

símbolos, característicos de otros pueblos, que no figuran o se desconocen en sus propias mitologías, como se ha demostrado en el curso de este trabajo.

Esto corrobora, en mi concepto, el carácter de fuente matriz y, a la vez, la mayor antigüedad y la originalidad del *Popol-Vuh*.

La mitología comparada permite apreciar los cambios que ocurren en las narraciones míticas y en los conceptos básicos sobre los dioses y remontar, a la vez, a las formas primarias del mito.

Este método es similar al que usan los lingüistas para la reconstrucción de una proto-lengua.

De esta manera se percibe que la materia mítica del *Popol-Vuh* ha sido reinterpretada y desplazada parcialmente, en el curso del tiempo, para ajustarse a las normas culturales vigentes.

El diluvio, por ejemplo, y el ciclo de los héroes míticos han sido desplazados al final de la Tercera Edad y a la Cuarta, porque el panorama de la vida mental y espiritual de los maya-quichés ha cambiado.

Pero esas reinterpretaciones no han afectado la unidad de la mitología del *Popol-Vuh*.

Esa unidad es evidente en la presencia de los seres míticos que caracterizan los diferentes ciclos étnicos en la religiosidad presente. De esta manera la mitología expresa la acumulación del pasado en la cultura presente como un producto de la totalidad histórica.

Así, por ejemplo, los cuatro gigantes de la Primera Edad no desaparecen, se han transformado en los cuatro portadores del mundo y del tiempo: los Camé, Hun Bátz y Hun Chuén, los hombres monos, se han incorporado al acervo teogónico de los maya-quichés. De este modo los héroes míticos que caracterizaron las culturas prehistóricas están siempre presentes como testigos del proceso formativo de la mitología.

Esa unidad, esa continuidad se comprueba, en fin, en el hecho de que la totalidad de la mitología del *Popol-Vuh* se dramatiza integralmente en el ciclo ritual y en el calendario chortis, como se verá en seguida.

51. DRAMATIZACION DE LA MITOLOGIA EN LOS RITOS Y EL CALENDARIO

En su ciclo litúrgico calendárico anual, los chortis dramatizan toda la mitología del *Popol-Vuh*, desde la creación del mundo a la apoteosis del héroe solar, sin omitir un solo detalle. Para ellos, los acontecimientos míticos no sólo sucedieron *in illo tempore*, sino que se suceden de nuevo continuamente y se reactualizan, siempre del mismo modo, en los ritos y ceremonias del calendario, las danzas y las labores agrícolas, y así llegan hasta nosotros, como una imagen fidedigna de su historia cultural. Es decir, que los chortis son siempre contemporáneos de su mitología; su pasado es la expresión simbólica de una experiencia vivida por ellos.

La vigencia integral de la mitología se debe a la utilidad que tiene para la vida presente, para la agricultura, de la que depende la existencia misma de la comunidad, para las actividades diarias, las costumbres consuetudinarias, las instituciones, etc. En suma, los mitos establecen las normas de vida y mantienen la cohesión tribal.

Es realmente impresionante contemplar escenas rituales que parecen vívidas estampas ilustrativas de episodios míticos. Esto se explica por el hecho de que los seres míticos son los dioses que se veneran en la actualidad y la mitología es la historia de esos dioses que establecen los modelos ejemplares a los que se ciñe la realidad humana. Los propios sacerdotes y sacerdotisas personifican a esos dioses. Existe en cada comunidad chorti una casta sacerdotal perfectamente organizada y jerarquizada bajo la dirección de un sacerdote mayor, auxiliado por un cuerpo de hierofantes que actúan en grupos de tres, cuatro, cinco, siete, nueve y trece, que representan entidades cosmo-teogónicas y calendáricas.

El sacerdote mayor se identifica conscientemente con la deidad que personifica y luce sus atributos. Este carácter divino de los hierofantes ha sido notado por otros investigadores. «No los reverenciaban como a hombres, sino como a dioses»¹.

¹ Carta al rey del presidente de la Audiencia, Lic. Cerrato, en 1552: «El método

La teología, como la cosmología y el calendario son perfectamente inteligibles a la luz de sus dramatizaciones y objetivaciones y están al alcance del análisis científico².

Mis investigaciones acerca del fenómeno religioso chorti, del calendario, de la cosmo-teología y sus correlaciones con los mitos y la arqueología han sido ampliamente expuestas en mis libros *Los Mayas Eternos* (1962) y *Los Mayas* (1966). De este cuantioso material, al que remito al lector, ofrezco una breve síntesis.

Calendario.—Las ceremonias de la liturgia chorti están reguladas por el calendario indígena tradicional, de 360 días más cinco días inhábiles, que llaman «días de duelo». En combinación con este ciclo anual funciona otro de 260 días, computado desde el 8 de febrero al 25 de octubre, que es básicamente un almanaque agrícola, ya que su función consiste en determinar las sucesivas operaciones de cultivo. Lo llaman *warin tzi kin*, literalmente, el contador de los días.

Después de este ciclo calendárico sigue otro de 100 días, complementarios del año. La rueda de 260 días es la de mayor importancia, porque regula el período de «trabajo» o de actividades agrícolas, en oposición a la de 100 días o de inactividad agrícola, considerada como de descanso.

El calendario está calcado sobre el tiempo astronómico. Los ritos calendáricos chortis, desconocidos hasta la publicación de mis trabajos³, son atribuidos por ellos al orden eterno dado al hombre por los dioses.

Desde que el encadenamiento causal de los ritos y ceremonias que se suceden en el curso del ciclo anual sigue el mismo orden de sucesión en que se desarrollan los acontecimientos míticos y los fenómenos astronómicos, climáticos y meteorológicos que éstos dramatizan, es posible captar los fundamentos naturales del calendario, de los mitos y de la cosmoteogonía.

etno-histórico», por Alfredo Jiménez Núñez, *Revista Española de Antropología Americana*, vol 7/1, Madrid, 1972, pág. 186.

² Fruto de una experiencia directamente vivida, el presente estudio se basa en materiales obtenidos a través de una investigación sistemática de la religiosidad indígena en 16 localidades del área chorti, que corresponde al área meridional de los mayas del período clásico, de los que los chortis son directos descendientes. Esta investigación me ocupó durante muchos años, al costo de caminatas por veredas, bajo la lluvia y de continuas noches de desvelo, ya que los ritos del culto agrario se celebran solamente a partir de la media noche, cuando el sol está en el nadir. De esta manera se comprobó la existencia del mismo fenómeno religioso social en todo el área.

³ En su ponencia «Cultural differences in the maya area», «Desarrollo cultural de los mayas», México, 1964, pág. 307, Sol Tax afirma que «the chorti have not traces of the old calendar».

Ritos calendáricos.—El día 8 de febrero es la fecha inicial del año de 360 días, y a la vez, de la rueda calendárica de 260 días. Esta fecha, invariable, está determinada astronómicamente por «el primer movimiento del sol», perceptible cuando el astro comienza a desplazarse, en el horizonte visible, desde el solsticio hiemal hacia el vernal, después de su aparente letargo en el solsticio de invierno.

Dramatizan ritualmente el primer movimiento del sol por un grupo de cinco hierofantes que viajan, de oriente a occidente, imitando la trayectoria del astro solar, marchando el sacerdote titular adelante, para representar «El de adelante», que corresponde al primer día del año. El grupo de cinco hierofantes representa a los cinco soles cósmicos.

El ceremonial se inicia en el templo indígena, con la presencia exclusiva de siete miembros masculinos del cuerpo sacerdotal, que personifican al *dios Siete*, equivalente de los *Siete Hunahpú* de los mitos. Los ritos de Año Nuevo se inician bajo la advocación de esta deidad, que es una síntesis de todas las fuerzas cósmicas. El dios-Siete de la teología chorti corresponde a *Uuk-cheknal* de la tradición maya. Es el número que corresponde al primer día del calendario.

La entronización del gran dios de la Fertilidad, o *dios-Siete*, en el primer día del calendario cumple la profecía del héroe solar en la tumba de sus padres: «Vosotros seréis los primeros en surgir, y seréis adorados, los primeros, por los hombres civilizados. Vuestros nombres no se perderán» (*Popol-Vuh*, cita anterior).

A la medianoche se realizan diversos actos rituales en el templo, entre otros, la captura y encierro del «Aire» y la ceremonia de reconstrucción del mundo y del tiempo.

Para este propósito, el sacerdote anula el ideograma cósmico del altar, formado por cinco piedras, cuatro en los ángulos de un cuadro imaginario y una en el centro, que simbolizan los cinco soles cósmicos. Acto seguido lo reemplaza por otro igual, usando piedras nuevas y redondas, traídas de la fuente sagrada. El ideograma cósmico se coloca bajo el asiento del dios-Siete, o dios de la fertilidad, que de esta manera domina simbólicamente el universo.

Para los gnósticos chortis, la formación del cosmos es un fenómeno que no sólo ocurrió en la época mítica, sino que ocurre en la actualidad, a la vista de ellos, en el mismo panorama universal registrado en los mitos, «cuando fue formado y repartido en cuatro partes, cuando fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones», cuando los dioses agrimensores formaron el mundo.

Así lo hicieron los dioses al principio del mundo y así lo siguen haciendo, manifiestan los teólogos indígenas; por esta razón debemos hacerlo (*Los Mayas*, pág. 33).

Es interesante observar el orden de sucesión en que el *Popol-Vuh* menciona a esos cinco dioses, empezando por los cuatro agrimensores, que miden los ángulos del cielo y finalizando con el Dios del Centro. El sacerdote chorti sigue escrupulosamente este modelo, colocando la piedra del centro por último.

En la fecha de apertura de una nueva dimensión tempo-espacial, que señala el comienzo de un nuevo ciclo cronológico, que comienza de manera absoluta, todo ha de ser nuevo o renovarse. El altar, como los trastos y útiles ceremoniales se renuevan. Los sacerdotes y oficiantes se purifican mediante el rito de la confesión, ejemplificado en los mitos por *Ixquic*. Todos los hierofantes lucen trajes nuevos de inmaculada blancura.

El ritual de Año Nuevo es, a la vez, una re-creación del mundo y del tiempo y una regeneración de la humanidad.

Este rito, calcado sobre un fenómeno astronómico y registrado en el mito, determina, en el plano económico-social, el comienzo del período de «trabajo», es decir, de las labores agrícolas. Los ritos celebrados en el templo son repetidos por los campesinos en la milpa, en forma de acción de trabajo. La fecha de Año Nuevo establece las pautas del primer trabajo: la tala de los bosques, que requiere el uso del hacha.

Este «primer trabajo» tiene su modelo ejemplar en la escena mítica de los héroes civilizadores, que «comenzaron sus trabajos para darse a conocer..., tomando sus hachas y descombrando un bosque» (pág. 147).

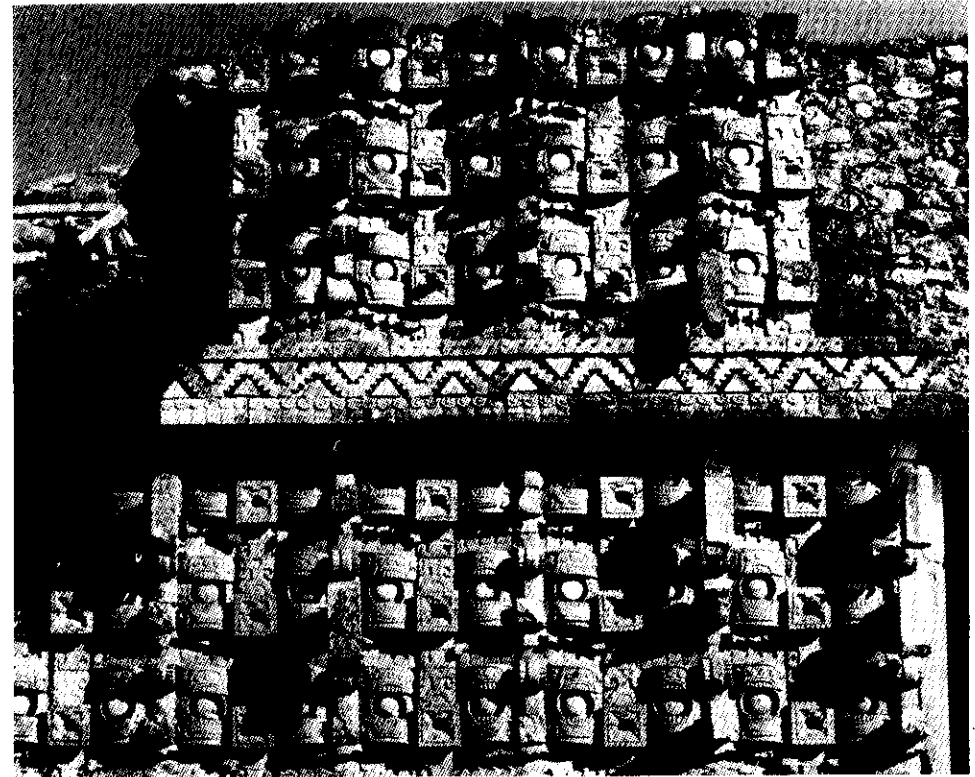
Al igual que los dioses agrimensores, los campesinos traen la cuerda de medir o una regla = *pihs'ip*, la extienden en el terreno, en los cuatro ángulos, para señalar los límites del campo de cultivo.

En mi citada obra *Los Mayas* el lector encontrará la proyección de esos ritos y esos mitos de Año Nuevo, en el arte maya, que se expresa en códices y monumentos.

Ritos equinocciales.—Entre el año nuevo y el equinoccio corre un lapso de dos uinales, o meses indígenas, que constituyen un ciclo cronológico que comprende todo el proceso de preparación de las tierras de labranza. Los trabajos comienzan con la tala de los «montes altos» y siguen con la roza de «montes bajos» o rastrojos. La tala de los bosques y las rozas deben realizarse en el tiempo apropiado para que, llegado el momento de la quema, toda la maleza, maderas gruesas y delgadas, estén en iguales condiciones de sequedad.

Durante el ceremonial del equinoccio se celebra una serie de ritos mutuamente relacionados.

Se invoca con fervor al dios solar, que es también un dios del Fuego, y este espíritu divino baja del cielo a la tierra para hacerse presente en el «puesto» consagrado por la tradición. Se le pide que acelere su carrera



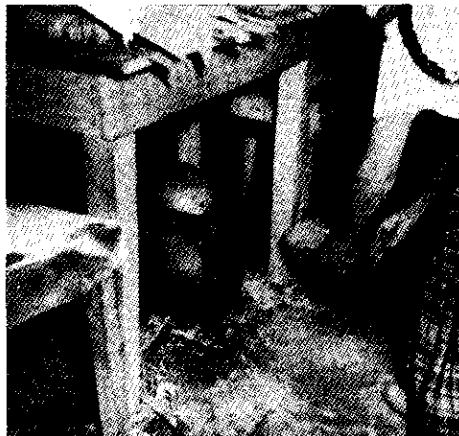
Gráfica 1.—Chac de la tradición maya, equivalentes de los Hombres Trabajadores de la mitología chorti, están bellamente representados en la fachada del templo de Kabah.



Gráfica 2.—Al igual que Huhnápú, el sacerdote chorti vierte el agua de su cántaro en el piso del templo.



Gráfica 3.—Los cantaros de atracción mágica de la lluvia se colocan al oriente, bajo el altar, y sólo puede manejarlos el sacerdote.



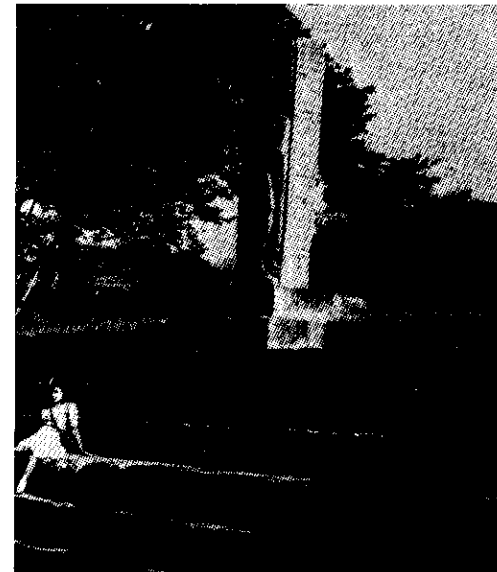
Gráfica 4.—El cántaro lunar se coloca al occidente, bajo la mesa sagrada, y sólo puede manejarlo la sacerdotisa.



Gráfica 5.—Banquete ceremonial durante la ceremonia llamada Cha Chac, en Quintana Roo.



Gráfica 6.—Estela del juego de pelota de Copán, que representa a la joven deidad solar bañada por la luz del sol durante el solsticio hiemal.



Gráfica 7.—La misma con el frontis en la sombra durante el solsticio vernal.



Gráficas 8 y 9.—Preparativos de la mesa de ofrendas a los dioses, en la fuente sagrada (Quezaltepeque).



Gráfica 10.—Esteban Pérez, sacerdote de Tutikopot, con su familia, al frente de su templo. La portada triangular representa una gigantesca boca de serpiente.



Gráfica 11.—Del cielo del templo baja la semilla consagrada que los campesinos sepultarán en la tierra (sacerdote chorti de Quezaltepeque).



Gráfica 12.—Escultura de vampiro en el frontis del templo XXII de Copán.



Gráfica 13.—Escultura de Oaxaca que representa al vampiro mítico (Guía del Museo für Völkerkunde Basel, Suiza, n.º 134).

← Gráfica 14.—Tema de la germinación del maíz en una estela de Santa Lucía Cotzumalguapa. La joven deidad sube por una escalera para salir de su prisión subterrestre.



Gráfica 15.—Dramatización nocturna de los nueve Señores de la Noche en un desfile procesional de carácter cronológico (Quezaltepeque).



Gráfica 16.—El dios del maíz, desnudo, es bañado con perfume por el sacerdote de Chiquimula.



Gráfica 17.—El sacerdote ha sacado al dios del maíz de su nicho para vestirlo. Abajo sus atributos de dios solar.



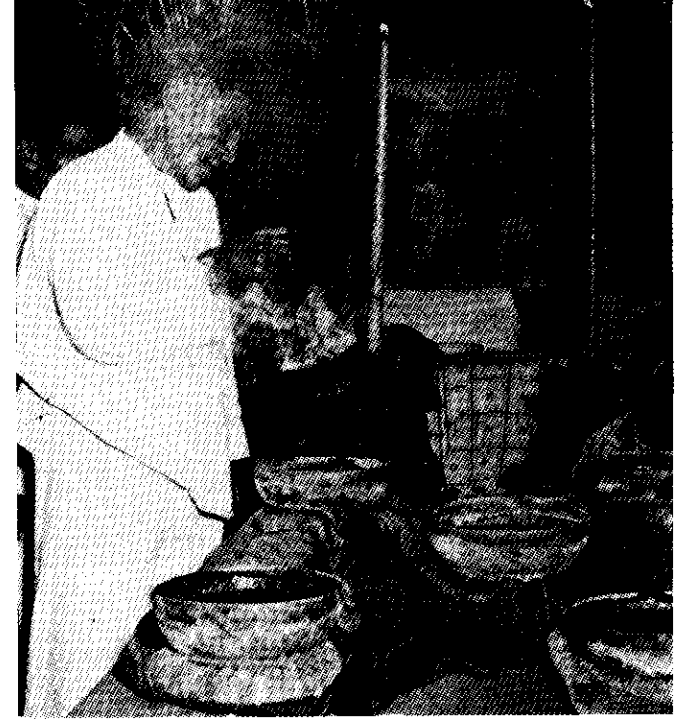
Gráfica 18.—La joven deidad del maíz, acompañada por su padre. Lleva sobre la cabeza un pez, su *alter ego*.



Gráfica 19.—Magnífica escultura de tigre rampante en la escalinata de los jaguares. Copán.



Gráfica 20. Frente del altar O de Copán decorado con figuras alusivas a la germinación del maíz.



Gráficas 21, 22 y 23.—Aspectos del ceremonial secreto y nocturno de consagración del incienso por los hierofantes de Chiquimula.



Gráfica 24.—Cinco guacales en la mesa sagrada, según el ideograma cósmico.

← Gráfica 25.—La bandera tribal ondea gallardamente en las manifestaciones públicas.

Gráficas 26 y 27.—Desfile de ofrendas hacia el templo para el rito de Acción de Gracias en la Fiesta de la Cosecha.

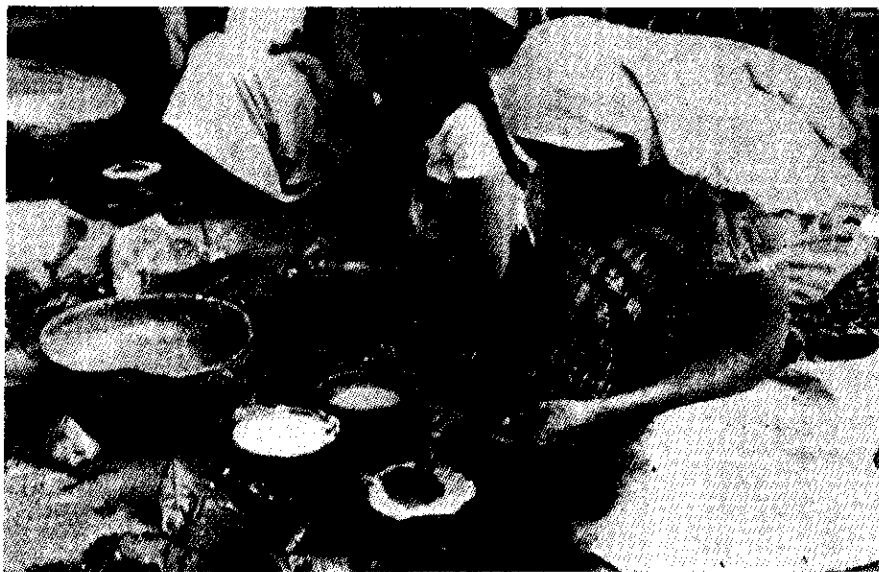


Gráfica 26.





Gráfica 28.—Moliendo las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas.



Gráfica 29.—Al igual que Ixmucané, la sacerdotisa chorti prepara las Nueve Bebidas (*boron té*).



Gráfica 30.—Cinco sacerdotisas de gala rinden culto al dios del maíz en el rito de "La Cortesía".



Gráfica 31.—Altar del culto solar, adornado con materias secas y esteras ceremoniales. Obsérvese la bandera tribal.



Gráficas 32 y 33.—La cava abierta en medio de cuatro envases y cirios emplazados en los cuatro rumbos del cosmos, representa el "ombligo del mundo", donde se vierten las ofrendas a la Tierra. El sacerdote se identifica por el pañolón azul —o verde— que cubre su cabeza y sustituye la corona de plumas de Quezal, que usaban en la época prehispánica.



Gráficas 34 y 35.—Los cuatro pavos del sacrificio, que con su sangre alimentan la tierra.

Gráfica 36.—Dramatización de la fecundación de Ixquic por la saliva de Ahpú.



Gráfica 37.—Dos filas de doce anillos, soportes de 12 pares de guacales que representan a los dioses de la lluvia.

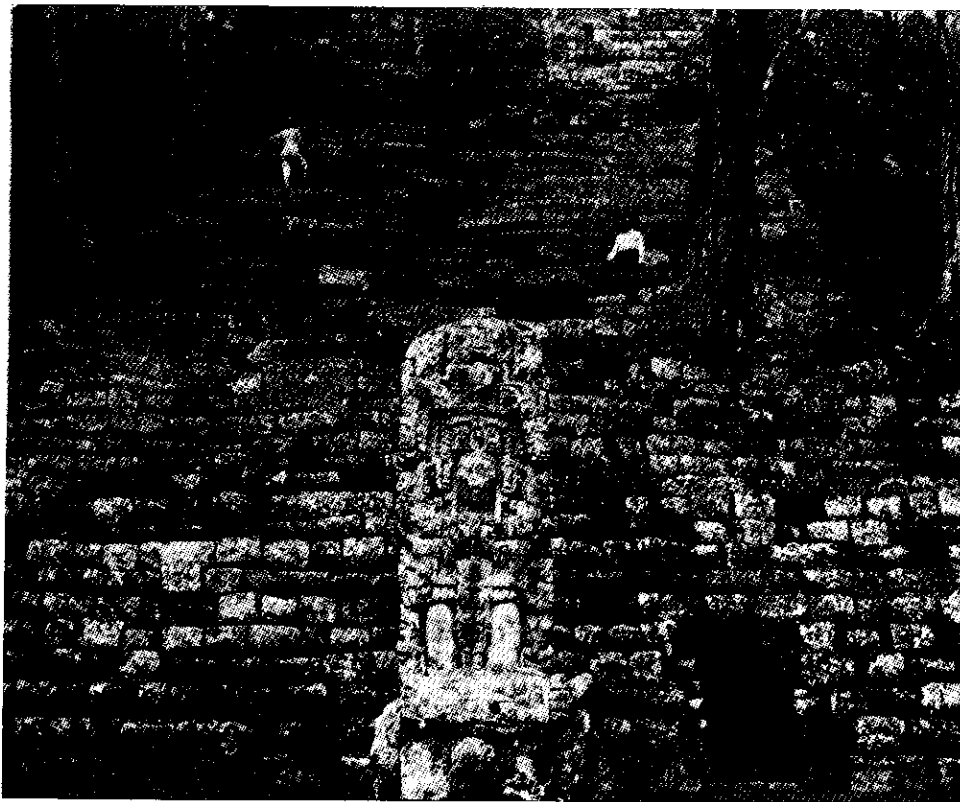
Gráfica 38.—Dos envases de chilate blanco y dos de negro representan el cosmos bicolor. En el centro, el recipiente mayor representa al dios Trece.



