Negro, ya vencido, le dice humildemente a Gavite (personificación del héroe civilizador): «Descanse un poco criatura, que yo le daré su salario, que este rendimiento que tengo, hasta el corazón me tiembla» (*Chortis...*, *op. cit.*, pág. 380). El Gigante Negro, réplica de Camé, se reconoce tributario de Gavite, a quien dará en adelante su «salario» (tributo).

Importa comprender la psicología de los mayas o teotihuacanos para entender su comportamiento histórico cuando el destino los enfrenta a pueblos que ellos consideran bárbaros, asimilándolos a los Camé del *Popol-Vuh*.

El héroe civilizador pudo haber matado a todos los seres malignos, equiparados a bárbaros. Pero no lo hizo, sino que los avasalló, sujetándolos a su dominio. El comportamiento de los mayas o toltecas siempre es determinado por sus leyes míticas. No mataron a los chichimecas, los avasallan, confinándolos a las tierras más pobres, así como el héroe civilizador

¹⁸ George C. Vaillant, *La Civilización azteca*, México, 1944, pág. 107.



Gráfica 1.—Las espectaculares cabezas de Serpientes emplumadas y Tlaloc de Teotihuacán (Foto Museo Nacional de Antropología, México).



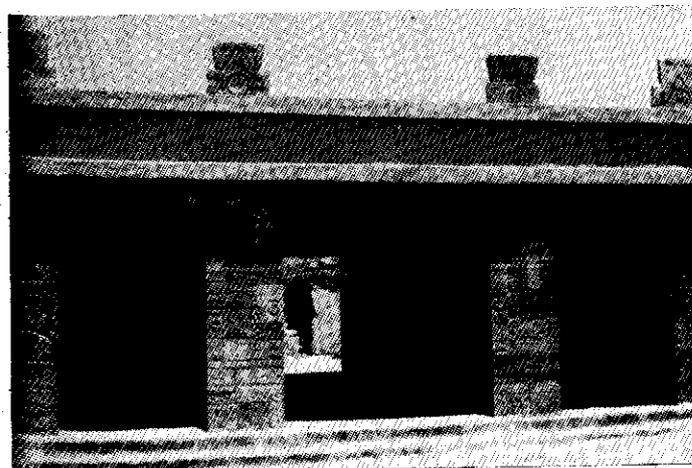
Gráfica 2.—Urna de Oaxaca. El tocado está adornado con 9 mazorcas de maíz Nal-Tel de origen maya (Reproducción de Paul C. Mangelsdorf y Robert H. Lister).



Gráfica 3.—Pilastra del palacio de Quetzalpapalotl, Teotihuacán con incrustaciones de obsidiana.



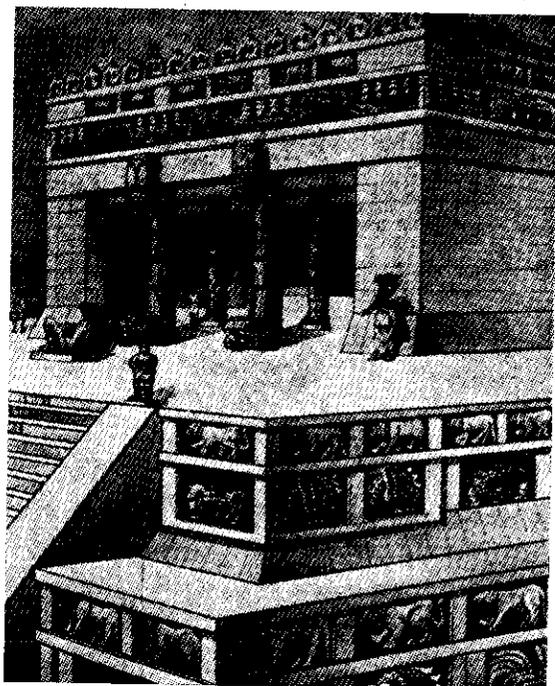
Gráfica 5.—Flor de 4 pétalos, equivalente del glifo kin y caracol emplumado en Teotihuacán.



Gráfica 4.—Patio interior del palacio del Quetzalpapalotl, Teotihuacán.



Gráfica 6.—En Tenayuca continúa el culto a la Serpiente, heredado de los toltecas.



Gráfica 7.—Reconstrucción de la parte superior de la pirámide B, de Tula (Henry B. Nicholson).

confinó a los seres malignos en un rincón de Xibalba. En cambio, los chichimecas se van civilizando al contacto de sus amos.

Para apreciar los sentimientos psicológicos, religiosos y tradicionales del hombre maya o teotihuacano hay que colocarse dentro de su visión espiritual, determinada por la mitología.

Derrumbe de Teotihuacán.—Todo es enigma en la historia y la arqueología maya-mexicana. El derrumbe de Teotihuacán «se mantiene inexplicado hasta el presente»¹⁹.

Los factores que hicieron la grandeza de Teotihuacán (comercio, tributación) causaron, a la larga, su ruina.

Teotihuacán era una civilización teocrática y pacífica. Al igual que los mayas, los teotihuacanos eran pacíficos y desconocían el arco y la flecha, que era el arma ubicua de los chichimecas.

Acerca de la naturaleza de las relaciones entre teotihuacanos y nahua-chichimecas tenemos informes directos de los propios nahua-chichimecas que emigran a la América Central a raíz del colapso de Teotihuacán. Allí son conocidos como pipiles, tienen la misma cultura arqueológica chichimeca, como se verá más adelante, y hablan la misma lengua nahuatl que sus congéneres del Altiplano Central, de Michoacán y de Guerrero.

Cuando el padre Francisco Bobadilla los interrogó en 1529 (a los nahua-pipiles de Nicaragua), por mandato de Pedrarias Dávila, le informaron que sus antepasados procedían de Ticomegua e Maguatega... e vinieron porque en aquella tierra tenían amos a quien servían é los tractaban mal... Servían en arar, é sembrar, é servir, como agora servimos a los cristianos... é aquellos amos los tenían avasallados porque eran muchos, é desta causa dexaron su tierra é se vinieron á aquella dó estaban». Tal interrogatorio aparece inserto en la monumental *Historia General y Natural de las Indias*, libro IV, dedicado a Nicaragua por el cronista Fernández de Oviedo y Valdés.

Lehmann identifica a Ticomegua y Maguatega con Ticoman y Miahuatlán, aldeas mexicanas del Estado de Puebla. El cambio del terminal *ega* se debe, en concepto del citado investigador, a influencia de las lenguas nativas de Nicaragua.

La localización geográfica hecha por Lehmann de la patria mexicana de los pipiles o chichimecas parece acertada, ya que los topónimos pipiles repiten en Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua nombres geográficos del Estado de Puebla, como Ixtapa, Sacatepec, Tehuacán, Cholula, Tilapa, Suchitepec, Chapulco, etc.

Torquemada y Oviedo informan que los pipiles conservaban el recuerdo de haber sufrido la tiranía «olmeca» durante más de quinientos años, antes

¹⁹ Lehmann, *Las Culturas Precolombinas*, Buenos Aires, 1964, pág. 32.

de expatriarse al Sur (*Monarquía Indiana, op. cit.*, libro III, cap. 40). El término olmeca se aplicó por los nahua-chichimecas a los mayas que fundaron Teotihuacán, Cholula y otras ciudades en la Mesa Central. Chimalpain llama a los olmecas xicalancas de Cholula: quiahhuixtecos, que significa «gente de la lluvia», vocabla nahuatl que corresponde a *ñusabi*, autodenominación de los mixtecos o toltecas de Cholula. Así, se refieren a los quichés como «olmecas», como se verá más adelante. Tales tradiciones vivas ponen de manifiesto el estado de subyugación de los nahua-chichimecas bajo el poderío tolteca. El lapso de más de quinientos años que duró la convivencia de los chichimecas con los teotihuacanos, según las tradiciones registradas por Torquemada y Oviedo, coincide con los datos de la arqueología que atribuyen una existencia aproximadamente igual a la ciudad de Teotihuacán, desde su fundación hasta su derrumbe.

Estos informes concretos, brindados por los propios chichimecas o pipiles, acerca de su antigua patria mexicana, de su convivencia con los teotihuacanos durante más de cinco siglos, que corresponden a la duración de esta ciudad, la referencia a «sus amos que los trataban mal», su estado de vasallaje y su emigración al Sur son datos de gran valor histórico. Proyectan luz sobre un pasado del cual no se sabía directamente nada y concuerdan con los datos que siguen de fuentes mexicanas acerca de la rebelión de los chichimecas contra sus opresores y del éxodo consiguiente.

Mariano Veytia nos dice que «Chalcatzin y Tlacamihtzin, cuadillos chichimecas, encabezan, en 583, una rebelión contra su natural Señor. Tanta era la gente que los seguía que, habiendo tomado las armas sus partidarios, mantuvieron trece años la guerra con varios sucesos, hasta que finalmente se vieron precisados a ceder al mayor poder y dejar su ciudad. Aunque arrojados de ella, mantuvieron todavía la guerra otros ocho años más, hasta que en el año de doce cañas se vieron precisados a desamparar la empresa, huyendo como pudieron para escapar al castigo que les amenazaba. No sólo seguían los varones, sino las mujeres y familias de todos ellos»²⁰.

Aunque las fuentes no especifican que la rebelión estaba dirigida contra Teotihuacán, se sobreentiende que esa metrópoli, que era entonces el mayor centro religioso y político de la Mesa Central, el poder dominante que avasallaba a los chichimecas, la residencia de su «natural Señor», de loa «amos a quienes servían y que los trataban mal», fue el blanco del ataque de los oprimidados chichimecas cuando se levantaron en armas contra la «tiranía olmeca».

Tales conclusiones deductivas parecen corroboradas por testimonios arqueológicos. En la época señalada por Veytia y otros cronistas, la única

²⁰ Mariano Veytia, *Historia Antigua de México*, Ed. Leyenda, México, 1944, tomo I, págs. 145, 146.

ciudad del Altiplano que ha sido destruida en parte, saqueada y quemada, fue Teotihuacán. Según la narración de Veytia, los chichimecas mantuvieron la guerra durante trece años, pero se vieron obligados a dejar «la ciudad», es decir, que la ocuparon y después «fueron arrojados de ella». La arqueología pone de manifiesto que los asaltantes se ensañaron principalmente contra el propio centro ceremonial. Antes de incendiarlo abrieron «grandes pozos de saqueo en los sitios donde se hallaban precisamente las ofrendas, aparte de que el saqueo se practicó en el centro ceremonial» (E. Matos Moctezuma, *op. cit.*, pág. 56).

Este saqueo sistemático de los pozos de ofrendas sólo pudo realizarse por gente enemiga que conocía perfectamente la ciudad, y esa gente no era otra que los chichimecas, que se alzaron contra «su natural Señor». Para ellos, el centro ceremonial, residencia de sus «amos», que tenían el control político de la ciudad e imponían los tributos, era el símbolo del poderío que los avasallaba. Teotihuacán conserva, hasta la fecha, las huellas de la tragedia que acabó con su grandeza.

Los datos suministrados por Veytia para el final de Teotihuacán coinciden aproximadamente con los que nos brinda la arqueología.

Tenemos varias fechas de radiocarbono acerca de la construcción de los últimos edificios de Teotihuacán: 290 + 80 después de C. para el palacio de Quetzalpapalotl; 370 + 80 para el edificio 14 de la zona 3; 330 + 80 para Zacuala, etc. Estas son las fechas de carbón 14 para edificios. Es obvio que ellas no indican el final de Teotihuacán, sino la época de construcción de los templos.

En vista de esas fechas, Miguel Coe coloca en 600 después de C. el colapso de la gran metrópoli tolteca. «Hacia el año 600, toda la influencia de Teotihuacán sobre el resto de México cesó de pronto. La nobleza de los demás Estados dejó de llenar sus tumbas con los refinados artículos de la gran ciudad. Los lujosos palacios de Teotihuacán estaban en ruinas» (M. Coe, *México*, 1962, pág. 117). Asimismo, Gordon R. Willey considera que Teotihuacán cae alrededor del 600 después de C.²¹

Veytia, inspirado en Ixtlilxóchitl²², nos brinda una buena explicación acerca de las causas del derrumbe de Teotihuacán, la cual es congruente con la realidad arqueológica y los informes de las propias fuentes nahua-chichimecas, citadas precedentemente. Edificada en una planicie y desprovista de fortificación, esa gran metrópoli era indefendible contra una em-

²¹ Gordon R. Willey, *An introductory to American Archaeology*, vol. 1, New Jersey, 1966, pág. 152.

²² Son más dignos de crédito los informes de Ixtlilxóchitl que los de fuente azteca, porque el citado cronista es de stirpe chichimeca y conoce mejor que ninguno las tradiciones de sus congéneres que coexistieron con los teotihuacanos. En este tiempo no eran conocidos los aztecas en la Mesa Central.

bestida por sorpresa de turbas aguerridas, enardecidas y diestras en el manejo del arco, arma superior a las toltecas.

Pero los teotihuacanos comprendieron la lección. Progresivamente aprendieron a manejar las armas de sus enemigos. Algunos años después de la catástrofe que aniquiló su capital, los toltecas emprendieron la guerra de liberación y derrotaron a los chichimecas.

A la luz de los informes de Veytia y de los hechos arqueológicos, se revive el momento dramático del asalto y pillaje del centro ceremonial, del fragor del combate y de la evacuación posterior de la ciudad. Un clima bélico permanente mudó el carácter pacífico de los toltecas. Adoptaron el arco y la flecha de sus enemigos, fueron obligados a militarizarse para poder defenderse de los nahua-chichimecas, que lograron vencer después de años de lucha. Finalmente derrotados, los nahua-chichimecas huyeron en masa, llevándose sus mujeres y sus hijos en precipitada fuga hacia el Sur. Invaden la parte meridional de México, el área maya y toda la América Central, donde se les conoce bajo el nombre de pipiles²³.

TULA

Después del derrumbe de Teotihuacán y el éxodo chichimeca-pipil, el panorama étnico del Valle de México no ha cambiado. Teotihuacán fue abandonada, pero la cultura tolteca floreció en otros sitios, como lo hace notar Eduardo Noguera.

La hegemonía tolteca sigue dominando en la Mesa Central, donde continúan viviendo grupos de nahua-chichimecas, que se identifican por sus patrones de asentamiento y su cerámica, que imita pobremente los modelos más simples de la alfarería tolteca. Ciudades de la época teotihuacana, como Cholula, que no fueron afectadas por la guerra, siguen su ritmo normal de desarrollo; otras se edifican en esa época, entre ellas Xochicalco, Tula, en el siglo VII, y Culhuacán, en 663 (*Anales de Cuauhtitlán*, comentados por Chimalpain).

Al igual que Teotihuacán, Tula, Xochicalco, El Tajín, Tenango, etcétera, tienen jeroglíficos y un sistema de numeración por puntos y barras; su cultura está bajo el signo de la Serpiente emplumada, como la de Teotihuacán.

Aunque la cultura tolteca florece en diversos lugares, Tula, al parecer, es la nueva capital. Teotihuacán fue miembro de una gran confederación de pueblos y su centro político. Allí se cosagraban los jefes de las ciudades

²³ Esta invasión de los países del Sur será ampliamente documentada en capítulo aparte.

confederadas²⁴. Ese centro político pasó a Tula, «metrópoli que tenía bajo su jurisdicción veinte ciudades, que eran sus manos y sus pies», según referencias de la historia tolteca-chichimeca.

W. Jiménez Moreno tiene el mérito de haber identificado a Tula del Estado de Hidalgo con la Tula histórica de los cronistas, la de Quetzalcoatl, el gran caudillo tolteca. Pero la documentación recogida por cronistas e historiadores en el siglo XVI está en lengua nahuatl. No se conoce ninguna fuente escrita por los fundadores de Tula.

Partiendo de las crónicas en nahuatl, arqueólogos e historiadores han atribuido la fundación de esta ciudad a los nahua chichimecas y han tratado, en vano, de buscar sus antecedentes en el Norte. H. D. Disselhoff relata el hecho de que «las investigaciones emprendidas en el Noroeste de México para encontrar vestigios de una población pretolteca tuvieron un resultado negativo»²⁵.

Es absurdo pensar que una cultura de tan bajo nivel como la nahua-chichimeca de esa época pudo edificar una ciudad monumental como Tula, y más aún atribuir esa construcción a los bárbaros del Norte.

Si la arqueología no nos dice nada acerca de la lengua que hablaban los toltecas que fundaron Tula, en cambio establece la estrecha vinculación de Tula con Teotihuacán, tanto en lo que respecta a cerámica como a monumentos, y resalta además que la primera supera a Teotihuacán en algunos aspectos.

A diferencia de Teotihuacán, que se desarrolla durante siglos en un ambiente de paz y estaba emplazado en un lugar militarmente indefendible, Tula ocupa una posición estratégica; está protegida en tres de sus lados por una serie de bancos escalonados o cantiles, y su arte tiene un acentuado carácter militarista. Tal carácter se deriva directamente de los acontecimientos que causaron el derrumbe de Teotihuacán. En el curso de la guerra prolongada que los toltecas sostienen contra los chichimecas, lograron superar su deficiencia militar, adquiriendo experiencia en el manejo de las armas y la organización de milicias. Esto es evidente en la derrota infligida a los nahua-chichimecas. A raíz de estos acontecimientos, que conmueven hasta en sus cimientos la civilización tolteca, comienza el período que los historiadores llaman «militarista». La teocracia tolteca se apoya, ahora, en una casta de guerreros bajo el patrocinio de dioses de la guerra, condiciones que se proyectan al arte de la época.

