

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Historia



LAS IDEAS COSMOLOGICAS

MAYAS EN EL SIGLO XVI

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL TITULO DE

LICENCIADA EN HISTORIA

PRESENTA

LAURA ELENA SOTELO SANTOS

México, D.F., 1982



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

SUMARIO

INTRODUCCION	1
I. EL CIELO	7
1. Origen y estructura	8
2. Deidades celestes	15
3. Los astros	24
3.1 El Sol y la Luna	34
3.1.1 El Sol	36
3.1.2 La Luna	39
3.2 Venus	42
II. EL PLANO TERRESTRE	50
1. Origen de la Tierra	50
2. Estructura	55
2.1 El Centro del Mundo	56
2.2 Los Cuatro Rumbos	74
2.2.1 Los cuatro rumbos en los mitos cosmo- gónicos	80
2.2.2 Deidades	82
2.2.3 Símbolos asociados	85
III. EL INFRAMUNDO	98
1. Estructura	99
2. Deidades	105
3. Simbolismo del mundo subterráneo	109
CONSIDERACIONES FINALES	114
NOTAS	122
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	135



LAS IDEAS COSMOLOGICAS

MAYAS EN EL SIGLO XVI

INTRODUCCION

"El riesgo de todo análisis es fragmentar y pulverizar en elementos separados lo que para la conciencia que los representó componía una sola unidad, un cosmos."¹

Los primeros sistemas que el hombre ha creado para representar al mundo son de origen religioso; es en la religión donde se encuentra la explicación de algunas categorías, nociones que corresponden a las propiedades más universales de las cosas, que expresan realidades colectivas, tales como tiempo y espacio. El universo no es considerado como un espacio homogéneo, de hecho está dividido y diferenciado, y aunque en sí mismo no tiene derecha ni izquierda, ni Norte ni Sur, estas distinciones provienen de los "valores afectivos diferentes" que se les atribuyen a las diversas regiones. "Y como todos los hombres de una misma civilización se representan el espacio de la misma manera, es necesario evidentemente que esos valores afectivos y las distinciones que dependen de ellos les sean igualmente comunes."²

De esta manera, el espacio aparece cargado de diversas valencias simbólicas, que lo hacen el escenario de diversas hierofanías. Por ello, las primeras cosmologías que encontramos en todos los pueblos, son de carácter religioso; intentan explicar la estructura y funcionamiento del cosmos

en el que el hombre se ve inmerso a partir de los datos que la experiencia sensible le da, pero siempre, por ser el universo una unidad de la cual los seres humanos forman parte, hallamos en estas cosmologías "aprehensiones de una Realidad que trasciende por igual el orden humano y el natural."³

Aunque las primeras especulaciones sobre la estructura del mundo se remontan a los primeros sistemas religiosos, el término cosmología no fue acuñado sino hasta el S. XVIII por un discípulo de Leibnitz, Christian von Wolf, quien en su obra Cosmología Generalis la define como "la ciencia del mundo o del universo en general, en tanto que es un ser compuesto y modificable."⁴ Más tarde Kant, en la Crítica de la Razón Pura, dice que se refiere a la idea del mundo como "totalidad absoluta de las cosas existentes"⁵, mientras que la filosofía moderna señala que es "la ciencia que estudia el origen y estructura del universo en su totalidad."⁶

En el caso de los antiguos mayas, encontramos en símbolos, mitos y prácticas rituales, imágenes que nos hablan de una concepción estructurada del universo que ha requerido ser estudiada. Por ello, pretendemos analizar estas nociones, intentando aproximarnos así a la comprensión del sentido religioso que tenía el cosmos para el antiguo hombre maya. Sin embargo, en nuestra investigación nos hemos limitado a revisar los textos escritos, tanto indígenas como españoles, que

nos muestran un solo momento de esta concepción: los últimos años de la época Prehispánica y los primeros de la Colonial. No hemos pretendido hacer una revisión de los cambios que las ideas cosmológicas mayas han sufrido a lo largo de su historia, sino solamente intentamos reconstruir las ideas que durante el S. XVI estaban presentes, recurriendo en algunas ocasiones a los tres únicos códices que conocemos de esta cultura, y en otras, a los datos que se han recogido de los grupos mayas contemporáneos.

Aunque el universo maya formaba una unidad, y sus elementos estaban íntimamente relacionados, nos hemos visto en la necesidad de estructurar el presente trabajo conforme a los tres grandes planos cósmicos que los mayas distinguían: el cielo, la tierra y el inframundo, estudiando en cada uno de ellos su origen y estructura, el simbolismo que encerraban, así como las deidades con las que se asociaban.

Intentamos acercarnos a las ideas que sobre la estructura de cada uno de los planos cósmicos tenían, recurriendo a las narraciones míticas sobre el origen del cosmos, que aparecen en diversas fuentes indígenas como el Popol Vuh de los quichés y los textos de Chilam Balam, que hacen alusión al papel que ocupaban los diversos elementos del universo durante el proceso cosmogónico. En algunas ocasiones, pequeños párrafos que describen este proceso nos han permitido conocer ciertas ideas cosmológicas, al mostrar la manera en que las regiones

cósmicas se ordenan.

En algunas obras escritas por españoles durante los primeros años de la Epoca Colonial, como la Relación de las Cosas de Yucatán de Fray Diego de Landa, o la Apologética Historia Sumaria de Fray Bartolomé de las Casas, encontramos alusiones a aspectos cosmogónicos y cosmológicos que nos brindan datos complementarios para reconstruir las diversas imágenes y tradiciones que sobre el cosmos compartían los mayas.

Otros cronistas españoles presentan en sus obras datos sobre las deidades indígenas, que hemos incluido en nuestro trabajo; y aunque nuestra intención no es la de estudiar las deidades relacionadas con los sectores cósmicos, más que en función del sector mismo, nos hemos referido a ellas, puesto que, al radicar en los diversos planos, comparten las características simbólicas de ~~la~~ región con la que se asocian.

Al parecer, en las inscripciones mayas están presentes algunas ideas que hemos encontrado, tanto en fuentes indígenas como españolas, principalmente en los Códices, en los que aparecen datos referentes a las regiones cósmicas y a los astros. De acuerdo con los estudios epigráficos, hay glifos relacionados con el cielo, la tierra, la luz, la oscuridad, etc., que nos han sido de gran utilidad para poder corroborar algunas de nuestras interpretaciones.

5

Las investigaciones realizadas por autores como Villa Rojas o Guiteras entre grupos mayas contemporáneos, nos han permitido reconocer ciertas tradiciones prehispánicas que aún se conservan entre estos pueblos, gracias a las cuales hemos intentado reconstruir algunas imágenes cosmológicas.

La actividad fundamental de la "astronomía" maya, giraba alrededor de la observación solar, del movimiento aparente de la Luna y de los ciclos de Venus, por lo que hemos prestado especial atención a estos tres cuerpos celestes, por tener, dentro del pensamiento maya, importantes significaciones dentro de la vida religiosa, como ha señalado el arqueoastrónomo norteamericano Antonio Aveni, quien destaca los importantes vínculos que existen dentro del pensamiento indígena entre la observación astronómica y los sistemas calendáricos, cosmología y religión.

En cuanto a las bases teóricas, hemos recurrido a la Fenomenología de la Religión, que por estudiar la forma en que los actos religiosos se presentan ante un individuo o una comunidad, nos permite comprender el sentido que para esos hombres tenía lo sagrado, es decir, intenta explicar los fenómenos religiosos, de acuerdo a la manera en que se manifiestan a la existencia humana en un periodo y en una cultura en particular.⁷

Uno de los grandes teóricos de la Fenomenología de la Re-

ligión, Mircea Eliade, quien ha estudiado en su extensa obra las diferentes hierofanías presentes entre pueblos distantes cultural y temporalmente, nos ha permitido intentar una aproximación desde el punto de vista religioso, al universo maya, puesto que él estudia la estructura de los símbolos que se encuentran en las diversas tradiciones religiosas del mundo, tratando de relacionar y distinguir sus diversas significaciones.

Por otra parte, este trabajo ha estudiado conjuntamente las tradiciones procedentes de las diversas regiones del área maya, puesto que podemos considerar que durante el S. XVI compartían ideas cosmológicas semejantes, a través de imágenes simbólicas paralelas.

I. EL CIELO

En el cielo tienen lugar diversos fenómenos que son considerados como manifestaciones de lo sagrado. "Lo que sucede en el mundo superior, no es, pues un proceso que se cumple, sino una revelación de poder"⁸, que se puede mostrar mediante la presencia cotidiana de la luz (que en muchas tradiciones religiosas no es un proceso que se cumple necesariamente), y de la oscuridad, de las lluvias, del trueno o bien de las estrellas que tienen un curso inalterable.

Las deidades relacionadas con el cielo participan siempre de características de vida y fertilidad; en ocasiones son el cielo mismo, en otras son los creadores del mundo, quienes al concluir su obra se retiran y dejan en su lugar a otros seres que están más cerca de las necesidades de los hombres. Se los rinde culto en las ocasiones en que se presenta una catástrofe. En su lugar se quedan los dioses supremos, quienes reciben culto. Además, existen otros dioses celestes, los que otorgan lluvia o producen vientos.⁹

Aunque con sus propias peculiaridades, estas valencias se encuentran presentes en el ámbito maya; el cielo es el lugar donde habitan algunos dioses, según lo expresa el Chilam Balam de Chumayel: "Medido estaba el tiempo en que miraran sobre ellos la reja de las estrellas, de donde, velando por

ellos, los contemplaban los dioses, los dioses que están apri-
sionados en las estrellas." 10

Ahí también tienen lugar fenómenos como los eclipses, lluvias o sequías, o el cotidiano ciclo luz-oscuridad-luz, presentándose el cielo como una serie inagotable de hierofanías.

1. Origen y estructura

El Popol Vuh narra cómo el cielo ya existía antes de la creación; según este texto, el cielo aún no se mostraba con todos los elementos que lo caracterizarán después de terminado este proceso, pero se encontraban en potencia:

Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo.

Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancos, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía. No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión.¹¹

Al estar el universo estático, sin nada que indicara vida o movimiento y existiendo sólo el cielo y el agua, el Popol Vuh está haciendo referencia al tiempo primordial que precede a la creación, dentro del cual sólo se manifiesta una

existencia sagrada. Lo único que existe es el cielo y el agua, mostrándonos que ambos son elementos esenciales para el cosmos. "No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido." ¹²

Era el cielo un sitio callado en el cual residían los dioses creadores, quienes habitaban en él desde antes de que se iniciara el proceso cosmogónico: "De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo que éste es el nombre de Dios." ¹³

Aunque probablemente ésta sea una interpolación cristiana, en el sentido de que habla de un solo dios, bien puede tratarse de una deidad creadora, que junto con el aspecto acuático del cosmos -Tepeu y Gucumatz- ¹⁴ haya creado el universo; a nuestro parecer esta segunda opción es más probable, en tanto que en las referencias posteriores aparecen juntos.

En muchas tradiciones antiguas, el corazón simboliza el Centro, tanto de la persona como del cosmos y creemos que en este sentido, el Corazón del Cielo representa, dentro del proceso de la creación maya, el Principio Cósmico, del cual surgen todos los elementos, siendo entonces, como Guenon señala, también la inteligencia suprema. ¹⁵

Entre los mayas de Yucatán encontramos un equivalente de esta misma idea, cuando el Chilam Balam de Chumayel nos narra

una de las catástrofes cósmicas que dieron origen a un nuevo mundo. Las deidades del supramundo (trece) fueron atacadas por los dioses del inframundo (nueve) y se desordenó el universo, viniendo un cataclismo que está representado por el golpearse de árboles y piedras.

Y fueron cogidos los Trece dioses, y fue rota su cabeza y abofeteado su rostro, y fueron escupidos ... y fue robada su Serpiente de Vida con los cascabeles de su cola, y con ella, fueron cogidas sus plumas de quetzal. Y cogieron habas molidas, junto con su semen, y, junto con su corazón... Y El que es eterno, lo envolvió y lo ató todo junto, y se fué al décimotercero piso del cielo... Y fue entonces que se escapó su corazón, porque los Trece dioses no querían que se les fuera su corazón y su semilla. ¹⁶

El orden del universo fue quebrantado debido a que la Serpiente de Vida había sido robada, sin ella no podía el universo seguir existiendo, puesto que las deidades del inframundo habían aprehendido su principio vital: el Corazón. Este principio de vida residía en el cielo, y fue llevado a la capa más alta, la décimotercera para protegerla de la acción negativa de las deidades del inframundo. El cielo es entonces el lugar sagrado por excelencia, tanto dentro del tiempo sagrado, como dentro del profano. También encontramos aquí la idea clara de que el universo es el resultado de la armonía que surge de la existencia de principios contrarios. Si esta armo-

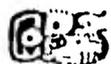
nía no existiera, el cosmos mismo no podría existir. Este cataclismo es el resultado del intento de predominio de uno de los dos aspectos del universo: el inframundo sobre el supramundo.

El cielo está formado, según la concepción de los mayas, de Yucatán, por trece capas superpuestas. En los libros de Chilam Balam, especialmente en el de Chumayel, encontramos algunas alusiones a estos trece niveles: la Serpiente de Vida, durante la catástrofe, fue llevada al décimotercer piso, como ya vimos. En la reordenación cósmica, encontramos estas referencias:

"A esa hora, Uuc-cheknal vino de la Séptima capa del cielo"¹⁷, o bien: "Y caminaba por la cuarta candela, por la cuarta capa de las estrellas."¹⁸ Estos párrafos nos muestran que existían capas celestes y que en cada una de ellas había algo que las caracterizaba.

Thomas Barthel estudia la estructura del cielo, basándose en los informantes de Sahagún, respecto de la concepción de los trece cielos nahuas, e intenta identificarlos con un pasaje del Códice Dresde, donde se encuentra el Dios B en trece diferentes sitios. Kelley, aunque no está de acuerdo con esta identificación, nos dice que no puede ofrecer una interpretación diferente (Vid figura 1)¹⁹

1. DIOS B EN TRECE DIFERENTES SITIOS



2 3
D65b

4 5 6
D66b



7 8 9
D67b

10 11 12
D68b

13
D69b

Según Thompson, estas trece capas formarían una especie de pirámide que se iniciaría en el oriente, con seis escalones; el séptimo escalón equivaldría al cenit y luego bajarían otros seis escalones, hasta el horizonte occidental, por lo que prácticamente existirían siete capas celestes.²⁰ Esta imagen se encuentra presente entre los tzotziles de Larraínzar, y al parecer entre algunos grupos nahuas.²¹

Por esto, pensamos que tal vez nos encontramos ante dos tradiciones diferentes, que tienen como base la estructura del cielo en trece capas. Una que nos habla de trece estratos superpuestos y otra de la existencia de sólo siete, formando una especie de "pirámide", que al ascender y descender por ella el Sol, da como resultado trece diferentes escalones.

Además de estas capas superpuestas, los mayas yucatecos concebían el gran plano celeste dividido, en sentido horizontal, en cuatro sectores, conforme a los puntos cardinales.

En uno de los cantares de Dzitbalché está presente esta imagen:

así en el oriente como en el norte,
 así en el poniente como en el sur,
 Viene por los cuatro ramales del camino de los cielos donde
 está la casa de la estera en
 que rige el sabio Hunabk'u,²²

Este cantar nos sugiere la idea de que Hunabk'u, deidad suprema celeste, se encuentra en el sitio donde se cruzan los cuatro caminos, que dividen en cuatro sectores el cielo.

No podemos asegurar que los mayas de Guatemala compartieran con los de Yucatán las mismas ideas respecto a la estructura del cielo, ya que no encontramos ninguna referencia de esta imagen, aunque probablemente la compartieran con los demás pueblos de Mesoamérica.

En Yucatán, en cada una de las diferentes capas celestes se encontraría tal vez un astro, de acuerdo con el Chilam Balam de Maní, en el primer "cielo" está la luna, en el tercero Venus, en el cuarto el Sol, en el quinto Marte y en el sexto Saturno y Júpiter.²³ Sin embargo, estas ideas parecen acercarse más a la cosmología europea del siglo XVI que a la concepción prehispánica, puesto que este es el orden que muestran dentro de dicha visión los planetas, además de que no tenemos pruebas entre los mayas de que conocieran a Júpiter y Saturno.

De cualquier manera, creemos que es factible que el pensamiento prehispánico haya considerado que en cada nivel existe un cuerpo celeste, aunque no necesariamente en ese orden. Desgraciadamente, carecemos de otros informes que nos permitan aclarar este punto.

En las representaciones plásticas, aparece la forma estilizada de un monstruo que ha sido llamado el "dragón de dos cabezas"²⁴ y que aparece tanto relacionado con el glifo del cielo como enmarcando alguna escena en estelas o relieves en diversas zonas del área maya, por lo que Thompson supone que era otro símbolo celeste.²⁵ (Vid figura 2).

2.- Deidades celestes

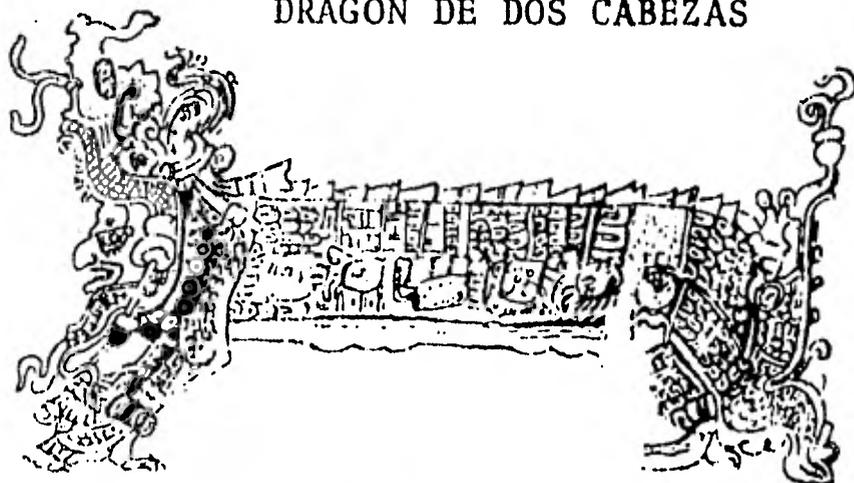
De acuerdo con la idea de las trece capas que conforman el cielo, Oxlahun-tikú, Trece-deidad, o los Trece dioses, se identificarían con cada uno de estos niveles debido a que este nombre puede ser traducido de ambas formas, es decir, puede ser una sola deidad, que tenga trece aspectos diferentes, relacionados con sus funciones en cada "capa", o bien la deidad que habite en el nivel más alto del cielo, y por eso denominarse trece-deidad, o bien trece dioses.

Sin embargo, no sabemos qué funciones tendrían por separado, ni sus nombres, aunque suponemos que por ser deidades celestes, se les relacionaría con el poder creador del cosmos.

Se ha hecho la probable identificación de algunos dioses prehispánicos por algunos autores. Tal vez uno de ellos, el de la séptima capa celeste, sea Uuc Chekna1, deidad que en el Chilam Balam de Chumayel, está bajando de la séptima capa del

REPRESENTACIONES DEL

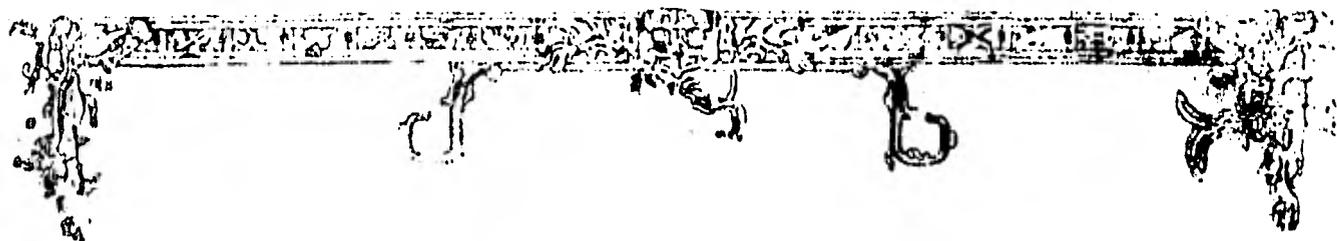
DRAGON DE DOS CABEZAS



DRESDE, p. 4-5



TEMPLO DE LA CRUZ FOLIADA



TABLERO DEL PALACIO, PALENQUE

FIGURA 2

cielo,²⁶ y que según Thompson significaría "Siete Veces Dueño de Animal Padre" o "El que fertiliza el maíz verde que crece Siete Veces"²⁷

En el mismo párrafo del texto de Chumayel, aparece Lahun-Chan, que Roys identifica con el dios del décimo piso celeste (Venus), en función del análisis del significado que hace de este nombre, así como por la identificación con Lukunché, deidad que está en el Códice de Dresde, en la página 47, junto al glifo del planeta Venus. De esta manera y de acuerdo con el contexto, Lahun-Chan está puesto en el oeste, lo que lo conectaría con Venus como estrella vespertina.²⁸

Entre los mayas contemporáneos de Yucatán, existe la creencia de que en cada uno de los siete niveles que forman los trece escalones del cielo, habitan deidades que tienen funciones relacionadas con el bienestar del mundo, en tanto que otorgan la lluvia, cuidan los maizales, producen viento, etc.²⁹

Sin embargo, entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó hay la creencia en fuerzas malignas celestes, representadas por trece dioses, que incluyen el jaguar, el halcón o animales cuya mordedura ponzoñosa se parece al fuego. Su función es el aniquilamiento de la humanidad.³⁰ Creemos que esta tradición hace referencia a la ambivalencia cósmica, es decir, así como del cielo pueden provenir los elementos que dan ori-

gen y sustento a la vida, también pueden provenir aquéllos que originen su destrucción y que se relacionarían con la noche. Es probable que estos sean conceptos heredados de la época prehispánica, ya que dentro de la concepción europea del mundo, no encontramos ideas tales.

De cualquier manera, las deidades de los cielos en Yucatán en la época prehispánica, participarían de los elementos asociados al cielo, como fecundidad, lluvia, viento, etc. Estos dioses también pueden ser identificados con uno solo, o tal vez sean formas de la deidad del cielo, como nos sugiere este párrafo:

Esta es la memoria de cómo vino Hunab Ku, Deidad única, Oxlahun Tikú, Trece-deidad, deidad inmensa (deidad de 8 000 veces) a decir su palabra a los Ah Kines, Sacerdotes-del-culto-solar, profetas, Chilames Balames... Les fue dicha la palabra a ellos, pero no sabían quién la decía; decían que Hunab Ku, Deidad-única, Ahau Caan, señor-del-cielo, eso decían. ³¹

Ahora bien, Hunab-Ku, deidad única, ha sido considerado como el dios supremo dentro del panteón maya; ésta es una deidad a la que según parece, no se le rinde culto ni se representa, sin embargo, de acuerdo con sus características, es un dios creador y dador de vida y fecundidad, que cuida y preserva el orden universal. Roys dice que esta deidad bien puede

ser una concepción posterior a la llegada de los españoles; sin embargo, de acuerdo con Thompson, nos parece que formaba parte del panteón maya prehispánico, pues se alude a él en diversos textos tanto indígenas como españoles de Yucatán, y creemos se identificó prontamente con el dios cristiano, puesto que ambas deidades comparten características en común.

En los Cantares de Dzitbalché, aparece como el creador del universo, a él le pertenece todo lo que existe, tanto en el mundo como en el supramundo; es un dios que da, cuida y preserva la vida:

Y que aquí en la tierra
 da salud
 porque es el señor
 del fuego, del agua, del aire, de la tierra,
 señor de este mundo
 de todas las cosas hechas por él.
 el señor Hunab-Ku
 es quien da lo bueno
 y lo malo
 entre los buenos y los malos
 porque él
 da luz
 sobre la tierra; porque
 es el Dueño
 de todas las cosas que están
 bajo su mando, lo mismo
 el sol que la luna; lo mismo
 la estrella humeante que es
 como la flor luminosa de los cielos; lo

mismo las nubes que las lluvias, lo mismo el rayo que la más pequeña mosca; lo mismo las aves que los otros animales; lo mismo ³²

¿Por qué no se le representa ni se le rinde culto de la misma manera que a los demás dioses mayas? Cogolludo nos dice a este respecto que:

Creían los indios de Yucatán que había un Dios único, vivo y verdadero, que decían ser el mayor de los dioses y que no tenía figura, ni se podía figurar por ser incorpóreo. A éste llamaban Hunab Ku, como se halla en su vocabulario grande, que comienza con nuestro castellano. De éste decían que procedían todas las cosas y como a incorpóreo no lo adoraban con imagen alguna, ni del la tenían (como se dice del en otra parte) que tenía un hijo a quien llamaban Hun Ytzamná o Yaxcococahumut. ³³

A nuestro parecer, este dios, al encontrarse demasiado alejado de la vida material, dejó de tener importancia en la vida cotidiana, puesto que su función, la de creador, ya había sido cumplida y por ello no se le rendía culto, llegando a ser casi olvidado y únicamente invocado en los casos de grandes calamidades, como último recurso, por ejemplo, en las épocas de sequía: "Así ha de suceder por el exceso de soles: y vendrán los ruegos a Hunab Ku, deidad-única, para que su majestad tenga compasión." ³⁴

Es decir, cuando se puede presentar una calamidad proveniente de las regiones celestes, es cuando se recurre a él. Cotidianamente se le rendía culto a deidades más accesibles al mundo o que tenían una ingerencia más directa sobre éste.

