

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

LA CONCIENCIA HISTORICA DE LOS ANTIGUOS MAYAS

XH
1973
LARG



T E S I S
Que para optar al grado de:
LICENCIADO EN HISTORIA
P R E S E N T A
MA. DE LAS MERCEDES G. DE LA GARZA CAMINO

1 9 7 2



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.

Quiero expresar mi agradecimiento al Dr. Alberto Ruz Lhuillier, Director del Centro de Estudios Mayas, por la orientación y la cordial ayuda que me brindó en la elaboración de esta tesis.

Asimismo, hago expresa mi gratitud al Dr. Miguel León-Portilla por su crítica y su estímulo para la realización de este trabajo, y por la beca que me fue otorgada, a través del Instituto de Investigaciones Históricas que él dirige.

INTRODUCCION

La imagen habitual que tenemos de los mayas es la de un pueblo extraordinario, que se distingue por su arquitectura, llena de dinamismo, libertad e imaginación creadora; por sus relieves en piedra y en estuco, que expresan un predominante interés por lo humano, y por sus cálculos cronológicos y astronómicos, los más avanzados entre las culturas antiguas, que parecen reflejar una actitud que rebasa las meras finalidades prácticas que mueven a otros pueblos.

Así, los mayas, en sus altas jerarquías, se han presentado ante nosotros como artistas y sacerdotes-astrónomos entregados al conocimiento de lo divino y del devenir cósmico y, como algo secundario, al conocimiento de los factores que afectaban la vida humana material. Según tal modo de valoración de la realidad cultural maya, con base en la lectura de las fechas y los glifos identificados de las inscripciones, no hay en este pueblo interés por el hombre, en tanto que individuo, ni por la cultura histórica, o sea, por los hechos humanos en el devenir. Las representaciones humanas en el arte se interpretan como deidades antropomorfizadas o como prototipos del sacerdote, e incluso, los textos indígenas posteriores a la conquista, escritos en lenguas mayances y caracteres latinos, que mencionan acontecimientos del pasado, han sido conside

rados como meras predicciones astrológicas y no como un afán de conservar el recuerdo del pasado.

Sin embargo, esta imagen de una sabiduría que ignora la importancia de lo humano responde a una visión parcial, no sólo porque se desconoce el sentido total de las inscripciones mayas, ya que no se ha encontrado la clave del desciframiento de la escritura jeroglífica, sino también porque hay numerosos testimonios de que los mayas sí se preocuparon por conservar el recuerdo del acontecer pretérito: recientes investigaciones epigráficas han mostrado que en los textos mayas hay también nombres de personajes y de dinastías; nombres de lugares, y glifos de nacimiento, muerte y conquista, al lado de fechas cuidadosamente registradas y de representaciones humanas individualizadas. Además, las fuentes españolas de los siglos inmediatos a la conquista coinciden en afirmar que los mayas conservaron el recuerdo del pasado de diversas maneras, desde la simple tradición oral hasta la elaboración de códices e inscripciones donde asentaron los hechos sobresalientes de su comunidad y de sus grandes hombres; estas afirmaciones se corroboran con los textos indígenas posteriores a la conquista que hablan del pasado, los cuales no tienen sólo un significado astrológico, sino que constituyen también un intento de conservar la memoria de los grandes linajes mayas, nutriéndose en los antiguos relatos sobre el pasado, y son herederos de la forma de concebirlo que tuvieron los antiguos mayas, según lo manifiestan sus propios autores.

Todo esto significa que los sacerdotes-astrónomos mayas, lejos de ignorar su propio pasado como comunidad, se preocuparon

simultáneamente del devenir cósmico y del devenir humano, dentro de un contexto peculiar de creencias que los distingue como una cultura original.

Pero también encontramos que este interés por el pasado no fue exclusivo de los mayas, sino que es uno de los aspectos más notables de las principales culturas mesoamericanas, y es necesario no olvidar que la cultura maya participa con ellas de una misma manera de situarse ante el mundo, o sea, de una ideología común que nos permite hablar de una cultura mesoamericana, integrada por diversos núcleos con su propia identidad, que responde a los condicionamientos de cada región y al desenvolvimiento libre de cada comunidad.

Así pues, estamos ante el hecho de que los mayas, en su contexto cultural mesoamericano, tuvieron un marcado interés por mantener vivo el recuerdo del pasado, pero nos falta saber el porqué de ese interés, qué significaba para ellos el pasado, pues aun que nosotros, como miembros de la tradición cultural que se inició en Grecia, espontáneamente le llamamos historia, sabemos que estamos ante una realidad distinta de la nuestra, de aquella que inventó el término para referirse a una forma de ver el pasado. Por ello creemos que es necesario detenerse primero en una breve consideración del significado de este concepto y, sobre esta base, analizar el interés por el pasado entre los mayas, para saber si se trata realmente de historia.

La palabra historia viene del verbo historeo, que signifi

ca inquirir, examinar, observar, preguntar, dar cuenta de aquello que se ha escuchado, y fue aplicada por Heródoto, con el sentido de "narración escrita acerca de lo inquirido", a su propia actitud hacia el pasado¹. Desde entonces, la historia se ha definido como descripción o investigación del pasado del hombre. Pero también se habla de historia como el conjunto de los hechos del pasado, por lo que es importante recordar la elemental e indispensable distinción, que ha hecho la mayoría de los actuales filósofos de la historia, entre "historia" como historiografía o investigación del acontecer pretérito del hombre e historia como el acontecer mismo, que sería la manifestación de la libertad creadora del hombre en el tiempo. Lo que aquí nos interesa señalar es el significado que se ha dado al término "historia" en el primer sentido, o sea, como investigación del pasado, para poder distinguirla del mero recuerdo del pasado, que no implica una actitud especial ante él, sino que se debe a la función natural llamada memoria, con la finalidad de saber cómo llamar al recuerdo del pasado entre los mayas.

Varios pensadores contemporáneos han dicho que la historia ha de partir de una previa conciencia del hombre como ser comunitario, de una identidad comunal, y que surge cuando una mente consciente comprende la coherencia de los acontecimientos humanos en conexión y les da un significado². Por tanto, "es un tipo de investigación o inquisición"³; "es el conocimiento del pasado humano"⁴; es la narración o explicación de los pasados hechos humanos⁵; es establecer, comprender y explicar los hechos humanos⁶; es un mirar hacia el pasado con una mente clara y crítica, lo cual requiere un

discernimiento entre leyenda y verdad, y una conciencia de los tres componentes de la temporalidad, que en el pensamiento mítico se encuentran fundidos en una eternidad divina⁷.

Para comprender mejor esta forma de ver el pasado a la que se ha llamado historia, creemos que es importante compararla con el mito, ya que la cultura maya y las otras culturas mesoamericanas nunca abandonaron esta forma de explicación de su prehensión del cosmos y del hombre, sin que esto signifique que no cultivaran otras.

El mito puede ser considerado como el primer relato histórico, en tanto que en él se narran y explican acontecimientos del pasado humano; pero no es historia, en sentido estricto, porque no hay en él una preocupación por el pasado del hombre en cuanto tal, sino una preocupación por las fuerzas divinas, que permean todos los aspectos de la vida. Un ejemplo es la conocida narración del Diluvio, antiguo mito sumerio que fue heredado por los hebreos e incluido en la Biblia; este mito relata, como bien sabemos, cómo los dioses, o Dios, enviaron un gran diluvio a los hombres para castigar su mal comportamiento, y hoy sabemos que se trata de un hecho real, gracias a las excavaciones arqueológicas en Sumeria, que mostraron la existencia de una gran inundación que sumergió algunas aldeas, hacia 4000 a C. Los autores del mito no muestran ningún interés en constatar la significación de este hecho natural para la vida comunitaria, ni en señalar la fecha en que ocurrió, porque sólo ven en él la manifestación del poder de los dioses sobre los hombres. No hay conciencia de la acción humana ni del pasado,

porque si se tienen los ojos puestos sólo en lo divino no se descubre que lo humano es otro orden, sujeto a la temporalidad, ya que lo divino es intemporal. Así, como dice Cassirer, en el mito "el pasado, el presente y el futuro se hallan todavía fundidos; forman una unidad indiferenciada y un todo indiscriminado. El tiempo mítico no posee una estructura definida; sigue siendo un 'tiempo eterno"⁸.

En cambio, cuando el relato del pasado pone el énfasis en los hechos del hombre y busca asentar la verdad sobre ellos, se registra la fecha en que se dio el acontecimiento, porque hay ya una conciencia del devenir humano. Entonces se ha pasado de la leyenda mítica a la historiografía y ya se puede hablar de una conciencia histórica, o sea, de un registro de los hechos como resultado de una inquisición, de una reflexión sobre el pasado humano.

La historiografía parece haberse dado en algunas culturas antiguas, por ejemplo en la asiria, donde hay multitud de textos que relatan la vida y hazañas de los reyes, e incluso sabemos de un rey que reunió en una gran biblioteca todos los textos que pudo encontrar para conocer el pasado de su pueblo: Assurbanipal, el último rey asirio y también el más culto. Pero los actuales filósofos de la historia que hemos consultado afirman que la historia sólo se ha dado en la civilización occidental, a partir de los griegos, ya que las demás culturas no inquirieron sobre el acontecer pretérito, no fueron conscientes del pasado, el presente y el futuro, como tres momentos diferenciados del devenir humano, y permanecieron sumidas en una etapa religiosa. Kahler, por ejemplo, nos dice: "Entre las grandes culturas de nuestro planeta, nuestra civilización occiden-

tal es la única que ha producido historia, historia explícita y distintamente humana"⁹. Este autor afirma que el primer pueblo que hizo historia dentro de la civilización occidental fue el griego, porque fue el primero que experimentó el fenómeno del cambio, y, al analizar la conciencia histórica de los griegos señala que los historiadores creían que los acontecimientos se repetían, por lo que la indagación histórica era pragmática: conocían el pasado para vivir y actuar, y vivir y actuar era estar de acuerdo con un orden cósmico, dentro de la eterna recurrencia.

En verdad, esta concepción era resultado de una indagación acerca del pasado, al que se daba un significado especial, y estaba influida por la actitud científica iniciada por Tales de Mileto. En verdad los griegos, específicamente Tucídides, hacen historia como una nueva y distinta creación humana que busca, como dijo Heródoto, "que no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos a oscurecer las grandes y maravillosas hazañas, así de los griegos como de los bárbaros"¹⁰ y que se hable de los hechos como lo hace Tucídides, quien dice: "No erraría quien quisiese examinar las pruebas que he aportado, admitiendo los hechos tal como los he narrado y no como los muestran las brillantes exageraciones de los poetas, que los adornan para engrandecerlos, ni como los historiadores que mezclan la poesía en sus relatos, y tienden más a lo agradable de oír que a la veracidad"¹¹. Tucídides es el primer historiador que hace explícito lo que considera como historia y la finalidad que ésta tenía como conocimiento humano: la búsqueda de la verdad objetiva y racional acerca del pasa-

do, no sólo de la propia comunidad, sino de todas, para que los hom bres comprendan su presente.

Por esta conciencia de sus propias capacidades de conocimiento, se ha dicho que los griegos descubren el carácter científico del conocimiento humano, pero ello no significa que ellos sean los primeros que inquirieron en su pasado, que sólo ellos y la civilización que engendraron hicieron historia. La actitud crítica e inquisitiva hacia el pasado que define a la conciencia histórica puede tener varios grados, uno de los cuales sería el que podría llamarse ya "actitud científica" hacia el pasado, en la que no sólo se da razón del acontecer pretérito, sino que también se da razón del propio quehacer del investigador, de su método sistemático de investigación. Muchos filósofos actuales afirman que entre los griegos sólo Tucídides tuvo una actitud científica porque pretende a sentar la verdad objetiva sistemáticamente y se da cuenta de que su inquisición representa algo nuevo y decisivo; pero ello no significa que Heródoto no haga historia, ni tampoco que en otras culturas no haya conciencia histórica.

Tucídides condena a los historiadores anteriores que emplean un lenguaje poético porque está descubriendo algo nuevo, influenciado por el pensamiento racional de su época, pero nosotros también hemos descubierto algo nuevo: que los relatos poéticos, incluyendo a los mitos, no eran meras fábulas para divertir, sino una manera simbólica de expresar la conciencia del cosmos y la conciencia del hombre que tuvo el mundo antiguo. Hemos creado una nueva a ctitud hacia el pasado y por eso no es válido en nuestra época afir-

mar, con Tucídides, ni con ningún racionalismo, que antes o al margen de los griegos el hombre estuvo sumido en la inconsciencia de sí mismo y del mundo, sin que por ello dejemos de reconocer las valiosas aportaciones originales de los padres de la cultura occidental.

Claude Lévi-Strauss, que ha demostrado que en los pueblos primitivos existe todo un sistema de clasificaciones, de diferencias, que forman parte integrante de una taxonomía global y dinámica; que ve que magia y ciencia no son opuestas, sino dos modos de conocer, desiguales sólo en cuanto a sus resultados teóricos y prácticos, y que nos habla de una lógica y un verdadero afán de conocimiento, más allá de las necesidades utilitarias, en los pueblos salvajes, nos dice: "Nunca y en ninguna parte, el 'salvaje' ha sido, sin la menor duda, ese ser salido apenas de la condición animal, entregado todavía al imperio de sus necesidades y de sus instintos, que demasiado a menudo nos hemos complacido en imaginar y, mucho menos, esa conciencia dominada por la afectividad y ahogada en la confusión y en la participación"¹².

Así, si entre los pueblos más primitivos se ha encontrado que existe una actitud consciente, un pensamiento racional, con mayor razón éstos deben haber existido en las grandes civilizaciones antiguas al margen de la griega, por lo que las afirmaciones del pensamiento contemporáneo occidental sobre los orígenes de la historia entre los griegos nos llevan más bien a preguntarnos si en verdad todo afán por registrar el pasado entre los pueblos no occidentales carece de algún grado de reflexión sobre él, porque no se parece al griego; si ningún otro pueblo, además del griego, tuvo con-

ciencia del devenir; si no pueden haberse dado otras formas de conciencia del pasado, distintas de la griega, pero dignas de considerarse conciencia histórica, y si en verdad la conciencia histórica occidental ha estado al margen de la religiosidad en sus diversos momentos, por ejemplo, en la época de la patrística.

Asimismo, cabe enfatizar que en la misma civilización occidental, a partir de Heródoto, ha habido varios grados de conciencia histórica, pues la visión del pasado del propio Tucídides resulta muy pobre comparada con la de los historiadores contemporáneos, en cuanto al grado de reflexión y actitud crítica; porque la conciencia histórica es ella misma histórica, o sea, que ha variado de acuerdo con las diferentes épocas. Por eso, cuando se habla de la actitud crítica hacia el acontecer pretérito de Vico o de Herder se afirma que ellos son los iniciadores de la conciencia histórica¹³, de lo cual resulta que no sólo los pueblos ajenos a la civilización occidental carecen de esta conciencia, sino que toda preocupación anterior por el pasado no es historia, en sentido estricto.

Por tanto, creemos que el afirmar que sólo la civilización occidental ha hecho historia es una opinión anti-histórica, extremista y hasta etnocentrista, como ha dicho Miguel León-Portilla, porque ha desconocido la significación que puedan tener otras formas de recuerdo del pasado, ajenas a la occidental, incluso las que se apoyan en una idea cíclica del acontecer humano, semejante a la griega, como es la maya. No creemos que la preocupación por el pasado en otras civilizaciones pueda descartarse como no histórica, simplemente uniformando a sus creadores con el nombre común de "tri

bus aborígenes" o "pueblos míticos", como lo hace Kahler.

Y en relación ya a los pueblos mesoamericanos, tan distintos de la tradición occidental, ¿cómo ha de verse su afán por conservar el recuerdo del pasado, si ni siquiera es mencionado en la moderna filosofía de la historia? León-Portilla, en su indagación sobre la conservación del pasado entre los nahuas, se ha cuestionado estas afirmaciones sobre el origen de la historia y nos dice: "Para el investigador de las antigüedades del Nuevo Mundo, esta conclusión no puede pasar inadvertida. Si asume una actitud crítica, como es de esperarse, ¿tendrá por ello que desechar como no histórico, en sentido estricto, tal vez todos los documentos que pueda reunir, provenientes de los pueblos que estudia? ¿Deberá ver en ellos sólo otra manera de testimonio implícito, como son los demás vestigios que descubren los arqueólogos, pero no el reflejo de una conciencia histórica verdaderamente digna de ese nombre?"¹⁴. Más bien, la actitud crítica ha de consistir, como lo señala León-Portilla, en preguntarse cuáles fueron los motivos que llevaron al hombre mesoamericano a registrar su pasado, quiénes eran y qué propósitos tenían los que se ocupaban de esto, qué les interesaba rescatar del olvido, dentro de qué marco de creencias realizaron su tarea, para saber si hay en ellos una actitud inquisitiva y reflexiva, o sea, una conciencia histórica, o si se trata de un simple registro de lo que se recuerda, sin ningún juicio acerca de ello.

Las diversas fuentes que hemos consultado nos muestran que los pueblos que integraron la cultura mesoamericana fueron pueblos profundamente religiosos; sus dioses, presentes en todos los

aspectos de la vida, influenciaban el destino de los hombres y fueron protagonistas de infinidad de leyendas mitológicas. Pero estos mismos pueblos también elaboraron textos sobre el acontecer humano, de los que fueron protagonistas los grandes hombres del pasado, y estos textos fueron utilizados para conformar el ser de la comunidad, en vistas al futuro; ¿cómo podríamos llamar a esta forma de identidad comunitaria y conciencia del pasado humano, en su relación con el presente y el futuro? ¿No podría sugerir una conciencia histórica, ya que, además, los acontecimientos registrados se acompañan de la fecha en que ocurrieron?

Como veremos, los textos mayas sobre el pasado, y los textos mesoamericanos en general, constituyen una narración concisa y coherente sobre los grandes linajes y sus hechos sobresalientes, y sobre los orígenes de la comunidad, peregrinaciones, guerras y fundación de ciudades. Para lograr esta narración concisa y coherente es evidente que se ha seleccionado del vasto campo de la experiencia pasada los hechos que se consideraron significativos, y esto implica ya una forma de reflexión sobre el pasado, aunque los creadores de estos textos no hayan llegado al grado de dar razón de su reflexión, de su quehacer, como lo hace Tucídides. Por tanto, creemos que es válido considerar como una modalidad de conciencia histórica, o si se quiere, como un grado incipiente de historia, al mero hecho de elaborar este tipo de textos, aunque el sentimiento religioso se halle presente en ellos. O bien, ¿se trata de una actividad que pertenezca a otro género, distinto del de la historia?

Pero, además de los textos mismos, en un grupo mesoameri-

cano: los aztecas, parece haber otras evidencias que expresan una verdadera actitud crítica o reflexiva hacia el pasado, como lo ha mostrado León-Portilla, quien habla de una auténtica conciencia histórica en este pueblo. Esto significa que la historia no es privilegio de la cultura occidental, y significa también que otros grupos mesoamericanos, con mayor o menor grado de reflexión, pueden haber realizado historia, en sentido estricto, de una manera original, como lo hicieron los aztecas.

Nuestro interés está centrado en el grupo maya, y en este caso particular hemos encontrado que las inscripciones y códices sobre el pasado se dieron en el marco de un señalado humanismo en el arte y de una asombrosa sistematización del devenir, basada en un concepto cíclico, que ha sido llamada, inclusive, "filosofía del tiempo" y que se ha considerado como lo medular de esta cultura, por lo que nuestra principal interrogante ha sido si puede haber un registro tan cuidadoso del pasado, un humanismo tan notable y una conciencia tan clara de la temporalidad, sin una conciencia histórica. Es decir, en esta investigación nos proponemos mostrar que existió una señalada preocupación por el registro de los acontecimientos pasados entre los mayas, y analizar esta actividad en su esencial relación con la ciencia del tiempo y con el humanismo en el arte, para saber cuál fue el grado de reflexión sobre el pasado al que llegó el maya y si es válido realmente llamarle conciencia histórica.

I. EL CULTIVO DE LA HISTORIA EN EL MUNDO MESOAMERICANO

El registro del acontecer pretérito

Desde los tiempos de florecimiento de la cultura olmeca arqueológica (Preclásico superior), puede advertirse en Mesoamérica una preocupación por el devenir y por dejar memoria de los personajes importantes para la comunidad, como parecen mostrarlo la invención de una escritura jeroglífica y de un sistema calendárico, y la realización de esculturas humanas individualizadas, como las enormes cabezas de La Venta y San Lorenzo; éstas, según Piña Chan, "parecen retratar a importantes jugadores de pelota o sacerdotes que merecieron se les inmortalizara en la piedra"¹. Podría pensarse que las cabezas expresan un concepto religioso, como la antropomorfización de los rasgos del jaguar, pero es un hecho que cada una de ellas tiene una expresión individual profundamente humana, por lo que creemos que, efectivamente, se trata de personajes importantes para la comunidad.

Como el hacer retratos de los grandes hombres puede involucrar la idea de la continuación de valores humanos sociales, religiosos y morales, encarnados en un hombre ilustre, pensamos que entre los olmecas pudo haberse iniciado el interés por conservar el recuerdo del pasado; sobre todo considerando que ellos son los creadores de la escritura jeroglífica y de los cómputos calendáricos en

Mesoamérica.

Las creaciones olmecas son heredadas directamente por los grupos de Oaxaca, cuyo principal centro cultural es Monte Albán. En este centro encontramos una evolución del calendario y de la escritura jeroglífica, y hay multitud de inscripciones preclásicas que se han interpretado como registros de acontecimientos pasados. Dice Piña Chan que "hay jeroglíficos sin numerales y con valor simbólico, entre ellos representaciones de dedos como expresiones verbales... cerro o pueblo, hacha, casa... relieves de guerreros con glifos de conquista, representados con el jeroglífico del cerro y una cabeza humana invertida"². Estas inscripciones revelan entre los zapotecas un claro interés por dejar memoria de su pasado, y en el periodo Clásico se multiplican, extendiéndose también a los otros centros y registrándose la fecha en que ocurrió el hecho. Por ello, las inscripciones zapotecas del periodo Clásico pueden considerarse como el antecedente de los importantes textos "históricos mixtecas que se elaboraron en el periodo Postclásico y que contienen datos importantes del periodo anterior.

Pero si es manifiesto que en esta zona de Mesoamérica existió una preocupación por conservar el recuerdo del pasado en el periodo Clásico, ocurre que en el Altiplano Central no encontramos suficientes datos que nos permitan asegurar lo mismo.

Durante el periodo Preclásico en el Altiplano se dio un gran humanismo: las figuritas de arcilla de muchos sitios, como Tlatilco, Zacatenco, El Arbolillo, Cuicuilco y Copilco muestran al

hombre en su vida cotidiana, en la alegría espontánea e inmediata del vivir, simple e infantil; pero ya en el periodo Clásico se ha consolidado una religión donde el interés por lo propiamente humano parece ocupar un lugar secundario, pues en Teotihuacán, principal centro cultural de ese periodo, encontramos que las representaciones sobresalientes son de tipo religioso: hay sobre todo simbolos esotéricos, dioses y grandes sacerdotes no individualizados que les rinden culto, en un arte esquemático, muy intelectual, simbólico y hierático. Aunque hay figurillas que representan al hombre; aunque el simbolismo en la pintura puede ser el inicio de una escritura pictográfica, y hay algunos jeroglíficos, como el símbolo del año, acompañados de numerales de puntos y barras, no hay inscripciones que parezcan registrar hechos del pasado del hombre, ni retratos de gobernantes, como si para el teotihuacano la trayectoria temporal del hombre fuera algo intrascendente ante la presente eternidad de lo divino.

Parece ser que el teotihuacano se preocupa de sí mismo fundamentalmente en el sentido religioso, es decir, en relación a los dioses y a su destino después de la muerte, como lo expresan las máscaras funerarias de piedras duras y la pintura mural de Tepantitla, que representa el Tlalocan; ahí aparecen los hombres, realizados con gran dinamismo y vitalidad, semejantes a las figurillas de arcilla "tipo retrato", llevando una vida de placer; pero esta pintura es una excepción en el arte teotihuacano y no habla del devenir humano, sino de una vida a-histórica, más allá del

tiempo.

No sabemos, realmente, si el teotihuacano llegó a tener un interés por su pasado, pero por su vínculo con las otras culturas mesoamericanas clásicas es posible que sí lo haya tenido, y, además, si sabemos que su cultura fue la base de toda la cultura posterior en el Altiplano Central, y que los representantes de ésta, los grupos nahuas, se afanaron notablemente por conservar el recuerdo del acontecer humano. ¿Heredaron esta preocupación de los teotihuacanos? ¿Fueron influenciados por los grupos del Sur? No podemos responder a estas interrogantes, ni es esa nuestra intención; por tanto, veremos enseguida las formas de conservación del pasado en el periodo Postclásico entre los principales grupos de Mesoamérica, a excepción de los mayas, o sea, entre los nahuas, los mixtecas, los zapotecas, los totonacas y los tarascos, para saber si hay posibilidades de llamar "historia", en sentido estricto, a esas expresiones culturales.

Lo ocurrido en Mesoamérica durante el periodo Postclásico es mucho más accesible a nuestro conocimiento gracias a los códices indígenas y a los textos hispánicos posteriores a la conquista, que constituyen la fuente principal de información sobre ese periodo. Por ellas sabemos que hubo una gran preocupación por el acontecer humano entre los principales grupos mesoamericanos, que, de alguna manera relacionados entre sí, realizaron códices para registrar su historia y consideraron el conocimiento del pasado como algo de esencial importancia en la formación de sus jé-

venes y en los actos sobresalientes de la vida social e individual, como pueden ser los nombramientos de un nuevo cacique, las bodas y los rituales funerarios.

Entre las muchas y variadas fuentes coloniales que están a nuestro alcance destacan los textos de escritores indígenas que relatan la historia de su pueblo, como Tezozómoc, Chimalpain, Muñoz Camargo e Ixtlilxóchitl; los lienzos y planos geográficos indígenas realizados para asegurar la posesión de tierras, y los textos de escritores españoles que intentan dar una visión general de la Nueva España y otras provincias o que muestran la trayectoria histórica de algunas provincias en especial, como Las Casas, Torquemada, Herrera, Motolinía, Sahagún, Durán, Mendieta, la Relación de Michoacán, La Rea, Escobar y Burgoa.

La forma más elemental de recuerdo del pasado fue la transmisión oral de padres a hijos, costumbre que trajo consigo, seguramente por una mayor conciencia de la importancia del pasado, la necesidad de asentar en una forma más precisa los hechos de la comunidad y de los grandes hombres del pasado, para lograr una transmisión más fiel de ellos. Así se crean los códices, donde se registraban los acontecimientos no como un relato, sino simplemente mencionando el hecho y la fecha de su acaecimiento.

Son muy pocos los códices prehispánicos de contenido histórico que se conservan hasta hoy, pero ellos, y las varias copias coloniales de antiguos códices, nos revelan la forma peculiar de registrar los acontecimientos del pasado, quizá de todos los

grupos mesoamericanos. De los códices prehispánicos destacan por su importancia histórica los códices mixtecos, como el Bodley, el Nuttall, el Selden, el Vindobonensis y el Colombino y Becker I, que contienen genealogías y hazañas de los caciques, fundación de señoríos y relaciones entre ellos de carácter guerrero, siempre con el registro de fechas. Los hechos aparecen constatados con tanta minuciosidad, que se puede seguir no sólo la biografía de un personaje, desde su nacimiento hasta su muerte, sino también la trayectoria y el destino de su pueblo. Sabemos que se trata de hechos reales y no de leyendas mitológicas por la comparación entre varios códices, que nos muestra que se registró la biografía de los mismos personajes, las mismas hazañas y las mismas fechas, con algunas variantes. Así, Alfonso Caso, que interpretó algunos de estos códices, pudo darnos la biografía completa de gobernantes sobresalientes como los llamados 8 Venado "Garra de tigre" y 4 Viento "Serpiente de fuego"; en la tercera parte de la interpretación del Bodley, Caso nos dice: "Aún cuando hay muchos puntos dudosos en la traducción que hemos hecho, creemos, sin embargo, que la lectura de las genealogías está casi siempre comprobada por lo que nos dicen otros manuscritos, y tiene en consecuencia bastante seguridad"³.

Sobre los textos acerca del pasado de los nahuas, los zapotecas, los totonacas y los mismos mixtecos nos hablan amplia y detalladamente las fuentes de los siglos XVI y XVII. Por ellas sabemos que estos pueblos registraron su origen, sus migraciones y

conquistas, la fundación de ciudades y los hechos de sus gobernantes. Ixtlilxóchitl, por ejemplo, nos dice: "Tenían y tienen para cada género sus escritos, unos que trataban de los anales poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada año, con día, mes y hora. Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los Reyes y Señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían: y borraban los que morían, con la misma cuenta"⁴.

Esto nos revela que los nahuas tenían una verdadera forma sistemática de registrar el pasado, de acuerdo a la sucesión temporal; no se trata del simple recuerdo de los hechos del hombre confundidos con los mitos o vistos como manifestación del poder de los dioses, en un tiempo eterno, sino de una verdadera disciplina, basada en una distinción entre lo humano y lo divino, que les permitía hacer del pasado algo coherente y racional. Y esta disciplina no fue exclusiva de un solo grupo, sino de todos los nahuas, pues, hablando de Texcoco, Ixtlilxóchitl afirma: "En la ciudad de Tezcucó estaban los Archivos Reales de todas las cosas referidas, por haber sido la metrópoli de todas las ciencias, usos y buenas costumbres"⁵.

Los textos afirman que esta tradición nahua de escribir sobre el pasado del hombre se inició en Tula, el origen cultural de los grupos nahuas, según ellos mismos. Clavijero dice que "los toltecas fueron en el Nuevo Mundo los primeros que se sirvieron de la pintura para hacer historia; a lo menos no tenemos noticia de que otra nación lo practicase antes de ellos"⁶; en este punto,

la tradición que recoge Clavijero está de acuerdo con lo que sabemos hoy del Altiplano Central, ya que no hay datos que indiquen que los teotihuacanos elaboraran códices, aunque esto no significa que no lo hayan hecho.

Y entre los toltecas se señala a Huémac como uno de los principales promotores de la conservación del recuerdo del pasado; Ixtlilxóchitl dice que "antes de morir juntó todas las historias que tenían los Tultecas desde la creación del mundo en aquel tiempo, y las hizo pintar en un libro muy grande, en donde estaban pintadas todas sus persecuciones y trabajos, prosperidades y buenos sucesos"⁷.