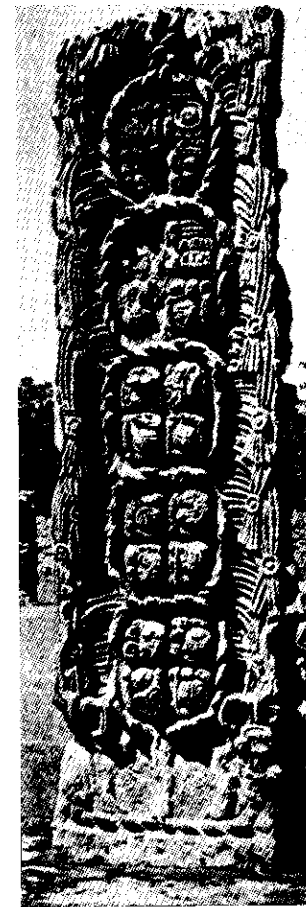
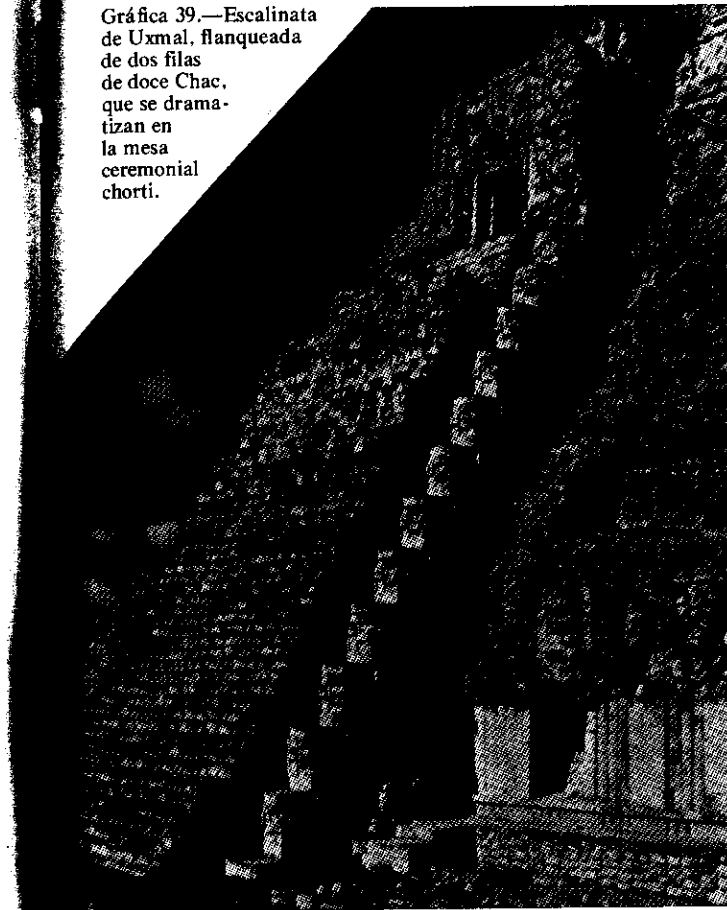


Gráfica 41. — Los sacerdotes barren la mesa sagrada para incitar mágicamente a los vientos a barrer las nubes.

Gráfica 40. Escalinata ciclópea de 52 gradas de Copán, con la estela al pie.



Gráfica 39.—Escalinata de Uxmal, flanqueada de dos filas de doce Chac, que se dramatizan en la mesa ceremonial chorti.



Gráfica 43. Inscripciones calendáricas amarradas con lazos anudados (Copán).



Gráfica 42. Los guacales están "embrocados" en señal que los dioses ya no recibirán ofrendas alimenticias.

ESCENAS DEL DRAMA CHORTI DE LOS GIGANTES



Gráfica 44.—El maestro, en función de gavite; enfrente, un armador agita la sonaja.



Gráfica 45.—El gavite "torea" al gigante negro.

Gráfica 46.—El grupo en fila mirando al oriente.



Gráfica 47.—El gavite, proclamado *sol invictus*, se descubre la cara.



para trasladarse rápidamente al «puesto de la medianía del mundo», lugar que corresponde al fenómeno astronómico del primer paso del astro por el cenit. Tal movimiento acelerado del sol provocará un aumento de la temperatura, que explica los fuertes calores estivales, necesarios para la quema de la maleza⁴.

Al mismo tiempo que constriñen a la deidad solar para que acelere su carrera, a fin de llegar a la «medianía del mundo» en la fecha precisa, señalada en las fórmulas rituales, el sacerdote invoca al dios de la fertilidad para que detenga las lluvias, pidiéndole expresamente que las derrame para la fecha señalada. De esta manera garantiza la suspensión de las aguas durante la operación de las quemas, que no podría hacerse con éxito si lloviera. Reitera sus ritos petitorios de lluvia, alimento, salud e hijos.

Es de rigor el banquete ceremonial de ofrenda a los dioses que se invocan, de acuerdo con las pautas tradicionales, apoyadas en la creencia de que los dioses bajarán del cielo a consumir esas comidas. Cinco envases semiesféricos, llenos de chilate, están colocados sobre la mesa de ofrendas, ordenados conforme al ideograma cósmico, como puede apreciarse en la gráfica 24.

Al hacerse presente en «el puesto», *tur*, el espíritu del sol, cierra el primer ciclo cronológico transcurrido desde el año nuevo hasta el equinoccio⁵.

Esta clausura de un ciclo con la presencia del dios solar corresponde, en términos calendáricos, al día *Ahau*, que cierra el uinal, así como cierra un ciclo mitológico.

Dramatización del uinal.—El ciclo que acaba de transcurrir se objetiva ritualmente por 40 velas encendidas, que representan 40 días o dioses—los chorti, como el *Chilam Balam* de Chumayel, equiparan la llama de un cirio al espíritu divino—. Las velas están divididas en dos series: veinte son portadas individualmente y veinte son sostenidas por dos sacerdotes que tienen cinco velas en cada mano, como puede apreciarse en la gráfica 29 de mi libro *Los Mayas*. Las cuatro manos de los dos sacer-

⁴ El sacerdote-astrónomo observa el «crecimiento» paulatino del sol —o del día—, paralelamente al ascenso de la curva termométrica. Este fenómeno se debe, en concepto de mis informantes, a que «el Señor» (sol), que empezó a moverse despacio, desde la fecha de año nuevo, va acelerando el paso, «agarrando fuerza y acelerándose más y más, como un hombre que se agita al correr y por esto calienta la tierra cada vez más» (informe de Fidelino Romero).

⁵ La concepción de la bajada del dios solar a la tierra no ha variado desde los tiempos antiguos, a juzgar por las referencias de fray Bernardo de Lizana sobre el particular; «*Kinich Kak mó*, que significa Sol con rostro, que sus rayos eran de fuego, baxava a quemar el sacrificio a mediodía» (*Debocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*, Valladolid, 1633, pág. 5.^a).

dotes representan, simbólicamente, los cuatro rumbos del universo, dos al oriente y dos al occidente, es decir, que no sólo dramatizan al uinal, sino también su articulación (4 x 5). El espíritu del dios solar o del Fuego está presente en las llamas encendidas.

Este cuadro evoca la forma en que fue creada esta unidad cronológica por los gemelos, uniendo sus cuatro manos en la hoguera de Xibalba, durante su consagración como dios solar y lunar, respectivamente. Los veinte dedos de los héroes civilizadores están representados por los veinte dedos de los sacerdotes y por veinte llamas que configuran la unidad calendárica del *uinal*. La presencia del espíritu del sol o del fuego, en esta ocasión, completa la alegoría.

Humo y Fuego Nuevo.—La presencia del espíritu del Fuego se manifiesta, además, en la chispa que brota del taladro, que se usa excepcionalmente para encender el Fuego Nuevo, durante los ritos equinocciales. Los chortis consideran que la chispa, producida por este aparato de uso milenario, objetiva la presencia del espíritu divino y lo asimilan al relámpago, como manifestación de «la luz y del fuego eterno» (*Los Mayas*, pág. 54). Desde hace algunos años ha caído en desuso el uso del taladro, instrumento de origen divino, cuya invención atribuyen a «nuestro Señor» o «Nuestro Padre Dios». El taladro chorti es similar al de los códices mayas, como puede apreciarse comparando la gráfica 30 de mi libro *Los Mayas* con las figuras de los códices de Dresden y Cortesiano. En dichas ilustraciones se puede apreciar claramente las dos piezas del aparato, la misma posición de sostenerlo con los pies, igual método de rotación con las manos.

Dos ceremonias importantes y concomitantes se celebran durante los ritos equinocciales. La de producir humo en abundancia con el incensario, hasta convertir el interior de la capilla en un antro lleno de humo. Mis informantes insisten en la necesidad de producir mucho humo para levantar «toda la corporación de ángeles», léase la cuadrilla de dioses de la lluvia. El santuario se ha transformado en una «serpiente de nubes», porque los nubarrones producidos por el incensario producirán las nubes, en virtud de magia imitativa. Tienen, además, la virtud de ahuyentar a los seres malignos y de elevar las oraciones al cielo.

Más adelante se tratará de las correlaciones entre ritos y paradigmas míticos.

Previa extinción del «fuego viejo» se procede a encender el «Fuego Nuevo»; de éste, los indios toman su respectiva provisión de brasas, para encender el fuego de su hogar, el cual debe mantenerse vivo todo el año. En algunos lugares, los indígenas proceden a la extinción de todos los fuegos y comen alimentos fríos.

Además del significado que tiene como generador o matriz del Fuego del Hogar, este rito determina, en el plano agrícola, la operación de la «Quema», destinada a dejar limpio el terreno para las siembras. El acto de quemar la maleza principia a raíz de dicho rito, en lugares bajos y cálidos y se continúa hasta mediados de abril en tierras altas.

Las quemas en las diversas heredades simulan un gigantesco pebetero humeante. La importancia que conceden a la producción de abundante humo tiene no sólo la finalidad agrícola de limpiar la tierra y abonarla con cenizas, sino un significado mágico-religioso.

Así como el sacerdote, en el templo, produce copiosos nubarrones de humo con el incensario para provocar la formación de nubes y, por ende, de las lluvias, en virtud de magia imitativa, así también los campesinos provocan humaredas mediante la quema de los rastrojos, repitiendo el acto ejemplificado por su sacerdote, con la misma finalidad de obtener las lluvias.

Tales concepciones dramatizan un episodio mítico, el de los Ahpú fumando cigarros en la cueva Negra de Xibalba hasta llenarla de humo. Podrían considerarse como imaginativas si las mismas ideas no fueran generales entre los mayas⁶.

De manera sistemática, todos los ritos oficiados por el sacerdote son repetidos por los campesinos.

Con las quemas finalizan las labores preparatorias de la milpa. Desde entonces el campesino está pendiente de la caída de las primeras lluvias para la siembra.

Ceremonia inaugural del ciclo de lluvias

La ceremonia inaugural de la estación de lluvias, que se celebra del 25 de abril al 3 de mayo, clausura el ciclo estival de 80 días, que abarca todo el proceso preparatorio de las tierras de labranza.

Y abre un nuevo ciclo de 180 días, subdividido en períodos menores de 9 y 13 días (el 13 con múltiplos de 52 días). Ya no se usa el sistema de cómputo vigesimal, que es exclusivo de la estación estival. Tratando de averiguar la causa de este cambio, con mis informantes, éstos

⁶ Dentro del complejo mágico de los tzotziles, por ejemplo, «las nubes son producto del humo de la quema del monte, cuando se prepara el terreno para la siembra, y del que despiden los hogares y los cigarros fumados durante el desarrollo de las fiestas religiosas. Una vez formadas, el rayo las *truena* para que liberen el agua que contienen. Gracias a la quema del monte y al humo de los hogares y de los cigarros rituales, se forman las nubes» (Marcelo Díaz de Salas, «Notas sobre la visión del mundo entre los tzotziles», en *La Palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana, 1963, págs. 260, 265).

me explican que, a partir de la ceremonia inaugural de la estación lluviosa, rige «El Reglamento del Invierno». En otros términos, la estación pluviosa se rige por un nuevo sistema de computar el tiempo. Las series de 13 y 9 días se relacionan con la noción que tienen de que existen Nueve Señores de la Noche y Trece dioses del cielo que ejercen su acción durante un período de 9 noches y 13 días, respectivamente. Los primeros corresponden a nueve deidades agrarias que «trabajan» de noche, en el inframundo, para auspiciar el desarrollo de las plantas de cultivo, y los otros son dioses pluvíferos que derraman la sustancia fertilizante sobre la tierra. Ambos grupos divinos trabajan conjuntamente hacia el mismo propósito de brindar al hombre abundantes mieses; por tal razón sólo actúan durante el período en que rige «El Reglamento del Invierno». Son los «Hombres trabajadores», *Ah patnar winik op*, de la tradición maya.

Fundamentos astronómicos.—Según los sacerdotes astrónomos, la estación de lluvia parte del primer paso del sol por el cenit, anunciado por la posición significativa de las Pléyadas = *more* y otras constelaciones, como las del Cinto de Orión, la Cruz de Mayo, Venus y otras. Particular atención prestan a la posición de la luna. Los ritos calendáricos están siempre determinados por fenómenos astronómicos y meteorológicos, a los que el pluviomago presta escrupulosa atención.

La fecha clave del primer paso del astro por el cenit ocurre entre el 30 de abril y el primero de mayo. Además de sus observaciones astronómicas, los astrónomos chortis usan el gnomon o varilla vertical, o bien se sirven de su propio cuerpo, como sustituto de aquél. Cuando el sol no arroja ninguna sombra al mediodía, es señal evidente de que «Nuestro Señor anda derecho», es decir, asume la única posición en que puede fecundar la tierra. Fuera de esta fecha, el «Señor camina de lado», posición que le impide verter su semen (lluvias) sobre la tierra, pues no se encuentra perpendicularmente a ella. Merecen destacarse estas observaciones empíricas que coinciden con un fenómeno registrado por la astronomía moderna, de que al momento de pasar el sol por el cenit el astro se encuentra en el punto en que la vertical del lugar toca el hemisferio celeste.

En concepto de los teólogos chortis, la línea imaginaria trazada por el sol el día de su primer paso por el cenit⁷ señala «la medianía del mundo», línea que divide el cuadrante celeste en dos sectores de iguales dimensiones, pero de diferente cualidad y color. Dichos sectores corresponden al cielo claro y luminoso de la estación estival y al cielo oscuro de la temporada de lluvias. El primero está bajo el dominio del dios solar; el otro, del dios de la tempestad.

Esta bipartición cósmica se proyecta al calendario, que se divide en

⁷ El punto Este de la astronomía chorti está determinado en el horizonte visible por el lugar de salida del sol en la fecha de su primer paso por el cenit.

dos períodos correspondientes a las estaciones del trópico: estival y pluviosa, que constituyen ciclos temporales perfectamente simétricos, como los modelos cósmicos que refractan: 180 días cada uno, que totalizan 360 días, rueda calendárica equivalente al *tun* de los mayas antiguos.

De ahí que las ceremonias estivales se realicen a mediodía, en pleno brillo solar, cuando el astro está en el cenit, y las ceremonias durante la estación de lluvias, a media noche, cuando el sol está en el nadir. De esta manera, unas son diurnas y, por tanto, accesibles al público, y las otras son nocturnas, realizadas en el templo indígena o en los cerros y fuentes de agua, con la intervención exclusiva de la casta sacerdotal indígena, y, por tanto, no accesibles al profano.

Lo expuesto acerca de la existencia de dos tipos de culto, uno diurno y otro nocturno, explica que la mayoría de los etnógrafos sólo hayan podido apreciar aspectos del primero, que se realiza en iglesias y cofradías, a la vista del público.

Para señalar el comienzo de este ciclo calendárico de 180 días construyen un nuevo ideograma cósmico con piedras «vírgenes» traídas expresamente de la fuente sagrada y consagradas en el templo⁸. No las colocan en el altar, sino en las cuatro esquinas interiores del templo. Es decir, que sólo usan cuatro piedras. La quinta, o sea, el núcleo común, ocupa el centro del altar, como punto central del diagrama o eje de todas las construcciones cósmicas.

Si el primer ideograma cósmico, construido en la fecha de año nuevo, simboliza la re-creación del mundo y del tiempo, el que se forma ahora en las esquinas del templo simboliza la re-creación del mundo vegetal y, a la vez, la apertura de un nuevo ciclo del calendario. Cada una de esas creaciones tiene su modelo ejemplar en los mitos del *Popo-Vuh*. El sentido metafísico-religioso del renacimiento del mundo vegetal corresponde al fenómeno natural de la estación de lluvias.

Ceremonias.—El ceremonial de inauguración del ciclo de lluvias es el mayor del culto agrario. Se llama *chan* (serpiente), que es un día del antiguo calendario chorti, equivalente a *kan* del calendario yucateco, dado a conocer por Landa. En el plano agrícola determina la operación de mayor importancia: la siembra.

La mesa ceremonial de ofrendas que se prepara en esta ocasión, ilustrada en la gráfica 24, se denomina *chan já* = serpiente de agua. Puede compararse a la mesa-serpiente de Copán, emplazada al pie de la escalinata de los jeroglíficos (ver ilustración pertinente). Sobre este altar monolítico corre el agua por diminutos canales y reservorios durante los ritos de atracción mágica de la lluvia, que los chortis, lejanos descendientes de los copanecos, celebran también en una mesa-serpiente.

⁸ Esas cuatro piedras están ilustradas en la gráfica 33 de mi libro *Los Mayas*.

Entre los ritos que se celebran durante los nueve días de este ceremonial, el de mayor trascendencia consiste en el sacrificio de pavos en la fuente sagrada, distante ocho kilómetros del templo. El trayecto se hace por una vereda pedregosa, que sigue en su mayor parte el viejo camino ceremonial.

El viaje al inframundo.—La caminata simboliza la marcha de los Siete Hunahpú en el mundo ífero, y el viaje de los muertos en el más allá. Al llegar al sitio más estrecho del camino, llamado *Ti chaj te*, los indios me informan que nos encontramos en el lugar donde los cerros «se juntan durante la noche» para cerrar el acceso a la fuente sagrada, a semejanza de las Simpléyades griegas. Aquí sitúan la puerta de entrada al inframundo. Es la misma por donde ha de pasar el muerto.

Marchamos ahora, simbólicamente, en el mundo inferior —digo marchamos porque en varias ocasiones he acompañado la comitiva sacerdotal—. El sendero se hace más tortuoso y se interna en la maleza; franqueamos dos pasos del río, llegando finalmente a la fuente.

En la fuente preparan dos mesas de ofrendas, una a los dioses del cielo y la otra, en sitio más bajo, a los dioses de la tierra.

Las ofrendas alimenticias son extraordinariamente abundantes. Nueve hierofantes forman una fila en torno a la mesa sagrada; representan a los nueve Señores de la noche, que, desde este momento, comienzan a «trabajar» para producir los alimentos que sostendrán al grupo comunal (ver gráficas pertinentes). Comen, beben y fuman cigarros en compañía de los dioses, que acuden al llamado mágico del sacerdote. Hierofantes y dioses se consubstancian. Asimismo los dioses son grandes fumadores de cigarros, como lo fueron los Siete Hunahpú en la cueva Negra de Xibalba. Este modelo, repetido por los sacerdotes, está ilustrado en códices mayas que representan al dios de la fertilidad, símil de *Vukup Hunahpú*, fumando un cigarro de forma cónica, semejante a los que elaboran aún los chortis en algunas regiones, envueltos en hojas de maíz (ver la figura en el tomo I, que representa al dios de la fertilidad fumando un cigarro).

Coito y sacrificio de los pavos.—Después del referido banquete proceden a hacer las ofrendas a los dioses de la tierra, en que se han transformado los del cielo.

Para ello la comitiva sacerdotal se dirige a la segunda mesa, disponiéndose cuatro sacerdotes alrededor de ella, en los sitios que les corresponden en el orden cósmico. El mayor vierte en el foramen central, que representa el «ombligo» o centro del mundo, el contenido de cinco guacales de chilate que se hallan en la mesa, pronunciando las palabras rituales de ofrecimiento a la Santa Tierra. Este rito es una elocuente expresión

del concepto de pluralidad dentro de la unidad, pues el contenido de los cinco envases, representativos de los cinco dioses cósmicos, se fusiona en un solo depósito sagrado, la cava central, como puede apreciarse en las gráficas 32 y 33.

Mientras se realizan esos actos litúrgicos, dos pavos, macho y hembra, están apareándose de manera ininterrumpida, en un acto de hondo significado religioso, que trasciende a un plano conceptual, porque en esta forma materializan un hecho abstracto, el de dos deidades que concurren al importante fenómeno de la creación. La pareja de aves simboliza a la pareja divina, generadora de las plantas, y en tal virtud deben realizar la función primordial de fecundación, que aquélla ha de ejecutar, en virtud de magia imitativa.

El coito de los pavos, ilustrado en la pág. 589 (tomo I), termina bruscamente con su sacrificio. Este concepto, tan extraño a nuestra mentalidad, de asociar el connubio con la muerte, se explica en términos del pensamiento maya que, del coito, como de la muerte, surge una vida nueva.

Dos hierofantes se mantienen de pie; uno de ellos porta bajo el brazo izquierdo el pavo macho que será sacrificado, y en la mano derecha, el cuchillo de sacrificio, que ha sido previamente consagrado en rito especial. El segundo porta la pava hembra. Luego se procede al rito sacrificial. El pavo es suspendido en el aire sobre la cava, el sacrificante le corta de un solo tajo la cabeza, que cae dentro del foramen, lo mismo que la sangre del ave, que debe caer, hasta la última gota, en la cava central. La misma operación, ilustrada en el tomo I, gráficas 1 y 2, págs. 121 y 122, se repite con la pava hembra.

A continuación, el sacrificante abre el pecho del animal y saca, con suma destreza, el corazón, el intestino, las patas y las plumas del pavo que arroja en la cava.

Esta escena ritual: decapitación del pavo, despedazamiento de su cuerpo y sepultamiento de sus restos en una cava, dramatiza el sacrificio de *Vukup-Hunahpú* en Xibalba y sigue el mismo orden de sucesión: decapitación del dios, descuartizamiento de su cuerpo y entierro de sus restos en Puebal Chah. Tiene por escenario el centro del inframundo, señalado por cuatro caminos, que se cruzan, y el árbol de Vida, simbolismo mítico que se repite en la cava que representa, como se ha dicho, el centro u ombligo del mundo.

El número de aves suele variar en otras localidades chortis, dentro de la gama de los números sagrados.

En Chiquimula, por ejemplo, matan cuatro pavos previamente consagrados, y exhibidos a la vista del público, para que todos los vean, como puede apreciarse en la gráfica 34. Pero antes los colocan sobre el pebetero

humeante, donde las parejas de aves se van asfixiando en medio del humo, en un cuadro conmovedor que recuerda la prueba de los Ahpú en la cueva Negra de Xibalba, que llenan con humo de sus cigarros.

Luego los matan, vierten su sangre en el recipiente central (gráfica 35) y de allí en el «ombligo del mundo», que consiste en una cava de un metro de profundidad. Termina el ritual a las tres de la madrugada y regresamos al templo, antes del amanecer, tal como está prescrito en los mitos. Todo acto creativo debe realizarse de noche, antes del alba, como lo manifiesta tantas veces el *Popol-Vuh*⁹.

El rito del sacrificio sangriento se realiza una sola vez en la liturgia chorti, como en la maya-quiché; no se repite posteriormente, porque sólo tiene un antecedente mítico.

En algunas localidades, Cayur, por ejemplo, abren dos cavas de ofrenda para tributar por separado al dios masculino y a la diosa femenina de la Tierra, representados como una sola entidad (gráfica en el tomo I, pág. 125).

Sin embargo, en todos los templos chortis encienden dos cirios que arden día y noche ante el ídolo, y representan a la dualidad de dioses terrestres.

Las ofrendas son destinadas a *Noh chih chan*, que se halla en el fondo del manantial. El acto de brindarle la sangre y los despojos de ave se llama «Pago a la Santa Tierra». La «Sierpe» permanece todo el tiempo en la fuente sagrada, por ser guardián del líquido vital. Su esposa es un lagarto y su hijo un pez, representativos de la Tierra y del maíz, respectivamente.

Consideran a *Noh chih chan* como un gigantesco dragón emplumado, antropozoomorfo; tiene cuatro cuernos de oro y plata y cascabeles en la cola.

Este fabuloso animal está durmiendo o descansando, como los «Hombres trabajadores», durante la temporada estival. Lo «despiertan» las invocaciones del sacerdote que tiene buen cuidado de pronunciar sus nombres y cualidades, ofrendándole, a la vez, sangre y despojos de aves. El chilate es para la parte femenina del binomio terrestre, porque esa bebida sagrada fue inventada por *Ixmucané*.

Noh chih chan es el jefe de los cuatro *chih chan* que residen en las «pilas» emplazadas en los cuatro rumbos del universo. La Gran Serpiente

⁹ Es obvio que la investigación de esos ritos secretos y nocturnos implica muchas noches de desvelo, durante años, caminatas nocturnas en senderos pedregosos, a menudo bajo la lluvia, ya que el ritual prescribe que los ritos del culto agrario se celebren sólo durante la estación de aguas. A nuestros investigadores modernos no les agradan esas incomodidades. De ahí la falta de informes etnográficos acerca del aspecto sustancial de la religiosidad indígena.

tiene su equivalente en la serpiente emplumada que radica en el centro del cielo, que es, a la vez, un dios Cinco y un dios Siete. La imagen que se forman los chortis de la Gran Serpiente con cabeza humana está pintada en códices mayas, que representan con alguna frecuencia al llamado dios B., con cabeza humana y cuerpo de serpiente, con atributos del dios del maíz, como puede apreciarse en la ilustración de la pág. 379, tomo I. En su cuerpo ostenta nueve signos kin, que representan nueve días, o dioses, que corresponden a los Nueve Señores de la Noche. Esta interpretación se fundamenta en el hecho de que no hay otro conjunto de nueve ni en la numerología ni en la teología mayas.

Este número se objetiva, como se ha dicho, por nueve hierofantes, unidos en un solo cuerpo en torno de la mesa sagrada, cuya cabeza es la del sacerdote mayor llamado *Hor chan* = cabeza de serpiente.

En suma, la misma deidad actúa en funciones diferentes; es un dios Nueve, un dios Siete, un dios Cinco y, como se verá más adelante, un dios Tres y un dios Trece. Su propio nombre mítico: *Hun Hunahpú*, le identifica con el numeral Uno, el primero, es decir, que es una síntesis de la divinidad, un dios cosmócrata, polionimo y poliforme. Su ontología es clara y no representa ningún rompecabezas para los gnósticos chortis.

En la fuente sagrada, los hierofantes le representan como un dios-Nueve que gobierna y encabeza a los Nueve Señores de la Noche durante los ciento ochenta días del calendario que corresponden al ciclo de las lluvias. Le personifican en procesiones rituales el sacerdote mayor, con un incensario en la mano, como puede apreciarse en la gráfica 7, pág. 321, tomo I. La veracidad de esta definición dada por los taumaturgos chortis está testimoniada en los mitos y la arqueología.

Se ha visto, en efecto, que el propio «Corazón del Cielo» baja al inframundo y vino a cernerse sobre la casa de los vampiros» (*Popol-Vuh*, página 170). En función de Señor de la Noche, el dios de la fertilidad (dios B. de los códices) está representado bajo la forma de un dios Negro, como puede apreciarse en la figura de la izquierda de la página 2037, reproducida del *Códice de Dresden*.

Asombra la fidelidad con la que se ha mantenido hasta la fecha la milenaria teología maya hasta en sus menores detalles.

Con el acto del sacrificio sangriento, indispensable para la vivificación de la Tierra «que pide sangre» para regenerarse, finaliza el ceremonial que se desarrolla en el nacimiento del río.

Ritos en el templo.—Ocurre un cambio total en los adornos del templo. El altar, como el ídolo y el cielo, se revisten con ramas y hojas verdes. Despojado de los adornos secos y de papel que lucían hasta entonces, el altar y el templo se visten, a prisa, con sus atavíos correspondientes al

«Reglamento del invierno», desapareciendo, literalmente, bajo un hacinaamiento de follaje de intenso verdor.

Este cambio de ropaje seco, por verde, simboliza el cambio de estación, el paso de la estival a la de lluvias y la renovación vegetal que ha de operarse en la naturaleza, en virtud de magia imitativa.