Mircea Eliade, al hablar de deidades como ésta, nos dice:

Los seres supremos de estructura celeste tienden a desaparecer del culto: se alejan de los hombres, se retiran al Cielo y se convierten en Dei otiosi. Estos dioses, después de haber creado el Cosmos, la vida y el hombre, se resienten, se diría, de una especie de fatiga como si la enorme tarea de la creación les hubiera agotado sus fuerzas. Se retiran al cielo, dejando en la tierra a su hijo o a un demiurgo, para acabar o perfeccionar la Creación. Poco a poco, ocupan su lugar otras figuras divinas. ³⁵.

De acuerdo con las características que presenta Hunab-Ku, podemos decir que es una deidad suprema de carácter celeste, por ser el creador del mundo y residir en el cielo; pasó a ser un "dios ocioso", puesto que fue olvidado dentro de la vida cotidiana, por no ser invocado ni rendírsele culto. Su actuación se reduce al tiempo primordial, pudiendo ser invocado en las épocas de grandes calamidades, ayudando a resolver las necesidades de los hombres. ³⁶

Sin embargo, parece que está relacionado con otras deidades celestes, por lo que resulta difícil distinguir claramente cuáles son sus características como dios del cielo, en relación con Oxlahun Tikú, e Itzam Na, puesto que siempre aparecen juntas, en los textos coloniales, haciendo referencia al aspecto celeste.

En cuanto al culto, creemos que Hunab Kú llegó a ser sustituido por una fuerza más cercana al hombre y más útil: Itzam Na, cuyos atributos, de acuerdo con los datos que de él poseemos, están siempre en relación directa con los aspectos celestes. Cogolludo señala la tradición de que era un héroe cultural hijo de Hunab Ku , quien denominó a todas las cosas del mundo y que su nombre significa "rocío o sustancia del cielo o nubes." ³⁷

En Guatemala, la deidad del cielo, el Corazón del Cielo, tiene varios nombres: "Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán. El primero se llama Caculhá Huracán. El segundo es Chipi-Caculhá. El tercero es Raxa-Caculhá. Y estos tres son el Corazón del Cielo." ³⁸

En la nota a este párrafo, Adrián Recinos nos explica que todos los nombres que recibe el Corazón del Cielo hacen referencia de una u otra forma al rayo (rayo de una sola pier-

na) o al relámpago, por lo que se relaciona con el poder fecundante del cielo. Se conecta también, por sus funciones, con las deidades de Yucatán. Más adelante continúa el texto:

Así fue la creación de la tierra, cuando fue formada por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron, cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida dentro del agua.³⁹

Aquí se ve que está iniciándose la creación como resultado de la unión entre el cielo y la tierra con el agua, como un acto de fecundación, gracias al cual puede existir el mundo y dentro de él, el hombre. Es decir, el cielo y el principio vital que representa el Corazón del Cielo, junto con la tierra y el agua hacen posible la formación del mundo.

Ya que este proceso ha concluído, el Popol Vuh nos dice:

Y así se llenó de alegría Gucumatz, diciendo:
 -¡Buena ha sido tu venida, Corazón del Cielo;
 tú, Huracán, y tú Chipi Caculhá, Raxa-Caculhá!
 -Nuestra obra, nuestra creación será terminada,
 contestaron.⁴⁰

Probablemente esta deidad creadora, el Corazón del Cielo, pueda ser considerada como un dios ocioso, en la medida en que su actuación se reduce al tiempo mítico, y en el momento en que el hombre es creado, se retira y no se le rinde culto.

3. Los astros

Los antiguos mayas prestaron especial atención a algunos cuerpos celestes, como el Sol, la Luna y Venus, y un tanto secundaria a los planetas visibles a simple vista (Mercurio y Marte), así como a otras estrellas.

En códices e inscripciones aparece con frecuencia una serie de glifos en las llamadas "bandas planetarias" (Vid figura 3), en las que se han identificado los correspondientes al Sol, la Luna y Venus, por lo que se supone que algunos de los glifos que aparecen junto, tienen relación con otros astros, probablemente con los planetas, puesto que con frecuencia aparecen junto a numerales que pudieran aludir a sus períodos cósmicos.

El pensamiento cosmológico maya (y probablemente el mesoamericano en general), consideraba a todo el cosmos como un conjunto dual en el aspecto cualitativo, ya que a pesar de que existía una unidad, ésta se encontraba separada en dos grandes realidades: la que correspondía al principio creador y conservador de la vida, al que se asociaban características de luz, bondad y fertilidad, y el principio de destrucción, al que se relacionaba la muerte y la oscuridad.

Los astros resultan polivalentes, puesto que aun cuando emiten luz, sólo resultan visibles durante la noche (a excep-

BANDAS PLANETARIAS

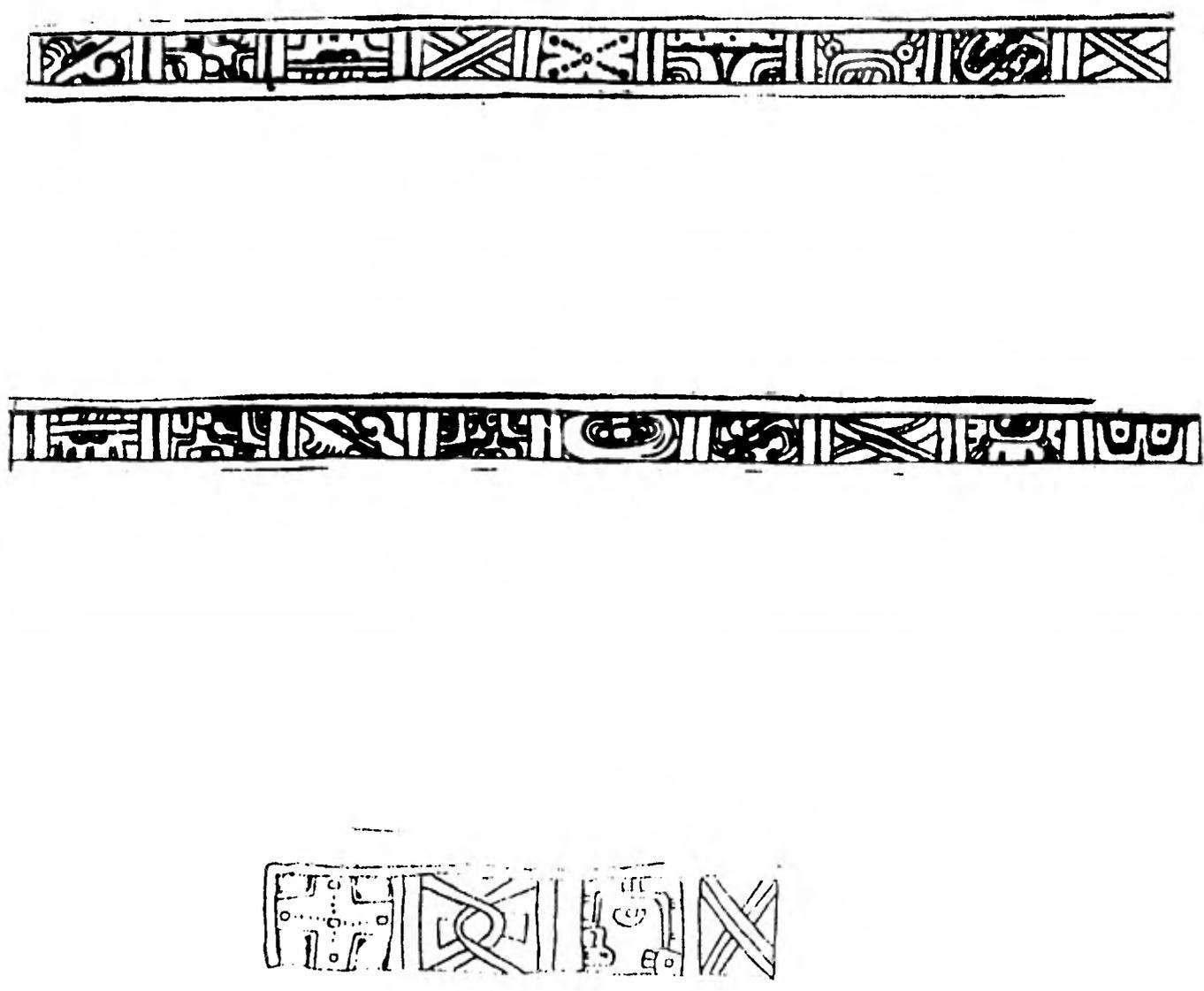


FIGURA 3

ción del Sol y la Luna). Parece como si en ellos se reuniera, de una manera más clara que en el resto del cosmos, la lucha continua de fuerzas opuestas que hay en él, que constituye una armonía de contrarios.

Si se observa la bóveda celeste durante la noche, podemos advertir que los astros efectúan un movimiento aparente de este a oeste, pareciendo surgir por oriente y desaparecer en el poniente. Conforme a una interpretación que se ha hecho del Juego de Pelota éste simboliza los cambios que presenta el cielo nocturno, sus contradicciones y la continuidad que hay en él. Un mito en el Popol Vuh refiere la lucha que sostienen dos héroes míticos, Hunahpú e Ixbalanqué al jugar a la pelota contra los señores del inframundo y vencerlos, convirtiéndose después en el Sol y la Luna. Al parecer, este mito expresa la lucha entre los principios luminosos y la oscuridad, así como el triunfo de los primeros.⁴¹

En los textos indígenas coloniales de Yucatán, aparecen continuas alusiones a los "planetas", siempre con un sentido profético, aunque cargados de ideas europeas. El Chilam Balam de Chumayel nos dice: "los ángeles, los Espíritus se alzaron mientras eran creadas las estrellas" y continúa: "En este tiempo los planetas eran: Saturno, Júpiter, Marte y Venus, esos se dice que tenía en su mano el Dios en el cielo, antiguamente los creó."⁴², mientras que el Códice Pérez nos señala: "Los planetas conocidos son siete: el sol, la luna, Marte, Mercurio, Júpiter, Venus y Saturno."⁴³

Si recordamos que los antiguos mayas de Yucatán utilizaban únicamente la palabra ek, sin hacer ninguna distinción entre estrellas y planetas, y tomando en cuenta que en ambos textos ya aparece la palabra "planetas", así como su nombre, resulta difícil distinguir entre las ideas europeas y las mayas originales, puesto que el proceso sincrético se inició desde épocas muy tempranas de la Colonia; sin embargo, intentaremos hacer una distinción entre ambas.

Tanto en el Chilam Balam de Chumayel como en el Chilam Balam de Maní, están presentes las ideas cosmológicas europeas que proceden de los griegos del siglo I A.C., y de Ptolomeo, vigentes hasta el siglo XVII, según las cuales la tierra era el centro del universo y los astros giraban en esferas concéntricas alrededor de ella; ⁴⁴ apareciendo integradas estas ideas a la cosmología maya.

En la primera parte del Chilam Balam de Maní, se dice:

Siguen las predicciones que se hallan en los antiguos almanaques españoles y que tradujo el indio que formó este libro, atribuyéndose a los planetas influencias que no tienen y que sólo por integridad de la copia se siguen poniendo ⁴⁵

Sabemos que los mayas pensaban que los astros ejercían influencias sobre el mundo; sin embargo, el autor de este texto parece estar en desacuerdo con las ideas que los españoles tienen al respecto y que la visión maya es otra, es decir,

los cuerpos celestes influyen en el mundo, pero no como los españoles creen.

Es importante destacar que tanto los antiguos mayas como los europeos medievales tuvieron como fin práctico del conocimiento de los astros el poder predecir el futuro; en ambos casos sus estudios eran astrológicos. Por eso inferimos que fue más fácil para los mayas aceptar estas ideas e integrarlas a su pensamiento que otras.

En el texto maya aparecen los nombres de los planetas en español: "estos siete planetas fueron puestos por Dios Nuestro Señor para que rijan sobre el individuo en esta vida."⁴⁶

El Sol rige sobre el corazón y el vientre, la Luna sobre la cabeza, Marte sobre los brazos, Mercurio sobre los pulmones, Júpiter sobre el hígado, Venus sobre el ano y Saturno sobre el vientre.⁴⁷ Estas son las influencias que ejercían sobre el hombre, pero estas ideas parecen corresponder más bien a la tradición europea, puesto que al parecer los mayas no conocían a Júpiter y a Saturno.

Otras referencias parece que se acercan más a la visión maya prehispánica: "Todos los planetas del cielo producen temblores de tierra, truenos, eclipses de Sol y Luna."⁴⁸ O bien "Estrellas habrá que traigan peleas violentas y pleitos ocultos entre los hombres sus súbditos, manifiesta el 6 Ahau."⁴⁹

De acuerdo con los datos que hemos encontrado respecto de las influencias que los astros ejercían sobre el mundo, podemos pensar que éstas eran siempre sobre la comunidad y no sobre el individuo. Tenemos el caso del Tzolkín, que nos muestra que cada uno de los días portaba una carga que influía sobre los hombres, conforme al día en que habían nacido; pero este calendario de 260 días, al parecer, no tiene relación alguna con el movimiento de los astros.

Creemos que es poco probable que hubieran integrado en su visión ideas como la influencia de los planetas sobre el mundo en épocas tan tempranas de la Colonia, si no estuvieran de acuerdo con su pensamiento. Otras referencias nos hablan del sentido colectivo de las cargas de los astros en el mundo. En un katún 4 Ahau, nos dice el Chilam Balam de Chumayel:

Esplenderá Ah Chicum-Ek, El-estrella-guiadora, en el cielo, Yax Aclam, Verde-tortuga, Yax Ah Coc Mut, El-del-anuncio-tortuga-verde, Ah Ahsah, El-despertador-estrella-de-la-mañana. Pero nadie se dará cuenta de las señales porque sordos estarán a todas las cosas.⁵⁰

Debido a la Conquista, el autor se lamenta de que a pesar de que es posible conocer las señales que provienen del movimiento de los astros, "nadie se dará cuenta" de sus designios. La idea de un cosmos perfectamente integrado se nos presenta clara en estos párrafos; cualquier fenómeno cósmico puede ocasionar reacciones en otro sitio del universo.

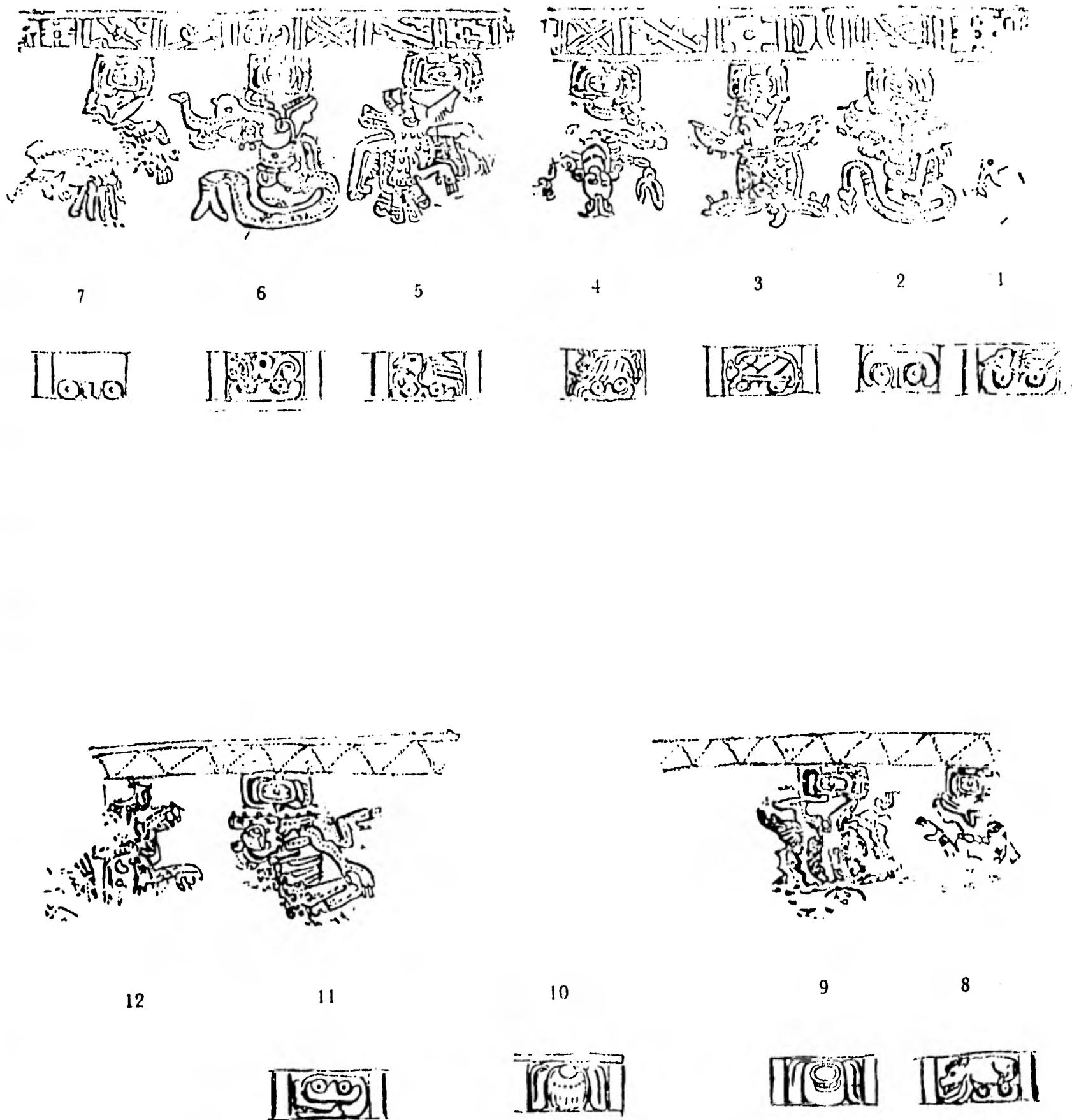
Sabemos que identificaban a otros cuerpos luminosos, como a Cástor y Pólux (Geminis), y a las Pléyades, puesto que tenemos la referencia de Fray Diego de Landa quien nos dice: "Regíanse de noche para conocer la hora que era por el lucero, las cabrillas y los astillejos."⁵¹

A Géminis los mayas yucatecos la llamaban Ak, tortuga, pues de acuerdo con el Diccionario de Motul, serían "Las estrellas juntas que están en el signo de géminis las cuales con otras hacen forma de tortuga."⁵² Las Pléyades se denominaban Tzab que significa "los cascabeles de la víbora", o "constelación de siete estrellas, las cabrillas."⁵³

Estos datos han dado lugar a que se piense que los mayas tendrían una especie de Zodiaco formado por trece grupos de estrellas. En las páginas 23 y 24 del Códice París, aparece una serie de trece dibujos de animales, de cuyas fauces salen signos que se han identificado como de eclipse (T326), que cuelgan de "bandas planetarias", pudiéndose identificar claramente una tortuga y una serpiente.

Kelley ha hecho la probable correlación de este pasaje del Códice con unas inscripciones de la Casa de las Monjas en Chichén-Itzá y con el Zodiaco Occidental, existiendo aparentemente cierta relación, aunque no podemos afirmar que las estrellas de la elíptica hayan sido agrupadas en trece grupos, igual que las occidentales.⁵⁴ (Vid Figura 4)

CORRELACION DE LAS PAGINAS 23 Y 24 DEL CODICE PARIS,
 CON INSCRIPCIONES DE LA CASA DE LAS MONJAS EN CHICHEN-ITZA



Algunos autores piensan que la Estrella Polar fue identificada por los antiguos mayas, debido a su aparente inmovilidad en el cielo nocturno. Schellhas la identificó como Ek Chuah, la guía de los mercaderes. Sin embargo, Antonio Aveni señala que prácticamente es invisible esta estrella desde el área maya.⁵⁵

La Vía Láctea probablemente fue identificada en tiempos prehispánicos, pues entre algunos grupos de Yucatán y Guatemala se han encontrado alusiones a ella. En Yucatán se le denomina sacbé, camino blanco, o cuxansum (cuerda viviente)⁵⁶ o sacbé-cuxansum.⁵⁷ Entre los quichés, aunque recibe el mismo nombre, a la bifurcación que presenta en el invierno la denominan Xibalbay.⁵⁸ Por esto, nos parece factible que estos sean nombres heredados de la época anterior a la Conquista.

No tenemos noticias de que en el área maya se hayan registrado otros fenómenos astronómicos, tales como cometas o meteoritos; sin embargo, probablemente les eran conocidos, ya que entre los nahuas tenemos referencias de ellos.⁵⁹

En Guatemala las alusiones que tenemos a los astros provienen casi exclusivamente del Popol Vuh. Un mito nos narra cómo cuatrocientos muchachos (número utilizado, según Adrián Recinos, para indicar una gran cantidad), fueron muertos por Zipacná, héroe mítico, al dejarles caer éste su casa encima. "Así fue la muerte de los cuatrocientos muchachos, y se cuen-

ta que entraron en el grupo de estrellas que por ello se llama Motz, aunque esto tal vez sea mentira." 60 La narración continúa y en el momento en que el Sol y la Luna fueron creados, ellos tomaron su papel definitivo: "Entonces subieron también los cuatrocientos muchachos a quienes mató Zipacná, y así se volvieron compañeros de aquéllos y se convirtieron en estrellas del cielo." 61

Al parecer, Motz significa "puñado" y está haciendo referencia a las Pléyades, pues entre los quichés actuales así se identifica. 62

Para el hombre maya, los astros eran sagrados, portadores de cargas de energía. Únicamente tenemos datos que nos hablan de sus cargas nefastas, quizás porque su presencia es siempre nocturna, por lo que este aspecto sería el más acentuado. Por ello se les asocia a la oscuridad, es decir, con lo negativo del cosmos, siendo entonces necesario conocer los momentos en que este aspecto influye sobre el mundo, para poder contrarrestarlo. Probablemente tendrían periodos en que sus influencias fueran positivas.

Teniendo esto presente, podemos entender la intención con la que los antiguos mayas estudiaron los movimientos de los cuerpos celestes: la de poder conocer la manera de vivir lo mejor posible en el cosmos, de entender las influencias del universo sobre el hombre.

3.1 El Sol y la Luna

Cargados de poder sagrado, el Sol y la Luna aparecen en diversas tradiciones religiosas del mundo maya estrechamente relacionados, compartiendo en algunas ocasiones diversas valencias y, en otras, distinguiéndose, en cada uno, simbolismos peculiares.

En las narraciones indígenas de la formación del mundo, se encuentran frecuentemente alusiones a la ausencia del Sol y la Luna, es decir, a la falta de luz: "No se había alumbrado la tierra. No había sol, no había noche, no había luna."⁶³, que nos indican que el proceso cosmogónico aún no está completo, puesto que al faltar estos dos astros no es posible el acontecer.

Al ser el Sol y la Luna los astros que muestran más obviamente mediante su movimiento el cambio continuo que hay en el mundo, fueron considerados como los causantes del acontecer. Así, resultan necesarios para que se inicie el correr del tiempo profano, dentro del cual el hombre puede vivir.

La misma idea está presente entre los quichés; continuas alusiones a la falta de luz encontramos durante la narración cosmogónica. En un principio "Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche."⁶⁴ y aunque los dioses creadores inician la formación del mundo "Había entonces muy poca claridad sobre la faz de la tierra. Aún no había

sol."⁶⁵ puesto que la finalidad de la creación, el hombre, no puede existir hasta que no haya claridad, los dioses consideran "que cuando amaneciera debía aparecer el hombre."⁶⁶

Los dioses creadores envían entonces a los héroes míticos Hunahpú e Ixbalanqué a las regiones subterráneas a jugar a la pelota contra los señores del Xibalbá. Ahí son sometidos a diversas pruebas, de las que salen victoriosos, hasta que finalmente se arrojan a una hoguera y se convierten en el Sol y la Luna.

Luego subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moran en el cielo.⁶⁷

Estos mitos se refieren a una misma idea que se encuentra extendida en diversas regiones culturales: la oscuridad debe ser vencida, para que el hombre pueda vivir en el mundo. Generalmente esto lo consiguen héroes que derrotan a las tinieblas, Hunahpú e Ixbalanqué son un posible ejemplo de este "mito de la luz".⁶⁸ Ellos deben bajar al Xibalbá, sufrir diversos castigos e incluso morir, triunfando finalmente sobre el inframundo (en este caso, la oscuridad) al convertirse en el Sol y la Luna.

Sin embargo, esta lucha es cotidiana. Al instaurarse el tiempo profano, el hombre nunca está seguro de que el Sol volverá a aparecer, por eso siempre esperan su retorno con ansia. Los mayas consideraban la presencia de Venus -cuando era estrella matutina- como un signo de que el Sol iluminaría nuevamente el mundo.

3.1.1 El Sol

Los "cambios" que presentan el Sol y la Luna son la base de algunos sistemas cronológicos mayas. Conforme a la obvia periodicidad cotidiana del Sol, tomaron el día (Kin) como unidad de sus cálculos de tiempo; su recurrencia anual dio origen al calendario de 365 días que está formado por 18 uinales, es decir, 18 períodos de 20 días cada uno, más cinco días que consideraban sobrantes, los uayeb.