Hay también innumerables menciones a los códices sobre el pasado de los otros grupos mesoamericanos. Burgoa nos habla de los códices zapotecas y mixtecas que encontró en cada pueblo; por ejemplo, cuando describe las costumbres de Guaxolotitlan, dice: "Y dura en la memoria de estos siglos la gloria de las descendencias de sus progenitores, y repiten en toscos caracteres, vivos los méritos disfrazados de muertos colores"⁸.

Sobre los totonacas sabemos de su emigración, de los lugares que fueron ocupando, las fechas de las fundaciones de ciudades y las conquistas que padecieron de parte de los grupos toltecas y nahuas del Altiplano; asimismo sabemos de una sucesión de nueve reyes que supuestamente gobernaron ochenta años cada uno. La precisión de los datos y las fechas se debe a que los escritores españoles los tomaron de los códices elaborados por los mismos to-

tonacas. Sobre la estructura de estos códices es Pedro Mártir de Anglería quien nos da una primera información: "Los caracteres que usan son muy diferentes de los nuestros y consisten en dados, ganchos, limas y otros objetos dispuestos en línea como entre nosotros y semejantes a la escritura egipcia. Entre las líneas dibujan figuras de hombres y de animales, sobre todo de reyes y magnates, por lo que es de creer que en estos escritos se contienen las gestas de los antepasados de cada rey..."⁹

Aparte de los códices mixtecas prehispánicos que hemos mencionado, conocemos otros de los nahuas y de los totonacas. Entre los códices nahuas están la Tira de la Peregrinación, la Matrícula de Tributos, el Borbónico, el Aubin, el Mendocino, el Cozcatzin, el Azcatitlan y el Mexicanus, de los cuales quizá uno o dos son de origen prehispánico; y de los totonacas han quedado algunos códices elaborados después de la conquista, como el Misantla, el Chiconquiaco y el Tonayan.

En cuanto a los tarascos, a quienes muchos cronistas, como La Rea¹⁰, ligan al grupo mexicana, pero que más bien se relacionan con pueblos del Perú¹¹, no hay muchos testimonios de que hayan elaborado códices antes de la conquista, sino que la mayoría de las fuentes niega su existencia. Beaumont, a quien sigue Espinosa, dice: "Tuvieron curiosidad los de México de conservar en sus pinturas los nombres y sucesión de sus reyes; en esto solo excedieron a los tarascos, de quienes ni entre los indios se descubrieron memorias ni

se hallan relaciones en los autores de la monarquía indiana..."¹², y el autor de la Relación de Michoacán afirma que le fue difícil escribir porque no había libros. Pero esto no significa que los tarascos no hubieran realizado códices, sino que éstos no se hallaron; quizá tenga razón Escobar, quien afirma que los códices fueron destruidos por los mismos indios a la entrada de los españoles; casi al principio de su obra, este autor dice: "Aquí se habían de numerar sus reyes, copiar sus sucesiones, referir sus hazañas, contar sus hechos, celebrar sus leyes y narrar sus obras, pero casi todo falta porque faltó el cuidado en los antepasados, y ellos a la entrada de nuestros españoles sepultaron las memorias en su laguna, pues en ella arrojaron las mantas que eran sus papeles tejidos en que contaban sus hechos; si no escritos con plumas como las demás naciones, pintados con plumas como ningunos..."¹³ Esta afirmación no carece de lógica, pues si los códices eran tan valiosos para los tarascos como para los demás pueblos mesoamericanos, pueden haber decidido incluso destruirlos para que no cayeran en manos de los invasores.

Otro de los cronistas, Basalenque, nos da un dato importante que parece revelar una tradición prehispánica de registrar el pasado: al hablar de la fundación del pueblo de Charo, dice que sus habitantes eran matlaltzincas de lengua pirinda, y refiere cómo llegaron ahí: "Y hemos de tratar deste Pueblo en gracia dél y en favor suyo se me conceda dezir la causa de su venida á esta Provincia, la cual referiré según un libro antiguo de su lengua, y nuestros caracteres que vno de los primeros bautizados y que supo es-

crivir, según la tradición que tenían, escribió luego para quedarse en memoria"¹⁴.

De cualquier manera, aún dudando de la existencia de códices sobre el pasado, podemos hablar de una preocupación por él entre los tarascos, ya que todas las fuentes nos hablan de una arraigada tradición oral que pasaba de padres a hijos, y de sacerdotes especializados en aprender de memoria los hechos sobresalientes del pasado.

Es, pues, manifiesto que los pueblos mesoamericanos que hemos mencionado se afanaron por conservar la memoria de su pasado y que poseyeron un considerable número de textos en los que inscribieron los hechos significativos de su comunidad, situándolos en una sucesión temporal y no en el eterno presente mítico. Estos textos no hablan de cualquier suceso del pasado, no hablan del pasado en general de la comunidad, sino solamente de aquellos hechos que se consideraron trascendentes y que constituyen un todo coherente. Hay en ellos la intervención de los dioses, pero el énfasis está puesto en los hechos humanos que afectaron a la comunidad y, por ello, no pueden ser confundidos con los mitos. Esto nos hace considerar a los textos mesoamericanos sobre el pasado como una verdadera historiografía, o sea, como resultado de una inquisición acerca del pasado. Es, si se quiere, una forma primaria de reflexión, un primer grado de actitud inquisitiva, no precisamente un conocimiento objetivo y

racional del pasado, que busca la verdad acerca de él, como la obra de Tucídides, pero en tanto que reflexión sobre el pasado, creemos que puede ser llamado historia, como la llamaron espontáneamente los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII, sin contradecir lo que tradicionalmente ha sido considerado como tal.

Sin embargo, no queremos afirmar la aparición de la historia en el mundo mesoamericano basándonos sólo en los códices sobre el pasado, sino que pretendemos ver también quiénes eran y qué finalidades tenían los creadores de ellos, para tratar de conocer su concepto del pasado, dentro de su concepto del mundo y de la vida, y saber si realmente tuvieron una conciencia histórica.

Los "historiadores" y la transmisión del recuerdo del pasado

Las fuentes hablan de los creadores de códices sobre el pasado, señalando esta labor como un oficio especializado y de gran importancia en la vida comunitaria. Los "historiadores" eran hombres respetados dentro de la comunidad, como aquel Tequanitzin Chichimécatl Tecuhtli, del que habla Muñoz Camargo, que "dejó memoria de estas dos guerras como hombre de fe y crédito; por lo que sus historias son celebradas y tenidas, inmortalizando la fama de sus antepasados, y eternizando su memoria entre los vivos desde los siglos pasados y presentes"¹⁵.

Durán nos informa de un cargo especial dentro del Estado azteca para registrar el pasado, lo que nos muestra que no sólo eran los reyes quienes escribían, como se afirma en otras fuentes,

sino que tenían a su cargo a personas especializadas para ello, que ocupaban un puesto oficial en el gobierno; Dice Durán: "Montezuma, viendo el buen consejo de Tlacaélel, acordó de llamar al ystoriador Real, que se llamaba Çuauhçbatl, viejo de muchos años..."¹⁶.

Entre los totonacas, los historiadores eran también ancianos experimentados, como lo afirma Las Casas, quien menciona la existencia de personajes de edad avanzada que eran elegidos para relatar el pasado. "Cuando alguno moría _dice_ elegíase otro que era estimado de por buena y honesta vida, no mozo, sino de sesenta o septenta años arriba, que hobiese sido casado y entonces fuese ya viudo. Estos escrebían por figuras, historias, y las daban a los pontífices o papas..."¹⁷

En algunos lugares, los "historiadores" eran sacerdotes. La Relación de Michoacán afirma, a propósito de un capítulo dedicado a una parte de la vida del gran rey Tariácuri: "Todo este capítulo pasado tenía el Cazonci en mucha reverencia y hacía el sacerdote que savia esta historia que se la contase muchas veces y decía que este capítulo era doctrina de los Señores y que era aviso que había mandado Tariácuri á todos ellos"¹⁸. Por esta mención, vemos que entre los tarascos había unos sacerdotes que aprendían de memoria los hechos de su pasado, y nos muestra que cada sacerdote aprendía algo distinto, quizá para lograr una mayor fidelidad a los hechos pasados. Por eso se nos ocurre que quizá sean los tarascos a quienes se refiere Las Casas, cuando, al hablar de los textos "históricos" y del oficio de "historiador" en la Nueva Es-

paña y otras provincias, dice: "En algunas partes no usaban esta manera de escribir, sino que la noticia de las cosas antiguas venía de unos a otros, de mano en mano. Tenían en ello tal orden para que no se olvidasen, conviene a saber que se instruían en las antigüedades cuatro o cinco, o quizá más, por lo que oficio de historiadores usaban, refiriéndoles todos los géneros de cosas que pertenecían a la historia, y aquellas tomábanlas aquellos en la memoria y hacíanselas recitar, y si el uno de alguna cosa no se acordaba, los otros se la enmendaban y acordaban"¹⁹.

Si la labor del registro del pasado era incluso un oficio especializado entre los pueblos mesoamericanos, ¿cuál era su finalidad? ¿qué significó para ellos el pasado?

Los pueblos mesoamericanos parecen haber considerado que el pasado no es algo muerto, sino algo vivo y vigente en la vida presente: la clave del presente y del futuro, descubriendo así el sentido del devenir propiamente humano; vieron que la identidad de un pueblo como comunidad está en su tradición y utilizaron la "historia" para conformar su futuro como nación. Los textos de los informantes de Sahagún, al hablarnos de los orígenes de los nahuas, dicen que los sabios abandonaron Tamocanchan llevándose los códices, lo que ocasionó gran angustia entre los que se quedaron:

"¿Brillará el sol, amanecerá?

¿Cómo irán, como se establecerán los macehuales
(el pueblo)?

Porque se ha ido, porque se han llevado la tin-
(ta negra y roja (los códices))"²⁰

Esto significa que el nahua fue consciente de que sin pasado, sin tradiciones, el mundo entero se viene abajo; y no sólo el mundo humano, sino el mundo a nivel cósmico. Se trata de la conciencia de la relación con el pasado, como sentido de la vida del hombre y su cosmos. Es por ello que el recuerdo del pasado se registró sistemáticamente en textos específicos, y que estos textos fueron utilizados para una transmisión más fiel de la historia.

La enseñanza de la historia entre los nahuas se hacía mediante un admirable sistema educativo, que ha sido analizado con detenimiento por León-Portilla. Este investigador, después de hablar de las limitaciones de la escritura pictográfica y fonética de los códices nahuas, dice: "Conscientes de esas limitaciones, desarrollaron un verdadero complemento de la escritura en sus códices. Como la mayoría de las cosas humanas, ese complemento fue resultado de la sistematización de algo que ya existía desde los tiempos antiguos. Entre los nahuas, como en muchos otros pueblos, había surgido de un modo espontáneo lo que se conoce como transmisión oral, de padres a hijos, a través de generaciones. Pues bien, el complemento de la escritura náhuatl de los códices vino a ser, en realidad, una sistematización de esa forma espontánea de transmisión oral. Fueron sus sabios -los tlatatinime- quienes... implantaron en los centros de educación ese sistema dirigido a fijar en la memoria de los estudiantes toda una serie de textos-comentarios de lo que estaba escrito en los códices"²¹. Así, la escritura servía como índice o referencia del relato sobre el pasa-

do, que era aprendido de memoria en cantos rítmicos, y un hombre educado en esa forma tenía en su haber todo el contenido que no transmiten los escuetos códices. León-Portilla nos pone como ejemplo un bello cantar náhuatl:

"Yo canto las pinturas del libro,
lo voy desplegando,
soy cual florido papagayo,
hago hablar los códices,
en el interior de la casa de las pinturas"²²

Las fuentes son bastante explícitas en este asunto. Herrera, por ejemplo, dice: "I como sus Figuras no eran tan suficientes, como nuestra escritura, no podían concordar puntualmente en las palabras, sino en lo substancial de los conceptos: pero usaban aprender de coro, Arengas, Parlamentos y Cantares. Tenían una gran curiosidad, en que los Muchachos los tomasen de memoria, i para esto tenían Escuelas en que los Ancianos enseñaban á los Mozos, estas cosas, que por tradición, se han siempre conservado mui enteras..."²³

En otros grupos mesoamericanos encontramos que también se registraba el pasado con la finalidad de ser transmitido a la comunidad. La "historia" de los mixtecos, que habla fundamentalmente de hechos bélicos y de la biografía de sus protagonistas, es, como la nahua, una "historia" pragmática, es decir, parece que fue pensada para transmitir ciertos ideales épicos que habían de perpetuar el ser propio del pueblo mixteca: su carácter guerrero y conquistador. Esto significa que los códices eran también una es-

pecie de libros de texto que sólo registraban nombres y fechas, y que servían para ayudar al maestro a revivir el pasado.

El cronista Burgoa nos corrobora esta enseñanza de la historia entre los grupos de Oaxaca, cuando refiere: "Entre la barbaridad de estas naciones se hallaron muchos libros a su modo, en hojas o telas de especiales cortezas de árboles... donde todas sus historias escribían con unos caracteres tan abreviados, que en una sola plana expresaban lugar, sitio, provincia, año, mes y día, ... y para esto a los hijos de los señores, y a los que escogían para su sacerdocio enseñaban, e instruían desde su niñez haciéndoles decorar aquellos caracteres y tomar de memoria las historias y de estos mismos instrumentos he tenido en mis manos, y oídoles explicar a algunos viejos con bastante admiración y solían poner estos papeles, o como tablas de cosmografía pegados a lo largo de las salas de los señores, por grandeza y vanidad, preciándose de tratar en sus juntas y visitas de aquellas materias"²⁴

Sobre los totonacas, cuyo afán por registrar el pasado mencionan Las Casas y Mártir de Anglería, nos dice el primero, después de dar la semblanza del "historiador": "Estos escribían por figuras, historias, y las daban a los pontífices o papas, y los papas lo referían después en sus sermones al pueblo"²⁵. Así, al lado de la educación religiosa que el pueblo recibía de parte de los sacerdotes, se daba una educación sobre el pasado de la comunidad, para mantener su identidad. Lo mismo ocurría con los tarascos, pues hemos encontrado varias menciones a ciertas pláticas que hacía el sacerdote mayor sobre la vida de los antepasados y

que tenían el carácter de una especie de lección; de ello deducimos que entre los tarascos el conocimiento del pasado era enseñado como guía para los actos esenciales de la vida individual y colectiva, como ocurría con los nahuas, los mixtecas y los totonacas.

Así vemos que la transmisión del conocimiento del pasado iba desde una enseñanza a los jóvenes nobles en los centros especializados para ello, hasta sermones o pláticas al pueblo, que formaban parte de las ceremonias religiosas. Pero aún había una forma más elemental de educación sobre el pasado: la alusión a los hechos de los antepasados en las ceremonias familiares.

Dice Muñoz Camargo, en su Historia de Tlaxcalla, que cuando una mujer paría, "si era varón el recién nacido, entraba el saludador y decíale que fuese bien nacido y venido al mundo a padecer trabajos y adversidades, y ahí le traía á la memoria los hechos de sus antepasados..."²⁶

En la Relación de Michoacán se dice que en las bodas el padre del novio pronunciaba un discurso en el que se incluían estas palabras: "Porque somos y tenemos nuestra cepa aquí y aquí nos dejaron nuestros antepasados los chichimecas... entonces nombraba sus antepasados que habían morado allí"²⁷.

Y cuando moría un cacique o algún personaje importante, recordaban sus hazañas y le erigían estatuas para memoria de su grandeza. Esta fue una forma muy común en Mesoamérica de transmitir los ideales de la comunidad; es la glorificación personal de los grandes hombres, que se inicia desde los olmecas, que se da

al lado del nacionalismo de los aztecas, que encontramos en los otros señoríos nahuas, donde más que un nacionalismo se refleja la individualidad y la universalidad del humanista, y que se manifiesta también, muy señaladamente, entre los tarascos y entre los mixtecas, pueblos de grandes guerreros. Además del reconocimiento público de los hechos de los hombres sobresalientes, estos hechos se registraban en los códices para ser transmitidos a las generaciones futuras, por ello, la "historia" mesoamericana es fundamentalmente "historia" de los grandes linajes.

Un ejemplo de esta costumbre de engrandecer a los gobernantes es el discurso que Xólotl, el rey chichimeca, dirige a su pueblo: "Yo vivo (o por mejor decir) muero, cercado de pensamientos de acrecentar el Estado, que mis Maiores y Pasados me dejaron, y no permitir que en mí acabe su Nombre; antes hacerlos tan valerosos, con el mío, en que oíéndose por el Mundo digan quien fue mi Padre, y que no era posible menos, sino que de tal tronco, había de nacer una buena Rama..."²⁸

Y entre los mexicas se unen el ideal guerrero y el personaje ilustre, como lo expresan los Cantos de guerreros, que refieren poéticamente la actitud dominadora de este pueblo, poniendo de relieve las figuras centrales, al lado de importantes tlatoques de otros señoríos nahuas, como Nezahualcōyotl y Chimalpopoca. La guerra aparece como una realización de los ideales tradicionales del pueblo, aquellos que cumplen a los antepasados:

"No os asuste la guerra,
flores de escudo son, príncipes.

Solamente con ellos se escribe, se da
la Abuela y el Abuelo..."²⁹

En la obra de Durán vemos claramente la conciencia del azteca de la necesidad de pasar a la posteridad para ejemplo de los hombres venideros, aunada al orgullo de sentirse miembros de la nación más importante del mundo; este orgullo era resultado de haber adquirido una identidad mediante un cuidadoso manejo de la historia. Al ver Motecuhzoma los retratos en piedra que se habían hecho de Él y de Tlacaélel, dijo: "Hermano Tlacaélel, contentádome an estas figuras, las cuales serán memoria perpetua de nuestra grandeza, como tenemos memoria de Quetzalcóatl y de Topiltzin, de los cuales está escrito que, cuando se fueron, dexaron esculpidas sus figuras en palos y en piedras, en quien adoran la gente común, y saemos que eran hombres como nosotros; llevémosos nosotros esta gloria por delante"³¹.

Las diversas formas de enseñanza del pasado que hemos señalado, que van desde la simple transmisión oral de padres a hijos, hasta la educación sistemática basada en textos, nos muestran que en los principales grupos mesoamericanos el recuerdo del pasado llegó a constituirse en algo esencial para la comunidad, no sólo porque le daba una identidad, sino porque era modelador del futuro. El pasado no se conservó por el mero afán de registrar los hechos "para que no queden en el olvido", como diría Heródoto, sino con la finalidad práctica de conformar el ser de la comunidad, y esto parece significar que el hombre mesoamericano tuvo una con-

ciencia de la continuidad temporal del hombre como fundamento de su ser, o sea, una conciencia del sentido propio del acontecer humano, que se da en el orden de la relación pasado, presente y futuro, aunque ninguno de los creadores de estos textos haya dicho expresamente que era consciente de dicha continuidad. Pero la necesidad de dar al pueblo una forma de ser cimentada en su pasado no sólo implica la diferenciación de los tres componentes de la temporalidad, sino también el haber dotado al pasado de cierta significación, y esto sólo se logra con una reflexión sobre él.

Ahora bien, la captación del devenir humano y la creación de un concepto acerca del pasado, implican, a su vez, una previa captación del devenir en general y un afán de comprenderlo. Por eso en la idea que el hombre mesoamericano tuvo del devenir parece estar la clave del significado que dio al pasado.

La concepción del cambio y la historia

El hombre se percata del cambio de manera espontánea e inmediata, y percibe, asimismo, que el devenir sigue un orden cíclico. Esto es manifiesto en las principales culturas mesoamericanas, que expresan su conciencia del devenir dentro del marco de un concepto cíclico del acontecer universal, donde no sólo se repiten los días y las estaciones, sino el mundo mismo que muere y renace. Así, las leyendas míticas hablan de cuatro grandes edades del universo a las que llaman Soles; grandes ciclos, regidos por distintos dioses, que habían terminado con un cataclismo para dar

lugar a un nuevo mundo.

Cada uno de los Soles se dividía, a su vez, en periodos de tiempo cualificados también religiosamente: como la manifestación de una deidad, que ejercía sus influencias en el mundo y en los hombres. Al repetirse cíclicamente los periodos volvían a producirse las mismas influencias divinas sobre los hombres, por lo que era necesario conocer cuales serían esas influencias para prever lo que ocurriría en el futuro. León-Portilla afirma que "vitalmente persuadido de que así era el universo en el que le había tocado existir, el hombre prehispánico hizo de los cómputos de tiempo un saber de salvación. Desarrolló con extrema precisión sus sistemas calendáricos y ahondó en su peculiar forma de astrología, siempre preocupado por cuando acontecía o podía suceder en cada uno de los ciclos..."³¹

De este modo, el hombre quedó sometido a las leyes del devenir universal; pero el hombre prehispánico no se limitó a situar su propia trayectoria dentro de las leyes generales del cambio, entendidas religiosamente, sino que parece haber comprendido, en cierto modo, la esencial novedad del futuro humano o, dicho de otra manera, el carácter libre del acontecer del hombre, quien puede cambiar, si se lo propone, el destino que los diversos ciclos del tiempo traen para él, como lo muestra, fundamentalmente, la actitud de los aztecas, entre los grupos mesoamericanos de los que hemos hablado en este capítulo.

La conciencia histórica de los aztecas

Creemos, como lo hemos expresado ya, que el hecho de afanarse por registrar el pasado, con la finalidad de darlo a conocer a las nuevas generaciones, implica ya una reflexión sobre el acontecer humano y sobre los tres componentes del devenir, por lo que se puede considerar como conciencia histórica. Pero de los aztecas conocemos datos sobre una peculiar actitud crítica hacia el pasado, que nos permite corroborar una verdadera conciencia histórica en el mundo mesoamericano.

Las fuentes nos hablan de una gran reforma en la ideología y costumbres de los aztecas, llevada a cabo durante el gobierno de Itzcóatl y promovida por el célebre consejero Tlacaélel. Esto se debió a que, al vencer a los tepanecas de Azcapotzalco, los aztecas buscaron definirse como gran nación dominadora, y esto requería, de acuerdo a la importancia que entre los grupos nahuas tenía el pasado, poseer una trayectoria única y excepcional. Así, aparte de la tradición común de Chicomoztoc, crearon el mito de Aztlán como origen físico, deshaciéndose de las relaciones antiguas sobre su pasado que, seguramente, mostraban al pueblo azteca como un grupo insignificante entre los otros grupos nahuas.

Refieren los informantes de Sahagún que hasta la época de Tlacaélel se conservaba la tradición nahua entre los aztecas, pero que en el reinado de Itzcóatl se decidió crear la nueva versión: "La historia era conservada, pero fue quemada cuando reinó Itzcóatl en México. Los señores mexicas, reunidos en consejo, di-

jeron: 'No es necesario que la gente común conozca las pinturas; el gobierno será difamado y ellos esparcirán la falsedad por toda la tierra, porque en ellas se guardan muchas mentiras'³². Así, se destruyen los antiguos textos y se crea la nueva historia azteca, y para convencer al pueblo de esta nueva versión del pasado y enfatizar el relato de la peregrinación a partir de Aztlán, Motecuhzoma, el sucesor de Itzcóatl, decidió enviar emisarios a buscar las tierras originales, los cuales regresaron diciendo que las habían encontrado y que incluso habían hablado con Coatlicue, madre del dios Huitzilopochtli.

Esto significa, en primer lugar, que el pueblo conocía bien los relatos sobre el pasado y, en segundo lugar, que los gobernantes consideraron que la modificación del pasado era una buena manera de lograr la unidad del pueblo y su conciencia de nación dominadora, requisitos indispensables para lograr los fines futuros que se proponían. La nueva historia azteca se crea como ejemplo de valores nacionales, es decir, con una finalidad pragmática: que el azteca actúe para el engrandecimiento de su nación, apoyado en una definida identidad comunitaria.

Tlacaélel busca modificar la tradición sobre el pasado porque sabía que éste da forma al futuro; define y delinea el futuro de su nación mediante una auténtica crítica, una verdadera reflexión sobre el significado de los antiguos relatos y con una clara conciencia de la interrelación pasado, presente y futuro en la vida del hombre. Pero ¿cuál era el fundamento de ese futuro grandioso que, libremente, prepararon los dirigentes del pueblo azteca?

Basados en la creencia de la existencia de cuatro Soles anteriores que habían terminado con una catástrofe, se propusieron que el Quinto Sol, el Sol de Movimiento, permaneciera vivo por el mayor tiempo posible, alimentándolo con sangre humana. Es decir, asumieron la responsabilidad de cambiar el destino cósmico mediante su propia acción, detener el ciclo fatal del devenir y preservar así la vida de la humanidad entera, de la humanidad de los cuatro rumbos del universo. Esta fue la misión del pueblo azteca; éste fue el fundamento de su actitud guerrera y dominadora, que le llevó a subyugar a muchos de los pueblos de Mesoamérica.

Miguel León-Portilla, que nos ha revelado la significación del concepto azteca de la historia, afirma: "Así, en el marco de creencias de un universo cíclico, los aztecas introdujeron esencial novedad: la idea de poder alargar indefinidamente las cuentas de años del sol de movimiento. Con su reinterpretación del pasado tomaron la carga de impedir que se cerrara el ciclo de interacción de hombres y dioses, el lapso del recuerdo posible, el tiempo único de lo que llamamos historia. Conscientemente he empleado aquí el término de historia porque considero que quienes repensaron su pasado para engrandecer su propia imagen y afirmar un destino, hicieron de hecho crítica de los antiguos relatos y se plantearon cuestiones sobre la posible significación de éstos"³³.

Es interesante hacer notar aquí cómo dos de los pueblos antiguos más interesados en su pasado, hebreos y aztecas, coinciden en recrear su historia, en concebir una historia universal y

en considerarse "pueblos elegidos", los unos, para establecer el reino de Dios en la tierra, y los otros, para mantener la vida del universo, ni más ni menos. Es posible que esto se deba a que la conciencia de la historicidad implica, por ella misma, conciencia de la propia responsabilidad por el futuro; es decir, que así como el hombre se sabe resultado de una trayectoria histórica, sabe que el futuro será resultado de lo que él haga, independientemente de que este hombre se sienta sujeto a lo divino, o no; pues las creencias religiosas, como es bien patente en estos dos casos, no impiden al hombre ser consciente de sí mismo y del sentido de sus propias acciones libres.

La conciencia histórica del azteca es heredada por los historiadores indígenas posteriores a la conquista, quienes, aún dentro del nuevo orden ideológico que implantó la civilización occidental, se consideran como depositarios de la tradición de mantener vivo el pasado, de mantener viva la identidad de su pueblo para que trascienda al futuro. Buscan asentar, decir, dejar constataada su historia como clave de la continuidad de su nación, y esta actitud es seguramente la que les transmitieron sus antepasados, de quienes no dudan. Dice Chimalpain: "Estas historias antiguas, tradiciones antiguas de los linajes reales que aquí se refieren no son frivolidades, no son cosas imaginadas o fingidas. No se trata de ninguna fábula, sino que todos los datos han sido co-tejados unos con otros según las más antiguas versiones de las vie

jas y de los viejos de la nobleza de Tzacualtitlan Tenenco, nuestras abuelas, nuestros pasados, nuestros primos, de quienes somos sus nietos y biznietos"³⁴.

Y Tezozómoc, al iniciar su crónica, afirma que relatará el origen y fundamento de la ciudad de México como lo aprendió de sus antepasados: "Así lo vinieron a decir, así lo vinieron a asentar en su relato, y nos lo vinieron a dibujar en sus 'pergaminos' los viejos y las viejas que eran nuestras abuelas, nuestros abuelos... nuestros antepasados"³⁵. Tezozómoc se sitúa aquí como un eslabón más de la cadena histórica, se instituye en continuador de un ser histórico, en depositario de una tradición, cuya misión es continuarla y legarla a los mexicanos futuros. "(Su) tal amonestación añade viene a acaecer que nos dejaron, fueron a legar a quienes ahora vivimos, a quienes de ellos salimos, y nunca se perderá, nunca se olvidará lo que vinieron a hacer, lo que vinieron a asentar en su tintura, en su color, su fama, su renombre y el recuerdo que de ellos se tiene, en los tiempos por venir nunca se perderá, nunca se olvidará; siempre lo guardaremos nosotros..."³⁶ Así, sin dudar de la continuidad histórica y dotando al pasado de una trascendente significación, a pesar de participar ya de otras creencias tan distintas a las de los aztecas, Tezozómoc asienta: "Lo irán a decir, lo irán a nombrar, y quienes (aún) vivirán, quienes nacerán, los hijos de los mexicanos, los hijos de los tenochcas..."³⁷, porque ha heredado la conciencia de que el acontecer humano es una interrelación de pasado, presente y futuro y porque ha aprendido a ver los relatos del pasado con una mirada inquisitiva, como lo hicieron sus mayores.

II. EL AFAN MAYA POR MANTENER VIVO EL RECUERDO DEL PASADO

PERIODO PRECLASICO

El Preclásico en la zona maya es un periodo de estructura ción, en el cual no aparece todavía la cultura propiamente maya, si no que se advierten características muy similares a las de varios grupos de la Costa del Golfo y una fuerte influencia olmeca.

En el área sur se realizaron estelas con fechas e inscripciones jeroglíficas, como la de El Baúl, cuya fecha dista sólo unos cuantos años de la de la estela C de Tres Zapotes (31 a.C.), y hay algunos relieves con los temas característicos de los relieves clásicos, como la gran estela de Padre Piedra, Chiapas; pero todas estas obras no son sino antecedentes del estilo maya, por lo que se ha establecido un acuerdo en fijar el inicio de la cultura maya propiamente dicha en el momento de la aparición de estelas con jeroglíficos mayas, que se erigían con frecuencia al final de diversos periodos, generalmente los de veinte años; de centros ceremoniales con templos construidos empleando la falsa bóveda, y de cerámica policroma de estilos mayas. Estas creaciones marcan el inicio del periodo Clásico, que se da al final del siglo III, ya que la fecha más antigua, inscrita en la estela 29 de Tikal, corresponde a la fecha cristiana de 292 d.C.

PERIODO CLASICO

Para intentar conocer la cultura en general de los mayas del periodo Clásico hemos de basarnos en la interpretación científica del material arqueológico existente y en la apelación a algunas fuentes escritas de los siglos XVI y XVII que coincidan, de algún modo, con la interpretación arqueológica. Ello se debe a que los mayas desarrollaron en este periodo un tipo de escritura que rebasó el aspecto meramente pictográfico y que, por ello, no ha revelado la clave de su desciframiento. Sin embargo, las investigaciones epigráficas han logrado muchos avances en la interpretación de glifos y en ellas nos apoyaremos, fundamentalmente, para saber si son los textos mayas inscripciones que "tratan exclusivamente del paso del tiempo, de datos sobre la Luna y el planeta Venus, de cálculos calendáricos y de asuntos de los dioses..."¹, o si "ha quedado demostrado ampliamente que existió una inscripción histórica, sobre la opinión de que sólo asuntos astronómicos y religiosos están tratados en los textos mayas"², como lo afirman, respectivamente, Eric Thompson y Tatiana Proskouriakoff.