¿Cuál es la fecha de fundación de Tula?

²⁴ Eulalia Guzmán, «Disquisiciones acerca de Teotihuacán», XI Mesa Redonda de la Soc. Mexicana de Antropología, México, 1972, pág. 126.

²⁵ D. D. D., *Les grandes civilisations de l'Amérique ancienne*, Arthaud, París, 1963, pág. 85.

Carecemos de datos radiocarbónicos al respecto, de manera que esa cuestión queda sujeta a especulaciones.

Jorge R. Acosta reconoce dos divisiones en la historia de Tula: el período antiguo, de 700 a 900 de nuestra era, y el período reciente, de 900 a 1064 o 1168. Esas divisiones corresponden, la primera, a la edificación de Tula por los toltecas, y la segunda, a la reocupación de Tula por nahua-chichimecas, después de su abandono por los toltecas.

En concepto de Robert Chadwick, la primera fase de Tula es probablemente contemporánea con el *Pure Florescent* de Andrews, en Yucatán, que puede datarse de 600 a 800 después de C., según la correlación Spinden²⁶.

Lorenzo Boturini Benaducci ofrece un dato cronológico de interés en su *Idea de una Historia de la Nueva España* (Madrid, 1746), al referirse al *Teoamoxtli*, el libro divino, escrito en Tula por Huematzin en el año 660 después de C. En este libro se exponía por medio de diferentes figuras el origen de los toltecas, su dispersión, sus peregrinaciones, la fundación del imperio de Tula y sus progresos hasta aquella época. Describíanse los cielos, los planetas, las constelaciones, el calendario de los toltecas con sus ciclos; las transformaciones mitológicas en que se compendia la filosofía moral de aquellos pueblos y los arcanos de la sabiduría vulgar, bajo los emblemas o jeroglíficos de los dioses, con todo lo relativo a la religión y a las costumbres. Clavijero agrega que los toltecas tenían ideas claras del diluvio, de la confusión de las lenguas y de la dispersión de las gentes, y aun nombraban sus primeros progenitores que se separaron de las otras familias. No sabemos si practicaban sacrificios humanos; fueron los inventores de la mayor parte de la mitología mexicana.

Los informes acerca del Teoamoxtli son tomados probablemente de Ixtlixóchitl, que los consigna en sus obras históricas.

De haber llegado hasta nosotros esa obra tolteca, que por la reseña de su contenido debía ser un códice valiosísimo y completo de la categoría del *Popol-Vuh*, esto es, una mitohistoria ilustrada con pinturas, tendríamos un documento de gran importancia para fines comparativos.

Según los Anales de Cuauhtitlán, Tula fue fundada en el siglo VII y Culhuacán en 663. Esas ciudades contemporáneas se edificaron después del derrumbe de Teotihuacán. Las fechas de fundación de Tula y de Culhuacán en el siglo VII son congruentes con las del colapso de Teotihuacán y las corroboran.

De los datos anteriores se desprende que la construcción de la Tula tolteca data del siglo VII. Tula sucede a Teotihuacán como centro político del Altiplano. Corresponde al imperio que algunos historiadores denomi-

²⁶ Robert Chadwick, «Postchassic Pottery of the Central Valleys», *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, parte primera, 1971, págs. 228, 257.

naron «Joven Tolteca», para distinguirlo del teotihuacano, llamado «Viejo Tolteca», ya que en realidad Tula y Teotihuacán son partes integrantes de la misma cultura tolteca. Las fuentes coloniales especifican, en efecto, que Teotihuacán es una ciudad tolteca, al igual que Tula, Calhuacán, Cholula, etcétera.

Esa continuidad histórica es evidente, además, en la continuidad de la misma cultura en Tula y la misma tradición artística heredada de Teotihuacán. En Teotihuacán y Tula están los testimonios de un proceso evolutivo del arte tolteca, que permite apreciarlo en su desarrollo histórico. Tula tiene sus antecedentes en Teotihuacán, como se verá en seguida.

El tipo de cerámica llamado Coyotlatelco es característico de la cultura teotihuacana. Beatriz Braniff de Torres encontró esa cerámica asociada a la de Teotihuacán II y III²⁷. El horizonte Coyotlatelco llega hasta el final de Teotihuacán y continúa en el nivel más bajo de Tula, estableciendo la continuidad entre ambas ciudades.

Coyotlatelco, muy común en las capas bajas, era el estilo de moda al fundarse la ciudad, observa J. Acosta²⁸.

Las mismas técnicas decorativas de la alfarería teotihuacana se encuentran en Tula: policroma, pintura al fresco, *cloisonné*, *champ levé*, sellada, etcétera.

Hay dos tipos de cerámica de gran valor histórico por sus relaciones con los del área maya: la cerámica plumiza *Tohil* y la *Fine Orange*. De la primera se encontraron cuatro vasijas enteras y numerosos fragmentos. Jorge R. Acosta encontró, además, un vaso entero de tipo *Fine Orange*, de forma cilíndrica, con soporte anular. Este ejemplar estuvo durante mucho tiempo en exhibición en la propia oficina de Acosta, en el Instituto de Antropología e Historia de México, donde tuve oportunidad de verlo y tocarlo. La cerámica anaranjada fina, *Fine Orange*, es tolteca. No sólo se ha encontrado en Tula, sino también en el estrato mixteca (Puebla) y en Azcapotzalco.

El citado investigador, que realizó excavaciones durante algunos años en Tula, hace notar la gran variedad en el decorado de la alfarería, pues están presentes en Tula casi todas las técnicas indígenas. Su cerámica llega a la excelsitud. Un vaso plumizo, recubierto con incrustaciones de nácar y concha, que representa una cabeza humana dentro de las fauces de un animal, puede considerarse como una obra maestra de la alfarería de Tula. Hoy se exhibe en el Museo de Antropología de México.

²⁷ B. B. de Torres, «Estudios arqueológicos en el río de La Laja, Guanajuato», *Boletín del I. N. A. H.*, México, marzo de 1965, págs. 12, 13.

²⁸ Jorge R. Acosta, «Interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula, relativos a la época tolteca», *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1956-1957, pág. 86.

En el dominio de la escultura, el arte de Tula supera al de Teotihuacán. La figura humana es más proporcional y se aleja del cubismo teotihuacano. En general, el tratamiento escultórico tiende a un mayor naturalismo (Raúl Flores Guerrero). Escultores por excelencia fueron los de Tula. Algunas de las obras ya no tienen el primitivismo de las esculturas teotihuacanas; al contrario, muestran movimiento y libertad (J. R. Acosta).

En cuanto a su arquitectura, Tula es una ciudad espectacular y majestuosa (R. Piña Chan). Tula es una ciudad de belleza incomparable (J.R. Acosta). Los relieves policromados y las pinturas murales que adornaban sus edificios realzaban su magnificencia.

Teotihuacán sirvió de modelo a Tula para la orientación de sus edificios (desviación aproximada de 17 grados al Este del Norte astronómico), para sus pirámides escalonadas, sus paramentos en talud y tablero (en Tula evolucionan hacia la amplificación del tablero), sus templos con pilares esculpidos, soportando techos planos, sus patios rodeados por columnatas, sus símbolos y convenciones figurativas. Las almenas en forma de caracol cortado, que coronan el edificio «B» de Tula, reproducen, a escala mayor, figuras esculpidas en los pilares del palacio del Quetzalpapalotl, en Teotihuacán, cuyas pilastras muestran estrechas relaciones con las de Tula. Las figuras de tigres y coyotes de Tula son hijas artísticas de las que aparecen en algunos murales de Teotihuacán, como lo hace notar Raúl Flores Guerrero. Las semejanzas entre los edificios de ambos centros monumentales han sido relatadas por los arqueólogos. Michael D. Coe observa «conjuntos de Tula cuyos planos se parecen estrechamente a los palacios de Teotihuacán» (M. D. Coe, *Méjico, op. cit.*, pág. 146). Pilares esculpidos cubiertos de relieves y columnas en forma de serpiente se encuentran en Teotihuacán y en Tula. La técnica de unir con espigas las secciones talladas separadamente de una columna o de una escultura es propia de Teotihuacán (estela de La Ventilla y de Tula).

En La Ventilla, Teotihuacán, hay un interesante antecedente de los conocidos pilares serpentinos, con la cabeza hacia abajo y la cola enhiesta, para servir de capitel, que habían llegado a considerarse como rasgo característico de Tula²⁹.

El lector encontrará más informes acerca de las semejanzas entre Tula y Teotihuacán en *Arquitectura Prehispánica*, de Ignacio Marquina (México, 1960, pág. 162).

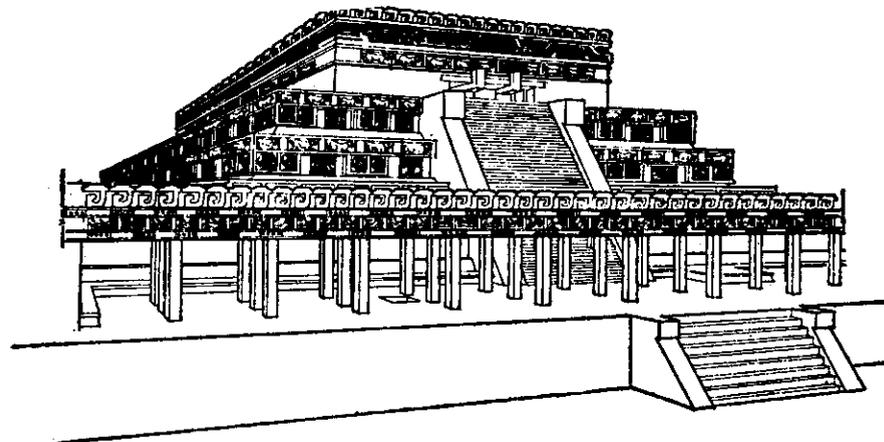
Tal es la obra grandiosa que ha sido atribuida a «tribus salvajes del Norte, entre las que se hallaban los toltecas»³⁰.

En el plano religioso, no se advierte cambio en la teología y la cosmo-

²⁹ A. Caso cita, de Luis Avellyra Arroyo de Anda, *La Estela teotihuacana de La Ventilla*, Inst. Nal. de Antropología e Historia de México, 1963, pág. 57

³⁰ S. K. Lothrop, *Los Tesoros de la América Antigua*, 1964, pág. 57.

logía, salvo las figuras de guerreros, por causas ya conocidas. El registro del paso del sol por el cenit, el culto a la Serpiente emplumada, el Tlaloc, al dios del maíz, etc., son elementos que, por sí solos, expresan la conti-



Edificio «B» de Tula (reconstrucción). Tomado de la *Guía Oficial de Tula*, publicada por el I. N. A. H., México, 1961, pág. 37.

nuación de las mismas tradiciones religiosas y de los mismos patrones fundamentales de la cultura. A través de los informes de Ixtlilxóchitl se percibe que los fundamentos religiosos de la cultura tolteca no diferían de los de la maya-quiché. El testimonio de Ixtlilxóchitl, en mi concepto, es más valedero que el de las fuentes aztecas, tanto en lo que concierne a la historia como a la cultura toltecas, por tratarse de un descendiente de la realeza chichimeca, más antigua que la azteca y más inmediata que ésta a la tolteca.

Evidentemente, Teotihuacán y Tula expresan el genio de la misma cultura, vista en distintos períodos de su historia. Los datos de la arqueología coinciden, al respecto, con los de las fuentes, que consideran a Teotihuacán y Tula como ciudades toltecas.

Se ha discutido acaloradamente acerca de cuál fue la capital de los toltecas. ¿Teotihuacán o Tula? En realidad no caben controversias al respecto, ya que *Tollan-Teotihuacán* fue su primera capital. Después de la caída de esa metrópoli le sucedió *Tollan-Xicocotitlán* (Tula), que conservó el nombre de su antecesora. Los nombres son en nahuatl, porque las fuentes que nos hablan de Tula están escritas en nahuatl, pero esto no es una prueba de la filiación nahuatl de la lengua tolteca.

Conviene tener presente la situación demográfica del Altiplano central para comprender el desarrollo de los acontecimientos históricos. Situados

al mismo tiempo a niveles diferentes de cultura los toltecas y los nahua-chichimecas coexistían en esa región. A este respecto, los datos de la arqueología coinciden con los de fuentes históricas. *Ixtlilxóchitl*, por ejemplo, nos dice que «todos los naturales de esta tierra descienden de los dos linajes: chichimecas y tultecos. Estos tultecos eran grandes artifices de todas las artes mecánicas. Edificaron muy grandes e insignes ciudades, como fueron Tolán, Teotihuacán, Chololán, Tolantzingo y otras muchas, como parece por las grandes ruinas de ellas. Eran poco guerreros, aunque muy republicanos y eran grandes idólatras»³¹.

Abandono de Tula por los toltecas y su preocupación por los nahua-chichimecas.—Era difícil mantener el equilibrio demográfico en la Mesa Central. La expansión tolteca, agravada por el incremento demográfico de los pueblos chichimecas, ya aculturados, y por continuas invasiones de chichimecas —entre ellas, la de los aztecas, que llegan después del colapso de Teotihuacán—, fomentaba un permanente estado de crisis, que estallaba en desplazamientos masivos de población. El éxodo de los nahua-chichimecas, en el siglo VI o VII, más tarde de los toltecas, son claras manifestaciones de esa situación explosiva. Durante la hegemonía de Tula, los chichimecas semicivilizados siguen bajo la dominación tolteca. Nada, o casi nada, se sabe de ellos, y no hay referencia alguna acerca de acontecimientos bélicos en ese tiempo.

Sin embargo, en las postrimerías de Tula estalla un conflicto motivado por el intento de introducción de los sacrificios humanos por los aztecas entre los toltecas, institución que ellos consideraban propia de los pueblos bárbaros. Pero en concepto de los aztecas, los sacrificios humanos son instituidos por los mismos dioses; por tanto, de carácter sagrado y obligatorio.

Ningún historiador se ha fijado, hasta ahora, en la dramática descripción que nos brinda el *Popol-Vuh* sobre el particular. Estalla la lucha intestina en el seno del pueblo tolteca, que repudia esa bárbara costumbre.

Los quichés, o toltecas, atribuyen la invención de los sacrificios humanos a «un mensajero de Xibalba que se presenta como enviado de Tzakol y Bitol» (*P.-Vuh*, pág. 201). Cuando las tribus, transidas de frío, piden fuego a Balam Quitzé y Balam Acab, éstos contestan: «¡Bueno! ¿Querrán dar su pecho y su sobaco?» (pág. 202).

Es decir, entregarse para que los sacrifiquen, al estilo mexicano, abriéndoles el pecho con el cuchillo de pedernal y ofrendando sus corazones a la divinidad (202, comentario de Recinos).

Ante la renuncia de las tribus en aceptar los sacrificios humanos,

³¹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia chichimeca*, Ed. Nacional de México, 1952, tomo I, pág. 457, y tomo II, pág. 33.

recurren a subterfugios, comenzando a secuestrar hombres. «Cogieron a uno solo o dos cuando iban caminando y en seguida los sacrificaban ante Tohil y Avilix» (pág. 219). Hacían creer a las tribus que se los había comido el tigre (220).

Las tribus dispusieron matarlos y se reunieron en masa para atacar a sus jefes y capturar a su dios Tohil. Pero fueron derrotados por Balam Quitzé, Balam Acab y Mahucutah, que los vencieron por obra de magia (página 226)³².

El *Popol-Vuh* establece claramente que los conflictos debidos a la introducción de los sacrificios humanos bajo la presión azteca son la causa del abandono de Tula.

La versión del *Popol-Vuh* concuerda sobre el particular con los datos de fuentes mexicanas. Dicen los Anales de Cuauhtitlan que durante el tiempo de Quetzalcoatl muchas veces los demonios querían seducirlo por medio de burlas a que debiera sacrificar seres humanos. Pero nunca quiso hacerlo. Sahagún informa que vinieron tres nigromantes contra *Quetzalcoatl: Huitzilopochtli, Titlacauan y Tlacauapan* (sacerdotes aztecas que se identifican con el nombre de los dioses que personifican). Y *Quetzalcoatl*, teniendo pesadumbre de los dichos embustes, emigró, persuadiendo y convenciendo a los toltecas a que saliesen del pueblo de Tullan, y así salieron de allí por su mandato. Quetzalcoatl nunca aceptó los sacrificios humanos.

Al tratar de la exégesis del *Popol-Vuh*, se ha visto que uno de los elementos fundamentales de la revolución religiosa que ocurre en la Cuarta Edad fue su oposición a los sacrificios humanos por los héroes civilizadores. El rechazo de Quetzalcoatl y la renuncia de los toltecas, rama maya emigrada a México, en aceptar esa bárbara costumbre, prueba la veracidad del *Popol-Vuh* respecto a la supresión de los sacrificios humanos cuando los maya-quichés habían franqueado el umbral de la Historia, en la Cuarta Edad.