En los textos prehispánicos se ha identificado el Kin (Sol o día) con el glifo (T544) que parece representar una flor de cuatro pétalos. Este es el elemento principal del signo del mes Yaxkin (Vid figura 5) ⁶⁹

Thompson ha sugerido que el movimiento del Sol para los mayas, seguiría la estructura del propio cielo, es decir, durante el día subiría por oriente y bajaría por occidente siete escalones, y en la noche por los cinco del inframundo ⁷⁰, quizás basándose en las ideas cosmológicas de los tzotiles de

GLIFOS RELACIONADOS CON EL SOL



KIN



YAXKIN



FIGURA 5

larraínzar⁷¹ quienes de esta manera conciben el cosmos, así como el tránsito del Sol alrededor del mundo, idea que tal vez pudo derivar de la información que Fray Diego Durán da acerca de una ceremonia de culto al Sol entre los nahuas.⁷²

Aunque probablemente esta imagen del tránsito del Sol por escalones celestes y subterráneos no sea común a todos los pueblos mayas (o mesoamericanos), es evidente que al aparentar salir por el oriente y ocultarse por el poniente, haya sido la manera en que imaginaban su tránsito cotidiano. El Chilam Balam de Chumayel nos dice a este respecto: "Y así es como se ve en toda la extensión del país la marcha del sol. Coge para caminar una verdadera jícara alargada y entra a ella por la parte más alargada, que es la orilla de la tierra."⁷³

Hemos visto que al comenzar el Sol su recorrido, se inicia propiamente el acontecer, y que su presencia es considerada como positiva, tanto dentro del tiempo sagrado como en el profano.

En uno de los Cantares de Dzitbalché aparece como el protector y dador de vida:

Porque tú,
 ¡oh, Gran Sol!,
 das el bien aquí
 sobre la tierra a
 todas las cosas
 que tiene vida;
 porque tú

estás puesto
 para sostener esta tierra
 donde viven
 todos los hombres...⁷⁴

Sin embargo, para los yucatecos esta presencia podía ser nociva, puesto que el Sol puede ocasionar sequías. Por esto podemos decir que el Sol es ambivalente, necesario para la vida del hombre y perjudicial en algunas ocasiones.

Su ausencia era tenida como perjudicial, puesto que tal vez se equiparara al tiempo mítico en el que, al no existir la luz del Sol, el hombre no podría vivir. Por esto, los eclipses eran considerados como una alteración del orden cósmico:

Y fue mordido el rostro del Sol y se obscureció y se apagó su rostro. Y entonces se espantaron arriba. ¡Se ha quemado!, ¡ha muerto nuestro dios!, decían sus sacerdotes. Y empezaban a pensar en hacer una pintura de la figura del Sol, cuando tembló la tierra y vieron la Luna.⁷⁵

Acostumbraban, durante los eclipses, hacer diferentes clases de ruidos, pues así ahuyentaban a las hormigas Xulab que se creía trataban de comerse a estos astros.⁷⁶

3.1.2 La Luna

La revolución sinódica de la Luna, que es de 29.53 días fue conocida por los mayas, quienes crearon un completo siste-

ma calendárico, en función de ella. Alternaban meses de 29 y de 30 días, y para corregir el error acumulado, ponían dos meses consecutivos de 30 días. Además, registraban los siguientes datos: el número de meses lunares que ya habían transcurrido dentro del semestre vigente, el número de días de que se componía el mes lunar vigente (29 ó 30), el número de días transcurridos desde el novilunio anterior, así como si tal número era mayor o menor de 20 días.⁷⁷

La Luna es el astro que marca los ritmos de vida⁷⁸ y por ello, a nivel universal, es considerada como la regidora de la fertilidad cósmica, pues rige sobre las aguas (mareas y lluvias) y sobre la vegetación.

En el Kay Nicté, cantar número 7 de Dzitbalché se describe, aunque incompleta, una ceremonia nocturna a la luz de la Luna, relacionada con la sexualidad femenina y el amor, representados por la flor de la Plumeria. El hecho de que se lleve a cabo bajo su luz, nos permite pensar que la Luna propiciaba la fertilidad.

La bellísima luna
se ha alzado sobre el bosque;
va encendiéndose
en medio de los cielos
donde queda en suspenso
para alumbrar sobre
la tierra, todo el bosque.
Dulcemente viene el aire
y su perfume
ha llegado en medio
del cielo, resplandece

su luz sobre
 todas las cosas. Hay
 alegría en todo
 buen hombre.
 Hemos llegado adentro
 del interior del bosque donde
 nadie
 (nos) mirará
 lo que hemos venido a hacer.⁷⁹

Estas asociaciones las hemos encontrado entre algunos
 grupos mayas actuales, generalmente se le vincula con la Vir-
 gen María, pero también con los lagos (siendo esta una rela-
 ción constante en diversas religiones del mundo), así como
 con la vegetación. Para un tzotzil:

Su presencia mantiene a la tierra abierta a la se-
 milla que germina, ya que, cuando la Luna está
 "muerta", la tierra se cubre y se rehusa a devolver
 lo que en el suelo se ha colocado, a menos que se
 aplique la magia para alterarla. El crecimiento y
 la maduración normales de las plantas cultivadas,
 así como la conservación de los frutos de la cose-
 cha, se vinculan con la fase llena o madura de la
 Luna. Durante la fase creciente, incluyendo el ini-
 cio de este cuarto, se acelera el desarrollo y supe-
 ra lo ordinario; por lo tanto, Manuel tiene cuidado
 de que no se siembre nada, ya sea durante este pe-
 ríodo o el del cuarto menguante, en cuya fase el
 crecimiento se realiza por debajo de la norma.⁸⁰

Algunos grupos mayenses piensan que la Luna "muere" y re-
 sucita; otros⁸¹ que al igual que el Sol, recorre el cielo y el
 inframundo.

El Sol y la Luna tienen vinculaciones con la luz y la oscuridad, con el cielo y el inframundo. Son seres "poderosos" que influyen sobre el orden del mundo y sus significaciones pueden ser positivas y negativas, es decir, son ambivalentes, o mejor dicho, polivalentes, pues no siempre sus cargas actúan de la misma manera.

3.2 Venus

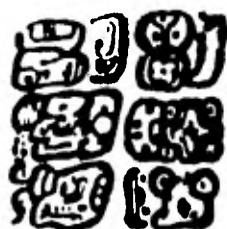
Venus es el planeta que llamó más fuertemente la atención de los antiguos mayas, tanto por ser después del Sol y la Luna el astro más brillante, como por presentar períodos de visibilidad como estrella matutina y vespertina, y de invisibilidad.

Era conocida en el área de Yucatán bajo los siguientes nombres: Nohoch ich "el gran ojo", Noh ek "la gran estrella", Sastal ek "la gufa y compañera de la aurora", Xux ek "la estrella abeja o avispa" y más frecuentemente como Chac ek "la estrella roja o grande" 82

Desde el inicio de las investigaciones sobre la escritura maya, el glifo asociado con Venus fue identificado por

Försteman, sin embargo Kelley señala que al parecer éste se refiere a estrella ek y en ocasiones aparece prefijado con el glifo de Chac (Vid figura 6a) "grande o rojo"; así se leería Chac ek y, aunque ésta sería una de las maneras de denominarla, frecuentemente aparece el glifo solo, debido tal vez a que la consideraban LA ESTRELLA.⁸³ También se le asocia como glifo el del mex Yax⁸⁴ y el del día Lamat, cuyo augurio siempre es nefasto.⁸⁵ (Vid figura 6). Los mayas conocían la duración de cada una de las elongaciones de Venus de manera bastante exacta. En el Códice de Dresde en las páginas 24, 46-50 aparece una gran cantidad de datos acerca de las fases de Venus y su relación con otros periodos astronómicos. Thompson ha estudiado esta sección del Códice, conocida como "Tablas de Venus" y, de acuerdo con él, podemos pensar que para los mayas Venus haría el siguiente recorrido conforme a los puntos en que se encuentra en cada una de sus elongaciones: Este, Norte, Oeste y Sur: así, las fechas de las salidas heliacas después de su conjunción inferior se asignarían al Este y entonces los 236 días en que es estrella de la mañana estaría en esta región; los 90 días de invisibilidad se asignarían al Norte, durante su conjunción superior. Su salida heliaca después de su conjunción superior cuando es estrella vespertina se asocia al Oeste, pues en esos 250 días se ve en esa región y su periodo de invisibilidad correspondería al Sur. Estas posiciones aparecen señaladas en las Tablas.⁸⁶ (Vid figura 7)

GLIFOS DE VENUS



D46
Venus

a



D24



D50

chak (ek? kanal?)
Venus



h



LAMAT



e



YAX



FIGURA 6

ESQUEMA DEL CICLO DE VENUS EN EL CODICE DE DRESDE 46-50

Line	Cib	Cimil	Cib	Kan	Ahau	Oc	Ahau	Lamat	Kan	Ix	Kan	Eb	Lamat	Ez'wat	Lamat	Cib	Fb	Ic	Eb	Alam
1	3	2	5	13	2	1	3	12	1	13	3	11	13	12	2	10	12	11	1	9
2	11	10	13	8	10	9	12	7	9	8	11	6	8	7	10	5	7	6	9	4
3	0	5	5	3	5	4	7	2	4	3	6	1	3	2	5	11	2	1	4	12
4	1	11	3	11	13	12	2	10	12	11	1	9	11	10	13	8	10	9	17	7
5	9	8	11	6	8	7	10	5	7	6	9	4	6	5	8	7	5	4	2	2
6	4	3	6	1	3	2	5	13	2	1	4	12	1	13	3	11	13	12	2	10
7	12	11	1	0	11	10	12	8	10	9	12	7	9	8	11	6	8	7	16	7
8	2	0	9	4	6	5	8	3	5	4	7	2	4	3	9	1	3	2	5	13
9	2	1	4	12	1	13	3	11	13	12	2	10	12	11	1	9	11	10	13	2
10	10	9	12	7	9	8	11	6	8	7	10	5	7	6	9	1	3	2	5	13
11	5	4	7	2	4	3	6	1	3	2	5	13	2	1	4	12	1	9	11	3
12	13	12	2	10	12	11	1	9	11	10	13	8	10	9	1	7	9	8	11	6
13	5	7	19	5	7	6	9	4	6	5	8	3	5	4	7	2	1	3	2	10
14	4	14	19	7	3	4	18	6	17	7	12	9	11	1	6	14	10	9	5	13
16	Yaxkin N.	Zac W.	Zac S.	Xul E.	Cumku N.	Zotz W.	Pax S.	Kayab E.	Yax N.	Muan W.	C'ihen S.	Yax E.	Zotz N.	Mol W.	Uc S.	Uc E.	Kankin N.	Cayab W.	Muc S.	Muc S.
17	A	H	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T
18	Red 2	Red 3	Red 4	Red 5	Red 6	Red 7	Red 8	Red 9	Red 10	Red 11	Red 12	Red 13	Red 14	Red 15	Red 16	Red 17	Red 18	Red 19	Red 20	Red 21
19	236	426	576	581	826	910	1160	1168	1401	1494	1744	1252	1988	2078	2128	2336	2572	2662	2912	2920
20	8	18	4	12	3	13	18	6	2	7	17	5	16	6	11	19	15	0	10	18
21	Zac F	Muan A	Yax H	Yax C	Zotz D	Mol E	Uc F	Zotz G	Muan H	Pop I	Muc J	Kankin K	Yaxkin L	Cel. M	Xul N	Xul O	Yaxkin P	Zac Q	Kayab R	Kayab S
22	Winged Chuen																			
23	Red Chuen																			
24	Venus E.	Venus N.	Venus W.	Venus S.																
25	19	4	14	2	14	1	9	10	7	17	2	10	6	10	1	9	11	19	15	1
26	Kayab 286	Zotz 90	Pax 250	Kayab 8	Yax 236	Muan 90	C'ihen 280	C'ihen 8	Zotz 210	Yaxkin 90	Uc 250	Uc 8	Kankin 230	Cumku 90	Muc 280	Muc 8	Yaxkin 210	Zac 90	Zac 250	Xul 8

Thompson, Eric, Maya Hieroglyphic writing. An Introduction, p. 222

FIGURA 7

Al momento que le prestaron mayor atención fue al de su salida por el Oriente, ya que en los dibujos que están en las secciones "e" y "f" de cada una de las páginas de las Tablas aparecen cinco deidades aseteando con sus dardos a otras tantas, lo que ha sido interpretado conforme a un pasaje de los Anales de Cuauhtitlán,⁸⁷ como a Venus enviando sus cargas nefastas sobre el mundo. Thompson ha hecho la probable lectura de estas secciones y nos señala que en este momento afectaba negativamente a todo aquello relacionado con la siembra del maíz y por ello a la comunidad, por la importancia de este grano en la cultura maya. (Vid figura 8)

La presencia de Venus como estrella matutina, después de haber pasado unos 90 días en el inframundo, resultaría negativa, puesto que vendría contaminada por los males de esa región. Entonces, el momento que les interesaba conocer con exactitud era éste, puesto que era cuando afectaba negativamente al hombre.

Carecemos de datos que nos puedan indicar la manera en que se podrían contrarrestar estas influencias negativas, sin embargo creemos que al conocerlas, ya estarían en posibilidad de intentar afrontarlas.

Podemos pensar que en los demás momentos de la revolución de Venus, ésta tendría alguna influencia positiva sobre el mundo, o bien estarían sus cargas neutralizadas, pero no tenemos información sobre estos aspectos.

DIBUJO DE LA PAGINA 50 DEL CODICE DRESDE

SECCION A

SECCION D

SECCION B

SECCION E

SECCION F

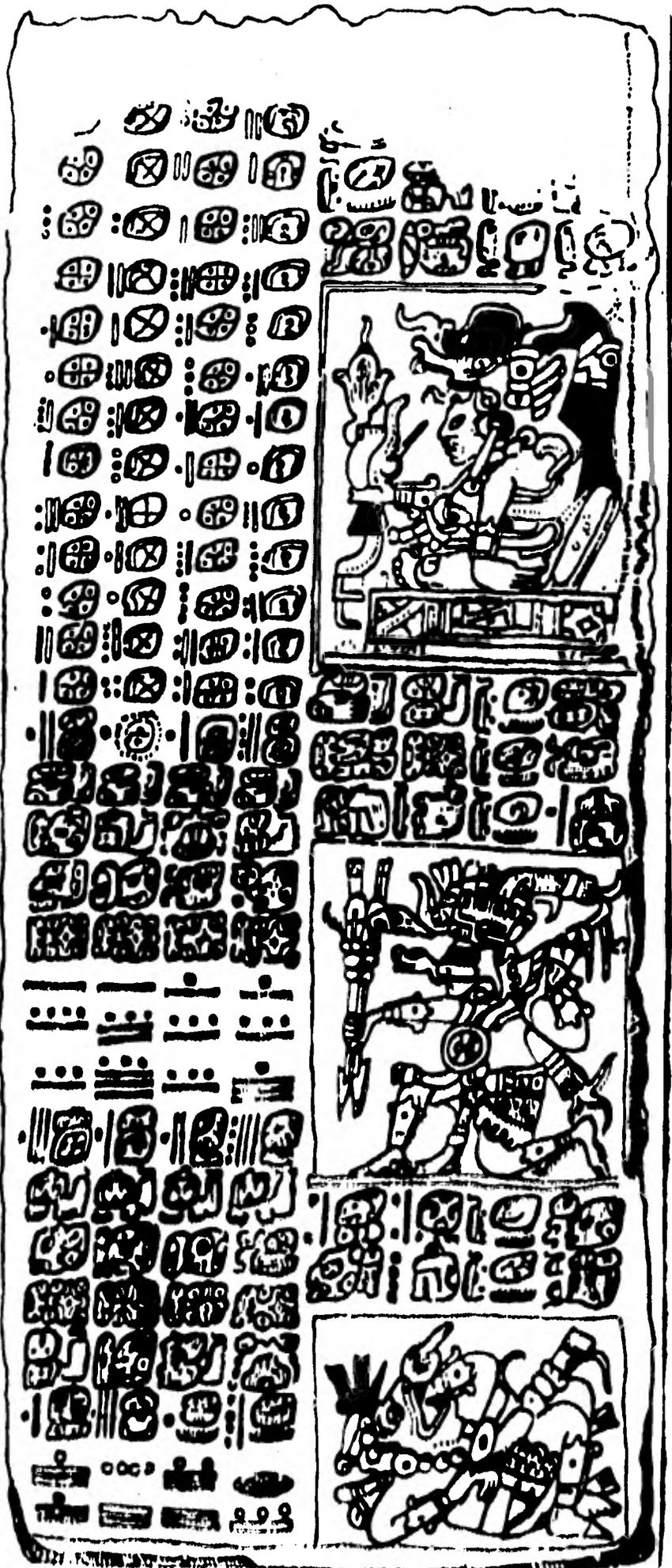


FIGURA 8

Venus entonces se presenta en los cuatro puntos cardinales, en el día, en la noche, en el cielo y en el inframundo; parece como si realizara un recorrido por el universo uniendo por su presencia y sus distintos aspectos, la diversidad del cosmos.

Las referencias de Venus en el Area de Guatemala provienen casi todas ellas del Popol Vuh, donde se le menciona con frecuencia bajo el nombre de guía o precursora de la aurora.

Respecto de su origen, carecemos de informes que nos permitan identificarla; probablemente fue creada al mismo tiempo que las demás estrellas.

Nos dice el Popol Vuh: "Turnábanse para ver la gran estrella que se llama Icoquih, y que sale primero delante del sol cuando nace el sol, la brillante Icoquih, que siempre estaba allí frente a ellos en el Oriente..."⁸⁸, o bien:

Así decían mientras veían e invocaban la salida del sol, la llegada de la aurora; y al mismo tiempo que veían la salida del sol, contemplaban el lucero del alba, la gran estrella precursora del sol, que alumbraba la bóveda del cielo y la superficie de la tierra, e ilumina los pasos de los hombres creados y formados.⁸⁹

Su presencia es siempre benéfica, en tanto que anuncia la salida del Sol; ella es la precursora de este astro, al

ser la que anunció su primera salida, ella fue uno de los elementos que permitieron el orden del mundo para que en él pudiera existir el hombre, por esto en su aspecto de estrella matutina es venerada.

De acuerdo con la interpretación de Adrián Recinos a este párrafo, Icoquih significa la que lleva a costas el Sol, es decir, es el astro que asegura la presencia del Sol; en el momento en que ella aparece, los hombres tienen la seguridad de que el cosmos continuará con su orden.

Aunque al igual que en Yucatán, su importancia se refiere al momento en que acaba de salir del inframundo, es interesante señalar que en esta región aparece con un simbolismo diferente: su presencia resulta benéfica por su relación con el Sol.

A pesar de que carecemos de más información en Guatemala, suponemos que conocían su periodicidad; sería un ser sagrado, por la diversidad de aspectos que presenta, sobre todo por anunciar al Sol, que era, al parecer, su función principal. Posiblemente no ejerciera influencias negativas.

El simbolismo de Venus es bastante complejo, pues a diferencia de otros astros, es un planeta que puede estar presente con luz y con oscuridad, puede dirigirse al inframundo o provenir de él, de acuerdo con la posición que esté ocupando. Por esto, para el hombre maya tenía cargas positivas o nefastas más poderosas que otros cuerpos celestes.

II. EL PLANO TERRESTRE

"La intuición primaria de la tierra como 'forma' religiosa puede ser reducida a la fórmula 'cosmos-receptáculo de las fuerzas sagradas difusas'"⁹⁰ Eliade, al explicar las diversas hierofanías telúricas que se presentan en algunas partes del mundo, nos dice que la tierra es una unidad cósmica viva y activa, que es para una conciencia religiosa "primitiva" un fundamento de todas estas manifestaciones. Por ello, la primera valoración de la tierra fue "indistinta", en la medida en que se confundían en una sola unidad todas las manifestaciones sagradas del medio cósmico que la rodeaba, tales como la tierra, las piedras, el agua, la vegetación, etc.

Es decir, en las primeras experiencias religiosas era "el lugar entero" que se encontraba alrededor del hombre.⁹¹

Con frecuencia, la unión de la tierra con el cielo, es la primera hierogamia, pero el papel de la tierra (que se equipara general con la mujer como madre) es frecuentemente pasivo, aun cuando sea primordial. De esta primera unión surge el mundo, gracias a un elemento como agua, luz o viento que los separa.⁹²

1. Origen de la Tierra

Los quichés pensaban que en un principio sólo existían el Cielo y el agua; los dioses creadores celestes deciden for-

mar el mundo y mediante el poder mágico de la palabra lo hacen:

- ¡llágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe (el espacio), que surja la tierra y que se afirme!... Luego la tierra fue creada por ellos. Así fue en verdad como se hizo la creación de la tierra:

¡Tierra!, dijeron, y al instante fue hecha.⁹³

La tierra, conforme lo señala el Popol Vuh, emergió del agua:

Así fue la creación de la tierra, cuando fue formada por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron, cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida dentro del agua.⁹⁴

Probablemente, en este mito también se encuentra presente la imagen de la unión entre el cielo y la tierra como una hierogamia, como un acto de fecundación, a partir del cual la vida es posible en el mundo.

En Yucatán, hay diversas referencias al momento en que la tierra, después del cataclismo cósmico, está ya ordenada y lista para que plantas, animales y hombres puedan habitar en ella. En los libros de Chilam Balam se alude a él, utilizando la imagen "se despertó la tierra". Este plano cósmico, al parecer era concebido como un gran saurio, denominado Itzam-

Cab-ain.

En el Chilam Balam de Chumayel, aparece este ser varias veces, siempre dentro de contextos de carácter cosmogónico. En una ocasión el texto, al referirse al nuevo orden del universo y aludir a Uuc-checknal, deidad celeste, nos dice: "Cuando bajó, pisó las espaldas de Itzam-cab-ain, el así llamado. Bajó mientras se limpiaban la tierra y el cielo."⁹⁵

Al parecer estas alusiones señalan el momento en que el tiempo sagrado, el tiempo "creacional" está llegando a su fin y se inicia el correr del tiempo profano, en donde el hombre puede existir, puesto que se está volviendo a ordenar el mundo, haciéndose nuevamente habitable.

No se había alumbrado la tierra. No había sol, no había noche, no había luna. Se despertaron cuando estaba despertando la tierra. Y entonces despertó la tierra, en este momento despertó la tierra. In finitos escalones de tiempo y siete lunas más se contaron desde que despertó la tierra, y entonces amaneció para ellos.⁹⁶

Otra imagen que se refiere a la transición del tiempo sagrado al profano, se encuentra en la sección del origen del Uinal:

Nacido el Mes, creó el que se llama Día y creó el cielo y la tierra, por escala: agua, tierra, piedras y árboles... En el Cuatro Ix sucedió que se inclinaron uno sobre el otro el cielo y la tierra. En el Cinco Men sucedió que empezó a trabajar todo. En el Seis Muluc sucedió que fueron llenados de tierra todos los valles, cuando no había despertado el mundo.⁹⁷

El texto se refiere a diferentes momentos de la formación del mundo, gracias a la acción temporal, acción de la que depende la diversidad del cosmos, y que da sentido a la existencia. Quizás la alusión a la inclinación del cielo y de la tierra después de la cual "empieza a trabajar todo" puede ser un paralelismo con la idea de la unión entre cielo y tierra que aparece en el Popol Vuh, a partir de la cual el mundo está listo para ser habitado.

Algunas de sus valencias simbólicas, las encontramos todavía entre algunos grupos actuales. Calixta Guiteras nos dice:

La Tierra es madre de la vida universal... Da origen y allenta a todas las criaturas pero es, al mismo tiempo, su tumba común. Devora despiadadamente, como un monstruo a los seres que produce. Cuanto vive en su superficie viene de su interior y retorna al mismo. Produce y mantiene todo. Es omnívora. Maneja las fuerzas cósmicas: fuego, viento, lluvia, eclipse y terremoto. La enfermedad y el hambre constituyen las manifestaciones de su iracundia...