Recientemente, la arqueología empezó a enfocar de una manera científica la posibilidad de que las inscripciones mayas pudieran también referir acontecimientos del pasado humano. Así, Tatiana Proskouriakoff, Heinrich Berlin, David Kelley y Alberto Ruz han logrado descubrir que los mayas registraron hechos humanos pretéritos e inscribieron nombres de personas, de dinastías y de lugares, cambiando para nosotros la imagen de un hombre preocupado sólo por el

devenir cósmico y por lo divino, por la de un hombre preocupado también por su propio ser histórico.

Antes de esta nueva actitud se había negado el contenido histórico de las inscripciones mayas, quizá a causa de que éstas habían sido vistas como manifestaciones de la religión y de la ciencia astronómica y cronológica de los mayas, y la investigación había cerrado los ojos a otras posibilidades. Quizá en su admiración por las capacidades científicas de los mayas, la mayor parte de los estudiosos se olvidó de que una misma fuente puede tener múltiples significaciones y que un mismo pueblo puede haber sobresalido en una actividad cultural sin que necesariamente se negara la importancia de las otras.

Sylvanus Morley fue uno de los mayistas que más radicalmente negó la preocupación por el pasado entre los mayas, aunque en 1915 parecía estar seguro de que las inscripciones registraban los hechos históricos. Se basaba para afirmar esto en que casi todas las fechas se asocian a eventos contemporáneos a la erección de las estelas, y, además, en que el intervalo entre una y otra no registra ningún periodo natural y dejaron de erigirse de pronto. Afirmó entonces: "Ha sido demostrado, más allá de toda duda, que la mayoría de las fechas en los monumentos mayas se refiere al tiempo de su erección, de modo que las inscripciones que ellos presentan son históricas, dado que tienen registros contemporáneos de diferentes épocas"³. Pero después, en su obra La civilización maya, publicada en 1946, Morley cambió de opinión y afirmó: "Las inscripciones mayas... no encierran en manera alguna la glorificación de una perso-

na... como las inscripciones de Egipto, Asiria y Babilonia. No refieren historias de conquistas reales ni registran los procesos de un imperio, ni elogian, ni exaltan, glorifican o engrandecen a nadie"⁴.

Por su parte, Eric Thompson también negó la existencia de registros del pasado en los monumentos mayas, afirmando que se trataba de temas científicos y religiosos. En 1954 publica Grandeza y decadencia de los mayas, donde asegura: "Hasta donde se sabe, los textos jeroglíficos del periodo Clásico tratan enteramente del transcurso del tiempo y de asuntos astronómicos... No parece que se refieran en modo alguno a personas en particular. Probablemente en este periodo ningún individuo es identificable por su glifo de nombre..."⁵ Y en su obra Maya Hieroglyphic writing, publicada en 1960, reitera que las inscripciones no registraron hazañas de individuos, sino que son enteramente registros impersonales de fechas calendáricas y astronómicas y de asuntos religiosos⁶. Sin embargo, cuando se enteró de los trabajos de Tatiana Proskouriakoff, que interpretaba como registros de acontecimientos históricos las estelas de Piedras Negras, escribió en el prefacio a la segunda edición de Maya Hieroglyphic writing: "Como sus ideas e interpretaciones son todavía tentativas, y sus conclusiones pueden ser modificadas antes de que aparezcan impresas, yo sólo puedo decir que las implicaciones de su trabajo son de la mayor importancia. Puede ser que ellas me conduzcan a revisar mi opinión sobre la impersonalidad de los textos en los monumentos mayas"⁷. Finalmente, en la última obra de Thompson, titulada Maya History and Religion y que se editó en

1970, encontramos que interpreta algunas estelas como registros del pasado, al dar una versión de la historia de los mayas de Potonchan. Dice, por ejemplo: "Dos glifos Cipacti, posible o aún probablemente glifos de nombre, están inscritos en la estela 3 de Seibal. Cipacti fue el nombre de la familia reinante Putun en Potonchan"⁸. Por ello, parece que Thompson ha rectificado su idea sobre la carencia de registros del pasado entre los mayas.

El glifo Emblema

Con el propósito de buscar datos históricos en las inscripciones mayas, Heinrich Berlin descubrió que hay un glifo exclusivo de cada ciudad maya y le llamó glifo Emblema; los glifos Emblema, dice Berlin, "parecen referirse a algo estrechamente vinculado a cada lugar; podría tratarse, v. gr., del nombre mismo de la localidad, de una deidad tutelar, de una dinastía, etc."⁹ Los Emblemas aparecen en cláusulas, que son la vinculación estrecha de dos o más glifos, y en muchas de ellas se ve relación con katunes "ociosos", o sea, con numerales que no parecen tener el significado cronológico acostumbrado. Este glifo se compone de un elemento principal, que varía en cada ciudad, con dos grupos de afijos constantes: el llamado superfijo Ben-Ich y un prefijo del grupo que Thompson llamó "acuático" (Fig. 1).

Según Barthel, el superfijo Ben-Ich puede significar "el primero de adelante" o "el que está encima", que podrían corresponder al título de rango. En los prefijos del Emblema siempre aparece un elemento de lo precioso para el maya, como un pectoral de

concha o una placa de turquesa. Según Thompson son siempre del grupo acuático, pero Seler creyó que se trata de una "corriente sanguínea". Barthel dice que de cualquier manera se trata de un "líquido precioso", pero que si este líquido representa sangre "puede entenderse también genealógicamente como 'sangre de origen'... tales 'elementos preciosos' simbolizan a nuestro parecer al sucesor legítimo de un linaje"¹⁰. Como el gobierno era hereditario, puede referirse al primogénito legítimo de linaje paterno; así, los prefijos del Emblema normal representarían "símbolos patrilineales", y por el Ben-Ich, que significa "el que está encima", el Emblema se podría traducir como "estirpe elevada de personas".

Así, parece ser que el Emblema tuvo una función en inscripciones de acontecimientos humanos; sería como la expresión de la norma política de sucesión hereditaria en el gobierno, dentro de la clase noble dominante. Y como además de aparecer en casi todos los monumentos de una ciudad, a veces aparece el Emblema de una ciudad en otra, indica también la relación entre las dos ciudades, quizá una relación de tipo político.

Este descubrimiento nos habla ya de una noción de comunidad política, que se expresa en un nombre que la identifica, y que nos permite asomarnos a la individualidad de cada ciudad maya. El Emblema de Tikal es el T569: un nudo y gotas de agua, que quizá sea un tocado. El de Copán es el T756a: la cabeza de un murciélago. En Palenque hay tres Emblemas: el T570, hueso, el T793a, cabeza de animal, y una variante del T1040, cráneo; parece ser que estos glifos de Palenque tenían funciones distintas: el 570 es el único re-

presentado en todo Palenque y el que aparece en otras ciudades dominadas por ella. El de Piedras Negras es el T585c, una variante del Quinconce, y puede ser piedra de sacrificio. En Yaxchilán hay un Emblema doble, es decir, aparecen siempre dos glifos juntos: el T562 y el T511; el primero es una variante del glifo del cielo y el segundo es el signo del noveno día, disco de jade o "agua preciosa". El Emblema de Quiriguá es el T560, relacionado con el inframundo (Fig. 1).

Otro investigador que analiza los Emblemas, en su búsqueda de inscripciones sobre el pasado humano, es David Kelley, quien nos dice que hay Emblemas que no siguen las reglas establecidas por Berlin, pues a veces aparece, en vez del prefijo acuático, un signo femenino (Ix), que representa la cabeza de una mujer con un rizo. Este signo se ha localizado varias veces en los glifos apelativos de mujer, por ejemplo, en el cuarto 2 de Bonampak, sobre las cabezas de las mujeres, como prefijo del Emblema de Yaxchilán (cuyo poderío político sobre Bonampak se expresa de esta manera), que a su vez va seguido por el Imix-peine-Imix; éste es un grupo de glifos que frecuentemente sigue al Emblema, y que Kelley identifica como título personal y no como parte del Emblema.¹¹ Proskouriakoff, en su investigación en Yaxchilán encontró que el Imix-peine-Imix y el glifo Batab son opcionales, y aparecen generalmente después de nombres de mujeres, sin cambiar nunca su posición al final de la cláusula nominal; según Thompson, estos glifos significan "he dicho".

Así, como el Emblema puede presentarse de diversas mane-

ras, Kelley dice: "Nosotros debemos concluir que a pesar de que no podemos todavía determinar con seguridad la existencia de un glifo Emblema, excepto cuando se cumplen las condiciones expuestas por Berlin, podemos a veces reconocer un glifo Emblema en otros contextos"¹².

El descubrimiento del glifo Emblema ha sido de fundamental importancia en la investigación del contenido histórico en las inscripciones mayas del periodo Clásico, pues su localización indica, frecuentemente, una inscripción de acontecimientos humanos.

Glifos nominales

En 1959, Berlin analizó los glifos del sarcófago de Palenque y descubrió que muchos de ellos no son religiosos o astronómicos, sino nombres de personas individuales. En la losa que cubre el sarcófago hay una franja inferior con tres cabezas humanas dentro de medallones, y a ambos lados de cada medallón hay un glifo; en la franja superior se repite el motivo. Los glifos de los medallones de los lados son idénticos entre sí, pero los del centro difieren en el prefijo del primer glifo. En los cuatro soportes del sarcófago aparecen también cabezas con sus respectivos pares de glifos. En relación a esto, Berlin cree que hay una conexión entre cada tipo de cabeza y sus glifos con los puntos cardinales, pero descubre que estos glifos son diferentes a los que aparecen en los códices y otras inscripciones para designar los puntos cardinales, por tanto, "puede tratarse de un caso de asociación más específica y no de orden general"¹³.

De esto deduce Berlin, apoyándose en el hecho de que la inscripción cronológica del sepulcro no es de Serie Inicial, sino que corresponde a trece fechas de Ruedas Calendáricas, que "los glifos que aparecen al lado de los personajes esculpidos en el sarcófago sirven para identificar a éstos por sus nombres. Estos mismos nombres pueden aparecer en las inscripciones cronológicas del sarcófago asociados a Ruedas Calendáricas mediante un Quinconce. La clave está ahora en saber el significado del Quinconce (¿Nacimiento? ¿Casamiento? ¿Muerte? ¿Conquista? ¿Comienzo de reinado? etc."¹⁴(Fig. 1).

Por su parte, Alberto Ruz ha realizado un amplio y profundo estudio sobre el Templo de las Inscripciones¹⁵ y en él nos dice que ya desde el descubrimiento de la tumba había afirmado que las inscripciones "lógicamente" deben constituir un texto relativo al personaje enterrado, "texto que comprendiera la fecha de su nacimiento y la de su muerte, así como relación fechada de sus hazañas o de los principales acontecimientos ocurridos durante su gobierno"¹⁶. En esta obra, Ruz corrobora la tesis de Berlin sobre los glifos nominales del sarcófago, pero hace una nueva lectura de las inscripciones llegando a diferentes conclusiones que las de su predecesor, en lo que se refiere a las fechas.

Parte Ruz de la premisa de que la inscripción jeroglífica que rodea el canto de la lápida puede tratar de acontecimientos de la historia de Palenque y, principalmente de la vida del personaje enterrado, ya que la primera fecha de la inscripción, 8 Ahau, 13 Pop, va acompañada del glifo de la "rana volteada" (o "rana vira-

da"), que ha sido identificada como glifo de nacimiento por Proskouriakoff, de acuerdo a su interpretación de las inscripciones de Piedras Negras; y la última fecha de la inscripción, 13 Cimi, 4 Pax, dista de la "fecha inicial" más o menos 40 años, edad mínima de la posible edad de los restos óseos; por tanto, las fechas parecen indicar que sí se trata de una inscripción sobre la vida del personaje. Según la interpretación de Ruz, el señor habría nacido en 655 d.C. y habría ascendido al trono a los 28 años, en 683 d.C., según las fechas del lado Sur de la lápida; en el lado Este hay fechas de acontecimientos ocurridos cuando el personaje tendría de 14 a 32 años, y en el lado Norte hay otras fechas que también caen dentro del lapso de la vida del señor.

Sin embargo, la fecha acompañada de la "rana volteada" no es la más antigua de la inscripción, hay otras que marcarían acontecimientos ocurridos ochenta y veinte años antes de su nacimiento; éstas son interpretadas por Ruz como relacionadas con los antepasados del personaje. Si tomamos en cuenta las fuentes históricas de los siglos XVI y XVII, que nos hablan de la importancia que el maya de linaje daba a sus antepasados, esta interpretación parece válida; Landa dice: "Que tienen mucha cuenta con saber el origen de sus linajes... y eso procuran saberlo de los sacerdotes, que es una de sus ciencias, y jácense mucho de los varones señalados que ha habido en sus linajes"¹⁷. Así, el señor de Palenque bien pudo mandar inscribir en su lápida nombres o hechos de algunos antepasados ilustres.

Concretamente de la fecha de nacimiento, por ser la pri-

mera de la inscripción, y por estar acompañada del glifo de la "rana volteada", Ruz desprende que "el personaje enterrado se llamaría Uaxac Ahau (en maya yucateco) o Wöxök Ajaw (en lengua chol, que es la que ha persistido en la región de Palenque), equivalente a 8 Ahau en el calendario ritual o tzolkin"¹⁸. Se supone que la fecha que aparece en las inscripciones al lado del glifo de la "rana virada" funcionó como nombre personal porque en toda Mesoamérica durante el periodo Postclásico la fecha de nacimiento fue el nombre de la persona, ya que de ella dependía su destino. Sin embargo, Kelley afirma que en las inscripciones mayas ciertas Ruedas Calendáricas también funcionan como nombres personales.

Por otra parte, Ruz coincide con Berlin en que las 10 figuras humanas que aparecen en los cuatro lados del sarcófago, emergiendo de signos Caban (tierra) son figuras históricas, por los distintos glifos asociados a ellas, que representan sus nombres, y porque están acompañadas del glifo Emblema. Algunos de estos glifos nominales parecen encontrarse también en la faja cronológica que rodea el canto de la lápida, asociados a fechas de Ruedas Calendáricas. "Si esta hipótesis es correcta _dice Ruz_ existe una relación histórica entre las fechas de la lápida y los personajes del sarcófago, siendo éstos quizá parientes o antepasados del gran señor enterrado en la cripta"¹⁹.

Historias dinásticas

Los trabajos de Berlin sobre el descubrimiento del glifo Emblema (1958) y sobre los glifos nominales del sarcófago de

Palenque (1959) abrieron la puerta a la búsqueda de registros sobre el acontecer humano en las inscripciones mayas, gracias a la cual se ha logrado comprobar que los mayas no fueron ajenos a su propia trayectoria histórica.

Tatiana Proskouriakoff, interesada en el posible contenido histórico de las inscripciones mayas, realizó investigaciones en Piedras Negras y en Yaxchilán, sin más antecedentes que una sugerencia superficial de Bowditch sobre la estela 1 de Yaxchilán, a principios de siglo, y los descubrimientos de Berlin. Proskouriakoff llegó a sorprendentes conclusiones que señalaron un nuevo camino de interpretación de las inscripciones mayas, camino que han recorrido algunos investigadores como Kelley y Ruz.

En Piedras Negras observó, en primer lugar, que las inscripciones aparecen como conjuntos de registros independientes, cada uno sobre cierto número de estelas relacionadas entre sí y con el edificio frente al que están colocadas, y por el análisis de estas fechas y los glifos que las acompañan concluyó que cada grupo registra la vida de un personaje. Todas las estelas de un grupo llevan una fecha y un glifo o cláusula, de los cuales los de la primera estela siempre son los mismos: una rana volteada hacia arriba y una cabeza estilizada con un lienzo amarrado alrededor del óvalo de la cara: glifo de "rana virada" y glifo de "dolor de muelas" ("upended frog" y "toothache") (Fig. 1). A las fechas que acompañan a estos glifos Proskouriakoff las llamó "fecha inicial" y "fecha inaugural" respectivamente, ya que la estela muestra también un motivo invariable: un personaje con traje ce-

remonial, sentado dentro de un nicho elevado, y abajo de él unas huellas que ascienden desde la base; a este motivo le llamó "motivo ascensional" y lo ha interpretado como el ascenso al trono de un gobernante, lo cual parece ser muy claro. De acuerdo con las fechas que acompañan a cada uno de los glifos, el de la rana, que está al lado de la fecha más antigua, indicaría el nacimiento del personaje, y, por tanto, su nombre, y el de "dolor de muelas", el ascenso al trono. Hay además una tercera fecha, que parece corresponder a la erección del monumento.

Después de esta primera estela se erigían monumentos cada cinco años con otros motivos y con un glifo constante y uno variable, lo que puede indicar un mismo sujeto relacionado con varios hechos diferentes, o varios sujetos relacionados con un mismo hecho, como dice Berlin. Pero según Proskouriakoff, las estelas registran la vida de un solo personaje, pues la fecha de la última estela dista de la fecha de nacimiento un lapso que no excede la duración de una vida humana. Tres grupos de estelas en Piedras Negras marcan periodos de 60, 64 y 56 años, según Proskouriakoff, pero según Berlin, los periodos son de más de 120 años, por lo que no podría tratarse de un solo personaje sino de varios.

Independientemente del problema de las fechas, Berlin analiza también los motivos de las estelas y dice que no parecen registrarse fechas de nacimiento de hijos, porque según las fuentes del siglo XVI, particularmente Landa, no se sabía quien heredaría el trono; algunos reversos representan mujeres, y Berlin asegura que pueden ser las esposas de los señores, pues una de estas fe-

chas coincide con una de las de la vida del señor: la primera de la mujer aparece después de varias del hombre, lo que puede indicar matrimonio. En uno de los grupos el matrimonio se habría efectuado cuando él tenía veinte años y ella doce y medio. Esto lo vemos confirmado por Landa, quien dice: "Que antiguamente se casaban de veinte años..."²⁰

Después de esta investigación, Proskouriakoff analizó las inscripciones de Yaxchilán. Al principio del artículo en el que publica su investigación de estas inscripciones nos dice: "Mi objeto es ver cómo el contenido de los registros de Yaxchilán difiere del de Piedras Negras y descubrir si la orientación histórica presta ayuda para aclarar las fechas de Yaxchilán, que son muy difíciles de situar"²¹.

Encontró que en Yaxchilán hay menos registros de Serie Inicial, y como muchas estelas están casi destruidas, los textos más fácilmente legibles se encuentran en los dinteles, cuyas anotaciones son exclusivamente de Ruedas Calendáricas.

A pesar de la diferencia con Piedras Negras, en Yaxchilán hay un registro muy claro del nacimiento y acceso al trono de cierto gobernante, cuya cláusula de identificación (analizada también por Thompson y Berlin) se caracteriza por la presencia del glifo llamado "Pájaro-Jaguar" (dinteles 29, 30 y 31). Otra cláusula contiene el glifo llamado "Escudo-Jaguar" y está asociada con la fecha del acceso de "Pájaro-Jaguar". Por tanto, se trata de dos gobernantes principales en Yaxchilán.

El gobernante sobresaliente, sobre todo por sus numerosas

conquistas, fue "Escudo-Jaguar"; no se conoce la fecha de su nacimiento ni la de su acceso al trono, lo que puede significar que fue un forastero usurpador. Según la serie de katunes Ben-Ich que aparece, y que quizá indican su edad, debió nacer alrededor de 9.10.15.0.0 (647 d.C.)²² y vivir más o menos 90 años. Su glifo puede ser nombre de linaje y, además, siempre están presentes dos o más glifos Emblema, que pueden indicar pueblos o distritos sobre los que reinó "Escudo-Jaguar". Después del Emblema aparecen a veces glifos Imix-peine-Imix y Batab.

La mayoría de las estelas representan capturas de personajes, y Proskouriakoff afirma que puede tratarse de incorporaciones de tribus o pueblos. Asociado a estas escenas de captura, o a retratos de hombres armados, se presenta siempre un glifo, al que Proskouriakoff ha denominado "glifo de captura", y también aparece el nombre del prisionero, que generalmente va incluido en la cláusula apelativa de su captor. El prisionero más destacado de "Escudo-Jaguar" fue un señor llamado "Ahau", ya que varias estelas hablan de él, sobre todo el dintel 45, donde se representa una batalla muy importante que la investigadora compara con la batalla representada en los frescos de Bonampak. Hay una fecha muy distanciada de la de la batalla para la celebración de la victoria, aunque también puede tratarse de la consolidación del poder de "Escudo-Jaguar por el sacrificio de prisioneros de guerra.

Por otra parte, hay muchos registros distintos a los habituales, o sea, sin el glifo Ben-Ich; de ellos dice Proskouriakoff: "La única explicación que puedo ofrecer es que el grupo mi-

litar que tuvo el poder en Yaxchilán en el periodo de esas primeras conquistas no estaba familiarizado con las formas clásicas de registrar fechas históricas. Por otra parte, el extraño estilo de los monumentos sugiere un origen extranjero. ¿Fue Escudo-Jaguar, entonces, un extranjero que usurpó el reino de Yaxchilán por una ocupación política o militar? ¿Es eso por lo que no hay registros de su acceso formal al trono?"²³.

La relación más clara de la vida de "Escudo-Jaguar" y sus expediciones militares está en la estructura 44; hay varias fechas que registran los eventos, como la de la estela 15, donde se corrigen datos de la captura de "Ahau". La última fecha, 9.15.0.-12.0 (741 d.C.) señala un momento en el que el rey tendría 90 años, pero la inscripción es posterior, como varias otras, por lo que es probable que el registro de sus hazañas fuera hecho después de su muerte. Respecto de ésta, Proskouriakoff cree que ocurrió en 6 Ix, 12 Yaxkin, veintinueve años después de la captura de un personaje llamado "Cruz Kan".

"Escudo-Jaguar" aparece también en la estela 11, que conmemora el acceso del otro gran rey, "Pájaro-Jaguar", en 9.16.1.0.0 (752 d.C.). "Pájaro-Jaguar" subió al poder once años después de la última fecha de "Escudo-Jaguar". De ese periodo no hay registros, por lo que puede haber sido una época de conflictos en la que varios pretendientes aspiraron al trono. Dice Proskouriakoff que quizá las grandes inscripciones que realizó "Pájaro-Jaguar" para conmemorar su acceso al trono tuvieron por objeto probar su legitimidad, debido a la lucha por el poder. En la representación de este

acceso aparecen los retratos de "Escudo-Jaguar" y su esposa, asociados a un hombre joven por la fecha 12 Cib, 19 Yaxkin; esta escena puede significar la transferencia del poder, o bien, la figura mayor puede representar a "Pájaro-Jaguar" y la del hombre joven a un descendiente de "Escudo-Jaguar" que no tenía aún edad para gobernar.

De "Pájaro-Jaguar", además del registro de su nacimiento y el de su ascensión al poder, hay la anotación de otro evento, ocurrido tres años después de su acceso. Este evento se da en 7 Imix, 14 Zec y está registrado en los dinteles 8 y 41; en ambos, la figura del rey está vestida de manera semejante, con un tocado de Tláloc, y se pueden identificar como retratos de "Pájaro-Jaguar". En el dintel 8 el rey, acompañado de un noble, captura un prisionero, cuyo nombre es "Calavera enjoyada"; como en los registros de "Escudo-Jaguar", la escena de captura se acompaña del "glifo de captura", y el nombre del prisionero aparece incluido en la cláusula nominal de su captor.

Parece no haber otros eventos registrados de las hazañas de "Pájaro-Jaguar", por lo que no es posible hacer un relato cronológico de su reinado, pero Proskouriakoff intenta hacer el del gobierno de "Escudo-Jaguar", mencionando los títulos que el rey recibe y los monumentos en los que están registradas sus hazañas, partiendo de la posible fecha de su nacimiento, hasta el acceso al trono de "Pájaro-Jaguar".

En base a los descubrimientos de Berlin y Proskouriakoff David Kelley realizó una interpretación de los monumentos de Qui-

riguá, intentando estructurar la historia dinástica de sus reyes.

Por principio, Kelley encontró que los mayas de Quiriguá no siguieron el mismo modelo de inscripción histórica que los de Piedras Negras, pero da suficientes bases para pensar que, a pesar de esa diferencia, se trata efectivamente de registros de acontecimientos humanos, como ocurre con Yaxchilán, donde tampoco se sigue el mismo modelo que en Piedras Negras. Parecería, por esto, que así como hay estilos artísticos distintos en cada ciudad maya, por su independencia y libertad creadora, también tuvieron ideas distintas para el registro de su pasado, aunque, como en el arte, con muchos aspectos comunes que nos permiten unificarlas como mayas.

Kelley reconoció cláusulas que sugieren ser nombres o títulos y que aparecen repetidas en varios contextos distintos, especialmente cerca del final de las inscripciones, antes del glifo Emblema de la ciudad. Ve que también en Quiriguá el glifo Imix-peine-Imix sigue al glifo Emblema y lo interpreta como cláusula nominal, no como un glifo relacionado con el Emblema. Interpreta otros grupos de glifos como parentescos, aunque con algunas dudas.

No encuentra Kelley en Quiriguá los glifos que Proskouriakoff identificó en Piedras Negras como glifos de nacimiento y de acceso al trono (la "rana virada" y el "dolor de muelas"), pero sí un glifo que puede indicar generación, y fechas que se repiten en varias series de monumentos, los cuales registran lapsos correspondientes a la posible duración de vidas humanas; así, afirma que aunque no se encuentren en Quiriguá las condiciones establecidas por Proskouriakoff, puede hablarse de una fecha de nacimiento y tratar

de establecer algunos datos sobre los gobernantes de esa ciudad por el reconocimiento de sus nombres, que fueron inscritos en los monumentos. De estos glifos nominales reconoció cláusulas pertenecientes a tres gobernantes con bastante seguridad, y sugirió con dudas otras dos, así es que se puede hablar de cinco reyes sucesivos.

El fundador de la dinastía de Quiriguá estuvo aparentemente relacionado con un gobernante identificado de Copán, y es manifiesto que uno o dos reyes tardíos de Copán compartieron algunos nombres y títulos con los gobernantes de Quiriguá. El nombre de familia de estos gobernantes fue Caan, cielo, y la conexión entre las dos ciudades está indicada en la fecha 9.15.6.14.6 (alrededor de 737 d.C.), 6 Cimi, 4 Zec, ya que esta fecha se registra en la escalera jeroglífica de Copán y en las estelas F, J, E, Zoomorfa 6 de Quiriguá, y posiblemente Zoomorfas O y P. En Quiriguá, asociada con esta fecha hay una cláusula que se repite en diferentes textos: contiene la cabeza de un murciélago con el infijo Haab, que es el principal elemento del glifo Emblema de Copán, pero sin el prefijo del grupo "acuático". Comparada con las estelas A y B de Copán, erigidas seis años antes, la fecha 6 Cimi, 4 Zec presenta una cláusula similar a la que aparece en esas estelas, precediendo al Emblema de Copán, con el prefijo "acuático", seguido a su vez del Imix-peine-Imix. En la estela B, esa cláusula concluye la inscripción.

Todos estos datos, resultantes del estudio comparativo que hace Kelley, sugieren que la cláusula contiene los apelativos

del gobernante representado en las estelas A y B de Copán, y que los glifos asociados con la fecha 6 Cimi, 4 Zec en Quiriguá se refieren al mismo individuo. Cronológicamente esto también es factible, pues la fecha de las estelas A y B es sólo seis años más antigua que la fecha 6 Cimi, 4 Zec.

El glifo Emblema también aparece en otras cláusulas en Quiriguá, en particular asociado a la fecha 12 Caban, 5 Kayab. Esta fecha, y la anteriormente mencionada se repiten en series de monumentos en Quiriguá, por lo tanto, ambas se refieren al mismo individuo, como ocurre en Piedras Negras.

En Quiriguá no aparece el glifo de la "rana virada", pero aparece otro glifo que puede tener la misma función: simbolizar el nacimiento, porque se encuentra entre una fecha de Serie Inicial, que registra un momento del pasado, y series de glifos que parecen apelativos. Este glifo, o grupo de glifos, se relaciona con el dios K, Ah Bolon Tzacab; en maya yucateco Tzacab quiere decir generaciones o linaje materno, y Kelley piensa que se refiere al nacimiento del personaje y que la fecha 12 Caban, 5 Kayab es el equivalente de lo que Proskouriakoff llama "fecha inicial", a pesar de la diferencia del glifo asociado. El hecho de que esas aparentes indicaciones de fecha de nacimiento y "fecha inaugural" se repitan en otras series de monumentos, que marcan un lapso semejante al de una vida humana, le parece a Kelley más básico que el particular acompañamiento de glifos que distinguen las "fechas iniciales" y las "fechas inaugurales" en Piedras Negras. O sea, que aunque no se encuentren la "rana virada" y el "dolor de muelas",

"la frecuente repetición de fechas muestra similitud a la de Piedras Negras y ofrece una oportunidad de establecer la historia dinástica"²⁴.

La cláusula que Kelley identifica como apelativo del rey de Copán en Quiriguá es "Cielo de dos pies", cuya muerte parece estar registrada en el Zoomorfo 6, de acuerdo al glifo con un ojo cerrado y sigas característicos de la muerte. Su posible sucesor fue un usurpador o un sucesor adoptivo, según Proskouriakoff. El tercer rey gobernó muy poco tiempo. El cuarto se representa en un nicho, como los reyes de Piedras Negras, y el quinto está señalado con muy pocos datos. Todas estas representaciones llevan en Emblema de Quiriguá y en todas aparece el Imix-peine-Imix; al lado de estos elementos comunes aparece el glifo del cielo, Caan, el patronímico de la dinastía, según Kelley.

Con las investigaciones de Proskouriakoff, Berlin, Kelley y Ruz no sólo queda demostrado, según parece, que los mayas tuvieron una preocupación por su pasado, expresada en el registro de nombres de lugares, personajes y dinastías, y de los hechos sobresalientes de los grandes gobernantes, sino que queda abierto el camino para reconstruir la historia de los mayas del periodo Clásico y, con ello, lograr una mejor comprensión de sus expresiones espirituales.

Hemos dedicado varias páginas a señalar los resultados de la epigrafía en su búsqueda de datos sobre la historia de los

mayas clásicos porque consideramos de fundamental importancia para nuestro tema el descubrimiento de inscripciones sobre el acontecer humano, ya que es el único dato positivo prehispánico de la inquietud maya por registrar su pasado. Además, porque estos descubrimientos constituyen una sólida base para considerar veraces las menciones que hacen las fuentes posteriores a la conquista de la existencia de textos que contenían la historia de los grupos mayas, diferenciados de los textos religiosos, astronómicos y astrológicos, como son los tres códices que han llegado hasta nosotros.