Ixtlilxóchitl atribuye el colapso tolteca a conflictos religiosos, revoluciones y malas cosechas, coincidiendo en esto con el *Popol-Vuh*.

Los toltecas abandonan voluntariamente Tula y otros sitios del Altiplano y queman la ciudad antes de expatriarse.

A raíz del abandono de Tula y de la emigración masiva de los toltecas, capitaneados por Quetzalcoatl, comienza otro período de la historia mexicana. Iniciase la Era tolteca-chichimeca. El dominio absoluto que ejercieron los toltecas durante aproximadamente diez siglos (Teotihuacán-Tula) llega a su fin. Los nahua-chichimecas entran, por primera vez, a la historia con *Xolótl*, que edifica Tenayuca y procede a la repoblación de Tula. Sobre el particular, coinciden los datos de la arqueología con los de las

³² Para más informes véase el análisis publicado en mi libro *Los Chortis...*, tomo IV, págs. 1408, 1423.

fuentes. Jorge R. Acosta nos dice que después de la desocupación y del incendio de Tula por los toltecas, la ciudad es reconstruida. Sus nuevos coupantes se identifican por la cerámica, llamada Azteca II, típica de Tenayuca, es decir, de los chichimecas de *Xolótl*³³.

Este caudillo chichimeca encuentra a Tula destruida e incendiada, sus calles estaban llenas de hierba y sin gentes. Entonces mandó que se volviese a poblar, dejando para eso competente número de familias. M. Veytia, que suministra esa información, nos pinta un cuadro dramático de la situación en el Altiplano, después del éxodo tolteca. «A *Xolótl* le dieron noticias de haber encontrado en cinco poblaciones algunos caballeros toltecas. Donde hallaron más número de gentes toltecas fueron en las poblaciones más inmediatas a la corte de Tollan y en el centro del reino, mencionando a Culhuacán, donde contaron 1.600 toltecas. Quauhtitenco, Chalpoltepec... porque en cada una de ellas había quedado un Señor de los principales a quien se había agregado alguna gente plebeya, excepto en Cholulán, que se mantenía gobernada por sus sacerdotes, con un considerable vecindario, porque fue una que menos padeciera en el estrago pasado»³⁴.

Informaron también que «la mayor parte de los que escaparon se habían retirado a mucha distancia por las bandas del Sur y Poniente» (Veytia, pág. 235). En otro párrafo habla del éxodo de *Quetzalcóatl-Cocócan* al reino de *Tlapallan* (otro nombre de Tamoanchán) (Veytia, página 116).

Según los *Anales de Cuauhtitlán*, comentados por Chimalpain, Culhuacán habría sido fundada en 663 y tuvo una existencia de seiscientos setenta y seis años. Esa misma fuente coloca el comienzo de Tula en el siglo VII, es decir, que ambas ciudades se fundaron después del colapso de Teotihuacán.

Los datos anteriores establecen una neta separación entre el período tolteca de Tula y la reocupación de esta ciudad por los chichimecas de *Xolótl*.

Después del abandono de Tula y el éxodo tolteca, *Xolótl* comparte el dominio del país con los toltecas de Culhuacán. El término tolteca-chichimeca, adoptado por arqueólogos e historiadores para designar este período, expresa sin ambigüedad la asociación de esos pueblos después del colapso de Tula. Tal asociación explica el desarrollo espectacular que adquiere, desde entonces, la cultura nahua-chichimeca, que en diez siglos no había logrado alcanzar el nivel de desarrollo de la plástica monumental.

³³ Véase al respecto «Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas en Tula», por Jorge R. Acosta, en *Anales del I. N. A. H.*, tomo IX, México, 1957.

³⁴ Mariano Veytia, *Historia Antigua de México*, Ed. 1944, op. cit., tomo I, páginas 233, 235, 239.

Aunque los toltecas perdieron la hegemonía del país, emergen, sin embargo, de su derruido imperio algunos focos donde se mantiene el esplendor de la antigua civilización. Culhuacán recoge la sucesión de Tula, pero se extingue en 1339, según los datos de los *Anales de Cuauhtitlán*. Entre 1292 y 1359 cae Cholula, el último baluarte tolteca. Los toltecas de Cholula eran llamados «olmecas» por los nahua-chichimecas³⁵.

Los habitantes de Cholula son desplazados por gente de filiación nahua-chichimeca. Absorbidos lentamente por sus antiguos vasallos, los toltecas desaparecen, en la Mesa Central, como entidad cultural y lingüística. Pero su civilización no muere: se continúa en la nahua-chichimeca y, más tarde, en la azteca.

Notas acerca de la historia mexicana

Antes de ocuparme de los toltecas, que emigran del Altiplano en distintas direcciones, conviene examinar a qué se debe la confusión de los intérpretes de la historia mexicana entre toltecas y nahua-chichimecas. En realidad no hay razón para confundirlos, ya que toltecas y chichimecas proceden de distintas patrias etnogénicas. Los primeros, del Sur, donde está el foco de la civilización; los otros del Norte, de donde vienen los bárbaros. Trátase, pues, de pueblos étnicamente, lingüísticamente y culturalmente diferenciados.

Tal confusión, que ha sido en gran parte la causa del estancamiento de los estudios mexicanistas, se debe, en mi concepto, a la ausencia de fuentes directas de la historia tolteca, que sólo conocemos a través de tradiciones escritas u orales nahua-chichimecas. Esas fuentes confusas, a veces contradictorias y aun tendenciosas, han oscurecido los hechos del pasado, dejándolos expuestos al comentario, que siempre es subjetivo.

Todas las fuentes del siglo XVI están escritas en nahuátl, pero esto no prueba que los toltecas hablaban una lengua nahua. Era corriente entre los nahua-chichimecas traducir a su propia lengua la nómina de las dinastías extranjeras. Por ejemplo, los nombres de los reyes totonacas son dados, en las crónicas mexicanas, en traducción azteca y no en totonaca.

Por otra parte, el panorama demográfico de la Mesa Central antes del advenimiento de los aztecas es confuso. No se ha distinguido a los chichimecas bárbaros de los semicivilizados, que habitaban el Altiplano desde la época de Teotihuacán, y aun antes.

El propio vocablo «tolteca» ha sido otra causa de confusión, pues lo usaban, a veces, los nahuas que se preciaban de ser los herederos de la

³⁵ W. Jiménez Moreno, José Miranda y María Teresa Fernández, *Historia de México*, México, 1963, pág. 107.

cultura tolteca. Los cronistas se refieren a los «verdaderos toltecas», en oposición a los nahua-chichimecas, que, «aunque eran nahuas, también se llamaban chichimecas y decían ser de la generación de los toltecas»³⁶.

Pero los nahuas se consideran herederos de la cultura tolteca, solamente desde que obtuvieron la hegemonía del país, después del colapso de Tula. Aunque los nahua-chichimecas dejan de ser tributarios de los toltecas, siempre los tratan con respeto y admiración, considerándolos de casta superior. Por razones de prestigio, los jerarcas nahuas procuraban emparentar con gentes de estirpe tolteca.

La fusión tolteca-chichimeca contribuyó a la grandeza de Tenayuca, Texcoco y Tenochtitlán. En Texcoco los chichimecas alcanzan su apogeo cultural gracias a la integración tolteca-chichimeca. Para nahuatizar los primeros, el rey *Tenochtlalázin* ordena que en todos los asuntos gubernativos no se usara otra lengua sino la oficial, que era el nahuát.

El rey azteca Tlacaélel mandó quemar todos los escritos de los pueblos conquistados, porque ninguno mencionaba las glorias aztecas (M. D. Coe, *Méjico, op. cit.*, pág. 164).

El desarrollo fulgurante de la civilización azteca sin duda ha influido en la mente de los historiadores respecto a los chichimecas. Se ha considerado que la ciudad monumental de Tenayuca ha sido edificada por cazadores recolectores chichimecas y que esos bárbaros, acaudillados por Xolótl, «fundaron súbitamente un imperio» (*Historia de México, op. cit.*, 1863, pág. 108).

Los aztecas

Los aztecas eran un pueblo errante, rechazado de todas las buenas tierras de labor y tratados como bárbaros. Se encontraban bajo el dominio de Culhuacán, poco antes de comenzar a edificar su modesta capital, en una isla pantanosa del lago de Texcoco, en 1325. Después fueron sometidos a Azcapotzalco. Se independizan bajo el reino de *Ixcóatl*, en el siglo XV, y tan solo en el curso de un siglo alcanzan el sorprendente desarrollo de la gran Tenochtitlán, que asombró a Hernán Cortés. Pero este ascenso vertiginoso no es efecto de un desarrollo autónomo de la cultura azteca, sino la consecuencia de su amalgama con elementos toltecas. Los artesanos eran toltecas; los escribanos y los pintores procedían de Teotitlán del Camino; los cantores y actores, en su mayor parte, de la Huasteca. El gremio de los pochtecas o mercaderes era una institución creada por los toltecas, que se remonta a Teotihuacán. El jefe de la casta de

³⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de la Nueva España*, Ed. Antigua Librería Robredo, México, 1938, tomo III, pág. 120.

mercaderes de Tenochtitlán se titulaba *pochteca tlailothaque*, identificándose como tolteca *regresado*. La realeza azteca estaba emparentada con príncipes toltecas, pues el linaje tolteca era admitido como signo de honor (Ixtlilxóchitl). Elementos de filiación tolteca revivieron en Tenochtitlán los fastos de una tradición milenaria.

Así se explican los tremendos contrastes que ofrece la cultura azteca. A la par de sus grandes conquistas, rápidamente alcanzadas gracias al aporte tolteca, están los bárbaros sacrificios humanos, celebrados en escala nunca vista en ningún otro pueblo indoamericano.

Los aztecas no inventaron los sacrificios humanos por extracción del corazón. Tal costumbre era característica de las culturas Medias, como se ha demostrado en el curso de este trabajo. No puede atribuirse a una influencia azteca en las culturas Medias o Formativas, ya que éstas son etnológicamente más antiguas y existían cuando los aztecas aún no eran conocidos. A este horizonte cultural corresponden las culturas del Occidente de México, región por donde pasaron los aztecas antes de llegar a la Mesa Central, siguiendo la ruta tradicional de las migraciones chichimecas (Durán, Tezozomoc, citados por Stamsvik, págs. 59, 60, *op. cit.*). Félix Ramírez especifica que los aztecas pasaron por Culiacán, Colima y Michoacán (manuscrito inédito, pág. 8). Allí tuvieron su primer contacto con pueblos agricultores y fueron influenciados por ellos. Es probable que los aztecas aprendieron de los tarascos, o pretarascos, la costumbre de los sacrificios humanos que integraban un complejo cultural relacionado con los ritos agrícolas de fertilidad. Mi criterio sobre el particular coincide con el de Otto Shöndube, investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y especialista de la cultura tarasca. El citado antropólogo considera que la técnica de sacrificio por extracción del corazón tiene un largo historial y fue transmitido a los aztecas por los tarascos (informe personal).

En el fondo, las guerras floridas, instauradas por los aztecas para capturar prisioneros a fin de ofrendar su sangre a los dioses, no difieren de las guerras del período Formativo, para tomar cautivos que eran sacrificados a la diosa lunar.

Es un error de A. L. Kroeber pensar que «los sacrificios humanos representan el pináculo del desarrollo religioso americano» (*Antropología, op. cit.*, pág. 376). Porque no son los aztecas, sino los mayas y los toltecas, que alcanzaron el nivel más alto de la civilización en América. Y esos pueblos no practicaban los sacrificios humanos.

Quetzalcoatl «nunca aceptó los sacrificios humanos, porque quería mucho a sus sujetos, los toltecas, y no ofrecía en sacrificio más que serpientes, aves y mariposas» (*Anales de Cuauhtitlan, Códice Chimalpopoca*, página 8).

Según Veytia, los totonacas reverenciaban al dios de la tierra y del maíz; el afecto con que miraban a dicha deidad provenía de que creían que no gustaba del sacrificio de víctimas humanas, sino de tórtolas, codornices y otros animales.

El nivel cultural de los aztecas se refleja en su propia mitología.

En tanto que la tolteca se articula en cuatro Edades, como el *Popol-Vuh*; la azteca cuenta cinco Edades o Soles. Los aztecas injertaron su quinto Sol, que corresponde al de su propia mitología, en la estructura de las cuatro Edades toltecas, las cuales carecen de significación para los mexicas, puesto que esas Edades no corresponden a su propia historia cultural, sino a ciclos étnicos vividos por los mayas-toltecas.

Así lo explican los cronistas:

«Bien alcanzan que los dioses criaron al mundo, más no saben cómo, y con relación al tiempo de los cuatro Soles, no cuentan nada, porque lo dejan olvidar diciendo que con el nuevo Sol había de ser todo nuevo» (Gomara, Gregorio García, Motolinia).

La superposición del quinto Sol sobre los de la mitología tolteca tiene un profundo sentido histórico, equivalente a la superposición de la cultura azteca sobre la de sus antecesores, objetivada en la creación del quinto Sol en Teotihuacán, símbolo de la cultura tolteca, de la que se precian ser los herederos. Es decir, que refleja de manera simbólica el hecho de que los aztecas fueron los sucesores de los toltecas como pueblo dominante en el centro de México.

De ahí los profundos contrastes que se notan entre ambas mitologías, exponentes de su particular idiosincrasia y de su respectiva historia. Así, por ejemplo, la cuarta Edad de la mitología quiché-tolteca, que define el concepto de civilización, se inaugura con la abolición de los sacrificios humanos por el héroe civilizador. En cambio, la quinta Edad azteca comienza con una matanza en gran escala iniciada por *Hitzolopóchtli*, que nace armado del vientre de su madre y, apenas venido al mundo, hace la guerra, matando a sus 400 hermanos, los *Centzonhuitznahua*.

Como fuente fidedigna de la historia cultural maya-quiché, o maya-tolteca, el *Popol-Vuh* registra la existencia de sacrificios humanos durante la Segunda y la Tercera Edad, que corresponden al ciclo de la barbarie. La proclama de los gemelos, estableciendo la inviolabilidad de la vida humana, confirma que en realidad existió la práctica de los sacrificios durante la época prehistórica, pues de lo contrario era innecesaria su abolición. Exponente de esa época *Camé*, el rey de Xibalba se equipara a un ser maligno. Este concepto, hondamente arraigado entre los toltecas, explica su repudio de los sacrificios humanos y los conflictos que se originan en consecuencia de la introducción de esa bárbara costumbre que atribuyen a un emisario de Xibalba. Desde el punto de vista maya-tolteca, la cultura azteca corres-

ponde al ciclo de la barbarie. Sin embargo, considero de suma importancia el estudio y conocimiento de esa cultura, en cuanto nos ofrece una imagen de lo que fue la tolteca en sus aspectos religiosos, su cosmo-teogonía, su calendario y su economía.

Sólo por las prácticas aztecas conocemos las ceremonias del fuego nuevo, que se celebraba cada cincuenta y dos años en la cima del cerro de La Estrella, donde se ven aún vestigios de muros de una pirámide escalonada sobre cuya plataforma probablemente se encendía el fuego nuevo.

Lejos de querer destruir la civilización tolteca, los aztecas fueron siempre sus más respetuosos admiradores e hicieron todo lo posible para adoptarla y continuarla. Trataron de asimilarse sus instituciones y sus artes para perpetuar la civilización que heredaron. Puede decirse que la civilización tolteca se continuó a través de la chichimeca y la azteca.

Los aztecas comienzan la cuenta de su cronología a partir del quinto Sol, en *ce tochtli*, que es el primer día, del primer mes, del primer año y corresponde al año 694 de la era cristiana, según Motolinia y Gomara. Es decir, que antes de esa fecha, que es posterior al colapso de Teotihuacán, los aztecas carecen de historia.

En cambio, la cronología maya parte de la fecha 4 Ahau, 8 Cumku, que señala el comienzo de su era histórica y corresponde el año 3373 antes de la era cristiana. *Ixtlilxóchtli*, en su *Relación Tulteca*, hace remontar el comienzo de la cronología tolteca, es decir, de su período histórico, a 3331 años antes de Cristo, con una diferencia de sólo cuarenta y dos años con la maya, según Spinden. Esa ínfima diferencia puede explicarse por la mayor exactitud de los cómputos mayas.

Tales diferencias cronológicas establecen el factor de profundidad histórica que separa la cultura maya-tolteca de la azteca³⁷.

La diáspora tolteca

A raíz del abandono de Tula por los toltecas, los pocos miembros toltecas que permanecen en la Mesa Central declinan rápidamente, sumergidos en la masa nahua-chichimeca, hasta el grado de perder su propia identidad étnica y cultural. Los toltecas se van dispersando por varios rumbos. Los de Cholula son los últimos en desplazarse hacia la Sierra de Puebla y el Sur, hasta Mitla. La presencia de los mixtecos en Mitla está señalada en el *Códice Mendocino* y por Torquemada, que afirman que el esplendor de Mitla se debe a los toltecas emigrados de Cholula. Los

³⁷ Para más amplios informes acerca del análisis comparado de las mitologías maya-toltecas y aztecas, véase el cap. «La cuestión de las Edades mexicanas», en mi citado libro *Los Chortis...*, págs. 1429, 1440, tomo IV.

mixtecos están vilculados, en efecto, con la cultura tolteca de Cholula, conocida por los arquólogos bajo el nombre de Mixteca-Puebla o cholulteca-mixteca. Así se explican las afinidades culturales de los mixtecos con los quichés.