Ella tolera de mala gana que el hombre viva en su superficie y así le permite que haga presa de sus criaturas... Cuando el hedor de las heces humanas la agravia, enferma a los individuos e impide que se recuperen... Se le pide la vida, la salud, la protección. ⁹⁸

Es un ser ambivalente; productora y destructora a la vez, la tierra reúne en sí misma los dos aspectos antagónicos del cosmos: vida y muerte. Por esto, tal vez se le representara con lo que se ha denominado "monstruo terrestre", que es un ser semi-descarnado. (Vid figura 9)

2. Estructura de la Tierra

La imagen física del plano terrestre, era la de una superficie plana y, probablemente, cuadrada. Nosotros hemos encontrado, sin embargo, algunas referencias en las que se alude a la redondez de la tierra; ⁹⁹ pero que seguramente son el resultado de la influencia española, puesto que en muchas de las comunidades indígenas actuales, conciben a la tierra como plana y cuadrada. Evon Vogt ha estudiado esta concepción y explica que aunque desde la Gran Montaña Mayor de Zinacantan se ve el mundo como una superficie irregular y circular, lo conciben como un horizonte cuadrado. Un informante le dijo que es "como una casa, como una mesu", es decir, como todos los símbolos culturales más eminentes. "Al hacer el universo cuadrado en lugar de redondo, como se ve desde la

"MONSTRUO TERRESTRE"

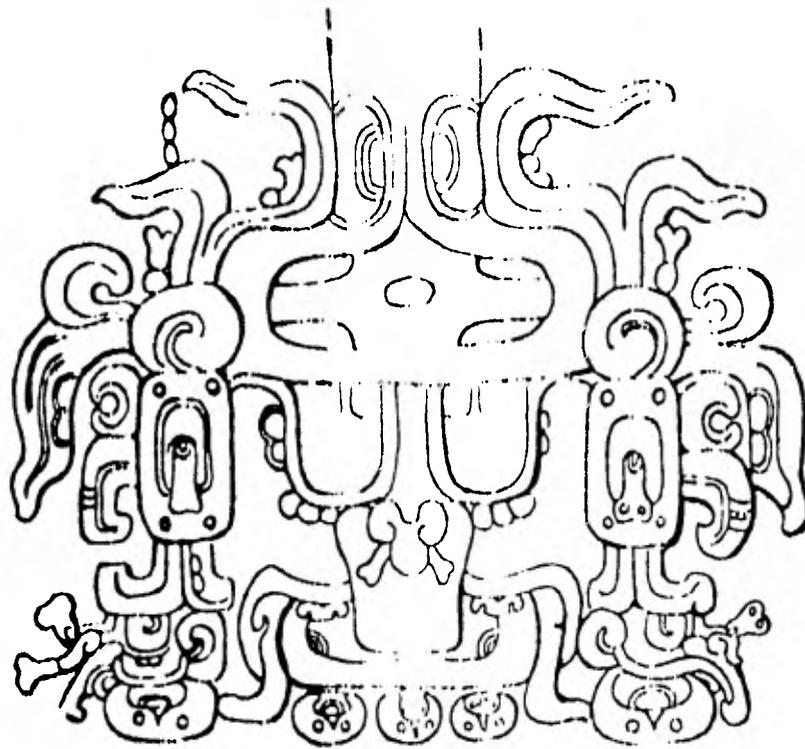


FIGURA 9

cima de una montaña, los zinacantecos lo asocian con el mundo cuerdo, sistemático y ordenado de la cultura, en oposición al de la naturaleza."¹⁰⁰

Simbólicamente este plano se encuentra dividido en cuatro grandes sectores y en el punto donde se intersectan está el Centro del Mundo.

2.1 El Centro del Mundo

Numerosas tradiciones religiosas nos hablan de un sitio en la tierra, donde se intersectan el cielo y el inframundo, con los cuatro rumbos del universo. Este punto se sitúa en el "Centro del Universo"; a su alrededor se extiende el mundo y permite la comunicación entre las regiones cósmicas gracias a la existencia de un eje, de un axis mundi, que puede presentarse mediante diversas imágenes: una montaña o una ciudad sagrada, un árbol, un ónfalos, una columna, una escalera o una cuerda. De este punto es de donde parte la diversidad del universo; por ello, este es el espacio sagrado y real;¹⁰¹ es el punto hierofánico por excelencia.

El simbolismo del Centro del Mundo, señala Eliade, es "un encadenamiento de concepciones religiosas y de imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan en un 'sistema', al que se puede calificar de 'sistema del mundo' de las sociedades tradicionales."¹⁰² Sin embargo, destaca que, para poder comprender el simbolismo de este "sistema del mundo"

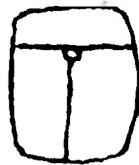
es necesario señalar que pueden existir diversos "Centros de la Tierra", en el interior de una sola región habitada. Aunque podría pensarse que esto es una contradicción en el sentido de que no pueden existir diversos "centros" sino sólo uno, hay que recordar que estamos en "presencia de una geografía sagrada y mítica, la única efectivamente real... construcción teórica de un espacio y de un mundo que no se habita y que, por tanto, no se conoce," ¹⁰³ por lo que la existencia de diversos centros, no se opone al simbolismo de Centro del Mundo.

Este punto existe tanto dentro del tiempo primordial, como un medio de comunicación únicamente entre seres sagrados, como en el tiempo sagrado, que permite una relación entre los hombres y lo sagrado.

En algunos pueblos en los que está presente esta idea, se hace la distinción entre Centro del Universo y Centro del Mundo o de la Tierra, cuando este último punto no coincide con el primero, porque creen vivir en un extremo del plano terrestre, quedando el Centro del Universo alejado de su comunidad.

La idea del Centro del Mundo (que coincide con el Centro del Universo) está presente en el pensamiento maya. Se lo denominaba en maya yucateco tan yok'ol ka'b o bien tan yol kab ¹⁰⁴ y todos los pueblos mayas actuales cuentan también con este concepto, ¹⁰⁵ heredado seguramente de la época prehispánica.

El glifo que probablemente señala este punto es el T663, que Roys ha identificado como "en el centro", debido a que con frecuencia en las series de cinco direcciones, aparece cab, tierra, asociado con el color yax, verde. Este autor ha sugerido el significado de "centro, vertical; arriba, abajo", puesto que, dice Kelley, en Dresde y menos frecuentemente en Madrid, el glifo cab, tierra, se encuentra precedido del T663. Conforme a los diversos contextos en que aparece, su sentido parece ser cosmológico.¹⁰⁶



GLIFO T 663 "En el Centro"

Diversas imágenes del simbolismo del Centro del Mundo, están presentes entre los mayas antiguos; iniciaremos la revisión de éstas con la del árbol y las implicaciones simbólicas que encierra.

El Chilam Balam de Chumayel nos habla de una destrucción cósmica y del nuevo periodo del universo que se da mediante una ordenación de los elementos del mismo. Señala que se colocan cuatro árboles en cada una de las regiones del mundo y un quinto en el Centro del mundo. "Entonces se erigió Yax-Imix-Ché, la-planta-del-origen-de-la vida en el centro, que registra el fin del mundo."¹⁰⁷

Este párrafo nos está mostrando varias significaciones que se reúnen en el árbol: simboliza por una parte la vida misma, no sólo la del hombre, sino la del universo como totalidad, además de la idea clara de que es un centro que se yergue en ese punto de la tierra y por lo tanto puede ser el medio de comunicación con las demás regiones cósmicas.

Este es el punto "creacional" por excelencia, a su alrededor se asienta el mundo; de él parte la posibilidad de la diversidad. Nos dice Guenón que:

El Centro es, ante todo, el punto de partida de todas las cosas: es el punto principal, sin forma ni dimensiones, por lo tanto indivisible, y, por consiguiente, la única imagen que puede darse de la Unidad primordial. De él, por su irradiación son producidas todas las cosas, así como la Unidad produce todos los números, sin que por ello su esencia quede modificada o afectada en manera alguna.¹⁰⁸

El centro es el punto donde se unen todos los contrarios, donde no hay acontecer ni diferenciación de los seres, donde los rumbos cósmicos se encuentran.

Alfredo Barrera Vásquez ha identificado este árbol del origen de la vida con la ceiba. Algunos datos nos pueden permitir relacionarlos, como serían algunas representaciones plásticas y los datos proporcionados por los mayas actuales.

de Yucatán¹⁰⁹ así como el hecho de que a los lingüistas, al trabajar lenguas mayenses, les resulta difícil obtener de sus informantes la palabra para ceiba, que es considerada tabú.¹¹⁰

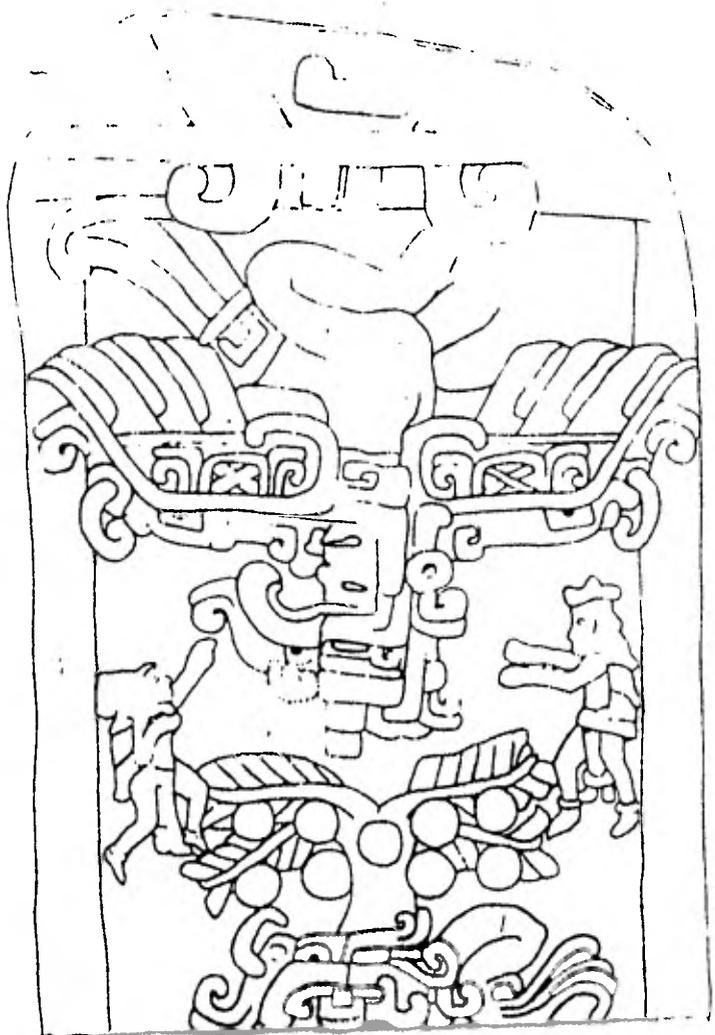
Algunas representaciones plásticas sugieren la identificación del árbol de la vida con la ceiba; en Izapa, de donde parecen derivar muchas ideas religiosas mayas, encontramos algunas estelas donde aparecen árboles en contextos cosmológicos, como son los casos de las estelas 2, 5, 10, 25 y 27 (Vid figura 11) donde se encuentran diversas clases de árboles que seguramente hacen referencia a algunos de los símbolos que encierra la imagen arquetípica del árbol. Cabe destacar la estela 25, donde se encuentra una especie de lagarto que representa al plano terrestre, y un árbol (¿ceiba?) que surge del cuerpo de este animal, o bien la número 5 que representa a varios personajes y en su centro está un gran árbol (¿ceiba?), por lo que probablemente simbolice el Centro del Mundo o bien la regeneración periódica, que conectaría también con su valor "creacional". Estas estelas nos muestran cómo en una época tan temprana, ya se había incorporado en el arte de dicha región este complejo simbolismo (Vid figura 10) de donde los mayas pudieron haberlo tomado.

En los pueblos donde la imagen del árbol está presente como centro cósmico, existe la tradición del "paraíso", es decir, de un sitio donde se encuentra este centro de energía vital regenerativa, al cual se debe intentar llegar después de la muerte. Mercedes de la Garza, al hablar de los

ESTELA 5 DE IZAPA



FIGURA 10



ESTELA 2



ESTELA 10



ESTELA 25



ESTELA 27

ESTELAS DE IZAPA
FIGURA 11

lugares del destino del corazón inmortal entre los mayas, señala que hay un "Paraíso de la Ceiba" que, conforme a lo expresado por Landa, es un sitio donde los alimentos abundan, no se padece ningún tipo de pena y existe una gran ceiba "debajo de cuyas ramas y sombra descansarían y holgarían todos para siempre."^{11,1} por lo que ella piensa que es "el lugar por excelencia de la fertilidad de la tierra, y este estado es inalterable... es el sitio de la energía de la vida"¹², comparándolo con el Tlalocan de los nahuas, donde, conforme a los murales de Tepantitla, también hay un gran árbol.

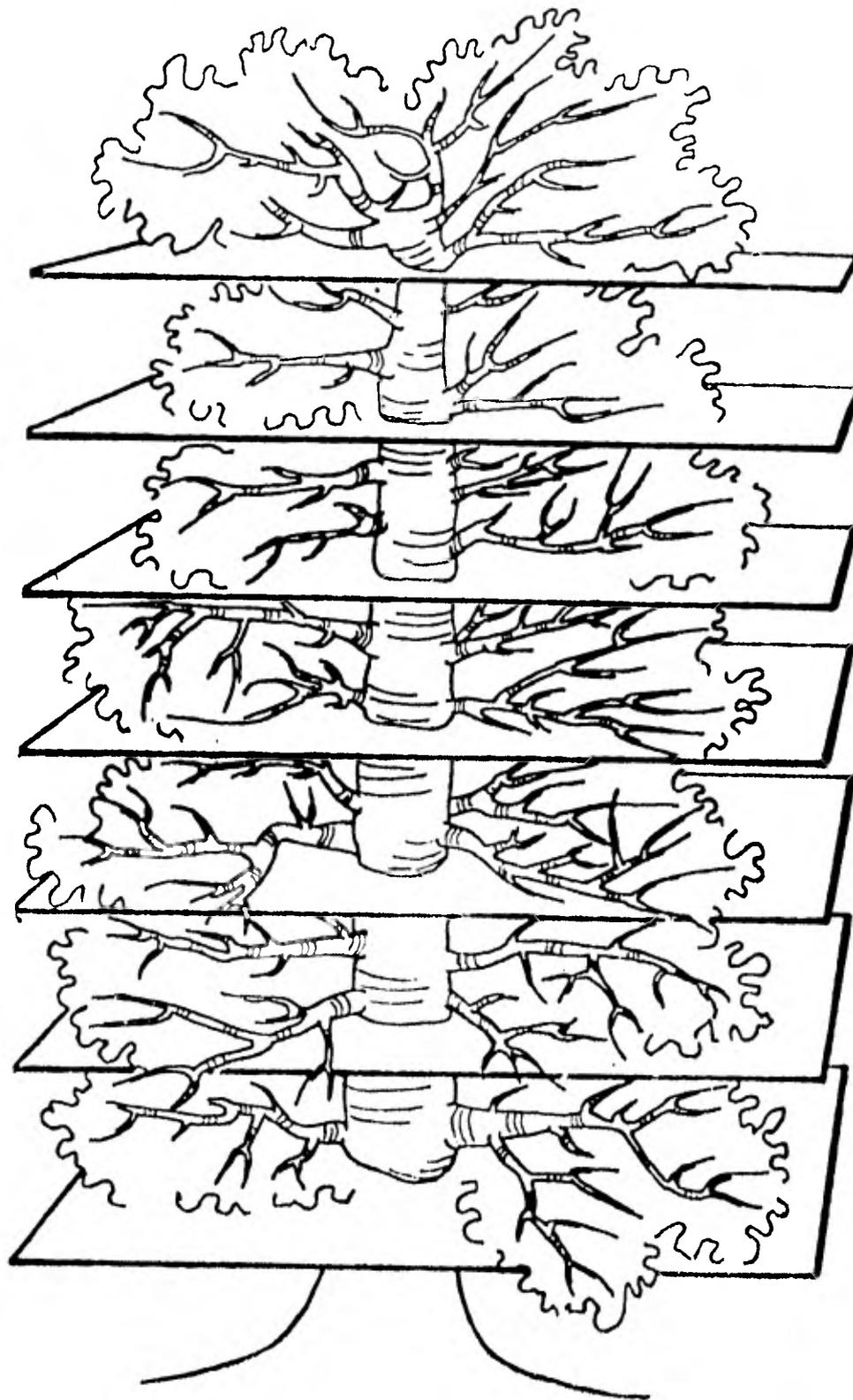
Esto justamente podría corroborarnos el sentido de la ceiba para los antiguos mayas, puesto que coincide con las demás valencias simbólicas que encierra, destacándose la idea de la regeneración y la de un Centro.

Entre los mayas actuales de Yucatán¹³ se presenta la imagen de la ceiba como Arbol del Mundo: sus ramas sostienen los cielos y sus raíces se conectan con el mundo subterráneo. Puede ser ésta una clara reminiscencia del sentido que tenía la ceiba en épocas prehispánicas; sin embargo, resulta interesante que para este grupo, al igual que para otros pueblos del mundo, sean las ramas las que sostienen los cielos. (Vid figura 12)

El árbol representa aquí la unidad del universo; sus raíces permiten el contacto con el mundo inferior y sus ramas con lo celeste, a la vez que, al estar en el centro, es un

CONCEPCION DE LOS PLANOS CELESTES Y DE LA CEIBA SAGRADA,
SEGUN VERSION RECOGIDA POR TOZZER ENTRE LOS MAYAS DE YUCATAN

FIGURA 12



Villa Rojas, "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos
mayuncos contemporáneos." 143

punto de referencia con los otros árboles cósmicos de los rumbos.

Hay que recordar que la imagen del árbol es arquetípica y su simbolismo polivalente, es decir, uno de sus significados no excluye otros, sino que se complementan; aún cuando en un momento dado se destaque más uno de ellos, no por eso dejan de tener validez los otros. En el ámbito maya, la ceiba se presenta como Arbol de la Vida, como Arbol del Mundo y como Centro.

Otra imagen que nos muestra la idea de Centro del Mundo es la de la escalera, en la medida en que representa también la posibilidad de comunicación entre los diversos planos cósmicos; en este caso, funciona también como axis mundi. El Chilam Balam de Chumayel nos habla de la creación del Uinal, del tiempo que permite el acontecer y la diversidad en el universo. Explica cómo fueron creados los diversos seres del mundo en cada uno de los días, y aunque tiene interpolaciones occidentales, parece conservar el sentido del pensamiento maya prehispánico. "En el Dos Eb hizo la primera escalera, para que Dios bajara en medio del cielo y en medio del agua. No había tierra, ni piedras, ni árboles."¹¹⁴

Utiliza la deidad creadora una escalera que le permite descender del plano celeste al mundo. Esta comunicación, aunque tiene lugar dentro de un tiempo mítico, conserva el mismo

sentido que la que se da dentro del tiempo profano, es decir, el símbolo funciona de la misma manera, tanto en el tiempo primordial, como en el acontecer profano.

Miller y Villa Rojas han sugerido que entre los mayas de Yucatán existe también la imagen del ónfalos como Centro del Mundo. En el mural Este de la estructura cinco de Tulum aparecen, conforme a su interpretación, dos planos cósmicos, el celeste y el terrestre, unidos mediante lo que han identificado como un ombligo (Vid figura 13), basándose en algunas representaciones de la glífica náhuatl (Vid figura 13). El simbolismo que este elemento encierra sería el de eje cósmico, ya que se han encontrado referencias entre algunos grupos de mayas yucatecos actuales,¹¹⁵ que hablan de una sogá viviente, cusham sum, por la cual circulaba sangre y alimentaba a los reyes antiguos, comunicando al plano terrestre con el cielo, la cual fue cortada y se desvaneció.

Esta posible identificación del mito de la cuerda viviente con el ónfalos, no puede ser definitiva, ya que aunque ambas son formas arquetípicas de representación del axis mundi, consideramos que no existen bases suficientes para afirmar la presencia del símbolo del ónfalos en el mural de Tulum, debido a que esta identificación surgió de la presencia de otro símbolo (la cuerda) sin que hayan encontrado otros datos complementarios que la corroboraran.

Entre los chamulas de Zinucantan, el Centro recibe el

MURAL ESTE DE LA ESTRUCTURA 5 DE TULUM

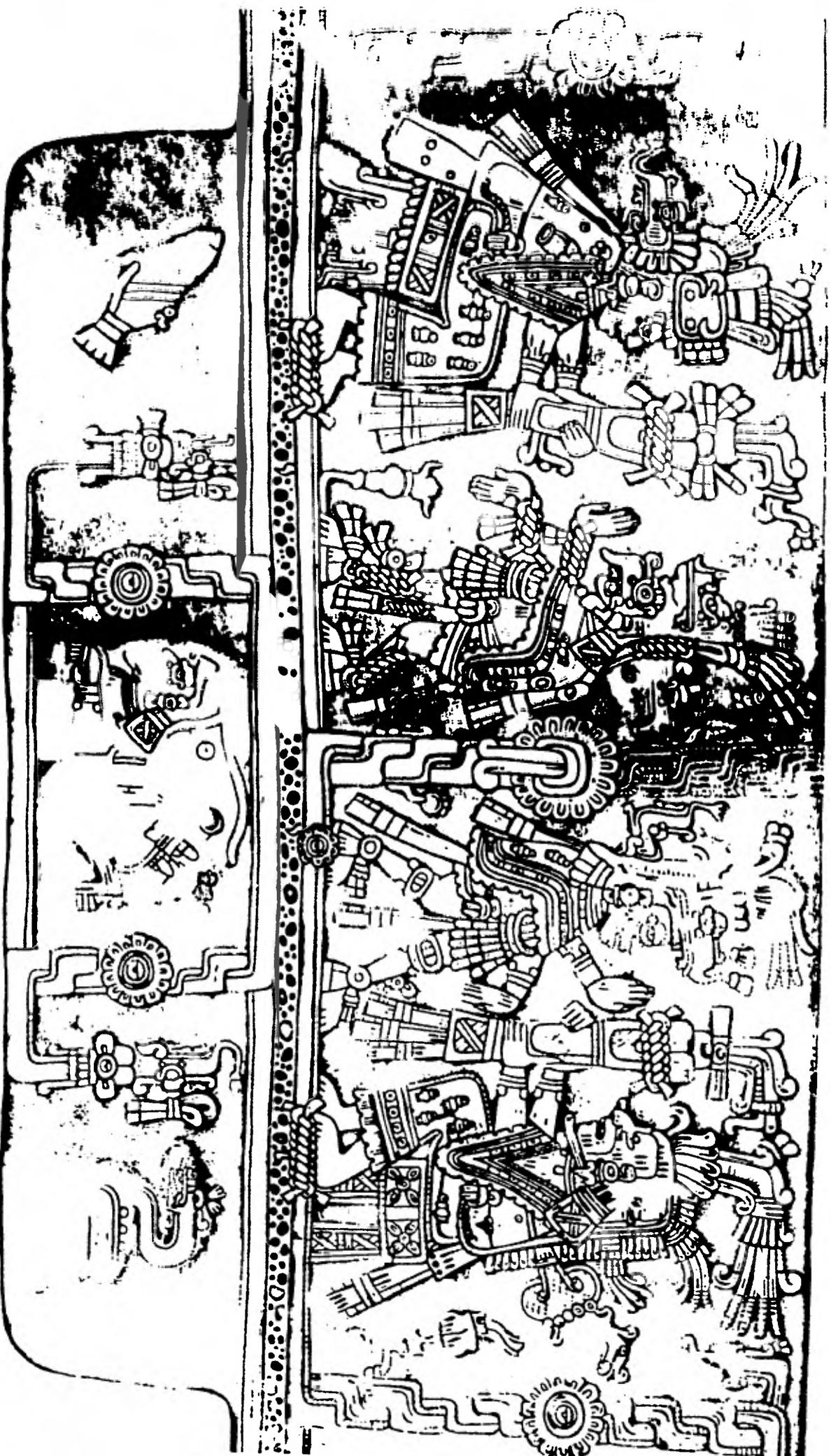
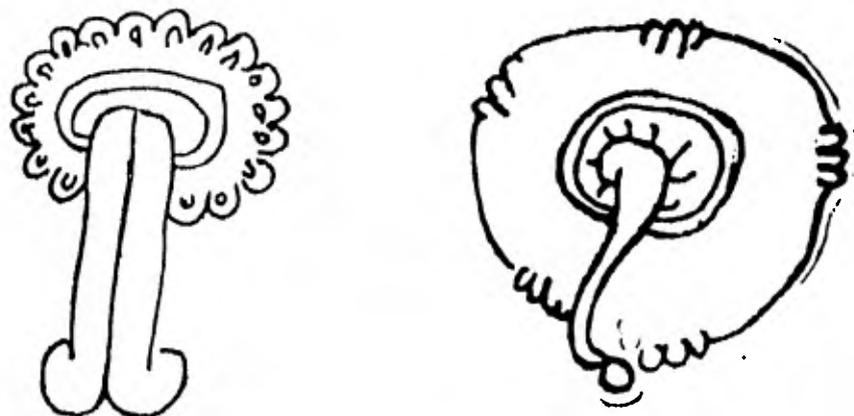


FIGURA 13 a

SIMILITUD ENTRE EL "OMBLIGO" DE TULUM Y EL DE LA GLIFICA NAHUATL



Villa Rojas, "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", p. 40

FIGURA 13 b

nombre de "ombligo del mundo" y es "un pequeño montículo redondeado ubicado en el centro ceremonial" de dicho pueblo.¹¹⁶

En las páginas 75 y 76 del Códice Madrid, encontramos una compleja representación de lo que se ha identificado como el plano terrestre, dividido en cuatro rumbos.¹¹⁷ En el centro de esta figura aparecen, rodeados por los signos de los veinte días del Tzolkin maya, Itzamná con la diosa vieja, sentados bajo lo que parece ser un templo. (Vid figura 14) Esta escena nos permite pensar que se refiere al Centro del Mundo, representado mediante un templo que como ya vimos, es una forma arquetípica de simbolizar el centro, siendo ésta probablemente la idea que encerraban los templos para los mayas prehispánicos; parece que es asimismo, la manera de indicar que es el sitio donde se reunían los contrarios (dos deidades, una masculina y otra femenina), enmarcados por el aspecto temporal del cosmos, que es quien da la diversidad a la existencia.