El «verdío» *há* en chorti, palabra que significa, a la vez, agua, vegetación, lluvia, consiste en plantas trilobuladas como el conte (receae) o la mano de león (ver ilustraciones pertinentes). Se escogen dichas hojas no sólo por su color verde intenso, sino por su forma seccionada en tres proyecciones, que tienen un valor bien definido en la simbólica indígena.

Representa, en concepto de mis informantes, al número sagrado Tres, exponente del trinomio: Padre-Madre-Hijo, que actúa durante el período de las lluvias. El dios Padre corresponde al de la fertilidad, que tiene su antecedente ejemplar en *Hun Hunahpú* y *Vukup Hunahpú*, del *Popol-Vuh*¹⁰. Las hojas trifoliadas, escogidas expresamente, y no otras, tienen un carácter ideográfico que, por su forma se asemeja al glifo *Agua*, compuesto de tres círculos dispuestos en triángulo, con sus respectivos apéndices serpentiformes.

Diversos actos litúrgicos se celebran en el interior del templo: el consabido banquete de ofrendas a los dioses de la lluvia; la colocación de batracios bajo el altar; el riego del piso; el rito de «levantar el cielo», que reactualiza el acto mítico ejemplificado por los cuatro dioses cósmicos, cuando cayó el firmamento sobre la tierra a consecuencia del diluvio primordial. Cuatro seres míticos le levantaron de nuevo, personificados por cuatro sacerdotes, en la liturgia chorti. Las invocaciones a los «dioses trabajadores» para que bajen del cielo a la mesa del templo a tomar sus alimentos para poder «trabajar» (las fórmulas sacerdotales y explicaciones pertinentes están ampliamente expuestas en mi citada obra *Los Mayas*).

El número de envases en la mesa sagrada corresponde siempre al ideograma cósmico.

En consecuencia, de esos ritos y ceremonias, que mimetizan en el altar los actos que han de reproducirse en la naturaleza en virtud de magia imitativa, el dios del rayo «rompe la plancha de nubes», desencadenando la tempestad.

Es significativo encontrar en códices mayas pinturas que ilustran los términos usados por los chortis para indicar que el dios del rayo comienza su trabajo».

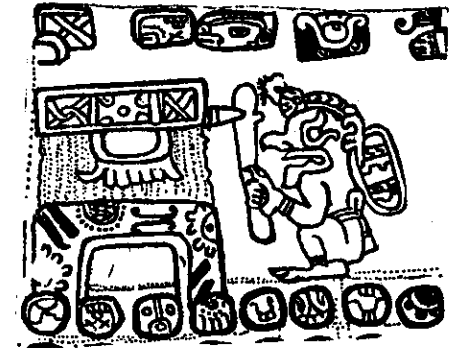
En el *Códice Tro-Cortesiano* se ve, en efecto (en la figura de la derecha),

¹⁰ El numeral sagrado Tres es multivalente. Se aplica al tríptico Padre-Madre-Hijo, como a los tres poderes de Hurakán, dios de la tempestad, lo mismo que a las tres posiciones significativas del sol: Oriente, Centro o cenit y Occidente.

de la pág. 2037, el dios de la tempestad con el hacha del rayo levantada en actitud de romper «la plancha de nubes», formada por un cuadrilongo cubierto de signos astronómicos, de donde manan aguaceros. En concepto de los chortis, la plancha de nubes consiste en una densa formación de nubes negras, cargadas de agua, que han de caer sobre la tierra.

Desde entonces las aves-serpientes, disfraces de los dioses de la lluvia, recorren el espacio derramando aguaceros.

La diosa del agua.—No sólo «trabajan», entonces, los dioses de la lluvia, sino también la diosa del Agua, a la vez diosa lunar, equivalente, en el plano astral, de la fase menguante de luna. Tal acción simultánea de la diosa del Agua y los de la lluvia se objetiva anticipadamente en el templo, mimetizando la acción de los seres divinos en el cielo, en una escena ritual que dramatiza un episodio del *Popol-Vuh*.



Las tres lunas de la teología chorti.—Además de su función pluvífera, la relevante actuación de la vieja diosa lunar del Agua, en concomitancia con la del dios de la tempestad, tiene una bien definida connotación calendárica dentro del cómputo luni-solar chorti. Señala la apertura de un ciclo cronológico correspondiente al de las lluvias. Durante este período de ciento ochenta días, dividido en novenas, ella reina en el dominio del tiempo y del espacio como reinó en la Tercera Edad de los mitos.

En cambio, la estación estival comienza bajo la advocación de otra diosa lunar. La que corresponde en el plano astral a la luna llena. Está acompañada de su hija, la más joven de las tres entidades lunares. Ella actúa en la apertura del ciclo calendárico que sigue al tzolkin. La luna nueva señala el comienzo del ciclo anual y del tzolkin.

En suma, tres entidades lunares que corresponden a fases diferentes del astro nocturno rigen alternadamente los tres ciclos del calendario chorti. Tienen su modelo mítico en *Ixmucané*, *Ixquic* e *Ixbalamqué* del *Popol-Vuh*.

La magna ceremonia inaugural de la estación de las lluvias finaliza con la renovación de los alimentos a los «dioses trabajadores», el dismantelamiento del altar, la renovación de los adornos vegetales y de las ofrendas alimenticias y el desfile procesional de los nueve hierofantes que personifican a los nueve Señores de la Noche ¹¹.

Las mismas ceremonias se repiten cada nueve días, hasta el final de la estación de lluvias; ciclos que cumplen una función cronológica.

La Cruz foliada chorti, imagen del Arbol de Vida.—Todo el ritual se desarrolla en presencia del ídolo, que consiste, generalmente, en una cruz foliada que no debe confundirse con la cruz cristiana. El elemento que le da su significación es su revestimiento de hojas trifoliadas.

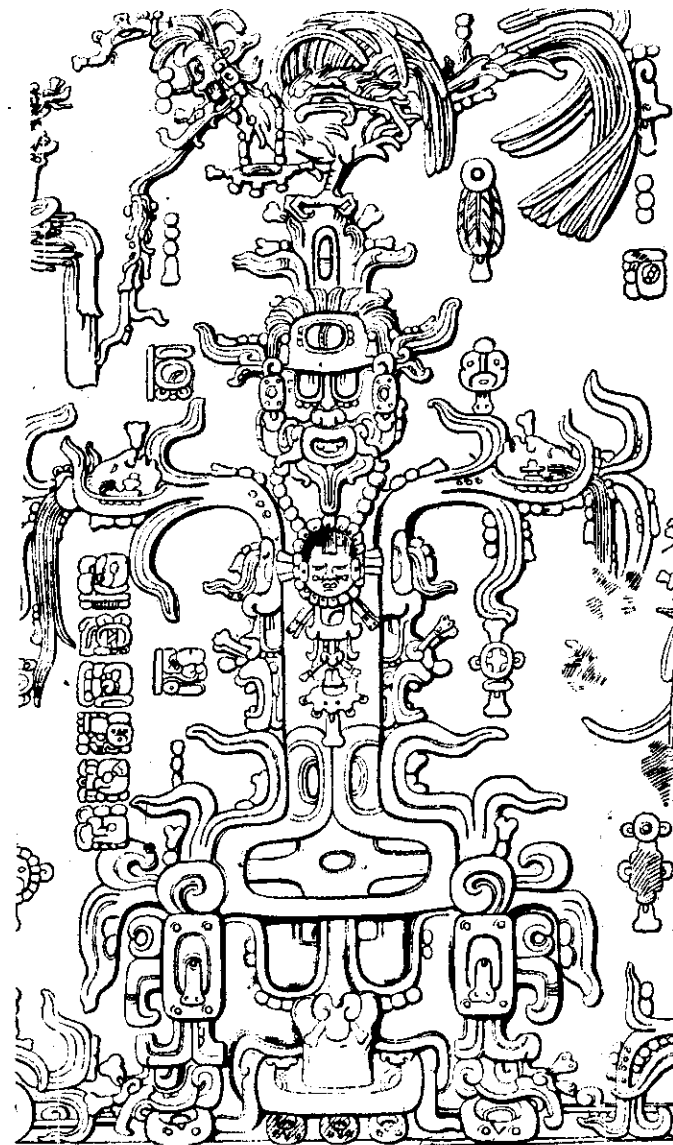
Entre las cruces más espectaculares que he visto en un templo chorti figura sin duda la de Chiquimula, esplendorosa y artísticamente revestida de ropaje vegetal. Cartuchos de hojas verdes en grupos de tres, matizados con blancas flores de coyol, piñuela morado-oscuro y flores rojas, ofrecen en vistoso cromatismo el maridaje de los colores sagrados: blanco, rojo oscuro y verde, es decir, que la cruz entera está revestida de los colores cósmicos. La corona, un penacho de flores blancas. De la extremidad de cada brazo pende un ramo de flores de coyol, con sus blancas hileras dirigidas hacia abajo, que simbolizan una cabellera, la del dios del maíz, como puede apreciarse en la gráfica 34.

Revisten la cruz con adornos vegetales al inaugurarse el «Reglamento del invierno» para simbolizar el cambio de estación y la renovación vegetal que ha de reproducirse en la naturaleza por magia imitativa.

Al cambiar su ropaje de materiales secos por el revestimiento de vegetales se reactualiza ritualmente el drama mítico del palo seco de Xibalba, que se convirtió en un frondoso árbol verde, lleno de frutos, cuando los Camé colocaron en él la cabeza de Ahpú. Este milagro se produjo como consecuencia del sacrificio del dios. Y así como en los mitos se opera esa transformación vegetal a raíz de un sacrificio sangriento, también en los ritos, que siguen al pie de la letra los modelos míticos, el revestimiento de la cruz con follaje se realiza después del sacrificio de pavos.

Tal es el origen mítico ritual del *Yax ché*, el Arbol siempre verde, el Arbol de Vida de los mayas que se ha mantenido hasta la fecha, como un exponente de la cultura y la religiosidad chortis, una síntesis del drama de Xibalba.

¹¹ A la luz de los ritos chortis, de los mitos y de la numerología maya puede entenderse el sentido de grupos de nueve elementos presentes en la arqueología. Por ejemplo, los nueve dioses de la cripta del templo de las inscripciones de Palenque, los nueve que están grabados en la base oriental de la torre del Palacio, el templo de las nueve puertas de Tikal, etc.



La cruz foliada de Palenque.—Desde que los mitos están siempre vigentes no es sorprendente encontrar sus manifestaciones en la arqueología como en la etnografía, ya que los mismos modelos no han cambiado a través del tiempo.

La cruz foliada de Palenque, por ejemplo, ofrece un sorprendente paralelismo con la chorti. Al igual que la cruz foliada chorti, ilustrada precedentemente, es una elocuente representación del Arbol de Vida que adopta básicamente la forma de una planta de maíz, combinada con la de un árbol cruciforme revestido de hojas. Asimismo, los chortis equiparan la cruz foliada a un árbol o a una mata de maíz.

A semejanza del árbol de Xibalba, el monumento de Palenque ostenta en la copa una cabeza cadavérica fitomorfa que simboliza la de Ahpú, que se transformó en un fruto coronado de hojas. Trátase de una deidad antropodendromorfa cuyos brazos son tallos de maíz con hojas y mazorcas convertidas en cabecitas de la joven deidad del maíz cuya larga cabellera, que simboliza los pelos de la mazorca, pende en los extremos de los brazos de la cruz, como puede apreciarse en la figura anterior. Los chortis identifican conscientemente el ramo de flores con sus blancas hileras de coyol, que pende de la extremidad de cada brazo de la cruz, con la cabellera de su dios del maíz asimilada a los pelos de la mazorca. Esas concepciones tienen su correspondencia lingüística en la homonimia cabello-pelo de maíz.

La cabeza de la deidad representada en Palenque está cubierta de hojas que se asimilan a los rayos flamígeros del sol, ilustrando su doble personalidad de dios solar y dios agrario. La deidad no tiene cuerpo, pues su cuerpo es el tronco del árbol. Desde lo alto del Arbol de Xibalba, la calavera de Ahpú fecundó a Ixquic con su saliva. En la boca de la cabeza cadavérica de Palenque resalta el signo *Ik*, espíritu, vida, en forma de lengua vivificante. *Ixquic* procreó a los gemelos que figuran como dioses del maíz en los brazos de la cruz. En el pectoral se ve la cabecita del dios solar, que recuerda las palabras del *Chilam Balam de Chumayel*, que «de la joya del pecho del Sol desciende la casta de los hombres buenos».

Al pie del Arbol se ve el ideograma cósmico bien trazado, resaltando el punto central que representa el centro del inframundo donde «nació» el Arbol de Vida. Abajo, el monstruo de la tierra con cinco cabecitas de *Ahau* en posición invertida, que podrían representar a los cinco granos de maíz que los chortis siembran en la milpa. A uno y otro lado del árbol-cruz hay dos personajes. En la liturgia chorti se mantiene esta tradición, colocándose dos sacerdotes a ambos lados del ídolo.

Al igual que la cruz foliada chorti, la de Palenque ofrece una síntesis magistral del drama mítico.

El Arbol de Vida de Xibalba es el prototipo del ídolo del culto agrario

en sus varias formas: árboles cósmicos, esculturas, estelas, como se ha demostrado en mi análisis de estelas mayas y figuras de códices, ilustradas en mi citada obra *Los Mayas*.

Asimismo el complejo ídolo-altar-cava de los chortis, que tiene su modelo arquetipal en el árbol de Xibalba, es típico de la *cultura maya clásica*.

Fecundación de la Tierra por el Cielo.—En la cruz foliada, los chortis dramatizan ritualmente la escena de la fecundación de *Ixquic* por la saliva de *Hun Hunahpú*.

Para este propósito dos hierofantes se colocan a cada lado de la cruz y vacían, con ademanes ceremoniosos, el contenido de dos guacales llenos de chilate blanco, desde lo alto del ídolo. El líquido espeso cae a lo largo del eje de la cruz, impregna su revestimiento vegetal, se desparrama sobre el suelo y penetra, en parte, en la cava donde está enclavado el ídolo. Al pie de la cruz está la estatuilla del «Niño», que representa al dios del maíz en claustro materno o a la semilla en el seno de la tierra, como puede apreciarse en la gráfica 36.

Con este rito de atracción mágica de la lluvia, virtiendo la sustancia fertilizante de la tierra, repiten de manera espectacular el modelo mítico de la fecundación de *Ixquic* por *Ahpú*.

El realismo de esta escena ritual resalta, además, en el uso del guacal, hecho de la corteza del fruto del jícaro. La equivalencia de este fruto con la cabeza de *Ahpú* está registrada en el *Popol-Vuh*, en la escena de la transformación de la testa del dios en el fruto del jícaro. Tiene su correspondencia lingüística en la relación etimológica entre los vocablos que designan al cráneo —o cabeza— y al guacal: *ruch*, en chorti. De esta manera representan a la cabeza de *Ahpú* virtiendo su saliva en el seno de *Ixquic*.

Ritos de la siembra.

La ceremonia de inauguración de la estación pluvial, a partir del primer paso del sol por el cenit, determina en el plano agrícola la operación de la siembra.

En diversas oportunidades me ha tocado presenciar esta operación agrícola en aldeas chortis. Causa admiración observar la disciplina del grupo comunal que «como un solo hombre siembra las milpas de todos». Los miembros de la aldea se reúnen para sembrar conjuntamente los campos de toda la colectividad. Armados del palo de sembrar, y con una bolsa llena de semillas amarrada a la cintura, se colocan en fila como si se tratara de una revista militar.

En las aldeas, el sacerdote encabeza la operación. Obedeciendo a un solo movimiento clavan en tierra la puntiaguda estaca y la mueven, de izquierda a derecha, abriendo el surco donde sepultan cinco y alternativamente cuatro granos de maíz.

Acto seguido la fila humana da un paso adelante para repetir la operación hasta terminar la siembra de todas las milpas del «común».

Es entonces cuando puede observarse plenamente la íntima vinculación entre el sistema social, el económico y el religioso, configurativos de una cultura basada en el cultivo del maíz, bajo el liderato de un sacerdote. La religión actúa como fuerza cohesiva del grupo humano, manteniendo la armonía del hombre con la integridad de lo real.

Repetición en la milpa de los ritos celebrados en el templo.—Es la milpa un lugar tan sagrado como la mesa de ofrendas o el altar del templo, a los que se asimila, pues simbolizan igualmente el plano cósmico.

Lo que hace el sacerdote en el templo lo repite el campesino en la milpa. Así se transforma una labor agrícola en un acto ritual. De ahí la utilidad y necesidad de los ritos que tienen sus paradigmas en los mitos.

En la milpa, como en el templo, no pueden entrar seres «impuros», como mujeres en estado de menstruación.

Antes de la siembra el sacerdote, como el agricultor, se sujeta a abstinencia sexual y ayuno.

El sacerdote coloca cuatro piedras en las esquinas interiores del templo. El *pater familias*, que desempeña las funciones de un sacerdote en el seno de la familia, coloca cruces de cera o palmas benditas en las cuatro esquinas de la milpa.

En el piso del templo se derrama agua «virgen», como las derramaron los gemelos en el episodio que trata del viaje de *Ixmucané* al río. Asimismo, la milpa se riega con agua «virgen», rito ejecutado por una doncella que, secretamente, trae agua del río en un cántaro. En 1943 tuve oportunidad de presenciar este rito ejecutado en la milpa de Moisés Díaz por su hija menor.

En el centro se abre una cava, como la que el sacerdote mandó abrir en la fuente sagrada. Ambas cavas representan el «ombbligo» del mundo y en ellas se colocan las ofrendas destinadas a los dioses de la Tierra. Al efecto, el campesino realiza un sacrificio de aves, como lo hizo el sacerdote. Los despojos de aves, cabezas, sangre, chilate y cigarros que arrojan en la cava de la milpa, son los mismos elementos que el sacerdote enterró en la cava de la fuente sagrada. Este acto es denominado en ambos rituales «Pago a la Santa Tierra», durante el cual los campesinos invocan a los mismos dioses de la lluvia, que el sacerdote invoca ante el altar. El *pater familias* maneja el incensario en la milpa y el sacerdote en el templo.

El sacerdote coloca cinco peces y cuatro batracios en la canoa que simboliza el centro del inframundo; el campesino coloca cinco o cuatro granos de maíz en el surco que simboliza el mundo ífero.

Los agricultores comen colectivamente en la milpa, como los hierofantes en la mesa sagrada. También hasta hace pocos años fumaban ceremoniosamente en la milpa, como los sacerdotes en la mesa sagrada.

Tales paralelos ponen de manifiesto que los ritos ejecutados en la milpa repiten los que el sacerdote celebra en el templo.

52. EL CICLO DE 52 DIAS

En el templo, el ídolo es el objeto de veneración; en la milpa lo es el maíz equiparado a un ser divino al que rinden culto los campesinos. Con la mayor atención y respeto siguen el proceso de desarrollo de la planta.

A partir de la vigencia del «Reglamento del invierno» entran en acción los trece dioses pluvíferos y los nueve Señores de la Noche que «trabajan» al unísono; «arriba», los primeros; «abajo», los otros, para producir las plantas alimenticias. Esos dioses son, a la vez, días y números, que se superponen en los cálculos de tiempo, como en los planos cósmicos donde actúan.

Dichos cálculos, por trece y novenas, sustituyen la cuenta por veintena y fueron dramatizados en el curso de la ceremonia inaugural del ciclo de lluvias como unidades de tiempo completas en sí mismas, es decir, como ciclos cerrados. Esta objetivación al comienzo del ciclo de lluvias puede considerarse como una imagen de los ciclos que han de sucederse en el curso de la temporada.

En el dominio litúrgico y meteorológico, como en el económico, cada serie calendárica desempeña una función específica. En tanto que el paso de nueve noches señala el ritmo ideal de la caída de las lluvias, el de trece días determina sucesivas operaciones de cultivo.

En el cálculo de los días, las novenas parten del 29 de abril, al finalizar la cuenta vigesimal. Corren desde esa fecha hasta el 25 de octubre, veinte novenas consecutivas (ciento ochenta días), que constituyen el cálculo del «invierno». Las trece comienzan a contarse a partir del primer paso del sol por el cenit, por ser la fecha en que comienzan a «trabajar» los trece dioses de la lluvia.

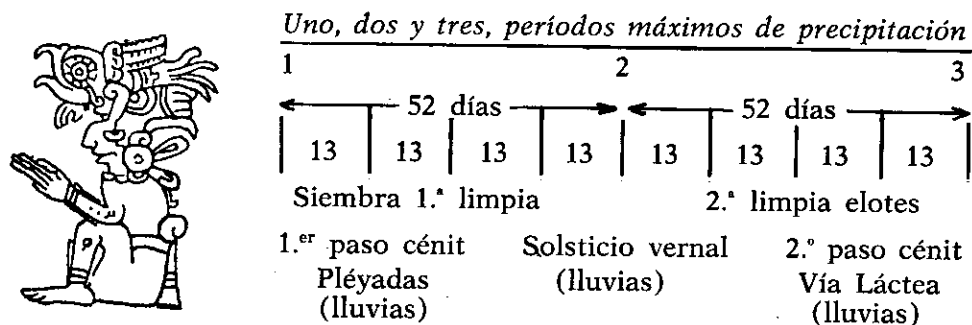
Entre el primero y el segundo paso del sol por el cenit median ciento cuatro días, divididos en dos ciclos de cincuenta y dos días, articulados en cuatro trece cada uno. En el plano astronómico corresponde, el

primer ciclo de cincuenta y dos días, al recorrido del sol y su cortejo estelar, desde la «medianía del mundo» al solsticio. El segundo ciclo de cincuenta y dos días corre del solsticio al segundo paso del astro por el cénit. La fecha del solsticio, que coincide con un período máximo de precipitación, articula dos sectores cronológicos de primera magnitud. Cierra un ciclo de cincuenta y dos días, dividido en cuatro secciones de trece días, y abre otro período de igual duración.

Cada trecena señala una etapa importante en la vida del maíz. Durante la primera se realizan las siembras. Al principio de la segunda trecena el maíz está en «alas de perico». Esta metáfora indica que la plantita tiene ya dos hojitas que enmarcan la guía central, elementos que, en la iconografía maya, se proyectan al típico tocado del dios del maíz, que tiene un perico a guisa de tocado, como puede apreciarse en la figura siguiente tomada del *Códice Tro-Cortesiano*.

La tercera trecena señala la primera limpia. El final de la cuarta trecena señala la primera limpia. Al final de la cuarta trecena comienza la segunda limpia. El maíz ha llegado a su edad adulta. Desde la quinta trecena el maíz está «en elotes», acontecimiento que se celebra con una fiesta, *aan kin*.

A la luz de estos hechos se comprende la trascendencia socio-religiosa y económica de estos ciclos de admirable simetría, enmarcados y articulados por los fenómenos astronómicos y meteorológicos más relevantes de la cosmología maya. Ambos ciclos de cincuenta y dos días corresponden al ciclo vital del maíz. El primero es de mayor importancia porque representa el período de gestación, nacimiento y desarrollo del maíz hasta la edad adulta. A la derecha presento un esquema de estos ciclos con los fenómenos astronómicos y meteorológicos que los determinan.



La escalinata de 52 gradas de Copán.—Una ciclópea escalinata de 52 gradas sirve de basamento, por el lado norte, al llamado Templo XI de Copán. Esas 52 gradas están divididas en la parte superior por un panel que las separa en dos tramos que se unen en la base, como puede

apreciarse en la gráfica 39. De esta manera están a la vez unidas y separadas, expresión típica del pensamiento cronoteológico maya.

Tres factores concomitantes concurren a proyectar luz sobre la función cronográfica de esa gigantesca escalinata:

1. El número de gradas, su orientación y el valor cronológico del escalón equivale a una unidad (dios o día).

2. El juego de luz y sombra que se proyecta en ella. Por su orientación y posición asimétrica dentro del conjunto arquitectónico de la acrópolis se halla bañada por la luz solar solamente en las mañanas durante el período que ocurre entre el primero y el segundo paso del sol por el cénit del lugar, es decir, durante los ciento cuatro días que se proyectan en las 104 gradas de la escalinata. En cambio, durante el solsticio de invierno, la monumental escalera queda sumida en la penumbra. Estos juegos de luz y sombra, proyectados en los monumentos por su peculiar disposición, se explican en términos de las concepciones teogónicas presentes. Como se ha visto repetidas veces, los hierofantes chortis consideran que el espíritu divino se posa en determinado sitio sagrado al momento de su actuación trascendente. La presencia divina coincide siempre con algún fenómeno astronómico y cronológico concomitante, ya que los dioses son, a la vez, astros que actúan en el firmamento, días y números del calendario. Según esa peculiar concepción, los rayos solares que iluminan la escalinata señalan la presencia de la divinidad solar durante el lapso de su actuación significativa, entre el primero y el segundo paso del sol por el cénit.

3. El simbolismo de la pirámide, del templo de planta cruciforme que la corona y de los elementos escultóricos asociados a la escalinata.

En la base de la portada septentrional del templo que corona la pirámide, un panel divide la escalinata, ocupando el espacio central de las siete últimas gradas. Esta cifra sagrada corresponde, en la numerología maya, al dios de la fertilidad que baja del cielo a la tierra en la fecha del primer paso del sol por el cénit, que es precisamente la que determina el primer ciclo de cincuenta y dos días en el calendario chorti. Dicho panel está cubierto de figuras en alto relieve, alusivas a la posición de la joven deidad del maíz en el seno de la tierra, bajo la protección de una gigantesca serpiente ondulante en zig-zag coniformes. La artística composición traduce al lenguaje de las formas las concepciones de los mayas presentes respecto a la posición de la semilla —o dios del maíz— en el seno de la tierra, a raíz del paso del astro por el cénit. En Copán está encerrado en un cartucho, símbolo que los chortis representan por una estatuilla de niño encerrada dentro de un camarín.

En la base de la escalinata está emplazado un ídolo que representa a dos deidades unidas por la espalda y mirando en direcciones opuestas.

El personaje del lado frontal de la mencionada estela luce, entre otros

atributos que le identifican como dios del centro del universo en función de dios-Trece, una cabellera flamígera que remata en doce esferas, dispuestas en dos series paralelas de seis. Apreciada esta figura a través de las concepciones teogónicas chortis, simbolizaría a los doce dioses de la lluvia unidos a la deidad central, jefe de ellos que, en esta función, es un dios-Trece. Ese grupo de dioses pluvíferos entra en acción desde el primer paso del sol por el cenit, siendo desde este momento «los dueños de los días». Por esta razón los sacerdotes chortis computan el tiempo, por treceñas, a partir de este fenómeno astronómico. La treceña es la unidad básica del ciclo de cincuenta y dos días objetivado en las 52 gradas de la monumental escalinata.

El lado opuesto de la estatua representa una deidad lunar, identificable por sus rasgos peculiares. Permanece en la sombra por dar la espalda al oriente y por su posición frente a la escalinata que intercepta la luz solar del lado occidental.

En conexión con esa deidad femenina, que gobierna la cuenta lunar, existe en la misma estela una de las más notables series secundarias del período clásico. Además, en el pedestal donde se halla, de pie, está grabado un jeroglífico lunar en forma de U.