PERIODO POSTCLASICO

En el periodo Postclásico encontramos una gran coincidencia entre el afán de conservar el recuerdo del pasado del maya y el de otros pueblos mesoamericanos, ya que se trata de un periodo donde muchas ideas y creaciones culturales se hicieron comunes, debido a la expansión nahua. Más o menos en el año 1000 d.C., los toltecas de Tula arriban al área maya, y a partir de entonces las creaciones culturales presentan una nueva tonalidad: adquieren el intelectualismo religioso y la sobriedad austera características de la gente del Altiplano Central, como se advierte, sobre todo, en el culto religioso, la arquitectura, la pintura y la escultura. Sin embargo, los mayas no pierden el espíritu heredado de los mayas clásicos, sino que lo integran, dando lugar a una nueva forma de expresión donde, al lado del convencionalismo formal, del sometimiento a los dioses y del espíritu guerrero, se sigue dando la fantasía artística, la mentalidad matemática, el afán de orden y

de medida, un lenguaje enigmático y oscuro, lleno de poético simbolismo, y una emotiva exaltación del hombre, como la que encontramos en el Popol Vuh.

En las tradiciones sobre el pasado se da una curiosa mezcla de elementos mayas "puros", como el predominio de la precisión cronológica y la peculiar importancia dada a los linajes nobles, y elementos nahuas, como las narraciones del origen en un lugar remoto, de siete tribus primigenias, de peregrinaciones a través del agua y de un primer asentamiento en Tollan o Tula.

Estas tradiciones han llegado hasta nosotros gracias a los textos indígenas, escritos en lenguas mayances y caracteres latinos, de los cuales sobresalen por su importancia el Popol Vuh y los Libros de Chilam Balam, y a los textos redactados por frailes, soldados y encomenderos españoles.

Entre las fuentes españolas tenemos las que dan una visión general de las Indias o de varias Provincias, como Las Casas, Torquemada, Motolinía y Herrera, y las que hablan particularmente de la cultura maya, como Landa, Román y Zamora, Fuentes y Guzmán, Avendaño, Ciudad Real, Cogolludo, Remesal y Ximénez. De estas fuentes, la más importante es, sin duda, la Relación de las cosas de Yucatán de Fray Diego de Landa, tan valiosa para el conocimiento de la cultura maya, como lo es la obra del padre Sahagún para el área nahua; ella es la que aporta mayor número de datos sobre la antigua cultura maya, pues la intención del obispo fue dar a conocer, primordialmente, la historia y costumbres de los mayas, y no los hechos de la conquista o la fundación de conventos o informa-

ciones al rey de España sobre lo relativo a la organización de la colonia, como otras fuentes, sin que ello signifique que éstas no contengan también valiosos materiales para el conocimiento de la cultura maya.

Además de la obra de Landa, varias fuentes del siglo XVI están también escritas según informaciones de los mismos indios y observaciones directas del autor, mientras que muchos de los cronistas posteriores copian, más o menos textualmente, los datos de las obras del siglo XVI, sobre todo de la de Landa, o reciben una información más desvirtuada por estar más alejados del momento de la conquista, aunque, por esto mismo, dan nuevos datos importantes para conocer la integración de las dos culturas durante la Colonia.

Hay un tercer grupo de fuentes, constituido por los tres códices mayas que sobrevivieron a la destrucción llevada a cabo por los frailes franciscanos en su afán de "combatir la idolatría". Estos códices son el Dresde, el Tro-Cortesiano y el Peresiano, los cuales constituyen una fuente de esencial importancia para el conocimiento de la religión y la astronomía de los mayas, pues su contenido es fundamentalmente religioso y astronómico, según las interpretaciones que se han hecho hasta ahora; pero también revelan el carácter humanístico de estas creaciones, pues los cálculos astronómicos y los dioses siempre están en conexión con la vida humana en todos sus niveles.

Pero además, se ha dicho que hay indicios de registros de tipo histórico, sobre todo en el Peresiano, basándose en que

cada página contiene un katún y aparece en el centro la deidad reinante en el mismo, acompañada de un largo texto jeroglífico. Dice Thompson: "El anverso es un registro de 11 sucesivos finales de katún (aproximadamente 20 años, 7200 días), uno en cada página; registro que fue usado en Yucatán al tiempo de la conquista española (y casi seguramente por muchos siglos antes) como armazón para registrar eventos históricos y profecías, y para anotar las deidades que reinaron sobre cada katún, y, probablemente, ceremonias apropiadas para ello"²⁵. Basándose también en que el registro de katunes se empleaba para asentar hechos del pasado, Morley dice que aunque los tres códices existentes no registran la historia "hay fundamento para creer que el Codex Peresianus puede ser, en parte al menos, de naturaleza histórica"²⁶.

Así, por comparación con textos escritos con caracteres latinos, como los Libros de Chilam Balam, donde, usando los periodos de veinte años, o de "cuenta corta", se registran hechos del pasado, mezclados con profecías, se puede suponer que los textos de París contengan también material histórico.

El mismo Thompson, que en algunas de sus obras negó la preocupación por el pasado entre los mayas prehispánicos, acepta la existencia de códices "históricos", tal como lo constatan las fuentes del siglo XVI, y dice que quizá fueron semejantes a los códices mixtecas. En su comentario a los códices existentes nos dice: "No han sobrevivido registros históricos, hasta donde se sabe, aunque es posible que fechas históricas y proféticas fueran ocultadas en los no elucidados textos de París. Además, ciertos

pasajes en libros escritos después de la conquista española, en escritura europea y lengua maya, dan la impresión de derivar de sus predecesores jeroglíficos"²⁷.

Los códices sobre el pasado

Aunque no conozcamos más que tres códices mayas prehispánicos, que no son precisamente registros de acontecimientos pasados, la existencia de la preocupación maya por conservar su historia en inscripciones, códices y tradiciones orales está mencionada en las fuentes posteriores a la conquista española y, gracias a ellas, podemos saber algo de los acontecimientos del periodo Postclásico y de la forma maya de conservar el recuerdo del pasado.

Los códices eran para los mayas algo más que el medio de conservar sus conocimientos y tradiciones, eran el símbolo de todo lo sagrado y digno de respeto, la clave para comprender el espacio y el tiempo y para situarse en ellos, la norma de vida y el principio de identidad de su ser comunitario.

El anónimo escritor de la primera parte del Chilam Balam de Chumayel nos da una idea sumamente expresiva de la significación que sus códices tenían para el maya: "La Relación de la explicación de la sabiduría de los Libros Sagrados, y del orden del caminar de las épocas, aquí se sacaba, en estas tierras de Nitún-dzalá, Chacatemal, Tah Uaymil, Holtún Itzá, Chichimilá, para que se pudiera saber la 'carga' del paso de los Katunes. Uno por uno, cada Katún, ya fuera bueno, ya fuera malo, así era escrito por los escritores de lo sagrado... Es la palabra del Señor del cielo y de la tierra, el

fuego encendido en el rostro del Sol, que vino de arriba, que les fue dado. Así ellos saben el principio de la tierra, el tronco de nuestra raza, y en el recto hablar de los escritores sagrados lo han puesto en los libros"²⁸.

Las fuentes llaman a los códices analte o yanalté; por ejemplo Villagutierre, al relatar la respuesta de los embajadores de Canek, el cacique de los itzáes del Petén, ante los españoles, dice: "Que por los indios del Tipú, y porque lo leía el rey en sus analtehes, tenían noticia de aquella provincia de Yucatán (que analtehes, ó historias, es una misma cosa"²⁹.

Según Mediz Bolio, en su traducción del Chilam Balam de Chumayel, yanalté significa Libros Sagrados; la palabra viene de yanal-debajo y té-árbol, y fueron llamados así porque era costumbre ritual que los libros sagrados, que se guardaban en los templos, fueran llevados en ciertas épocas a los bosques y colocados bajo ciertos árboles, donde se hacían ceremonias para evitar su destrucción³⁰. Tozzer, por su parte, opina que la palabra analte es una desvirtuación de analte, que viene de la palabra náhuatl ámatl, con la que se designaba el árbol del cual sacaban el papel para los códices³¹.

A la llegada de los españoles, los mayas de Yucatán tenían muchos analtes o Libros Sagrados, que fueron vistos por varios de los que se interesaron por escribir sobre las "antigüedades de los indios". Las menciones a estos códices aparecen en la mayoría de las fuentes; Landa, por ejemplo, nos dice: "Usaba también esta gente de ciertos caracteres o letras con las cuales escribían

en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias"³². Pero no sólo en Yucatán existían códices, también los había en Guatemala, como lo atestiguan varias fuentes, entre ellas la del padre Avendaño que, al relatar sus viajes a Tayasal, la última ciudad maya en caer en manos de los españoles, describe los códices que halló, comparándolos con los mexicanos y afirmando que trataban de la cuenta de los días, meses y años, de las profecías y de las edades, así como de los ídolos y los sacerdotes³³.

Por las citas anteriores vemos cómo los asuntos tratados en los códices eran predominantemente religiosos e históricos; el manuscrito Chi, que trata de las costumbres de Mayapán, sostiene que la escritura no se empleaba para cartas o asuntos legales, ya que todo ese se arreglaba verbalmente, y Tozzer, citando este manuscrito, añade que lo que se escribía eran los hechos importantes del pasado, las vidas de los señores y los pronósticos de los taurmaturgos³⁴.

Así, historia y religión estaban íntimamente ligadas y ambas constituían el fundamento de la vida para el maya, ya que eran la materia contenida en sus Libros Sagrados. Aunque la tradición que recogieron los españoles adjudicaba la invención de la escritura y el calendario a Tutulxiú, como lo afirma la mayoría de las Relaciones de Yucatán, también se la atribuían a un hombre hijo del dios Itzamná. Cogolludo asienta: "Tengo por cierto fue el hombre, que entre ellos primero inventó los caracteres que servían de letras a los indios, porque a éste le llamaban también Itzamná, y le adoraban por Dios..."³⁵ El recuerdo del pasado y los mitos se

unifican en una sola tradición en manos de los guías de la comunidad, como ocurre con todos los grupos de Mesoamérica y con culturas paralelas, donde ningún aspecto de la vida se desliga de la religión.

Pero esto no quiere decir que entre los mayas, los nahuas y otros pueblos no existieran códices específicamente destinados a registrar el pasado. Las fuentes parecen señalarnos esto, pues hablan de códices "históricos" Román y Zamora, Sánchez de Aguilar, Fuentes y Guzmán, Las Casas, Burgoa, Cervantes de Salazar, Ximénez, las Relaciones de Yucatán, hechas por los encomenderos, Palacio, Herrera, varios documentos relacionados con las informaciones del alcalde de Mérida Diego de Quijada, Gómara y otros cronistas más, algunos de los cuales aseguran haber tenido dichos códices en sus manos. Las mismas fuentes indígenas posteriores a la conquista, mencionan textos destinados a registrar el pasado, por ejemplo, el Chilam Balam de Chumayel, que afirma: "La relación de la historia de esta tierra, en su tiempo, se hacía en pinturas"³⁶.

Una de las descripciones más notables de los registros mayas sobre el pasado humano la da Fuentes y Guzmán, quien no sólo habla de los códices, sino también de las inscripciones diversas sobre la historia de los mayas, quizá aludiendo también a las estelas que se realizaron desde el periodo Clásico: "Con más o menos curiosidad, en pergaminos de venado, en mantas, piedras y maderos, pintaban, esculpían y tallaban los sucesos, y cosas memorables de su tiempo, y la cuenta de tributo de sus reyes, y los señores de su estirpe..."³⁷ Dice que en los maderos, refiriéndose quizá a los

dinteles de los templos, se narraba la vida de los reyes, basándose en la cuenta de 52 años, y añade: "porque ofrece materia suficiente en lo que escribían de la vida de sus Reyes, en que con admirable modo las narraban y se explicaban en suficientísimo grado, y siempre en lo estendido y capaz de los pergaminos y mantas, con tintas muy finas y permanentes, sin que en sus escritos pudiera hecharse menos circunstancia ninguna, puesto que declarando el nombre de la persona, también asentaban los años y la duración de su reinado, sus batallas y triunfos, y su gobierno y disposición política..."³⁸

Así pues, como coinciden en asegurar muchas fuentes, los mayas se preocuparon por dejar constatado su pasado, asentando los acontecimientos sobresalientes con la fecha en que ocurrieron. Esto nos lleva a preguntarnos quiénes eran y qué finalidad tenían los que se ocuparon de conservar el recuerdo del pasado, ya en una forma ordenada y sistemática, como es la de realizar textos cronológicos sobre el acontecer humano.

Los "historiadores"

El conocimiento y manejo de los códices, es decir, la sabiduría, no estaba al alcance de todos, sino exclusivamente en manos de los sacerdotes. Estos tenían la obligación de instruir a los iniciados en el sacerdocio y a los caciques en el conocimiento de la escritura y en el culto, por tanto, su misión era también educadora. Landa describe así las obligaciones de los sacerdotes: "Que las ciencias que enseñaban eran la cuenta de los meses, años

y días, las fiestas y ceremonias, la administración de sus sacramentos, los días y tiempos fatales, sus maneras de adivinar, remedios para los males, las antigüedades, leer y escribir con sus letras que representaban las escrituras"³⁹. Todos los cronistas que hemos consultado nos hablan de la exclusividad de los libros sagrados, por ejemplo, Martín Palomar, en la Relación de Motul, dice: "Aunque tenían letras y caracteres con que se entendían... éstas no las enseñaban sino a los señores y a los sacerdotes"⁴⁰.

Los sacerdotes en general eran llamados Ah Kinoob, pero tenían distintas actividades y no eran los mismos los que escribían los códices y los que enseñaban su contenido. Los primeros eran los sumos sacerdotes, a quienes, por su oficio, las fuentes llaman "cronistas o historiadores". Román y Zamora afirma: "Tenían estas gentes sus cronistas e historiadores, los cuales escribían o ponían por memoria todas las cosas que habían acaecido"⁴¹. Y Las Casas señala que había sacerdotes especializados en la elaboración de los códices cuando describe el oficio de "historiador" en la Nueva España y otras Provincias, a propósito de lo que vio y escuchó entre los grupos de Guatemala; inquiriendo a los mayas sobre su origen, obtiene información sobre los códices, sus autores y su importancia, y nos dice: "Es de saber que en todas las repúblicas de aquellas grandes tierras y reinos de la Nueva España y las demás, entre otros oficios y oficiales que había eran los que servían de cronistas e historiadores. Estos tenían noticia de los orígenes de todas las cosas, así tocante a la religión y dioses y cultura dellos, como de las fundaciones de pueblos y ciudades, cómo co-

menzaron los reyes y señores y sus señoríos, y modo de sus elecciones y sucesiones; de cuánto y cuáles señores habían pasado; de sus onras y hazañas de hechos memorables buenos y malos; de los grandes hombres y buenos y esforzados capitanes y valerosos, de las guerras que habían tenido y cómo en ellas se señalaron. Item, de las primeras costumbres de los que primero poblaron, y cómo se mudaron después en bien o en mal, y todo aquello que pertenece a la historia, para que hobiese razón y memoria de las cosas pasadas"⁴². Asegura que los libros que contenían todo esto fueron vistos por muchos religiosos e, incluso, por él mismo, y alude a la destrucción que de ellos hicieron los frailes en Yucatán.

Pero no sólo nos describe Las Casas los códices sobre el pasado con toda minuciosidad, sino que nos habla también del lugar social de sus creadores y de la instrucción que recibían los que iban a dedicarse a esta ciencia: "Estos cronistas nunca faltaban porque este oficio de historiador de padres a hijos se derivaba y era oficio en la república mucho estimado. Siempre instruía este dos o tres hermanos o parientes de aquella familia en lo que a las historias tocaba y hacíalos ejercitar en ella mientras vivía, y a él ocurrían cuando en algunos artículos y pasos históricos dudaban, y no sólo aquellos nuevos historiadores, pero los reyes y señores y sacerdotes, sobre las dudas que se ofrecían cerca de las ceremonias o preceptos de la religión y de las fiestas y de los dioses, y en cualesquiera cosas del gobierno antiguo y cosas profanas de cualidad, luego a éstos consultaban en lo que a cada estado de los dichos tocaba"⁴³.

Otros cronistas, como Fuentes y Guzmán, nos corroboran este cuidado en la formación de los que se dedicaban a escribir sobre el pasado y sobre la religión entre los mayas, cuidado que se debía a que ambos eran modeladores de la vida comunitaria y de la acción política de los gobernantes. Por ello, los sumos sacerdotes eran las personas más respetadas de la sociedad, y los textos, su tesoro más valioso. Landa dice cuando habla del abandono de Mayapán: "Que lo principal que (se) llevaron a sus tierras estos señores que desampararon Mayapán fueron los libros de sus ciencias, porque siempre fueron muy sujetos a los consejos de sus sacerdotes"⁴⁴.

El hecho de que los textos sobre el pasado y los textos religiosos fueran escritos por las mismas personas, y ambos constituyeran lo más importante para la vida del maya, según sus dirigentes, no significa que no hubiera una diferenciación entre los mitos y los hechos del pasado humano, como lo prueba no sólo el registro de fechas, que ya significa una conciencia del devenir, sino también el afán de decir la verdad acerca de lo acontecido. Fuentes y Guzmán, al hablar de los "historiadores", nos dice: "Y ellos no menos se esmeraban en asentar la verdad sin adulteración, porque á cada término de siglo se hacía público lo escrito, y no conviniendo con la certeza de las cosas, quedaba toda su generación infamada, y privada de los honores públicos"⁴⁵. O sea, que había una especie de juicios públicos cada cincuenta y dos años para revisar y aceptar o rechazar lo escrito por los que se dedicaban a registrar el pasado. En este lapso, los protagonistas de los hechos o los

testigos presenciales podían muy bien acordarse de lo ocurrido y así corroborar la historia escrita. Este afán de veracidad, esta revisión de los textos, nos habla ya de una actitud crítica muy desarrollada entre los mayas, y nos permite ver sus códices sobre el pasado como una verdadera historiografía, elaborada con los fines prácticos de modelar la vida de la comunidad.

La enseñanza de la historia al pueblo

Hemos visto cómo la conservación y el manejo de los textos sobre el pasado estaba exclusivamente en manos de los sacerdotes y de los caciques, porque éstos eran los guías de la comunidad; sin embargo, el pueblo no permanecía ajeno a estos conocimientos, pues al lado de la enseñanza en cuestiones de la religión, también recibía la de su historia. Román y Zamora nos ilustra sobre esto cuando, hablando de los sumos sacerdotes, nos dice: "Estos, allende del principal cargo que tenían en las cesas de la religión, tenían por oficio escribir en sus figuras y caracteres las historias y hechos notables de sus Reyes y gente, y dábanlas a los pontífices mayores, y después estos pontífices, predicando al pueblo, referían los hechos notables de sus mayores"⁴⁶. Esto significa que los textos servían como apoyo para una transmisión oral del recuerdo del pasado, como ocurría entre los nahuas y otros grupos, y que el conocimiento del pasado llegaba a todas las clases sociales con la finalidad, seguramente, de hacer conciente al pueblo de su propia realidad histórica y de sus valores tradicionales.

Además de esta enseñanza de parte de los sacerdotes, el

conocimiento del pasado llegaba hasta el pueblo mediante las festividades religiosas, donde se hacían representaciones teatrales con temas míticos e históricos, como las que vieron los españoles, ya que siguieron realizándose después de la conquista.

Estas representaciones nos recuerdan el origen del teatro en Grecia, que consistió en representaciones cantadas de las hazañas de los héroes homéricos, en las fiestas dedicadas a Dionisios, y mezcladas con los relatos míticos de este dios. De manera semejante, el teatro maya consistió en una mezcla de religión y de tradición histórica, puestas en acción con fines educativos. Cervantes de Salazar dice: "Cantaban en estos bailes, después de las alabanzas del demonio, los hechos fuertes de sus antepasados, llorando sus muertes..."⁴⁷, y Sánchez de Aguilar describe con más detalle estas festividades, revelándonos su estructura: "En su gentilidad y aora bailan y cantan al uso de los Mexicanos, y tenían y tienen su cantor principal, que entona y enseña lo que se ha de cantar... y le llaman Holpop"; este cantor, equivalente al corega del primitivo teatro griego, tenía a su cargo los instrumentos musicales y dirigía la representación. En ella, dice Sánchez de Aguilar, "cantan fábulas y antiguallas"; y parece ser que había incluso una caracterización en los que participaban, que quizá representaban dioses y personajes históricos, pues Sánchez de Aguilar concluye diciéndonos: "tenían y tienen farsantes, que representan fábulas, e historias antiguas"⁴⁸.

El teatro maya tenía, además, sitios especiales para la representación, ya que Landa, al describir el edificio principal

de Chichén Itzá, asegura: "Tenía delante de la escalera norte, algo aparte, dos teatros de cantería, pequeños, de cuatro escaleras, enlosados por arriba, en que dicen representaban las farsas y comedias para solaz del pueblo"⁴⁹.

Si el tema de estas representaciones era de tipo religioso e histórico, no tenía sólo el sentido de solazar al pueblo, como dice Landa, sino de educarlo de una manera viva, de darle conciencia de pertenecer a una comunidad histórica. Es posible que el teatro en el mundo maya constituyera una de las formas más comunes de la enseñanza de la historia al pueblo (y de otros valores). Tozzer parece confirmarnos esto cuando, citando el manuscrito Chi asegura que los mayas componían ciertos cantos, de acuerdo con la historia contenida en los textos, para transmitirla al pueblo"⁵⁰. Un ejemplo de estos cantos son los Cantares de Dzitbalché, que recogen la tradición maya religiosa e histórica, las costumbres y la sensibilidad poética del maya ante la belleza.

La obra teatral que conocemos, el Rabinal Achí, es heredera de esa tradición, y narra, ya no como un simple canto, sino con estructura dramática, un hecho histórico, para dar una enseñanza de tipo moral. Es un asunto sencillo: un guerrero quiché que hizo daño a los del pueblo de Rabinal, es capturado, interrogado y muerto por los ofendidos. Esta obra se transmitió oralmente por varias generaciones, hasta que uno de sus depositarios decidió escribirla, para asegurar su pervivencia: "El día 28 de octubre de 1850, he transcrito el original de este baile del Tun, propiedad de nuestra ciudad de San Pablo de Rabinal, para dejar un recuerdo a mis

descendientes, que perdure siempre con ellos.-Así sea.-Bartolo Zis"⁵¹. El contenido y el cuidado en la conservación de este texto nos comprueban el sentido formativo que tenía el teatro maya, en cuanto al conocimiento del pasado.

Así pues, el registro de la historia entre los mayas tenía la finalidad de conformar la vida de la comunidad, de acuerdo con los valores establecidos por los grandes hombres del pasado. Por ello, podemos afirmar que los mayas tuvieron una verdadera conciencia de la interrelación pasado, presente y futuro en la vida humana, como los nahuas y otros pueblos mesoamericanos; conciencia que se manifestó también en la conquista española, pues la enseñanza de la religión y de la historia fue el puntal al que se aferraron los sacerdotes mayas ante la introducción del cristianismo, para salvaguardar la identidad de su pueblo. Burgoa dice que los idólatras son los que "se conservan en sus pueblos, a la mala leche de los viejos, que los persuaden a las supersticiones antiguas de sus antepasados, con millares de errores"⁵². Efectivamente, en reuniones secretas, los sacerdotes seguían instruyendo al pueblo sobre sus tradiciones religiosas e históricas y, por ello, no fue fácil a los franciscanos "desterrar la idolatría" por medios pacíficos y hubieron de recurrir a la violencia.

La tradición oral

La realización de códices sobre el acontecer humano, su estudio y la enseñanza de su contenido no constituían la única for

ma de conservar la historia entre los mayas, también había un constante recuerdo del pasado en la vida familiar, lo que nos muestra una arraigada tradición oral que pasaba de padres a hijos. Estas prácticas eran parte esencial de la vida del maya, que lo hacían consciente de pertenecer a una comunidad cimentada en su pasado.

Las crónicas nos informan que, al margen de las enseñanzas que los sacerdotes daban al pueblo, los mayas recibían una formación histórica, al lado de la formación moral que los padres daban a sus hijos. Román y Zamora dice: "Cuanto a honrar al padre y a la madre, guardábanlo estrechamente, como nosotros, porque los padres enseñaban y exhortaban con mucha diligencia a los hijos que honrasen al padre y a la madre, y á los Reyes y mayores de la tierra"⁵³, y Remesal asegura que un indio le dio a Francisco Hernández noticia sobre la historia de sus antepasados, y que al preguntar Hernández que cómo sabía esas cosas, el indio "respondió, que los señores lo enseñaban a sus hijos, y así descendía de mano en mano esta doctrina"⁵⁴.

En las ceremonias familiares también se hacía alusión a los antepasados; Landa dice que en los banquetes de bodas "hacen memoria de las cosas de sus antepasados"⁵⁵, y Herrera asienta: "Los caciques emparentaban unos con otros; quando querían casar algún hijo embiaban con Presentes, un Anciano, á pedir la hija del otro: éste hacia una larga relación de los Hechos de los Pasados del Esposo, i sus calidades"⁵⁶. El hablar del linaje del contrayente tenía como finalidad asegurar la hidalguía, la nobleza de los almehencoob, pues los mayas, según Landa, "tienen mucha cuenta con saber el ori-

gen de sus linajes... y eso procuran saberlo de sus sacerdotes, que es una de sus ciencias, y jactanse mucho de los varones señalados que ha habido en sus linajes"; en relación a esto, Tozzer dice que incluso ciertas familias eran llamadas "el primer linaje" en las provincias donde gobernaban⁵⁷. Esta necesidad de manifestar su nobleza quizá tenía fines prácticos de poderío, pero el hecho de recordar en todos los aspectos importantes de la vida a los antepasados, significa también el intento de afirmar la identidad comunitaria.

Había también la costumbre de engrandecer a los nobles que morían, haciendo en los entierros una relación de sus hazañas para que quedase memoria de sus hechos, como ocurría entre los nahuas. El Licenciado Palacio nos dice: "Se enterraban en sus propias casas, asentados y vestidos con todos sus bienes; y aquellas cuatro noches y días, su llorar era como a manera de mitote, cantaban sus hazañas y linajes..."⁵⁸

Estas referencias a las ceremonias familiares nos hablan de un cultivo del recuerdo del pasado que quizá sólo se dio entre los almehenoob. Ello es explicable, ya que, en general, no todos los hechos de una comunidad son significativos para ésta, sino solamente los que tienen una trascendencia, y para los mayas, en especial, los hechos trascendentes siempre encarnaban en hombres ilustres. Estos hombres, debido a la estratificación social de los mayas, sólo podían ser los almehenoob, por ello, la "historia" maya es historia de los linajes nobles.



Todas las formas de conservación del pasado que hemos señalado nos muestran que desde el periodo Clásico el maya no fue ajeno a su propia trayectoria histórica, sino que se afanó por dejar memoria de ella en una forma más precisa y perdurable que la simple tradición oral que pasaba de padres a hijos. La compleja escritura jeroglífica y los exactos calendarios que desarrolló, a partir de la herencia olmeca, le permitieron situar los acontecimientos humanos que consideró significativos en el tiempo y en el espacio, dando así al devenir del hombre una coherencia y un orden racional, que lo diferenciaron de la leyenda mítica.

Las inscripciones mayas no relatan cualquier suceso del pasado, sino sólo las biografías y los hechos sobresalientes de los hombres pertenecientes a los linajes ilustres, los hombres cuyas acciones afectaron la trayectoria histórica de la comunidad. En sus códices, el maya relató también el origen de su pueblo, la fundación de ciudades, las guerras con otros grupos, la organización de su gobierno y las catástrofes naturales que influenciaron en la vida de la comunidad. O sea, que el maya hizo una selección de los hechos del acontecer humano que merecieron pasar a la posteridad para ejemplo de los hombres venideros, lo cual implica una verdadera reflexión sobre el pasado.

Los textos fueron elaborados por sacerdotes especializados para ello y tenían la finalidad de recordar con exactitud y veracidad los hechos pasados para ser dados a conocer al pueblo en forma oral: en sermones y representaciones dramáticas que se llevaban a cabo en las festividades religiosas. Estos nos habla de

una conciencia de identidad comunitaria en los dirigentes del pueblo, que trataban de inculcar a todas las clases sociales; de una finalidad práctica en el registro de los hechos del pasado humano; pero también nos habla de una conciencia de la distinción entre la leyenda mítica y la verdad histórica, pues para asegurar la veracidad de los textos se hacía una revisión pública de ellos, confrontándolos con la memoria de los hechos pasados que conservaban quizá los testigos o los protagonistas de ellos.

Por todo esto, creemos ver en el afán maya por registrar los acontecimientos pasados lo que se ha entendido por conciencia histórica; pero para saber con mayor certeza si estos registros son resultado de una verdadera inquisición en el pasado humano, si los mayas crearon un concepto de él, si hay una real distinción entre el mito y la historia, y si el registro del pasado se basó en una conciencia de la diferencia cualitativa del hombre frente al cosmos, creemos que es necesario aún ver qué expresa la representación humana en el arte plástico y con qué finalidad desarrollaron su sistema cronológico y su ciencia astronómica, ya que estas creaciones aparecen estrechamente vinculadas a los registros de acontecimientos históricos.

III. HOMBRE, TIEMPO E HISTORIA EN EL MUNDO MAYA

El afán por mantener vivo el recuerdo del pasado no aparece como un hecho aislado en el contexto cultural maya, sino en íntima vinculación con un señalado humanismo en la representación plástica del hombre y una compleja visión del devenir, cualificado religiosamente. Este vínculo se manifiesta, sobre todo, en las obras escultóricas del área central, realizadas durante el periodo Clásico, donde se representa al hombre, enmarcado por los textos jeroglíficos que hablan de su pasado, por representaciones astronómicas y por cálculos del tiempo. Pero también se manifiesta en los vestigios materiales del periodo Postclásico y en las copias de antiguos textos que fueron realizadas en los primeros siglos de la Colonia por descendientes de los grandes linajes mayas.

Por esa peculiar relación de hombre, tiempo e historia, nos parece indispensable acercarnos a la concepción del hombre en las artes plásticas y a la significación de la ciencia del tiempo, pues sólo viendo las inscripciones y códices sobre el pasado en el contexto en el que se presentan es posible tratar de profundizar en su verdadero sentido y comprender asimismo la idea de la historia, como acontecer, que tuvo el maya prehispánico.