De los huastecos, o cuextecos, como los llama Sahagún, sabemos que, reunidos por su jefe, emigraron hacia Panotlán (Pánuco), lugar de donde habían venido, según sus propias tradiciones.

Los totonacas se desplazan de Oeste a Este, hacia la Sierra de Zacatlán, montaña del Estado de Puebla, cuyas ramificaciones se prolongan hasta Papantla, Veracruz, su metrópoli actual, es decir, que emigran hacia el Totonacapán. Afirman en sus tradiciones que sus antepasados construyeron las pirámides del Sol y de la Luna en Teotihuacán, lo cual es verosímil, ya que los totonacas hablan una lengua maya, y mayas fueron los constructores de Teotihuacán, conocidos en las fuentes mexicanas como toltecas.

Pero el contingente más nutrido de emigrantes parece ser el que se dirige al área maya en busca de la patria de sus lejanos antepasados. Esa migración está registrada en diversas fuentes mexicanas, que especifican que los toltecas, capitaneados por Topiltzin-Acxitl-Quetzalcoatl se van a Tlillan-Tlapallán, en el área maya.

Ixtlilxóchitl nos dice en su *Historia Chichimeca* que los toltecas se fueron por las costas del Mar del Sur, como es Huatimala (Guatemala), Campeche (península de Yucatán), Tacolotlán (Verapaz). Fundándose en pictografías de los Acolhua, Torquemada reconstruye el itinerario de la emigración tolteca, desde el Altiplano Central a Campeche y Guatemala. Boturini manifiesta: «Acabado el imperio tolteca, fuéronse algunos por el rumbo de Quahtemala, otros por el de Campeche, y apenas en la Nueva España se detuvieron unos cuantos para poder decir que allí había florecido en otro tiempo sus poblaciones»³⁸.

Clavijero refiere que «los toltecas buscaron oportuno remedio a sus males en otros países. Algunos se dirigieron hacia Onohualco o Yucatán; otros hacia Guatemala, quedándose algunas familias en el reino de Tula, esparcidas en el gran valle, donde después se fundó México, en Cholula y otros puntos»³⁹.

En suma, los toltecas se dispersan en la periferia meridional de la Mesa Central, en el Totonacapán, Puebla, La Mixteca, Guatemala y la península de Yucatán.

³⁸ Citas, informes y comentarios en *Los Chortis ante el...*, tomo V, págs. 1786, 1794.

³⁹ Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, Ed. de la Dirección General de las Bellas Artes, México, 1917, tomo I, pág. 100.

El grupo más numeroso se dirige a Guatemala, donde es conocido como quiché-cakchiquel-tzutuhil.

De interés excepcional es el estudio y conocimiento de los toltecas refugiados en Guatemala a raíz del colapso de Tula, porque son ellos que pueden brindarnos la imagen más fidedigna de la cultura tolteca en las postrimerías de Tula, por haber quedado fuera de ulteriores influencias mexicanas.

Esos informes, respecto a los toltecas de Guatemala, es de tal importancia que amerita un capítulo aparte.

59. ¿CUAL ES LA CAUSA DEL COLAPSO MAYA?

En el curso de su historia, que dura aproximadamente un milenio, los toltecas han pasado por dos grandes crisis: el derrumbe de Teotihuacán y el colapso de Tula. Ambas provocadas por pueblos de filiación nahua. La primera, debida a la sublevación de los nahua-chichimecas contra el poderío de Teotihuacán; la otra, causada por la presión azteca, tendente a introducir los sacrificios humanos entre los toltecas.

En consecuencia de estos hechos, dos emigraciones masivas parten de la Mesa Central rumbo al Sur, como lo especifican las fuentes. Primero, la de los nahua-chichimecas y, siglos después, la de los toltecas.

Importa tener presente estos acontecimientos que tienen hondas repercusiones en el área maya.

Sin embargo, los intérpretes de la historia mexicana, como los de la historia maya, han oscurecido de tal manera esos acontecimientos históricos que parece difícil, si no imposible, coordinarlos para que desemboquen en forma orgánica en la historia.

Confusión entre toltecas y chichimecas; separación arbitraria de la cultura tolteca en dos horizontes distintos, el Clásico (Teotihuacán) y el «posclásico» (Tula); confusión del período tolteca de Tula con el de reocupación chichimeca; desconcierto en las evaluaciones cronológicas, son los errores fundamentales de apreciación de la historia mexicana. A esto hay que agregar el desacierto de colocar al mismo nivel el período clásico de las altas culturas mayas y mexicanas, como si fueran contemporáneas en todas partes, o se hubieran desarrollado simultáneamente en áreas geográficas distantes, originándose de este modo un divorcio entre arqueología e historia.

En consecuencia, arqueología, historia, cronología, etnografía y lingüística andan perdidas por distintos caminos, sin esperanza de hermanarse jamás.

Invasión chichimeca-pipil del área maya

Interesado en el problema del abandono súbito de los centros ceremoniales de la época clásica, fenómeno considerado durante mucho tiempo como un enigma absoluto, traté de realizar una investigación sistemática de la demografía prehispánica en el área chorti durante el Posclásico.

Llamó mi atención la presencia de dos tipos de culturas arqueológicas, diferentes en sus patrones de asentamiento y su cerámica.

Uno netamente chorti, en Jupilingo, Cayur, Rincón del Hicaque, Esquipulas, Tutikopot, etc., que se caracteriza por un centro ceremonial con alta pirámide y escalinatas de piedra talladas en sus caras exteriores, rodeado de basamentos de edificios de planta rectangular o cuadrada. La cerámica chorti sigue la tradición copaneca, descrita precedentemente, y se caracteriza, además, por sus vasos decorados con picos como los que fueron encontrados en el templo del Sol en Copán. En Jupilingo se mantenía el culto a la estela. Levanté el plano de algunos de esos lugares (página 1.636, *Los Chortis...*) y publiqué un mapa de distribución de sitios arqueológicos en el área chorti en la pág. 1.623, tomo V de mi citado libro.

Estos sitios habitados por chortis, al momento de la Conquista, según referencias de fuentes coloniales; algunos de ellos, como la fortaleza de Copán Calel, emplazada en el Rincón de Hicaque¹, y Esquipulas, rodeado de barrancos, se hicieron famosos por su tenaz resistencia a las armas españolas. Después de la conquista del área chorti por las fuerzas de Hernando Chávez y Pedro de Amalin, la mayor parte de esas poblaciones fueron abandonadas, extinguiéndose algunos pueblos y formándose otros nuevos. Los habitantes de la plaza fuerte de Cayur, por ejemplo, bajaron las cañadas del río Xutaque, fundando la actual población de San Jacinto.

Es de notarse que la mayoría de los sitios arqueológicos chortis estaban emplazados en sitios estratégicos o defendidos por fortificaciones.

En contraste con este tipo de población, existen en el área otros sitios arqueológicos que se caracterizan por montículos bajos, hechos de tierra y piedra boluda de río, ausencia de pirámides altas, de escalinatas de piedra

¹ Descubrí la mayor parte de los sitios arqueológicos del área chorti correspondientes al período post-clásico; entre ellos logré identificar, en 1944, la famosa fortaleza de Copán Calel, que conserva aún intactos sus enormes bastiones de piedra, el foso que la rodea, por donde las fuerzas de Fernando Chávez, bajo el mando de Juan Vázquez de Osuna, obtuvo la victoria sobre el cacique chorti. La fortaleza correspondía exactamente a la descripción que hizo de ella J. Galindo en 1834. Comunicué mi hallazgo a la Inst. Carnegie, que envió en 1945 a Gustav Stromsvik y John M. Longyear a reconocer el sitio y levantar un plano, que fue publicado con el informe correspondiente, bajo el título «A Reconnaissance of El Rincon del Jicaque», Publ. del Inst. Carnegie, núm. 68, 12 de septiembre de 1946.

59. ¿CUAL ES LA CAUSA DEL COLAPSO MAYA?

y de toda manifestación arquitectónica o escultórica. Su cerámica es distinta de la chorti. Estos sitios no están fortificados.

En la finca El Recreo, de don José Domingo Vázquez, situada entre Jocotán y Camotán, localicé, por primera vez, uno de esos sitios, formado por cinco montículos bajos. El mayor tiene 1,25 m. de alto. No le concedí mayor importancia, pues parecía insignificante. Posteriormente encontré otros grupos de montículos semejantes en los llanos de Esquipulas, en el valle de Quezaltepeque, los planos de Chiquimula y el valle bañado por el río Jocotán. Su planificación es semejante a la de El Recreo; pequeños montículos de 75 cm. a 1 m. de alto, se distribuyen en torno a una plazoleta cuadrangular y, a diferencia de los sitios chortis, hay tumulis de planta circular.

Entonces llegué a la conclusión que dos tipos de poblaciones diferentes coexistían en el área durante el post-clásico; el chorti y otro pueblo de notoria pobreza cultural, establecido en lugares bajos, que por el momento no pude identificar.

Posteriormente realicé un reconocimiento arqueológico en la zona Guastatoya-San Agustín Acasaguastlán, que fue habitada por pipiles, no sólo hasta la Conquista, sino también hasta la fecha. Aunque la lengua pipil ya no se habla en la región, aún alcancé en 1945 a recoger un pequeño vocabulario de 19 palabras, que permitieron establecer comparaciones con el vocabulario pipil de Salamá, publicado por Otto Stoll, en 1884. Las 19 palabras que recogí de un indígena octogenario, llamado Obispo, fueron publicadas en mi libro *Los Chortis...*, tomo I, páginas 134-135.

En esa región localicé algunos sitios arqueológicos habitados por pipiles hasta la Conquista y aun al comienzo de la época colonial, como los de Guastatopeya y Capellania, que más tarde formaron el pueblo llamado El Progreso. Practiqué excavaciones, además, en la finca Cruz, en Las Juanas y otros lugares.

Con sorpresa comprobé que se trataba del mismo tipo de población, con la misma cerámica que la del área chorti que había quedado sin identificar. De esta manera fue posible correlacionar esa cultura arqueológica con los pipiles.

Los montículos arqueológicos pipiles son de escasa elevación, no pasan de 1,50 m.; están desprovistos de edificios y carecen de escalinatas. Su núcleo está formado, generalmente, de piedra boluda de río; los montículos más altos están dispuestos alrededor de una plaza o plazoleta. A diferencia de los basamentos de casas chortis que son cuadrangulares o rectangulares, los pipiles son de planta circular y rectangular. La cerámica, las figurillas de barro y los metales pipiles son distintos de los chortis. Los metales consisten generalmente en una piedra boluda, aplanada en la

parte superior. Por su aspecto más bien primitivo, la cerámica pipil, ampliamente descrita e ilustrada en mi libro *Los Chortis*², da la impresión de corresponder a un horizonte arcaico o decadente; ofrece algunas semejanzas con la de Gualupita, Ticoman y la última fase de El Arbolillo. En excavaciones practicadas por mí en la cima de una pequeña colina, cerca del río Guastatoya, descubrí la famosa «vasija de Guastatoya» en un entierro pipil. Esta joya del arte quiché revela indudablemente relaciones comerciales de los pipiles con los quichés.

En suma, la cultura arqueológica pipil es pobre, tanto en sus construcciones, como en su cerámica y metales; carece de una tradición artística de la talla de la piedra, lo que explica que hasta la fecha no se han encontrado en Guatemala ciudades o grandes edificaciones de origen pipil, como dijo Ricardo Castañeda Paganini. Por otra parte, la cultura pipil se relaciona con la nahua chichimeca del centro de México, tanto del punto de vista arqueológico como del lingüístico. Hablan el nahuatl y no el nahuatl.

Los sitios pipiles del área chorti, emplazados en valles y tierras bajas, coinciden justamente con topónimos pipiles, como Jocotán, Camotán, Quezaltepeque, etc. El nombre mismo de Copán es pipil, ignorándose el que dieron los mayas a su fastuoso centro ceremonial.

En contraste con esta situación, en las montañas del área chorti no hay ningún nombre geográfico pipil, todos son chortis.

A la luz de los informes de la arqueología, en combinación con los de la etnografía de la toponimia y de la lingüística, puede reconstruirse el drama de la invasión chichimeca-pipil en el área maya meridional como sigue.

Los belicosos pipiles ocupan los valles y tierras bajas; es decir, las vías naturales de penetración en el área chorti. Todos los centros ceremoniales situados en la ruta del invasor son evacuados por los mayas. Copán es reocupado por los chichimecas-pipiles, que le dan su nombre y dejan testimonios arqueológicos de su presencia, que se superponen a los de la cultura clásica, como se verá en seguida. Copán y los sitios clásicos del área maya meridional son desocupados, permanecen ciudades muertas hasta la fecha. Buena parte de la población maya, conocida hoy como chorti, se refugia en las montañas formadas por las estribaciones de la Cordillera del Merendón. Allí no logra penetrar el invasor, porque los mayas se defienden en sitios fortificados y adoptaron el arco y la flecha chichimeca. En cambio, los sitios de los pipiles carecen de fortificaciones, no las necesitaban, porque eran aguerridos y sus armas eran superiores a las de los pacíficos mayas. Finalmente, después de un largo período de ocupación de las tierras bajas, los pipiles fueron rechazados hacia la

² La cultura arqueológica pipil en sus diversos aspectos está descrita en mi libro *Los Chortis...*, tomo V, págs. 1620, 1636.

periferia del área meridional, donde aún se encontraban en el siglo XVI (colonias pipiles de Salama-Acasagustlán, Cerro Brujo, Ocotepeque y Naco).

Superposición de la cultura chichimeca-pipil a la maya-clásica

Era difícil apreciar el rol histórico de los pipiles en el área maya, debido al desconocimiento absoluto de su cultura arqueológica.

Restos de cultura pipil, que los arqueólogos relacionan con el «arcaico» de México, están superpuestos a la cultura maya clásica, según informes de varios investigadores.

Samuel K. Lothrop relaciona una cabecita de barro «arcaica» encontrada sobre el montículo 36 de Copán, con otras piezas «arcaicas» superficiales de El Salvador, que ofrecen afinidades con la cultura «arcaica» del Valle de México. Hacer notar que esos restos no se encuentran asociados con tipos puramente mayas. Yo encontré otra cabecita de barro en estratos superficiales de Copán. Está ilustrada en mi publicación «El Colapso Maya y los Nahuas», México 1959, pág. 32, con otras cabecitas pipiles de Capellanía (área Acasagustlán).

Larde y Lothrop practican excavaciones estratigráficas en Cerro Zapote, El Salvador, donde descubren dos estratos o niveles con huellas de ocupación humana. En el superior hay restos de varias culturas, como: figurillas de tipo «arcaico», cerámica plumbate (plomiza) y vasijas Tlaloc. Esos restos no se encuentran asociados con tipos puramente mayas³. Dichos artefactos datan de la época pipil. John M. Longyear se refiere también a la cerámica «arcaica» en el estrato superior de Cerro Zapote.

A. V. Kidder consigna el hallazgo en Ixtan de cerámica de aspecto primitivo, comparable a la de Gualupita II (chichimeca) y relacionada con el «arcaico» superficial de Miraflores, extrañando la asociación de objetos tan «antiguos», con otros seguramente recientes⁴.

Herbert J. Spinden encontró cerámica «arcaica» superpuesta a la cultura clásica de Comacalco. Ante un caso tan inexplicable concluye: «desafortunadamente la arqueología de esa parte de México ha sido muy poco estudiada» (cita en pág. 1639, *Los Chortis*).

W. Haberland halló en San Francisco. El Salvador, cerámica pipil sobre una pirámide que corresponde a una cultura más avanzada (informe personal).

³ S. K. Lothrop, *Pottery Types and their sequence in El Salvador*, New York, 1927.

⁴ A. V. Kidder, *Pottery from the Pacific Slope of Guatemala*, Publicaciones de la Inst. Carnegie.

Stanley H. Boggs encuentra restos de cultura pipil superpuestos a los del período clásico en Tazumal (informe personal). En su publicación referente a este sitio arqueológico expresa: «The traditional migration of the Pipil to El Salvador and Nicaragua is generally considered a prime cause of the collapse of Late Classic civilization in those countries»⁵.

Otros arqueólogos encontraron restos presumiblemente pipiles en estratos superficiales de centros ceremoniales mayas. J. Guillemin, por ejemplo, halló en Tikal figurillas de barro «degeneradas», asociadas a toscos braseiros y cerámica mal hecha, que corresponden al período post-clásico⁶.

S. K. Lothrop encuentra restos «arcaicos» superficiales sobre la cultura Miraflores; entre otros tipos el de la «mujer bonita». Esos restos son casi idénticos a los «arcaicos» de México y El Salvador. Desorientado por este hallazgo de una cultura «arcaica» superficial, manifiesta «que la correlación de estos restos arcaicos constituye el «chief problems of Middle American archaeology»⁷.