Si los símbolos del lado norte de la pirámide expresan los fenómenos religiosos y calendáricos que se relacionan con el paso del astro por el cenit, los que están en el lado opuesto objetivan el drama de la tempestad que se desarrolla a partir de este fenómeno astronómico. La figura central de esta imponente estructura escalonada, formada de cuerpos superpuestos, distribuidos sobre siete terrazas (de nuevo la cifra sagrada Siete), consiste en una escultura espectacular del dios de la tempestad, con una antorcha encendida en una mano que representa el fuego celeste o dios del rayo (ver la correspondiente ilustración). Destácanse en lo alto de este cuerpo piramidal dos hermosas esculturas de lagarto, que en concepto de los chortis representan a la compañera del dios de la Tempestad. Y los gigantescos caracoles líticos que adornan el mencionado monumento representan un símbolo acuífero que los chortis exhiben en sus altares al dios de la fertilidad, en los ritos del solsticio de verano.

Considerando los elementos simbólicos que están asociados a la pirámide se llega a la conclusión de que están estrechamente relacionados al sentido cosmocronológico que ésta representa y lo completan con la representación de las entidades divinas, masculinas y femeninas, que toman parte en el drama de la tempestad. Constituyen una grandiosa objetivación de la creación biocósmica que se realiza cuando el sol pasa por el cenit.

Las unidades cronológicas de cincuenta y dos días, tradicionalmente conservadas en los cómputos chortis como ciclos claves de su calendario, están registradas en los tres códices mayas: el de *Dresden*, el *Tro-Cortesiano* y el *Peresiano*.

En dichos documentos pictográficos es omnipresente el ciclo de cincuenta y dos días. Su división en cuatro períodos de trece días y su múltiplo de ciento cuatro días están anotados en el *Códice de Dresden*. La importancia cronométrica de dichos ciclos es evidente en la función que tienen como unidad calendárica básica. Se proyecta en códices y monumentos y llega hasta nosotros en el cómputo de tiempo de los chortis.

Objetivación ritual y génesis del numeral Trece.—En todos los altares o mesas de ofrendas chortis, el número de envases o guacales¹² está distribuido conforme al ideograma cósmico de cinco puntos, cuatro en las esquinas, uno en el centro, que corresponden a los cinco dioses rectores del mundo.

Pero en la mesa de Chiquimula este diagrama está enmarcado por dos filas de doce guacales que representan, según mis informantes, a doce parejas de dioses de la lluvia compuestas de doce aves y doce serpientes (gráfica 37). El recipiente central, que es el de mayores dimensiones, está colocado en el centro de cuatro envases que integran, con aquél, el ideograma cósmico.

Como puede observarse en la gráfica 38, dos de esos envases, emplazados simbólicamente en las esquinas del mundo, contienen boronté (bebida Nueve) negro, y los otros dos bebida blanca hecha de maíz, formándose de este modo un cuadro cósmico bicolor, mitad negro y mitad blanco. Dicho símbolo objetiva, según mis informantes, al universo dividido en dos sectores, uno claro y otro oscuro, que representa la división tempo-espacial que corresponde a las dos estaciones del trópico.

En suma, en el centro de la mesa está emplazado el envase mayor que corresponde al dios del centro del universo en función de gran dios de la tempestad. Las filas de doce pares de guacales que se extienden a lo largo de la mesa simbolizan a las doce parejas de dioses auxiliares de la lluvia y los cuatro recipientes centrales a los cuatro dioses de los rumbos del mundo. Todos ellos están bajo el mando supremo de la deidad central, que es a la vez el treceno y el quinto de los grupos respectivos. Esto es, un dios-Trece y, a la vez, un dios-Cinco, concepto que se materializa en la posición del recipiente del Centro, que es el treceno y el quinto elemento de los existentes en la mesa, siendo el eje de todos, como puede apreciarse en el diagrama de la mesa sagrada que se ilustra en pág. 2049.

Tres categorías jerárquicas se objetivan en la mencionada mesa y se distinguen por el tamaño de los envases, siendo el mayor el del Centro. Los cuatro «esquineros» son de dimensiones más reducidas que aquél y los doce pares de guacales son más pequeños aún.

¹² El guacal es de uso general como recipiente de ofrenda a los dioses, y representa, a la vez, a la deidad que recibe el tributo, según el modelo mítico ya considerado en otra parte.

Asimismo, los cuerpos siderales están organizados jerárquicamente, como los seres que actúan en el escenario ritual. Su jefe nato es el sol. Las estrellas forman el cortejo solar.

Desde que ambos grupos teogónicos representados en la mesa son, en concepto de mis informantes, desdoblamiento de una sola deidad, la del centro, todos los recipientes tienen la misma forma semiesférica. Igual concepción se objetiva en códices y monumentos precolombinos que representan al gran Chac de la lluvia, a los cuatro esquineros y a los menores con la misma figura de la deidad principal, pero de tamaño más reducido.

Según las peculiares concepciones indígenas, exteriorizadas en la mesa sagrada, el gran dios del Centro del Universo es una síntesis de todos los dioses.

Tal es la génesis del dios Trece, equivalente de *Oxlahun ti ku* mencionado en el *Chilam Balam* de Chumayel.

La dramatización ritual del Trece, con su séquito de acompañantes en el número de envases colocados en la mesa de ofrendas, no es un fenómeno exclusivo de la liturgia chorti. Se objetiva en la misma forma entre los lacandones y los mayas de Chan Kom (gráfica 5), como una expresión de la unidad ideológica de los mayas que han conservado mejor los legados tradicionales de su religión. Asimismo los lacandones y los mayas de Quintana Roo dramatizan ritualmente los nueve dioses o días de su calendario, así como la veintena.

Además de su dramatización en el diagrama de la mesa sagrada, el Trece está personificado por el alcalpur de Chiquimula en función de mayordomo de la cofradía del «Niño Alumbrador», nombre que corresponde a la joven deidad solar. Bajo su dirección funcionan 12 cofradías. El es, a la vez, el treceno como jefe de cofradías y el quinto como jefe de los calpures, mencionados precedentemente, cargos que se objetivan en el envase central de la mesa sagrada, que representa un dios trece y a la vez un dios cinco con sus correspondientes acompañantes.

El dios Trece en los mitos.—El 13, como todos los numerales sagrados, tiene un valor cronológico y astro-teogónico. Es el más elevado en el orden de los números, porque representa al dios más alto del complejo de la fertilidad y de la tempestad. Además de su objetivación en la mesa sagrada, los numerales, o sus dioses correspondientes, están personificados por hierofantes. Ellos se consubstancian con los dioses que representan, tomando las ofrendas alimenticias de los guacales que les corresponden.

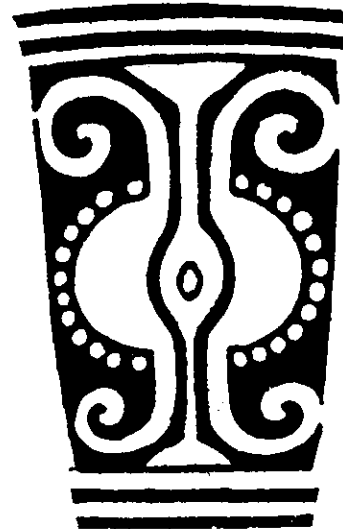
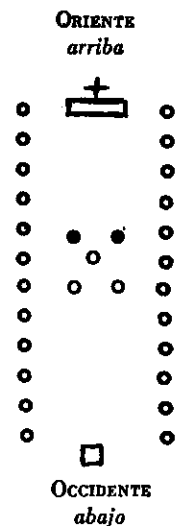
Esos actos rituales y esos dioses están registrados en los mitos y objetivados en la arqueología.

El *Popol-Vuh* nos brinda la nómina de los cuatro dioses cósmicos y de 12 entidades siderales que actúan en el escenario de la Tercera Edad.

Están presididos por Huracán; en el acto de la creación del calendario adivinatorio actúan *Ixpiyacoc* e *Ixmucané* (Recinos, págs. 96, 97).

En este episodio se presentan: Huracán, como gran dios de la Tempestad, cuatro entidades cósmicas, llamadas en esta ocasión *Hunahpú-Vuch*, *Hunahpú-Utiú*, *Camul Alom* y *Camul Qaholom*, y doce entidades siderales¹³, que forman el cortejo estelar del Sol y de la Luna. Son los dioses menores de la lluvia, que corresponden en su función a los *chac* de la tradición maya, que asumen, en su aspecto zoomorfo, el disfraz de ave-serpiente. Ya se ha visto que el ave-serpiente o la serpiente emplumada es un desdoblamiento de *Gucumatz*, alter-ego de Huracán. Participan de las cualidades y poderes de la deidad del centro del universo e integran con ella un grupo de 13 dioses, reductibles a la unidad: el dios Trece.

Diagrama de la mesa sagrada



El dios Trece en la arqueología.—Ya se ha visto que los paradigmas míticos que se dramatizan en la liturgia chorti se proyectan en el arte arqueológico. El símbolo del dios Trece, con su séquito de dioses de la lluvia, está presente en una gran variedad de formas.

Por ejemplo, en la cabellera flamígera que remata en doce esferas, del dios Trece de Copán, que figura en la estela emplazada al pie de la escalinata de 52 gradas (gráfica 40).

¹³ Llamadas: *Nim Ac*, *Nima Tziiz*, *Ahcuval*, *Ahyamanic*, *Ahchut*, *Ahtzalam*, *Ah raxa Lac*, *Ah raxa tzel*, *Ahcol*, *Ah toltecat*, *Ratit Quih* y *Ratit Zac* (Villacorta, 1962, págs. 36, 37).

En figuras pintadas en cerámica, como la del vaso de Guastatoya, que se ilustra en la página 2049, se presentan los mismos elementos de la mesa sagrada chorti. Doce pares de circulitos, un círculo mayor en el centro y las cuatro entidades cósmicas representadas por cuatro figuras serpentiformes, equivalentes de los cuatro *chih chan* chortis emplazados en los cuatro rumbos del mundo. En medio, el «camino del sol», que corresponde al espacio vacío entre las filas de guacales de la mesa de Chiquimula.

Pero la objetivación más espectacular de este diagrama cosmo-calendárico se proyecta en gigantescas escalinatas de piedra. La de los jeroglíficos de Copán, por ejemplo, muestra en sus alfardas dos filas de doce figuras estilizadas de pájaros-serpientes. La gradería occidental de la pirámide del Adivino, en Uxmal, está flanqueada por dos hileras de cabezas escultóricas representativas de doce Chac o dioses de la lluvia. En su parte superior se ve el *sancta sanctorum* donde estaba emplazado el ídolo, eje de la vida y del mundo indígena. Las 24 cabezas de *Chac* son idénticas entre sí, como lo son los 24 guacales de la mesa chorti, porque representan a entidades divinas de igual categoría. La fachada del oratorio, representa un gigantesco mascarón de *Chac* por cuya boca enorme se accede al interior del templo. Su alto grado jerárquico está expresado en las proporciones de la figura, como puede apreciarse en la gráfica 39. Los chortis exteriorizan el mismo pensamiento en las dimensiones relativas de los recipientes que representan dichas deidades.

El segundo paso del sol por el cenit.—Según los sacerdotes-astrónomos chortis, el segundo paso del sol por el cenit ocurre en la noche del 12 al 13 de agosto y determina la iniciación de un segundo período de fuertes lluvias de convección, originado por el calentamiento del suelo, que es mayor durante la canícula, y por un movimiento ascendente más extenso del aire.

Este fenómeno astronómico está señalado por la posición significativa de la Vía Láctea, que cumple en este caso las funciones de las Pléyadas en el primer paso del astro por el cenit.

Con mucha atención observa el sacerdote-astrónomo los cambios de posición de la Vía Láctea en relación con la del sol, de la luna y de otros cuerpos siderales desde julio a septiembre. Cuando este cúmulo estelar se encuentra perpendicularmente a la eclíptica señala el comienzo de la canícula, es decir, un período de suspensión de las lluvias. «Detiene las lluvias» entre dos períodos de precipitación máxima para que los campesinos aprovechen esa corta temporada estival a fin de preparar sus tierras de labranza para «las siembras de segunda».

Cuando la Vía Láctea está «vencida», o sea, cuando se desvía de su «posición derecha», se reanudan las lluvias. Entonces la luna «hace llover» en unión de los dioses de la lluvia.

Desde luego todos los movimientos que ocurren en el plano celeste son atribuidos a las artes mágicas del pluviomago, que invoca a «Santiago», nombre que le dan a la Vía Láctea y a la luna pidiéndoles «una parada de tiempo».

El desvío en la posición preeminente de la Vía Láctea coincide con otro fenómeno astronómico de gran importancia: el segundo paso del sol por el cenit.

En Chiquimula dramatizan el movimiento de la luna en combinación con el de la Vía Láctea y del segundo paso del astro por el cenit en procesiones que salen de la «casa de la luna» (del mayordomo de la Virgen) y de la casa de la Vía Láctea (del mayordomo de Santiago) y llegan al templo donde está el dios solar y del maíz, entre el 12 y el 13 de agosto, en la propia fecha del segundo paso del astro por el cenit.

En el templo se mimetiza ritualmente esos movimientos astronómicos y meteorológicos por un cambio en la disposición de los guacales de la mesa sagrada, descrito e ilustrado en mi libro *Los Mayas*.

Esos movimientos procesionales, que reproducen fenómenos astronómicos que ocurren en el cielo, están registrados en un episodio del *Popol-Vuh*.

El de la retransmisión del mensaje de Camé por *Ixmucané* a los gemelos, a través de un grupo de animales englobados en el cuerpo de la sagrada Serpiente Blanca, que representa la Vía Láctea. Los actores más relevantes de esta escena mítica simbolizan los cuerpos celestes que intervienen en los fenómenos interrelacionados e interfuncionales de la canícula, el movimiento de la Vía Láctea, el paso del sol por el cenit y la consiguiente caída de las lluvias. Los gemelos juegan a la pelota en el cielo, señalando un tiempo de suspensión de las aguas, esto es, una corta temporada estival, que corresponde a la canícula. *Zaquicac*, la gran Serpiente Blanca, lleva el mensaje de *Ixmucané*, es decir, que coordina sus movimientos con los de la luna en su fase menguante. Los animales englobados en el cuerpo de la Serpiente entregan el mensaje de *Ixmucané* al Sol. Este episodio de carácter astronómico expresa la sincronización de los movimientos de la Vía Láctea con el sol. La conjunción Ave-Serpiente representa al dios de la fertilidad y de la lluvia. *Ixmucané*, la vieja diosa lunar, «llora» cuando *Hunahpú* baja del cielo al inframundo. Esta escena simboliza el segundo paso del astro por el cenit y la caída de las lluvias, vertidas simultáneamente por la diosa lunar que llora y los dioses de la lluvia. Ya en Xibalba *Hunahpú* dramatiza el fenómeno de la germinación de la semilla de maíz, acto que corresponde a las «siembras de segunda».

Notorias concordancias ofrece el desarrollo temático de las escenas rituales con la sucesión de los hechos míticos, astronómicos y meteorológicos que éstas dramatizan.

Cultivo de dos milpas consecutivas: una revolución socio-económica. A través del análisis que se hizo de estas escenas míticas resulta que los episodios anteriores son una repetición del drama de *Ahpú*, que en el plano astronómico simboliza el primer paso del sol por el cenit. En esta escena se registra la actuación de la gran Serpiente Blanca. Ella se menciona, por primera vez, en los mitos que dramatizan el segundo paso del sol por el cenit, en combinación con la actividad de *Hunahpú*, cuya caída en Xibalba representa la caída vertical del Sol en su segundo paso por el cenit y la caída de la semilla en el seno de la tierra.

En suma, la mitología del *Popol-Vuh*, como los actos litúrgicos que la dramatizan, establecen las pautas mítico-rituales para el cultivo consecutivo de dos milpas, hechos que se registran, además, en el calendario.

Importa subrayar que las pautas ejemplares para el cultivo de dos milpas consecutivas aparecen solamente en los mitos de la cuarta Edad y en los registros calendáricos y rituales correspondientes, lo que implica una intensificación de las labores de cultivo; por tanto, un incremento de los medios de subsistencia.

En la época anterior (Tercera Edad) los mitos registran solamente una milpa cultivada por las mujeres (*Ixquic* e *Ixmucané*) en el campo desbrozado por los hombres (*Hun Bätz* y *Hun Chuén*). El cultivo de dos milpas consecutivas por los hombres, en sustitución de la que cultivaban las mujeres en la huerta, constituye una verdadera revolución económica que repercutió en las formas sociales.

Pero estas normas míticas sólo son aplicables en tierras bajas y cálidas favorecidas por una pluviometría regular, la existencia de la canícula y la división tempo-espacial en dos secciones iguales que corresponden a las dos estaciones del trópico.

Este detalle es de sumo interés para la investigación de los orígenes del calendario y de los mitos.

El ciclo de setenta y tres días.—Desde el segundo paso del sol por el cenit, que determina la siembra de la segunda milpa, *e pej war* = milpa de segunda, hasta la ceremonia de clausura del calendario agrícola (*tzolkin*), que se realiza a la medianoche entre el 24 y el 25 de octubre, median setenta y tres días que cubren el proceso de cultivo de esa milpa.

En el templo, los sacerdotes invocan al dios de la tempestad, en función de dios de la Vía Láctea. Pero estas ceremonias no revisten la solemnidad ni el carácter espectacular de las que se celebraron en la inauguración de la estación de lluvias.

No se repiten para la segunda temporada de lluvias y de cultivo el ritual sacrificatorio ni la abertura de la cava en el centro de la milpa, para sepultar en ella las ofrendas a la tierra. Las ceremonias celebradas en el templo y repetidas en la milpa, al principio de la estación, son válidas para todo el período de cultivo.

Continúan, sin embargo, los ritos del culto agrario a intervalos de nueve noches y, dentro del marco de estas celebraciones, realizan las de acción de gracias en el día de los elotes *aan kin* y el rito al dios del Aire, para la protección de la segunda milpa.

Después de la siembra, decretada por el sacerdote a raíz del segundo paso del sol por el cenit, los campesinos proceden a la única limpia y deshierbo, que realizan entre el 28 de agosto y el 20 de septiembre, según el estado del tiempo, la altitud y exposición de la sementera. En todo caso, dicha operación debe terminarse antes del equinoccio con el objeto de que la milpa esté en condiciones adecuadas para aprovechar las últimas lluvias que caen a raíz de este fenómeno astronómico.

Antes de proceder a la limpia, los campesinos «piden licencia» a los dioses por medio del sacerdote, como acostumbran para todas las labores agrícolas.

Para el 24 de octubre el maíz está «jiloteando», es decir, que los granos de la mazorca empiezan a cuajar. Con la limpia terminan las operaciones de cultivo, pero no la temporada ritual, que finaliza con el cese de las lluvias.

De acuerdo con el concepto mágico-religioso del indio, las aguas seguirán cayendo del cielo, mientras el sacerdote continúa atrayéndolas mediante los ritos petitorios que celebra cada nueve días. Si éstos se suspendieran, automáticamente se suspenderían las lluvias.

Muy atentos están los pluviomagos a los fenómenos astronómicos y meteorológicos que anuncian el final de la estación de lluvias. El equinoccio otoñal es un preludio de la «salida» del «invierno».

Clausura del tzolkin.—Entre el 24 y el 25 de octubre, a la medianoche, realizan la ceremonia de clausura del calendario agrícola de doscientos sesenta días. De ninguna manera puede cambiarse esa fecha, por cumplirse exactamente (en los años ordinarios) doscientos sesenta días, desde el año nuevo, que es «el empiezo» de este ciclo. A partir de esta fecha, «el día placeado, el día nombrado», es el 24 de octubre para amanecer el 25. (No podemos cambiarlo, porque éste es el tiempo tasado, informe de Inés Díaz.)

Trátase, pues, de una fecha absoluta, inmutable, impostergable, como es la del Año Nuevo.

Los actos que se celebran en la ceremonia de clausura se desarrollan como sigue:

1. Último desfile procesional de los nueve hierofantes en torno a la mesa sagrada, que representa la parte oscura del cosmos. Lo encabeza el sacerdote mayor que sahuma copiosamente los guacales y el ídolo, en un rito de acción de gracias por los beneficios otorgados durante el ciclo que finaliza. Desfile en el patio del templo de los nueve. El sacerdote arroja el contenido de los cuatro guacales de la mesa a las cuatro

partes del mundo y vacía el contenido del recipiente central bajo el altar. De este modo el contenido de cada recipiente vuelve simbólicamente a su respectivo lugar de procedencia: el chilate de los cuatro guacales esquineros, a los cuatro rumbos del mundo, el del envase central al centro del cosmos.

Regresan al templo para desfilar de nuevo nueve veces ante la mesa vacía, que ya no simboliza la parte oscura del universo, sino la parte clara, porque está limpia, despojada de los elementos representativos de los dioses pluvíferos. Las nueve vueltas dramatizan un segundo ciclo cronológico de ciento ochenta días que corresponde a la estación estival¹⁴ que está por iniciarse.

2. Desmantelamiento del altar, quitándole todos los adornos vegetales.

3. Rito de barrer la mesa, que simboliza el barrido de las nubes por los vientos, en virtud de magia imitativa (gráfica 41). Simultáneamente proceden a «soltar» el Aire que permaneció aprisionado en cántaros sellados, durante todo el ciclo del tzolkin.

4. Rito de «embrocarse» los guacales, es decir, de colocarlos boca abajo sobre un banquillo, para mostrar a los dioses que ya no recibirán más ofrendas alimenticias (gráfica 42).

Destruído todo el aparato mágico de atracción de la lluvia, éstas ya no caerán del cielo, y suprimidas las ofrendas alimenticias, los dioses pluvíferos ya no «trabajarán», entran al descanso.

Coincide generalmente la ceremonia de clausura del tzolkin con la suspensión de las lluvias en el área del Pacífico, fenómeno que se atribuye, desde luego, a las artes mágicas del pluviomago. Esa suspensión del ciclo de lluvias sólo ocurre en la vertiente del Pacífico y no en la del Atlántico, donde sigue lloviendo a veces hasta febrero y marzo.

Ocurre un cambio en el panorama estelar por este tiempo. Manifiestan los sacerdotes que, a raíz de la ceremonia de clausura del tzolkin, las estrellas o dioses de la lluvia que «trabajaron» durante la segunda temporada de cultivo se dispersan, «porque Dios las va separando y, no encontrándose juntas, ya no pueden trabajar» (informe de A. Hernández, Esteban Pérez, Alcarío Alonso, Inés Díaz y otros).

Este concepto de que los dioses sólo pueden trabajar cuando forman una corporación completa explica el carácter aciago de los cinco días

¹⁴ Ritos semejantes a los que realizan los chortis, desfilando alrededor de la mesa ceremonial, a la derecha y a la izquierda, para dramatizar los ciclos estacionales, han sido observados por Robert Redfield entre los mayas peninsulares. Manifiesta el citado investigador que los mayas de Quintana Roo ejecutan una danza alrededor de una mesa, colocada en el centro del corredor. Los danzantes dan nueve vueltas a la derecha y otras nueve a la izquierda, mientras los jefes principales llevan la cuenta de los movimientos (Redfield, 1944).

finales del año de trescientos sesenta días, disgregados de la unidad vigesimal a la que pertenecen.

Culto solar.—El ceremonial de clausura finaliza alrededor de las dos de la mañana, pero los hierofantes esperan para invocar, sahumar y entonar cánticos al Nuevo Sol, y a la Luna Nueva, bajo cuyo patronato se inaugura el ciclo estival.

Al entrar en receso los dioses agrarios surgen instantáneamente los solares cuyo culto está a cargo de otros sacerdotes.

El final abrupto del tzolkin y el comienzo *ex novo* del ciclo solar, que ocurren simultáneamente, se expresa con elocuencia en los vocablos *Xul* = fin y *Yaxkin* = Nuevo Sol, del calendario maya antiguo dado a conocer por Landa. *Yaxkin* sucede a *Xul*, que le da significación. *Xul* expresa el pensamiento chorti, objetivado en los ritos de clausura del tzolkin, que dramatizan, en forma impresionante, el final absoluto de este ciclo calendárico.

El paralelo entre el cómputo chorti y el maya resalta, además, del hecho que tanto en la liturgia maya como en la chorti la celebración de *Xul* cae en la misma fecha¹⁵.

Xul Yaxkin establece una tajante separación entre el ciclo de lluvias y el estival, entre períodos cronológicos que comienzan y finalizan de manera absoluta. Están separados y unidos, a la vez, como partes cualitativamente diferentes de un todo. El ciclo estival comienza con la mutación total de dioses, sacerdotes, templos y ceremonias. El significado metafísico de esta renovación corresponde al fenómeno natural del cambio de estaciones. A esa dicotomía corresponde la bipartición del cosmos y del calendario y la biunidad divina.

Exponente de esa biunidad es el propio héroe civilizador que es alternativamente dios del maíz durante el ciclo de lluvias (estancia en Xibalba) y dios solar durante el período estival (luminoso). Su ascensión al cielo se conmemora en los ritos de invocación al Sol Nuevo, *Yaxkin*.

Fieles a sus tradiciones míticas, los chortis objetivan la biunidad divina con gran realismo en la figura del «Niño» que acumula ambas funciones teogónicas mediante un cambio de su indumentaria, como ya se ha dicho. En su ajuar hay una cruz a la que está adherido un sombrero perfectamente circular, que simboliza al sol, y flores que identifican su función de dios de las Flores, como puede apreciarse en la gráfica 17.

El dualismo estacional se proyecta, en el orden institucional, a dos tipos de gobierno, el religioso bajo el liderazgo del sacerdote mayor y el civil gobernado por el jefe máximo: *Alcalpur* de los chortis, equivalente

¹⁵ Según el calendario dado a conocer por Pedro Sánchez de Aguilar, obispo de Yucatán, *Xul* corresponde al 25 de octubre (informe contra *Idolorum Cultores*, del obispo de Yucatán, 3.ª ed., Mérida, Yucatán, 1937, pág. 213).

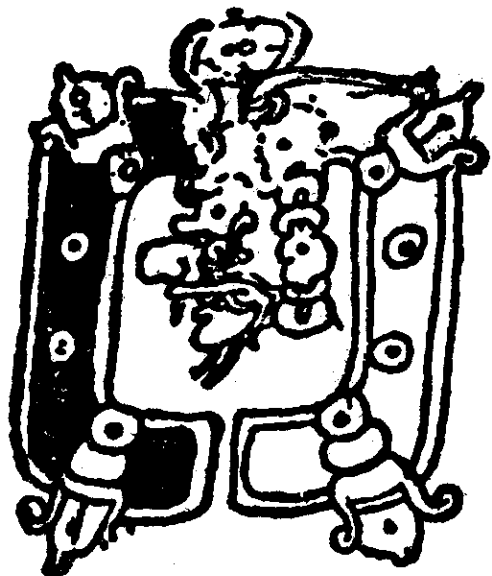
de *Halach Winik*, de la tradición maya. Sus linajes respectivos parten del dios de la fertilidad y del dios solar.

Tal bipartición estacional y calendárica se refracta en los adornos del altar de los cultos respectivos: adornos vegetales de un verde intenso que se renuevan periódicamente para mantener su frescura en el altar del culto agrario, adornos de flores secas, papeles y petates en el altar del culto solar. Allí está depositada la bandera tribal, como puede apreciarse en la gráfica 31, que representa el altar de una cofradía de Quezaltepeque.