La presencia de una gran montaña que hace las veces de eje cósmico, se encuentra entre algunos grupos mayenses actuales de las Tierras Altas, como por ejemplo entre los tzotziles, sin embargo, para ellos este punto de comunicación no se encuentra en un centro, sino en los extremos del mundo.¹¹⁸

En ocasiones, cuando esta montaña se localiza en el centro del mundo, se equipara con las antiguas pirámides, convirtiéndose entonces en una "montaña sagrada" en la medida que es

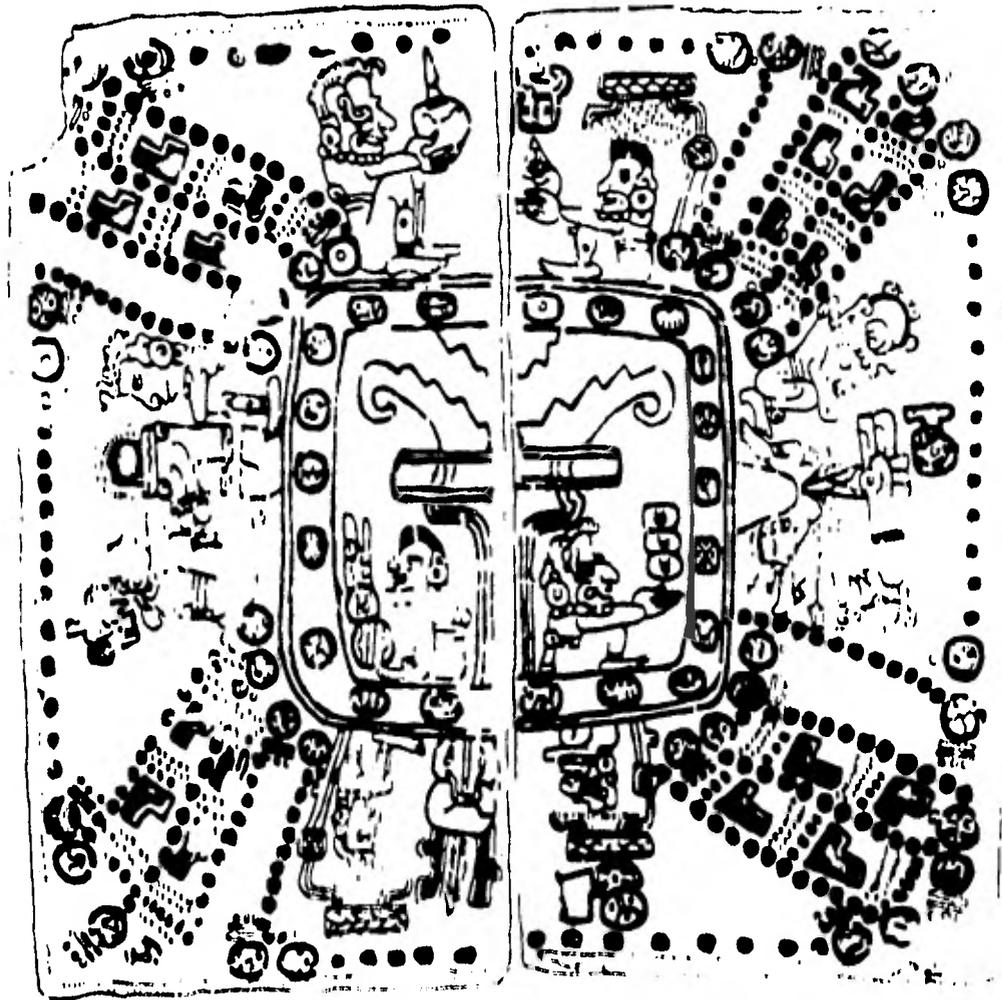
nombre de "ombligo del mundo" y es "un pequeño montículo redondeado ubicado en el centro ceremonial" de dicho pueblo.¹¹⁶

En las páginas 75 y 76 del Códice Madrid, encontramos una compleja representación de lo que se ha identificado como el plano terrestre, dividido en cuatro rumbos.¹¹⁷ En el centro de esta figura aparecen, rodeados por los signos de los veinte días del Tzolkín maya, Itzamná con la diosa vieja, sentados bajo lo que parece ser un templo. (Vid figura 14) Esta escena nos permite pensar que se refiere al Centro del Mundo, representado mediante un templo que como ya vimos, es una forma arquetípica de simbolizar el centro, siendo ésta probablemente la idea que encerraban los templos para los mayas prehispánicos; parece que es asimismo, la manera de indicar que es el sitio donde se reunían los contrarios (dos deidades, una masculina y otra femenina), enmarcados por el aspecto temporal del cosmos, que es quien da la diversidad a la existencia.

La presencia de una gran montaña que hace las veces de eje cósmico, se encuentra entre algunos grupos mayenses actuales de las Tierras Altas, como por ejemplo entre los tzotziles, sin embargo, para ellos este punto de comunicación no se encuentra en un centro, sino en los extremos del mundo.¹¹⁸

En ocasiones, cuando esta montaña se localiza en el centro del mundo, se equipara con las antiguas pirámides, convirtiéndose entonces en una "montaña sagrada" en la medida que es

PAGINAS 75 Y 76 DEL CODICE MADRID



Kelley, David, Deciphering the maya script, p. 134

FIGURA 14

un punto de unión entre el cielo y la tierra, pues ahí es donde se conectan. Holland obtuvo la siguiente información de los habitantes de San Andrés Larraínzar, Chiapas: "Ven el cielo como una montaña con trece escalones, seis en el oriente, seis en el occidente, con el decimotercero en medio formando la punta del cielo".¹¹⁹

Además, señala que la parte más alta, el cenit, recibe el nombre de Corazón del Cielo, que puede significar también la idea de un centro cósmico, como ya vimos.

Eliade señala que en diversos contextos religiosos, una montaña puede simbolizar el sitio donde se encuentran el cielo y la tierra; los templos a su vez se equiparan con las montañas, convirtiéndose entonces, simbólicamente, en "centros cósmicos".¹²⁰

Por esto creemos que esta montaña se puede equiparar con las pirámides prehispánicas, siendo su sentido el Centro del Mundo.

Para los antiguos mayas, el ol era la energía vital de todo ser humano, que se conservaba aún después de la muerte, y que residía en el corazón.¹²¹ En algunos pueblos, la idea del Centro se equipara con la del corazón, pues como Guenón señala, "el papel del Corazón como centro orgánico es pues verdaderamente completo y corresponde por entero a la idea

que de modo general, debemos formarnos del centro en la plenitud de su significación." ¹²²

En Guatemala, la deidad creadora celeste se denomina Corazón del Cielo, quizás por ser el origen y centro de todo cuanto existe. Si consideramos que el corazón es el centro vital de todo ser humano, podemos hacer la equivalencia simbólica del cuerpo humano con el cosmos, poniendo a esta deidad como su centro vital, haciéndose así una transferencia de un microcosmos a un macrocosmos.

Podemos relacionar a esta deidad con la que habita en la parte más alta del cielo, según la tradición de los tzotziles de San Andrés Larraínzar, ya que recibe el mismo nombre: Corazón del Cielo.

Entre los grupos contemporáneos de Yucatán, Villa Rojas ha encontrado la creencia en un "órgano", el tipté, que se encuentra abajo del ombligo. Es un punto central que representa el lugar de "donde parten todas las venas del cuerpo, tanto de las que van hacia las piernas como de las que van hacia arriba." ¹²³ Cuando este órgano se "descompone", el cuerpo queda enfermo. Se relaciona con el corazón, pues como un informante señala:

El tipté es similar al corazón, en el sentido de que tiene palpitaciones, aunque de ritmo más lento. La función del corazón es patear (bombear) la sangre del cuerpo, mientras que el tipté la empuja de nuevo a su punto de partida, en ésta se está moviendo siempre. ¹²⁴

Esta idea del tipté aunque es actual, probablemente fue heredada de los mayas prehispánicos, ya que en la tradición europea no hay ninguna idea equivalente; ambos órganos, el corazón y el tipté están íntimamente conectados y este último conserva el mismo sentido de centro que el primero.

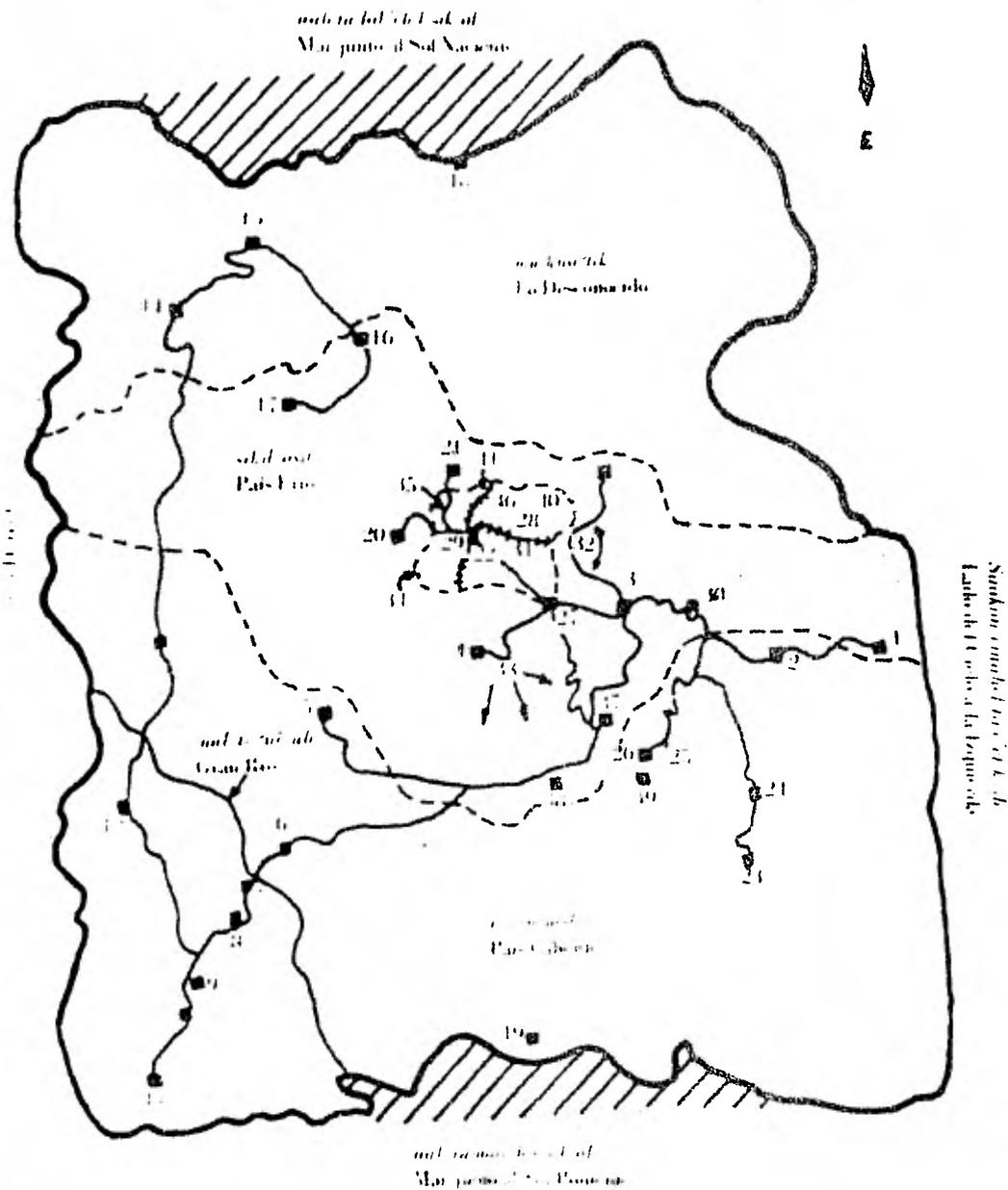
Entre los grupos contemporáneos, cada comunidad cuenta con su propio centro (Vid. figura 15). por esto, es probable que los antiguos mayas también los hayan tenido, tal vez representados mediante los templos de los diversos centros ceremoniales. Eliade nos dice: "La multiplicidad de los 'centros' se explica, como hemos dicho por la estructura del espacio sagrado que admite la coexistencia de una 'infinitud' de 'lugares' en un mismo centro."¹²⁵

Esta es la razón por la que encontramos tantas imágenes del Centro del Mundo entre los mayas; templo, árbol, ombligo, corazón, cuerda, escalera, montaña, que se repiten constantemente en toda el área, desde el Preclásico hasta nuestros días y que nos muestra "esa necesidad que experimenta constantemente el hombre de realizar los arquetipos...; es más bien esa nostalgia de las formas trascendentes (en este caso, del espacio sagrado)."¹²⁶

2.2. Los cuatro rumbos

En diferentes contextos culturales, se encuentra el simbolismo del número cuatro, que, como señala Guenón, se considera siempre el punto de partida de la cosmología.¹²⁷

UN MAPA CHAMULA DEL MUNDO, TAL COMO LO
 DIBUJO MARIANO GÓMEZ MENDEZ. LA ORIENTACIÓN
 —EL ESTE ARRIBA— SIGUE EL ORIGINAL



- Caminos principales
 - Principal frontera regional.
 - - - Frontera municipal chamula.
 - Barrio interior de Chamula.
- Frontera de
1. Guatemala.
 2. Comitán, pueblo ladino al sur de San Cristóbal y cerca de la frontera de Guatemala.
 3. San Cristóbal, ciudad ladina y principal centro comercial del área montañosa.
 4. Zinacantán, municipio de habla tzotzil adyacente a Chamula. Muchos chamulas trabajan en las milpas de las tierras bajas rentadas por zinacantecos, y por consiguiente tienen mayor contacto con éstos que con otros grupos indígenas.
 5. Simojovel.
 6. Chiapa de Corzo, una ciudad ladina de tierra baja sobre la Carretera Panamericana, al oeste de la región montañosa y justo al este del río Grijalva.
 7. Puente del río Grijalva sobre la Ruta Panamericana cerca de Tuxtla Gutiérrez.
 8. Tuxtla Gutiérrez, capital del estado de Chiapas.
 9. Arriaga, pueblo ladino de tierra baja en el camino hacia los cafetales.
 10. Huixtla, pueblo ladino de tierra baja en la región de las plantaciones de café.
 11. Tapachula, la principal ciudad ladina al suroeste de Chiapas, también cerca de los cafetales.
 12. Puebla.
 13. Ciudad de México.
 14. Inglaterra.
 15. Los Estados Unidos.
 16. Campeche, capital del estado de México del mismo nombre.
 17. Mérida, capital del estado mexicano del mismo nombre.
 18. Lugar por donde aparece el sol desde el Mar junto al Sol Naciente.
 19. Lugar donde el sol se hunde en el Mar junto al Sol Poniente.
 20. Larrainzar, municipio de habla tzotzil al noroeste de Chamula.

21. Chenalhó, un municipio de habla tzotzil al norte de Chamula.
22. Centro Ceremonial Chamula.
23. Pujiluk, pueblo ladino en el País Caliente.
24. Sovitán, pueblo ladino en el País Caliente.
25. Venustiano Carranza, pueblo ladino e indio de tierra baja, que es una importante fuente de shamanes y brujas. Cerca de él se alza una montaña sagrada.
26. Lonsavit, montaña sagrada utilizada para el ritual chamula de la lluvia.
27. Oshyoket, montaña sagrada que domina el valle de Zinacantán.
28. Calvario de San Juan, montaña sagrada cerca del Centro Ceremonial.
29. Calvario de San Pedro, montaña sagrada cerca del Centro Ceremonial de Chamula.
30. Tzopisca, pueblo ladino sobre la Ruta Panamericana hacia Comitán.
31. Calvario de San Sebastián, montaña sagrada cerca del Centro Ceremonial de Chamula.
32. Montañas de San Cristóbal que separan los municipios de San Cristóbal y Chamula.
33. Montañas de Zinacantán, que separan el Centro Ceremonial de Zinacantán de la Ruta Panamericana.
34. Frontera de Chamula.
35. Pozo sagrado para los barrios chamulas de San Pedro y San Sebastián.
36. Pozo sagrado para el barrio chamula de San Juan.
37. Nachik, caserío de Zinacantán ubicado sobre la Ruta Panamericana.
38. Nalenchauk, caserío de Zinacantán situado sobre la Carretera Panamericana.
39. Mospia, montaña sagrada usada para el ritual chamula de la lluvia.
40. Tzontevitz, montaña sagrada en Chamula y morada del santo patrono San Juan, de los dioses de la tierra y de los espíritus animales de los chamulas.
41. Opovitz, montaña sagrada en Chamula y morada de los dioses subterráneos.

"MAPA" DEL MUNDO SEGUN UN CHAMULA

FIGURA 15

Algunas de las antiguas cosmologías del Cercano Oriente consideraban que el universo originalmente estuvo dividido en cuatro sectores, y a cada uno de ellos estaban asociados diferentes clases de vientos.¹²⁸

Posteriormente aparece la división del año en cuatro grandes periodos (las actuales estaciones), tradición heredada por los griegos, al parecer de la antigua Mesopotamia.¹²⁹ En Grecia, además de esta tradición, aparece la que se refiere a un universo formado por cuatro elementos, siendo estos de gran importancia para su concepción de la estructura del cosmos. Para Hipócrates, el cuerpo humano contiene cuatro humores que prevalecen por turno, según las estaciones del año. ¹³⁰

El simbolismo del número cuatro puede tener diversas valencias:

Es la imagen de los ciclos de manifestaciones cósmicas que corresponden a diferentes periodos, por ejemplo las cuatro fases de la luna, los cuatro momentos principales del día, las cuatro estaciones del año, las cuatro edades de la vida humana, las cuatro creaciones (conforme a algunas tradiciones americanas o grecolatinas); o bien puede referirse también a los cuatro elementos, los cuatro puntos cardinales o las cuatro regiones del espacio que les corresponden.¹³¹

Es decir, encontramos que el número cuatro (o la idea de la cuadruplicidad) está asociado a aspectos fisiológicos, ca-

lendáricos y cosmológicos de una manera simbólica, por lo que Durkheim ha sugerido que ésta es una "forma elemental de la vida religiosa." ¹³² Es muy frecuente en Europa oriental, el Cercano y Lejano Oriente, así como en la América Prehispánica, donde la encontramos ampliamente difundida, con frecuencia en contextos cosmológicos. Conciben el universo dividido en cuatro sectores a los que les asocian diversas valencias simbólicas, como los habitantes de Mesoamérica, o bien los Incas, quienes organizaron el Tahuatinsuyu conforme a estos conceptos de cuadruplicidad.

Entre los mayas hay gran cantidad de datos en diferentes tipos de fuentes que nos hablan de la existencia de cuatro rumbos cósmicos. Al parecer, el primero en percatarse de la posible existencia de glifos relacionados con estos rumbos fue León de Rosny, quien al estudiar el Códice París, descubrió dos jeroglíficos que tenían el signo k'in, identificándolos con el Este y el Oeste. Posteriormente se percató de que éstos aparecen con frecuencia asociados a otros glifos; uno de ellos al jeroglífico T109, Chac, que se puede traducir como grande o rojo y que, gracias al texto colonial del Chilam Balam de Chumayel fue posible correlacionar con el Este, ya que en él aparecen continuas alusiones a elementos iguales, aunque de cuatro colores diferentes, que se relacionan con cuatro regiones del universo. En el Códice Dresde hay varias escenas con glifos relacionados con colores y asociados a direcciones, que han permitido hacer la identificación de los rumbos y los colores que corresponden a los cuatro sectores del universo.

Por su parte, Landa afirma que para los mayas existían cuatro dioses, los Bacabes, que "decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios cuando crió el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo (para que)no se cayese."¹³³

No podemos dudar de la existencia de estos cuatro sectores cósmicos en el pensamiento maya, puesto que hay datos suficientes, tanto de la época prehispánica, como entre los grupos contemporáneos para afirmarlo. Vogt encontró una interesante explicación entre los zinacantecos.

En tzotzil no hay manera de decir Norte, Sur, Este y Oeste en abstracto. Las direcciones se conciben en relación con el camino del Sol. El Este es aproximadamente Lok'Eb K'Ak Al, Sol "naciente" o "emergente" o "que aparece"; el Oeste Maleb K'Ak'Al, Sol "poniente", "menguante" o que "desaparece". Estos términos expresan simultáneamente tiempo y espacio; declaran a la vez dónde y cuándo aparece y desaparece el Sol cada día. Estos puntos son la intersección del plano vertical (tiempo) y el horizontal (espacio) del universo. El Norte y el Sur son llamados Xokon Winahel ("lados del cielo"). Se distinguen entre sí por estar a la mano derecha o a la mano izquierda del camino del sol. El lugar del Sol naciente tiene de lejos la mayor importancia direccional para los zinacantecos.¹³⁴

Por esto, debemos reconocer que los cuatro rumbos, al igual que ahora, tenían ante todo un sentido simbólico y ritual más que astronómico o geográfico y que al parecer, po-

drían equipararse con nuestros puntos cardinales, lo cual no significa que corresponden exactamente.¹³⁵

Sin embargo, nosotros denominaremos a cada región conforme al punto cardinal al que parece pertenecer, es decir, Norte, Sur, Este y Oeste.

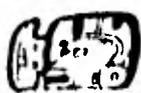
La probable representación de las cuatro secciones del mundo en el plano terrestre, en las páginas 75 y 76 del Códice Madrid (Figura 14) a la cual ya nos hemos referido, sugiere la idea de que a partir del Centro, surgen las divisiones del mundo, marcadas mediante "huellas de pies", y puntos que indican el orden en que debe leerse este almanaque, el cual comienza en 1 Cauac, y termina en el mismo punto, en Etznab 40.

Esta representación tiene, en el centro de cada una de sus cuatro secciones, una escena con un jeroglífico en la parte superior, glifos que se han identificado como los signos de las regiones cósmicas.

Glifos asociados a los cuatro rumbos cósmicos.



ESTE



NORTE



OESTE



SUR



ROJO



BLANCO



NEGRO



AMARILLO

Los investigadores que han estudiado la cosmología maya, piensan que el plano terrestre es el único que cuenta con la división en cuatro regiones, pero diferentes textos nos hacen pensar que tanto el mundo celeste como el subterráneo, la tenían.

El Popol Vuh habla de esta tradición, cuando inicia el relato de la creación y señala:

...cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado el cielo y fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo, en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones...¹³⁶

Mostrándonos así que el cielo y la tierra fueron repartidos en cuatro partes.

Esta división, a nuestro parecer, tendría como sitio de referencia los puntos cardinales, abarcando cada uno de los sectores una cuarta parte del cosmos. No significa entonces que el punto cardinal sea el que marque la división entre un rumbo y otro, sino más bien la marcaba el espacio intermedio comprendido entre dos puntos cardinales; la línea divisoria surgiría del Centro del Universo, hacia las cuatro esquinas. Esta especie de cruz que atraviesa horizontalmente el mundo, pudo también dirigirse, como Thompson ha sugerido¹³⁷, hacia la parte central de cada lado del universo, estando los puntos

cardinales en las esquinas. Sin embargo, esta segunda opción la creemos poco probable, puesto que no coincide con la imagen que aparece en el Códice Madrid, (Vid figura 14)

2.2.1 Los cuatro rumbos en los mitos cosmogónicos

En las diferentes creaciones y destrucciones del cosmos, éste ha debido ser ordenado de nuevo, gracias a la acción de las deidades que tienen como función sostener el cielo: los Bacabes. Por eso, cuando ellos faltan sobrevienen las catástrofes, conforme lo muestran diversas fuentes:

"Decían también de estos bacabes que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio"¹³⁸, nos dice el Obispo de Yucatán, dato que se relaciona con la narración de la ordenación del cosmos después del cataclismo que aparece en el Chilam Balam de Maní: "Después de este cataclismo se puso en pie del árbol Imix rojo que es uno de los sostenes del cielo y que es el signo del amanecer. Este es el Bacab que se desvió."¹³⁹ Nosotros creemos que tanto las ceibas como los Bacabes son dos imágenes simbólicas que se complementan, en tanto que se les menciona indistintamente y ambos símbolos hacen las veces de sustentadores del cielo.

El Bacab del Este recibe diversos nombres; en un párrafo del Chilam Balam de Chumayel se le denomina Ah Chac Mucen Cab¹⁴⁰ y posteriormente el texto, al describir un cataclismo dice: "Dentro del Once Ahau katún, fue cuando salió Ah Mucen Cab a

vendar los ojos de los Trece dioses. No supieron su nombre. Solamente sus hermanas y sus hijos se lo dijeron, y tampoco podían ver su cara.¹⁴¹

Mercedes de la Garza señala que para los mayas de Guatemala la perfección de los hombres radica en la vista, perfección "que no sólo se refiere al sentido físico, sino que simboliza la capacidad de entender, de conocer, de ser conscientes."¹⁴² Por esto nosotros pensamos que probablemente se esté utilizando la misma metáfora entre los mayas de Yucatán; al vendarles Ah Mucen Cab los ojos a los dioses del supramundo, los dioses del inframundo pueden atacarlos. Cabe destacar también que el texto dice que no se sabía su nombre, puesto que no podían ver su cara.

Creemos que tanto el texto de Maní como el de Chumayel, señalan que este Bacab, el del Este, Ah Chac Mucen Cab o Imix rojo, propició el cataclismo que dio fin a un mundo; al ser el más importante de los cuatro, conforme Landa señala, y desviarse o vendarles los ojos a los dioses, permitió que los seres del inframundo se acercaran a los trece dioses del cielo y les robaran la Serpiente de Vida. Sin esta acción, nunca se hubiera roto el orden del universo y los poderes del inframundo nunca hubieran alcanzado a los del supramundo.