Lothrop encontró en El Salvador restos «arcaicos» (léase pipiles) asociados con objetos del período post-hispánico.

Acusando recibo de un lote de tepalcates pipiles remitidos de Esquipulas, por mí al Dr. A. V. Kidder, el citado investigador manifiesta: «Acabo de recibir su colección de tiestos de Esquipulas. Son muy interesantes, perteneciendo, sin duda, al período arcaico, cosa bastante curiosa en vista de la probabilidad que los tumulis marcan un lugar habitado en tiempos recientes» (correspondencia de Kidder al autor; fecha: 1 de mayo de 1940).

La cerámica chichimeca pipil.—Considero de suma importancia el conocimiento de los rasgos culturales que pueden identificarse propiamente como chichimecas-pipiles y se relacionen con materiales de la cultura chichimeca contemporánea del final de Teotihuacán. Porque esta imagen ya no la encontramos en México, desde la fusión cultural y racial de los chichimecas con los toltecas, después del colapso de Tula. A partir de este horizonte, los nahuas, chichimecas o aztecas del Centro de México, evolucionan rápidamente hacia una civilización monumental, gracias a su incorporación con elementos toltecas que borran su imagen anterior, en tanto que los chichimecas-pipiles centroamericanos nunca alcanzaron el nivel de escultura lítica y conservan una cerámica de tipo arcaico. Aun el sitio de

⁵ Stanley H. Boggs, *Excavations at Tazumal*, Year Book of the American Philological Society, 1962, pág. 489.

⁶ Conferencia de J. Guillemin, leída en la Sala del Archivo Nacional de Guatemala en agosto de 1959.

⁷ S. K. Lothrop, «Stone Sculpture from the finca Arevalo, Guatemala», en *Indian Notes*, vol. III, junio 1926, núm. 3, pág. 168.

Cuzcatlán, que fue la capital pipil en El Salvador, nunca ha podido identificarse por la ausencia de monumentos.

En todos los territorios ocupados por los pipiles, en el área maya y la América Central, no se ha encontrado ningún monumento lítico que pueda atribuirse con seguridad a los pipiles.

Los informes anteriores ponen de manifiesto que la cultura pipil dejó huellas de su paso sobre los centros ceremoniales mayas, pero los arqueólogos atribuyen esos restos a un nivel muy antiguo, que llaman «arcaico» y le relacionan con el «arcaico» de México, olvidando que el aspecto primitivo de la técnica alfarera no implica necesariamente alta antigüedad. El fenómeno de la superposición de restos chichimecas pipiles, sobre culturas superiores, no es exclusivo del área maya, sino que se extiende a vastas regiones de la América Central y del Sur de México. Veamos lo que nos dicen los arqueólogos acerca de la cerámica del invasor.

Wolfgang Haberland llevó a cabo excavaciones en el área pipil de El Salvador y Nicaragua, Principalmente en San Francisco y Cihuatán, lugares ocupados por pipiles en el siglo XVI. Dio a conocer el resultado de sus investigaciones en «*American Antiquity*», vol. 26, n.º 1, 1960, y en su ponencia titulada «*Marihua Red-on-Buff and the Pipil question*», ilustrada con proyecciones, ante el XXXV Congreso Int. de Americanistas, celebrado en México en 1962.

Se reproduce, a continuación, las formas de la cerámica pipil encontrada por el citado investigador y publicadas en la revista «*Ethnos*», del museo etnográfico de Stochholm en 1964, pág. 74. En la gráfica 2 se ilustran ejemplares de cerámica pipil de El Salvador que debo a cortesía de W. Haberland.



Los motivos decorativos más corrientes en la cerámica pipil son: el caracol cortado, *ehecacozcatl*, bellamente representado en pilares de Teotihuacán; el xicalcolihqui o greca escalonada y formas derivadas, estilizaciones de Tlaloc, círculos o círculos concéntricos pintados en el fondo de las vasijas, filas de triángulos, ganchos, sigmas, aspás, etc., que, en su ejecución, son de estilo netamente mexicano. Esa variedad de cerámica no tiene antecedentes locales, aparece bruscamente en Guatemala, en El Salvador y Nicaragua.

Haberland considera que la cerámica pipil muestra ciertas semejanzas, tanto en la forma como en la decoración, con modelos del Valle de México. Encuentra, además, algunas similitudes con el material Coyotlatelco, que tiene la misma combinación de colores, pero en la ejecución aquél es superior. La cerámica pipil es de pobre calidad, por su decoración «a brocha gorda», generalmente en rojo sobre el fondo natural del barro, con ligero slip, Haberland la considera propia de una cultura decadente (informe personal).

J. García Payón, que siguió con interés la ponencia ilustrada de Haberland en el citado congreso, pudo establecer comparaciones entre la cerámica pipil de El Salvador con la que el mismo encontró en calas practicadas en sitios chichimecas-pipiles del área de Veracruz, como Zacapoatla, Tlatauqui, Queztzalen y otros, pues esas cerámicas ofrecen rasgos de unidad mutua. En abrumadora cantidad aparece en la Costa del Golfo la alfarería pipil, con decoración roja sobre fondo café claro o anaranjado, o sea, el color natural del barro. También hay cerámica monocroma. Las decoraciones se caracterizan por trazos gruesos e irregulares, que revelan falta de seguridad y firmeza en el manejo del pincel (J. García Payón, informe personal).

Al examinar una serie de fotografías de vasos pipiles de Guatemala y El Salvador que le mostré, el citado investigador me manifestó que esos mismos tipos de cerámica se encontraban en la región pipil del Golfo.

Eduardo Noguera y García Payón coinciden en el reconocimiento de tipos de cerámica semejantes a la pipil centroamericana, en el preclásico y el postclásico del Altiplano Central de México. Se distinguen, además, por el contraste que presentan con los materiales del período clásico (informes personales). Hay ciertas semejanzas entre la cerámica de Ticoman, de Gualupita, de Puebla y la de la Costa Central del Golfo.

Después del Congreso, Haberland me hizo el honor de su visita en Guatemala. Pudo comprobar que la cerámica pipil de El Salvador ofrece semejanzas con la pipil de Guatemala que le mostré. Tuvo a la vista, entre otros ejemplares, un plato trípode con soportes cilíndricos, encontrado por mí en la montaña de Las Juanas, que domina el pueblo de San Agustín Acasaguastlan. Es monocromo, de factura tosca, hecho de barro ordinario.

La base de los soportes no es horizontal, sino levemente inclinada, al estilo de los soportes pipiles, como puede apreciarse en la gráfica 1.

En el Museo Nacional de El Salvador se exhiben varios ejemplares de cerámica pipil, toscamente pintadas.

Donde quiera que se encuentre cerámica pipil, ésta se caracteriza por su pobreza en relación con otras cerámicas, aunque en muchos casos los arqueólogos no la relacionan con ninguna cultura.

Alfonso Medellín Zeñil encontró en la zona semiárida de Veracruz, en Cuertlaxtlan y Quauhtochco, una cerámica «rojiza burda arenosa», de uso doméstico y ceremonial, correspondiente al período post-teotihuacano⁸. Esa cerámica conserva las huellas, en forma de rayas paralelas, que deja el olote con el cual emparejaron la superficie de las vasijas. Tal procedimiento sigue su uso, hasta la fecha entre los alfareros indígenas de Tenampa. La misma técnica puede observarse en la cerámica arqueológica de la región de la región pipil de los Tuxlas⁹. Medellín Zeñil cree que la mencionada cerámica es de factura pipil (informe personal).

Claude F. Baudéz localizó en la isla de Pasaquina, Honduras, cerámica del período post-clásico cuyas características corresponden a la fase pipil, denominada por Haberland «La Pitaya» (informe personal).

Descubre, además, la cerámica «Catracho», decorada con motivos geométricos lineales en negro y rojo sobre fondo beige, que evoca el estilo bastante rudo de la alfarería pipil Naco Policroma¹⁰.

Al tratar de la cerámica de Nicaragua en el área pipil-nicarao, Norweb llama la atención sobre la existencia de una cerámica muy tosca (*very hard pottery*) con pintura roja, agregada a los colores de la fase Papagayo. Esta cerámica se superpone a la del período centroamericano, después del final abrupto de la cultura autóctona. No se ha hecho ninguna comparación de ese tipo de alfarería con el pipil, que aún no había sido identificada cuando trabajó Norweb (ver cita pertinente en el capítulo referente a la cultura de Nicaragua).

En El Salvador, los indígenas continúan, hasta la fecha, elaborando cerámica de tipo pipil como ocurre en algunas partes de Guatemala y Honduras. Alfonso Hueso Córdoba, jefe del departamento de Historia del museo nacional de San Salvador y gran conocedor de la cultura de los pipiles contemporáneos, me informa que la cerámica elaborada actualmente por ellos ofrece notorias semejanzas con la del período arqueológico, tanto en las formas como en las técnicas decorativas. Se usa la decoración roja, haciendo círculos o «parches»; a brocha gorda, sobre el fondo de

⁸ A. Medellín Zeñil, *Cerámica del Totoncapán*, Jalapa, 1960, pág. 142.

⁹ A. Medellín Zeñil, *Exploraciones en Quauhtochco*, Jalapa, 1952, pág. 59.

¹⁰ Claude F. Baudéz, *Amerique Centrale*, Nagel, Génève, 1970, pág. 140.

color natural del barro, con ligero slip. El color procede de una sustancia mineral llamada «tahuite».

En suma, los informes de diversas regiones y de distintas fuentes ofrecen, por su concordancias generales, los materiales necesarios para la identificación de la cerámica chichimeca-pipil y el establecimiento de sus conexiones con culturas del Centro de México, de manera que no pueden confundirse con los materiales de la cultura tolteca.

El impacto chichimeca-pipil cambia el mapa étnico de la América Central.—Las consecuencias de la expatriación masiva de los chichimecas, a raíz del derrumbe de Teotihuacán fueron desastrosas para los mayas y otros pueblos del Sur de México y de la América Central. El colapso de la civilización maya no es un fenómeno aislado; corresponde a una conmoción étnica general que afecta a grandes sectores de la América Media, causando derrumbes de culturas autóctonas, desplazamientos masivos de poblaciones, fusiones de razas y lenguas, y una modificación profunda del mapa étnico por las fuerzas sin control de la historia.

Nuevos dialectos se van formando por hibridación del pipil con lenguas autóctonas. En la provincia de Coatzacoalcos, por ejemplo, en el año de 1599, los varones hablaban pipil y las mujeres el popoluca¹¹. El alaguilac se va formando por hibridación del pipil con el chorti en dos de sus fronteras. Del pocoman, separado en dos por la cuña pipil, nace el poconchi. En El Salvador hay pueblos, como Ahuachapán, donde los hombres hablaban pipil y las mujeres pocoman. Probablemente, por esta razón, la región del Golfo y la de El Salvador fueron denominadas Onohualco; es decir, el lugar donde se cambia la lengua. En mi estudio de los chortis presento algunos vocablos pipiles que tomaron carta de nacionalidad en el chorti, *masat*=venado, por ejemplo. Los pipiles desplazan, en parte, a las poblaciones autóctonas de la región del Golfo.

En el curso de su migración, los chichimecas-pipiles tratan de establecerse en los lugares de menor resistencia, en los confines de pueblos de habla diferente. Los encontramos en Soyaló, Chiapas, incrustados entre los chiapanecos, los zoques y los tzotziles. Luis Reyes ha publicado un vocabulario de la lengua nahuatl de Soyaló¹².

En el siglo XVI, el habitat de los chiapanecos estaba rodeada al nordeste de las colonias pipiles de Soyaló y Zinacantán. Un fuerte contingente de chiapanecos abandona su territorio, a raíz de la invasión pipil, dirigiéndose hacia el Sur, donde se les conoce con el nombre de Choro-

¹¹ «Estado en que se hallaba la provincia de Coatzacoalcos», *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, 1945.

¹² En *Los Mayas del Sur y sus relaciones con los Nahuas Meridionales*, México, 1961, pág. 161.

tegas, nombre que Brinton hace derivar de *chololtia*=huir. Desprendida del tronco chiapaneca, la rama chorotega emigra a Honduras, Nicaragua y Costa Rica, siguiendo la clásica ruta migratoria del Pacífico.

Se establecen en Naco, en el punto de intersección de los pueblos chorti, lenca e hicaque; en Guastatoya-Acasaguastlán y Salamá, entre chortis, pocomames y quichés; en Trujillo, entre los hicaques y los payas; en comayagua, entre los indios lenca y matagalpas; en Olancho, entre los hicaques, lenca y payas; en El Salvador, entre los xincas, chortis y pocomames. Juarros nos habla de los indios lenca y mexicanos de Olancho, que vivían juntos. Donde quiera que se establecían los pipiles, tenían que luchar con los nativos. Las colonias hondureñas de Chapagua y Papayeca son mencionadas en la relación de Hernán Cortés, quien afirma que los pipiles hablaban como los culhua de México, excepto que difieren en algunas pronunciaciones y algunos vocablos¹³.

Los pipiles penetran en el área maya por el rumbo Noroccidental, y hacen emigrar a los mayas hacia la Península de Yucatán. Los grandes centros ceremoniales del Usumacinta y del Peten, lo mismo que los del área meridional, son abandonados uno tras otro, cesando sus actividades.

Desplazan a mames y pocomames, luchan con los hicaques, en Honduras; ellos trataban todavía de defenderse de la absorción pipil, al momento de la Conquista.

Desalojan a los miskitos o kiribi, del Istmo de Rivas y los hacen retirarse hacia las costas del Caribe, según las tradiciones transcritas, precedentemente.

Las poblaciones que caen bajo la dominación de los belicosos pipiles son avasalladas y se convierten en tributarias del invasor, de acuerdo con la ley del más fuerte que los chichimecas aprendieron de sus «amos» teotihuacanos. Sabemos, en efecto, por Fuentes y Guzmán que los pipiles cobraban tributos muy crecidos a sus vecinos mames y pocomames de índole pacífica. Tenían regadíos para sus plantaciones y sabían construir fosos y trincheras para fortificar sus posesiones¹⁴.

Los pipiles habían adoptado el sistema de irrigación, lo mismo que el calendario, con los teotihuacanos. Por informes de los cronistas se sabe que el año de los nicaraos-pipiles de Nicaragua, comenzaba en Ciagat (Ce Acatl). En la misma fecha comenzaba el ciclo calendárico de sus congéneres, los chichimecas de Texcoco.

La ruta del invasor está sembrada de colonias pipiles, como puede apreciarse en el mapa esquemático adjunto. La conquista militar y la tributación caracterizan la marcha de los chichimecas pipiles hacia el sur.

¹³ Hernán Cortés, *Cartas de Relación...*, Ed. Porrúa, México, 1963, pág. 222.

¹⁴ Fco. A. de Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, Ed. Guatemala, 1933, tomo II, pág. 90.

Un acontecimiento de tal importancia está registrado tanto en fuentes centroamericanas como en las mexicanas. Torquemada, por ejemplo, relata las vicisitudes del éxodo pipil, desde la región de Puebla a través de la América Central, donde venían fundando colonias.



Colonias pipiles en la América Central

Físico y carácter de los pipiles.—Así como la cultura original de los chichimecas de la época de Teotihuacán era desconocida, tampoco podía apreciarse el carácter y el tipo físico de este grupo, cuando aún no se había fusionado con los toltecas. De ahí el interés de los informes que se refieren

59. ¿CUAL ES LA CAUSA DEL COLAPSO MAYA?

a los pipiles de Nicaragua, como el de Squier, que se cita a continuación: «Los indios mansos, valientes, pero no belicosos, industriuosos, inteligentes y observantes de la ley, que pueblan los alrededores de León (subtaiabas) ofrecen, por su contextura más pequeña y torneada, sus facciones de agradable regularidad y ojos de claro mirar y viva expresión, un recio contraste con los levantiscos, traicioneros y crueles indios de las cercanías de la ciudad de Rivas (pipiles-nicaraos). Estos son más bien altos y también huesudos; sus facciones son más pronunciadas y, por lo común, más ordinarias, y encima de eso tienen siempre una expresión recelosa, si no hosca»¹⁵.

El misterio del colapso maya.—He tratado la problemática de la invasión chichimeca-pipil a la América Central en mi libro *Los Chortis ante el problema maya*, 1949, y he visto con satisfacción que desde entonces los antropólogos tienden a atribuir el colapso maya a causas externas, «probablemente a una invasión mexicana que tiene algo que ver con el derrumbe de Teotihuacán, ya que ambos acontecimientos están cercanos en el tiempo» (Jiménez Moreno). Sobre el particular, Gordon R. Willey me escribe: «I agree with you that Nahuatl pressure probably had more to do with the fall of the maya «Old Empire» than any other single force» (carta; fecha: 4 de noviembre de 1959).

Wigberto Jiménez Moreno llama la atención acerca de «los pipiles que pudieron contribuir al derrumbe del Viejo Imperio maya, pues, entre otras cosas, su llegada al área maya coincidió con el progresivo abandono de ciudades situadas a lo largo de rutas por las que tal vez transitaban»¹⁶.