Las ceremonias del culto agrario se celebran a la medianoche, cuando el sol está en el nadir; las del culto solar, a mediodía, cuando el sol está en el cenit.

Como se ha dicho, los teólogos chortis conciben al cuadrante cósmico dividido en dos sectores de iguales dimensiones, pero de diferente cualidad y color.

Se reproduce en el volumen 1 esa imagen bicolor, tal como la imaginan los chortis y, en seguida, como se representa en códices mayas.



Comparando el jeroglífico adjunto del *Códice de Dresden* con el símbolo del mundo bicolor que los chortis objetivan en la mesa ceremonial (gráficas 34, 38) resulta que el primero es inteligible en todas sus partes. El mismo ideograma cósmico configurado por cuatro símbolos emplazados en las cuatro direcciones del mundo, dos de ellos claros y dos oscuros.

En el centro el envase mayor, que corresponde al gran dios de la tempestad, representado antropomórficamente en el citado códice. El jeroglífico de Dresden coloca el signo Este precisamente en el mismo lugar que los chortis señalan como el punto Este de su astronomía, el cual corresponde al primer paso del sol por el cenit, de donde arranca la línea divisoria que marca «la medianía del mundo». Los paralelos entre la figura del códice y la que forman los chortis en su mesa ceremonial es perfecto.

Dada la simetría tiempo-espacio, las divisiones del cosmos se proyectan en la división del calendario en dos ciclos de ciento ochenta días que configuran el año de trescientos sesenta días.

En el plano historicista, la sección oscura del cosmos corresponde al período prehistórico, o de barbarie, y la clara o luminosa, al histórico o de la civilización.

El Sol Nuevo inaugura una era de bonanza, alegría y abundancia, un período de vacaciones que dura cien días. Este ciclo finaliza, de manera abrupta, como todos los ciclos cronológicos, con los cinco días llamados «de duelo», correspondientes a los *xma kaba kin* de los mayas.

Aunque la estación estival, como el ciclo de lluvias, comprende ciento ochenta días (excluidos los cinco de duelo), la sección restante de ochenta días corresponde al tzolkin; por consiguiente, pertenece al ciclo del «trabajo».

A diferencia de los ritos del culto agrario que pasan desapercibidos del público y se rigen estrictamente por las normas tradicionales, las fiestas solares que se celebran públicamente han sufrido la influencia misionera y el consiguiente sincretismo religioso. De ahí que algunas celebraciones precolombinas han sido desplazadas, a veces, a fiestas cristianas.

Cuatro fiestas principales se celebran durante el ciclo solar: la de los muertos, la del Santo Patrono, la del Solsticio de Invierno, en coincidencia con la de Acción de Gracias y de las cosechas y la de todos los dioses.

Cinco días después de la clausura del tzolkin comienza la fiesta anual de los muertos, llamada *Tzi kin*, celebrada por los grupos familiares en todas las localidades chortis. *Tzi kin* connota la idea de pájaro y se relaciona etimológicamente con sol, estío = *kin*.

Hay dos categorías de *Tzi kin*, el «pequeño» que celebran el 29 de octubre y es dedicado a los niños, y el «grande», que se inicia el primero de noviembre en honor de los adultos y se continúa en el curso de este mes a intervalos de nueve días.

Este orden de sucesión está estrictamente calcado sobre modelos míticos y determinado por la numerología ritual. El *Popol-Vuh* especifica, en efecto, que primero subieron al cielo los gemelos (Sol, Luna) en medio de la luz. Después subieron los 400 muchachos a quienes mató Zipacná,,

y así se volvieron compañeros del sol y de la luna y se convirtieron en estrellas del cielo.

Tenemos en este párrafo el mito de origen de la fiesta anual a los muertos, que se celebra a raíz de *Yaxkin*; del destino de los muertos que suben al cielo y se incorporan a las estrellas, como los 400 muchachos, formando el séquito solar en un ambiente paradisíaco como el de *Paxil*, descrito en el *Popol-Vuh*.

Al igual que los dioses y los muertos, los vivos disfrutaban de este ambiente, «se llenan de alegría porque han descubierto una hermosa tierra llena de deleites, abundante en sabrosas comidas, etc.» (187-188). Este paraíso se hace realidad para los campesinos durante el ciclo estival.

¿Pero, por qué la fiesta de los niños precede a la de los grandes?

Este orden de sucesión dimana de la función del héroe solar como patrón de los niños y rector de las fiestas durante el ciclo estival.

Hoy las fiestas al héroe solar se celebran en la iglesia y las cofradías. En la época arqueológica, la pirámide solar, que es siempre la más alta, está integrada al complejo de edificios ceremoniales.

En Copán, por ejemplo, el templo solar (pirámide 16) se extiende del patio oriental al occidental de la Acrópolis y su sección oriental está frente al templo del dios del maíz (templo 22). La pirámide se levanta a 40 metros sobre el nivel de la plaza (sin el templo), siendo el montículo más alto del valle de Copán. El templo que corona la pirámide está destruido, pero se identifica como templo solar por la cerámica encontrada en su basamento, vasos con pedestal, en forma de copa adornada con 18 picos triangulares que simbolizan rayos solares en el mismo número y estilo de los que dibujan todavía los chortis para representar a su dios solar (se conservan en la parafernalia de la cofradía). Representan los dieciocho meses del año maya. En la fachada que mira al poniente, el templo al sol de Copán tiene una elegante escalinata. Sus peraltes están esculpidos con calaveras humanas que nos recuerdan que el dios solar es, a la vez, dios de los muertos.

Como se ha dicho, la magna ceremonia al dios solar se ha desplazado a la del Santo Patrono de la comunidad, en virtud de sincretismo religioso. Pero ha conservado su nombre indígena de *Noh kin* = Gran sol o gran día.

Acerca de la fiesta de la cosecha, de acción de gracias y del solsticio, se ha tratado precedentemente. Otra fiesta que se celebra durante el ciclo estival es la dedicada a todos los dioses.

Después de una serie de danzas y festividades públicas se clausura el ciclo estival con el rito de «amarrar el toro». Al finalizar el llamado juego del toro interviene el sacerdote con sus cinco acólitos. Con pausados ademanes procede a amarrar el animal con un lazo nuevo, atándolo con cinco nudos (cifra solar). Al mismo tiempo pronuncia una breve oración que finaliza con peticiones «para todo el año venidero» de salud y ventura para la comunidad (L. López).

Así queda «anudado» el año viejo y clausurada a la vez la rueda calendárica.

Considero importante el acto de «anudar» el año por medio de un lazo que «amarra» a un ente divino que representa un período cronológico vencido. Esas mismas concepciones están expresadas gráficamente en códices y monumentos prehispánicos. Los mayas, como los mexicanos, consideraban anudado todo ciclo de tiempo completo. Objetivaban este concepto mediante un lazo que envolvía o «amarraba» a una inscripción cronológica, como puede apreciarse, por ejemplo, en inscripciones de Copán, ilustradas en la gráfica 42.

La misma técnica ejemplificada por el sacerdote es imitada por los campesinos, que llevan la cuenta de su edad mediante una cuerda en la cual hacen un nudo al cumplir un año de vida, como puede apreciarse en la gráfica 38, tomo I de mi libro *Los chortis ante el problema maya*.

Con el «cierre del año» termina la temporada alegre y festiva que caracteriza el ciclo del culto solar, el período de desahogo emocional que tiene lugar después del ciclo de doscientos sesenta días de «trabajo».

53. DRAMATIZACION DE LA MITOLOGIA EN ESCENAS TEATRALES

La danza maya-quiché es una de las más antiguas manifestaciones artísticas indoamericanas. Está siempre en íntima relación con el culto solar, desde que los gemelos crearon el teatro maya-quiché. Son los más antiguos dramaturgos que conocemos en la historia humana.

Ya en la Tercera Edad de los mitos, que corresponde al ciclo de la diosa-Madre, los gemelos hacen bailar a sus primos, *Hun Bátz* y *Hun Chuén*, en el patio de la casa de *Ixmucané*, al son de sus cantos, acompañados de la flauta y del tambor.

El Palo Volador.—Esta escena se dramatiza todavía por los quichés de Chichicastenango durante el juego del Palo Volador, que se realiza en la fiesta patronal (fiesta solar).

Dos actores disfrazados de monos representan a *Hun Bátz* y *Hun Chuén*, los hombres-monos del *Popol-Vuh*. La danza ha conservado, hasta la fecha, el mismo nombre de *Hunahpú-Qoy* = El mono de *Hunahpú*, registrado en el *Popol-Vuh* (145). El Palo del Volador representa el árbol de *canté* (*Gliricidia sepium*), donde subieron los primos y fueron transformados en simios por las artes mágicas de los gemelos. Los pájaros, mencionados en el mito, se escenifican por artistas disfrazados de pájaros que se lanzan al espacio y vuelan en torno al mástil, en tanto que los hombres-monos, sentados en la cima del Palo, tratan, en vano, de agarrarlos, reactualizando una escena del mito.

Detalle significativo: los actores no se disfrazan con la máscara y la cola simiesca, sino hasta el momento en que van subiendo al palo, rindiendo así fielmente la imagen de su transformación en monos en el mástil del Volador.

A continuación, es decir, en el mismo orden registrado en el *Popol-Vuh*, el actor que representa al héroe civilizador toca el son de *Hunahpú coy* y los monos acuden para comenzar sus danzas en el patio. Las contorsio-

nes y muecas que hacen arrancan torrentes de carcajadas al público que, inconscientemente, desempeña el papel de la abuela, cuya risa era incontenible. Hasta los menores gestos, mencionados en la citada fuente mítica, se reproducen por los hombres-monos que estiran la cabeza, la ponen entre sus piernas y hacen el ademán de tocarse el miembro viril.

Al igual que los mitos y los ritos, el juego del Volador tiene un sentido multivalente. El transporte del gigantesco madero, por numerosos individuos, reactualiza la escena de los 400 muchachos acarreado una gran viga para la construcción de la casa comunal. En el fondo de la cava, de 3 a 4 m. de profundidad, se abre una galería lateral de 25 cm. que representa la que excavó *Zipacna* para evitar ser aplastado por la viga que clavaron en el hoyo los 400 muchachos con la intención de matarlo. En dicha galería lateral se coloca hoy una vela encendida, que simboliza la presencia del espíritu de *Zipacná* en su guarida.

El juego del Volador dramatiza, además, otras escenas de carácter cosmológico, escatológico y cronográfico, entre otros, el ciclo de cincuenta y dos años¹⁶.

Guy Stresser-Péan, etnógrafo moderno que ha dedicado su atención al estudio comparado del Palo Volador y la ceremonia de Chichicastenango, que presencié una vez conmigo, cree que los toltecas inventaron el Palo Volador y que la primera gran difusión de este elemento cultural se debe a los toltecas, opinión con la cual estoy de acuerdo. Asimismo considera que el Volador de Chichicastenango representa el tipo arcaico, en oposición al reciente, de tipo azteca. La razón es clara: los quichés escribieron el *Popol-Vuh* que se dramatiza en el juego del Palo Volador. Tienen muchas danzas y dramas, pero considero que el más representativo, el más original, es el Volador que dramatiza episodios del *Popol-Vuh*. Importa retener los datos anteriores por las implicaciones históricas que ofrecen.

El teatro maya.—La pieza en cinco actos del drama chorti que se refiere a continuación evoca la composición de la tragedia ática y se representa al aire libre, como en el teatro griego.

El poema dramático más bello de América.—Lo llaman «La Historia», pero es conocido popularmente como «El Baile de los Gigantes». Constituye la representación dramática de los episodios principales del *Popol-Vuh*, esto es, las tribulaciones de *Hunahpú* y *Vukup-Hunahpú* en Xibalba y su decapitación por mandato de los *Camé*.

Luego la venganza de los gemelos por la muerte de su padre, la deca-

¹⁶ Para mayores informaciones e ilustraciones sobre el particular, remito al lector a mi trabajo «Los mitos en el drama quiché», en mi libro *El Popol-Vuh, fuente histórica*, Guatemala, 1952, págs. 351-370.

pitación de los *Camé* por ellos, la promoción del héroe civilizador al rango de *sol invictus* y de *Ixbalamqué* a diosa lunar. Los entes de Xibalba reconocen el triunfo de los gemelos y se declaran sus vasallos. Es el único poema dramático indoamericano que reactualiza los hechos trascendentes del *Popol-Vuh*, que los chortis llaman «La Historia», usando el mismo término de la citada fuente mítica, que cuenta «las antiguas historias del Quiché» (Recinos, págs. 83-85).

Los nueve actores chortis (cifra sagrada) son parlantes, sus «relaciones» van acompañadas de gestos y mímicas muy expresivas y los cinco actos del drama se desarrollan con acompañamiento de músico. El número de actos se ciñe estrictamente a las cinco danzas finales del *Popol-Vuh*, establecidas por los héroes civilizadores, a las que ya se hizo referencia. Esos actos que se intitulan: Entrada, Cruzada, Espanto, Honda y Muerte, son mitos en acción.

Gigante Blanco y Gigante Negro es el nombre de los actores que personifican, respectivamente, a los Siete *Hunahpú* y los Siete *Camé* del *Popol-Vuh*. En el color de sus máscaras de madera expresan el símbolo de civilización y nobleza (blanco), de barbarie o maldad (negro), del bien simbolizado en la luz que reside en el sol, y del mal que es la oscuridad que reina en Xibalba, colores registrados en el *Popol-Vuh* con el mismo sentido y objetivados en el cosmos bicolor de los chortis.

Los siete *Ahpú* o los Siete *Camé* del *Popol-Vuh* son personificados por un solo actor, concebido como «Siete Reyes», según expresan los danzantes en sus relaciones. De esta manera ilustran concretamente el principio de pluralidad dentro de la unidad que rige, hoy como ayer, el organismo colectivo de los dioses reductible a la unidad.

Gavites son los nombres de los dos actores que personifican a los gemelos, héroes civilizadores, equivalentes de *Hunahpú* e *Ixbalamqué*.

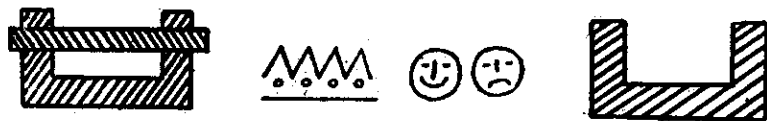
Detalle importante es el símbolo que usa en su gorro el actor que representa al héroe solar. Consiste en un signo lunar amarillo en forma de U, atravesado por una barra de color rosa. La barra representa, en concepto del mayordomo Fidelino Romero, de Camotán, la cifra cinco, numeral sagrado que corresponde al dios solar. Los informes del citado informante coinciden, respecto al valor de este numeral, con los datos que me dieron los hierofantes de Quezaltepeque.

Los chortis ignoran la Cuenta Larga usada por los mayas durante el período clásico, pero conservan el símbolo de la barra con su valor de Cinco, que le daban los mayas de esa época.

En esa forma representan un signo solar dentro del glifo lunar, es decir, los elementos constitutivos del *uinal*, que se ilustra en la 2064, a la izquierda. Esta unidad cronológica se dramatiza en el *Popol-Vuh* por los gemelos en el acto de unir los veinte dedos de sus manos.

Los chortis conocen igualmente el glifo kin que representan mediante

un circulillo con valor de Uno. Suelen dibujarlo en serie, asociado, a veces, con el glifo rayo solar, como se aprecia en la figura central siguiente. Este mismo símbolo está plasmado en la corona de la joven deidad solar en un dintel de Tikal. De esta manera conservan el punto y la barra del sistema de notación maya.



También figuran otros jeroglíficos en su parafernalia, los cuales han sido ilustrados en mi libro *Los chortis ante el problema maya*, tomo II, página 729, entre ellos el signo *Ahau*, que se reproduce aquí. Distinguen el *Ahau* solar del lunar en la forma de la boca, caída en el glifo femenino, dato que considero de interés para los epigrafistas.

El actor que representa a *Ixbalamqué* luce un gorro blanco con casquillo azul, blusa blanca con mangas blancas. Su blusa blanca está respunteada con hilo blanco; en cambio, la blusa rosada de su hermano está respunteada con hilo rojo.

Ambos danzantes cubren su cara con un velo de 30 cm. que cae de la frente y tapa todo el rostro, como puede apreciarse en la gráfica 46. Este velo que simboliza su incógnito durante su estancia en el inframundo, tal como consta en el *Popol-Vuh*, representa, a la vez, la sección oscura del mundo. Sólo será levantado al final del drama cuando los dioses son proclamados héroes solares. El velo que cubre la cara de los gemelos hace objetivas las siguientes palabras del *Popol-Vuh*: «Había entonces muy poca luz sobre la faz de la tierra. Aún no existía el sol» (pág. 103).

Sus caras, alternativamente veladas y descubiertas, representan alegóricamente el mundo oscuro y claro o luminoso en que actúan, e ilustra, además, un principio cardinal de la teología maya: la biunidad divina.

En cambio, los gigantes no llevan velo, pero el negro ostenta en su tocado un largo pico de cartón plateado y una estrella de ocho puntas que le caracterizan como entidad estelar.

Capitán es el nombre que dan al lector que personifica a la diosa lunar, madre de los gemelos y equivalente de *Ixquic*. Con el mismo nombre de capitán del cielo designan a la luna.

Luca en su gorro el bien conocido glifo lunar en forma de U, que se ilustra en la página anterior, a la derecha, y puede apreciarse, parcialmente, en la gráfica 47. Este signo es amarillo sobre fondo rojo oscuro. Es similar al glifo lunar que está grabado en el pedestal de la estela N. de Copán. Los adornos en forma de media luna de su indumentaria completan su caracterización de diosa lunar. Un velo tapa su cara. Pero esta

cara nunca se descubrirá, porque no es la luna madre, sino su hija, *Ixbalamqué*, la que, según los mitos, es promovida al rango de Luna Nueva, en unión de su hermano, el héroe solar. Y así se ve con el rostro cubierto en la gráfica 47 al momento de la proclamación del *sol invictus*.

Es admirable, en realidad, la adherencia del drama chorti a los mitos del *Popol-Vuh*.

El Rey personifica al gran dios del Cielo¹⁷. Tiene la faz cubierta por un velo rosado. Viste pantalón del mismo color, con valencianas recortadas en puntas triangulares. También los puños de su camisa, ceñidos a manera de brazaletes, rematan en festones puntiagudos y amarillos. La falda delantera de la camisa va orlada con trece picos y, en el cuello, se han recortado cinco triángulos de color amarillo. Es el único personaje que lleva una corona de cartón, revestida de papel dorado brillante y que termina en 10 triángulos de vértice agudo. Un bonete azul cubre su cráneo, y un largo manto amarillo, con sobrepelliz, cubre la espalda del augusto personaje, como puede apreciarse en la gráfica 10, página 126 del tomo I. Los múltiples recortes en punta triangular figuran los rayos solares, que literalmente irradian de su cuerpo. El significado del glifo Rayo solar no se ha perdido entre los chortis, como puede apreciarse en la gráfica pertinente.

Asimismo, en códices y monumentos la deidad solar se identifica por un collar de puntas triangulares, como puede apreciarse en una pintura de la pág. 26 del *Códice Tro-Cortesiano*, y en las gráficas 175, 177, 178 de mi libro *Los mayas*, que representan esculturas del período preclásico. El Sol es también un dios-Cinco, cualidad que se objetiva en los cinco dedos de la mano abierta, que rematan en signos *kin*. En la otra mano tiene el palo de sembrar, que representa su función de dios del maíz. En esta figura se conjuga la biunidad divina establecida en los mitos.

Dos hechiceros provistos de sonajas, llamados «armadores», completan el grupo dramático. Ellos representan los poderes sobrenaturales que ayudan a los gemelos en los momentos críticos de su conflicto con las fuerzas malignas. El poder de los hechiceros radica en su sonaja. Los armadores visten pantalón rojo con bandas y valencianas amarillas, chaqueta azul bordada con una franja amarilla y un gorro azul con casquete rosado y banda frontal amarilla.

Uno de ellos cubre su cara con un velo amarillo salpicado de nueve puntos oscuros y doce claros, que simbolizan los nueve Señores de la Noche y las doce estrellas del cortejo solar. El velo del otro carece de símbolos.

Participa en la danza el maestro de ceremonias, que sustituye a veces al actor que representa al héroe solar. Los gavites son jovencitos agra-

¹⁷ Los chortis de otras localidades aplican el nombre de rey a sus dioses solares, que son, a la vez, entidades calendáricas.

ciados que no deben pasar de doce años. El maestro interviene en las partes más complicadas, cuando las relaciones y las mímicas deben expresarse con la mayor fidelidad.

En el vestuario y los velos de los actores se proyectan series calendáricas y conceptos astronómicos inseparables del contexto mágico-religioso, en el drama, como en el rito y el mito.

Los gavites, los gigantes y el rey están armados con una espada de madera que llevan en la mano. Al principio y al final de cada acto, todos los actores rinden homenaje al sol, saludándole ceremoniosamente con la cara vuelta al oriente, mientras dibujan en el aire con sus espadas semicírculos, de este a oeste, que simbolizan la trayectoria del astro rey, así como el movimiento del juego de pelota.

En el curso del drama ejecutan diversos actos, adoptando posiciones que representan figuras cósmicas, como el cuadro, orientado a los solsticios, la cruz, el aspa, la línea solar, como puede apreciarse, por ejemplo, en la gráfica 46, en que los danzantes forman una línea este-oeste, mirando al sol y, a la vez, al actor que le representa¹⁸.

En este poema dramático se reproducen episodios, gestos y aun palabras del *Popol-Vuh* con sabor de tragedia y gran efecto escénico.

Por ejemplo, el Gigante negro «espanta» al blanco con saltos y gestos terroríficos, golpeando furiosamente el suelo con su espada, como puede apreciarse en la gráfica 9, pág. 126 del tomo I. Decapita a su adversario (gráfica 10, pág. 126, tomo I).

Ingeniosa es la manera como representan el descuartizamiento del Gigante blanco por el negro, o de gavite solar por gavite lunar, «tasa-jeando» su cuerpo en pedazos, comenzando por las piernas y los brazos. Las tiras de carne arrancadas del cuerpo son exhibidas triunfalmente ante el público, que aplaude. Un pañuelo retorcido representa a las tiras de carne, como puede verse en la gráfica 11, pág. 127 del tomo I.

El Gigante negro «da cuenta de cenizas» en que convertirá el cuerpo de Gavite, haciendo alusión a la escena mítica de la reducción a cenizas de los calcinados huesos de los gemelos.

No falta el desafío previo del Gigante a los Gavites por medio del «despacho de un correo», calcado sobre el tema del mensaje que los Camé envían a Hunahpú e Ixbalamque. Estos lo aceptan en el acto, pues se trata de disputar el poder universal. Hay simulacros del juego de pelota.

Impresionante es la escena de la saeta mágica, por medio de la cual Gavite hechiza al Gigante. Corre velozmente hacia él, salta ágilmente sobre el obstáculo de la defensa y golpea con sus puños cerrados el pecho de su adversario, repitiendo esta maniobra cuatro veces, escapando de

¹⁸ El héroe solar preside el drama, en función del dios de la Danza, de la Poesía, de la Música y del Juego.

ser derribado por las coces que le asesta su contrincante. De esta manera se ve obligado a revelar su nombre.

En cambio, es hilarante el episodio de la «capazón», en el que Gavite neutraliza los esfuerzos de su contendiente y hace además de castrarlo, simbolizando, en este acto, el aniquilamiento del poder del Gigante negro. En los actos que dramatizan la persecución y destrucción de los de Xibalba participan los espectadores. Unos huyen para no ser agarrados y castrados, otros los persiguen y todos toman parte, con gran alboroto, al acto de destrucción de las fuerzas del mal. La alegría del público llega a su paroxismo.

Gavite salva a su padre de las garras del negro y le rehabilita; decapita al Gigante y ofrece al Sol, a guisa de trofeos, la cabeza y la espada del vencido.

El rey contesta: «Gracias se le demos al Señor, pues que se le diga la muerte a este Gigante hablador. Hoy cantemos regocijos entre mi tante (gente). Toma mi corona, Gavite, empezaremos alavareal (alabar al rey). Sea por siempre, amén».

En las relaciones resalta la teología de la Palabra y del Nombre, como en el *Popol-Vuh*.

En el acto de entregar su corona solar a Gavite, el drama nos presenta una bella alegoría de la sustitución de un dios por otro dios, en sus funciones y atributos.

Al ser consagrado como *sol invictus*, Gavite se descubre el rostro para iluminar el mundo, acto que se ilustra en la gráfica 47. En ella se ve al capitán (luna madre) y al Gigante negro rindiendo homenaje a Gavite, que tiene la cara descubierta¹⁹.

A la luz de la «Historia», el drama chorti, que gravita en torno a las figuras de sus héroes civilizadores, que son, a la vez, figuras cimeras de su teología, puede inferirse que la misma representación teatral se escenificaba en la gran plaza ceremonial de Copán, frente al templo solar, como se ejecuta hoy, en la plaza de Camotán, frente a la iglesia, en función de templo solar indígena. Los chortis son descendientes directos de

¹⁹ Obedeciendo a uno de los imperativos de la investigación etnográfica: rescatar mientras sea posible toda manifestación cultural indígena, y después de haber presenciado en varias oportunidades el famoso drama chorti de los gigantes, hice revisar mi texto por Fidelino Romero, mayordomo de Camotán, depositario de la parafernalia de los Gigantes. El mencionado dignatario del culto solar me contestó lo siguiente: «De las relaciones que usted me envió, dice el Maestro de los Gigantes que está buena, que no tiene que modificarle nada. Gracias por las fotografías. Saludo muy cariñosamente a la Honorable Persona de don Rafael Girard». Camotán, 30 de junio de 1939. Párrafo que da una idea del estilo epistolar usado por los notables indígenas. El Baile de los Gigantes ha sido descrito en todos sus detalles e ilustrado en mi libro *Los Chortis ante el problema Maya*, México, 1949, tomo I, págs. 351-384, al que remito al lector para más amplias informaciones.

los mayas de la zona de Copán y conservan en alto grado la herencia cultural de sus lejanos antepasados.

La pintura siguiente del *Códice Tro-cortesiano* podría ilustrar los actos culminantes de este poema dramático, y, a la vez, los episodios más relevantes de la mitología del *Popol-Vuh*. Hun Hunahpú, el dios B. de los códices, Gigante blanco en el drama chorti, intenta asentar un horcón.



A continuación Camé, el dios de la Muerte de los códices, Gigante negro en la danza chorti, les destruye. Pero atrás viene el dios solar y del maíz, Hunahpú, en el mito, Gavite en el drama chorti, y le restaura, afirmando los fundamentos de la civilización maya quiché.

Tres ciclos éticos de su historia cultural están sintetizados en esta figura.