En los textos de Chilam Balam, se narra cómo se da la ordenación-creación, del nuevo mundo a partir del Este:

Después de este cataclismo se puso en pie el árbol Imix rojo que es uno de los sostenes del cielo, y que es el signo del amanecer. Este es el Bacab que se desvió. Kan xib, el padre plantó el árbol Imix blanco, al Norte, y dice Zac Xib Chac que es señal de destrucción. Se plantó el árbol Imix negro, al poniente del Petén, señal del cataclismo. Llegó Extanpixoy y plantó el árbol Imix amarillo, al Sur del Petén, señal de destrucción. Llegó An Kanoyalmut y plantó el árbol Imix verde, en medio de la tierra, señal de destrucción.¹⁴³

Ritualmente se repetía este modelo ejemplar en los ritos de año nuevo que Landa describe:

Uso era en todos los pueblos de Yucatán, tener hechos dos montones de piedras, uno frente a otro, a la entrada del pueblo y por las cuatro partes del mismo a saber, oriente, poniente, septentrión y mediodía, para la celebración de las dos fiestas de los días aciagos..¹⁴⁴

A nivel profano también encontramos repeticiones "cósmicas". Entre los grupos indígenas contemporáneos, las casas son un modelo en miniatura del universo: tienen sus cuatro esquinas y un centro.¹⁴⁵

2.2.2 Deidades

Aunque conocemos a los dioses de las esquinas, de los mayas yucatecos, bajo el nombre de Bacabes, gracias a Fray Diego de Landa sabemos otros de sus nombres. El del Este era Canzianal, que también recibía el nombre de Chacalbacab, Chac-

pauahtun y Chacxibchac. El del Norte es Zaczini, Zacalbacab, ZACPauahtun y Zac xibchac. Hozanek, Ekelbacab, Ekpauahtun, Ekxibchac, eran los nombres del Bacab del Oeste. El del Sur se llamaba Hobnil Kanalbacab, Kanpauahtun y Kanxibchac. Llevan junto a su nombre la partícula que indica el color con el que se relacionan: chac es rojo; zac, blanco; ek, negro y kan, amarillo.

Thompson dice que su nombre puede significar "rociador de agua" o "en torno al mundo" o "en torno a la colmena".¹⁴⁶ Se los relaciona con la apicultura, pues el nombre del Bacab del Sur, Hobnil, probablemente sea síncopa de Hobonil, "de la colmena". Este autor los relaciona con los actuales dioses abejas de los mayas yucatecos, los Ah Muzencab, lo que apoyaría la relación hecha anteriormente. Se los ha identificado con algunas representaciones plásticas, en donde aparecen sosteniendo el cielo, como en Copán o en Chichén-Itzá (Vid figura 16). Entre los zinacantecos se conserva todavía una versión de estos dioses, los Waxak-Men, quienes sostienen los cielos; "cuando uno de estos dioses se cansa y desplaza su carga hacia el otro hombro, hay un terremoto que dura hasta que la carga está nuevamente segura."¹⁴⁷

Los Bacabes pueden volver a ordenar el mundo, puesto que son quienes sostienen el cielo: "Entonces los Cuatro dioses, los Cuatro Bacab, lo nivelaron todo. En el momento en que acabó la nivelación, se afirmaron en sus lugares para ordenar a los hombres amarillos."¹⁴⁸

FIGURA 16

GLIFOS Y REPRESENTACIONES DE LOS BACABES



a-f: glifos de Bacabes

g,h, ~~¡Bacabes con caparazones de tortuga~~

h,i: con conchas

n, con telaraña

j,k: con tocado de tun

l-o: sosteniendo los cielos.

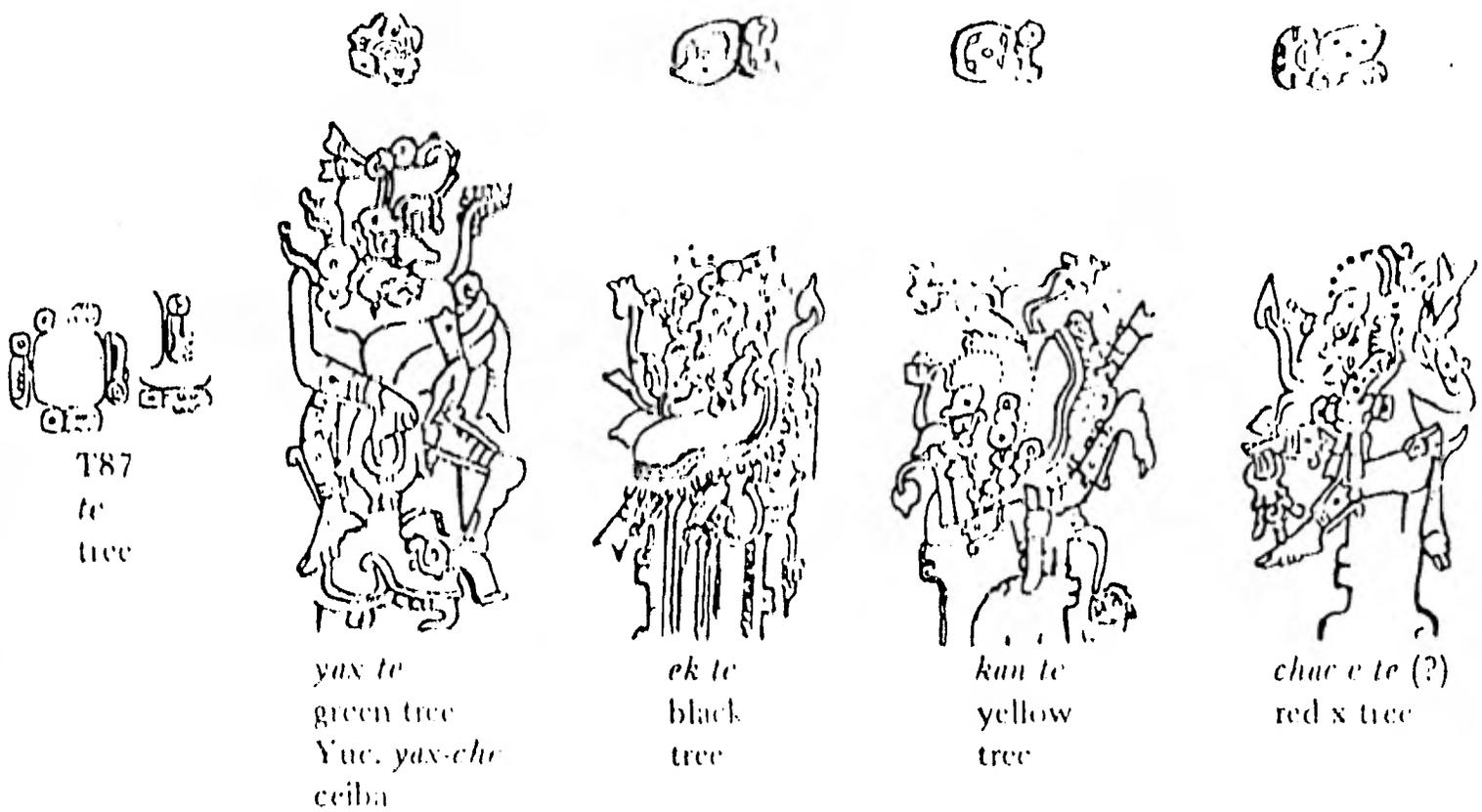
Encontramos que estas deidades yucatecas son ambivalentes, es decir, pueden destruir y reordenar el cosmos.

Otros dioses, los Pauahtunes se han identificado como deidades de los vientos, pues así los llama el Chilam Balam de Chumayel.¹⁴⁹ Asimismo, hay chaques de los cuatro colores, productores de la lluvia (Vid figura 17). Thompson sugiere que de estos grupos de dioses, unos se encontraban en el plano celeste, (Pauahtunes), otros en el terrestre (Bacabes),¹⁵⁰ posibilidad que sería lógica si recordamos que los rumbos existen en todo el universo.

2.2.3 Símbolos asociados

En las fuentes, generalmente aparecen los rumbos en el siguiente orden: Este, Norte, Oeste y Sur, es decir, siguiendo un sentido contrario al del movimiento de las manecillas del reloj. Este modelo surge en la Época Prehispánica y se continúa hasta los mayas contemporáneos. Gary Gossen, al estudiar a los tzotziles de Chamula, encontró la razón de esto: para los mayas la mano derecha "la mano auténtica" tiene una gran importancia; por ello, los rituales siguen el principio de supremacía de la mano derecha sobre la izquierda, ya que para ellos, "es el equivalente horizontal de la diaria trayectoria vertical del sol a través del cielo desde el este hasta el oeste."¹⁵¹

REPRESENTACION DE LOS CUATRO
 CHAQUES SOBRE LOS ARBOLES DE LAS REGIONES COSMICAS.



CODICE DRESDE

Kelley, David, Deciphering the maya script, p. 125

FIGURA 17

Esta es la razón por la cual siempre se empieza a recorrer cualquier espacio sagrado por la derecha y después se dirigen hacia la izquierda; modelo que se sigue al hacer referencia al espacio sagrado por excelencia, el cosmos. Comenzaremos estudiando el Este, y posteriormente el Norte, el Oeste y el Sur, siguiendo el modelo maya.

El Este es el sitio donde aparece el sol cada mañana; es "el signo del amanecer"¹⁵²; el Bacab de esta región es Canzianal, "el mejor y mayor de esos dioses... (por lo que) le ponían el primero en sus oraciones."¹⁵³ A él se le asocian el color rojo y los días Imix, Chicchán, Muluc, Ben y Cabán, así como el maíz, el pavo, la flor, la abeja, la jícara, el pederal, la ceiba, el zapote, el bejuco, el árbol -entre muchos otros seres-. Ah Chac Mucen Cab y el Pauah rojo son deidades asociadas a este sector. El pronóstico del año que regía era muy bueno.

Su asociación con el color rojo, probablemente se deba a que a nivel universal es considerado como el color de la vida y de la regeneración.

El Norte tenía asociado el color blanco y como Bacab a Zaczini, cuyo augurio para el año que regía era:

Desmayos y amortecimientos y mal de ojos; teníanlo por ruin año de pan y bueno de algodón... habían de tener en él muchas miserias como gran falta de agua

y muchos soles, los cuales habían de secar los maizales, de lo que les seguiría gran hambre, y del hambre hurtos, hurtos de esclavos y vender a los que los hiciesen. De esto les vendrían discordias y guerras entre sí propios o con otros pueblos... Decían que habrían de tener langosta, y que se des-¹⁵⁴poblarían mucho sus pueblos por el hambre.

Los días del Tzolkin que le correspondían eran: Ik, Cimi, Oc, Ix y Etznab; los principales elementos blancos con los que se le relacionaban simbólicamente, eran: pavo, haba, flor, maíz, abeja, jícara, pedernal, ceiba, pájaro, y como deidades el Pauah blanco y Ah Zac Mucen Cab.

El Oeste, el lugar por donde se pone el Sol, tiene como Bacab a Hozanek; el año que rige este Bacab sería muy mal año; Landa nos dice:

...además de la pronosticada mortandad, por ruin, pues decían que los muchos soles les habían de matar los maizales; y las muchas hormigas y los pájaros comerse lo que sembrasen, y como esto no sería en todas partes, en algunas, con gran trabajo habría comida.¹⁵⁵

Tiene como días del Tzolkin: Akbal, Manik, Chuen, Men y Cauac. Este sector está asociado al Inframundo, quizás por ser al lugar al que se dirige el Sol cotidianamente, ya que al "entrar" en él, se produce la oscuridad en el mundo. Para el Popol Vuh, es una entrada al Xibalbá: los héroes míticos

llegaron, según la narración, a donde se juntan los cuatro caminos que tienen los colores asociados a los rumbos, "Y el camino negro les habló de esta manera: -Yo soy el que debéis tomar porque yo soy el camino del Señor".¹⁵⁶ es decir, es el camino del Señor de Xibalbá.

El Chilam Balam de Chumayel lo relaciona con la oscuridad: "La negra noche es su casa"¹⁵⁷. Por ello, podemos decir que se le relaciona con los aspectos negativos del cosmos y con el color negro. Los elementos que pertenecen a este sector son la ceiba, el camote de pezón negro, el frijol, el pájaro, el pavo, el maíz, la abeja, el pedernal y el lirio negros.

El Sur, región asociada con el color amarillo, tiene como Bacab a Hobnil y los días del Tzolkín que le corresponden son Kan, Lamat, Eb, Cib y Ahau. Landa nos dice que el augurio de los años Kan, sería bueno.¹⁵⁸

La abeja, la ceiba, el pedernal, el pavo, la flor, el maíz, el lirio y el árbol amarillos eran sus elementos asociados. Una de sus deidades era el Pauah amarillo.

Podemos considerar que el Este, por ser el lugar donde el Sol "nace" es para los mayas el sitio de la vitalidad, mientras que el Oeste es el aspecto negativo del cosmos. El Norte parece relacionarse conforme a las cargas que presentan los elementos asociados con el Poniente y el Sur con el Orien-

te. De esta manera, la sección que comprende el Sur y el Este del universo sería positiva, y la formada por el Norte y el Oeste, negativa.

Los grupos indígenas contemporáneos conservan estas asociaciones. Entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó, parece que están en relación con las buenas o malas cosechas:

El hambre negra se relaciona con las mujeres, la roja con los hombres, la blanca con los niños, por el contrario el amarillo significa abundancia... Sólo en este contexto he podido encontrar un nexo entre el oeste y la mujer y el este y el hombre.¹⁵⁹

En Zinacantan fue recogida otra tradición que, a pesar de no coincidir respecto del posible simbolismo del Norte y del Sur, parece haber tenido también su origen en la época prehispánica.

El rojo significa el sol naciente. El blanco se asocia con el Sol de poder creciente, cuando se desplaza hacia el Norte al acercarse los días más largos del verano. Así, el blanco y el rojo están asociados a direcciones cardinales positivas. Los zinacantecos duermen con la cabeza hacia el Este, o si no hacia el Norte, pero nunca hacia el Sur o el Oeste.¹⁶⁰

Por esto, podemos decir que el Este y el Oeste conservan el mismo sentido y que tal vez la asociación simbólica del

Norte y del Sur hayan variado, por no ser tan evidente como la de los otros puntos cardinales.

Parte del sentido simbólico que encierra la tradición de los cuatro sectores cardinales, es el de la lucha de contrarios y la armonía que producen. Esta forma dialéctica de concebir el orden del cosmos, les permitió armonizar perfectamente los diversos aspectos que en él encontramos. Por ello creemos necesario efectuar un análisis de los elementos asociados a todos los rumbos, puesto que aisladamente, tienen un significado propio.

Landa nos habla de "cuatro letras dominicales", con las que pueden comenzar los años. Estas "letras dominicales" son cuatro diferentes días del Tzolkín, que en la época del Obispo eran Kan, Muluc, Ix y Cauac, conocidos como portadores de año, que coinciden con el comienzo del calendario de 365 días en 0 Pop y resultado de la división del mismo en 18 uinales, con un sobrante de cinco días. De estas combinaciones solamente tres de ellas funcionaron en los diferentes periodos culturales mesoamericanos:

En cuanto a su relación con los sectores cósmicos, ya explicados anteriormente, los días se agruparon en cinco, para cada una de las regiones.

PERIODOS EN LOS QUE SE UTILIZARON DIVERSOS PORTADORES DE AÑO¹⁶¹

Preclásico	Ik	Manik	Eb	Caban
Clásico	Akbal	Lamat	Ben	Etznab
Posclásico	Kan	Muluc	Ix	Cauac

DIFERENTES DIAS DEL TZOLKIN ASOCIADOS A LOS SECTORES COSMICOS

<u>Este</u>	<u>Norte</u>	<u>Oeste</u>	<u>Sur</u>
Imix	Ik	Akbal	Kan
Chichan	Cimi	Manik	Lamat
Muluc	Oc	Chuen	Eb
Ben	Ix	Men	Cib
Caban	Etznab	Cauac	Ahau

En los almanaques del Códice Madrid, aparecen los portadores de año del Clásico y del Posclásico, mientras que en el Dresde aparecen los del Preclásico y los del Clásico.

Entre los ixiles de Guatemala, se practican actualmente las ceremonias de Año Nuevo en donde se rinde culto a los días E, Noj, Ok y Tché, que corresponden respectivamente a Ik, Manik, Eb y Cabán, portadores del Preclásico.¹⁶²

Estas asociaciones nos muestran claramente cómo se daba la unión en el pensamiento maya de las categorías espacio y tiempo. Inclusive en las páginas 25, 26, 27 y 28a del Códice

Dresde aparecen cuatro personajes que se han identificado con los Bacabes, quienes a sus espaldas sostienen las imágenes del periodo de que rige el año que se va a iniciar; quizás sea una de las imágenes más claras acerca de la unidad cósmica espacio-temporal (Vid figura 18)

Una de las formas de representar al cosmos vivo regenerándose, es mediante la imagen del árbol. Ya hemos visto anteriormente cómo entre los mayas la ceiba funge como centro del mundo, a la vez que como árbol cósmico. Por esto, podemos decir que las cuatro ceibas que se relacionan con los sectores del cosmos, contienen las mismas valencias, es decir, son árboles de la vida que simbolizan al cosmos en su continuo renacer, además de ser, en este caso, los sostenes del cosmos. "Después de este cataclismo se puso en pie el árbol Imix rojo que es uno de los sostenes del cielo", dice el Chilam Balam de Maní. Eliade explica que en algunas tradiciones altaicas y escandinavas¹⁶³ es frecuente encontrar al árbol como centro del mundo a la vez que como sostén del cielo.

Es interesante destacar que en el Chilam Balam de Chumayel se denomina a cada una de las ceibas, el Centro Escondido de cada región: "La Madre Ceiba Roja, su Centro Escondido está en el Oriente... La Madre Ceiba Blanca es el Centro Invisible de Sac Mucen Cab"¹⁶⁴ quizás tratando de explicar que "el simbolismo del Centro no es necesariamente una idea cosmológi-

FIGURA 18

CODICE DRESDE, SECCION a DE LAS PAGINAS 25, 26, 27 y 28



ca. Originalmente es "centro", sede posible de una ruptura de los niveles, todo espacio sagrado, esto es, cualquier espacio sometido a una hierofanía y que manifiesta realidades (o fuerzas, figuras, etc.) que no pertenecen a este mundo, que vienen de otra parte y en primer lugar del Cielo."¹⁶⁵

Sobre cada una de las ceibas, se posa un ave del color correspondiente. Una imagen semejante es la que destaca Eliade, formando parte del esquema cosmológico del Asia Central y de los germanos, que tiene su origen en algunos monumentos prehistóricos.¹⁶⁶ Sin embargo, este autor, por no trabajar las culturas prehispánicas mesoamericanas, no menciona que se encuentra también presente en esta área cultural. De cualquier manera es preciso señalar que tiene relación siempre con viajes y sueños chamánicos.

Hay otros vegetales asociados a los rumbos cósmicos, como flores, lirios, rosas, jícaras, frijoles, habas y maíz, puesto que:

La vegetación es la manifestación de la realidad viva, de la vida que se regenera periódicamente... la especie vegetal concreta, "profana", es transustanciada; según la dialéctica de lo sagrado, un fragmento (un árbol, una planta), vale por todo (el cosmos, la vida), un objeto profano se convierte en una hierofanía.¹⁶⁷

Vogt, al estudiar los códigos simbólicos espacio-temporales del ritual zincanateco, descubrió que "las plantas constituyen un rico medio para representar importantes mensajes"¹⁶⁸ simbólicos. Ayudando a un chamán de este sitio, recogió diversas plantas rituales y descubrió que tienen una serie de atributos simbólicos importantes; por ejemplo, cada planta posee un alma innata que tiene un color: rojo, blanco, negro, amarillo o verde-azul. "Normalmente el color del alma innata no corresponde al color de las flores, hojas o agujas."¹⁶⁹

Por esto podemos decir que los colores de los diferentes vegetales relacionados a los rumbos, son asociaciones simbólicas. En algunos mitos, podemos encontrar la explicación de estas relaciones. En tradiciones mopanes, k'ekchi's y pocomchis¹⁷⁰ se narra el origen del maíz y la explicación de sus diferentes colores. En términos generales estos mitos dicen así: El maíz se encontraba oculto en una peña, un cerro, una cueva o una roca (que simbólicamente equivalen a los mismo) y una zorra al darse cuenta de que las hormigas lo comen, quiere hacerlo; al no poder alcanzarlo, pide ayuda a los rayos para que partan la roca, el más pequeño de estos lo logra, quemándose los granos. Este es el origen de las cuatro clases de maíz; el blanco es el que no fue tocado (quemado) por el rayo, el amarillo quedó así por encontrarse cerca del calor, el rojo estaba muy cerca del calor y el negro fue quemado.

De la misma manera, los frijoles son blancos, otros rojos, otros negros y otros mixtos, según el mito pocomchí.¹⁷¹

En términos generales, los símbolos asociados con los rumbos del universo son de vida y fertilidad, dependiendo esta característica del sitio con el que se relacionan. Es decir, aunque todos participan de las características de vida, unos las tienen más acentuadas que otros, dándose así un equilibrio en el cosmos, entre los dos grandes principios antagónicos.

III. EL INFRAMUNDO

El mundo subterráneo forma, para multitud de pueblos, la mitad inferior del universo; representa el lado nocturno del mundo y de la vida. Los muertos, o la parte espiritual de los hombres que sobrevive después de la muerte, generalmente se dirige a esta región, y se presenta ante una deidad de este reino, quien lo juzga; frecuentemente este señor del inframundo está rodeado de figuras que personifican las potencias negativas del cosmos. Se describe como un lugar oscuro y sin vida, del cual ninguna persona viva vuelve a salir.¹⁷²

1. Estructura

Entre los mayas prehispánicos encontramos diversas tradiciones que hablan de un sitio que se halla debajo del plano terrestre, a donde se dirige la parte de los seres humanos que sobrevive después de la muerte¹⁷³ y que está en oposición al cielo y por lo mismo a todo lo que éste representa. Recibía diferentes nombres; en Yucatán el de Metnal y en Guatemala el de Xibalbá, que según el Diccionario de Motul significa el lugar de los desvanecidos.

Fray Diego de Landa nos da una breve descripción de este sitio diciendonos que:

Las penas de la mala vida que decían habrían de tener los malos, era ir a un lugar más bajo que el otro que llamaban mitnal, que quiere decir infierno y en él ser atormentados por los demonios, y de

grandes necesidades de hambre y de frío y cansancio y tristeza.¹⁷⁴

Aunque el Obispo de Yucatán señala este lugar como el sitio de castigo de las "almas" y esta idea corresponde a la tradición cristiana, en tanto que en el pensamiento maya no existe¹⁷⁵, es interesante señalar que describe al inframundo como un sitio donde había hambre, frío, cansancio y tristeza.

La descripción más completa acerca del mundo subterráneo nos la da el Popol Vuh en su segunda parte, cuando narra dos viajes al inframundo de varios personajes míticos. Estos personajes son llamados por los señores de Xibalbá, por lo que deben dirigirse a dicha región.

La entrada a este sitio, dice el texto, está en Carchá [Carchah], pueblo cercano a Cobán en el departamento de la Alta Verapaz. Este mismo dato lo encontramos en la Apologética Historia Sumaria, donde Las Casas señala que "...había bocas del infierno y que una estaba en un pueblo de la Verapaz, llamado Cobán..."¹⁷⁶, y es repetido también, textualmente, por Román y Zamora¹⁷⁷, lo que muestra que los quichés tenían ideas bastante precisas acerca de la localización geográfica de este sitio.¹⁷⁸ Sin embargo, hay que recordar que más que un sitio geográfico, es el lugar donde está la posibilidad de comunicarse con otro plano cósmico, de hecho puede haber varias entradas al inframundo, como lo señalan los frailes; lo que

importa destacar es que, para el hombre maya, esta comunicación se puede dar, puesto que este sitio simbólicamente permite la entrada al inframundo.

La descripción del camino de acceso al Xibalbá es bastante completa; conforme al Popol Vuh, este es un descenso difícil, por lo que señala que es imposible llegar a esta región sin la ayuda de un guía del inframundo: "Enseguida se fueron Hun-Hunahpú y Vucub Hunahpú y los mensajeros los llevaban por el camino."¹⁷⁹ Al parecer, esto hace referencia a la imposibilidad de que una persona viva llegue al mundo subterráneo por sí sola, es decir, ese camino es transitado únicamente por el ol de los hombres, el "alma" o corazón formal, que es la individualidad o persona de cada hombre. Por esto, en el caso de los héroes míticos que son llamados por los Señores de Xibalbá, deben tener un guía, un búho, según dice el Popol Vuh que los llevó por el camino. Debido a que es un lugar al que solamente llegan los muertos, creemos que el descenso de estos personajes implica la idea de una muerte con sentido iniciático, como veremos más adelante.

Al seguir este camino, se deben descender escaleras, barrancos, cruzar por donde hay unas aves llamadas Molay y atravesar varios ríos¹⁸⁰; dos eran de agua, otro corre entre jicaros espinosos, otro es de sangre y otro más de podre¹⁸¹, hasta que finalmente se llega a un sitio donde se cruzan cuatro

caminos. Cada uno de estos caminos tiene un color asociado, conforme a las regiones cósmicas;¹⁸² si se toma el camino negro, se considera que la persona pertenece a la región subterránea, muere y no puede volver al mundo de los vivos.