La concepción del hombre en el arte clásico

La escultura aparece en la zona maya desde finales del periodo Preclásico, pero no es sino hasta el siglo IV d.C. cuando el arte maya, en general, empieza a tomar un estilo propio, diferenciándose de todo cuanto se hizo en Mesoamérica. Sobre esta diferencia nos dice Alberto Ruz, al comparar el arte maya con el azteca: "Sus manifestaciones artísticas muestran que la religión no llegó entre ellos al frenesí de desesperación y crueldad que caracteriza la de los mexicanos. Un aire más apacible se respira en el arte maya. ¿Mayor sensibilidad determinada por el medio tropical, organización social menos rígida, religión menos dogmática? Quizá tuvieron que concurrir estas causas para que el maya pudiera conservarse más libre frente a lo divino y crear un arte más humano. La diferencia más decisiva entre la estética azteca y la maya es justamente, en ésta, una mayor afirmación del instinto sobre el intelecto, de la vida sobre el símbolo"¹.

Efectivamente, encontramos en el arte maya el reflejo de una vida más libre, más natural, sin que esto signifique que el maya no haya sido profundamente religioso, como los otros grupos mesoamericanos, con los que participa de las mismas creencias. Pero dentro de su peculiaridad respecto de otros pueblos, que consistió en un realismo, una libertad creadora que llega al esteticismo, como lo afirma Westheim², y un vitalismo, entre otras cualidades, el arte maya no es homogéneo, sino que se diversifica en múltiples estilos que responden a los condicionamientos de cada re-

gión y a la sensibilidad de cada grupo. Por ser más libre y más variado, encontramos en el arte maya desde el goce de inventar una forma nueva en cada estela y una expresión nueva en cada rostro, como ocurrió en el área central, hasta la sujeción obsesiva a Chaac, que se da en el norte de Yucatán (estilo Puuc). En este caso, advertimos que se trata de un arte que refleja una necesidad apremiante de lluvia, donde se está respondiendo al condicionamiento del medio geográfico; aquí se crea un canon artístico-religioso propio, porque no existen normas estéticas preestablecidas por un dogma religioso común a toda la cultura maya, que impidan al artista, o a la comunidad, realizar su propia libertad creadora, de acuerdo con sus propias circunstancias vitales.

Así, no se puede hablar de una evolución del arte maya en general, sino de una evolución regional, y, como afirma Ruz, "la civilización maya realmente diferenciada se nos presenta más como un mosaico de estilos que bajo forma de etapas"³.

Mientras el hombre está más sujeto a necesidades materiales inmediatas, es menos libre en lo que a creaciones espirituales se refiere; quizá por eso, en el norte de Yucatán no encontramos la misma intensidad creativa en cuanto a astronomía, cómputos calendáricos o innovaciones estéticas que en el área central; y por ello mismo, los mayas de Yucatán no expresaron en el arte la gran preocupación por lo humano que encontramos en el área central, donde no es un dios indispensable lo que predomina, sino el hombre, primero estereotipado y después individualizado. Y como pretendemos destacar la importancia del hombre en el arte maya y vemos que por

su situación geográfica y por su sentido colectivo, entre otros de terminantes, los mayas de Yucatán no la expresaron tan claramente, volveremos nuestra mirada al área central, y primordialmente al arte escultórico realizado durante el periodo Clásico, dejando también fuera de nuestra investigación al área sur, donde no hemos encontrado obras tan representativas.

En las estelas del área central, a pesar de la variedad de estilos, encontramos siempre el mismo tema: un gran personaje, con sus atributos jerárquicos de poder, acompañado generalmente por personajes de rango inferior en actitud de sumisión, o de esclavos o prisioneros humillados. Uno de los mejores ejemplos de este tema es la estela 12 de Piedras Negras, donde aparece un personaje ataviado ricamente, en el borde de una estructura o un trono; tres acompañantes lo rodean y nueve cautivos están agrupados en un escalón inferior.

Se ha dicho que las estelas representan al halach uinic u "hombre verdadero", la cabeza del poder político, y que tenían por objeto la glorificación de la casta gobernante. Pero, además, las estelas expresan un concepto del hombre, en relación al mundo y al hombre mismo, que fue precisándose con el tiempo, como parecen mostrarlo los cambios estilísticos progresivos.

En las estelas más antiguas, que se localizan en las ciudades de Uaxactún y Tikal, el sacerdote se presenta como el soberano idealizado y divinizado, por lo que sus rasgos corresponden siempre a la idea del soberano perfecto y los rostros de las diversas estelas no se diferencian entre sí; los cuerpos son rígi-

dos y estáticos, cargados de atributos de poder. En Uaxactún encontramos la figura con la cabeza, las piernas y los pies de perfil, y el torso y los brazos de frente; ésta es la manera más sencilla de representar la figura humana, la que surge espontáneamente y que encontramos en todas las culturas antiguas; en relación a las figuras egipcias así representadas, se dice que responden a la "ley de la frontalidad". Más tarde, hacia 455, la figura humana aparece ya de frente en Uaxactún y Tikal, modelo que se propagará y se seguirá siempre en algunas ciudades como Copán y Quiriguá, y sólo a veces en las ciudades de la cuenca del Usumacinta. A pesar de este cambio, las figuras son siempre torpes, pesadas y fuera de proporción, como dice Morley⁴, ya que no se ha dominado aún la técnica del arte escultórico.

Pero, independientemente del dominio técnico, y buscando una significación profunda, vemos en ambos momentos una imagen del hombre absorbido por fuerzas religiosas, inmerso en cálculos calendáricos y astronómicos, una imagen sintética, como la del mito, donde hombre y cosmos, concebidos religiosamente, no están plenamente diferenciados. Sin embargo, es el hombre el que se representa, no los dioses; el hombre tratando de surgir, de definirse, por lo que podemos inferir que el maya ya tenía entonces una idea de sí mismo como algo valioso, aunque su valor consistiera en ser el depositario del poder conferido por los dioses. Se trata de una visión del hombre como la que parece haber tenido el egipcio, cuyas representaciones humanas son semejantes a las de los mayas, no sólo por la "ley de la frontalidad", sino por el hieratismo, la ideal-

zación del soberano y la importancia dada a los atributos de poder.

Entre estas estelas arcaicas, por decirlo así, están la 9 de Uaxactún (328 d.C.), la más rígida por ser de las primeras; la 1 de Tikal y la 5 de Uaxactún, un poco más naturales; la 26 de Uaxactún (445 d.C.) y la 4 de Tikal, donde la figura humana aparece ya de frente.

A finales del siglo VI, según muchos testimonios, se produjo un lapso de pasividad en la erección de estelas, que fue sucedido por un nuevo auge de la cultura en general, iniciado alrededor de 650 d.C. El arte plástico presenta un gran cambio en la realización estética, lo que indica un mayor dominio de la técnica, pero que también refleja un cambio más profundo en la conciencia del hombre que tuvo el maya⁵. Las formas pierden su rigidez, lo burdo se refina, las figuras humanas "se humanizan", pues adquieren movimiento, naturalidad y expresión de gran espiritualidad, sobre todo en tres ciudades de la cuenca del Usumacinta: Palenque, Piedras Negras y Bonampak.

¿Qué le ocurrió al maya del siglo VII? No podemos más que aventurar la hipótesis de que el hombre, el mismo que había sido representado durante siglos en las estelas, como símbolo hierático del poder conferido por los dioses, se emancipaba un poco de ellos para situarse con su dignidad propia dentro del universo, como algo distinto a él y, de algún modo, capaz de comprender su sentido. Mientras que el hombre oriental, en un alto grado de civilización, buscó fundirse con la naturaleza, como lo vemos en la

pintura china, en la doctrina taoísta y en el hinduismo, por ejemplo, el maya tiende a destacarse en ella, aunque ambos la consideren divina. Mientras que el oriental incitó a la inacción, a no pensar, a no tratar de comprender, el maya piensa, comprende y actúa ante los dioses para propiciarse un buen destino, sistematiza el devenir para manejarlo, describe los astros y su movimiento para regular su propia vida. En síntesis, no se anula ante lo divino, se crea su propio sitio.

Esta humanización en el arte maya es manifiesta, por ejemplo, en los dinteles 24, 25 y 26 de la estructura 23 de Yaxchilán; en el bello tablero mural No. 3 de la estructura 0-13 de Piedras Negras y en las estelas 12, 14 y 40 de la misma ciudad; en los paneles y la estela 1 de Bonampak, entre muchas otras obras de esta región. Pero sobre todo es manifiesta en el arte palencano y en los sorprendentes frescos de Bonampak, que lograron un perfecto equilibrio de forma y contenido.

En Palenque encontramos al hombre, en la grandeza humana que da la realización espiritual; encontramos al hombre expresado en los hombres concretos, individuales, que fueron retratados en estuco. El artista palencano prefirió ese material quizá porque en él le era más fácil modelar los infinitos matices expresivos del rostro y el cuerpo humanos, como lo muestran los relieves de los pilares del Palacio, las cabezas de la tumba del Templo de las Inscripciones y las caras, obras notables por su expresión humana individual.

Uno de los mejores ejemplos de esa concepción del hombre

es la tumba del Templo de las Inscripciones, sobre la cual se construyó el templo, quizá para venerar al hombre enterrado en ella. Ese gran sacerdote, que pasó a los dominios de los "nueve señores de la noche"; fue representado renaciendo en forma de maiz y protegido por el Sol y la lluvia. Todos los motivos que encontramos en el sarcófago tienen un profundo sentido religioso, pero a la vez nos muestran una preocupación por el hombre y por el sentido de su vida. En los relieves de los cuatro lados del sarcófago aparecen diez figuras humanas, seis hombres y cuatro mujeres que surgen, cada uno con una planta, de una faja de jeroglíficos formada por el signo Caban, tierra. Todo esto parece expresar la idea de que hombre y naturaleza forman una unidad, de que el mundo es un literal universo, es decir, una unidad de lo diverso, una armonía en la que participan todos los seres terrenales y los astros.

Los veinte signos de los lados Este y Oeste de la lápida corresponden a los astros, encabezados en el norte de la faja Este por el Kin, día, y en el norte de la faja Oeste por el Akbal, noche. Ruz dice: "Creemos que al enmarcar escenas con fajas formadas por los signos simbólicos de los astros, los artistas mayas o quienes los dirigieron, deseaban dar a las escenas una dimensión cósmica, recordar que la tierra y el cielo forman una unidad, integrar los acontecimientos históricos o simplemente terrenales en la infinidad espacial y en la eternidad del tiempo"⁶.

El motivo de la lápida se divide en dos secciones; la inferior representaría la muerte y la superior la vida; entre las dos se encuentra el hombre, atrapado en la muerte, como dice Ruz,

cayendo hacia atrás sobre el monstruo de la tierra para mostrar que es un ser destinado a la muerte; pero la muerte lleva en sí misma la vida, pues la faja inferior también tiene signos de vida: el Sol, semillas, la estilización de una concha, que significa agua, tierra, diosa madre, nacimiento; hay también una probable mazorca y un grano de maíz. En la faja superior domina un motivo cruciforme, identificado con la planta de maíz y acompañado de elementos asociados al cielo, al Sol y a la lluvia (serpiente bicéfala); es decir, aparecen todos los signos de vida que, además, se representan en todo el templo. En lo alto de la cruz se posa un quetzal, símbolo de la libertad espiritual. O sea, que todo muestra una idea sobre el destino del más allá, la idea de un ciclo humano de muerte y renacimiento, semejante al de la naturaleza, la idea de una resurrección, quizá a una vida más elevada espiritualmente.

Pero además de esta visión de lo humano, como algo que forma parte de la armonía cósmica, la tumba parece expresarnos una conciencia de la diferencia cualitativa del hombre. Ruz ha dicho: "El exceso de precauciones materiales para lograr un sepulcro indestructible y eterno, así como la redundancia en la simbología protectora, induce más a pensar que reflejan la tremenda preocupación de un mortal todo poderoso, aunque inseguro respecto a su destino final, que la actitud de un ser que por su esencia supiera de antemano que lo esperaba la divinización y la vida eterna"⁷. O sea que, lejos de expresarnos que el maya había sobrevalorizado al hombre, la tumba nos expresa que conocía al hombre y su contingencia

propia, al hombre diferenciado, en cierta forma, del cosmos y de los dioses.

Desde el punto de vista de su expresión plástica, sin tomar ahora en cuenta el hecho de que parecen haberse registrado datos de la vida del señor enterrado en ella, la tumba entera manifiesta que el hombre individual era valioso por él mismo: las cabezas de estuco colocadas debajo del sarcófago no son estereotipos del ideal del soberano, sino retratos de dos personajes fuertemente caracterizados y elevados espiritualmente. Ellas, así como la representación de la lápida y otras obras de Palenque, nos dicen que el maya conoció y veneró al hombre como tal, sin que esto signifique que dejara de venerar a los dioses.

Pero el arte plástico del periodo Clásico en el área central no sólo nos muestra una conciencia del hombre como un ser valioso dentro del cosmos, sino que también sugiere una conciencia del hombre como ser histórico, o sea, una preocupación por el acontecer humano. El principal ejemplo de esto son los frescos de Bonampak, que retratan a hombres individuales en un hecho sobresaliente de su pasado, por lo que constituyen una magnífica narración de un acontecimiento histórico.

Se ha dicho que el tema de estas pinturas es una sublevación de campesinos reprimida por la casta gobernante, ya que los vencedores aparecen ricamente ataviados, mientras que los vencidos llevan el vestuario propio del maya del pueblo; pero también se ha afirmado que, dada la magnitud de la representación, se trata de un combate político muy importante.

Las representaciones de los tres cuartos que componen el Templo de las Pinturas de Bonampak están ligadas entre sí: en el primero se hacen los preparativos para una celebración, destacando el halach uinic y su familia, acompañados de nobles y esclavos; entre los nobles aparecen tres personajes concretos que volvemos a encontrar en los otros cuartos, por lo que creemos que se trata de personajes históricos reales. En el segundo cuarto se representa la batalla, que culmina con la represión; es una imagen épica tan grandiosa como las batallas de la Ilíada y que nos habla, en una forma tan expresiva como la palabra, de un hecho histórico concreto (Fig. 2). En el tercer cuarto se exalta la victoria con una fiesta, en la que participan los mismos personajes del primer cuarto.

Por lo insólito en el área maya de una representación pictórica de ese tipo, se cree que se trata de un hecho inusitado que los caciques quisieron inmortalizar para dar una enseñanza al pueblo y para guardar memoria de su grandeza y dominio. Si esto es así, el templo de Bonampak es uno de los más valiosos testimonios de que la humanización del arte plástico maya responde a una visión del hombre como ser histórico, y es necesario relacionarlo con otras escenas de batallas ejecutadas en relieve que, como hemos visto, parecen representar hechos reales y concretos, ya que van acompañadas de inscripciones que verosimilmente relatan biografías de los grandes personajes.

En síntesis, las representaciones humanas del arte maya

realizadas entre los siglos VII y IX nos muestran una concepción del hombre como un ser diferenciado del cosmos y de los dioses, aunque estrechamente vinculado a ellos; el hombre situado en su propia dimensión, que es la dimensión histórica. Esas figuras, llenas de dinamismo y naturalidad, parecen repetirnos las palabras del Popol Vuh, cuando describe la aparición del hombre hecho de masa de maíz, sustituyendo al soberbio y vanidoso hombre de madera: "Ya el alba se esparce, la construcción se acaba. He aquí que se vuelve visible el sostén, el nutridor, el hijo del alba, el engendrado del alba. He aquí que se ve al hombre, a la humanidad en la superficie de la tierra"⁸. Parece que surgía el hombre real, consciente de sí mismo y de los dioses; el hombre histórico, consciente de su propia trayectoria temporal; el ser susceptible de elevación espiritual y destinado a la resurrección en sus propias obras.

A propósito de esta conciencia del hombre en el arte Clásico hemos de mencionar los estudios sobre el arte maya realizados por Beatriz de la Fuente, en particular La escultura de Palenque y el artículo titulado La conciencia histórica entre los mayas clásicos a través de su escultura.

La investigadora señala un primer periodo en la escultura palencana al que denomina "hierático mitológico" (610-667 d.C.) por la rigidez de las formas (posición axial) y el carácter mítico de los temas. Dice que los sacerdotes, "dominados por creencias mágicas aparecen rígidos, carentes de movimiento y sujetos en su simetría al orden cósmico impuesto por la religión"⁹. Un segundo pe-

riodo sería el "dinámico naturalista" (667-692 d.C.) en el que "el tema sufre un cambio fundamental y decisivo, del carácter mitológico pasa al carácter histórico aún cuando sin relegar por completo los accesorios míticos"¹⁰. Se basa para afirmar esto en que las ofrendas del primer periodo eran símbolos de agua, productores de vida, y loas al Sol, y en el segundo periodo se ofrecen tiaras de turquesa, que son "ofrendas de poderío terrestre" y aparecen figuras sojuzgadas, como en el Tablero de los esclavos del Palacio. Afirma que son retratos que muestran un culto a la personalidad, no a la categoría sacerdotal.

En el artículo sobre la conciencia histórica señala que el surgimiento de esta conciencia es "el comienzo de la victoria de la mentalidad racionalista sobre la irracional"¹¹. Ella ve un "proceso de transformación que va de la concepción mágica a la concepción histórica del mundo..."¹²

En estos estudios se ha logrado la captación profunda del concepto del hombre que creó el maya, y nosotros hemos encontrado en ellos muchas luces para esta investigación, pero creemos que la conciencia histórica no implica necesariamente una mentalidad racionalista, y nos parece que el maya no abandonó en ningún momento la concepción mágica del mundo. No creemos que magia y mito se opongan a racionalidad, sino que hemos encontrado la racionalidad del mito y la religiosidad de la razón, tanto entre los mayas como entre otros pueblos. Por ello, no vemos oposición entre concepción mágica y concepción histórica, sino que creemos que la conciencia histórica, o sea, la reflexión sobre el acontecer huma-

no, puede darse tanto en una mentalidad mágica, como en una mentalidad racionalista.

El objeto de que nosotros hayamos destacado la humanización progresiva de las representaciones humanas en el arte clásico del área central, que culminan con el retrato del hombre como tal y con escenas que narran hechos del pasado, ha sido señalar que el maya clásico tuvo una profunda conciencia del hombre y de su trayectoria temporal, que nos permite ver sus inscripciones y códices sobre el pasado como verdadera historia. O ¿cabe pensar en un humanismo tan señalado sin una conciencia histórica?

La ciencia del tiempo y la historia

Hasta ahora nos parece haber encontrado que la preocupación por el pasado entre los mayas puede ser considerada como conciencia histórica, pero creemos que una aproximación a la ciencia del tiempo no sólo puede darnos una corroboración de las conclusiones anteriores, sino que puede acercarnos a la comprensión del sentido y el concepto de la historia entre los mayas. Nos basamos para afirmar esto en el hecho de que en las inscripciones sobre el pasado siempre se entrelazan los datos sobre los acontecimientos humanos con datos astronómicos, lo que no se puede pasar por alto, porque nos remite a una peculiar concepción de la historia que sólo puede ser entendida en base a la significación de la ciencia del tiempo.

Los investigadores que se han aplicado a la labor de des-

cubrir datos históricos en las inscripciones no han profundizado en este hecho, quizá porque hasta hace doce años sólo se había visto el aspecto astronómico negando el histórico, y era necesario descubrir que los mayas no fueron indiferentes a su propia trayectoria histórica. Tatiana Proskouriakoff nos dice en su artículo sobre Piedras Negras: "El descubrimiento de que las inscripciones de Piedras Negras implican datos históricos no significa que se deba abandonar la búsqueda de significaciones astronómicas. Es necesario deslindar los dos campos dentro del problema de interpretación de fechas. Pero la aproximación astronómica tiene ya un largo camino recorrido, mientras que la histórica jamás ha sido iniciada. Quizá si hubiéramos invertido tanto tiempo buscando datos históricos como el que ha sido empleado para los cálculos lunares, ya hubiéramos podido reunir el cuerpo substancial de hechos de la estructura dinámica del 'Viejo Imperio' maya. Seguramente la solución final de las significaciones de los textos dependerá del desciframiento de los jeroglíficos, pero no debemos depender sólo de eso, porque se puede enfrentar el problema por otros caminos, y la aproximación histórica merece una consideración fervorosa de nuestra parte"¹³.

Pero la necesidad de deslindar los dos campos en la labor de interpretación de fechas, en la labor de interpretación histórica nos parece que se convierte en necesidad de vincularlos, ya que, según proponemos hipotéticamente, la historia para el maya no es algo aparte de la armonía cósmica, sino que forma parte de ella, lo cual explicaría la connotación astronómica de los textos sobre

el pasado y la señalada función práctica de la astronomía. Por ello creemos que el ver ambos conocimientos como dos aspectos inconexos quizá traicionaría el espíritu maya, por muy extraño que parezca a nuestras mentes occidentales un tal concepto de la historia.

Entre las creaciones que distinguen al maya dentro de la cultura mesoamericana destacan sus conceptos matemáticos y astronómicos, quizá los más avanzados entre las culturas antiguas. Estos conceptos fueron resultado de una conciencia del devenir que parece ser lo medular de su cultura. El maya captó el carácter temporal del cosmos, el devenir de todo cuanto existe y trató de hacerlo comprensible ordenándolo y registrándolo. Así, desarrolló el uso del cero y el valor posicional de los signos más o menos mil años antes que los hindúes, los primeros en el "Viejo mundo" en llegar a estos conceptos; registró el ciclo del Sol con una coincidencia casi exacta con el Año Trópico; registró el periodo de luna ción y las revoluciones sinódicas de Venus; desarrolló todo un sistema calendárico, siguiendo la herencia olmeca; creó una fecha Era como punto de partida para sus cálculos cronológicos: 4 Ahau, 8 Cumhú, que corresponde al año de 3113 a.C., y se aplicó a la labor de calcular y registrar fechas mediante un complicado sistema llamado de la "Cuenta larga" o "Serie inicial" no sólo como algo útil para la vida humana material, sino por una conciencia más profunda de la temporalidad, como parece sugerirlo, muy particularmente, la fecha 7 Ahau, 3 Pop, inscrita en la estela D de Quiriguá, que, si

la lectura que se ha dado es correcta, registraría un día situado cuatrocientos millones de años hacia el pasado.

Eric Thompson, el investigador que más se ha ocupado del tema del tiempo, y que nos habla incluso de una "filosofía del tiempo" entre los mayas, afirma: "Para los mayas el tiempo constituyó un motivo de interés absorbente. Cada estela y cada altar se erigían para señalar el paso del tiempo, y por ello la dedicación se hacía al fin de un periodo... Hasta donde llega nuestro conocimiento, los monumentos mayas con inscripciones... tratan exclusivamente del paso del tiempo, de datos sobre la Luna y el planeta Venus, de cálculos calendáricos y de asuntos sobre los dioses y los rituales implícitos en estos temas"¹⁴. Thompson ha afirmado que en el pensamiento maya no hay una preocupación por el hombre, por eso, sobre la alteración que el tiempo producía en la vida humana, según el concepto maya, el investigador nos dice: "El fin que se buscaba en conocer los factores que influirían en cada día y en cada año, fue quizá de carácter mundano; la idea maya de la eternidad del tiempo fue, en cambio, una idea más noble. En el sistema que los mayas concibieron, el camino por el cual el tiempo se deslizaba se extiende hasta un punto tan distante en el pasado, que la mente del hombre es incapaz de comprender su remotidad. Y sin embargo este pueblo se propuso atrevidamente re-pasar ese camino en busca de aquel punto inicial"¹⁵. Esto parece significar que los mayas concibieron el tiempo como un ininterrumpido devenir que arranca de un pasado tan remoto que casi es eterno; dice Thompson que "los mayas habían llegado a la conclusión de que el tiempo no

tuvo principio jamás" ¹⁶.

Según esta visión, los mayas realizaron una verdadera ciencia especulativa en su afán de comprender el devenir, quizá a partir de la simple observación del ciclo solar, y de manera secundaria buscaron conocer las influencias que el movimiento cósmico traía para el hombre. Si esto fuera así, se podría decir que los mayas se entregaron al conocimiento objetivo del devenir cósmico sin ser conscientes del devenir humano, al mismo tiempo que permanecían inmersos en una religiosidad donde el hombre se anula ante los dioses. ¿Pueden darse estos dos fenómenos simultáneamente? ¿Puede haber una apertura racional, un afán de sistematización y orden del cambio, sin conciencia del hombre? ¿Qué significan entonces el humanismo que expresa el arte plástico y el registro sistemático del pasado?

Cuando nos preguntamos si esta ciencia fue un mero afán desinteresado por algo tan abstracto como es el tiempo, y si los mayas llegaron a un nivel de intereses puramente especulativos, encontramos que, lejos de esto, todo lo relativo al concepto de tiempo está en íntima relación con su religión, y su religión está en íntima relación con los hombres, como toda religión. Despojados de su contexto, los cálculos cronológicos y astronómicos de los mayas, que tal vez fueron llevados hasta un extremo donde el tiempo humano resulta insignificante, pueden considerarse como una verdadera ciencia objetiva, según nuestro concepto occidental de ciencia; pero eso no significa que la actitud de sus creadores sea como la de un científico occidental, por lo que es necesario verla

como resultado de una particular visión del cosmos y de la vida que comparten todos los pueblos mesoamericanos, y que es cualitativa y esencialmente distinta de la nuestra.

Como lo hemos señalado en el Capítulo I, los hombres mesoamericanos concibieron un cosmos dinámico y divino, regido por una ley cíclica. El cosmos maya, en particular, es una compleja combinación de tres planos verticales y cuatro "rumbos" horizontales, simbolizados por colores, aves y ceibas cósmicas. Es un universo constituido por fuerzas divinas en constante interrelación y en constante movimiento, que ha existido varias veces consecutivas, siguiendo un orden cíclico. Dentro de cada uno de estos grandes ci cl os, llamados Soles, se producen infinidad de ciclos menores: dei dad es que llegan "cargando" el tiempo, recorren un espacio y parten cuando llega su "cansancio", dejando la carga del tiempo a la siguiente deidad. Esto nos expresa un concepto de espacio dinamiza do o temporalizado, una unidad espacio-tiempo, por lo que el tiempo es el universo mismo, en tanto que el universo es dinamismo. León-Portilla, que ha realizado una profunda y original investigación sobre el tema del tiempo entre los mayas, nos dice: "Para ellos el tiempo mismo fue la realidad primordial y sin límites, la deidad de los múltiples rostros, periodos o ciclos, que en jornadas alternantes y con la posibilidad de retornos en un ámbito que no alcanza término, comunican su carga a todos los planos y a todos los rumbos del universo"¹⁷.

Pero el tiempo no es el tránsito de un solo portador con su carga, sino de muchos portadores a la vez, cada uno con su lap-

so correspondiente: el de los baktunes, el de los katunes, el de los tunes, el de los uinales y el de los kines, que se armonizan para fijar una fecha. Los portadores del año son los días con que éste comienza y sólo son cuatro, que corresponden a los cuatro rum bos del universo: Kan, Muluc, Ix y Cauac; cada uno de ellos trae una influencia benéfica o maléfica; así Kan significa la abundancia de granos; Muluc, la lluvia; Ix y Cauac, desastres.

El tiempo se concibe así, como un orden, se racionaliza, se hace comprensible; pero también se antropomorfiza, es decir, adquiere un rostro de hombre, pues pasa al dominio de los hombres y su conocimiento sirve para regular la vida de los hombres. El tiempo, en tanto que interrelación dinámica entre hombres y dioses, es tiempo esencialmente cualitativo, no un concepto abstracto y deshumanizado. El mismo Thompson dice que "fue precisamente en los intentos de encontrar la clave de todas estas influencias en conflicto que provenían de los diversos dioses de tantos ciclos del tiempo donde los mayas alcanzaron sus más grandes descubrimientos intelectuales"¹⁸, y León-Portilla afirma que "ciencia pura sería el saber de los mayas acerca del tiempo, si se eliminara de él su absorbente connotación religiosa y lo que hoy llamaríamos su aplicación astrológica"¹⁹.

Por tanto, parece ser que la ciencia del tiempo surgió de una originaria preocupación por el hombre, por su vida material, en tanto que ésta está determinada por los dioses-tiempo. Nos parece anacrónico y abstracto suponer que al maya le interesó saber qué es el devenir en sí mismo, como si el devenir fuera al-

go ajeno a su propia existencia. Más bien parece haberle interesado, primordialmente, comprender y precisar su propio sitio dentro de este cosmos dinámico, planear su propio devenir.

De los tres códices prehispánicos que conocemos, el código Dresde nos sugiere esta preocupación esencial del maya, en tanto que en él encontramos un ejemplo de los grandes cálculos astronómicos y cronológicos de los mayas, en relación con la vida humana. Los astros aparecen antropomorfizados, sobre todo de la página 47 a la 50 del código, donde se representan como guerreros y personajes heridos, realizados con gran naturalismo. De la página 32a a la 39a, el código representa escenas de pesca, sacrificio humano, preparación de comidas y bebidas, caída de lluvias, tormentas, conjunción de planetas, fertilización de la tierra por aguas pluviales, etc. Esto nos muestra que el maya baja los astros a su propio mundo, o que eleva su mundo a una repercusión astro-divina, y no que se aleja de sí mismo para remontarse a los astros, como lo haría un científico occidental; nos muestra que lo que preocupaba al sabio maya no era precisamente el conocimiento objetivo de los astros, sino la comprensión de los hechos naturales que afectaban la vida humana; es decir, parece ser que el maya se afanó por conocer el ritmo de los astros y por computar el tiempo con toda exactitud para programar las actividades básicas para la vida, en especial la agricultura, lo cual corrobora el carácter práctico de los conocimientos astronómicos, pero a la vez nos revela que su vida práctica, material, concreta, no era vivida dentro de la estre-

chez de sus propios límites, sino en apertura e integración con la totalidad del universo.

Ahora bien, la preocupación por la temporalidad, que le llevó a crear una tan asombrosa sistematización del devenir, nos hace inferir que el maya concibió también al hombre como un ser temporal. Pero, ¿qué clase de temporalidad era la que regía la vida humana? ¿De qué manera quedó integrado el hombre, en tanto que ser histórico, al devenir universal? ¿Quedó inmerso indiferenciadamente dentro de este devenir cósmico? o ¿de alguna manera fue diferenciado?

Creemos que la respuesta está en los textos mayas posteriores a la conquista, que revelan la ideología y costumbres de los mayas del periodo Postclásico, ya que ellos parecen expresar que la visión maya de un cosmos dinámico y divino, en integración con la vida humana, trajo consigo la explicación de la vida histórica, la conciencia de la propia trayectoria temporal del hombre.