Conclusión

Aunque la mitología del *Popol-Vuh* es desconocida de los hierofantes chortis y mis 105 informantes de la casta sacerdotal son en gran mayoría analfabetos formados en la escuela de la tradición oral, sin embargo, sus ritos, su teología, cosmología, escatología y calendario, siguen escrupulosamente, hasta en sus menores detalles, los modelos míticos registrados en el *Popol-Vuh*, y los dramatizan sistemáticamente en el mismo orden de sucesión de su liturgia.

Los mitos constituyen, además, los paradigmas de las instituciones, de las formas sociales y económicas, del sistema de agricultura, de las danzas y costumbres consuetudinarias; en suma, del estilo de vida chorti.

La estricta adherencia del ritual y del calendario a los mitos del *Popol-Vuh*, como se ha comprobado en el curso del presente estudio comparativo, permitiría reconstruir el texto mítico en sus grandes lineamientos,

aun si no lo tuviéramos a la vista, pues los ritos chortis son mitos en acción.

Otra evidencia de la función paradigmática del *Popol-Vuh* se proyecta en el Baile de los Gigantes, una danza exclusiva de los mayas.

Los quichés poseen una serie de juegos y danzas folklóricas, como el Venado, el Palo Volador, el Baile de la Culebra, el Torito, etc., que son extraños a los chortis y a los mayas. En cambio, los quichés desconocen el Baile de los Gigantes, pero escribieron el *Popol-Vuh*, que es la fuente matriz de ese poema dramático, el más bello de América.

De esto se sigue que el *Popol-Vuh* no sólo es la fuente mitológica de los quichés, sino también de los mayas. Las correlaciones sistemáticas establecidas entre esa mitología, los ritos, el calendario y la cultura de los chortis, que siguen al pie de la letra las enseñanzas del *Popol-Vuh*, establecen, en mi concepto, la prueba interna de la autenticidad, veracidad y credibilidad de la citada fuente mítica, conforme a la heurística más exigente de la historiografía moderna.

La crítica del famoso documento pone de manifiesto que sus narraciones son ciertas en el sentido histórico, esto es, una interpretación fiel de la historia cultural de los maya-quichés.

Esto ha sido posible gracias a la existencia de una religión y de una cultura maya vivas y a una investigación intensa de su pensamiento filosófico-religioso que, en su esencia, es el mismo de épocas pasadas, ya que los mitos son leyes siempre vigentes.

La mitología ha sido precisamente el instrumento que capacita al investigador para penetrar en el íntimo pensamiento filosófico-religioso de los maya-quichés.

Con la Cuarta Edad finaliza la narración de la historia cultural de los maya-quichés, que alcanzaron la civilización más elevada del Nuevo Mundo. Esta civilización, que ha evolucionado en un desarrollo lineal continuo desde el Paleolítico, nos permite observar y comprobar a través del tiempo los cambios profundos que han experimentado los maya-quichés en su larga historia y percibir las causas de los acontecimientos que los determinaron.

De esta manera se ha podido reconstruir la historia de la evolución social, religiosa y política a través del tiempo y seguir el proceso gradual de espiritualización del hombre, así como los factores intangibles de la historia hasta llegar a la revolución social, religiosa, económica, moral y las creaciones científicas que caracterizan la civilización del cuarto ciclo étnico, la única civilización del Nuevo Mundo, según la clasificación de los mayas. Esta civilización resulta más clara una vez comprendido su desarrollo histórico.

No sólo ha sido posible seguir en el curso del tiempo la evolución de las ideas y del arte en su desarrollo histórico como expresión de las

cambiantes formas sociales y religiosas, sino también los descubrimientos sucesivos en el campo de la botánica, asunto de gran importancia, ya que la ampliación de los medios de subsistencia determina en gran parte el progreso cultural.

Ha sido resaltado previamente el valor del *Popol-Vuh* como auténtica fuente de botánica histórica, puesto que registra, por su orden respectivo, las plantas que los mayas domesticaron, cultivan y mejoran en cada ciclo étnico.

Respecto al maíz, por ejemplo, que es la principal, el *Popol-Vuh* no hace ninguna referencia durante la Segunda Edad, que corresponde al ciclo de la agricultura incipiente. Por entonces la yuca y los tubérculos eran los cultígenos básicos. Sin duda se conocía el maíz silvestre que se comía como legumbre. Pero no amerita ninguna mención en la citada fuente mito-histórica. En la época siguiente, que corresponde al ciclo matrilineal o de las culturas Medias, el *Popol-Vuh* registra, con la fidelidad que le caracteriza, un asombroso descubrimiento de botánica científica: el cruce o hibridación del maíz con otra planta afín, probablemente *Tripsacum*. Desde entonces se observa un rápido incremento cultural y demográfico que prelude el advenimiento de la civilización.

En la Cuarta Edad, el maíz ha llegado a ser propiamente «el alimento» y secundariamente el frijol, que era más importante que el maíz en la época anterior. Los hombres son creados con maíz y sangre divina, paralelamente al dios del Maíz, que «nace» en la Tercera Edad, pero se caracteriza como tal en la Cuarta. Por entonces el hombre agricultor es consubstancial con el dios del Maíz. Se inventa un calendario específico del maíz, calcado sobre fenómenos astronómicos y meteorológicos, con el fin de establecer fechas exactas para la regulación de dos milpas consecutivas al año, dentro de un programa de agricultura intensiva. Este ciclo calendárico generará más tarde la estupenda Cuenta Larga de los mayas, como se verá más adelante.

Tales acotaciones ponen de manifiesto, una vez más, la trascendencia del *Popol-Vuh*, que registra los hechos del pasado vividos por los maya-quichés, con un alto grado de sentido historiográfico.

54. EL «MILAGRO» MAYA

Causa universal admiración la capacidad de abstracción de los mayas, que superó a la de todos los pueblos indoamericanos, así como a la de egipcios, babilonios, chinos, persas, griegos y romanos. Fueron los primeros en el mundo en descubrir el uso de la posición de las cifras, como medio de dar valor relativo a los números y en inventar el cero y la concepción de esa unidad aritmética. Fueron los primeros en tener un punto de partida fijo para su cronología. Su sistema de numeración por puntos y barras superó al de griegos y romanos. Entre sus proezas intelectuales resalta el desarrollo extraordinario de sus ciencias matemática, astronómica y cronológica, que culminó en su famosa Cuenta Larga, en la que no se repetía la misma posición durante un lapso de 474.440 años. Llegaron a tal grado de perfección en el cómputo del tiempo, que la duración del año maya en el período clásico era tan exacta como la de nuestro calendario gregoriano, según los datos de la astronomía moderna. Antes que Julio César, los mayas ajustaron su calendario al año de las estaciones.

Tanto en el dominio de la escultura como de la arquitectura alcanzaron el nivel más alto en el continente americano. Inventaron una escritura jeroglífica, única en la América indígena, y escribieron verdaderos libros, pues como tales pueden considerarse los códices. En suma, los mayas alcanzaron el más alto nivel de civilización en el Nuevo Mundo y superaron, en algunos aspectos, a todas las del mundo antiguo.

Hasta la fecha, ningún mayista ha logrado despejar las incógnitas del origen y las causas de tales conquistas intelectuales.

Alfred Kidder, uno de los especialistas más experimentados, que ha dirigido durante veinticinco años las investigaciones arqueológicas de la Institución Carnegie en el área maya, exclama: «¿Qué fue lo que estimuló el desarrollo extraordinario de la cultura maya? Probablemente nunca lo sabremos»¹.

¹ A. V. Kidder, artículo publicado en la *Revista de Antropología e Historia*, Guatemala, 1949.

Para tratar de dilucidar el «milagro maya» se debe comenzar por el estudio y conocimiento de la historia del calendario, de la astronomía y de la epigrafía, desde sus orígenes más remotos.

Historia del calendario maya

Desde que la civilización maya gravita en torno al calendario, importa reconstruir las sucesivas etapas de su desarrollo. Están registradas en las «Edades» del *Popol-Vuh* y pueden cotejarse con culturas americanas que corresponden a estos ciclos étnicos, como se ha comprobado en el curso del presente estudio.

Aunque las raíces de las culturas agrícolas parten del horizonte cazador-recolector, sólo se tratará, por el momento, de las culturas agrarias.

a) En la Segunda Edad, que corresponde al horizonte de la agricultura incipiente, el *Popol-Vuh* registra la presencia de una sola diosa lunar del agua, personificada por Ixmucané, que, en el plano astral, corresponde a la fase menguante de la luna. Está representada en los códices por la diosa anciana vertiendo agua de su cántaro sobre la tierra. La citada fuente menciona, además, la presencia de algunos cuerpos siderales, resaltando la importancia de Las Pléyadas, protagonizadas por 400 muchachos.

La bipartición del tiempo y del espacio, concomitante con la creación de un cosmos cuadrilateral, medido por los dioses y dividido por una cruz (cuatro caminos de Xibalba que se cruzan en el centro), está claramente enunciada en este capítulo mítico. Comienza, por entonces, el ritual del culto agrario, ejemplificado en el drama de la vida y sacrificio sangriento de Vukup-Hunahpú.

La cultura de los pueblos que corresponden a este ciclo étnico presenta las características fundamentales registradas en el *Popol-Vuh*. Los tupí-guaraní, por ejemplo, tienen la misma teología y la misma cosmología que los mayas de esa época.

Dividen el tiempo y el espacio en dos partes iguales, que corresponden a las estaciones del trópico. En su mitología, su teogonía y su calendario reina una sola diosa lunar. Se rigen por un calendario lunar-estelar simple, que se basa en las revoluciones sinódicas de la luna. Ignoran o no toman en cuenta las fases del astro, pero observan la menguante para la siembra, pues es la «que trae agua».

Gran importancia atribuyen a Las Pléyadas, que señalan el cambio de estaciones. Las llaman *Eichu* = montón de abejas, término similar al que usa el *Popol-Vuh* para designar a Las Pléyadas: *motz* = el montón (Recinos, pág. 113).

Observan, además, a Venus, la Vía Láctea, la Cruz del Sur, el cinto de

Orión, Géminis y el arco iris. Este no puede señalarse con la mano o el dedo, creencia compartida por los mayas.

Tienen un almanaque botánico, más completo que el de los cazadores-recolectores; recuerda el de los mayas, registrado en el *Chilam Balam* de Chumayel, vigente aún entre los chortis.

Su calendario, basado en observaciones astronómicas, principalmente en la posición de la luna y Las Pléyadas, en combinación con un almanaque botánico, les sirve para la caza, la pesca, la recolección de miel y para las labores agrícolas.

Conocen los solsticios, o sea, el movimiento del sol de un trópico a otro, lo cual no es sorprendente, ya que tienen las mismas nociones cosmológicas que los mayas. De ahí también la similitud de sus concepciones escatológicas.

Cultivan la yuca, el camote, la jícama, la calabaza, el tabaco y, secundariamente, el maíz primitivo, que comen como legumbre.

Cuentan hasta cinco, con los dedos de la mano, que es la base del cómputo decimal o vigesimal, y usan la cuerda de nudos, como los mayas.

Expresan sus concepciones religiosas en grabados rupestres, usando algunos signos similares a los mayas, como se ha visto en las ilustraciones pertinentes.

Respecto a la división del trabajo, las mujeres son básicamente plantadoras, los hombres desbrozan el campo de la huerta, pero sus actividades principales son la caza y la pesca.

Considero de interés las referencias de Irving Rouse acerca de la astronomía caribe. «Los caribes cuentan los meses por lunas, las estaciones por el paso del sol por el cenit y los años por la emergencia y evanescencia de Las Pléyadas. Sus jefes predicen la venida de los vientos y de la lluvia por la ascensión de ciertas constelaciones y controlan el tiempo» (cita anterior). Cuentan hasta veinte con los dedos de las manos y de los pies.

Dada la unidad fundamental de las culturas caribe-tupí-guaraní, que corresponden al mismo horizonte etnológico, es probable que las novaciones astronómicas (paso del sol por el cenit) y matemáticas (unidad vigesimal) hayan sido transmitidas a los caribes por los arawak, un pueblo de cultura superior (Formativo), con los cuales estuvieron en íntimo contacto. De todas maneras, es interesante comprobar que la división de las estaciones por el paso del sol por el cenit era conocido en América antes del florecimiento de la civilización maya, que no pudo influenciar a los caribes.

En suma, encontramos en el horizonte de la Segunda Edad, o de la agricultura incipiente, los elementos básicos de la teología, la cosmología, la astronomía, la cronología y las matemáticas maya-quichés.

b) La Tercera Edad del *Popol-Vuh*, que corresponde a las culturas Medias o Formativas, registra progresos notorios en el plano astronómico y calendárico, además de una transformación en las formas económicas y sociales.

Dos deidades lunares caracterizan esa época, personificadas por *Ixmucané* e *Ixquic*. Al final de este ciclo étnico aparece una tercera diosa lunar, protagonizada por *Ixbalamque*, pero su caracterización como tal sólo ocurre en la Cuarta Edad. Corresponden en el plano astral a la fase menguante de la luna, la llena y la luna nueva, lo que indica la existencia de un calendario de fases lunares.

A las estrellas y constelaciones registradas en la etapa anterior se agrega un grupo de doce estrellas, cuyos nombres menciona el *Popol-Vuh*. Con el gran dios de la tempestad configuran al dios Trece, a la vez Uno y múltiple, y dios numeral, equivalente de *Oxlahum ti ku*, mencionado por el *Chilam Balam* de Chumayel. Como se ha dicho, las estrellas son los dioses menores de la lluvia en todas las culturas agrarias.

De lo anterior se deduce que las observaciones astronómicas adquieren un gran desarrollo en esa época, tanto en lo que respecta al número de estrellas y constelaciones como a las fases de la luna.

Además, la división bipartita del tiempo-espacio, así como la importancia de la luna llena, que aparece por primera vez en el escenario mítico, se manifiesta en el período de seis meses, o lunas del embarazo de *Ixquic*, registrado por un jerarca de Xibalba. Corresponden al ciclo de las lluvias de 180 días, es decir, a la parte oscura del cosmos, equivalente de los seis meses que se cuentan, en los mitos, desde la fecundación de la diosa por *Vukup-Hunahpú*, hasta su salida de Xibalba. Finaliza el lapso de seis lunas con la dramática salida de *Ixquic* del inframundo al cielo, en medio de la claridad. Este ciclo de 180 días corresponde a medio *tun* de la cronología maya.

Sube al cielo en estado de gravidez, con su vientre redondo, que objetiva, en el plano astral, la luna llena. El arte de esa época (Formativo) reproduce con gran realismo este acontecimiento mítico en la figura de diosas en estado de gravidez, con el vientre perfectamente esférico, como puede apreciarse en ilustraciones anteriores. Luego ejemplifica la función de diosa Madre y de cultivadora. Es obvio que tales escenas míticas resaltan, a la vez, un culto a la luna llena y a la diosa Madre, que ejemplifica el derecho materno, así como la importancia social y económica de la madre cultivadora.

En esta época nace la ciencia astrológica-advinatoria, inventada por *Izpiyacoe* e *Ixmucané*, que «echan suertes con granos y maíz de tzite». A continuación vino la advinación, la echada de la suerte con el maíz y el *tzite*» (Recinos, págs. 97 y 98).

Un hecho de importancia fundamental en el dominio de la agricultura consiste en el cruce de maíz con *tripsacum*, atribuido a *Ixquic*, que, de

esta manera, logra una cosecha extraordinaria, milagrosa. Desde entonces adquiere gran importancia el cultivo del maíz. Nuevas plantas descubiertas en esa época, como el chile, el cacao, el algodón, así como el mayor rendimiento del maíz, aumentan los medios de subsistencia, que inciden en el incremento demográfico. Hay mayor estabilidad económica.

Los ritos calendáricos constituyen el instrumento que vincula la vida de la humanidad a la vida universal, bajo el signo de la luna.

Paralelos etnográficos.—Los pueblos de Cultura Media siguen al pie de la letra las enseñanzas del *Popol-Vuh*, que coinciden con las de su propia mitología.

En todas las culturas que corresponden a este horizonte rige el calendario de fases lunares, coordinado con los solsticios y la bipartición tempo-espacial, que corresponde a las estaciones del trópico.

En el plano religioso predomina el culto a la diosa Madre y a la luna llena. Mantiene su importancia la diosa anciana, que es la madre universal. En su función astral se proyecta a la fase menguante de la luna; es, además, una diosa del agua. Esas funciones no varían en el curso de las Edades.

En conexión con el calendario de este horizonte cultural se desarrolla la astrología y el arte advinatorio. Este se practica de diversas maneras, incluso por la observación de los movimientos de la araña, un ente sagrado panamericano². El sacerdote-pluviomago es, a la vez, un astrólogo y un advino. No sólo lleva el control del tiempo, sino también predice el futuro.

Tal desarrollo se explica por el gran número de estrellas y constelaciones que se observan por entonces y el perfeccionamiento de las matemáticas, que se basan ahora en la unidad deca-vigesimal, en contraste con la ciencia incipiente del ciclo anterior. El 7, el 5 y el 13 son numerales sagrados importantes.

Pero las estrellas son también dioses auxiliares de la lluvia y marcadores cronológicos, de manera que el desarrollo de la astronomía y de la astrología es concomitante con el del ritualismo y del calendario.

Los colores sagrados no varían, pero los numerales se enriquecen con el cabalístico 13. Tampoco varía la posición del gran dios de la tempestad, que unos pueblos llaman el Rayo y otros el Trueno. Asimismo los dioses del Aire son presentes en todas las teologías, al igual que el dios solar.

Generalmente el año solar se computa en doce lunas o meses, pero el

² Ya se ha visto en el curso de este trabajo la importancia religiosa que atribuyen a la araña las culturas del Formativo. Respecto a los mayas, nos dice Thomas Barthel que «la persona de mayor rango de la estirpe de príncipes era la araña suprema o advino supremo. Tenía su patria en medio del cielo» (en *Rev. Nicaragua Indígena*, 1968, pág. 46).

calendario lunar no se ajusta al año de las estaciones. El método para reconciliarlo con el calendario solar es variable.

Conzemius nos dice que los sumos de la Mosquitia tenían un año de trece meses, arreglados ocasionalmente para ajustarlo a las estaciones, pero no especifica en qué consistía ese arreglo. J. A. Cuoq, que da el nombre de los doce meses iroqueses, tampoco explica cómo trataban de hacerlos concordar con el año solar.

Luis E. Valcárcel informa que los incas alcanzaron conocimientos astronómicos avanzados. Pudieron contar con un calendario que dividía el año en doce meses de treinta días, y los cinco restantes formaban un «mes chiquito» o apéndice, que se dedicaba a fiestas (cita anterior). Los aimaras usaban el mismo tipo de calendario. Los meses se contaban de una luna nueva a otra.

Interesante es la comparación del ciclo anual andino con el *tun* de los mayas. Ambos tienen 360 días y cinco complementarios, pero su composición interna es distinta. A diferencia del ciclo andino, el año maya comprende dieciocho meses o uinales de veinte días y los cinco suplementarios no son festivos, sino nefastos.

Observatorios astronómicos, que consisten generalmente en pilares o gnomones, se erigen durante el Formativo desde el sureste de Norteamérica hasta los Andes meridionales, lo que pone de manifiesto el progreso alcanzado por las culturas Medias en la observación de los fenómenos celestes.

Edwin Shook y Lee A. Parsons consideran que el observatorio más antiguo del continente se encuentra en la zona arqueológica de Monte Alto, en el área maya del Pacífico (cita anterior).

El progreso general de la cultura durante el período Formativo es evidente, además, en el desarrollo cuantitativo y cualitativo de los símbolos y signos convencionales representativos de la ideología y la cosmovisión del hombre.

Numerosos elementos de este sistema gráfico se hallan inmediatamente relacionados con símbolos que integran la escritura jeroglífica maya, como puede apreciarse en gráficas ilustradas precedentemente, que reproducen signos estructuralmente idénticos a glifos mayas.

De esta manera puede seguirse el lento proceso de desarrollo de la escritura maya, a partir del ciclo de la agricultura incipiente.

En el plano económico-social, la teología lunar-terrestre se proyecta a una sociedad de tipo femenino. La diosa madre ejemplifica el derecho materno y el cultivo de la sementera por las mujeres. Estas formas socio-económicas son las fundamentales en todas las culturas Medias, como lo revela la etnografía comparada.

Es notorio el incremento de los medios de subsistencia en dichas culturas; se objetiva en la existencia de graneros, desconocidos en épocas anteriores.

Las plantas culturales básicas son las mismas, resaltando la importancia cada vez mayor del cultivo del maíz, principalmente en las regiones donde ya no puede cultivarse la yuca por razones climáticas, como en el Este de Norteamérica o en los Andes.

En el apogeo de su poder, la mujer, tradicionalmente asociada a la producción vegetal, descubre nuevas plantas de cultivo en diversas partes del continente. Pero desde que el hombre se dedica intensivamente al cultivo del maíz, los mitos no registran la domesticación de nuevas plantas.

En el curso de la presente investigación quedó comprobada la existencia de un centro único de la agricultura en el Nuevo Mundo. Posteriormente a la domesticación de las plantas culturales básicas, en el área maya del Pacífico, algunos pueblos cultivadores que emigran de esa región, descubren y domesticar nuevas plantas, cuya difusión es regional y no panamericana.

Así se reconcilian dos teorías, aparentemente antagónicas: la del centro único y la invención múltiple de la agricultura.

Creación del calendario maya.—Desde que los mayas, que alcanzaron el más alto grado de evolución cultural en el Nuevo Mundo, han pasado por todas las etapas que se encuentran en otras culturas americanas, según los testimonios de su mitología, comprobados por la etnografía y la arqueología, es obvio que las sucesivas épocas del largo período formativo de su calendario, registrado en su historia cultural, pueden co-tejarse con los tipos de calendario de otras culturas americanas que corresponden a las fases de esa historia cultural.

A través de este lento proceso de desarrollo, concomitante con el desarrollo del calendario, se ha visto que el progreso de la cultura se relaciona directamente con la ampliación de los medios de subsistencia que inciden en el incremento demográfico.

Pero el nivel técnico de la producción impone forzosos límites a las formas sociales y políticas de una sociedad matrilineal. Con el desarrollo de la agricultura intensiva y el aumento de la población se van cambiando las relaciones que existen entre medios y modos de producción. El trabajo de la mujer ya no es suficiente para suplir las necesidades en alimento de una comunidad más numerosa. No alcanzan los productos de la huerta.

Se está gestando una revolución socio-económica que hace crisis en la Cuarta Edad, que es propiamente el ciclo de la civilización, en concepto de los mayas. El hombre, que hasta entonces era básicamente un cazador-pescador, se convierte en agricultor, paralelamente al cambio que ocurre en la línea de descendencia, que de materna pasa a la paterna, en concomitancia con la creación de un calendario luni-solar.

El primer paso revolucionario consistió en un cambio en el sistema

de división del trabajo, que pasó de la mujer cultivadora al hombre agricultor, como preludeo del cambio del derecho materno al paterno. Tales cambios están registrados de manera explícita en el *Popol-Vuh*.

Toda la vida económica y religiosa del hombre maya a través del tiempo está dominada por la necesidad apremiante de obtener recursos alimenticios que garanticen la subsistencia de la familia y de la comunidad.

En el curso de la larga evolución del calendario se advierte un progreso continuo en el cómputo del tiempo, paralelamente al desarrollo de la astronomía y del sistema de contar. La causa eficiente del calendario, a través de toda su historia, es la regulación de los trabajos agrícolas. El instrumento de medir el tiempo se perfecciona cada vez más, intentándose durante el período Formativo ajustar el ciclo calendárico al año de las estaciones para lograr mayor precisión en las fechas de las sucesivas operaciones de cultivo. Pero esto no era fácil con el cómputo lunar.

Tales objetivos se alcanzan con el calendario luni-solar-estelar de los mayas, instrumento de gran precisión, que permite regular el cultivo de dos milpas consecutivas en el curso del año, en vez de sólo una. De esta manera se logró un aumento considerable de los medios de subsistencia. Tal es la causa eficiente del calendario maya, culminación de logros anteriores.

Para abarcar, con la mayor exactitud posible, el cultivo consecutivo de dos milpas, dentro del marco tradicional del ciclo de lluvias (180 días), el calendario sufrió una profunda modificación. Se abandonó el cómputo de tiempo por fases de la luna y se adoptó el cómputo por días, como lo expresa el propio nombre de *warin tzi kin* = la cuenta de los días. En otros términos, los días o soles sustituyeron a las lunas, como los hombres sustituyeron a las mujeres en las labores de cultivo.

La clave de esta innovación radica en el invento del *uinal*, unidad luni-solar de 20 días, dramatizada en los mitos, que sustituyó el mes lunar de 30 días. Trece uinales forman el calendario agrícola de 260 días, dividido en un período de 80 días (4 uinales) y otro de 180. La primera sección, de 80 días, establece el plazo que corresponde a la preparación de las tierras de labor, y la segunda, de 180 días, cubre justamente el período de dos milpas consecutivas, durante la temporada de lluvias, entrecortada por la canícula. El *wari tzi kin*, más conocido como tzolkin, quedó integrado al ciclo anual de 360 días; ambas ruedas calendáricas comienzan en la misma fecha. La diferencia de 100 días, que comienza con la suspensión de las lluvias, o sea, el advenimiento del ciclo estival, está dedicado a festividades solares. Se trata, como se ha visto, de un período de descanso y alegría que finaliza abruptamente con los cinco días «de duelo».

El nuevo calendario podía cubrir períodos de tiempo más largos, debido a la relación aritmética exacta de sus unidades más pequeñas con las más grandes, lo cual no era posible con el antiguo calendario lunar.

Esta proeza intelectual de los maya-quichés resultó en la creación de dos ciclos simultáneos, el anual y otro, de mayor extensión, la rueda calendárica de 52 años, que parten de las mismas series, una de 260 unidades y la otra de 365. Cuando estas series de duración desigual volvían a coincidir, formaban un ciclo perfecto y cerrado, porque ninguna posición podía repetirse hasta que el tzolkin había dado 73 revoluciones y el ciclo anual 52. Entonces ambas ruedas coincidían y podían comenzar, de nuevo, con la misma posición inicial.

Tal es el principio de la ciclografía maya.

¿En qué se basa el cálculo de las 52 y 73 revoluciones?

Al igual que todo el mecanismo y la numerología de la rueda de 52 años, el número de las revoluciones tiene su génesis en el tzolkin. Este instrumento finaliza abruptamente al cumplirse 260 días, como finaliza la rueda calendárica al cumplirse 52 años. En ambas series (la de 260 días y la de 52 años) no se repite la misma posición hasta que la rueda haya dado una revolución completa. Después comienza un nuevo tzolkin, con Yaxkin (Sol Nuevo), como comienza un nuevo ciclo de 52 años, con el Nuevo Sol.

Esas 52 y 73 revoluciones, que configuran la rueda calendárica, no son, de ningún modo, arbitrarias, sino la expresión de dos ciclos menores del tzolkin, uno de 52 días y otro de 73, elevados a potencia mayor.

El primero corresponde, como se ha visto, al período de germinación, nacimiento y desarrollo del maíz, o dios del maíz, hasta la edad adulta, es decir, hasta que haya alcanzado su caracterización como un dios eternamente joven, tal como se representa en el arte. Dicho período de 52 días se enmarca entre dos fenómenos, los más relevantes de la astronomía maya, el primer paso del sol por el cenit y el solsticio de verano, que señalan, a la vez, dos períodos máximos de precipitación.