Como se ve, este trayecto cuenta con características restrictivas que garantizan únicamente la entrada de las "almas" de los muertos. En diversas tradiciones religiosas existe esta misma imagen; el inframundo es descrito como "el reino de las sombras", es el "país sin retorno", la casa de la que no vuelve a salir nadie que haya entrado en ella.¹⁸³

Después de tomar el camino negro, se llega propiamente al reino de Xibalbá. Ahí se encuentra "la sala del consejo de los Señores de Xibalbá"¹⁸⁴, donde tiene su asiento cada uno de los señores del inframundo. Además está un banco de piedra ardiente, donde al sentarse cualquiera, se quema; al parecer esta es una forma de protección de Xibalbá, puesto que así se evita también la entrada de alguna persona al inframundo. Este pasaje nos recuerda el asiento que existe en el Hades griego, que es una piedra en la cual al sentarse queda uno pegado en ella. En el mito de Teseo y Pirítoos, cuando ambos logran penetrar en el inframundo, se sientan en dicha piedra, pero solamente Teseo puede salir, cuando Heracles lo "arranca", mientras que Pirítoos quedó sentado eternamente en la silla del Olvido.¹⁸⁵

Existe además en el inframundo un jardín, donde Hunahpú e Ixbalanqué se ven obligados a conseguir flores sin que los señores del inframundo se percaten de ello. Ahí se encuentran diversas clases de flores,¹⁸⁶ vigiladas por aves del Xibalbá como el "mochuelo" o lechuza.

De acuerdo con el texto, la Casa Oscura estaba formada por varias "casas" donde se castigaba a las personas que ahí entraban: "Muchos eran los lugares de tormento de Xibalbá ..."¹⁸⁷, pero al parecer eran solamente seis. Estos eran:

- La Casa Oscura o Quequma-ha, "en cuyo interior sólo había tinieblas."
- La Casa donde Tiritaban o Xuxulim-ha, "dentro de la cual hacía mucho frío. Un viento frío e insoportable soplaban en su interior."
- La Casa de los Tigres o Balam-ha, "en la cual no había más que tigres que se revolvían, se amontonaban, gruñían y se mofaban."
- La Casa de los Murciélagos, Zotzi-ha, quienes "chillaban, gritaban y revoloteaban en la cabeza."
- La Casa de las Navajas o Chayin-ha, "dentro de la cual no había más que navajas cortantes y afiladas, calladas o rechinando las unas con las otras."
- La Casa de Fuego, "donde sólo había fuego."¹⁸⁸

Fray Bartolomé de las Casas nos da una descripción similar del inframundo; nos dice que se llamaba Chixibalbá y que estos indios "Decían ser allí atormentados los hombres y que eran comidos por muchos géneros de animales o de sabandijas, que padecían huego [fuego] y grandes calores y bebían podre, y que había desto muy mucho." ¹⁸⁹

Es claro que está haciendo referencia a estas "casas de tormento" que el Popol Vuh menciona, destacando más aquellos aspectos como el fuego y el calor, por ser característicos del infierno cristiano; pero a nuestro parecer, lo peculiar en el inframundo maya es el frío y la oscuridad, aunque haya un lugar con fuego. Además, esta descripción coincide con los datos que nos proporciona Landa referentes a Yucatán, por lo que podemos decir que el inframundo para los mayas de Yucatán y para los de Guatemala era bastante parecido.

Aunque la existencia de capas que conforman el inframundo es una idea común a Mesoamérica en el Siglo XVI, los datos de que disponemos en el área maya resultan bastante escasos y por ello corroborar dicha idea resulta difícil. En Yucatán tenemos la referencia del Chilam Balam de Chumayel, cuando el texto nos habla de la lucha de los nueve dioses contra los trece dioses. Estos nueve dioses seguramente hacen referencia a la propia estructura del inframundo, conforme a la interpretación que se ha hecho de este párrafo. ¹⁹⁰ Creemos que al igual que en el cielo, existen capas inferiores, ya que si

a los Trece dioses les corresponde una "capa" celeste, a cada uno de los Nueve dioses le correspondería un estrato del inframundo.

En otro párrafo encontramos una idea similar, cuando en el libro de los linajes del Chilam Balam de Chumayel, dice: "... Y es el tronco del linaje de Ah Puch. Nueve ríos los guardaban. Nueve montañas los guardaban."¹⁹¹ Es decir, la deidad del inframundo Ah Puch, se relaciona con nueve ríos y nueve montañas, pudiéndose vincular esto con la existencia de nueve capas y a su vez con la imagen del inframundo quiché. Si recordamos la descripción del mundo subterráneo entre los nahuas, donde hay ríos y barrancos, podemos encontrar relaciones importantes entre los diferentes lugares descritos por los mayas, por lo que podríamos afirmar la existencia de estas nueve capas.

Podemos concluir que tanto el Xibalbá como el Metnal se encontrarían en la parte más baja del Inframundo, y que no forman todo el mundo subterráneo. Quizás, al igual que en el cielo, la capa más alejada del plano terrestre sea la que contenga las características peculiares del inframundo, es decir, en este caso serían "malas". En el sitio más profundo del inframundo se encuentra Xibalbá, donde hay diferentes "casas", además de la sala de consejo y del jardín.

Es importante destacar que entre algunos grupos mayas actuales, existe la idea de que el inframundo está formado por nueve, trece o un número variable de capas¹⁹², por lo que creemos que ésta es una herencia de los mayas prehispánicos.

También en el mundo subterráneo quiché hay cuatro divisiones en sentido horizontal, señaladas por cuatro caminos. Los héroes míticos, cuando bajan hacia Xibalbá, llegan a un sitio donde se juntan cuatro caminos: "De estos cuatro caminos uno era rojo, otro negro, otro blanco y otro amarillo,"¹⁹³ conforme a los colores de cada uno de los sectores cósmicos.

2. Deidades

Entre las deidades relacionadas con el inframundo, encontramos en Yucatán a Bolontikú, cuyo nombre significa 9-deidad, pudiendo referirse a las capas subterráneas, a Ah-Puch, cuyo nombre significa "el descarnado"; Kisín, padre de la muerte y Hun Ahau, mencionado por Landa, quien nos dice que en el Metnal había "... un demonio, príncipe de todos los demonios, al cual obedecían todos y llamábanle en su lengua Hunahau"¹⁹⁴ y Thompson nos dice que ese sería un nombre calendárico relacionado con la oscuridad terrestre, es decir, con la parte oscura del mundo, el mundo subterráneo.¹⁹⁵

Thompson ha denominado "Nueve Señores de la Noche", o los "Nueve Acompañantes Nocturnos" al ciclo formado por la su-

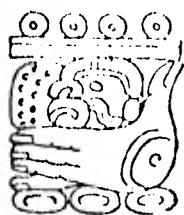
cesión seriada e ininterrumpida de nueve glifos (G1-G9) que aparecen en las inscripciones, al finalizar la Serie Inicial.¹⁹⁶ Al estar el número nueve en relación con el inframundo, pensó que cada glifo correspondería a uno de los nueve dioses del mundo subterráneo (Bolontikú), puesto que entre los nahuas están identificados claramente con este aspecto del cosmos.

Sin embargo, Heinrich Berlin señala que las relaciones entre las nueve deidades del inframundo y éste, resultan poco probables puesto que los glifos difícilmente se identificarían con estas deidades, ya que no presentan la mayoría de las veces variantes de cabeza, sino sólo simbólicas (Vid figura 19), y el orden que este ciclo sigue resulta diferente del nahua,¹⁹⁷ por lo que se cree que tenga funciones diferentes, a pesar de su posible relación con el mundo subterráneo; por esto nos dice que "Querer... equiparar estos 9 signos con los 9 señores de la noche aztecas... es hoy por hoy empresa inútil."¹⁹⁸

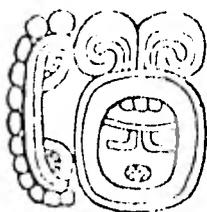
Los quichés pensaban que había varias deidades que residían en el inframundo. Los jueces supremos eran Hun-Camé y Vucub-Camé, quienes regían sobre ese "reino".

Los demás señores del inframundo (¿12?) actuaban también por parejas y tenían funciones específicas, tales como "derramar sangre entre los hombres" o "provocar alguna desgracia en-

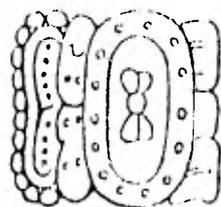
GLIFOS G1 al G9



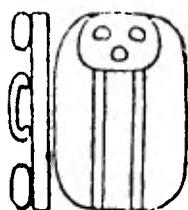
Primero



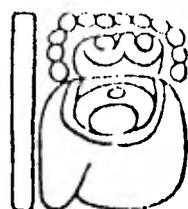
Segundo



Tercero



Cuarto



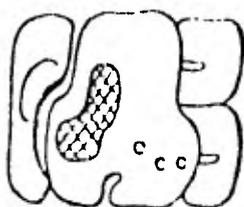
Quinto



Sexto



Séptimo



Octavo



Noveno

Morley, Silvanus G., La civilización maya, p. 262

FIGURA 19

tre los hombres". Los nombres de estos señores aparecen en dos ocasiones, repitiéndose la mayoría de ellos.¹⁹⁹

Creemos que la función de estas deidades es la de actuar en contra de la vida humana, por esto el Popol Vuh señala que atentan contra los hombres, produciéndoles enfermedades o la muerte.

Ideas similares encontramos en Yucatán, cuando el Chilam Balam de Chumayel nos habla de la destrucción del orden cósmico, que se dio a raíz de la actuación de los Nueve dioses sobre los Trece dioses, y de que los males provienen de estas deidades: Durante su "dominio" en el "tercer tiempo" nos dice el texto que Trece dioses "lloraban", pues "llegaron los Nueve dioses, los de cabezas puntiagudas y traseros pelados. Se sentaron en su estera y entonces fue que bajó la opresión desde el centro del cielo, el poder despótico, los Reyes tiranos."²⁰⁰

Estos nueve dioses tienen entonces, el mismo sentido que los de Guatemala, atentar contra la vida, puesto que su función es la misma, tanto en el tiempo mítico como en el histórico.

5. Simbolismo del mundo subterráneo

Ya hemos visto que la segunda parte del Popol Vuh habla de los viajes al inframundo de cuatro personajes míticos quienes deben jugar a la pelota con los Señores de dicha región. Como señalamos más arriba, el juego de pelota simboliza la lucha de la luz contra la oscuridad, el jugar y ser vencidos, el triunfo de las fuerzas del inframundo, por lo que dos de estos personajes Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú mueren y el primero renace.

Esta idea de la lucha entre las fuerzas del bien y las del mal parece bastante clara en Yucatán, en el Chilam Balam de Chumayel. El hecho de que los Nueve dioses ataquen a los Trece dioses, se refiere a la lucha entre dos grandes fuerzas cósmicas: la vida y la muerte. Debido a que vencen los Nueve dioses, el orden del universo se quebranta y por ello sobreviene la catástrofe cósmica, desapareciendo así el orden del mundo.

Sin embargo, el cosmos mismo necesita renovarse periódicamente, por esto presenta ciclos, y como señala Eliade: "Un ciclo cósmico contiene una 'creación', una 'existencia' ('historia', agotamiento, degeneración) y un "retorno al caos" (ekprôsis, ragna-rök, pralaya, "Atlántida", apocalipsis)" 201

De esta manera, esta catástrofe cósmica, que es un desequilibrio de fuerzas, se presenta como una necesidad del universo, que da lugar a un nuevo orden y con ello a un periodo nuevo del mundo.

Es clara aquí la idea de que ambas fuerzas están dentro del universo en lucha continua, que se necesitan y complementan, puesto que al ser igualmente poderosas crean un equilibrio, ya que el cosmos es una armonía de contrarios, es la coincidentia oppositorum.²⁰²

La coincidentia oppositorum es una de las maneras más arcaicas por las que se ha expresado la paradoja de la realidad divina... concepción, en la cual, todos los contrarios coinciden (o mejor: son trascendidos), constituye precisamente una definición mínima de la divinidad y muestra hasta qué punto ésta es "absolutamente otra cosa" que el hombre, no por ello la coincidentia oppositorum deja de haberse convertido en un modelo ejemplar para ciertas categorías de hombres religiosos o para ciertas modalidades de la experiencia religiosa.²⁰³

Entre los Quichés hallamos estas mismas ideas y nos muestran que existe la posibilidad de vencer las fuerzas negativas del cosmos al conocerlas, puesto que las actividades de los héroes míticos prueban que esto puede lograrse en la medida en que conocen dichas fuerzas.

Cuando son llamados a jugar a la pelota por los señores de Xibalbá, pasan por una serie de pruebas de las que salen victoriosos. Estas, aunque pueden ser consideradas como pruebas iniciáticas, ya que se refieren a un cambio en su estado de vida, creemos que también se refieren al hecho de que el principio negativo del cosmos puede ser vencido.

Por ejemplo, cuando bajan Hunahpú e Ixbalanqué en dirección a Xibalbá, envían a un animal llamado Xan a que picase a cada uno de los Señores del Inframundo; de esta manera ellos pueden conocer los nombres de dichos señores, y dice el Popol Vuh que: "...les dijeron sus nombres a todos, sin que se les escapase el nombre de uno solo. Pero lo que éstos deseaban era que no descubrieran sus nombres..."²⁰⁴

En este caso está presente la idea de que conociéndose el nombre de una persona, se conoce a la persona misma y se tiene poder sobre ella. Por ello, estos héroes pueden vencer a los Señores del mundo subterráneo, ya que lograron que dijese sus nombres, sin percatarse de ello.

De hecho estos hombres míticos triunfan sobre los Señores de Xibalbá en todas las pruebas a que son sometidos, hasta que se convierten finalmente en el Sol y la Luna, y aunque los vencen, cotidianamente deben luchar contra la oscuridad.

Es interesante señalar que ellos son ayudados por la deidad celeste, el "Corazón del Cielo". El Texto nos dice:

Y todo lo que tan acertadamente hicieron fue por mandato de Huracán, Chipi-Caculhá y Raxa-Caculhá.²⁰⁵ [o bien], "Muchos sabios vinieron entonces del cielo. El Corazón del Cielo, Huracán, vinieron a cernerse sobre la casa de los Murciélagos."²⁰⁵

Esto muestra que las actividades de los seres míticos en el inframundo estaban auspiciadas por las deidades del cielo, por lo que creemos que esta idea se refiere a la ingerencia del aspecto celeste sobre el subterráneo, contribuyendo así al equilibrio cósmico.

Más adelante encontramos otra referencia, en la que un mensajero de Xibalbá es enviado por el dios creador con un mensaje para los quichés: "... y habló de esta manera el mensajero de Xibalbá: -Este es, en verdad, vuestro Dios; este es vuestro sostén: esta es, además, la representación, el recuerdo de vuestro Creador y Formador." 206

Resulta evidente, entonces, que las dos grandes fuerzas cósmicas, aunque estén en lucha continua, se necesitan y por lo tanto cooperan para crear una estabilidad en el universo.

La lucha que se da entre las fuerzas de la luz y las de la oscuridad (en el caso del Popol Vuh) o de las de la vida

contra las de la muerte (en Yucatán) están refiriéndose a esta lucha de contrarios y a tratar de lograr un equilibrio cósmico, en tanto que las fuerzas del inframundo (que representan el principio de la destrucción), atentan directamente contra las de la vida (el cielo). En este sentido, no podemos decir que el inframundo sea "malo"; simplemente atenta contra la vida, resultando en este sentido su acción negativa, pero siempre necesaria para el equilibrio del universo.

contra las de la muerte (en Yucatán) están refiriéndose a esta lucha de contrarios y a tratar de lograr un equilibrio cósmico, en tanto que las fuerzas del inframundo (que representan el principio de la destrucción), atentan directamente contra las de la vida (el cielo). En este sentido, no podemos decir que el inframundo sea "malo"; simplemente atenta contra la vida, resultando en este sentido su acción negativa, pero siempre necesaria para el equilibrio del universo.

CONSIDERACIONES FINALES

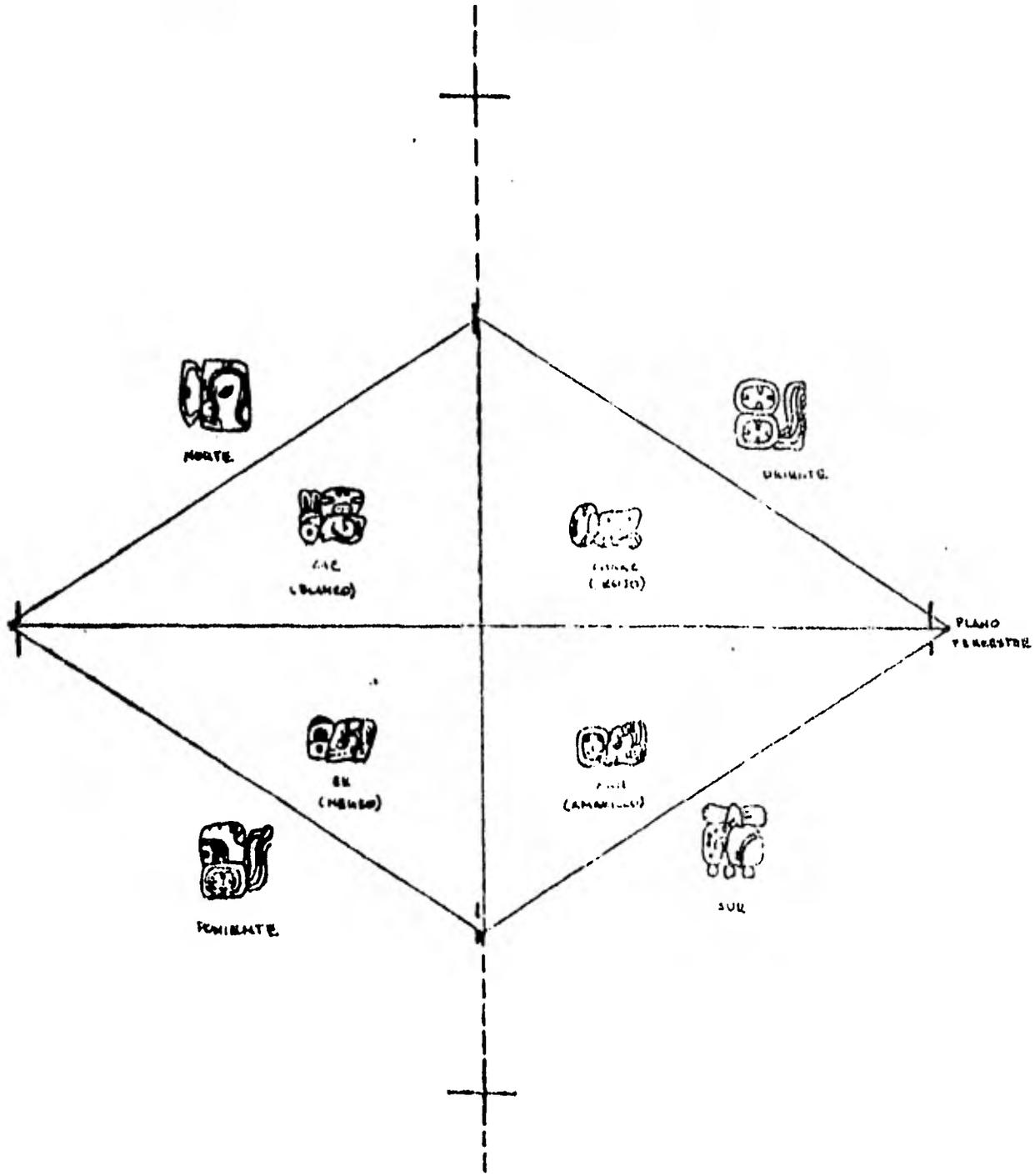
El estudio simultáneo de las referencias que hemos encontrado en diversas fuentes del área maya, nos ha permitido conocer algunas de las imágenes cosmológicas que estos grupos compartían durante el siglo XVI. Cada uno de los elementos que conforman el universo tiene asociadas valencias simbólicas que constituyen una gran imagen cromática y vitalista del cosmos. Debido a que en el pensamiento maya, tiempo y espacio forman una unidad inseparable, las regiones cósmicas presentan diversas significaciones conforme a los periodos con los que se relacionan y a los principios antagónicos que actúan conjuntamente en el universo: "bien" y "mal", luz y oscuridad, vida y muerte, derecha e izquierda, este y oeste, arriba y abajo, cielo e inframundo, etc. Aunque cada uno de los sectores cósmicos se relacionaba más directamente con alguno de estos aspectos, siempre había otro principio antagónico actuando.

Podemos distinguir siete grandes regiones en el universo maya; tres resultado de la división en sentido vertical: cielo, tierra e inframundo, y cuatro en sentido horizontal, las cuatro regiones que se pueden equiparar con nuestros puntos cardinales.

La estructura y significaciones que cada sector cósmico presenta, están vinculadas con los mitos cosmogónicos, ya que según el pensamiento maya, durante el proceso de creación se ordenan los elementos de acuerdo al papel que desempeñarán posteriormente.



SUPRAMUNDO



INFRAMUNDO

FIGURA 20
ESQUEMA COSMOLÓGICO MAYA

DISEÑO Y DIBUJO:
GERARDO BUSTOZ



El cielo es, según la tradición del Popol Vuh, un elemento en el cual los dioses creadores habitaban durante el tiempo primordial; la misma idea parece encontrarse en el Chilam Balam de Chumayel, cuando relata que las deidades de esta región fueron atacadas por las del mundo subterráneo, en una de las etapas del proceso cosmogónico. Aún cuando estamos en presencia de dos tradiciones diferentes, creemos que se refieren a la misma imagen: el cielo es el lugar donde habitan los seres creadores y sustentadores del orden cósmico.

La existencia de trece capas superpuestas horizontalmente, corresponde a una tradición de Yucatán, que se encuentra también entre algunos grupos actuales de Chiapas, que al parecer presenta otra variante, en la que estas capas forman una especie de pirámide, que al ascender y descender por ella, se recorren los trece escalones, existiendo entonces prácticamente siete pisos. En cada una de estas capas residiría una deidad o probablemente un astro. Las referencias de los dioses de los cielos, nos permiten pensar que sus funciones tienen relación con la fertilidad proveniente del cielo, es decir, con el bienestar del mundo; sin embargo, por ser estas actividades tan importantes para la vida del hombre, su ausencia es negativa, por lo que estos dioses resultan ambivalentes.

Los dioses creadores (Iluab-kú en Yucatán y el Corazón del Cielo de los quichés) radican en este gran plano cósmico, y a pesar de que su actuación se reduce casi exclusivamente al tiempo primordial, creemos que se pueden considerar como deidades supremas y ociosas.

Los cuerpos celestes presentan distintas significaciones en el pensamiento maya, parecen ser portadores de cargas de energía que influyen sobre el mundo y los hombres; quizás por su relación con la oscuridad, (la mayoría sólo resulta visible durante la noche) se asocian con el aspecto negativo del cosmos, por lo que sus influencias pueden ser nefastas; pero al ser luz, aparecen en ocasiones como seres benéficos.

El Sol y la Luna representan mediante su continuo movimiento, el cambio constante que hay en el universo, por lo que fueron considerados como seres necesarios para que se iniciara el correr del tiempo profano, dentro del cual el hombre puede habitar en el mundo.

El recorrido aparente del Sol alrededor de la tierra tuvo una importancia fundamental para las ideas cosmológicas mayas; al parecer, originó la idea de los cuatro sectores cósmicos como un equivalente horizontal de su trayecto vertical a través del cielo, a la vez que fue considerado como el protector y dador de vida.

La Luna, por presentar periodos de "muerte" y "renacimiento", fue considerada como la regidora de la fertilidad cósmica; se le relacionaba con los líquidos vitales, (sangre, agua, etc.) con la sexualidad femenina y con la renovación vegetal.

Venus, debido a sus periodos de visibilidad e invisibilidad, así como por aparecer en el Este y el Oeste, fue considerada como un ser ambivalente en Yucatán; cuando era estrella vespertina, era considerada como un ser nefasto; según el Popol Vuh, cuando estaba en esa misma fase, tenía una significación positiva: anunciaba la salida del Sol.

Sabemos que distinguían otros astros, como a Cástor y Polux, es decir, Géminis; las Pléyades, la Vía Láctea, entre otros, pero podemos decir que siempre que los mayas efectuaron observaciones astronómicas lo hicieron con el fin de conocer las influencias que los astros ejercían sobre el mundo.

Al ser el cielo un elemento que existía antes del inicio de los procesos de creación y presentarse como punto de partida del ordenamiento cósmico, así como por relacionarse con deidades protectoras del bienestar terrestre y con la luz diurna, es considerado como un sitio positivo; sin embargo, puede resultar negativo para el hombre en algunos casos, por ejemplo cuando están presentes ciertos astros, cuando hay pocas lluvias o bien durante la noche.

Dentro del proceso cosmogónico maya, el plano terrestre ocupa un lugar preponderante, pues es el primer sitio ordenado por los dioses, según la tradición quiché, ya que ahí es donde el ser que sustentará a los creadores habitará: el hombre. En la tradición de Yucatán, hay una imagen similar; cuando la tierra está lista para ser habitada, el texto de Chumayel nos dice

"se despertó la tierra", simbolizada por Itzam-cab-ain, el gran saurio. Paralelamente a esta imagen animal de este plano, encontramos otra que se refiere a una superficie plana y probablemente cuadrada. Quizás esto último sea otra forma de indicar que la tierra es el lugar donde el hombre puede habitar, puesto que los grupos mayas actuales, asocian lo cuadrado con el mundo ordenado de la cultura, en el cual el ser humano reside.