En el periodo Postclásico, los mayas habían abandonado el sistema de fechar de la "Cuenta larga", prefiriendo registrar las fechas sólo dentro de un katún (7200 días), sin tomar en cuenta el tiempo total. Cada 260 años volvía el katún de un nombre dado (que debido a la construcción de su calendario sólo podía terminar en un día Ahau) trayendo consigo las mismas influencias divinas, por lo que los hechos ocurridos en el katún anterior se repetirían. Pero como el hombre forma parte del cosmos, no sólo se repiten los hechos naturales, sino también los acontecimientos hu-

manos, las acciones de los hombres, quienes, como todo, reciben la carga divina del katún. Un ejemplo es la conocida historia de los itzáes, que en los katunes 8 Ahau se veían obligados siempre a abandonar su residencia²⁰.

Así la historia, o sea, el acontecer humano, se concibe como una trayectoria cíclica en la que el pasado retorna de acuerdo al orden del tiempo, porque el hombre no es una realidad aislada de las otras realidades dinámicas que constituyen el universo. Por tanto, los acontecimientos registrados en los textos eran la clave para prever el futuro, lo cual explica el hecho de que, además del conocimiento del tiempo, la principal ocupación de los sacerdotes era estudiar sus antiguos textos para poder predecir el destino que el tiempo traía para el hombre. En los Libros de Chilam Balam se nos habla repetidas veces de esta actividad de los sacerdotes mayas, por ejemplo: "Se llaman profetas los sacerdotes Chilam Balam y Xupén Nauat, porque conocían los libros sagrados en los que se conoce el porvenir de los Hun Ahau, que fueron quitados del cerro de Chun-caan cuando su poder se vino a tierra"²². Otro texto dice: "Lahun Chablé erige Katún en el 10 Ahau Katún... Se averigua lo que dicen los antiguos libros... Se busca en el calendario si han llegado las señales del mundo..."²²; y al describir las desgracias que vendrán en el año 4 Muluc de un katún 5 Ahau, dicen: "Llorará Ku, Deidad, llorará el mundo; será cuando recuerden sus linajes paternos sus linajes maternos y los tres dobleces de katún pasados desde que murieron perdidos en los bosques y bajo las malezas por causa del poder del Sol según sus historias y tradicio

nes. Así ocurrirá en el decimo-octavo año tun, así aparecen los signos en el libro de los siete linajes que vio el Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar, Chilam Balam, Brujo-intérprete, cuando leyó la rueda de los katunes... Eso fue lo que dedujo de los signos pintados en el libro, según su entender... Allí vieron cómo caería la carga según dijo el Chilam Balam... que caería un año de reyertas y un sólo pleito se oiría, según la explicación que dan los signos pintados"²³.

De la época inmediatamente anterior a la conquista conocemos muchos hechos históricos, precisamente porque estaban registrados en los códices y sirvieron de base para interpretar la llegada de los españoles; así, se explica el gobierno español en base al dominio de los itzáes, el culto cristiano en base al culto de Kukulcán, etc. El Códice Pérez asienta: "En los antiguos libros se nos enseña que cambiará el mundo. Es la señal del Verdadero Dios la que llegó..."²⁴

Todo esto nos revela que se consignaban los acontecimientos ocurridos, registrando con exactitud la fecha de su acaecimiento, y que se llevaba un cómputo sistemático del tiempo, para poder después conocer el futuro que esperaba a la comunidad. O sea, que había una verdadera inquisición de los acontecimientos pasados, una reflexión sobre su sentido, una significación de los hechos humanos, porque así como se buscó la causa de todo lo que acontece, el sentido del devenir, se buscó también la causa del devenir humano, y esta causa se encontró en el carácter cíclico de la temporalidad

cósmica, en la interrelación necesaria de pasado, presente y futuro.

Esto significa que la historia no fue concebida como algo azaroso, ni tampoco como resultado de la acción de fuerzas incomprendibles, sino que se creó una concepción racional, una explicación del acontecer humano, dotando al pasado de un significado, en base a la creencia de que el devenir está sujeto a leyes necesarias. Porque aunque estas leyes cósmicas sean concebidas como el movimiento de múltiples deidades, son leyes racionales, ya que son cuantificables con exacta precisión, ya que son comprensibles y manejables. Así, la historia es racional porque la ley cósmica garantiza la legalidad de la existencia humana en el tiempo: la racionalidad del tiempo universal fundamenta la regularidad con la que se produce la historia.

Con esta peculiar concepción del acontecer humano, en la que el pasado se repite como los ciclos de la naturaleza, los mayas nos inducen a pensar que no advirtieron la diferencia entre los tres componentes de la temporalidad histórica respecto de la temporalidad del mundo, que consiste en la novedad del futuro. Sin embargo, ¿qué sentido tenía la inquisición en los antiguos textos? ¿Era sólo para saber fatalistamente qué traería el mañana, de acuerdo a lo que ocurrió en el pasado?

Lejos de esto, los textos nos expresan también que el verdadero sentido de la inquisición en el pasado, del conocimiento de las leyes de los katunes para prever el futuro, era la posibili-

dad de prepararse para recibirlo, aceptando las buenas influencias y conjurando y evitando las malas, lo cual significa cambiarlo, de algún modo. Aquí encontramos que ya interviene la libertad del hombre, que el maya se percató de que mediante el conocimiento del pasado él puede modelar su propio destino, mientras que la naturaleza no puede conocer ni cambiar el suyo.

Después de haber inquirido en sus textos antiguos, los sacerdotes hacían públicos sus pronósticos, aconsejando la mejor manera de actuar. Por ejemplo, en una profecía el sacerdote exhorta al pueblo a llevar a las doncellas a otro lugar, dada la carga del katún: "En ninguna parte han de entregarse las hijas de Cuchlum Idzinil, Hermandad-de-hermanas-menores; saldrán de esta provincia, habrán de irse... porque va a ser el tiempo en que paran las mozas doncellas, las no casadas, un día tras otro"²⁵, y en la profecía para el primer katún 11 Ahau que se repite después de la llegada de los españoles, ocurrida en el katún anterior del mismo nombre, se recuerdan las desgracias del katún anterior y se recomienda al pueblo: "Preparáos para soportar la carga de la miseria que viene a vuestros pueblos porque este katún que se asienta es katún de miseria, katún de pleitos con el diablo, pleitos en el 11 Ahau"²⁶.

Así, la función de los sacerdotes, al dar sus pronósticos al pueblo, era aconsejar la mejor manera de actuar ante el destino que traía el katún. Landa nos dice que en el mes de Uo los sacerdotes se reunían, sacaban sus libros y "hecho esto abría el más docto de los sacerdotes un libro y miraba los pronósticos de aquel

año y los declaraba a los presentes, y predicábales un poco encomendándoles los remedios"²⁷.

Al ligar la historia humana a la vida cósmica en la idea de que los acontecimientos se repetían, el futuro se hace racional pues pasa al dominio del hombre, quien lo puede transformar, en base al destino. Aquí es donde creemos que se expresa la diferenciación hombre-mundo, pues el hombre es concebido como el ser que posee la capacidad libre de organizar su vida, sin dejar de pertenecer a la naturaleza, como si ambas cosas no se contrapusieran, sino que se complementaran dialécticamente. Se trata de libertad, entendida como conciencia activa del destino, ya que el hombre maya no permanece pasivo ante su condición de parte integrante de un todo cósmico, sino que puede conocerla y planificar su futuro, ordenando y registrando el devenir, investigando en sus textos sobre el pasado.

La preocupación por el tiempo no es algo aparte de la preocupación histórica, porque el hombre es también devenir, devenir integrado al devenir cósmico, pero devenir que es susceptible de ser modificado por la acción consciente y libre del hombre.

Así pues, la ciencia del tiempo corrobora la existencia de una conciencia histórica entre los mayas porque a través de ella no sólo se pone de manifiesto que hubo una verdadera actitud inquisitiva y crítica hacia el pasado, sino también lo que sería el concepto del pasado y el sentido de la historia. Esta ciencia del tiempo no sólo tiene significación astronómica y religiosa, si

no que, siendo una "filosofía del tiempo" está expresando la concepción que el maya tiene de la historia: un fenómeno racional. Esta racionalidad se expresa en que la historia, entendida como el devenir propio de lo humano, no es sino una manifestación específica del devenir universal, el cual se mira como un orden riguroso que consiste en juegos de interrelación dinámica de los dioses-tiempo, que constituyen una unidad espacio-temporal determinable y cuantificable con plena exactitud.

Es decir, el tiempo es racional porque es determinable topográfica y cualitativamente, como divinidades diferenciadas que desempeñan movimientos y funciones definidas e interrelacionadas, y, a la vez, porque estas funciones también pueden ser determinadas cuantitativamente con toda exactitud por los cálculos matemáticos y cronológicos, fundamentalmente porque el proceso temporal se entiende como reiteración cíclica, repetición de lapsos.

El movimiento histórico, entonces, está sometido al mismo rigor, está referido a la misma racionalidad del tiempo total. Los momentos de la historia se explican en función de cargas divinas de los lapsos, y el proceso mismo de la historia se concibe también cíclica y reiterativamente.

Pero la historia no es sólo esta racionalidad calificada religiosamente, este orden determinable necesariamente y sometido a una reiteración fatal, sino que, en tanto que el hombre tiene acceso a su comprensión, puede conocer su futuro, y en esto implícitamente se está expresando la peculiaridad que el hombre tendría: dar sentido a su presente y prever su futuro, e incluso, en

base a esta conciencia, modificarlo.

De todo esto podemos concluir que si la conciencia histórica es un mirar reflexivo y crítico hacia el pasado; si es crear un concepto acerca de él, sobre la base de una identidad comunitaria; si es una conciencia del devenir humano, es decir, de que la vida del hombre es cambio creativo, resulta que los mayas tuvieron una verdadera conciencia histórica; que sus textos sobre el acontecer pretérito, en su íntima vinculación con la concepción humanística del hombre y con la ciencia del tiempo, son una auténtica historiografía. Porque por su peculiar visión del cosmos como un eterno dinamismo cíclico, cualitativo y actuante, racional y divino, al cual pertenece el hombre, se afanaron por comprender su propia trayectoria, por encontrar su propio sitio, e inquirieron en su propio acontecer reflexionando sobre él y creando un peculiar concepto del pasado, el presente y el futuro; se responsabilizaron de preparar su porvenir registrando cuidadosamente los acontecimientos y dignificaron la imagen del hombre como algo distinto al cosmos y a los dioses pero nunca desvinculado de ellos.

IV. LA CONTINUIDAD DE LA CONCIENCIA HISTORICA EN LOS HISTORIADORES MAYAS POSTERIORES A LA CONQUISTA

En los capítulos anteriores hemos apelado a las fuentes indígenas posteriores a la conquista para tratar de comprender el afán por registrar el acontecer humano en los mayas prehispánicos, del que nos hablan las inscripciones realizadas desde el periodo Clásico y las fuentes españolas de los siglos XVI y XVII. Ahora analizaremos estos textos indígenas en tanto que herederos de la peculiar conciencia histórica de los mayas prehispánicos.

A la llegada de los españoles, los mayas debían tener, si había un cultivo tan notable de la historia, un conocimiento muy completo de su pasado; pero, como bien sabemos, los códices, que eran el principal receptáculo de la tradición, fueron destruidos por supuestos requerimientos de la evangelización, y los sacerdotes fueron torturados, acosados y muertos, precisamente por la fuerza de esa tradición. Dice Landa: "Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena"¹, y Cogolludo asienta, hablando del auto de fe de Maní, encabezado por Landa: "Con el recelo de esta idolatría, hizo juntar todos los libros y caracteres anti-

guos que los indios tenían, y por quitarles toda ocasión y memoria de sus antiguos ritos: cuantos se pudieron hallar, se quemaron públicamente el día del auto, y á las vueltas con ellos sus historias de sus antigüedades².

Esto, que tan escuetamente refieren los frailes españoles, justificándose por la necesidad de cristianizar a los indios, fue visto por éstos como la mayor tragedia, pues la desaparición de los códices y la persecución de los sacerdotes significaban no sólo la pérdida de su identidad, sino también el desamparo ante el futuro, es decir, la pérdida de la posibilidad de prepararse para lo que trajera la carga divina de los katunes.

Los evangelizadores sabían bien que la autoridad estaba en los sacerdotes, guías del pueblo, por eso dirigieron hacia ellos sus ataques. Los sacerdotes desaparecieron y la fuerza espiritual del pueblo maya se perdió. Dice el Chilam Balam de Chumayel: "No había ya buenos sacerdotes que nos enseñaran. Este es el origen de la Silla del segundo tiempo. Y es también la causa de nuestra muerte. No teníamos buenos sacerdotes, no teníamos sabiduría, y al fin se perdió el valor y la vergüenza. Y todos fueron iguales... No había Alto Conocimiento, no había Sagrado Lenguaje, no había Divina Enseñanza en los sustitutos de los dioses que llegaron aquí. ¡Castrar al Sol! Eso vinieron a hacer aquí los extranjeros"³. Estas palabras, llenas de amargura, nos muestran la tragedia con la que vivió el maya la abolición de sus costumbres tradicionales, la pérdida de su sabiduría y de su conexión con el pasado, que significó la pérdida de su identidad. El lamento del escritor maya nos recuerda las

palabras de un mexica ante la caída de Tenochtitlan, que expresan también la pérdida de la herencia histórica:

"Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.
Con los escudos fue su resguardo,
pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad"⁴

Pero si los códices fueron destruidos y los sacerdotes perseguidos y muertos, la conciencia histórica del maya no pudo ser destruida y, precisamente gracias a ella, nosotros tenemos noticia de su historia antigua, de sus mitos y de sus costumbres; porque, por un lado, los "indios viejos" de los distintos pueblos comunicaron a los frailes españoles interesados en las "antigüedades" lo que sabían respecto de su pasado, generalmente aprendido de memoria, y, por otra parte, porque algunos de estos indios que aprendieron a escribir con el alfabeto latino, escribieron nuevos libros basándose en los viejos códices o en tradiciones orales.

La cultura maya no murió con la conquista española, pues los mayas constituían un pueblo por esencia conservador de su pasado y de sus tradiciones, como lo demuestran estos mayas de linaje que se marcaron la obligación de preservar su herencia cultural. Así surgieron valiosos textos como el Popol Vuh y los Libros de Chilam Balam, que contienen una gran riqueza de detalles de la historia, religión y costumbres de los mayas prehispánicos.

Los cronistas españoles que investigaron sobre la cultura maya mencionan como fuentes estos nuevos textos históricos y religiosos escritos con la finalidad de continuar la tradición maya.

Fuentes y Guzmán, por ejemplo, habla de varios manuscritos quichés que utilizó para relatar la historia de diversos poblados, y menciona el nombre de sus autores: "En distintos manuscritos de los citados, se halla la propia noticia, y tradición de la certeza de su linaje, que es cuaderno de los Calpules o familias nobles del pueblo de Sta. Catarina Istaguacán, escrito en veinte, y ocho fojas, por un cacique dellos, Don Francisco García Calel Ysumpam..."⁵ Estos manuscritos eran, por lo general, de carácter histórico y daban fundamentalmente los nombres de los gobernantes, tal vez, según los antiguos modelos mayas de escribir historia, aunque en todas las fuentes indígenas encontremos influencias cristianas.

López Cogolludo y Fray Francisco Ximénez también tuvieron a la mano los textos mayas escritos con caracteres latinos, pero el segundo tuvo la suerte de encontrar el libro más importante que conocemos sobre la tradición histórica y religiosa de los quichés: el Popol Vuh. El padre Ximénez, fraile dominico llegado a Guatemala en 1688, logró obtener de los quichés el manuscrito, guardado cuidadosamente desde el siglo XVI en que fue escrito, y gracias a su conocimiento de la lengua quiché descubrió su valor y lo tradujo al castellano, tal como lo encontramos en su obra Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala. En ella dice que no hay duda de que el manuscrito sea original, pues "conozco que aquestas historias son sacadas y trasladadas de las que ellos tenían del tiempo de su gentilidad para conservar sus errores..."⁶ Esto mismo parece decirnos el propio Popol Vuh cuando asienta: "Esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios, en el Cristianismo; lo sacare-

mos a la luz porque ya no se ve el Popol Vuh, así llamado, donde se veía claramente la venida del otro lado del mar, la narración de nuestra oscuridad, y se veía claramente la vida./ Existía el libro original, escrito antiguamente, pero su vista está oculta al investigador y al pensador"⁷. O sea, que el escritor ve la necesidad de trasladar a un lenguaje escrito comprensible para todos, en el nuevo orden, lo que estaba antes escrito con los caracteres que sólo los sacerdotes conocían, con el fin, posiblemente, de que la comunidad quiché no perdiera el contacto con su pasado.

Ximénez nos ilustra también sobre la forma como logró con seguir el manuscrito, dándonos, al mismo tiempo, una información de la importancia que tenía el libro para la comunidad quiché: "Pero como fue con todo sigilo que conservó entre ellos con tanto secreto, que ni memoria se hacía entre los ministros antiguos de tal cosa, e indagando yo a questo punto, estando en el Curato de Santo Tomás Chichiccastenango, hallé que era Doctrina que primero mamaban con la leche y que todos ellos casi lo tienen de memoria, y descubrí que de aquestos libros tenían muchos entre sí..."⁸

El Popol Vuh está constituido por tres partes, dos de ellas de carácter religioso y una de carácter histórico. La primera es la cosmogonía quiché y el relato de la creación del hombre, hecho de masa de maiz, después de varios intentos fracasados por parte de los dioses creadores; la segunda es un bello relato mítico, cuyos personajes principales son los semidioses y héroes culturales Hunahpú e Ixbalanqué, quienes, después de vencer a la muerte, se transforman en el Sol y la Luna, y la tercera parte es una narra-

ción histórica sobre el origen de los grupos de Guatemala, sus migraciones, la fundación de sus ciudades, los hechos de sus principales reyes, las guerras que tuvieron entre sí, y la gloria del grupo quiché que subyugó a los otros grupos.

Otras obras importantes de Guatemala son el Memorial de Sololá o Anales de los cakchiqueles y el Título de los señores de Totonicapán. La primera es muy semejante al Popol Vuh, aunque con menor valor literario; relata el origen del hombre, creado de masa de maiz, y, al igual que los quichés, los cakchiqueles dejan constatado el origen de sus linajes, mencionando los nombres de los iniciadores de los diversos grupos que llegaron a Tula, procedentes de lugares míticos. Refieren las hazañas de lucha contra otros pueblos en su peregrinación hacia sus tierras de asentamiento, la fundación de sus ciudades, guerras contra los quichés, etc. El relato habla de la conquista española y de los hechos que la sucedieron, pero en esta parte pierde su importancia literaria e histórica, ya que se reduce a hechos que afectaron la vida personal del autor y que no tienen ninguna trascendencia. La segunda obra es un título de propiedad, pero en ella encontramos la historia del pueblo quiché, reducida a señalar los hechos más importantes, sobre todo los de carácter guerrero, y el origen de los linajes quichés. Ambas obras mencionan los mismos hechos y a los mismos reyes y ciudades que aparecen en el Popol Vuh, lo que nos confirma la autenticidad de los datos históricos.

Hay también varias crónicas menores que, como las dos an-

teriores, hablan de los hechos esenciales de la historia de los grupos de Guatemala.

Todas estas obras fueron escritas con el mismo propósito que los antiguos códices: transmitir al pueblo el conocimiento de la tradición y del pasado histórico, mediante su lectura en festividades religiosas; por ello eran libros sagrados que pertenecían a la comunidad y no a un individuo.

Las obras fundamentales de Yucatán son los Libros de Chilam Balam, llamados así porque Chilam Balam fue uno de los sacerdotes mayas que predijeron la llegada de los españoles y la implantación del cristianismo, como se afirma en el Chilam Balam de Chumayel. Al igual que las obras de Guatemala que hemos mencionado, éstas eran libros de la comunidad, escritos para ser heredados de padres a hijos, con el fin de mantener la identidad del pueblo maya frente a la invasión de la nueva ideología cristiana. Los libros no mantienen una unidad como el Popol Vuh y el Memorial de Sololá, sino que cada uno de ellos está formado por diversos textos: sobre ritos y deidades; cronologías sintéticas como las series de katunes; fórmulas de iniciación religiosa, como el Lenguaje de Zuyúa; textos astrológicos y proféticos, textos médicos, textos literarios, profecías de varios sacerdotes sobre la llegada de los españoles, y textos históricos sobre los principales grupos de Yucatán, con abundancia de datos y fechas concretas.

Muchos de los textos de los Chilam Balam provienen de antiguos cantos aprendidos de memoria y transmitidos de padres a hi-

jos, y los textos religiosos e históricos parecen haber sido copiados de los primitivos códices jeroglíficos por algunos indios que quisieron perpetuar su tradición. Estos nuevos libros fueron conservados cuidadosamente, siguiendo la antigua tradición maya de considerar sus libros como algo sagrado, y tenían la función de ser leídos en ciertas ocasiones para instruir al pueblo, como ocurría en la época prehispánica con los códices. Cuando el texto se maltrataba era copiado por sus depositarios, y así fueron surgiendo cambios y añadiduras que desvirtuaron su primitivo carácter; sin embargo, estos textos constituyen la fuente esencial para el conocimiento de los antiguos mayas de Yucatán, pues no se perdió la expresión del espíritu que los creó.

Además de los libros mencionados, conocemos otras obras indígenas de Yucatán, como el Códice Pérez, recopilación hecha por Pío Pérez, que contiene el Chilam Balam de Maní, de considerable significado histórico, y otros escritos sobre varios temas. El Códice de Calkiní, capital de la provincia de los canules, que habla del linaje canul, de los límites y extensión de su territorio, de sus hombres ilustres y de la conquista española; está compuesto por varias relaciones sin orden cronológico, por tratarse de una recopilación, pero su lenguaje es más simple y llano que el de los Chilam Balam; también era un libro de la comunidad. La Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen, de Pech Ah Nakuk, una historia de la conquista escrita por un maya de linaje. El texto histórico contenido en la Probanza de Don Pablo Paxbolom, que fue utilizado como probanza de méritos y servicios, y que es una historia del linaje de Pablo Pax-

bolom; el documento original estaba en náhuatl y fue traducido al chontal por un sacerdote nativo, para escribir la probanza; menciona a los reyes de la región, sus hechos y conquistas principales. La Probanza de los Xiúes, escrita para establecer límites de tierras y para pedir privilegios especiales para la familia Xiú, que se consideraba legítima poseedora del pueblo de Oxkutzcab; contiene un pequeño registro histórico, en lengua maya y escritura europea, que constata el árbol genealógico de la familia; al final hay un párrafo del autor, Juan Xiú, donde declara que en 1685 copió el texto de un antiguo libro jeroglífico, Como los asuntos cubren los años de 1533 a 1545, el texto jeroglífico del que fueron tomados fue escrito durante la conquista española y constituye, por esto, una excepción, ya que no se sabe de otros textos jeroglíficos mayas escritos después de la llegada de los españoles⁹.

Entre la variedad de datos que encontramos en los textos históricos, hay algunos que parecen haber servido como puntos de referencia histórica para los historiadores mayas, pues se mencionan en todos los textos, haciendo girar alrededor de ellos la historia de cada región. Estos puntos de referencia son: el origen en Tulán o Tollan, tanto para los grupos de Guatemala como para los de Yucatán; la fundación de Chí Izmachí y el reinado de Cotuhá o Quicab, para los grupos de Guatemala, y el establecimiento y gobierno de los itzáes en Chichén Itzá, su emigración a Chakanputún y su regreso a Chichén Itzá, para los grupos de Yucatán.

Todas las fuentes, o la mayoría de ellas, hablan de la

llegada de las tribus a Tulán, procedentes de Oriente, y de su partida hacia el Sur, comprobándonos la llegada de grupos nahuas a la zona maya, entre los que probablemente estaban los Xiúes, procedentes de Tabasco, y la integración de las dos culturas durante el Postclásico. En el Popol Vuh encontramos esta referencia: después de haberse creado a las cuatro primeras parejas en Oriente, y de haberse multiplicado, cuando aún no tenían dioses, recibieron la noticia de una ciudad y se dirigieron a ella: "Así, pues, llegaron todos a Tulán. No era posible contar los hombres que llegaron; eran muchísimos y caminaron ordenadamente"¹⁰. Ya en Tulán recibieron a sus dioses y se distinguieron las tres grandes familias quichés, los Quichés, los Tamub y los Ilocab. Entonces se diversificaron sus lenguas y partieron hacia el Sur; dice el texto: "Allí también se separaron, algunas hubo que se fueron para el Oriente _a Yucatán_ pero muchas se vinieron para acá"¹¹.

Los Anales de los cakchiqueles mencionan este hecho atribuyendo a sus antecesores Gagavitz y Zactecauh la noticia de su origen. Estos dos hombres son para los cakchiqueles la fuente de conocimiento de su pasado, los primeros maestros y guías de su comunidad.

Los grupos de Yucatán también hablan de su origen en Tulán; en los Chilam Balam se dice: "La tierra de donde vinieron (es) Tulapan Chiconautlan. Cuatro katunes caminaron hasta que llegaron aquí, en compañía del caudillo (holon) Chan Tepeu y sus acompañantes"¹².

Para los mayas de Guatemala hay un hecho determinante en

su pasado histórico: la fundación de Ch'í Izmach'í (que se llamó después Santa Clara de la Laguna), donde reinó Cotuhá o Quicab, el más importante de los gobernantes quichés. De la fundación de esta ciudad hablan el Popol Vuh, la Historia quiché de Don Juan Torres, el Título de los señores de Totonicapán y el Memorial de Sololá, que la menciona al relatar su propia historia. También mencionan la fundación de Ch'í Izmach'í y el reinado de Quicab las otras fuentes de Guatemala, por lo que no hay duda de que se trata de un hecho real y decisivo en la historia de estos grupos, que no olvidó ninguno de los que escribieron después de la conquista.

Los cakchiqueles tienen su punto de referencia exclusivo, que les sirve de referencia cronológica, como una especie de fecha Era: la revolución en su ciudad más importante, Iximché. Este hecho fue tan determinante en la historia cakchiquel, que el autor de sus anales no deja de mencionarlo, incluso cuando habla de hechos posteriores a la conquista española. En cambio, la conquista es mencionada entre otros hechos de relativa importancia, siguiendo la continuidad del pueblo cakchiquel, como si simplemente hubiera subido un nuevo gobernante al poder.

Las migraciones de los itzáes son los hechos sobresalientes de los grupos de Yucatán. La historia de los itzáes se encuentra en los Chilam Balam de Maní (Pérez I), de Tizimín y de Chumayel, y esta historia, así como la de los Xiúes, está incluida en el libro titulado El libro de los libros de Chilam Balam, donde Alfredo Barre^ra Vásquez y Silvia Rendón han cotejado y traducido los tres textos

que la contienen y la publican bajo el nombre de Crónica Matichu. Esta crónica describe así el establecimiento de los itzáes en Chichén Itzá:

"6 Ahau (9.1.0.0.0: 435-455), fue que se descubrió Chichén Itzá...
 13 Ahau (9.4.0.0.0: 495-514) se ordenaron las esteras (y se ocupó Chichén...
 Diez veintenas de años reinaron en Chichén Itzá y fue (abandonada.
 Transcurrieron trece dobleces de katún (desde el des- (cubrimiento de Bakh'alal).
 Y fueron a establecerse en Chakanputún.
 Allí tuvieron su hogar los Itzáes, hombres religiosos"¹³

La crónica habla después del regreso a Chichén Itzá de este grupo, siempre registrando la fecha exacta de cada hecho.

Si hemos mencionado los hechos sobresalientes que relatan las fuentes indígenas posteriores a la conquista, no ha sido con el interés de constatar la veracidad de sus datos o de conocer la historia de las diferentes regiones, sino para ejemplificar el tipo de narración histórica que crean los historiadores mayas, probablemente siguiendo modelos de sus antecesores, los escritores de códices. Los fragmentos que hemos citado nos muestran cómo la narración histórica de los mayas de Yucatán es mucho más escueta y más precisa, en cuanto al cómputo cronológico, que la de los grupos de Guatemala. Hay en los autores de los Chilam Balam un interés predominante en establecer exactamente las fechas, mientras que en los autores

de las crónicas de Guatemala predomina el interés narrativo. Esto expresa que la historia, en su relación esencial con la ciencia astronómica y calendárica, se cultivó predominantemente en el norte de Yucatán durante el periodo Postclásico, ya que en el área central cesó la actividad científica a finales del Clásico. Sin embargo, las fuentes españolas afirman que tanto en el área central como en el área sur hubo un señalado cultivo de la historia en el periodo Postclásico, de lo cual son un claro testimonio las fuentes indígenas de Guatemala que hemos mencionado.

Pero independientemente de las diferencias formales entre las fuentes indígenas, nos interesa ante todo señalar en ellas la herencia de la peculiar conciencia histórica creada por el maya prehispánico, por lo que veremos enseguida lo que los mismos autores dicen respecto de la creación de sus textos.

En primer lugar, hay en la mayoría de estos mayas de linaje la conciencia de la necesidad de apegarse a los hechos, de decir la verdad, como ocurrió con los historiadores prehispánicos, lo que da a sus escritos un carácter realmente histórico, sin que esto signifique que se niegue la connotación religiosa que impregna todo el pensamiento maya. El autor del Códice de Calkiní, por ejemplo, dice: "Esta es la verdad y lo justo también. No es relato de falsedad"¹⁴, y el Chilam Balam de Chumayel afirma: "Derechamente, tal como pasó todo, así está escrito"¹⁵.

Por otra parte, los autores de estos textos indígenas de carácter histórico manifiestan haber escrito para no perder el con-

tacto con su pasado y para que el futuro no lo perdiera con el presente, tal como lo habían aprendido de sus padres. El autor del Memorial de Sololá asienta en su obra: "Así contaba mi difunto padre y ahora que es muerto ¡hijo mío! escucha las cosas que me decía cuando estaba haciendo el árbol genealógico. Y a tí te digo que debes hacerlo como lo hacía mi padre... Esta es nuestra genealogía, que no se perderá, porque nosotros conocemos nuestro origen y no olvidaremos a nuestros antepasados"¹⁶. Y Nakuk Ah Pech expresa también esta certeza de que su historia se perpetuará en el futuro: "Y fueron muchos quienes miraron cumplidos los sucesos que cuento dentro de mi información a saber, para que sean conocidos los de mi linaje y por mis hijos, y por los que vengan detrás hasta que tenga lugar la muerte aquí en la tierra"¹⁷.