Evon Z. Vogt, como buen conocedor de la idiosincracia maya, rechaza la hipótesis de una revuelta de los campesinos contra sus líderes, como causa del colapso de la cultura clásica y cree que el derrumbe de los mayas resulta básicamente de una presión que parte del centro de México¹⁷.

En el simposium que se realizó en Burg Wartenstein, organizado por la Wenner-Green Foundation for Anthropological Research sobre el tema «Desarrollo cultural de los mayas» se llegó a la conclusión que el colapso de la cultura clásica «may be related to either Mexican intrusions or the repercussive effects of Mexicanoid influences along the western border»¹⁸.

Ya Thomas A. Joyce pensaba que «una guerra extranjera había causado la extinción de los centros ceremoniales mayas, habiéndose iniciado el

¹⁵ E. G. Squier, *Nicaragua, sus gentes y paisajes*, Trad. al español de la edición original de 1860 por Luciano Cuadra, Costa Rica, 1970, pág. 229.

¹⁶ W. J. Moreno, «Síntesis de la historia pre-tolteca de México», en *Esplendor de México Antiguo*, México, 1959, pág. 1089.

¹⁷ E. Z. Vogt, «The Genetic Model and Maya Cultural Development», en *Desarrollo cultural de los Mayas*, op. cit., México, 1964, págs. 40, 41.

¹⁸ *Desarrollo Cultural de los Mayas*, op. cit., pág. 397.

ataque por el lado septentrional, en vista de que el abandono de las ciudades empieza en el extremo norte del área»¹⁹. Pero no aportó pruebas en apoyo de su hipótesis.

Angel Palerm y Eric R. Wolf consideran que las causas del derrumbe de la civilización maya «no son directa ni principalmente atribuibles a la agricultura. Probablemente, seguirán siendo un misterio inexplicado por mucho tiempo» (*op. cit.*).

Ese misterio queda, hoy, totalmente desvanecido.

Cronología de los acontecimientos.—Conocidas las causas de la desocupación de los centros ceremoniales del período clásico, falta establecer la cronología de tales acontecimientos.

Torquemada y Oviedo manifiestan que el éxodo chichimeca-pipil parte de la región de Puebla, hecho confirmado por la arqueología y la toponimia, y ocurre después de más de 500 años de «tiranía olmeca» (léase tolteca). Los anales históricos fijan la salida de los chichimecas en el siglo Vi de nuestra Era (544, 571, 583, 596). Las dos últimas fechas corresponden al informe de Veytia sobre la sublevación de los chichimecas contra Teotihuacán y la desocupación de esta metrópoli trece años después. Fundándose en crónicas mexicanas, principalmente en los *Anales de Cuauhtitlán*. Chavero hace partir el éxodo chichimeca en el año 583²⁰.

Michael D. Coe y Gordon R. Willey colocan el final de Teotihuacán en el año 600 de nuestra Era, dato que concuerda aproximadamente con el de las fuentes. Otros arqueólogos prefieren 640 ó 650 después de C., pero no dicen en qué fundamentan esa cronología que se aleja de las fechas consignadas por los cronistas.

En el área maya las inscripciones cesan progresivamente en un lapso de sesenta a ochenta años, señalando el lento pero implacable avance de la invasión pipil.

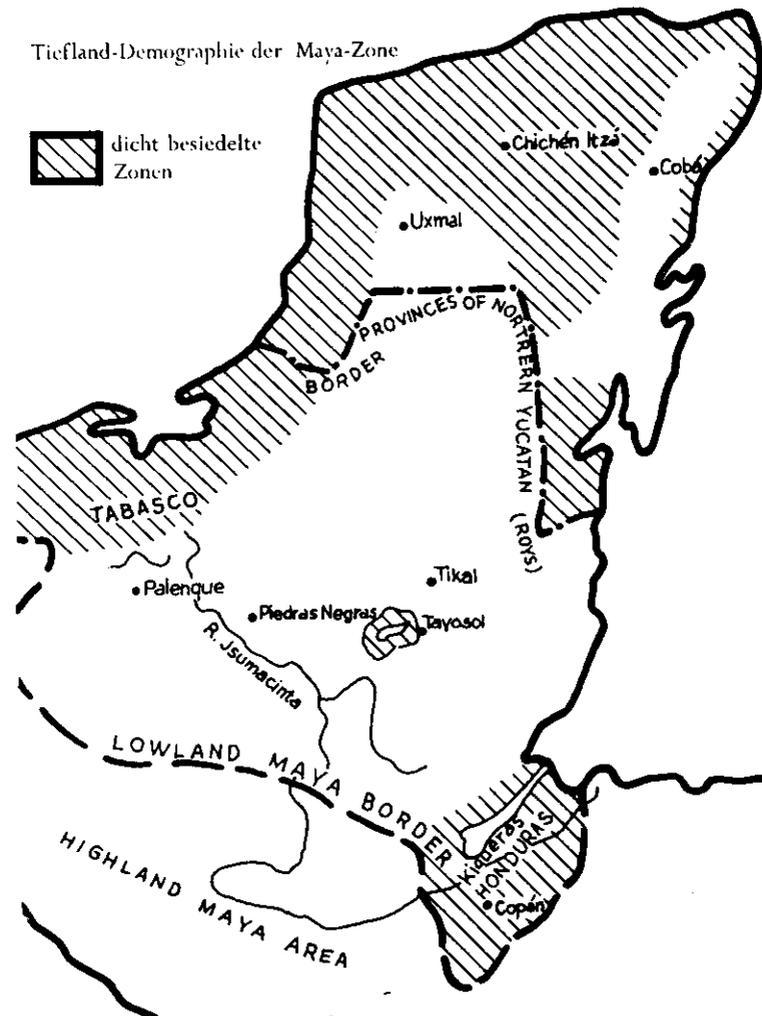
Para los mayas, la invasión pipil-chichimeca representaba una increíble catástrofe. Su ilimitada confianza en la Cuenta Larga y subsidiariamente en sus magos-sacerdotes fue sacudida. Ya no volvieron a grabar fechas de la Gran Era. Después de este acontecimiento, registran su cronología en la llamada Cuenta Corta.

No estamos seguros si los epigrafistas han logrado identificar todas las fechas de Cuenta Larga. La última que se conoce en la actualidad está grabada en la estela 12 de Uaxactún, en el ciclo 10.3.10.0.0., que corresponde al año 629 de nuestra Era, según la correlación Spinden; al año 889, según la correlación Goodman-Thompson. Esta última fecha está

¹⁹ Thomas A. Joyce, *Mexican Archaeology*, New York, 1914.

²⁰ Alfredo Chavero, *México a través de los siglos*, México, 1953, Ed. Compañía General de Ediciones, S. A., tomo I, págs. 164, 165.

totalmente fuera de foco. Ya Ignacio Bernal y otros arqueólogos mexicanos habían hecho notar que la caída de Teotihuacán, en un período más antiguo de lo que antes se suponía (900 d. C.), obliga a retroceder la cronología de los Valles Centrales, y con ella la del área maya.



Esas fechas mayas son congruentes con las mexicanas y corresponden a la realidad de los hechos en vista de que el colapso maya y el de Teotihuacán son fenómenos interdependientes que ocurren casi simultáneamente. J. Antonio Villacorta coloca la inmigración pipil en Guatemala en 600

después de J.C.²¹; W. Haberland considera que los pipiles invadieron El Salvador al rededor de 700 después de C., y marcan el comienzo del período postclásico; Doris Stone considera que los pipiles llegan a la parte meridional de la América Central después del Año 700 de nuestra Era. Esos informes que señalan la lenta penetración de los pipiles hacia el Sur parecen congruentes con los anteriores.

Después de la evacuación por los mayas de los territorios donde floreció la civilización clásica, éstos quedan vacíos. Sólo permanecen en el área meridional grupos maya-chortis, que resisten en sus montañas la penetración pipil, como se ha explicado.

William Sanders, que se ha interesado por el estudio demográfico del área maya, después del derrumbe de la civilización clásica, publica el mapa de la página 2.295²², el cual demuestra el vacío de las tierras centrales después del éxodo maya.

La invasión y la expansión de los pipiles hacia el occidente del área, corta toda posible retirada de los mayas por este rumbo. La única vía libre que les queda es la Península de Yucatán, que no fue invadida por los chichimecas pipiles. Es allí donde resurge su bella arquitectura.

Cuando Hernán Cortés atravesó el Petén, en su expedición heroica hacia Honduras, todos los centros monumentales de esa región estaban abandonados y cubiertos de vegetación tropical.

Varios arqueólogos que no están familiarizados con la historia maya, se preguntan, cómo Rayfred L. Stevens, por qué los mayas se establecieron en el norte de la Península de Yucatán, después del colapso de la civilización clásica, y no en otras partes. «*A renaissance taking place in northern Yucatan, but not in the other lowlands?*» (vol. I, *Handbook...*, op. cit., página 305). La presente investigación resuelve este problema.

²¹ J. Antonio Villacorta, *Historia y Prehistoria antigua de Guatemala*, Guatemala, 1938, pág. 73.

²² W. Sanders, *Cultural Ecology of the Maya Lowlands*, Estudios de Cultura Maya, vol. II, México, 1962, págs. 79-121.

60. LOS MAYAS EN LA PENINSULA DE YUCATAN

A raíz del derrumbe de la cultura clásica, los mayas emigran en masa a la península de Yucatán, que, por su situación geográfica, fue el único lugar de refugio a donde pudieron huir, ya que la invasión chichimeca-pipil siguió un rumbo aproximado hacia el Sureste, desviándose de la península. Allí no hay ninguna colonia pipil, ninguna huella arqueológica, toponímica o lingüística, ninguna referencia que permita sospechar la presencia temporal o permanente de los pipiles. Así se explica el hecho de que en Yucatán no ocurrió ningún colapso de la cultura maya en esa época.

Esto se comprueba, además, por el ritmo normal de la vida en centros ceremoniales, que datan de épocas lejanas. Dzibichaltun, por ejemplo, fue ocupado por los mayas durante un período de dos mil años consecutivos, desde por lo menos quinientos antes de la era cristiana. Edward Kurjack, de la Western Illinois University, considera que, en su época de auge, Dzibichaltun había tenido una población de 40.000 habitantes.

En el siglo VII resurge en la península la civilización neoclásica, con su arquitectura y escultura monumentales, típicamente mayas.

La inmigración de los mayas a la península de Yucatán está registrada en fuentes escritas y corroborada por la arqueología. El *Chilam Balam* de Chumayel, el de Mani y de Tizimin, así como las crónicas coloniales (Landa, Lizana), hacen referencia a este éxodo bajo los nombres de *novential* (Gran Bajada) y *cenial* (Pequeña Bajada), que corresponden, respectivamente, a los rumbos de occidente y oriente. Dice el padre Lizana que los primeros misioneros cristianos recogieron la tradición maya acerca de la existencia de movimientos migratorios hacia la península con procedencia del Sur, que llamaron la «Pequeña Bajada», que vino a lo largo de la costa, y la «Gran Bajada», por el lado del poniente. Por la parte oriental «baxó a esta tierra poca gente y por la del puniente mucha»¹.

¹ Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán...*, Ed. Museo Nacional de México, 1893, ffo. 3, v. 4r.

Tales referencias corresponden a la realidad demográfica del área donde floreció la civilización clásica. En efecto, la población del Petén y del Usumacinta es mayor que la del área meridional; aquella se identifica en las fuentes yucatecas bajo el nombre de *Itza*, y los del Sur, como *Tutul-Xiu*. El número de los emigrantes del área meridional era menguado, además, por la masa chorti, que se había refugiado en las montañas de su propio hábitat². Los *Tutul-Xiu* marcharon directamente al Norte, por las costas del mar Caribe, y penetraron en la península por el lado oriental.

Las tribulaciones de los mayas, en busca de tierras apropiadas a la agricultura y la colonización de Yucatán, están registrados en los informes siguientes, de Diego de Landa, acerca de la llegada de los Tutul-Xiu:

«Que cuentan los Indios que de parte de medio día vinieron a Yucatán muchas gentes con sus señores, y que parece aver venido de Chiapa, aunque los Indios no lo saben más que este autor lo conjetura porque muchos vocablos y composiciones de verbos es la misma en Chiapa y en Yucatán. Y dicen que estas gentes anduvieron 40 años por los despoblados de Yucatán, sin aver en ellos agua sino la que llueve, y que en fin de este tiempo aportaron a las tierras que caen algo en frente de la cibdad de Mayapán, X leguas de ella, y que allí comensaron a poblar y hazer muy buenos edificios en muchas partes...»³.

Los párrafos anteriores ofrecen un conjunto de datos históricos de excepcional interés: establecen la procedencia de los Tutul-Xiu del Sur; erran durante cuarenta años en un país donde no había ríos; llegan finalmente a la región de sierras bajas en el centro de la península, región que los mayas llaman *Puuc* = cerros, y allí construyen «muy buenos edificios en muchas partes».

Otros cronistas coinciden con Landa. Herrera, por ejemplo, historiador oficial de la Corona de España, afirma, en 1598, que los Xiu proceden del Sur. Tales informes permiten conjugar arqueología e historia en lo que se refiere a la cultura *Puuc*.

Poblaciones anteriores a esas migraciones.—El área de la península es marginal, con respecto al foco primario de la cultura maya, situado en el Pacífico. Su alfarería más antigua data de 975 ± 340 antes de la era cristiana.

Antes de las inmigraciones Itzá y Xiu existían algunos centros ceremoniales monumentales, como Cobá, Yaxcopil, Sihunchen, Tzeme, Yaxuna, Ake, Acanceh, Oxkintok y Dzibichaltun. En Szibichaltun hay poca cerá-

² Los sitios arqueológicos del Sur eran Copán, Los Higos, Naranjo, Tehuana, Santa Inés, El Puente, Espiritu Santo, Villahermosa, Quirigua, La Inea y otros desconocidos. Copán y Quirigua fueron evacuados simultáneamente.

³ Landa, *op. cit.*, tomo I, pág. 76.

mica Mamon y abundancia de Chicanel, que establecen contemporaneidad con Uaxactún. Al período anterior a las migraciones del área clásica corresponde el llamado Templo de las Muñecas, que se ilustra en la gráfica 3. Dos fechas de radiocarbono datan este período en 483 ± 140 después de C. Monumentos con fechas mayas de 9.2.0.0.0. a 10.2.10.0.0. (215 a 619) existen en Tulum, Coba, Dzibichaltun, Oxkintok, Xtampac, Etna, Chichen, Itzá y Xkalumkin, lo que indica que en época anterior a las «Bajadas» se conocía la Cuenta Larga en la península.

Periodo Neoclásico.—El período Neoclásico es llamado «Florecente Puro» por Willys Andrews, para distinguirlo del anterior y del maya-tolteca. El citado investigador establece que esta fase es posterior al colapso de los centros monumentales en el Peten y el Sur y anterior al período tolteca. Manifiesta que el horizonte «Florecente Puro» comprende los estilos Puuc-Chenes-Río-Bec, y aparece después del abandono de los centros mayas clásicos; es intrusivo en la península y subsecuente al colapso de la cultura clásica⁴. Todos los informes cronológicos de Andrews, y los que se darán más adelante, concuerdan mejor con la correlación 12.9.0.0. que con la 11.16.0.0.

Uxmal y otras ciudades de la región del Puuc, Kabah, Sayil, Glabpak, Labna, así como otros sitios en el sureste de Yucatán, alcanzaron su máximo esplendor en el período Neoclásico, de 600 a 900 después de C., es decir, después del colapso maya. De las ciudades arqueológicas mencionadas, la más importante es Uxmal. Se dispone de datos históricos que prolongan su existencia hasta el siglo XII después de C. De este centro ceremonial se tienen las fechas de radiocarbono que siguen: 569 ± 50 d. C.; 653 ± 100 d. C.; 893 ± 100 d. C., y 649 d. C., atribuida ésta sin absoluta seguridad a los jeroglíficos esculpidos en los anillos de piedra del Juego de Pelota. Los mayas comenzaron la construcción de Uxmal alrededor del siglo VI⁵.

Jack D. Eaton ofrece las siguientes fechas radiocarbónicas para el sitio de Chicanna, en la región de Río Bec: 670 ± 95 y 685 ± 95 d. C.⁶.

Apoyándose en informes del *Chilam Balam* de Chumayel y en la *Relación* de fray Alonso Ponce, arqueólogos e historiadores colocan el comienzo de Uxmal en el siglo VII. El *Chilam Balam* de Mani y el de Tizimin datan en un katún 2 Ahau, la fundación de Uxmal. Según la interpretación de los epigrafistas, esta fecha correspondería al ciclo 10.9.0.0.0. de la Cuenta

⁴ Willys Andrews en una reseña en *American Antiquity*, vol. 34, núm. 2, año 1969, pág. 194.

⁵ César A. Sáenz, «Exploraciones y Restauraciones en Uxmal, 1970-1971», *Boletín 2 del INAH*, época II, julio-septiembre de 1972, págs. 38, 39.

⁶ Jack D. Eaton, *Chicanna: An elite center in the Rio Bec Region*, Middle Am. Research Inst., Tulane Un., New Orleans, 1974, pág. 134.

Larga, es decir, que es posterior a las últimas inscripciones del área de la cultura clásica.

Con este horizonte, los mayas de Yucatán entran en la historia escrita.