La idea del Centro del Mundo está ampliamente difundida en el ámbito maya; éste es un punto que simbólicamente se localiza en la tierra y permite la comunicación con cielo e inframundo, así como con lo sagrado. A él se asocian diversas imágenes; quizás una de las más significativas sea la de la Ceiba, ya que en esta cultura hace las veces de Centro, de Arbol de la Vida y de Arbol Cósmico. También encontramos otras formas arquetípicas de simbolizar este punto: escalera, ombligo, templo, cuerda, montaña, pirámide y corazón.

El Centro del Mundo es, además, el sitio donde se intersectan los cuatro rumbos del universo; esta división del cosmos con frecuencia la encontramos representada por cuatro caminos: rojo, blanco, negro y amarillo que se dirigen hacia las cuatro esquinas del universo, quedando los puntos cardinales en el centro de cada uno de los lados del mismo. Estos cuatro sectores tienen un sentido simbólico y ritual más que geográfico o astronómico.

A cada región le corresponde uno de los cuatro Bacabes, dioses que tienen como función sostener los cielos; una catástrofe cósmica fue propiciada por el Bacab del Este, quien se "desvió", según refiere el Chilam Balam de Maní. Sin embargo, las ceibas de los cuatro rumbos tienen la misma función que estos dioses, por lo que creemos que son dos imágenes simbólicas paralelas.

Los rumbos, en las diferentes fuentes, se mencionan siguiendo el movimiento contrario al de las manecillas del reloj, es decir, Este, Norte, Oeste y Sur. El Este se considera como un sitio positivo, por su relación con el Sol naciente, mientras que el Oeste es negativo, por ser el sitio donde se pone el Sol. Cada uno de estos sectores está relacionado con periodos, ceibas, aves y otros vegetales como maíz, frijol, habas, etc., que comparten características positivas o negativas, conforme al rumbo al que pertenecen.

El inframundo, que se encuentra debajo del plano terrestre, es el sitio a donde se dirige la parte del hombre que sobrevive después de la muerte. Simbólicamente, hay lugares por los que se puede entrar a este reino, el Popol Vuh menciona a Carchah como una entrada al mundo subterráneo; para llegar propiamente al Xibalbá, se debe recorrer un largo camino con ayuda de un gufa, descendiendo a través de escaleras, barrancos y ríos, y tomar en el cruce de los cuatro caminos, el

negro. En el Xibalbá, la parte más profunda del mundo subterráneo, se encuentra la Sala del Consejo de los señores del inframundo, donde cada uno de ellos tiene su asiento, así como el banco de piedra ardiente; un jardín y las diversas "casas de tormento". El Metnal, como se conoce este mundo subterráneo entre los mayas de Yucatán, coincide en algunos puntos con el quiché; al parecer está formado por nueve capas, siendo la más baja de ellas, el Metnal propiamente dicho.

Las deidades que habitan en este plano, tienen como función atender contra la vida y salud humanas; al cumplir con ella ayudan a conservar el equilibrio cósmico, por lo que no podemos considerar sus actividades negativas, sino necesarias. Hay que recordar que es de este sector de donde surge de nuevo la vida, por ser de hecho, el interior de la tierra.

A pesar de las diferentes imágenes relacionadas con cada uno de los sectores cósmicos que hemos encontrado en el área maya, resultado de diversas tradiciones asociadas con el universo, podemos hablar de una tradición cosmológica común al ámbito maya durante el siglo XVI, que concibe al universo estructurado en siete grandes regiones, en las que actúan constantemente, principios antagónicos en armonía.

NOTAS

1. Eliade, Tratado de historia de las religiones, p. 179
2. Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa, p. 23
3. James, Introducción a la historia comparada de las religiones, p. 56
4. Abbagnano, Diccionario de Filosofía, p. 257
5. Kant, Crítica de la Razón Pura, p. 202
6. Abbagnano, op. cit., p. 259
7. Meslin, Aproximación a una ciencia de las religiones, p. 145-147
8. Van der Lecuw, Fenomenología de la religión, p. 56
9. Eliade, Tratado..., p. 112
10. Chilam Balam de Chumayel, p. 25
11. Popol Vuh, p. 23
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid., p. 166
15. Guenon, Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada p. 364-367

33. Cogolludo, Historia de Yucatán, Vol I, p. 269
34. El libro de los libros..., p. 111-112
35. Eliade, Lo sagrado y lo profano, p. 105
36. Eliade, Tratado..., p. 64-68
37. Cogolludo, op. cit., V. I, p. 232 y 254
38. Popol Vuh, p. 24
39. Ibid., p. 25
40. Ibid., p. 24-25
41. De la Garza, Mercedes y Ana Luisa Izquierdo, "El Ullamaliztli en el siglo XVI" p. 316.
42. Chilam Balam de Chumayel, p. 77-78
43. Códice Pérez, p. 53
44. Bernal, La ciencia en la historia, p. 201, 234 y 407
45. Códice Pérez, p. 53
46. Ibid., p. 55
47. Ibid., p. 53
48. Ibid., p. 55
49. El libro de los libros..., p. 62

16. Chilam Balam de Chumayel, p. 62-63
17. Ibid., p. 64
18. Ibid.
19. Kelley, Deciphering the maya script, p. 97-102
20. Thompson, Historia y religión de los mayas, p. 243
21. Villa Rojas, "Los conceptos del espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", p. 142
22. Cantares de Dzitbalché, p. 38
23. Códice Pérez, p. 55
24. Thompson, Historia..., p. 263
25. Ibid y Quirarte, "Terrestrial/Celestial Polymorfs as narratives frames in the art of Izapa and Palenque", p. 129-135.
26. Chilam Balam de Chumayel, p. 64
27. Thompson, Historia..., p. 407-408
28. Roys, The book of Chilam Balam de Chumayel, p. 110.
29. Villa Rojas, "Los conceptos...", p. 142
30. Guiteras, Los peligros del alma, p. 237
31. El libro de los libros de Chilam Balam, p. 94-95
32. Cantares de Dzitbalché, p. 58-59

50. Ibid., p. 64
51. Landa, Relación de las cosas de Yucatán, p. 61
52. Diccionario maya cordemex, p. 4
53. Ibid., p. 849
54. Kelley, op. cit., p. 45-51
55. Aveni, Archaeoastronomy in Pre-columbian america, p. 117
56. Tozzer, A comparative study of the mayas and the lacandones, p. 153-154
57. Dunham, "Algunas metáforas verbales y visuales de la Vía Láctea"
58. Coe, "Native Astronomy in Mesoamerica", p. 27
59. González, El culto a los astros entre los mexicas, p. 134
60. Popol Vuh, p. 42
61. Ibid., p. 102
62. Información personal Robert Carmack
63. Chilam Balam de Chumayel, p. 64
64. Popol Vuh, p. 23
65. Ibid., p. 32
66. Ibid., p. 24

67. Ibid., p. 102
68. Van der Leeuw, op. cit., p. 578
69. Thompson, Maya hieroglyphic writing, p. 142
70. Thompson, Historia..., p. 243
71. Holland, Medicina maya en los altos de Chiapas, p. 69
72. Durán, Historia de las Indias de Nueva España i islas de tierra firme, T.I, p. 107-108
73. Chilam Balam de Chumayel, p. 32-33
74. Cantares de Dzitbalché, p. 46-47
75. Chilam Balam de Chumayel, p. 14
76. Cogolludo, op. cit., p. 239
77. Ruz, La civilización de los antiguos mayas, p. 32
78. Eliade, Tratado..., p. 150
79. Cantares de Dzitbalché, p. 52-53
80. Guiteras, op. cit., p. 232
81. Vogt, Ofrendas para los dioses, p. 34
82. Thompson, Maya..., p. 218
83. Kelley, op. cit., p. 38-39
84. Thompson, Maya..., fig. 22:5059

85. Ibid., T 510 a y d
86. Ibid., p. 222
87. Anales de Cuauhtitlán, p. 11
88. Popol Vuh, p. 116
89. Ibid., p. 109-110
90. Eliade, Tratado..., p. 223
91. Ibid., p. 225
92. Thomson, Los primeros filósofos, p. 104
93. Popol Vuh p. 24
94. Ibid. p. 25
95. Chilam Balam de Chumayel p. 64
96. Ibid.
97. Ibid., p. 98-100
98. Guiteras, op. cit., p. 234-235
99. El libro de los libros..., p. 36; Popol Vuh, p. 105
100. Vogt, op. cit., p. 27-28
101. "Para el mundo arcaico es real, porque refiere las manifestaciones de la realidad verdadera: lo sagrado"
Eliade, Imágenes y símbolos, p. 43

102. Eliade, Lo sagrado..., p. 38
103. Eliade, Imágenes..., p. 43
104. Diccionario maya cordemex, p. 776
105. Guiteras, op. cit., p. 231; Gossen, Los chamulas en el mundo del sol, p. 40; Vogt, op. cit., p. 31, Villa Rojas, "Los conceptos...", p. 134
106. Kelley, op. cit., p. 56-57
107. Traducción de Ramón Arzápalo
108. Guenon, op. cit., p. 52
109. Tozzer, op. cit., p. 21 y 154
110. Información personal Raúl del Moral
111. Landa, Relación de las cosas de Yucatán, p. 60
112. De la Garza, El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya, p. 99
113. Tozzer, op. cit., p. 154-156
114. Chilam Balam de Chumayel, p. 98
115. Tozzer, op. cit., p. 153
116. Vogt, op. cit., p. 31
117. Vid Infra
118. Guiteras, op. cit., p. 233

119. Holland, op. cit., p. 69
120. Eliade, Tratado..., p. 335
121. De la Garza, op. cit., p. 89 y 94
122. Guenon, op. cit., p. 37
123. Villa Rojas, "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", p. 37
124. Ibid., p. 38
125. Eliade, Tratado..., p. 344
126. Ibid., p. 345
127. Guenon, op. cit., p. 92-93
128. Thomson, op. cit., p. 94 y 100
129. Ibid., p. 145
130. Ibid., p. 146
131. Guenon, op. cit., p. 103
132. Durkheim, op. cit., p. 56
133. Landa, op. cit., p. 62
134. Vogt, op. cit., p. 34
135. Brothenton y Ades han tratado el problema de la posible correspondencia de nuestros puntos cardinales con sus 4 sectores cósmicos. Hay quien, como Villa Rojas, sugiere que equivalen más bien a los puntos intermedios entre los cardinales, conforme a los solsticios y equinoccios. Villa Rojas, "Los conceptos...", p. 134-135.

136. Popol Vuh, p. 21
137. Thompson, Historia..., p. 242
138. Landa, op. cit., p. 62
139. Códice Pérez, p. 233
140. Chilam Balam de Chumayel, p. 3
141. Ibid., p. 63
142. De la Garza, El hombre..., p. 48
143. Códice Pérez, p. 233
144. Landa, op. cit., p. 63
145. Vogt, op. cit., p. 87, Guiteras, op. cit., p. 29-30
146. Thompson, Historia..., p. 336
147. Vogt, op. cit., p. 31
148. Chilam Balam de Chumayel, p. 63
149. Ibid., p. 77
150. Thompson, Sky bearers, colors and directions in maya and mexican religion, p. 216
151. Gossen, op. cit., p. 55
152. Códice Pérez, p. 233
153. Landa, op. cit., p. 66

154. Ibid., p. 67
155. Ibid., p. 69
156. Popol Vuh, p. 54
157. Chilam Balam de Chumayel, p. 4
158. Landa, op. cit., p. 64
159. Guiteras, op. cit., p. 232 La relación mujer-oeste también la encontramos entre los nahuas, por lo que parece factible que los mayas de la época anterior a la Conquista la hayan tenido. Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España, Vol. I p. 181
160. Vogt, op. cit., p. 132
161. Ayala, El año de 260 días en Mesoamérica, su origen y funcionamiento, p. 89
162. Villa Rojas, "Los conceptos;...", p. 160
163. Eliade, Tratado..., p. 544
164. Chilam Balam de Chumayel, p. 3
165. Eliade, El chamanismo, p. 213
166. Ibid., p. 221
167. Eliade, Tratado..., p. 297
168. Vogt, op. cit., p. 18
169. Ibid., p. 18 y 19

170. Thompson, Historia..., p. 418-420; Mayers, Pocomchi texts p. 3-15
171. Mayers, Ibid.
172. Fm Th de Diagrebohl, "Infiernos" en Diccionario de las Religiones, p. 710
173. De la Garza, El hombre..., p. 90
174. Landa, op. cit., p. 59
175. De la Garza, El hombre..., p. 59
176. Las Casas, Apologética historia Sumaria, T. II, p. 506
177. Román y Zamora, República de Indias, T. II, p. 560
178. Popol Vuh, p. 170
179. Ibid., p. 53
180. Recinos señala que estos ríos se encuentran, conforme al texto, en una zona de barrancos en la región de Vera Paz. Popol Vuh, p. 170
181. Ibid., p. 53, 54 y 79
182. Vid supra
183. Fm Th de Diagrebohl, op. cit., p. 711
184. Popol Vuh, p. 54
185. Grimal, Diccionario de la mitología griega y romana, p. 509

186. Popol Vuh, p. 84-85
187. Ibid., p. 56
188. Estas casas están mencionadas en las páginas 56, 87 y 88 del Popol Vuh
189. Las Casas, op. cit., T. II, p. 506
190. Thompson, Historia, p. 341; De la Garza, El hombre... p. 33
191. Chilam Balam de Chumayel, p. 3
192. Villa Rojas, "Los conceptos...", p. 142-145
193. Popol Vuh, p. 54
194. Landa, op. cit., p. 60
195. Thompson, Historia..., p. 366
196. Ibid., p. 341
197. Caso, Los calendarios prehispánicos, p. 20-21
198. Berlin, Signos y significados en las inscripciones mayas, p. 66
199. Popol Vuh, p. 54-55 y 80-81
200. Chilam Balam de Chumayel, p. 64-65
201. Eliade, Tratado..., p. 364
202. Eliade, Mefistófeles y el Andrógino, p. 98-155

154

203. Eliade, Tratado..., p. 373

204. Popol Vuh, p. 82

205. Ibid., p. 90

206. Ibid., 113

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Abbagnano, Nicola, Diccionario de filosofía, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Anales de Cuauhtitlán, en Códice Chimalpopoca, trad. Primo Feliciano Velásquez, Imprenta Universitaria, México, 1945.
- Aveni, Antonio, Astronomía en la América Antigua, trad. Luis Felipe Rodríguez J., Siglo XXI, México, 1980.
- Aveni, Antonio, Archaeoastronomy in Pre-columbian America, Austin, USA, University of Texas Press, 1975.
- Ayala, Maricela, El año de 260 días en Mesoamérica, su origen y funcionamiento, México, 1978 (Tesis)
- Berlin, Heinrich, Signos y significados en las inscripciones mayas, Guatemala, Instituto Nacional del Patrimonio Cultural de Guatemala, 1978.
- Bernal, John D., La ciencia en la historia, trad. Eli de Gortari, 4a. ed. México, UNAM - Nueva Imagen, 1979.
- Bleeker, C. y Geo Widengren, Historia Religiorum. Manual de Historia de las Religiones. 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1971.
- Brandon, S.G. Diccionario de Religiones Comparadas. trad. Valente Maya, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1975
- Caso, Alfonso, Los calendarios prehispánicos, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 6)

- Cirlot, Juan, Diccionario de símbolos, Barcelona, España, Labor, 1978.
- Códice de Calkiní, versión de Alfredo Barrera Vázquez, Talleres gráficos del Gobierno del Estado, Campeche, 1957.
- Códices Mayas, Reproducidos y desarrollados por J. Antonio Villacorta C. y Carlos A. Villacorta. 2a. Ed., Guatemala C.A., Tipografía Nacional, 1977.
- Códice Pérez, trad. Ermilo Solís Alcalá, Imprenta de Oriente, Mérida, 1949.
- Coe, Michael D., "Native Astronomy in Mesoamerica" en Archaeoastronomy in Pre-columbian america, compilado por Anthony F. Aveni, Austin, USA., University of Texas Press, 1975.
- Crónicas Indígenas de Guatemala, trad. Adrián Recinos, Editorial Universitaria de Guatemala, 1977.
- Chí, Gaspar Antonio, Relación en Landa's Relación de las Cosas de Yucatán, Papers of Peabody Museum of American Archaeology. An Antology, Vol. XVIII, Cambridge, Mass., 1941.
- Diccionario de las religiones, dir. Franz König, trad. Eduardo Valentí Fiol, Barcelona, España, Editorial Herder, 1964 (Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía, vol. 54)
- Diccionario Maya Cordemex, dir. Alfredo Barrera Vázquez, Mérida, Yucatán, México, Ediciones Cordemex, 1980.
- Dunham, Peter, "Algunas metáforas visuales y verbales de la Vía Láctea" Manuscrito. 1981.

- Durán, Fray Diego, Historia de las indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme, edición preparada por Angel María Garibay K., 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1967. (Biblioteca Porrúa, 36).
- Durkheim, Emilio, Las formas elementales de la vida religiosa, trad. Iris Josefina Ludmar, Buenos Aires, Argentina, Editorial Schapire, 1968.
- Eliade, Mircea, El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, 2a. ed., trad. Ernestina de Champourian, México, Fondo de Cultura Económica, 1976
- Eliade, Mircea, Imágenes y símbolos, trad. Carmen Castro, 3a. ed., Madrid, España, Taurus, 1979. (Ensayistas, 1)
- Eliade, Mircea, Mefistófeles y el andrógino, trad. Fabián García Prieto, Madrid, España, Editorial Guadarrama, 1969 (Colección universitaria de bolsillo. Punto Omega 79).
- Eliade, Mircea, Mito y realidad, trad. Luis Gil, 2a. ed., Madrid, España, Ediciones Guadarrama, 1973 (Colección Universitaria de Bolsillo. Punto Omega 25).
- Eliade, Mircea, Tratado de historia de las religiones, trad. Tomás Segovia, 2a. ed., México, Ediciones Era, 1975.
- El libro de los libros de Chilam Balam, trad., introducción y notas Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, 5a. ed., México, B.C.E., 1978 (Colección Popular, 42).
- El libro de los Cantares de Dzitbalché, introd., trad. y notas Alfredo Barrera Vázquez, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965 (Serie Investigaciones 9).

- Fuentes y Guzmán, Antonio, Recordación Florida. Discurso Historial y demostración natural, material, militar y político del Reyno de Guatemala, 3 vols., Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia Vols, VI-VIII, Guatemala, 1932.
- Garza, Mercedes de la, El Hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya, México UNAM. Centro de Estudios Mayas, 1978 (Serie Cuadernos, 14).
- Garza, Mercedes de la, y Ana Luisa Izquierdo, "El Ullamalitzli en el siglo XVI", en Estudios de Cultura Náhuatl, 18, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980.
- Gossen, Gary H., Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya. trad. Celia Paschero, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.
- González Torres, Yólotl, El Culto a los astros entre los mexicanos. México, Sep-Diana, 1979. (Sep-Setentas Diana, 217).
- Grimal, Pierre, Diccionario de la mitología griega y romana Trad. Francisco Payarols, Barcelona, España, Editorial Labor, 1965.
- Guenon, René, Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada, Buenos Aires, Argentina, EUDEBA, 1965. Trad. Juan Valmara, introd. Asti Vera
- Guiteras Holmes, Calixta, Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil. México, F.C.E., 1965.
- Holland, William R., Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural. Trad. Daniel

Cazes. México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
(Colección de Antropología Social).

James, E.O., Introducción a la historia comparada de las religiones, Trad. J. Valente Malla, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973 (Biblioteca de Historia de las Religiones).

Jensen, Ad. E., Mito y culto entre pueblos primitivos, México, F.C.E., 1975.

Jung, Carl G., Símbolos de transformación, Buenos Aires, Argentina, Paidós, 1975.

Kant, Manuel, Crítica de la razón pura, introd. Francisco Larroyo, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1973 (Colección Sepan Cuantos... 203).

Kelley, David H., Deciphering the Maya script. USA, University of Texas Press, Austin and London, 1976.

Landa, Fray Diego de, Relación de las cosas de Yucatán, 9a. ed., introd. Angel María Garibay, México, Editorial Porrúa, 1966. (Biblioteca Porrúa, 13).

Las Casas, Fray Bartolomé de, Apologética historia sumaria, quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y sueños destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla, ed. preparada por Edmundo O'Gorman, 2 vols., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias:1).

- León-Portilla, Miguel, Tiempo y realidad en el pensamiento maya, ensayo de acercamiento. Pról. J. Eric S. Thompson, México, UNAM. Instituto de Investigaciones históricas, 1968. (Serie de culturas mesoamericanas:2).
- Libro de Chilam Balam de Chumayel, pról. y trad. Antonio Mediz Bolio, 3a. ed. México, UNAM, 1973. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 21).
- Lizana, Fray Bernardo de, Historia de Yucatán, México, Imprenta del Museo Nacional de Antropología e Historia, 1893.
- López de Cogolludo, Fray Diego, Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea historia de esta provincia. 2 vols., Austria, Akademische Druck Verlagsanstalt. Graz, 1971.
- Mayers, Marvin, Pocomchí Texts, University of Oklahoma, SIl, 1958.
- Memorial de Solalá, Anales de los Cakchiqueles, trad. Adrián Recinos, México, F.C.E., 1950.
- Meslin, Michel, Aproximación a una ciencia de las religiones, trad. G. Torrente Ballester, Madrid, España, Ediciones Cristiandad, 1978 (Academia Christiana 5).
- Miller, Arthur G. "The iconography of the painting in the Temple of the Diving God, Tulum, Quintana Roo", en Mesoamerican Archaeology, USA, The University of Texas Press, 1974.
- Morley, Syivanus G., La civilización maya, trad. Adrián Recinos, México, F.C.E., 1972.

- Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché. trad. introd. y notas de Adrián Recinos, 10a. reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1976 (Colección Popular 11).
- Quirarte, Jacinto, "Terrestrial/Celestial Polymorphs as narrative frames in the art of Izapa and Palenque" en Primera Mesa Redonda de Palenque, Part I, ed. Merle Greene R., USA, The Robert Louis Stevenson School , 1974.
- Relaciones histórico-geográficas de Yucatán-Valladolid, en Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar, 2a. serie. Vols. 11 y 13, Establecimiento tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", Madrid, España, 1898, 1900.
- Remesal, Fray Antonio de, Historia general de las Indias Occidentales, 2 vols., Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia, 1932.
- Román y Zamora, Fray Jerónimo de, República de Indias, 2 vols., Madrid, Victoriano Suárez, Editor, Madrid, 1897.
- Roys, Ralph L., The book of Chilam Balam de Chumayel, Pub. 548, Washington, Norman, 1933.
- Ruz Lhuillier, Alberto, La civilización de los antiguos mayas, México, INAH, 1963.
- Sahagún, Fray Bernardino de, Historia general de las cosas de la Nueva España, edición preparada por Angel María Garibay, 4 vols., Editorial Porrúa, México, 1969. (Biblioteca Porrúa 8-11).
- Scholes, France V. y Adams Eleanor B., Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 2 vols., México, Antigua Li-

brería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1938 (Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas, 14, 15).

- The Book of Chilam Balam of Chumayel, Translated by Ralph L. Roys introd. J. Eric S. Thompson, USA, University of Oklahoma Press: Norman, 1967.
- Thomson, George, Los primeros filósofos, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Argentina, Siglo XX, 1975.
- Thompson, J. Eric S., A catalog of maya hieroglyphs, Oklahoma USA, University of Oklahoma Press, 1962.
- Thompson, J. Eric S. A commentary on the Dresden Codex. A maya hieroglyphic book, Memories of the Peabody Museum, No. 93, Philadelphia, 1972.
- Thompson, J. Eric S., Historia y religión de los mayas, trad. Félix Blanco, rev. Arturo Gómez, 2a. ed., México Siglo Veintiuno, 1977. (América Nuestra7).
- Thompson, J. Eric S., Maya Hieroglyphic writing. An introduction 6a. ed., USA, University of Oklahoma Press: Norman, 1978.
- Thompson, J. Eric S., Sky bearers, colors and directions in Maya and Mexican religion. Washington, USA, Caregie Institution 436, 1934.
- Tozzer, Alfred, A comparative study of the mayas and the lacandones, USA, The Mcmillas Company, 1907.
- Tozzer, Alfred, Landa's relación de las cosas de Yucatán. A translation. Edited with notes. Papers Peabody Museum, Harvard University, vol. 18, Cambridge.

- Van der Leeuw, G., Fenomenología de la religión. Trad. Ernesto de la Peña, México, F.C.E. 1975 (Sección de Obras de Filosofía).
- Villa Rojas, Alfonso "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", en Anales de Antropología, vol. XVIII, tomo 2, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.
- Villa Rojas, Alfonso, "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", en Tiempo y Realidad en el pensamiento maya. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968 (Serie de culturas mesoamericanas:2).
- Vogt, Evon Z., Los zinacantecos, Dirección General de Publicaciones, México, Instituto Nacional Indigenista, 1966.
- Vogt, Evon Z., Ofrendas para los dioses, México, F.C.E., 1980.
- Widengren, Geo, Fenomenología de la Religión, trad. Alvaro Alemany, Madrid, España, Ediciones Cristiandad, 1976.
- Ximénez, Fray Francisco, Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, 4 vols., Ministerio de Educación 1965. Guatemala.