Los textos insisten en la grandeza de los linajes ya que, como hemos señalado antes, fue en las familias nobles donde se cultivó la historia, en sentido estricto. Así, en la conservación de esas familias de almehenob está puesta la esperanza de la continuidad del ser del maya. El autor del Testamento de los Xpantzay dice: "Este es el testamento de nuestros padres y abuelos de nosotros los principales llamados Xpantzay, de nuestro nacimiento y generación... Este es el testamento que no está perdido, que siempre lo han tenido los principales que nos engendraron y que nos dieron a luz"¹⁸; y en una crónica de Guatemala titulada Guerras comunes de quichés y cakchiqueles, el autor declara: "Hemos contado nuestra ascendencia, nosotros, los señores principales. Este es el pueblo de Hun Zunnú y Hun Zaquiqoxol, o sea, el duende. Que nunca decaiga la gloria de la

estirpe del pueblo. Así dijeron nuestros abuelos y padres, los zotziles, cakchiqueles, tukuchés y akajales. Cuatro naciones que benditas sean por siempre jamás./ 1554 años. Que no se pierda esta relación..."¹⁹

Y el registrar la historia con la finalidad de entender y preparar el futuro, como lo hizo el maya prehispánico, en base a su concepto cíclico del acontecer, se manifiesta en el hecho de que los historiadores incluyan los acontecimientos de la conquista dentro de sus propias cronologías y en relación con hechos anteriores. En la Crónica Matichu se refiere así la llegada de los españoles:

"Asimismo, aún no terminaba de contarse el 11 Ahau (11.17.0.0.0: 1539-1559), cuando llegaron los españoles, hombres arrojados...

9 Ahau (11.18.0.0.0: 1559-1579), comenzó el cristianismo; se verificó el Bautismo"²⁰.

Las profecías de Chilam Balam, Napuc-tun, Nahau Pech, Ah Kuil-Chel y Natzin-yabun-chan, sobre la llegada de los españoles y la implantación del cristianismo, así como otros muchos textos, nos ilustran sobre la relación que establecieron los mayas entre los hechos de la conquista y su pasado. Nos dan a entender que así como tradicionalmente se conocía el futuro por medio del pasado, así conocieron ellos el advenimiento del nuevo orden.

Pero la expresión más elocuente de la herencia de una peculiar conciencia histórica del maya prehispánico, que engendró en sus descendientes el propósito y la fe de mantener la continuidad histórica, por encima de hechos tan definitivos como la implantación

de una nueva ideología, está en el Chilam Balam de Chumayel, donde el escritor indígena nos muestra la conciencia del devenir y la imposibilidad de eludir el destino cósmico, al lado de una profunda conciencia de la significación de la conquista y de la pérdida del ser histórico del maya. Con un alto sentido poético y una honda penetración asienta: "Toda luna, todo año, todo día, todo viento, camina y pasa también. También toda sangre llega al lugar de su quietud, como llega a su poder y a su trono... Medido estaba el tiempo en que miraron sobre ellos la reja de las estrellas, de donde, ve-
Vida futura lando por ellos los contemplaban los dioses, los que estaban apri-
 sionados en las estrellas. Entonces era bueno todo y entonces fueron abatidos... No fue así lo que hicieron los dzules -los españoles- cuando llegaron aquí. Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros"²¹.

Pero al mismo tiempo, el escritor del Chilam Balam de Chumayel ha heredado la conciencia de su capacidad libre de modelar el futuro, ya que se propone no permitir que muera el ser del maya ante el cristianismo con esta obra que hereda a sus descendientes. Hay en él una gran esperanza en la vida futura; da por cierto que su ser histórico persistirá, con toda su nobleza, gracias a este libro sagrado, que recoge la sabiduría del pasado para que los hombres venideros entiendan su presente y preparen su futuro, como lo hizo siempre el hombre maya; da por cierto que habrá hombres que entiendan y expliquen el significado de la carga divina de los katunes, porque el hombre maya seguirá siendo lo que fue:

"Esta es la memoria de las cosas que sucedieron y que hicieron. Ya todo pasó. Ellos hablan con sus propias palabras y así acaso no todo se entienda de su significado; pero derechamente, tal como pasó todo, así está escrito. Y será otra vez muy bien explicado todo. Y tal vez no será malo. No es malo todo cuanto está escrito... Verdaderamente muchos eran sus 'Verdaderos Hombres'... pero no está a la vista todo lo que hay dentro de esto, ni cuanto ha de ser explicado. Los que lo saben vienen del gran linaje de nosotros, los hombres mayas. Esos sabrán el significado de lo que hay aquí cuando lo lean. Y entonces lo verán y entonces lo explicarán y entonces serán claros los oscuros signos del Katún..."²²

CONCLUSIONES

Con esta investigación hemos intentado comprender la actitud del maya ante su pasado, para saber si se puede hablar de una conciencia histórica en este pueblo, según el concepto tradicional de historia, que consiste en considerar como tal una actitud reflexiva y crítica hacia el pasado, un crear un concepto de él, con una distinción entre el mito y la realidad histórica y una conciencia del devenir, o sea, de la diferencia entre pasado, presente y futuro. Si hemos partido de la posibilidad de que el maya pudo tener conciencia histórica es por la creencia de que esta actitud no excluye la religiosidad ni es privilegio del hombre occidental, como lo han afirmado varios filósofos de la historia contemporáneos, que niegan a todo pueblo antiguo anterior o al margen de los griegos la capacidad de reflexión.

Nos hemos apoyado en las fuentes arqueológicas y en las fuentes escritas sobre la cultura maya, sin pretender un análisis exhaustivo de ellas y conscientes de las dificultades que ofrece el tema, ya que la veracidad de las fuentes escritas es discutible y los descubrimientos epigráficos requieren aún de la confirmación que les daría el desciframiento de la escritura jeroglífica. Sin embargo, creemos que unas fuentes corroboran a las otras y que el análisis comparativo de la cultura maya con otras culturas me-

soamericanas corrobora las conclusiones sacadas de las fuentes, ya que la cultura maya se dio en el contexto cultural de Mesoamérica y no como una realidad inconexa.

De los mayas se había destacado su gran capacidad científica, gracias a la cual desarrollaron notablemente la astronomía y los cálculos calendáricos, pero se había negado en ellos una preocupación por el acontecer humano, por la vida histórica, lo cual resultaba incompatible con el gran humanismo que refleja el arte maya y con la función práctica de la astronomía; pero a partir del desciframiento de glifos que se refieren a ciudades determinadas, llamados glifos Emblema, la arqueología inició el camino de búsqueda de registros históricos en las inscripciones jeroglíficas, y así se logró descubrir en los textos clásicos registros de nombres de lugares, de personajes y de dinastías; fechas de nacimiento, de acceso al trono, de hechos sobresalientes y de muerte de grandes personajes individuales, demostrando que el maya sí se preocupó por dejar constatada su historia, entendida como historia de los grandes linajes.

Comparando las expresiones mayas con las de otras culturas clásicas de Mesoamérica, encontramos que en la cultura zapoteca que, como la maya, es heredera muy directa de las creaciones olmecas, hay también múltiples inscripciones que han sido consideradas como textos históricos, por lo que es evidente que varios pueblos compartieron el interés por su pasado desde el periodo Clásico, inclusive, tal vez, Teotihuacán, principal centro cultural del

Altiplano Central en este periodo; porque aunque no se ha hallado inscripciones jeroglíficas sobre el pasado que nos permitan asegurar que hubo una preocupación histórica en el teotihuacano, sabemos que estuvo muy relacionado con los pueblos del Sur durante su apogeo y que constituye el fundamento cultural de los pueblos nahuas, quienes se afanaron notablemente por no perder la memoria de su pasado.

En el periodo Postclásico se produce un gran cambio cultural en toda Mesoamérica y encontramos una forma distinta de registrar el pasado, como lo muestran las fuentes escritas que hemos consultado. Por principio, se da un cultivo de la historia a nivel mesoamericano, es decir, que se manifiesta de manera semejante en los grupos más importantes de los que integran esta cultura: el nahua, el mixteca, el zapoteca, el totonaca, el tarasco y el maya.

Podemos decir que todos estos pueblos, influenciados muy señaladamente por los nahuas, tuvieron un vínculo consciente con su pasado, al que consideraron como algo vivo y vigente en sus vidas actuales. Se percataron, de algún modo, de que la trayectoria histórica del hombre es una continuidad que no se puede romper, de que los hechos del pasado determinan la vida presente, como ésta, a su vez, determinará la futura. Descubrieron que la identidad de un pueblo como comunidad depende de su conocimiento del pasado, y así, cultivaron la historia como una de sus ciencias fundamentales y se preocuparon por transmitirla, haciendo al pueblo conscien-

te de ella.

Esta concepción de la historia es manifiesta en la elaboración de textos sobre el acontecer humano, por personas especializadas para ello; en la formación cuidadosa y sistemática de los historiadores; en la apelación al pasado histórico de parte de los gobernantes, para guiar al pueblo; en la creación de instituciones educativas donde se transmitía la historia; en representaciones de tipo teatral con temas históricos; en discursos al pueblo sobre la vida de los antepasados, y en una tradición oral en las ceremonias familiares.

Hemos hablado de historia al referirnos a la conservación del recuerdo del pasado en el mundo mesoamericano, considerando a los textos que hablan del acontecer humano como una verdadera historiografía, porque aunque los dioses estén presentes se puso el énfasis en los hechos humanos; porque estos hechos están acompañados de fechas, o sea, que están situados en una sucesión temporal, lo que implica una conciencia del devenir, y porque no se registró cualquier suceso del pasado, sino que se seleccionaron aquellos hechos que se consideraron significativos para la comunidad, lo que expresa una inquisición y una reflexión sobre el acontecer pasado del hombre,

Sin embargo, para corroborar que estos textos son realmente resultado de una actitud inquisitiva y crítica hacia el pasado, basada en una conciencia del devenir humano y en una distinción entre el mito y la historia, hemos tomado en consideración el contexto ideológico en el que ellos se dan, es decir, el concepto del mundo y de la vida, y la finalidad esencial con la que fueron escritos.

Quizá a partir de la observación de la naturaleza, que está regida por leyes cíclicas, el universo fue concebido como un eterno devenir cíclico, cualificado religiosamente como múltiples deidades que ejercen su influencia en el mundo de los hombres. Como estas influencias se repiten, el hombre prehispánico consideró que era necesario registrar con precisión lo ocurrido en un ciclo determinado para prever lo que ocurriría cuando este ciclo se repitiese, y así se desarrolló la ciencia cronológica y astronómica, en la que destacaron notablemente los mayas, al lado del registro sistemático del pasado.

En esta idea cíclica del acontecer parece no haber conciencia de la diferencia cualitativa del hombre, que consiste en la novedad del futuro, pero en dos pueblos, al menos, aztecas y mayas, es evidente que el sabio mesoamericano no se limitó a situar al hombre dentro de las leyes del universo, sino que penetró, de algún modo, en la singularidad del destino humano, que consiste en su capacidad libre y consciente de estructurar su propia vida.

Entre los aztecas, como lo ha señalado Miguel León-Portilla, esta conciencia se manifestó en la destrucción de los códices antiguos, llevada a cabo durante el gobierno de Itzcóatl, y en la creación de una nueva imagen de la trayectoria pasada del pueblo azteca, con la finalidad de dar a este pueblo una identidad de nación fuerte y dominadora, responsabilizada de una misión: impedir que se cerrara el ciclo del Sol de Movimiento, mediante el sacrificio humano, para asegurar la pervivencia de los hombres. Esto expresa una reflexión sobre los acontecimientos pasados y su

influencia en el presente, y una conciencia de que el hombre es capaz de modelar su futuro libremente.

Y entre los mayas hemos encontrado, como primera evidencia, que las inscripciones y códices sobre el pasado se presentan en una íntima vinculación con representaciones plásticas del hombre que reflejan un excepcional humanismo, y entrelazadas con símbolos astronómicos y cálculos calendáricos, por lo que hemos analizado la concepción del hombre en el arte plástico del periodo Clásico y la finalidad de la ciencia del tiempo.

De nuestro acercamiento a las artes plásticas hemos concluido que los mayas parecen haberse interesado por el hombre desde el inicio de su cultura, situándolo cada vez más en su propia dimensión dentro del cosmos, ya que llegaron a representarlo con movimiento y naturalidad, con expresión profundamente humana e, incluso a hacer retratos individuales. Hemos enfatizado el análisis del arte palencano y de los frescos de Bonampak, porque en el primero se logró la más pura expresión humana en los relieves y esculturas en estuco, y la más grande exaltación del hombre en el Templo de las Inscripciones, mientras que en los segundos se relató, con gran expresividad y naturalismo, y con una asombrosa perfección plástica, un hecho histórico.

El estudio del hombre en las representaciones plásticas nos hizo ver que el maya consideró al hombre individual valioso por sí mismo, aunque en esencial relación con el mundo y con los dioses, por lo que nuestra inmediata interrogante fue si puede darse un humanismo tan marcado, al lado de un registro tan cuidadoso del

pasado, sin una conciencia histórica.

Sobre esta base hemos tratado de penetrar en la significación de la ciencia del tiempo, que los mayas desarrollaron como ningún otro pueblo entre las culturas antiguas, apoyándonos fundamentalmente en las fuentes indígenas posteriores a la conquista, y hemos encontrado ahí el testimonio de la finalidad que llevó al maya a registrar su pasado y su concepto del acontecer humano, lo que nos ha corroborado que los sacerdotes-astrónomos mayas tuvieron una verdadera conciencia histórica.

Parece ser que los mayas se afanaron por comprender y registrar el tiempo no por un mero afán desinteresado y abstracto de conocer el devenir en cuanto tal, sino por un afán de precisar y de situar la vida del hombre, tanto en el nivel de sus necesidades cotidianas, como la agricultura, como en el nivel histórico: fijar con precisión los acontecimientos. Esta necesidad surgió por una peculiar idea cíclica de la historia, según la cual, los acontecimientos han de repetirse como los ciclos de la naturaleza, por lo que era necesario saber qué había ocurrido para prever lo que ocurriría. Así, los sacerdotes desarrollaron un complejo sistema calendárico que les permitió registrar exactamente la fecha de los acontecimientos, para después estudiar minuciosamente estos textos históricos y prepararse para recibir al futuro.

La idea cíclica de la historia, manifiesta, sobre todo, en los Libros de Chilam Balam nos ayuda a comprender por qué las inscripciones históricas del periodo Clásico, único testimonio prehispánico del afán maya por registrar el pasado, se presentan

acompañadas por cálculos calendáricos y astronómicos y por qué predominó el afán por precisar y sistematizar el tiempo; pero, a la vez, estas inscripciones nos comprueban la veracidad de las fuentes coloniales, cuando éstas se refieren a la elaboración de códigos históricos, pues sólo conocemos tres códigos mayas prehispánicos que no son precisamente de naturaleza histórica, según lo que se ha podido descifrar de ellos.

En la actitud del maya ante una historia que se repite no hemos visto un mero fatalismo, una pasividad y una sumisión ante un destino inmutable, sino que parece haber una conciencia de libertad, entendida como conciencia activa del destino, en la idea de que el conocimiento de lo que el tiempo deparaba para el hombre le permitía prepararse y hasta cambiar en lo posible su destino. Aunque esta actitud maya esté cargada de religiosidad y de magismo, creemos que expresa una verdadera conciencia histórica, donde el pasado del hombre, juzgado críticamente y dotado de un significado, se ve como algo vivo, integrado con el presente y el futuro; donde la historia se entiende como un proceso racional determinado por la racionalidad del cosmos, pero al mismo tiempo comprendido y manejado por el hombre.

Así, el concepto del hombre en el arte plástico del área central realizado durante el periodo Clásico y la ciencia del tiempo, en su profunda interrelación, nos permiten ver las inscripciones y códigos sobre el pasado, en los que se buscó fundamentalmente constatar la verdad, como una verdadera historia, como una conciencia histórica original dentro de Mesoamérica, aunque conectada

con la de los aztecas por una concepción semejante del mundo.

En síntesis, la conciencia histórica de aztecas y mayas se manifestó en la inquisición crítica del pasado humano con la finalidad ya no sólo de conocer el futuro, sino de conformarlo, pero en tanto que los primeros juzgan críticamente sus textos y los transforman para crear una nueva imagen de sí mismos, y se atribuyen la misión de conservar la vida del universo, convirtiéndose, al amparo de esta misión, en el pueblo dominador por excelencia de Mesoamérica, los segundos exigen al historiador constatar sólo la verdad de lo ocurrido, movidos no por un afán de grandeza, no por un afán de modificar el cosmos, sino simplemente por la necesidad de hacer comprensible y manejable su futuro. Hay una distinta idea del hombre en el maya y en el azteca; quizá una mayor interioridad en el primero, una mayor preferencia por la realización espiritual interna, sobre la realización espiritual externa, afanes menos prácticos que los de los aztecas y una predominancia de lo individual sobre lo colectivo; otro sentido y otro grado de libertad, quizá menos grandioso que el del azteca, ya que el maya nunca pensó que su propia acción puede modificar el cosmos.

Más como un complemento que como parte integrante de esta tesis, hemos analizado los textos mayas posteriores a la conquista, en tanto que herederos de la conciencia histórica del maya prehispánico, hallando que su concepto de la historia, así como tiene semejanzas al de los historiadores nahuas, también es peculiar, pues continúa las formas mayas iniciadas desde el periodo Clásico: la historia no se desvincula de la ciencia astronómica, debido al

concepto cíclico; hay una marcada predominancia en la precisión cronológica, sobre todo en los textos de Yucatán, y se hace explícita la necesidad de conocer el pasado para prevenir el futuro.

Los historiadores indígenas siguen considerando que la historia es historia de los grandes linajes, por lo que eran ellos quienes la cultivaban, aunque la hacían llegar hasta el pueblo. Que la historia es relación verdadera de los hechos del pasado, una de las características más notables del concepto de la historia, como investigación, del maya prehispánico, que cuidó de que los historiadores asentaran siempre la verdad, revisando públicamente sus escritos y quizá en presencia de protagonistas o testigos de los hechos, que podían desmentir al historiador condenándolo a la deshonra de su linaje. Es explícita también la idea de que la historia debía conservarse y transmitirse a las generaciones futuras para que no se perdiera la identidad del pueblo maya; por ello, después de la conquista los sacerdotes siguieron instruyendo al pueblo sobre su pasado y su tradición religiosa, hasta que fueron reprimidos por la violencia.

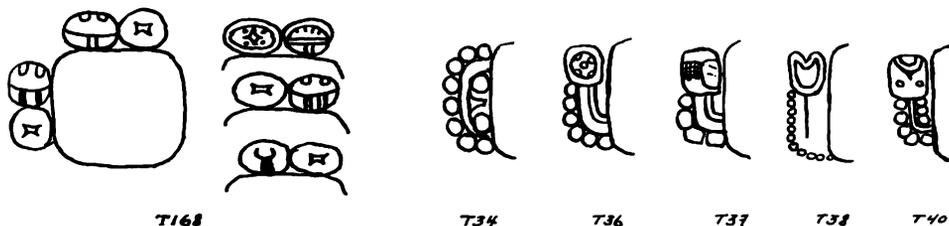
De esta investigación puede concluirse, en general, que si la historia en Mesoamérica no se desliga nunca de la religión y ambas constituyen el fundamento de la vida espiritual, no por ello se ha de negar una verdadera conciencia histórica en los hombres mesoamericanos, pues ésta no es privilegio de una mentalidad completamente racionalista, que haya dejado atrás la concepción religiosa y mágica del mundo. Nosotros no creemos que magia y mito

se opongan a racionalidad, ni que los pueblos antiguos anteriores o al margen de los griegos hayan sido inconscientes de sí mismos como hombres. Por el contrario, es manifiesto que el hombre mesoamericano se percató de sí mismo y de su vida creativa, histórica, así como se percató de la naturaleza, reflexionando sobre ella y logrando resultados asombrosos. Por tanto, puede afirmarse que estos pueblos tuvieron una verdadera conciencia histórica, aunque ésta haya sido cualitativa y esencialmente distinta de la nuestra occidental que se inició en Grecia.

AFIJOS USADOS EN LOS EMBLEMAS :

BEN - ICH

ALGUNOS PREFIJOS DEL GRUPO "ACUÁTICO"



T168

T34

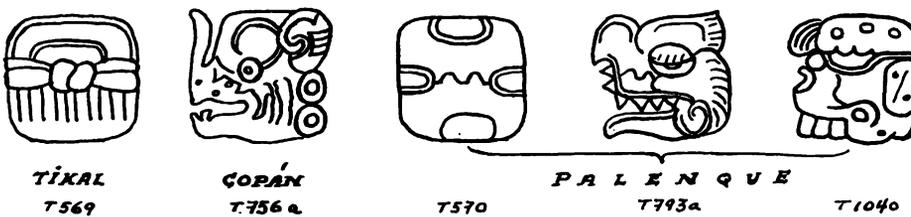
T36

T37

T38

T40

EMBLEMAS :



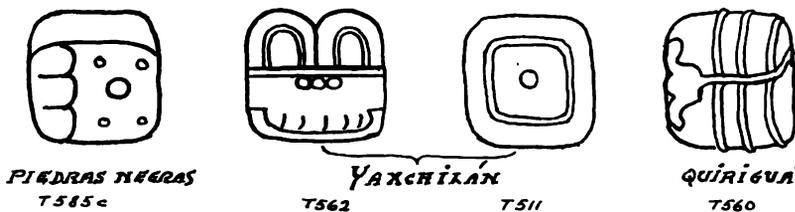
TIXAL
T569

COPIAN
T756 a

T570

PALENQUE
T793a

T1040



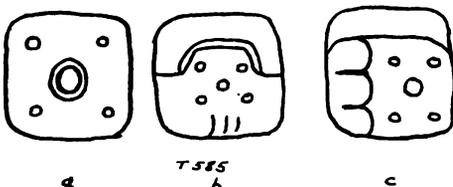
PIEDRAS NEGRAS
T585 c

YAXCHILAN
T562

T511

QUIRIGUA'
T560

QUINCONCE



a

T585
b

c

GLIFO DE "RANA VIRADA"



T740

GLIFO DE "DOCTOR DE MUELAS"



a

T684

b

FIGURA 1



BONAMPAK
ESCENA DEL CUARTO No. 2

FIGURA 2

N O T A S

INTRODUCCION

- 1) Liddle & Scott, Greek-English Lexicon, 9a. ed., Clarendon Press, Oxford, Londres, 1968.
- 2) Erich Kahler, ¿Qué es la historia?, trad. Juan Almela, Fondo de Cultura Económica, México, 1966; (Col. Breviarios, 187).
- 3) R.G. Collingwood, Idea de la historia, 3a. ed., trad. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, Fondo de Cultura Económica, México, 1968; (Sec. de Obras de Filosofía); p. 19.
- 4) H.I. Marrou, De la connaissance historique, 5a. ed., Editions du Seuil, París, 1966; p. 32.
- 5) W.H. Walsh, Introducción a la filosofía de la historia, trad. Florentino M. Torner, Siglo Veintiuno editores, México, 1968.
- 6) William H. Dray, Filosofía de la historia, trad. Molly K. Brown, UTEHA, México, 1965; (Manuales Uteha, No. 285/285a).
- 7) Ernst Cassirer, Antropología filosófica, 2a. ed., trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1951; (Sec. de Obras de Filosofía).
- 8) Idem, p. 241.
- 9) Erich Kahler, op. cit., pp. 29-30.
- 10) Heródoto, Los nueve libros de la historia, 2 V., trad. Bartolomé Pou, Edit. Iberia, Barcelona, 1963; (Col. Obras Maestras); V.I, Libro Primero, p. 4.
- 11) Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, 2 V., trad. Agustín Blánquez, Edit. Iberia, Barcelona, 1963; (Col. Obras Maestras); V.I, Libro Primero, p. 15.

- 12) Claude Lévi-Strauss, El pensamiento salvaje, trad. Francisco González Aramburo, Fondo de Cultura Económica, México, 1964; (Col. Breviarios, 173); p. 69.
- 13) Cassirer, op. cit., p. 241; Marrou, op. cit., p. 29; Dray, op. cit., p. 5.
- 14) Miguel León-Portilla, La historia y los historiadores en el México antiguo, Discurso de ingreso al Colegio Nacional, 1971, (en prensa).

CAPITULO I

- 1) Román Piña Chan, Una visión del México prehispánico, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1967; (Serie de culturas mesoamericanas, 1); p. 56.
- 2) Idem, pp. 97-98.
- 3) Códice Bodley, Interpretación de Alfonso Caso, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1960; p. 70.
- 4) Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Obras históricas, 2 V., Publ. Alfredo Chaverro, Editora Nacional, México, 1952; V. II, Prólogo, p. 17.
- 5) Idem, p. 18.
- 6) Francisco Javier Clavijero, Historia antigua de México, 2a. ed. Edic. y Pról. Mariano Cuevas, Edit. Porrúa, México, 1968; (Col. "Sepan cuantos...", 29); p. 247.
- 7) Ixtlilxóchitl, op. cit., V.I, p. 31.
- 8) Fray Francisco de Burgoa, Geográfica descripción, 2 V., Talleres Gráficos de la Nación, México, 1934; (Publicaciones del Archivo General de la Nación, Vols. XXV y XXVI); V. II, p. 12.
- 9) Pedro Mártir de Anglería, Décadas del Nuevo Mundo, 2 V., trad. Agustín Millares Carlo, Estudio por Edmundo O'Gormann, José Porrúa e Hijos, México, 1964; (Biblioteca José Porrúa Estrada

- de Historia mexicana, Primera Serie, La conquista, VI); V.I, pp. 425-426.
- 10) Fray Alonso de la Rea, Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco. Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España, Imprenta de J.R. Barbedillo y G., México, 1882; p. 20.
 - 11) Apud, Román Piña Chan, op. cit., p. 286.
 - 12) Fray Pablo de Beaumont, Crónica de Michoacán, 3 V., Publicaciones del Archivo General de la Nación, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1932; V.II, p. 45.
 - 13) Fray Matías de Escobar, Americana Thebaida, vitas patrum de los religiosos heremitanos de N.P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán, Imprenta Victoria, México, 1924; p. 23.
 - 14) Diego de Basalenque, Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino, 3 V., Tip. Barbedillo y Comp., México, 1866; V.I, pp. 303 y 305.
 - 15) Diego Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, publ. Alfredo Chavero, Edic. facsímile, 1966; Edit. Edmundo Aviña Levy, Ofic. Tip. de la Sría. de Fomento, México, 1892; p. 68.
 - 16) Fray Diego Durán, Historia de las Indias de la Nueva España y islas de tierra firme, 2 V., Editora Nacional, México, 1967; V. I, p. 219.
 - 17) Fray Bartolomé de Las Casas, Apologética historia sumaria, cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo 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, Edic.preparada por Edmundo O'Gorman, 2 V., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1967; (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1); V.II, p.22.

- 18) Relación de las ceremonias, ritos, población y gobierno de los indios de Mechuacán, hecha al Ilmo. Señor Don Antonio de Mendoza, Virrey y Gobernador de esta Nueva España, por S.M. (?) G., Tip. de Alfonso Aragón, Morelia, 1903; p. 87.
- 19) Las Casas, op. cit., V.II, p. 505
- 20) Códice Matritense, fol. 191v. y 192r.; cita tomada de Miguel León-Portilla, Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares, (reedición), Fondo de Cultura Económica, México, 1968; (Col. Popular, 88); p. 53.
- 21) Miguel León-Portilla, op. cit., p. 66.
- 22) Idem.
- 23) Antonio de Herrera, Historia general de los hechos de los castellanos en las islas, y tierra-firme de el mar Oceano, 5 V., Talleres gráficos "Continental", Buenos Aires, 1945; V.II, p. p. 131.
- 24) Fray Francisco de Burgoa, Palestra historial, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1934; (Publicaciones del Archivo General de la Nación, Vol. XXIV); p. 210.
- 25) Las Casas, op. cit., V.II, p. 22.
- 26) Muñoz Camargo, op. cit., p. 149.
- 27) Relación de las ceremonias..., p. 52.
- 28) Fray Juan de Torquemada, Monarquía indiana, 4a. ed., 3 V., Intr. Miguel León-Portilla, Edit. Porrúa, México, 1969; (Biblioteca Porrúa, 41-43); V.I, p. 41.
- 29) Cantares mexicanos, en Angel Má. Garibay, Poesía Náhuatl, 3 V. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1964, 1965, 1968; (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, 4-6); V.II, p. 62.
- 30) Durán, op. cit., V.I, p. 251.
- 31) León-Portilla, La historia y los historiadores en el México antiguo, Discurso de ingreso al Colegio Nacional, 1971; (en prensa); (p. 14).

- 32) Florentine codex, General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún, 12 V., translated from the Aztec into English, with notes by Charles E. Dibble and Arthur J.O. Anderson, School of American Research and The University of Utah, Santa Fe, New México, 1950-1969; Book 10, Part XI, p. 165.
- 33) León-Portilla, La historia y los historiadores..., (p. 19).
- 34) Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, Paleogr. y trad. por Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1965; p. 20.
- 35) Fernando de Alvarado Tezozomoc, Crónica Mexicáyotl, trad. Adrián Recinos, Instituto de Historia, en colaboración con el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Imprenta Universitaria, México, 1949; p. 4.
- 36) Idem, p. 5.
- 37) Idem.

CAPITULO II

- 1) Eric Thompson, Grandeza y decadencia de los mayas, trad. Lauro José Zavala, Fondo de Cultura Económica, México, 1959; p. 152.
- 2) Tatiana Proskouriakoff, Historical implications of a pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala, Sobretiro de "American Antiquity", Vol. 25, No. 4, pp. 454-475, The Society for American Archaeology, Salt Lake City, 1960; p. 474.
- 3) Sylvanus G. Morley, An Introduction to the Study of the Maya Hieroglyphs, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Government printing office, Washington, 1915; p. 34.
- 4) Morley, La civilización maya, 4a. ed., trad. Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1961; p. 293.
- 5) Thompson, op. cit., p. 183.

- 6) Thompson, Maya Hieroglyphic writing. An Introduction, 2a. ed., University of Oklahoma Press: Norman, 1960; p. 15.
- 7) Idem, p. V.
- 8) Thompson, Maya History and Religion, University of Oklahoma Press: Norman, 1970; p. 42.
- 9) Heinrich Berlin, El glifo "Emblema" en las inscripciones mayas, en Antropología e Historia de Guatemala, Vol. XIII, No. 2, Ministerio de Educación Pública, IDAEH, Guatemala, 1961; p.14.
- 10) Thomas S. Barthel, El complejo "emblema", en Estudios de Cultura Maya, Vol VII, pp. 159-194, trad. Brigitte Boher de Lameiras, Seminario de Cultura Maya, UNAM, México, 1968; p. 168.
- 11) David H. Kelley, Glyphic evidence for a dynastic sequence at Quiriguá, Guatemala, sobretiro de "American Antiquity", Vol. 27 No. 3, pp. 323-335, Salt Lake City, 1962.
- 12) Idem, p. 327.
- 13) Berlin, Glifos nominales en el sarcófago de Palenque. Un ensayo, en Humanidades, Vol. II, No. 10, Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, Dpto. de Historia, Guatemala, 1959; p. 4.
- 14) Idem, pp. 6-7.
- 15) Alberto Ruz Lhuillier, El Templo de las Inscripciones, Palenque, (en prensa).
- 16) Idem, (p. 143).
- 17) Fray Diego de Landa, Relación de las cosas de Yucatán, 9a. ed., Introd. Angel Ma. Garibay, Edit. Porrúa, México, 1966; (Biblioteca Porrúa, 13); p. 41.
- 18) Ruz, op. cit., (p. 143).
- 19) Idem, (p. 272).
- 20) Landa, op. cit., p. 42.