El ciclo de 73 días comprende el proceso de cultivo de la segunda milpa, *e pej war*, en chorti, y parte del segundo paso del sol por el cenit hasta la fecha de clausura del tzolkin.

Ambas series, la de 52 días como la de 73, registran el ciclo vital del maíz en dos milpas consecutivas. La primera, de mayor importancia, corresponde a la primera milpa, llamada milpa de fuego. Elevada a potencia mayor, se proyecta en la rueda calendárica de 52 años y, de manera espectacular, en la ciclópea escalinata de 52 gradas de Copán, ilustrada precedentemente.

Por otra parte, 52 y 73 son numerales que resultan de 365 y 260 divididos por 5, su máximo común divisor, y este numeral corresponde al punto central del cosmos, centro de gravitación del mundo y del tiempo. Ya se ha visto en repetidas ocasiones que el cinco es el número que corresponde al dios solar y del maíz, en su posición en el centro del universo.

Tales son las complicadas operaciones matemáticas que determinan el cambio cualitativo del calendario al comienzo de la era histórica de los

maya-quichés, la cual se caracteriza por una nueva concepción de la religión-ciencia. Este calendario no tiene igual en el mundo.

El peculiar concepto matemático de elevar una unidad a potencia mayor se actualiza en el tzolkin, modelo de todas las especulaciones matemáticas. El 9, por ejemplo, es exponente de un ciclo de nueve noches o de nueve uinales, que se dramatizan ritualmente. El 13 es, a la vez, un ciclo de 13 días y de 13 meses o uinales.

Importa resaltar la importancia de este numeral, que articula el ciclo de 52 días en cuatro sectores, así como el 13 articula los cuatro sectores del período de 52 años, concebido como un ciclo solar, bajo la regencia del dios Sol, que es a la vez un dios del maíz.

Esta elevación de un ciclo a potencia mayor parte de un fondo filosófico-religioso registrado en los mitos. En la personalidad de *Hunahpú* (*Hun* = Uno), el dios solar, se expresa la unidad en el propio prefijo de su nombre, cualquiera que sea su potencia en el orden de los números. Tiene su equivalencia iconográfica en el vocablo *kin*, que significa a la vez un día o sol, un sector tiempo-espacial (*kin* = verano o período estival y sol) o un ciclo mayor. Así se explica el término de Sol, equivalente de «Edad», aplicado a períodos mitológicos.

El glifo *Ahau* = Señor, Dios solar, cumple las mismas funciones y cierra un ciclo del cual es un exponente, del mismo modo que la presencia del dios solar cierra un ciclo de 20 días en la liturgia chorti y clausura un ciclo mitológico.

Los chortis explican este fenómeno, es decir, la relación entre una unidad menor y una mayor de la misma denominación, por la relación que existe entre el curso diario, anual y eterno del sol, aplicando este concepto a ciclos de tiempo de cualquier magnitud, reductibles a un común denominador: Un Sol, o un Dios. Este principio fundamental de su teología es el que aplican a su sistema cronológico³.

Tal multiplicación de la divinidad, una en sí, en sus relaciones con el mundo, dimana de modelos míticos, analizados precedentemente. La proyección multiforme de lo divino en el tiempo y el espacio, a través del calendario, garantiza la protección de la humanidad durante la vigencia del ciclo cronológico.

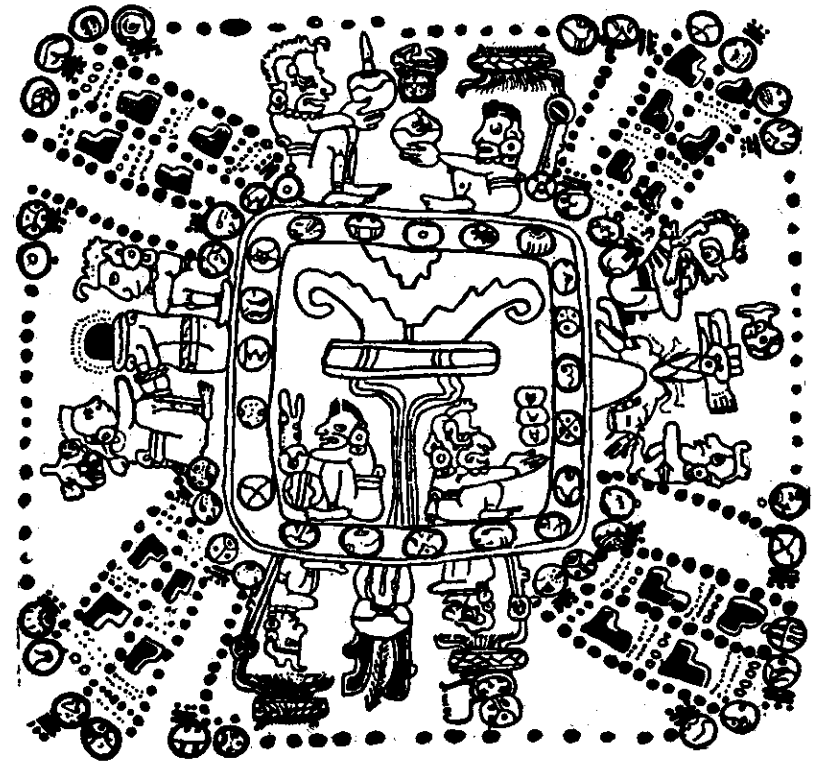
El calendario tiene partes buenas, otras malas o indiferentes, que reflejan las cualidades del espacio. Las divisiones del espacio, como las del tiempo, tienen propiedades cualitativas que les son inherentes e influyen en el destino humano (ver *Los Mayas*). De ahí que el tzolkin registre días favorables, nefastos o indiferentes. Pero los días nefastos son susceptibles de corrección por parte del especialista que ejerce influencia mágica

³ La elevación de una unidad cronológica a potencia mayor ya era conocida en otros pueblos. Según H. Corbusier, los dakotas figuraban el año por un círculo pequeño y períodos de tiempos mayores, como la vida de un hombre, por otro círculo más grande.

sobre las fuerzas adversas al hombre, en virtud de su identificación con los dioses creadores.

Asimismo los colores cósmicos se reflejan en el instrumento cronológico y los portadores del cielo lo son también del tiempo.

Tal correlación tiempo-espacio se ilustra con gran objetividad en las páginas del *Códice Tro-Cortesiano*, que se reproducen a continuación. Representan el ciclo de 52 unidades. En el cuadrilátero exterior se ven cuatro filas de 13 puntos. En los cuatro ángulos, que corresponden a los rumbos del mundo, o a las puertas heliáceas, se ven huellas de pies que



convergen hacia el centro del mundo, donde está emplazado el Arbol de Vida, eje cósmico, eje de la vida, del mundo y del tiempo. Bajo el Arbol está sentada la pareja de dioses ancianos, réplica de Ixpiyacoc e Ixmucané, los creadores del calendario adivinatorio, según el *Popol-Vuh*.

En su forma y composición la figura de este calendario está calcada sobre la del cosmos, arquetipo de todas las construcciones.

El calendario es el instrumento que vincula la vida de la humanidad a

la vida universal, las sujeta a leyes numéricas y periódicas, que son a la vez leyes de armonía y estabilidad.

Ha sido resaltada en diversas ocasiones la función del ideograma cósmico, que constituye la matriz de todas las construcciones mentales y materiales, que son, a igual título, microcosmos dentro del macrocosmos.

Cuentas lunares.—Por haber superado los cálculos lunares de épocas pasadas y sustituido la cuenta de fases lunares por la de los días, podría suponerse que el calendario maya hizo caso omiso del cómputo lunar.

Al contrario, los cálculos por lunaciones y fases lunares que se observaban en épocas anteriores (Segunda y Tercera Edad) quedaron integradas al complicado calendario luni-solar-estelar de los maya-quichés, de acuerdo con el criterio historiográfico de acumulación del pasado en el presente.

Es decir, que las realizaciones de los pueblos de cultura Media (Tercera Edad) son incorporadas al calendario maya (Cuarta Edad).

Tres diosas lunares han desfilado en el escenario mitológico y actúan en los ritos calendáricos chortis. Están personificadas por tres sacerdotisas de diferente edad; la primera por una joven, hija de la sacerdotisa titular, que representa a la luna nueva y corresponde a Ixbalamqué. La sacerdotisa titular, que representa a la luna madre y, a la vez, a la madre Tierra, corresponde a la figura mítica de Ixquic, que se proyecta en el plano astral a la fase de plenilunio. La sacerdotisa anciana personifica a la anciana Ixmucané, diosa lunar del agua, que corresponde a la fase menguante del astro.

La sacerdotisa joven actúa, de manera significativa, sólo en los ritos de año nuevo. Por entonces luce su vestido de gala compuesto de un refajo nuevo y una blusa que ostenta en torno al cuello el signo lunar en forma de U, símbolo de la luna, patrona de las mujeres. Acompaña al grupo de peregrinos que marcha de oriente a occidente imitando el curso del sol, el primer movimiento del astro en la fecha de Año Nuevo.

En tanto que el sacerdote titular marcha adelante del grupo, personificando el primer día del calendario y, a la vez, el primer portador calendárico, la joven marcha a la retaguardia, se halla distante y en posición opuesta al sol (personificado por el sacerdote), como lo son los astros en el firmamento. Ejemplifica la fase de novilunio que inaugura el mes y el año.

Jamás varía el número y composición del grupo que marcha al occidente, porque simboliza un esquema de eterna validez que se dramatiza por personajes que encarnan a dioses, astros, días y números del calendario, los cuales actúan al comienzo del año en perfecto sincronismo⁴.

⁴ Para más amplios informes sobre el particular, véase mi libro *Los Mayas*,

Al igual que los mayas de Yucatán, los chortis computan el tiempo por lunaciones o meses de treinta días, usando el mismo sistema conocido por los plantadores del horizonte de la agricultura incipiente.

Landa dice: «Tienen (los mayas) su año perfecto como el nuestro, dividiéndolo en dos maneras de meses, los unos de treinta días, que llaman U, que quiere decir luna, la cual contaban desde que salía nueva hasta que no aparecía. Otra manera de meses tenían de veinte días, a los cuales llamaban Uinal Hunek»⁵.

En el desfile procesional de los hierofantes, que personifican los nueve Señores de la Noche, ilustrado precedentemente, participan dos sacerdotisas que representan dos fases lunares, la menguante y la luna llena (se caracterizan como entidades lunares por el cirio encendido que llevan).

Dichas sacerdotisas, integradas al complejo de los Nueve, dramatizan el calendario de fases lunares que estaba en boga en las culturas Medias, es decir, durante el periodo Formativo.

Es de tal importancia la cuenta lunar que los chortis la computan de tres maneras diferentes, durante el periodo de ciento ochenta días del ciclo de lluvias, que corresponde justamente al de seis lunas o meses del embarazo de Ixquic en el mundo oscuro de Xibalba. Además de la cuenta por lunaciones y por fases lunares calculan un periodo de ciento setenta y ocho días desde el primer paso del sol por el cenit hasta la clausura del tzolkin.

Ese cómputo de seis lunaciones de ciento setenta y siete o ciento setenta y ocho días era llevado por los mayas del periodo clásico, según referencias de Foersteman, Thomas, Bowditch, Meinshausen, Willson y Guthe.

En fin, los chortis dramatizan el uinal mediante veinte velas encendidas, sostenidas en cuatro manos sacerdotales, como se ha dicho al tratar del cómputo de los días (ver ilustraciones pertinentes).

Estos veinte días, ejemplificados en la escena en que los gemelos unen sus cuatro manos, no deben confundirse con la cuenta vigesimal corriente, pues representan una unidad luni-solar, perfectamente definida en los mitos y los jeroglíficos por la asociación de la joven deidad solar con la diosa lunar o Luna Nueva.

De esta manera los cálculos lunares están genéticamente enlazados con los de épocas anteriores dentro de las novaciones del calendario maya.

sección «Peregrinación al occidente, dramatizando el primer movimiento del sol y el primer día del calendario», págs. 11-18 y gráfica 8.

⁵ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Ed. Genet, París, 1928, tomo II, pág. 12.

El warin tzi kin de los chortis.—Se ignoraba, hasta ahora, la génesis y la función agrícola del tzolkin, clave del calendario maya, de donde dimana el ciclo de cincuenta y dos años.

Desde los cronistas coloniales hasta los investigadores modernos se ha desconocido la naturaleza agrícola y astronómica de este singular instrumento de computar el tiempo, considerándolo como un ciclo enigmático, arbitrario, artificial y extraño a toda noción científica de la naturaleza, una medida de tiempo sin ningún fundamento astronómico, una construcción teórica, etc.⁶

Kroeber considera que «la lunación natural fue sustituida por unidades artificiales. Los mayas, o tal vez algún pueblo anterior y olvidado, inventó un «mes» de veinte días. El tonalamatl (tzolkin) no se basó en la naturaleza o la astronomía, sólo fue una invención, un artificio para el cómputo»⁷.

Más reciente aún es la opinión de Gordon R. Willey, que me escribe: «Your Agricultural function of the 260 day calendar is, as far I know, a new Interpretation» (carta fecha 9 de marzo de 1963).

Algunos investigadores comienzan a percibir las relaciones del calendario con la mitología. Munro S. Edmunson, por ejemplo, identifica algunos días del calendario, registrados en el *Popol-Vuh*, y concluye: «Lo extraordinario del *Popol-Vuh* se debe a su relación de los mitos calendáricos»⁸.

No podrá encarecerse suficientemente la importancia que tiene el calendario fijo, en uso por los chortis, para el estudio y conocimiento de los sistemas cronológicos mayas y mexicanos y para conocer y comprender su génesis y funciones.

Es obvio que, en su marcha interminable a través del tiempo, el ciclo de doscientos sesenta días, integrado al de cincuenta y dos años o a la Cuenta Larga, no se ajusta al año de las estaciones ni coincide con el tiempo astronómico. Y así lo ven los epigrafistas que contemplan las manifestaciones de la civilización maya en sus aspectos exteriores, sin poder penetrar en su fondo religioso, que sólo se alcanza por el método etnográfico.

Del estudio comparado entre el calendario estático, como el que usan los chortis, y el rotatorio de los quichés, ampliamente expuesto en mi libro *Los Mayas*⁹, resulta que el primero está conectado al segundo por un ingenioso mecanismo que se describirá más adelante. De esto se infiere que el tzolkin agrícola fijo, integrado al ciclo de cincuenta y dos

⁶ Estas opiniones acerca del tzolkin han sido publicadas, con las citas correspondientes, en mi libro *Los Chortis ante el problema maya*, tomo II, págs. 472-474.

⁷ A. L. Kroeber, *Antropología General*, México, 1945, pág. 382.

⁸ M. S. Edmunson, «Historia de las tierras altas mayas, según los documentos indígenas», en *Desarrollo Cultural de los Mayas*, U. N. A. M., México, 1964, pág. 263.

⁹ R. G., *Los Mayas*, cap. «Calendario fijo y calendario rotatorio», págs. 278, 290.

años o a la Cuenta Larga, cumplía su función original de regular las labores agrícolas.

Debido a su utilidad para la economía, la religión y la sociedad indígena, el tzolkin fijo se ha mantenido a través del tiempo, entre los chortis, pese a los obstáculos y contingencias históricas diversas. Porque es inseparable de la religión, de las formas sociales y económicas que configuran la cultura de los mayas contemporáneos. Garantiza la subsistencia, la salud, la existencia misma del hombre, permitiéndole vivir de acuerdo con las pautas tradicionales y el ritmo universal.

No se sospechaba la extraordinaria riqueza del saber calendárico de los chortis. Su ciclo cronológico anual y el ciclo correlativo de las ceremonias litúrgicas, calcados sobre fenómenos astronómicos y meteorológicos, tiene como finalidad primordial la regulación de las labores agrícolas para dos milpas consecutivas. Están en coincidencia perfecta y sistemática con la mitología del *Popol-Vuh*, como se ha comprobado en las comparaciones pertinentes.

Las articulaciones básicas de la cronometría chorti corresponden a tres creaciones míticas diferentes:

Creación del universo y del tiempo = Ritos de año nuevo, recreación simbólica del mundo y del tiempo.

Creación de las plantas = Recreación simbólica de las plantas de cultivo al pasar el sol por el cenit, señalando el comienzo de la estación de las lluvias.

Creación de los hombres mayas de maíz, a raíz del advenimiento del Nuevo Sol = Recreación del hombre a raíz de las cosechas, bajo los auspicios del Sol Nuevo.

Tales recreaciones rituales ocurren en el mismo orden lógico de sucesión establecido en los mitos; primero el universo, luego las plantas y por último el hombre hecho de maíz. Ellas ponen de manifiesto, una vez más, la adherencia del calendario a la mitología y los ritmos de la naturaleza.

Además de los paralelos establecidos entre mitos y ritos hay correlaciones con el arte maya de la época arqueológica que objetiva, de manera espectacular, los fenómenos astroteogónicos registrados en los mitos y dramatizados en los ritos calendáricos, como puede apreciarse en las gráficas pertinentes.

Tales relaciones de unidad mutua entre mitología, etnografía y arqueología satisfacen plenamente, en mi concepto, la crítica hermenéutica, la de origen y autenticidad de las narraciones y, a la vez, de los ritos calendáricos chortis. Estos concuerdan, además, con los cómputos arcaicos registrados en el *Chilam Balam* de Chumayel y la Relación de Landa, como quedó establecido en un estudio anterior¹⁰.

¹⁰ Rafael Girard, *El Calendario maya-méxico*, Editorial Stylo, México, 1948.

La importancia y utilidad del ciclo anual chorti no se limita a los elementos que nos brinda para el estudio y conocimiento de ciclos mayores, mayas o mexicanos, sino también orienta la investigación tendente a localizar la región donde fue creado el calendario maya.

¿Dónde se originó el calendario maya?

Desde los cronistas coloniales hasta la investigación moderna se ha desconocido la naturaleza agrícola, astronómica y meteorológica del tzolkin (doscientos sesenta días). Tal ignorancia fundamental acerca de ese sistema cronológico de extrema complejidad ha impedido todo intento de investigar el ingente problema histórico de sus orígenes.

Conocidas hoy las características astronómicas, meteorológicas y climáticas, es decir, los fundamentos naturales del calendario, lo mismo que su función normativa del cultivo de dos milpas consecutivas, disponemos de informes concretos y verificables para la localización geográfica de la patria original de este admirable instrumento, teniendo en cuenta que la posición del tzolkin no ha variado desde la época mitológica con relación al año solar.

Fenómenos claves como los dos pasos del sol por el cenit, los períodos máximos de precipitación, la posición de la Vía Láctea con respecto a la eclíptica durante la canícula, la posición de Las Pléyadas en relación con el sol, así como los informes de carácter meteorológico y climático, la dirección y época de los vientos, estado de la atmósfera y otros fenómenos celestes, son referencias de valor excepcional que permiten localizar el centro primario del calendario.

Se ha visto la extraordinaria importancia que tienen los dos pasos del sol por el cenit, su registro en los mitos y su dramatización en los ritos calendáricos que determinan dos períodos de siembra, que son períodos vitales para el hombre.

En concepto de los chortis, el Sol «anda derecho» en esas fechas, posición que le permite fecundar la tierra, la cual se registra en los mitos por el descenso del dios, del cielo a la tierra. El fenómeno del primer paso del astro por el cenit establece, además, la bipartición del mundo y del tiempo, correspondiente a las dos estaciones del trópico.

Al descubrir la importancia de este fenómeno astronómico entre los chortis, en 1942, y notar que para ellos no eran los equinoccios, sino el paso del sol por el cenit, el que constituía la línea base de su calendario, comuniqué el resultado de mis investigaciones a J. Eric Thompson, quien me contestó lo que sigue: «Celebro de ver que usted ha profundizado en su estudio la cuestión del paso del sol por el cenit. Yo siempre he pensado que la señora Nuttal tenía razón en resaltar la importancia de este fenómeno astronómico entre los antiguos habitantes de la América Media,

aunque escasa atención se ha prestado a su investigación en estos asuntos» (Carta de J. Eric Thompson al autor, fechada en Harvard Town, Mass., el 25 de mayo de 1943).

La raíz de la ecuación está, pues, en el paralelo geográfico donde ocurre el primer paso del sol por el cenit en la fecha 30 de abril-1 de mayo y donde concurren, además, todos los fenómenos naturales registrados en los mitos, el ciclo calendárico y el litúrgico.

En la actualidad el primer paso del astro por el cenit ocurre a los 14° 35' 24" de latitud el 30 de abril, y a los 14° 53' 49" el 1 de mayo, en una línea que corre al norte del istmo. Esta línea cruza las anchas costas del área maya del Pacífico, el territorio montañoso del interior y la región del Atlántico.

De estas provincias geográficas debe descartarse las tierras altas, por razones climáticas. En los altos de Guatemala sólo puede obtenerse una cosecha de maíz al año; el proceso de cultivo de la milpa abarca un lapso de seis, ocho y hasta diez meses. En esas condiciones no podía mantenerse allí la relación entre la vida ceremonial y las labores agrícolas, en la forma establecida en los mitos y el calendario.

Debe descartarse, además, el área de la Mosquitia, territorio donde nunca se conoció el calendario mesoamericano. Además, el régimen pluvial de la cuenca atlántica difiere sensiblemente de las pautas meteorológicas, estereotipadas en el calendario, pues en esa región llueve casi todo el año.

El tipo climático que caracteriza la vertiente atlántica, es decir, las tierras bañadas por el mar Caribe corresponde al llamado A. F. de la fórmula de W. Köppen, es decir, al tropical lluvioso (A) y lluvias casi todo el año (F). En esta región, la precipitación máxima ocurre generalmente en enero, es decir, tres meses después de la clausura del tzolkin agrícola. La frecuencia de las lluvias se explica por la posición geográfica del país con respecto a los alisios —allí húmedos, porque vienen del mar— y por el fenómeno de convección que deriva del relieve.

Debido a tales fenómenos convectivos ecuatoriales tampoco hay «canícula» en la vertiente atlántica.

De ninguna manera podría haberse elaborado en esta región, donde llueve casi todo el año, los mitos y los ritos estacionales correspondientes a la bipartición del mundo y del tiempo, registrados en el calendario, que corresponden en el plano teogónico a la biunidad divina. Celebraciones estivales, como la advocación al Sol Nuevo, en Yaxkin, la fiesta a los muertos o la de año nuevo, no concuerdan allí con los fenómenos naturales en que se fundamentan.

Los mitos y los ritos referentes a la Vía Láctea y su relación con la canícula, tan importantes para los chortis, ya que propician la preparación de la milpa de segunda, carecerían de sentido en un país donde no hay canícula. El cierre abrupto del ciclo litúrgico-agrícola, el 24-25 de

octubre, expresado de manera elocuente en el vocablo *Xul* (fin), así como la celebración correlativa de *Yaxkin*, no pudo generarse en la región del Atlántico, donde los aguaceros se mantienen hasta febrero y, a veces, hasta marzo.

En cambio, la zona del Pacífico es comprendida dentro de la fórmula A. F. de Koppen (tropical lluvioso, con lluvias en verano, pero con invierno seco). Su régimen pluvial está determinado por fenómenos monzónicos. Hay que tomar en cuenta, además, los fenómenos convectivos ecuatoriales que se hacen sentir, en mayo y en septiembre, en la región del Pacífico y en julio en la del Atlántico, por cuyo motivo no hay canícula en el área del Caribe.

Esta oposición bien marcada en la meteorología de ambas costas, descarta, desde luego, como posible lugar del calendario, a la península de Yucatán y la región olmeca, situadas, además, entre los 18° y los 20° de latitud.

En el área maya del Pacífico todos los fenómenos naturales coinciden con los que están registrados en los mitos, los ritos y el calendario.

Allí las dos estaciones del trópico están bien marcadas y tienen igual duración, como los ciclos de ciento ochenta días del calendario que los registran. Los alisios del Caribe descargan su humedad en el relieve montañoso de la cuenca atlántica y se convierten en ventarrones en la del Pacífico, hacia fines de octubre, anunciando el fin de la temporada de lluvias, justamente cuando se clausura el tzolkin y los pluviomagos realizan el rito de «soltar el Aire», al comienzo de la estación estival. Es decir, que dos fenómenos atmosféricos (fuertes corrientes de aire) señalan el comienzo y el final del tzolkin. Coinciden generalmente las ceremonias de clausura del tzolkin con la suspensión de las lluvias en el área maya del Pacífico. La fecha del cierre del tzolkin es absoluta, inmutable, impostergable, como la del año nuevo.

Capturan y encierran el «Aire» mediante fórmulas mágicas¹¹, en la fecha de año nuevo, en febrero, tiempo en que soplan fuertes vientos en el Pacífico. De esta manera protegen a la humanidad, las sementeras y los días del tzolkin, durante el ciclo de doscientos sesenta días.

Este curioso ritual consiste en aprisionar los vientos malignos en dos cántaros, con una provisión de cacao para que puedan alimentarse durante todo el plazo de su cautiverio, como puede apreciarse en las gráficas 1 y 2.

En la clausura del tzolkin «sueltan» el aire, operación que coincide con otro movimiento de las masas de aire, atribuido a magia sacerdotal.

Fenómeno importante es la canícula, llamada veranillo, asociado

¹¹ Estas fórmulas, así como los ritos de apresar el Aire, están ampliamente descritos en la sección «Captura y encierro del Aire», en mi libro *Los Mayas*, páginas 24-28.

RITOS DE APRISIONAR LOS VIENTOS MALIGNOS EN EL AÑO NUEVO



Gráfica 1.
El sacerdote,
a la expectativa
de los vientos
malignos, con su
provisión de cacao,
que les servirá
de alimento
durante
260 días.



Gráfica 2.
El sacerdote obtura
con fuerza
el cántaro
que servirá de
prisión al "aire",
hasta la clausura
del tzolkin.



Gráfica 3.—Ritos calendáricos quichés en Chuti Sabal, en la fecha inaugural del tzolkin. Al igual que los mexicanos, los quichés quiebran sus vasijas al final del ciclo y llevan sus fragmentos al altar.



Gráfica 4.—Ritos calendáricos quichés en el cerro del Paklom. En el seno del cerro radica la Gran Serpiente.