Uxmal fue uno de los centros más importantes de la península, por la incomparable calidad artística de sus monumentos. Tanto las fuentes indígenas como las coloniales hacen mención de este sitio monumental.

Uxmal y la cultura Puuc surgen bruscamente, sin antecedentes locales, como algo que viene de fuera. Sus edificios muestran el estilo Puuc en su nivel más alto de madurez artística. Sin embargo, no hay ninguna inscripción de Cuenta Larga, y éste es precisamente el rasgo principal que distingue al horizonte Neoclásico del Clásico, porque, como se ha dicho, el derrumbe de la civilización clásica señala el fin de una era consagrada a la Cuenta Larga. Willys Andrews hace notar que el período Floreciente Puro o Neoclásico introduce cambios drásticos («drastic changes») en el arte de este horizonte cultural, que repercute en la fisonomía étnica del país (*op. cit.*, pág. 305).

Simultáneamente al despoblamiento del área central y meridional, donde floreció la cultura clásica, ocurre un incremento súbito de la población en la península, antes de baja densidad demográfica (Landa).

En vista de que algunos estudiosos confunden la inmigración de los Tutul-Siu con la «mexicana», conviene establecer algunos paralelos entre el arte de Uxmal, fundado por los Xiu, que vienen del Sur, y Copán.

Uxmal y Copán. — Siempre han llamado la atención las semejanzas estilísticas que se notan entre Uxmal y Copán. Ya en el siglo pasado el marqués de Nadallac manifestaba que las esculturas y adornos que sobrecargan los monumentos de Copán se alejan de los de Palenque para acercarse a los de Uxmal⁷.

En nuestros días, Tatiana Proskouriakoff considera que existe una relación directa entre Copán y la región del Puuc⁸.

Manifiesta César A. Sáenz que las formas arquitectónicas y escultóricas, las técnicas constructivas y los símbolos religiosos relacionan, sin duda, los monumentos arqueológicos de Uxmal con el arte clásico maya. También las estelas de Uxmal muestran relaciones con sus semejantes de las ciudades que corresponden al período Clásico del Sur (*op. cit.*, 39, 40).

El arte de Copán y el de Uxmal ofrecen, en efecto, rasgos de unidad mutua. El estilo arquitectónico llamado Puuc, que consiste en edificios de un piso, con murales de superficie lisa y un ancho friso decorado con bloques de piedra formando mosaico, es típico de Copán. Compárese, por

⁷ M. de Nadallac, *L'Amérique Préhistorique*, París, 1883.

⁸ T. Proskouriakoff, *An Album of Maya Architecture*, Un. of Oklahoma Press, 1963, pág. 44.

ejemplo, la llamada Casa del Gobernador de Uxmal, ilustrada en la gráfica 6, con el templo XXII de Copán, ilustrado precedentemente. Son del mismo estilo. Rasgo característico del arte de Copán y, en general, del Clásico, consiste en la habilidad con la que integran la escultura a la arquitectura. Ese mismo rasgo es típico del Neoclásico en Yucatán. El friso del cuadrángulo oriental del edificio llamado de las Monjas muestra los mismos seis dioses pluvíferos que decoran la cornisamenta del mencionado templo de Copán, en tanto que el zig-zag conforme que adorna el friso de la Casa del Gobernador puede ponerse en relación con el que corona la ciclópea escalinata de 52 gradas del templo XI de Copán. La figura central, enmarcada en un trapecio de la Casa del Gobernador, tiene jeroglíficos similares a los de Copán, y la estatua acéfala del centro es del mismo estilo que las que decoran la escalinata de los jeroglíficos de Copán. Las siete puertas del cuerpo principal de la Casa del Gobernador y las trece del frente corresponden a numerales sagrados, que también se proyectan en la arquitectura de Copán. Hay grandes estelas y gárgolas en Copán, como en Uxmal. Las portadas del templo XXII y del templo XI en Copán, únicas visibles, consisten en una gigantesca boca de serpiente, con rasgos de Chac, como en el templo que corona la pirámide de El Adivino en Uxmal y en el edificio al oeste del palacio del Gobernador. El estilo arquitectónico de esas portadas parece ausente en el Petén. El pórtico, en forma de fauces de ofidio, se ha mantenido tradicionalmente entre los chortis.

Las esculturas de Chac, que enmarcan la gran escalinata de la pirámide de El Adivino, en Uxmal, evocan las cuatro cabezas de Chac que adornan las esquinas del templo XXII de Copán.

En otra parte se ha puesto en relación las dos filas de doce chac que decoran la escalinata de la pirámide de El Adivino con las dos filas de doce aves-serpientes que enmarcan la escalinata de los jeroglíficos en Copán, y las dos filas de doce envases dedicados a los chac que se colocan en la mesa sagrada chorti.

Los datos de la arqueología comparada entre Uxmal y Copán coinciden con los informes de los cronistas, que hacen proceder los Xiu del área maya meridional, definiéndose de esta manera el origen y procedencia del estilo Puuc.

Descendientes directos de los constructores de Copán, los chortis no sólo conservan las tradiciones arquitectónicas de sus antepasados, sino también el nombre de *Chan*, que comparten con los Xiu. Tienen además un nombre común para designar al gran dios de la Fertilidad, *Chac*, símbolo de homogeneidad lingüística y cultural.

Las tradiciones yucatecas que hacen proceder los Xiu del Sur, es decir, del área donde está enclavada Copán, coinciden con las chortis que recuerdan la fuga de sus antepasados hacia el Norte. Dice la leyenda chorti que

una familia que se alejaba a toda prisa de Copán quedó convertida en piedra, con su inseparable perro, y aún pueden verse en la Cuchilla Ajtún, rumbo al norte de la metrópoli maya (ver *Los Chortis...*, pág. 52). La última inscripción de Quiriguá está fechada en el ciclo 9.19.0.0.0., que corresponde al año 550 d. C., según la correlación Spinden. Quiriguá y Copán son abandonadas en la misma época. La construcción de Uxmal data del final del siglo VI.

De esta manera se conjugan historia, tradiciones, cronología y arqueología.

Excelentes escultores y arquitectos fueron los mayas del Sur; en Uxmal, Edzna, Zayil y otros sitios edificaron monumentos dignos de su tradición. En Edzna puede verse una pirámide escalonada en cinco pisos, como se aprecia en la gráfica 5, que recuerda la estructura en cinco piso del basamento del templo XI de Copán. Esos notables artistas no sólo revivieron su tradición en una verdadera apoteosis arquitectónica, sino también influenciaron a los centros antiguos de la región. En Dzibichaltún, por ejemplo, el arte local adquiere mayor esplendor en la fase neoclásica, que E. Willys Andrews denomina «Florecente Puro», contemporáneo con el horizonte Puuc-Chenes-Río Bec.

Con Nemesio Xiu, de estirpe real.—Interesado en recabar informes acerca del pasado de los Tutul-Xiu, realicé un viaje a Ticul en 1942, lugar de residencia de los descendientes de la familia real de Uxmal y Mani. Infortunadamente, don Nemesio, jefe de la familia Xiu, no tenía nada nuevo que informar. Entonces los papeles se invirtieron y le conté, a grandes rasgos, la historia de Copán y de sus congéneres chortis.

Con gran sorpresa de la familia, inicié una corta conversación en chorti, que don Nemesio me contestó en maya. Cotejamos ambos vocabu-

NEMESIO XIU Y FAMILIA, DESCENDIENTES DE LOS TUTUL-XIU, EXPRESAN SU GRATITUD AL SEÑOR RAFAEL GIRARD POR SU LABOR TENDIENTE A LA RECONSTRUCCIÓN DE NUESTRA HISTORIA Y POR EL ELEVADO CONCEPTO QUE TIENE DE NUESTRA CULTURA.

Dionisio Xiu Nemesio Xiu Antonio Xiu

el mundo Xiu - in me Xiu. el du ar de mis

larios, resultando que el maya de Ticul y el chorti tenían aproximadamente el 60 por 100 de vocablos comunes, algunos con mutaciones (por ejemplo, $l = r$ o $k = ch$). Toda la familia se mostró muy interesada en escuchar la historia de sus lejanos antepasados y manifestó sus sentimientos en el documento que se reproduce que considero valioso por ser calzado con las firmas de todos los presentes. Obsérvese en el citado documento que la esposa de don Nemesio firma con el apellido de su propia familia, Eduarda Mis, en lugar de Eduarda Xiu.

Hace tiempo que murió don Nemesio; su hijo mayor, Dionisio, es quien representa actualmente el linaje; ambos aparecen en las gráficas 9 y 11.

Los Itzas.—La interpretación de la historia maya mexicana está hecha de incógnitas; algunos estudiosos han confundido a los itzas con los toltecas que invadieron la península. Sin embargo, las fuentes yucatecas son terminantes respecto a la «Gran Bajada» y la «Pequeña Bajada», que proceden de la región central y meridional, donde floreció la cultura maya del período Clásico. Establecen, además, con toda claridad que esta inmigración es anterior a la tolteca.

Según el *Chilam Balam* de Chumayel, Chichen Itzá fue descubierta en el curso del Katún 5 Ahau y ocupada durante 10 katunes. Luego fue abandonada y los itzas se establecieron durante 13 katunes en Chakanputun, la actual Champotón. Después reocuparon Chichen.

La fase más antigua de Chichen corresponde a un período anterior al Neoclásico y tiene una fecha de Cuenta Larga: 10.2.9.1.9., inscrita en un dintel de piedra, reusado en época posterior. El dintel está sostenido por dos atlantes de la época tolteca, como puede apreciarse en la gráfica 7. Esa fecha corresponde al año 619 d. C. Es un poco anterior a las últimas dataciones mayas del área central. Algunos restos de edificios, como el llamado «grupo de la fecha», se atribuyen a este período.

Sigue el horizonte Neoclásico, que se desarrolla, según Alberto Ruz L., del siglo VII al X, es decir, en una época contemporánea a Uxmal, correspondiendo su estilo al Florecente Puro.

A este período corresponden los edificios de La Iglesia, Las Monjas, el Akabdzib, la Casa Colorada o Chichán-chob, la casa del Venado, la de los falos y el Templo de los Tres Dinteles⁹.

El segundo período de Chichen, contemporáneo del horizonte Puuc-Chenes-Río Bec, corresponde al renacimiento de la cultura maya; se distingue del clásico por la ausencia de inscripciones de Cuenta Larga.

Período maya-tolteca.—Este período comienza al final del siglo X,

⁹ *Guía oficial de Chichen Itza*, Ed. INAH, escrita por Alberto Ruz L. en 1964.

según Alberto Ruz L., y la mayoría de los arqueólogos e historiadores. Ellos se basan en las fuentes mayas que se transcriben a continuación.

El *Chilam Balam* de Telchac y Herrera registran el ingreso de los toltecas, encabezados por Kukulcán, el Quetzalcoátl de las fuentes mexicanas, en el año 980 d. C. Sánchez de Aguilar coloca este acontecimiento alrededor de 940; Diego de Landa, hacia 942, y el *Chilam Balam* de Chumayel en 940, aproximadamente.

Los informes de fuentes mayas coinciden al respecto con los de fuentes mexicanas. Ixtlixóchtli, por ejemplo, sitúa la dispersión tolteca en el año 959 d. C. Los mexicanistas consideran que el éxodo tolteca promovido por Quetzalcoátl ocurre al final del siglo X. W. Jiménez Moreno, en 987 (informe personal); Pablo Martínez del Río, en 987; Salvador Toscano, en 947 (*Arte precolombino de México y la América Central*, 1944, pág. 39); Ignacio Marquina, en 987 ó 999 (*Arquitectura Prehispánica, op. cit.*, página 146).

Importa conocer la causa de la fuerte influencia tolteca que se observa en Chichen Itza a raíz del ingreso a la península del gran caudillo tolteca, que el *Chilam Balam* de Tizimin identifica bajo el nombre de Nacxit-Kukulcán.

Según el *Chilam Balam* de Chumayel, los itza abandonaron Chichen y se establecieron en Champotón durante 13 katunes; después reocupan Chichen Itza. Las fuentes mexicanas, citadas precedentemente, especifican que los toltecas, capitaneados por Quetzalcoátl, llegaron a Campeche, donde estaba ubicado Champotón; allí vivían los itzas. Estos regresaron a Chichen acompañando al gran caudillo tolteca, que establece la paz y una armoniosa convivencia entre los antiguos y los nuevos moradores de esa ciudad; las fuentes las llaman simplemente Chichen Itza, sin hacer distinción entre sus moradores.

El *Chilam Balam* de Chumayel registra el retorno de los itza, manifestando que Chacán-putún fue abandonado en el katún 8 Ahau, cuando vinieron a poner sus casas otra vez en Chichen.

Landa corrobora estos informes. «Es opinión entre los indios que con los yaes que poblaron Chichen-Itza vino un gran señor, llamado Kukulcán. Y dicen que entró por la parte Poniente... que después de su vuelta fue tenido en México por uno de sus dioses, llamado Cehalcouati (Quetzalcoátl)... y que en Yucatán lo tuvieron también por dios, por ser gran republicano y que esto se vio en el asimiento que puso en Yucatán después de la muerte de los Señores, para mitigar la discusión... hicieron casas para los Señores, entre los cuales repartieron toda la tierra, dando pueblos a cada uno, según la antigüedad de su linaje y ser de su persona...»¹⁰.

¹⁰ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Ed. Genet, París, 1928, págs. 62, 69.

Después de armonizar las diferencias entre los habitantes de la península, Kukulcán funda la Liga de Mayapán, que señala el comienzo de una era de paz y prosperidad. Itza y Xiu se sujetan desde entonces a «las leyes de Mayapán».

«Después de vivir con los Señores y dexandolos en mucha paz y amistad, Kukulcán se tornó por el mismo camino y de pasada se detuvo en Champotón, y para memoria suya y de su partida hizo dentro en la mar un buen edificio al modo de Chicheniza, un gran tiro de piedra de la ribera, y que assi dexo Kukulcán en Yucatán perpetua memoria»¹¹.

Es decir, que el caudillo tolteca edificó un templo en Champotón para conmemorar el lugar por donde ingresó a la península y por donde volvió a salir.

Así se explica que la influencia tolteca se hace sentir con mayor fuerza en Chichen Itza que en otros lugares, salvo en Mayapán.

W. Jiménez Moreno, José Miranda y Teresa Fernández captaron muy bien el sentido de las fuentes yucatecas respecto a los itza que acompañan a Kukulcán desde Champotón. En su *Historia de México*, manifiestan que «los itzaes establecidos en Chakanputún emigraron, acompañados por la gente tolteca que venía de la Meseta Central acaudillada por Quetzalcoátl o Kukulcán, y se asentaron en Chichen-Itza» (*op. cit.*, pág. 161).

Es realmente admirable el talento político de Kukulcán, que establece paz y concordia entre todos los habitantes de la península. Esto no sólo fue posible gracias al genio del gran caudillo, sino también porque hablaba una lengua maya. En efecto, no quedan rastros de otras lenguas en Yucatán; sólo se hablaba el maya, pues la lengua «es toda una», rezan las fuentes.

El hecho de que los itzas y los xiu estaban establecidos en la península cuando los toltecas invaden el país comprueba, una vez más, la pre-existencia del período Neoclásico al maya tolteca, que Willys llama «Floreciente Modificado».

Alberto Ruz L. resume los elementos del arte tolteca, plasmado en Chichen Nuevo, como sigue: pórticos y galerías de pilares y columnas, columnas en forma de serpiente emplumada, con la cabeza abajo; contrafuertes en talud adosados en la base de los templos; uso de almenas sobre los techos; esculturas humanas de tipo atlantes; portaestandartes; chacmool; serpientes entrelazadas en las alfardas de las escalinatas; representaciones de tigres y águilas comiendo corazones; ser mitológico con elementos de serpiente-pájaro-hombre; pilares adornados con guerreros; altares decorados con serpientes emplumadas; procesiones de guerreros; formas de calaveras; deidades toltecas, como Quetzalcoátl y Tlaloc.

Aquí se conjuga de nuevo arqueología e historia.

¹¹ Diego de Landa, *ibid.*

Chichen Itza muestra no sólo rasgos de Tula, sino también de Teotihuacán, Xochicalco, El Tajín y otros sitios toltecas. Los bajorrelieves del juego de pelota de Chichen Itza muestran a un jugador decapitado. Siete serpientes en forma de abanico sustituyen la cabeza del jugador. El motivo *chicomecoátl* (siete serpientes) es igual al de Aparicio, Veracruz, y recuerda los motivos del juego de pelota de El Tajín.

En Uxmal aparece la influencia tolteca, en ligeras modificaciones o agregados. Ente éstos, la incrustación de la serpiente emplumada en el edificio poniente del cuadrángulo de las Monjas (gráfica 8), en el juego de pelota, además de uno que otro símbolo religioso del centro de México: las representaciones de búhos, de origen teotihuacano en el friso del edificio Oriente del mismo cuadrángulo; las imágenes de Tlaloc, con símbolos del año, también al estilo teotihuacano, que coronan las hileras de mascarones de Chac en el friso de la fachada sur del edificio norte del mismo cuadrángulo.