- 21) Proskouriakoff, Historical Data in the inscriptions of Yaxchilán, en Estudios de Cultura Maya, Vol. III, pp. 149-167, Facultad de Filosofía y Letras: Seminario de Cultura Maya, UNAM, 1963; p. 149.
- 22) Según la correlación Goodman-Martínez Hernández-Thompson; vid Morley, La civilización maya, pp. 503-506.
- 23) Proskouriakoff, Historical data..., p. 149.
- 24) Kelley, op. cit., pp. 323-324.
- 25) Thompson, Maya Hieroglyphic... Introduction, p. 25.
- 26) Morley, An Introduction..., p. 33.
- 27) Thompson, Maya Hieroglyphic... Introduction, p. 25.
- 28) El libro de Chilam Balam de Chumayel, trad. Antonio Mediz Bolio, Edic. del "repertorio americano", San José, 1930; pp. 99-100.
- 29) Juan de Villagutierre Soto-Mayor, Historia de la conquista de la provincia de el Itzá, 2a. ed., Biblioteca "Goathemala" de la Soc. de Geografía e Historia, Vol. IX, Guatemala, 1933; p.274.
- 30) Chilam Balam de Chumayel, p. 99.
- 31) Alfred M. Tozzer, Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A translation, Edit. with notes, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII, Harvard University, Cambridge, Mass., 1941; p. 28.
- 32) Landa, op. cit., pp. 104-105.
- 33) Fray Andrés Avendaño y Loyola, Relación de las dos Entradas que hizé a Peten Ytza, en Ainsworth Means, Philip, History of the Spanish conquest of Yucatán and of the Itzas, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. VII, Harvard University, 1917; p. 141.
- 34) Gaspar Antonio Chi, Relación, en Landa's Relación..., p. 231, Tozzer, op. cit., p. 28.

- 35) Fray Diego López Cogolludo, Historia de Yucatán, 3a. ed., 2 V., Impr. Manuel Aldana Rivas, Mérida, 1867; p. 316.
- 36) Chilam Balam de Chumayel, p. 53.
- 37) Antonio de Fuentes y Guzmán, Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala, 3 V., Próls. J.A. Villacorta, Ramón A. Salazar y Sinfaroso Aguilar, Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, Vols. VI-VIII, Guatemala, 1932; Vol. II, p. 108.
- 38) Idem, p. 111.
- 39) Landa, op. cit., p. 15.
- 40) Relación de Motul, en Relaciones histórico-geográficas de las Provincias de Yucatán, Valladolid, en Col. 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, 1898, 1900; V. 13, p. 80.
- 41) Fray Jerónimo de Román y Zamora, República de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú, antes de la conquista, 2 V., Victoriano Suárez Editor, Madrid, 1897; (Col. de libros raros o curiosos que tratan de América, XIV y XV); p. 67.
- 42) Las Casas, op. cit., V.II, p. 504.
- 43) Idem, p. 505.
- 44) Landa, op. cit., pp. 17-18.
- 45) Fuentes y Guzmán, op. cit., p. 112.
- 46) Román y Zamora, op. cit., p. 99.
- 47) Francisco Cervantes de Salazar, Crónica de la Nueva España, 3 V., Est. Fot. de Hauser y Menet, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, Madrid-México, 1914-1936; V.I, p. 39.

- 48) Pedro Sánchez de Aguilar, Informe contra idolorum cultores, E. G. Triay e Hijos, Mérida, 1937; p. 149.
- 49) Landa, op. cit., pp. 113-114.
- 50) Tozzer, op. cit., p. 28.
- 51) Teatro indígena prehispánico. Rabinal Achí, pról. Francisco Monterde, UNAM, México, 1955; (Biblioteca del estudiante universitario, 71); Prólogo, p. XIV.
- 52) Burgoa, Geográfica descripción..., T.II, p. 318.
- 53) Román y Zamora, op. cit., p. 308.
- 54) Fray Antonio de Remesal, Historia general de las Indias occidentales, y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala, 2 V., 2a. ed., Biblioteca "Goatemala" de la Soc. de Geografía e Historia, Vols. IV y V, Guatemala, 1932; V.I, p. 353.
- 55) Landa, op. cit., p. 38.
- 56) Herrera, op. cit., V.III, p. 20.
- 57) Tozzer, op. cit., p. 98; Landa, op. cit., p. 41; (Vid nota 17).
- 58) Palacio, Relación hecha por el Licenciado Palacio al Rey D. Felipe II, en la que describe la provincia de Guatemala, las costumbres de los indios y otras cosas notables, en Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias por D. Luis Torres de Mendoza, Vol. VI, Imprenta de Frías y Cía., Madrid, 1866; p. 32.

CAPITULO III

- 1) Ruz, Universalidad, singularidad y pluralidad del arte maya, en México en el arte, 9, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1950; p. 13.
- 2) Paul Westheim, Arte antiguo de México, 2a. ed., trad. Mariana

Frenk, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

- 3) Ruz, Universalidad..., p. 14.
- 4) Morley, La civilización maya...
- 5) Cfr. Beatriz de la Fuente, La conciencia histórica entre los mayas clásicos a través de su escultura, sobretiro de los Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, Vol. IX, No. 35, UNAM, México, 1966.
- 6) Ruz, El Templo de las Inscripciones..., (pp. 273-274).
- 7) Idem, (p. 280).
- 8) El libro del consejo, trad. y notas de Georges Raynaud, J.M. González de Mendoza y Miguel Angel Asturias, 2a. ed., UNAM, México, 1950; (Biblioteca del estudiante universitario, 1); p. 101.
- 9) Beatriz de la Fuente, La escultura de Palenque, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1965; p. 156.
- 10) Idem, p. 160.
- 11) Beatriz de la Fuente, La conciencia histórica..., p. 12.
- 12) Idem, p. 5.
- 13) Proskouriakoff, Historical implications..., p. 475.
- 14) Thompson, Grandeza y decadencia..., p. 152.
- 15) Idem, pp. 154-155.
- 16) Idem, p. 155.
- 17) León-Portilla, Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento, Pról. J.Eric S. Thompson, Apéndice de Alfonso Villa Rojas, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1968; (Serie de culturas mesoamericanas, 2); p. 99.
- 18) Thompson, Grandeza y decadencia..., p. 154.
- 19) León-Portilla, Tiempo y realidad..., p. 102.

- 20) El libro de los libros de Chilam Balam, 4a. ed., trad. Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1969; (Col. Popular, 42).
- 21) Códice Pérez, trad. libre del maya al castellano por Ermilo Solís Alcalá, Imprenta Oriente, Mérida, 1949; p. 151.
- 22) Idem, p. 165.
- 23) El libro de los libros..., p. 117.
- 24) Códice Pérez, p. 149.
- 25) El libro de los libros..., p. 96.
- 26) Idem, p. 69.
- 27) Landa, op. cit., p. 92.

CAPITULO IV

- 1) Landa, op. cit., p. 105.
- 2) Cogolludo, op. cit., pp. 498-499.
- 3) Chilam Balam de Chumayel, p. 35.
- 4) Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista, trad. Angel Ma. Garibay, Introd., Selección y notas Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1969; (Biblioteca del estudiante universitario, 81); p. 166.
- 5) Fuentes y Guzmán, op. cit., T.II, p. 391.
- 6) Fray Francisco Ximénez, Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, 3 V., Biblioteca "Goathemala" de la Soc. de Geografía e Historia, Vols. I-III, Guatemala, 1929; V.I, p. 54.
- 7) Popol Vuh, Las antiguas Historias del Quiché, 9a. ed., trad., introd. y notas Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1968; (Col. Popular, 11); p. 110.

- 8) Ximénez, op. cit., V.I, p. 5.
- 9) Ralph L. Roys, The indian Background of Colonial Yucatán, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1943; p. 91.
- 10) Popol Vuh, p. 110.
- 11) Idem, p. 111.
- 12) Crónica Matichu, en El libro de los libros de Chilam Balam, p. 36.
- 13) Idem, pp. 37-38.
- 14) Códice de Calkiní, versión de Alfredo Barrera Vásquez, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Campeche, 1957; (Biblioteca campechana, 4); p. 75.
- 15) Chilam Balam de Chumayel, p. 30.
- 16) Memorial de Sololá, Anales de los cakchiqueles, trad. introd. y notas Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1950; (Biblioteca americana, Serie de Literatura indígena, 11); p.207.
- 17) Nakuk Ah Pech, Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen, Edic. del Dpto. de Bibliotecas de la Sría. de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1936; p. 27.
- 18) Testamento de los Xpantzay, en Crónicas indígenas de Guatemala, trad. Adrián Recinos, Edit. Universitaria, Guatemala, 1957; p. 153.
- 19) Guerras comunes de quichés y cakchiqueles, en Crónicas indígenas de Guatemala, p. 149.
- 20) Crónica Matichu, p. 42.
- 21) Chilam Balam de Chumayel, p. 35.
- 22) Idem, pp. 30 y 31.

- ACOSTA, Joseph de, Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios, 2a. ed., Edic. prep. por Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1962; (Biblioteca Americana, 38; Serie Cronistas de Indias).
- ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de, Obras históricas, 2 V., Publ. Alfredo Chavero, Editora Nacional, México, 1952.
- ALVARADO TEZOMOC, Fernando, Crónica Mexicáyotl, trad. Adrián Recinos, Instituto de Historia, en colaboración con el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Imprenta universitaria, México, 1949.
- ANGLERIA, Pedro Mártir de, Décadas del Nuevo Mundo, 2 V., trad. Agustín Millares Carlo, estudio por Edmundo O'Gorman, José Porrúa e hijos, México, 1964; (Biblioteca José Porrúa Estrada de Historia Mexicana, Primera Serie, La Conquista, VI).
- AVENDAÑO Y LOYOLA, Fray Andrés, Relación de las dos Entradas que hizo a Peten Ytza, en Ainsworth Means Philip, History of the Spanish conquest of Yucatán and of the Itzas, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. VII, Harvard University, 1917.
- BARRERA VASQUEZ, Alfredo y MORLEY, Sylvanus Griswold, The maya Chronicles, Contributions to American Anthropology and History, No. 48, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1949.
- BARTHEL, Thomas S., El complejo "emblema", en Estudios de cultura maya, Vol. VII, pp. 159-194, trad. Brigitte Boher de Lameiras, Seminario de Cultura Maya, UNAM, México, 1968.

- BASALENQUE, Diego de, Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino, 3 V., Tip. Barbedillo y Comp., México, 1866.
- BEAUMONT, Fray Pablo, Crónica de Michoacán, 3 V., Publicaciones del Archivo General de la Nación, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1932.
- BERLIN, Heinrich, Glifos nominales en el sarcófago de Palenque. Un ensayo, en Humanidades, Vol. II, No.10, Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, Dpto. de Historia, Guatemala, 1959.
- , El glifo "Emblema" en las inscripciones mayas, en Antropología e Historia de Guatemala, Vol. XIII, No.2, Ministerio de Educación Pública, IDAEH, Guatemala, 1961.
- , Estudios epigráficos, en Antropología e Historia de Guatemala, Vol. XVII, No.2, IDAEH, Guatemala, 1965.
- , Estudios epigráficos II, en Instituto de Antropología e Historia, Vol. XX, No. 1, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1968.
- BURGOA, Fray Francisco de, Geográfica descripción, 2 V., Talleres Gráficos de la Nación, México, 1934; (Publicaciones del Archivo General de la Nación, Vols. XXV y XXVI).
- , Palestra historial, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1934; (Publicaciones del Archivo General de la Nación, V. XXIV).
- Carta de los indios gobernadores de varias provincias de Yucatán al Rey Don Felipe II, quejándose de los tormentos, muertes y robos que con ellos habían cometido los religiosos de la orden de San Francisco, en Cartas de Indias pp. 407-410, Ministerio de Fomento, Madrid, 1877.
- CASSIRER, Ernst, Antropología filosófica, 2a. ed., trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1951; (Sec. de Obras de filosofía).

- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, Crónica de la Nueva España, 3 V., Est. Fot. de Hauser y Menet, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, Madrid-México, 1914-1936.
- CIUDAD REAL, Antonio de, Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España, siendo comisario general de aquellas partes, Imprenta de la viuda de Calero, Madrid, 1872; (Col. de documentos inéditos para la historia de España, T. LVII y LVIII).
- CLAVIJERO, Francisco Javier, Historia antigua de México, 2a. ed., Edic. y Pról. Mariano Cuevas, Edit. Porrúa, México, 1968; (Col. "Sepan cuantos...", 29).
- Codex Nuttall, facsímile of an Ancient mexican codex, Introduction by Selia Nuttall, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Mass., 1902.
- Codex Peresianus, Manuscrit hiératique des anciens Indiens de L'Amérique Centrale, conservé á la Bibliothèque Nationale á Paris, Introd. León de Rosny, Bureau de la Societé Americaine, París, 1887.
- Codex Vindobonensis, Explicación del reverso por Alfonso Caso, Memoria de el Colegio Nacional, V: 1-46, México, 1951.
- Códice Bodley, Interpretación de Alfonso Caso, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1960.
- Códice Colombino, Interpretación de Alfonso Caso, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1966.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles, trad. Primo Feliciano Velázquez, Imprenta universitaria, México, 1945.
- Códice de Calkiní, versión de Alfredo Barrera Vásquez, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Campeche, 1957; (Bi-

- biblioteca campechana, 4).
- Códice Dehesa, comentado por Alfredo Chavero, en Antigüedades mexicanas, publ. por la Junta Colombina de México, en el 4^o centenario del descubrimiento de América, Ofic. Tip. de la Sría. de Fomento, México, 1892.
- Códice Pérez, trad. libre del maya al castellano por Ermilo Solís Alcalá, Imprenta Oriente, Mérida, 1949.
- Códice Plancarte, notas por José Corona Núñez, Col. Siglo XVI, 4, México, 1959.
- Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias, en Alvarado Tezozomoc, Fernando, Crónica mexicana, anotada por Manuel Orozco y Berra, José M. Vigil Editor, México, 1878.
- Códice Selden, Interpretación de Alfonso Caso, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1964.
- Códice Tonayan, Interpretación de Ramón Mena, Memoires de la Societé Scientifique "Antonio Alzate", T. 30, pp. 397-402, 1911.
- Códice de Yanhuitlán, edic. facsímile y con un estudio preliminar por Wigberto Jiménez Moreno y Salvador Mateos Higuera, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional, Sría. de Educación Pública, México, 1940
- COLLINGWOOD, R.G., Idea de la historia, 3a. ed., trad. Edmundo O' Gorman y Jorge Hernández Campos, Fondo de Cultura Económica, México, 1968; (Sec. Obras de filosofía).
- Crónicas indígenas de Guatemala, trad. Adrián Recinos, Edit. Universitaria, Guatemala, 1957.
- CHI, Gaspar Antonio, Relación, en Landa's Relación de las Cosas de Yucatán, pp. 230-232, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Edit. with notes by Alfred M. Tozzer, V. XVIII,

- Cambridge, Mass., 1941.
- CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñón, Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, paleogr. y traducida por S. Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- , Memorial Breve, en Kutschner, Gerdt, Le "Memorial breve de Chimalpain, Un manuscrit mexicain inédit de la Bibliothèque nationale á Paris, en Actes du XXVIIIe Congrès International des Americanistes, Paris, 1947 Imprimerie Protat frères, Mâcon, 1948.
- DAHLGREN, Barbro, La misteca, su cultura e historia prehispánicas, Imprenta universitaria, México, 1954; (Cultura mexicana, 11).
- DRAY, William H., Filosofía de la historia, trad. Molly K. Brown, UTEHA, México, 1965; (Manuales Uthea, No. 285/285a).
- DURAN, Fray Diego de, Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme, 2 V. y un atlas, Editora Nacional, México, 1967.
- El libro de Chilam Balam de Chumayel, trad. Antonio Mediz Bolio, Edic. del "Repertorio Americano", San José, 1930.
- El libro de los libros de Chilam Balam, 4a. ed., trad. Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1969; (Col. Popular, 42).
- El libro del consejo, trad. Georges Raynaud, J.M. González de Mendoza y Miguel Angel Asturias, 2a. ed., UNAM, México, 1950; (Biblioteca del Estudiante universitario, 1).
- ESCOBAR, Fray Matías de, Americana Thebaida, vitas patrum de los religiosos heremitianos de N.P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacan, Imprenta Victoria, México, 1924.
- ESPINOSA, Fray Isidro Félix de, Crónica de la provincia franciscana

de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán,
2a. ed., Edit. Santiago, 1945.

FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDES, Gonzalo, Historia general y natural de las Indias, Bibl. de autores españoles, Vols. XVII-XXI, Madrid, 1959; (Col. Rivadeneira).

Florentine codex, General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún, 12 V., translated from the Aztec into English, with notes by Charles E. Dibble and Arthur J.O. Anderson, School of American Research and The University of Utah, Santa Fe, New México, 1950-1969.

FÖRSTEMANN, Ernst, Comentary on the Maya Manuscript in the Royal Public Library of Dresden, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. IV, No. 2, Harvard University, translated by Selma Wesselhoeft and A.M. Parker, Cambridge, Mass., 1906.

FUENTE, Beatriz de la, La escultura de Palenque, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1965.

-----, La conciencia histórica entre los mayas clásicos a través de su escultura, sobretiro de los Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, Vol. IX, No. 35, UNAM, México, 1966.

FUENTES Y GUZMAN, Antonio de, Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala, 3 V., Próls. J.A. Villacorta, Ramón A. Salazar y Sinforoso Aguilar, Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, Vols. VI-VIII, Guatemala, 1932.

GARCIA, Fray Gregorio, Origen de los indios de el Nuevo Mundo e Indias occidentales, 2a. ed., Impr. Francisco Martínez Abad, Madrid, 1729.

GARIBAY, Angel Ma., Panorama literario de los pueblos nahuas, Edit.

- Porrúa, México, 1963; (Col. "Sepan cuantos...", 22).
- , Poesía náhuatl, 3 V., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1964, 1965, 1968; (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, 4-6).
- HERNANDEZ, Francisco, Antigüedades de la Nueva España, trad. y notas Joaquín García Pimentel, Edit. Pedro Robredo, México, 1946.
- HERODOTO, Los nueve libros de la historia, 2 V., trad. Bartolomé Pou, Edit. Iberia, Barcelona, 1963; (Col. Obras Maestras).
- HERRERA, Antonio de, Historia general de los hechos de los castellanos en las islas, y tierra-firme de el mar Oceano, 5 V., Talleres Gráficos "Continental", Buenos Aires, 1945.
- KAHLER, Erich, ¿Qué es la historia?, trad. Juan Almela, Fondo de Cultura Económica, México, 1966; (Col. Breviarios, 187).
- KELLEY, David H., Glyphic evidence for a dynastic sequence at Quiriguá, Guatemala, Sobretiro de "American Antiquity", Vol. 27, No.3, pp. 323-335, Salt Lake City, 1962.
- KRICKEBERG, Walter, Los totonacas, trad. Porfirio Aguirre, Publicaciones del Museo Nacional, Secretaría de Educación Pública, México, 1933.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de, Apologética historia sumaria, quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, poli-cías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla, Edic. Preparada por Edmundo O'Gorman, 2 V., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1967; (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1).

- LANDA, Fray Diego de, Relación de las cosas de Yucatán, 9a. ed., Introd. Angel Ma. Garibay, Edit. Porrúa, México, 1966; (Biblioteca Porrúa, 13).
- LEON, Nicolás, Los tarascos, Imprenta del Museo Nacional, México, 1904.
- , Anales del Museo Michoacano, Morelia, 1888-1891, Edmundo Aviña Levy Editor, Guadalajara, 1968; (Biblioteca de facsímiles mexicanos, 1).
- LEON-PORTILLA, Miguel, La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes, 2a. ed., Prólogo Angel Ma. Garibay, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl, UNAM, México, 1959.
- , Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares, (reedición), Fondo de Cultura Económica, México, 1968; (Col. Popular, 88).
- , Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento, Pról. J. Eric S. Thompson, Apéndice de Alfonso Villa Rojas, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1968; (Serie de culturas mesoamericanas, 2).
- , La historia y los historiadores en el México antiguo, Discurso de ingreso al Colegio Nacional, 1971; (en prensa).
- LEVI-STRAUSS, Claude, El pensamiento salvaje, trad. Francisco González Aramburo, Fondo de Cultura Económica, México, 1964; (Col. Breviarios, 173).
- Libro de los cantares de Dzitbalché, trad. Alfredo Barrera Vásquez, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sría. de Educación Pública, México, 1965; (Serie de Investigaciones, 9).
- LITTLE & SCOTT, Greek-English Lexicon, 9a. ed., Clarendon Press, Oxford, Londres, 1968.

- LIZANA, Fray Bernardo de, Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Sra. de Izmal y Conquista espiritual, 2a. ed., Imprenta del Museo Nacional, México, 1893.
- LOPEZ COGOLLUDO, Fray Diego, Historia de Yucatán, 3a. ed., 2 V., Imprenta de Manuel Aldana Rivas, Mérida, 1867.
- LOPEZ DE GOMARA, Francisco, Historia de la conquista de México, 2 V., Edit. Pedro Robredo, 1943.
- LOPEZ MEDEL, Tomás, Relación, (Papeles de Muñoz, Tomo 42, Academia de Historia, Madrid), en Landa's Relación de las Cosas de Yucatán. A translation, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Edit. with notes by Alfred M. Tozzer, Cambridge, Mass., 1941.
- MARROU, H.I., De la connaissance historique, 5a. ed., Editions du Seuil, París, 1966.
- Memorial de Sololá, Anales de los cakchiqueles, trad., introd. y notas Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1950; (Biblioteca Americana, Serie de Literatura indígena, 11).
- MENDIETA, Fray Gerónimo de, Historia eclesiástica indiana, 4 V., Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945.
- MORLEY, Sylvanus G., An Introduction to the Study of the Maya Hieroglyphs, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Government printing office, Washington, 1915.
- , La civilización maya, 4a. ed., trad. Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.
- MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente, Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, Edic. preparada por Edmundo O'Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1971; (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 2).

- MUÑOZ CAMARGO, Diego, Historia de Tlaxcala, publ. por Alfredo Chavero, Edic. facsímile, 1966, Edit. Edmundo Aviña Levy, Ofic. Tip. de la Sría. de Fomento, México, 1892.
- NICOL, Eduardo, La idea del hombre, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México, Edit. Stylo, México, 1946.
- , Historicismo y existencialismo. La temporalidad del Ser y la razón, 2a. ed. corregida, Edit. Tecnos, Madrid, 1960.
- , Los principios de la ciencia, Fondo de Cultura Económica, México, 1965; (Sec. de Obras de Filosofía).
- PALACIO, Relación hecha por el Licenciado Palacio al Rey D. Felipe II, en la que describe la provincia de Guatemala, las costumbres de los indios y otras cosas notables, en Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias por D. Luis Torres de Mendoza, Vol. VI, Imprenta de Frías y Cía., Madrid, 1866.
- PAXBOLOM, Pablo, Probanza, (Texto chontal), en Scholes, France V. and Roys Ralph L., The chontal Indians of Acalan-Tixchel, University of Oklahoma Press: Norman, 1968.
- PECH, Nakuk Ah, Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen, Edic. del Dpto. de Bibliotecas de la Sría. de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1936.
- PIÑA CHAN, Román, Bonampak, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1961.
- , Una visión del México prehispánico, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1967; (Serie de Culturas Mesoamericanas, 1).

- Popol Vuh, Las antiguas Historias del Quiché, 9a. ed., trad., introd. y notas Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1968; (Col. Popular, 11).
- PROSKOURIAKOFF, Tatiana, Historical implications of a pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala, sobretiro de "American Antiquity", Vol. 25, No. 4, pp. 454-475, The Society for American Archaeology, Salt Lake City, 1960.
- , Los señores del Estado maya, en Antropología e Historia de Guatemala, Vol. XIV, No. 1, Ministerio de Educación Pública, IDAEH, Guatemala, 1962.
- , Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilán, en Estudios de Cultura Maya, Vol. III, pp. 149-167, Facultad de Filosofía y Letras: Seminario de Cultura Maya, UNAM, 1963.
- QUIJADA, Diego de, Cartas al Rey Don Felipe II, en Cartas de Indias, pp. 380-391, 367-379, Ministerio de Fomento, Madrid, 1914.
- REA, Fray Alonso de la, Crónica de la orden de N. Seráfico P.S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España, Imprenta de J.R. Barbedillo y G., México, 1882.
- Relación de las ceremonias, ritos, población y gobierno de los indios de Mechuacán, hecha al Ilmo. Señor Don Antonio de Mendoza, Virrey y Gobernador de esta Nueva España, por S.M. (?) G., Tip. de Alfonso Aragón, Morelia, 1903.
- Relaciones histórico-geográficas de las Provincias de Yucatán, Valladolid, en Col. 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, 1898, 1900.

- REMESAL, Fray Antonio de, Historia general de las Indias occidentales, y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala, 2 V., 2a. ed., Biblioteca "Goathemala" de la Soc. de Geografía e Historia, Vols. IV y V, Guatemala, 1932.
- ROMAN Y ZAMORA, Fray Jerónimo de, República de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú, antes de la conquista, 2 V., Victoriano Suárez Editor, Madrid, 1897; (Col. de libros raros o curiosos que tratan de América, XIV y XV).
- ROYS, Ralph L., The indian Background of Colonial Yucatán, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1943.
- RUZ LHUILLIER, Alberto, Universalidad, singularidad y pluralidad del arte maya, en México en el arte, 9, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1950.
- , La civilization des anciens mayas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1964.
- , Costumbres funerarias de los antiguos mayas, Facultad de Filosofía y Letras: Seminario de Cultura Maya, UNAM, México, 1968.
- , El Templo de las Inscripciones, Palenque, (en prensa).
- SAHAGUN, Fray Bernardino de, Historia general de las cosas de la Nueva España, Edic. Prep. por Angel Ma. Garibay, 4 V., Edit. Porrúa, México, 1969; (Biblioteca Porrúa, 8-11).
- SANCHEZ DE AGUILAR, Pedro, Informe contra Idolorum Cultores, E.G. Triay e Hijos, Mérida, 1937.
- SCHOLES, France V. y ADAMS, Eleanor B., Don Diego de Quijada, Alcalde mayor de Yucatán, 2 V., Antigua librería Roldredo de José Porrúa e hijos, México, 1938; (Bibl. histórica mexicana de obras inéditas, 14 y 15).

- SODI M., Demetrio, La literatura de los mayas, 2a. ed., Edit. Joaquín Mortiz, México, 1970.
- Teatro indígena prehispánico. Rabinal Achí, pról. Francisco Monterde, UNAM, México, 1955; (Biblioteca del Estudiante universitario, 71).
- Título de los señores de Totonicapán, trad. Dionisio José Chonay, Introd. y notas Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México 1950; (Biblioteca americana, Serie de literatura indígena, 11).
- THOMPSON, J. Eric S., Grandeza y decadencia de los mayas, trad. Lau-ro José Zavala, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- , Maya Hieroglyphic writing. An Introduction, 2a. ed., University of Oklahoma Press: Norman, 1960.
- , A Catalog of Maya Hieroglyphs, 2a. ed., University of Oklahoma Press: Norman, Published in co-operation with The Carnegie Institution of Washington, 1970.
- , Maya History and Religion, University of Oklahoma Press: Norman, 1970.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, Monarquía indiana, 4a. ed., 3 V., Introd. Miguel León-Portilla, Edit. Porrúa, México, 1969; (Biblioteca Porrúa, 41-43).
- TOZZER, Alfred M., Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A translation, Edit. with notes, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII, Harvard University, Cambridge, Mass., 1941.
- TUCIDIDES, Historia de la guerra del Peloponeso, 2 V., trad. Agustín Blánquez, Edit. Iberia, Barcelona, 1963; (Col. Obras Maestras).
- VILLACORTA, J. Antonio y VILLACORTA, Carlos A., Códices mayas, Dresdensis, Peresianus, Tro-Cortesiano, Soc. de Geografía

e Historia de Guatemala, Tipografía Nacional, Guatemala, 1933.

VILLAGUTIERRE SOTO-MAYOR, Juan de, Historia de la conquista de la provincia de el Itzá, 2a. ed., Biblioteca "Goatemala" de la Soc. de Geografía e Historia, Vol. IX, Guatemala, 1933.

Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista, trad. Angel Ma. Garibay, Introd. selección y notas Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1969; (Biblioteca del Estudiante Universitario, 81).

WALSH, W.H., Introducción a la filosofía de la historia, trad. Florentino M. Torner, Siglo Veintiuno editores, México, 1968.

WESTHEIM, Paul, Arte antiguo de México, 2a. ed., trad. Mariana Frenk, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

XIMENEZ, Fray Francisco, Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, 3 V., Biblioteca "Goatemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, Vols. I-III, Guatemala, 1929.

INDICE

INTRODUCCION.....	1
I. EL CULTIVO DE LA HISTORIA EN EL MUNDO MESOAMERICANO	
El registro del acontecer pretérito.....	14
Los "historiadores" y la transmisión del recuerdo del pasado.....	25
La concepción del cambio y la historia.....	34
La conciencia histórica de los aztecas.....	36
II. EL AFAN MAYA POR MANTENER VIVO EL RECUERDO DEL PASADO	
PERIODO PRECLASICO.....	41
PERIODO CLASICO.....	42
El glifo Emblema.....	45
Glifos nominales.....	48
Historias dinásticas.....	51
PERIODO POSTCLASICO.....	62
Los códices sobre el pasado.....	66
Los "historiadores".....	70
La enseñanza de la historia al pueblo.....	74
La tradición oral.....	77
III. HOMBRE, TIEMPO E HISTORIA EN EL MUNDO MAYA.....	82
La concepción del hombre en el arte clásico.....	83
La ciencia del tiempo y la historia.....	95
IV. LA CONTINUIDAD DE LA CONCIENCIA HISTORICA EN LOS HISTORIADORES MAYAS POSTERIORES A LA CONQUISTA.....	111

CONCLUSIONES.....	128
FIGURAS.....	139
NOTAS	
INTRODUCCION.....	141
CAPITULO I.....	142
CAPITULO II.....	145
CAPITULO III.....	149
CAPITULO IV.....	151
OBRAS CONSULTADAS.....	153