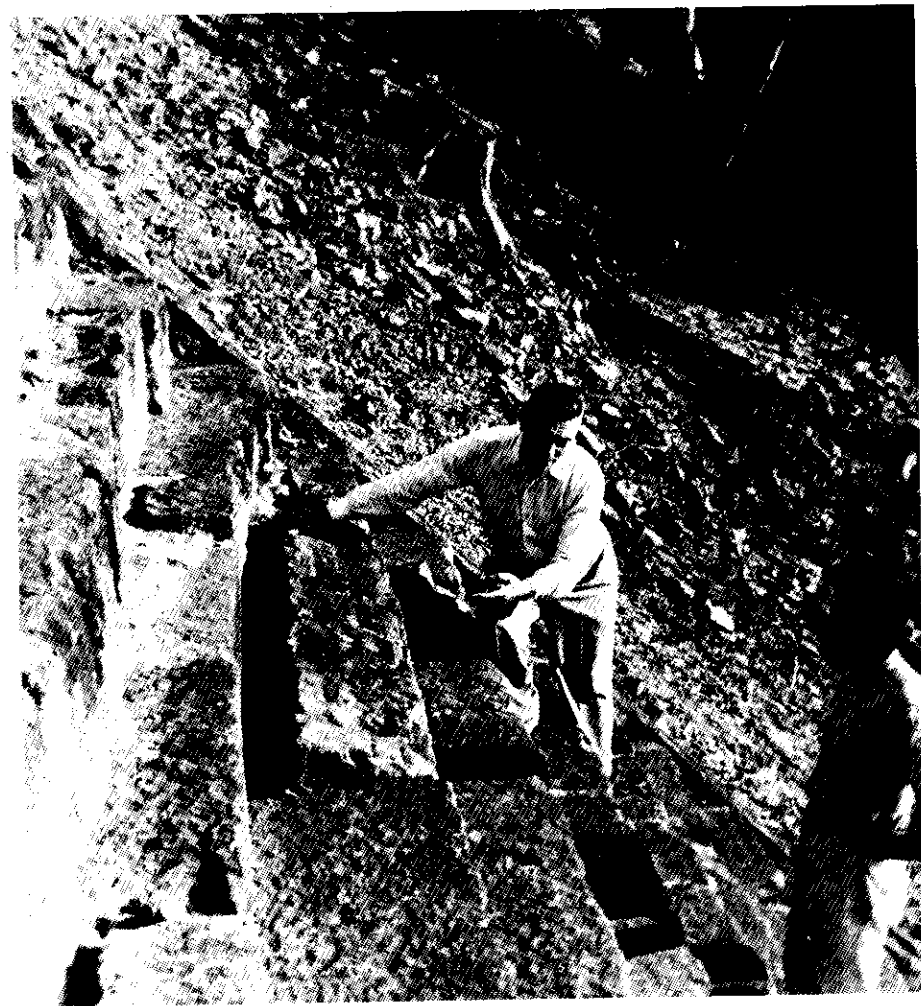
Gráfica 5.—Ritos calendáricos quichés en Nima Sabal.



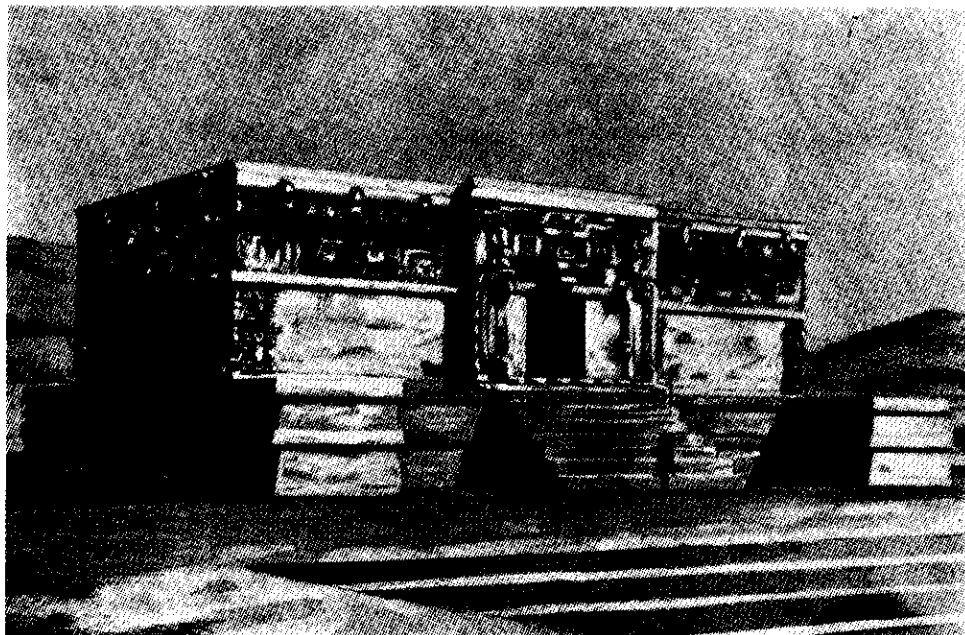
Gráfica 6.—Altar E. de Kaminaljuyú, con jeroglíficos.



Gráfica 7.—Escalinata de los jeroglíficos. Copán.



Gráfica 8.—La grada movable esculpida por sus cuatro lados.



Gráfica 9.—El templo-observatorio 22 de Copán. El friso representa el cielo sostenido en sus esquinas por los cuatro Bacab.



Gráfica 10.—El sacerdote-astrónomo, Alcario Alonso, de Cayur, señala sus puntos de referencia en la Cordillera del Merendón. El pañuelo ceremonial que sustituye los grandes tocados de plumas de quezal identifica al sacerdote como el representante de Gucumas, la Serpiente emplumada.

en los mitos, los ritos y la astronomía a movimientos de la Vía Láctea (serpiente blanca) en relación con el segundo paso del sol por el cenit. El veranillo que sólo ocurre en la vertiente del Pacífico permite preparar las tierras de cultivo para la segunda siembra.

Asimismo los períodos de precipitación máxima, como el registro de los vientos y el estado de la atmósfera, se ajustan perfectamente a los registros míticos rituales y calendáricos. El segundo paso del sol por el cenit, en la noche del 12 al 13 de agosto, determina la iniciación de un segundo período de lluvias de convección originado por el recalentamiento del suelo, que es mayor durante la canícula, y por un movimiento ascendente más extenso del aire. Estos fenómenos sólo ocurren en el Pacífico.

Se insiste en la existencia de dos ciclos claves del tzolkin, cada uno de cincuenta y dos días, articulados en cuatro trecenas y enmarcados por los fenómenos más relevantes de la astronomía y la meteorología mayas. El primero corre desde el primer paso del sol por el cenit hasta el solsticio vernal, fenómenos astronómicos que coinciden con dos períodos de precipitación máxima. El segundo ciclo corre desde el solsticio hasta el segundo paso del sol por el cenit, cuando el astro se encuentra, de nuevo, en el punto en que la vertical del lugar toca el hemisferio celeste.

Tan estrictas correlaciones entre fenómenos naturales y fechas calendáricas sólo ocurren en el área maya del Pacífico, en ninguna otra parte del continente. El primer paso del astro por el cenit señala, además, la división del tiempo y del espacio en dos partes iguales de ciento ochenta días, que corresponden a las estaciones del trópico, bien marcadas en el área maya del Pacífico. La primera serie de cincuenta y dos días genera, por elevación a potencia mayor, la rueda calendárica de cincuenta y dos días.

Otra prueba concluyente de la existencia de esos ciclos de primera magnitud en el área maya del Pacífico resulta del hecho de que la variación de un solo día en el fenómeno de los pasos del sol por el cenit habría invalidado esas series de admirable simetría. Sencillamente, no existirían por la falta de una correlación perfecta entre fenómenos astronómicos y series calendáricas.

Tal exactitud en la cuenta del tiempo permitió la creación de un almanaque agrícola de gran precisión para el cultivo de dos milpas consecutivas. Las siembras de la primera y de la segunda están determinadas, como se ha dicho, por el primer y el segundo paso del astro por el cenit.

Las condiciones extraordinariamente favorables para la agricultura en el área maya del Pacífico: suelo húmedo, fuertes precipitaciones —en Palo Gordo hasta 3 y 4 m. de precipitación anual—, alternadas con el calor tropical, favorecen el cultivo de dos milpas consecutivas por el sistema de roza y quema, único que conocieron los mayas hasta el

final del período clásico. Así se mantenía siempre y se mantiene todavía la relación entre la vida ceremonial y las labores agrícolas, en la forma establecida en los mitos y el calendario¹².

En la región costera del Pacífico predominaba la selva tropical, de la que quedan aún algunos vestigios que deben descombrarse con el hacha.

Expertos en la técnica de deflorestación, que venían practicando desde siglos, los mayas no afrontaban ningún problema al roturar selvas vírgenes. Esa técnica les fue enseñada por el héroe civilizador que estableció, con su propio ejemplo, las pautas de trabajo para descombrar la selva con el hacha (Recinos, págs. 147-148).

Tal concordancia sistemática entre los fenómenos astronómicos, meteorológicos y climáticos, así como la exuberante fertilidad de las tierras en la mayor parte del área maya del Pacífico, establecen, en mi concepto, que dicha región fue la patria original del calendario.

Ese conjunto de fenómenos naturales no se repite en ninguna otra parte del continente.

Si bien la invención del calendario maya data de tiempos remotos, sin embargo, los fundamentos naturales del ciclo calendárico con relación al año solar no parecen haber variado desde que se inventó el tzolkin. El clima no parece haber sufrido modificaciones sensibles, desde por lo menos cinco mil años antes de la Era cristiana. Sin embargo, tomando en cuenta el fenómeno de la variación del ángulo formado por la eclíptica con el ecuador, debe calcularse cierto margen de tolerancia en la fecha del paso del sol por el cenit. En consecuencia, considero que puede colocarse el lugar de origen del calendario maya entre los 14° 15' y 15° de latitud. Este territorio se extiende aproximadamente desde la esquina meridional de Chiapas hasta la zona de Escuintla, en las anchas costas admirablemente fértiles del Pacífico. Corresponde al hábitat que ocuparon los mayas desde tiempos inmemoriales y cae enteramente en la zona de suelos aluviales, como puede apreciarse en el mapa número 8, de Rayfred L. Stevens, sobre las condiciones de la formación del suelo en la América Central¹³.

Estas conclusiones no causarán ninguna sorpresa a mayistas y mexicanistas, ya que en su mayoría consideran que los calendarios mexicanos se originan en el área maya, sin especificar en qué sector del área¹⁴.

¹² La misma situación se presenta en la costa del Pacífico desde El Salvador a Costa Rica. Dice Doris Stone que el grupo indígena de la costa del Pacífico, a diferencia de los de la costa Atlántica, tiene las ventajas de un clima que permite la aparición de cosechas reguladas por estaciones secas y húmedas bien delimitadas (Stone, 1961).

¹³ R. L. Stevens, «The Soils of Middle America and Their Relation to Indian Peoples and Cultures», en *Handbook of Middle American Indians*, op. cit., 1964, páginas 265-315.

¹⁴ Walter Lehmann, Alfred Tozzer, H. Spinden, J. Soustelle, S. Morley, Bowditch, Teeple, J. Palacios, Ola Apenes, A. Escalona Ramos, J. E. Thompson, etc.

El lugar de origen del calendario se sitúa en el mismo centro primario de la cultura y de la agricultura mayas (coincidencias significativas).

* * *

Queda comprobado, de manera definitiva e inobjetable, que el calendario maya de 260, 360 y 365 días, combinado con el ciclo de cincuenta y dos años que se implican mutuamente, ha sido inventado en el área maya del Pacífico. Tal comprobación está al alcance del método científico, ya que disponemos de los elementos de juicio necesarios para comparar los informes etnográficos (calendario fijo que mantiene sus posiciones con respecto al año solar) con los fenómenos naturales registrados y dramatizados en los mitos y los ritos calendáricos.

Este admirable instrumento de computar el tiempo está estrictamente adherido a la mitología, la cosmología, la teología, la astronomía y la numerología sagrada. La mitología establece las normas culturales, las pautas de vida, la escatología, el orden socio-económico y los paradigmas de los ritos, que son básicamente ritos calendáricos.

Tales correlaciones sistemáticas entre los elementos configurativos de la cultura ponen de manifiesto que, como el calendario, la cultura y la religión mayas se originaron en el área maya del Pacífico.

Pero ni el calendario ni la cultura surgen *ex novo*. Tienen un largo historial que parte del horizonte de la agricultura incipiente. Este proceso de desarrollo cultural histórico se ha seguido paso a paso a través de los materiales presentados en la presente investigación. Tiene sus lejanas raíces en la misma región donde los mayas primitivos descubrieron y domesticaron las plantas culturales básicas.

En ninguna parte del continente es tan patente, como en el área maya del Pacífico, la relación que existe entre historia y geografía.

A través de todas las fases de la historia cultural de los maya-quichés, la geografía histórica registrada en el *Popol-Vuh* pone de manifiesto la intervención de lo geográfico en lo histórico y de lo histórico en lo geográfico, desde las épocas más remotas hasta la invención del calendario.

Ya en el ciclo de la caza recolección, el *Popol-Vuh* describe el paisaje del área maya del Pacífico, con relación al proceso histórico de esos pueblos primitivos. El *Popol-Vuh* menciona expresamente la existencia de una fila de volcanes con los que jugaba Zipacná. Esos son: el *Chicac*, el *Hunahpú*, el *Pecul*, el *Yaxcanul*, el *Macamoh* y el *Huliznab*, que los traductores de la citada fuente mítica relacionan con los volcanes de fuego Acatenango, Santa María y Cerro Quemado o Zuil (Recinos, 106; Villacorta, 187), limítrofes de la ancha faja de tierra, admirablemente fértil, que se extiende entre esa muralla volcánica y el océano Pacífico.

La riqueza natural de esa región identificada como *Paxil-Tamoanchán*, donde comenzó el cultivo del maíz, se describe como sigue: Paxil es un

lugar lleno de deleites, abundante en mazorcas amarillas y blancas, en pataxte, cacao, en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances —ya mencionado el árbol de nance durante el horizonte de la caza recolección—, matasanos y miel. Había alimentos de toda clase, grandes y pequeños (Recinos, 147-148; Villacorta, 247). El recuerdo de ese país maravilloso, que corresponde a la misma región, se mantiene vivo entre los chortis. Le idealizaron, equiparándolo al paraíso, a la tierra de promisión, donde irán a deleitarse en la otra vida.

Tanto la flora como la fauna de la región que los mayas consideran su patria primordial (maíz, yuca, jícama, chile, jicaro, frijoles, cacao, etc., tigre, lagarto, tapir, mono, serpiente cascabel, quetzal, zopilote, gavilán, guacamaya roja, zorro, etc.) han sido sublimadas a categoría divina, poniendo esto de manifiesto la alta valoración que confieren los mayas a la flora y la fauna del medio que lograron domeñar y que dejó huellas indelebles en su cultura.

La existencia de la misma asociación vegetal y animal, desde los tiempos míticos hasta el presente, revela que el clima no ha sufrido modificaciones apreciables en el curso del tiempo.

De suma importancia histórica es el conocimiento de la flora y la fauna del área maya del Pacífico y su hinterland, porque imprimieron su sello a la religión y el arte mayas. Los dioses zoomorfos y fitomorfos de la teología maya están copiados directamente de la naturaleza; las condiciones geoclimáticas, astronómicas y meteorológicas que se reflejan en el calendario y el ritual corresponden a los fenómenos naturales del área maya del Pacífico.

¿Por qué los mayas fueron el único pueblo del continente que logró crear un calendario luni-solar-estelar tan complejo como el tzolkin?

Porque fue también el único pueblo que, habiendo superado el nivel de la cultura Formativa, no se alejó de su hábitat original durante milenios y estaba familiarizado con la geografía y la ecología de su patria.

En suma, el calendario, la religión y la cultura maya-quichés se originaron en la misma región donde se domesticaron las plantas culturales básicas y se originó la agricultura americana.

Los informes sobre el particular, que coinciden independientemente unos de otros y se corroboran mutuamente, establecen sobre bases sólidas que el centro primario de la civilización maya, que también es el foco de difusión de la agricultura y las culturas del Nuevo Mundo, está en el área maya del Pacífico. La historia del calendario comienza en esa región donde se van formando y desarrollando en el curso del tiempo sus características inconfundibles, calcadas sobre los mismos fenómenos naturales que dieron las pautas del tzolkin. Inseparables del calendario, la cosmología y la teología reflejan siempre el mismo ambiente. Se ha visto que la cosmogonía y la teogonía del horizonte de la agricultura incipiente (Segunda Edad del *Popol-Vuh*) son esencialmente las mismas

que se mantienen, hasta nuestros días, no sólo en la cultura de los maya-quichés, sino también en todas las culturas agrarias del continente. Asimismo, los dioses zoomorfos y fitomorfos fueron copiados directamente en esa región. Al extenderse la religión, al sur y al norte del área maya, esos dioses conservan sus características originales, aun en los países donde esos animales y esas plantas son totalmente desconocidos.

El calendario y la agricultura.—Sin temor de exageración puede afirmarse que los maya-quichés fueron los agricultores más notables del Nuevo Mundo. Tenían un conocimiento avanzado del tratamiento de las plantas desde que las domesticaron sus mujeres.

Han desarrollado un simbolismo agrario y homogéneo no igualado por ningún otro pueblo del hemisferio, como si la cultura agraria fuera realmente su propio descubrimiento. La mitología los identifica como creadores de la cultura del maíz en Paxil-Tamoanchan. Los informes del *Popol-Vuh* y del Memorial de los cakchiqueles coinciden, al respecto, con los de botanistas y antropólogos (citados precedentemente), que sitúan el centro de origen del cultivo del maíz en la región noroccidental de Guatemala, justamente donde se encuentra Paxil.

Los maya-quichés domesticaron las plantas silvestres que encontraron en su hábitat, desde la yuca y los frijoles (Segunda Edad), hasta el maíz y el algodón (Tercera Edad). Al darnos el mito de origen de las plantas culturales básicas, la mitología establece que en realidad las conocieron, las utilizaron y que esas plantas son propias del hábitat maya-quiché.

Tales registros coinciden, una vez más, con los datos de la botánica moderna, que tiende a señalar el área maya del Pacífico como un foco primario de cultígenos; esto es, un centro de agricultura en el Nuevo Mundo. Los botanistas sitúan en una angosta faja de transición ecológica, que corre a lo largo del Pacífico y se prolonga en México, el foco primario de cultígenos que se difundieron en el continente. En cambio, ninguna de las plantas culturales ha sido domesticada en la vertiente atlántica.

Este nicho ecológico está situado precisamente en la región donde fue creado el calendario para el cultivo de dos milpas sucesivas en el año.

Familiarizados con el tratamiento y cultivo de las plantas, desde los albores de la agricultura americana, los maya-quichés lograron exitosamente su mayor experimento en el campo de la botánica: el cruce del maíz con otra especie del mismo género. Esta hazaña biológica, registrada en los mitos de la Tercera Edad del *Popol-Vuh*, es atribuida a Ixquic, la diosa Madre (es decir, a una mujer), «que cogió las barbas, los pelos rojos de la mazorca y los arrancó sin cortar la mazorca» (Recinos, 140). Villacorta traduce este pasaje como sigue: «Trajeron la florescencia a lo inflorecido de las mazorcas, el pelo de las mazorcas, que

nacieron, y cuyos granos crecieron pronto, sin medida» (*Crestomatía y Manuscrito de Chichicastenango*, 121, 233). El éxito extraordinario de esta operación resalta en la abundante cosecha que logró Ixquic a raíz de la hibridación del maíz.

Después de este experimento «nació» el dios del maíz. El *Popol-Vuh* insiste en repetir, cuatro veces, que por entonces «nacieron los gemelos o dioses del maíz». Desde este momento, el maíz queda divinizado.

La botánica moderna corrobora el hecho registrado en el *Popol-Vuh* de que el maíz híbrido produce mazorcas más grandes, más numerosas, más fuertes y resistentes a sus naturales enemigos.

Desde entonces se nota una rápida extensión de la agricultura y el desarrollo correspondiente de la civilización maya que es propiamente una civilización del maíz¹⁵.

Ninguna mitología americana registra, como el *Popol-Vuh*, la operación del cruce del maíz y el proceso de germinación de la semilla, desde su sepultamiento en el seno de la tierra hasta su transformación en una matita. Esta grandiosa concepción de los maya-quichés se dramatiza ritualmente hasta la fecha. El arte, como los jeroglíficos, ilustran hasta en sus menores detalles este experimento notable de la agricultura maya, como se ha visto en gráficas anteriores.

Con gran interés aguarda el campesino la aparición de la matita de maíz sobre la superficie de la sementera. El cuarto día amanece «en clavito», el quinto día ya tiene su primera hojita y en el octavo cambia su apariencia, al presentar dos hojitas y el pitón central, nombrándosele entonces «en alas de perico». Esas fases sucesivas del proceso de germinación y desarrollo del maíz están perennizadas en jeroglíficos, en obras artísticas y generan, además, numerales sagrados.

Pero esas condiciones sólo se presentan en las tierras cálidas y fértiles del área maya del Pacífico o similares, y no en tierras altas o áridas.

Los maya-quichés eran, y siguen siendo, perfectos agricultores. Desde tiempos inmemoriales conocían que las plantas son susceptibles de desarrollarse por selección, técnica que se ha mantenido hasta la fecha.

Seleccionan de sus productos los mejores, para ofrendarlos a sus dioses, a quienes corresponde recibir las premisas, requisito indispensable para que el indio pueda disfrutar del producto de su trabajo. De esos productos seleccionados, toman las semillas para las próximas siembras.

Dicha exposición viene desempeñando entre los mayas el papel de

¹⁵ Dice Morley: «Si queremos interpretar el verdadero significado de la historia maya, penetrar su sentido y esencia, debemos comprender que, fundamentalmente, la civilización maya fue uno de los experimentos más notables en agricultura llevados a cabo en el mundo; en una palabra, que toda ella se basaba en el maíz y dependía de él, de modo que nada era más importante que este grano, en la vida antigua como en la moderna. S. G. Morley, *La civilización maya*, op. cit., pág. 12.

nuestros concursos agrícolas, en que se premian las mejores variedades. La sabia legislación agraria que yace en el fondo de aquellas costumbres, practicadas desde milenios, tiene como fin el mayor rendimiento de las cosechas. El cultivo y continua selección del maíz dio origen a cuidadosa experimentación botánica, que culminó en una gran variedad de especies.

Cuando el arte de la agricultura había alcanzado su estado de desarrollo más elevado, los maya-quichés se equipararon a sus dioses, que eran «Hombres Trabajadores», perfectos como ellos.

Por entonces habían inventado el calendario agrícola y cultivaban dos milpas consecutivas al año. No tuvieron necesidad de recurrir al regadío ni a las terrazas del cultivo, debido a la feracidad y amplitud de sus tierras, favorecidas por una pluviometría regular. Esas condiciones, registradas en el ciclo calendárico y el ritual correlativo, dimanaban de modelos mitológicos y están calcadas sobre los ritmos de la naturaleza.

Desde el descubrimiento de la agricultura, su interés por la astronomía fue progresando cada vez más, hasta alcanzar el nivel más alto en el campo de la ciencia americana que se ocupa del estudio de los astros y de las leyes de sus movimientos. Fueron los primeros astrónomos del mundo, en su tiempo, superando a babilonios, egipcios, griegos y romanos.

La historia del calendario es paralela a la historia de la cultura maya-quiché y, a la vez, a la historia del desarrollo de la agricultura. Al igual que la agricultura, que se basa exclusivamente en plantas nativas, las técnicas agrícolas son típicamente americanas, diferentes de las del Viejo Mundo. Los mayas las siguen usando hasta el presente. Comprueba el autoctonismo de la agricultura americana, el testimonio de las plantas, que es inequívoco. Ningún otro se presenta tan definitivo y concluyente.

Así se explica la originalidad de la civilización maya-quiché, y las que se desprenden de ella en momentos diferentes. Difieren de todas las tradiciones relacionadas con el desarrollo de las civilizaciones del Viejo Mundo.

La historia del proceso cultural histórico de las civilizaciones agrícolas del continente es, en efecto, la historia de la domesticación de las plantas culturales básicas, y su difusión en el continente, a partir del centro primario de la agricultura del Nuevo Mundo, localizado en el área maya del Pacífico. Así se explica la unidad de la agricultura americana tanto en lo que respecta a las plantas básicas como a las técnicas de cultivo.

El calendario y el concepto maya de civilización.—¿Cuál es la definición de civilización? Gordon Childe equipara civilización a sociedad urbana. Pero esta teoría no es aplicable a la realidad americana. Los mayas, que alcanzaron el más alto grado de civilización en América,

nunca edificaron verdaderas ciudades durante todo el período preclásico y clásico.

Al tratar de la exégesis de la Cuarta Edad del *Popol-Vuh*, que corresponde al horizonte de la civilización maya-quiché, se ha visto que la citada fuente nos ha dado una clara definición de lo que los mayas entienden como civilización.

Supresión de los sacrificios humanos; ética superior vinculada a una metafísica avanzada; cambio del derecho materno al paterno, concomitante con el cambio en el sistema de la división del trabajo; incremento de los medios de subsistencia y de la población; ampliación del agregado social y de la unidad política; cultivo de dos milpas consecutivas al año, en vez de una sola; progreso notorio de la astronomía, de la numerología sagrada, de las matemáticas y de la cronología; creación del uinal o mes luni-solar de veinte días, que hizo posible la invención del calendario; progreso artístico.

El calendario de los maya-quichés, único en América y en el mundo, por sí solo es un exponente de su civilización, porque es típico y exclusivo de ella y difiere considerablemente de los que se usaban durante el período Formativo. Este complicado instrumento de computar el tiempo contiene las leyes matemáticas espacio-temporales, de periodicidad y repetición, que establecen la unidad entre la vida y movimientos de los cuerpos celestes y la vida de los organismos terrestres.

55. ¿COMO Y DONDE SE FORMO LA CUENTA LARGA?

No es posible comprender el proceso formativo de la Cuenta Larga sin el conocimiento previo del mecanismo del ciclo primario (260, 360, 365 días, creado simultáneamente con el ciclo de 52 años), sin el conocimiento de sus modelos míticos, registrados en la Cuarta Edad del *Popol-Vuh*, y sin una plena compenetración con la mentalidad mítica de los maya-quichés, porque los paradigmas de la Cuenta Larga se encuentran en los mitos y en el ciclo primario.

No hay otras fuentes a las cuales se pueda acudir para tratar de buscar los antecedentes de este maravilloso instrumento cronológico, pues los mitos de la Cuarta Edad modelaron, de una vez para siempre, la originalidad de la cultura maya-quiché en forma inmutable. No existe otro precedente mítico que el que está registrado en la mitología de la Cuarta Edad para la Cuenta Larga.

Al igual que los mexicanos, los mayas conocían el ciclo de 52 años, registrado en códices y monumentos, pero esta unidad cronológica perdió su carácter de ciclo mayor desde que fue superada por la Cuenta Larga¹⁶.

El ciclo primario, particularmente el tzolkin, es el modelo de todas las especulaciones matemáticas que se proyectan en la Gran Era de los mayas, que debía sujetarse a las normas siguientes:

Los ciclos deben ser de doble ajuste, formados por series paralelas de unidades desiguales. La misma posición no podía repetirse hasta que la rueda calendárica había dado una revolución completa. Uso de los mismos números sagrados contenidos en el ciclo primario, porque sólo esos números son perfectos y cumplen las finalidades cronománticas. Elevación de un número o serie de números a potencia mayor, tal como

¹⁶ Los epigrafistas hacen notar que «el ciclo de 52 años no parece haber tenido importancia durante el período clásico (maya), como la tuvo en México» (Gunter Zimmermann, en *Desarrollo cultural de los mayas, op. cit.*, México, 1964, pág. 237).