Estas incrustaciones sobrepuestas sobre el arte maya fueron realizadas sin destruir o eliminar los elementos mayas (C. A. Sáenz, *op. cit.*, página 38).

En el plano religioso, los ritos mayas sufrieron algunas modificaciones. Deificaron a Kukulcán, el benefactor de la península, celebrando una fiesta en su honor en el mes *Xul*. Al sujetarse a las «leyes de Mayapán», adoptaron con renuencia los sacrificios humanos, desconocidos hasta entonces.

Nunca fueron populares los sacrificios humanos entre los mayas de la península; los de Chiapas y Guatemala, así como los mayas del período clásico, nunca los practicaron.

Dice Landa al respecto: «También por alguna tribulación o necesidad les mandaba el sacerdote o chilanes sacrificar personas, y para esto contribuían para que comprasen esclavos. A honra de Itzamna-Kauil, solían sacrificar una sola vez al año un perro o un hombre» (*op. cit.*, vol. 2, página 24). «Las crónicas de Yucatán refieren que antes del período tolteca los mayas inmolaban únicamente animales»¹².

Obsérvese que los mayas de Yucatán no sacrificaban a su propia gente y que los sacrificios eran raros y solían sustituirse el de un hombre por el sacrificio de un perro.

El *Popol-Vuh* es la fuente que ofrece mayores informes acerca de la introducción de los sacrificios humanos bajo la presión azteca, como puede apreciarse en el breve resumen expuesto precedentemente.

Período de decadencia.—La presencia del elemento tolteca en Yucatán

¹² Alfredo Barrera Vázquez, «La cultura maya», *Anales del Museo Nacional*, tomo II, México, 1937.

tuvo efectos beneficiosos para todos los habitantes del norte de la península, pero a la larga causa la ruina de los suntuosos centros ceremoniales y la decadencia de la cultura.

Con su genio político, Kukulcán logró armonizar mayas y toltecas, como se aprecia en las fuentes mencionadas; en la dualidad artística de Chichen y la adopción de rasgos toltecas en otros centros mayas.

Había formado una confederación integrada por los xiu de Uxmal, los itza de Chichen y los cocomes de Mayapán, respetando la autonomía de cada pueblo. «Vivió con los Señores de Mayapán algunos años en aquella ciudad y, dexándolos en mucha paz y amistad se tornó por el mismo camino...» (Landa, vol. I, pág. 68). «Estas gentes vivieron tan quietamente que no avia pleito ninguno...» (Landa, pág. 78).

Tal era la situación del país en la época de Kukulcán y después de su partida.

Pero esa paz octaviana había de ser turbada, más tarde, por la ambición del Cocome de Mayapán, de estirpe tolteca, que trató de colocar al país bajo su tutela. Un gobierno centralizado de este tipo, que no respetaba la autonomía tribal, jamás fue imposible en ninguna parte de América.

El sistema sociopolítico de los mayas y de todos los pueblos agricultores del continente se fundamenta en la autonomía comunal. La comunidad está regida por autoridades libremente impuestas y libremente consentidas, tomándose en cuenta el linaje y la jerarquización de valores. Dentro de ese sistema, cualquier ampliación política sólo podía desembocar en la federación de tribus, nunca en un gobierno nacional con centralización de poderes.

Ninguna forma superior de gobierno, fuera de la confederación o alianza entre tribus, era posible en la América indígena, pues la tribu era la organización natural y definitiva.

Clan, tribu y confederación eran los pasos lógicos y necesarios del progreso en las formas de gobierno. El desarrollo del sistema confederativo siempre fue impulsado por la necesidad de mantener la paz interna entre las tribus o la defensa contra peligros exteriores.

Fracaso del sistema político centralizado.—La historia de la confederación de pueblos, en América, desde la Liga iroquesa, las federaciones del Centro de México o de los Andes Centrales, nos brinda una lección elocuente sobre el particular. Todas respetaron la autonomía tribal; de lo contrario no hubieran podido sostenerse.

Los cocomes trataron de cambiar los estatutos de la Liga de Mayapán, para establecer una nación unificada bajo un solo gobierno, centralizado en Mayapán, pero fracasaron en su intento por no respetar la autonomía

tribal y el espíritu de igualdad fundamentalmente democrático que caracteriza a los mayas y pueblos del continente.

Por otra parte, Mayapán era una minoría dentro del conglomerado maya. Por esta razón los cocomes apelaron a mercenarios extranjeros para imponerse en la península.

Alrededor del siglo XIII (Willis dice entre 1200 y 1250), *Hunac Cell*, gobernante de Mayapán, contrata a mercenarios nahuas de Xicalanco y Tabasco, que eran diestros militares.

«Assi truxo gente mexicana a Mayapán y oprimió los pobres y hizo muchos esclavos... Los de Yucatán aprendieron de los mexicanos el arte de las armas, y assi salieron maestros del arco y flechas y sus rodelas y jacos fuertes de sal y algodón y de otros pertrechos de guerra, y ya no se admiraban de los mexicanos ni los temian, antes hazian poco caso de ellos... Que aquel Cocom fue el primero que hizo esclavos, pero que deste mal se siguió usar las armas con que defendieron para que no fuesen todos esclavos... y que el señor de los Tutuxios nunca consintió en esto» (Landa, *op. cit.*, pág. 80).

Los mayas nunca habían conocido la esclavitud.

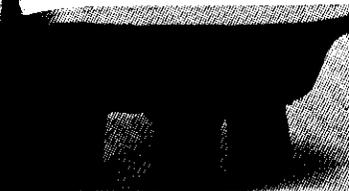
Gracias al apoyo de esas fuerzas mercenarias, Mayapán vence a Chichen-Itza, donde reinaba Chac Xib Chac. Pero el jefe de los Tutul-Xiu levanta el estandarte de la guerra para liberar a su país de la tiranía tolteca. Marcha sobre Mayapán, quema y destruye la ciudad y mata a los miembros de la dinastía cocom, con la excepción de uno solo, que andaba comerciando en Ulua, Honduras.

Este dato es de interés histórico en cuanto pone de manifiesto que los cocomes comerciaban a larga distancia, como los pochtecas, continuando una tradición genuinamente tolteca, ausente de la cultura maya.

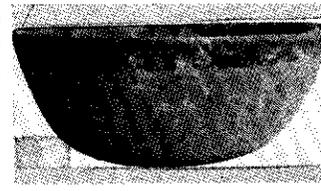
Los informes de Landa revelan, a la vez, que los nahuas entran, por primera vez, a la península contratados por Hunac Ceel, dato que corrobora indirectamente que las tierras de Yucatán quedaron al margen de la invasión chichimeca-pipil.

Por otra parte, se repite el caso de los toltecas de Teotihuacán, que se militarizaron y aprendieron el arte de la guerra con sus enemigos, los chichimecas, y finalmente los derrotan. Los mayas, pueblo fundamentalmente pacífico, como lo eran sus congéneres, los toltecas, aprendieron el manejo del arco y la flecha de sus enemigos y se volvieron guerreros en defensa de sus derechos y de su vida.

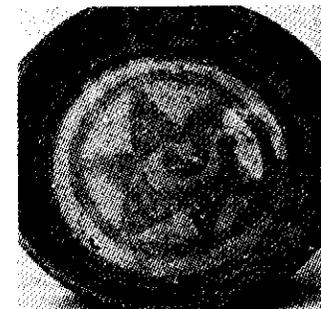
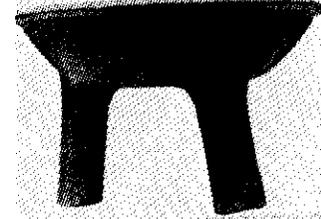
Tales acontecimientos bélicos señalan el comienzo de la desintegración y decadencia de la cultura. Los grandes centros ceremoniales, como Chichen-Itza, Uxmal y otros, fueron abandonados y la península se dividió en pequeñas provincias que vivían en pugna. A esos conflictos se añaden, más



Gráfica 1.—Cerámica pipil de Las Juanas, zona San Agustín Acasaguastlan.

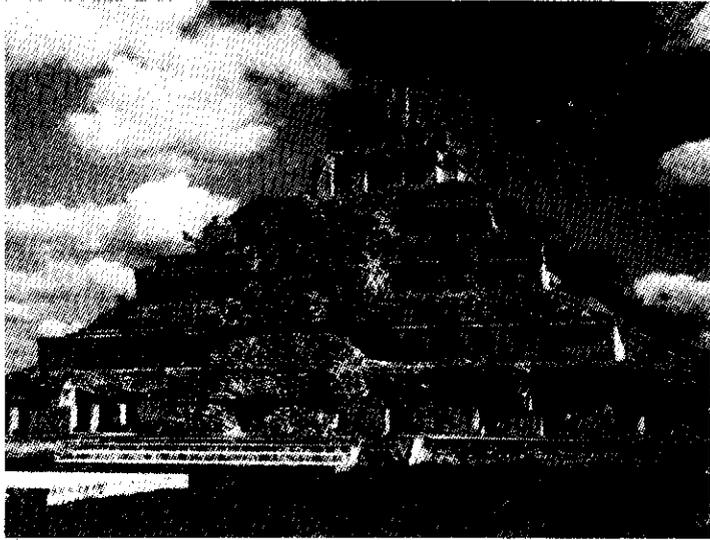


Gráfica 2.—Cerámica pipil de El Salvador (Cortesía de W. Haberland).



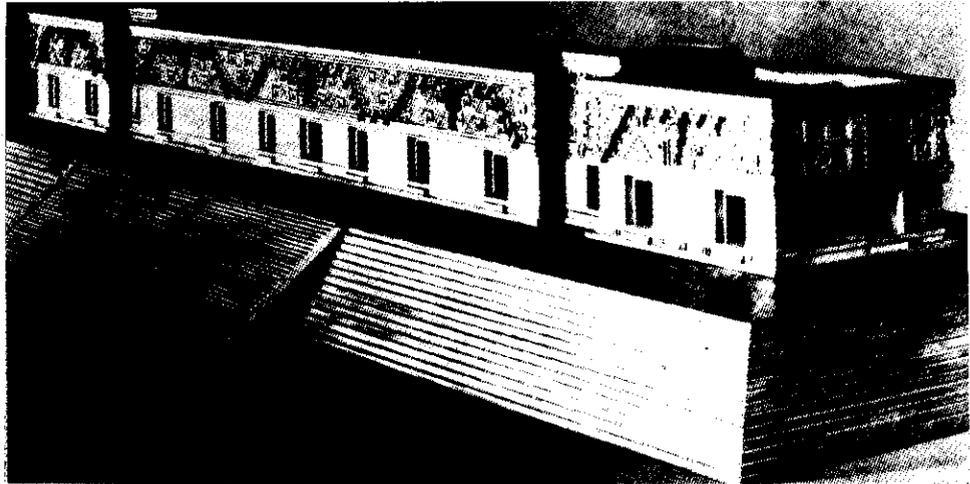
Gráfica 3. — Dzibichaltun. Templo de las Siete Muñecas.





Gráfica 4.—Estela de Uxmal.

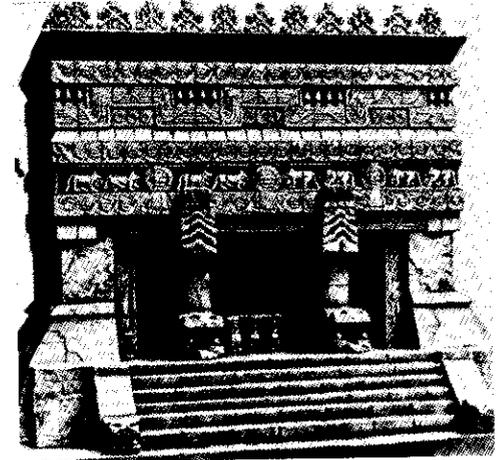
Gráfica 5.—Edzna. Pirámide de los cinco pisos.



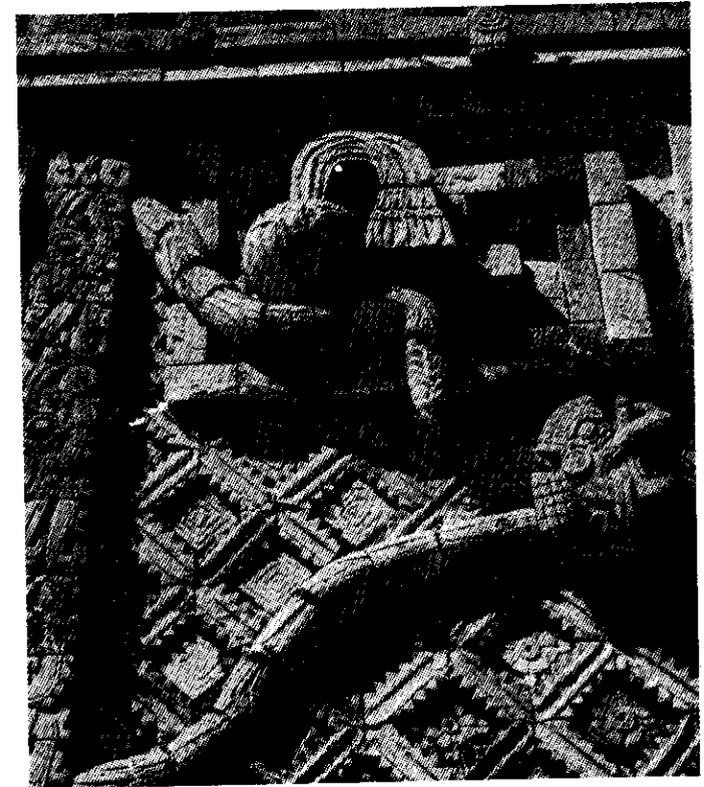
Gráfica 6.—Palacio del Gobernador. Uxmal, una joya del Neoclásico.



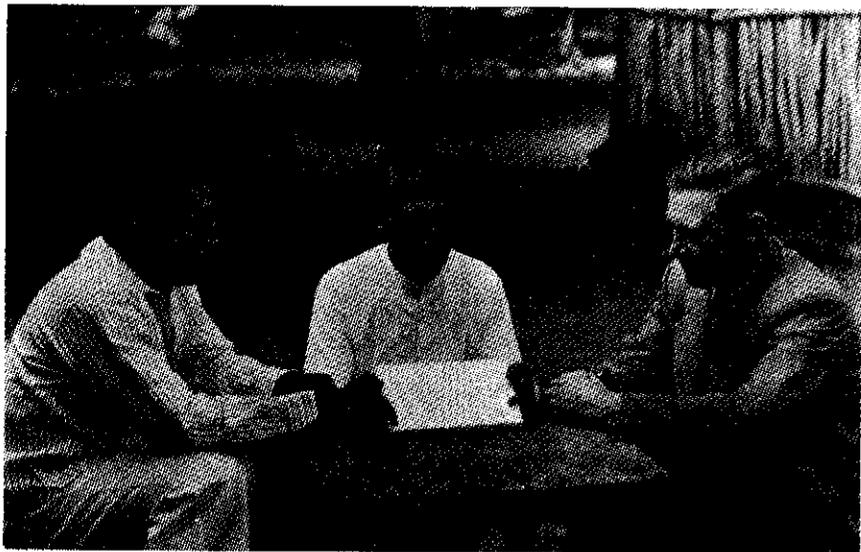
Gráfica 7.—Dintel maya con una inscripción de Cuenta Larga.



Gráfica 8.—Chichen Itza.



Gráfica 9.—Serpiente emplumada de Uxmal.



Gráfica 10.—Mesa redonda con Nemesio y Dionisio Xiu.

Gráfica 11.—La familia Xiu en 1942.



tarde, un ciclón destructor, epidemias y otras calamidades, que agobian a los mayas.

Una parte de los itzas regresan al Petén, país de donde habían emigrado a la península, a raíz de la invasión pipil. Establecieron su nueva capital en la isla de Peten-Itza, que Ursuá conquista en 1697.

Cabe remarcar que los mayas, siempre que se encuentran en situaciones apuradas, tienden a regresar al país de sus antepasados, cuya ubicación jamás han olvidado. El mismo caso se presenta cuando los toltecas o quichés regresan a Guatemala.

Los acontecimientos históricos ponen de manifiesto que ni el derrumbe de Teotihuacán ni el de los centros ceremoniales donde floreció la civilización clásica de los mayas, o el colapso de las ciudades de Yucatán, se deben a disensiones internas entre los mayas, sino a fuerzas extrañas: nahua-chichimecas provocan el colapso de Teotihuacán; chichimecas-pipiles el de los mayas del período Clásico; toltecas auxiliados por mercenarios el de las ciudades de Yucatán.

Dentro de la peculiar organización socio-religiosa y política de los mayas no caben, en efecto, disensiones internas, que causarían *ipso facto* el rompimiento del orden cósmico, es decir, la autodestrucción de la comunidad maya.

Después de las calamidades que ensombrecen el final de la historia maya de Yucatán, viene el impacto de la Conquista, que fue su peor desgracia. Luego, durante más de cuatro siglos, las sociedades indígenas quedaron expuestas a todas las formas de aniquilamiento, pero ellas han demostrado que no pueden ser destruidas.

Ninguna fuerza extraña logró aniquilar las fuerzas espirituales y vitales que son propias del hombre maya de hoy, de ayer y de siempre.