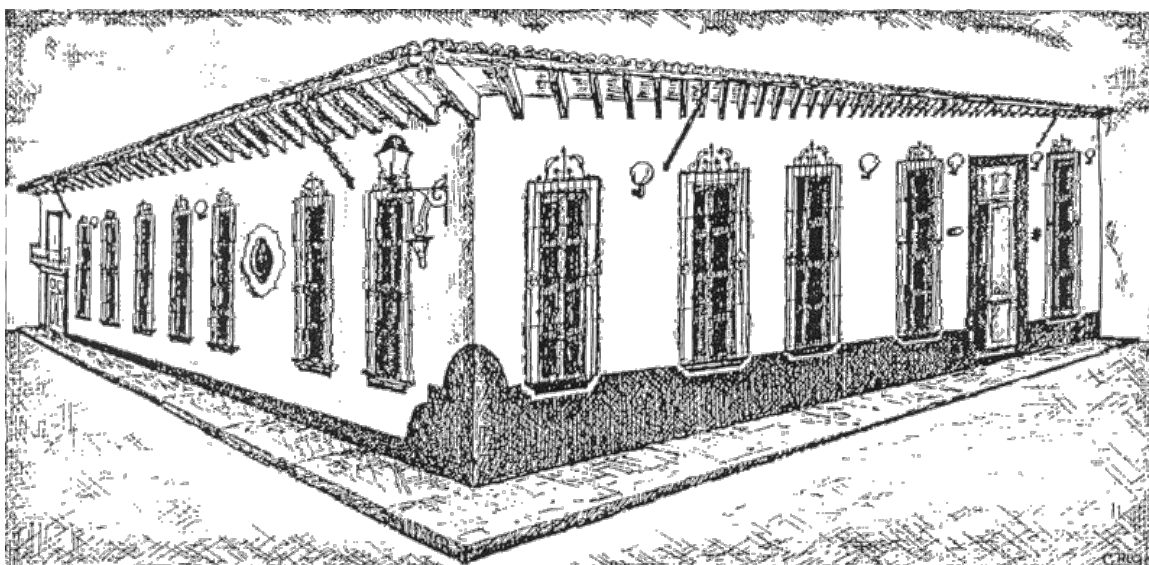


Cuadernos de Trabajo

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

UNIVERSIDAD VERACRUZANA



20

La historia vivida

Concepción del espacio en la cultura tzeltal-tzotzil

JOAQUÍN ROBERTO GONZÁLEZ MARTÍNEZ

Xalapa, Veracruz, septiembre de 2004

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICO-SOCIALES

Director: Alberto J. Olvera Rivera

CUADERNOS DE TRABAJO

Editor:

Feliciano García Aguirre

Comité Editorial:

Joaquín R. González Martínez

Rosío Córdova Plaza

Pedro Jiménez Lara

Alfredo Zavaleta Betancourt

CUADERNO DE TRABAJO N° 20

© Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana

Diego Leño 8, Centro

Xalapa, C.P. 91000, Veracruz

ISSN 1405-5600

Viñeta de la portada: Luis Rechy (†)

Cuidado de la edición: Job Hernández Rodríguez

Septiembre de 2004

Impreso en México

La historia vivida

Concepción del espacio en la cultura tzeltal-tzotzil

JOAQUÍN ROBERTO GONZÁLEZ MARTÍNEZ

Cuadernos de trabajo

Instituto de investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana

Introducción general

Este trabajo constituye el resultado de una investigación realizada durante la primera mitad de los años 70. Forma parte de una primera versión que se presentó como tesis doctoral, en la Facultad de Geografía y Estudios Regionales de la Universidad de Varsovia (1992), luego de publicar un artículo sobre el tema en las Actas del Congreso *América Latina local y regional*, celebrado también en Varsovia en 1992. Lamentablemente, erratas y descuidos editoriales provocaron que el texto resultara apenas comprensible. En junio de 1993, el mismo trabajo fue publicado, tal cual, en la revista *La Palabra y el Hombre*, sin que mediara una notificación previa que hiciera posible el cuidado autorial de la edición, especialmente en cuanto se refiere a las láminas de las “Seis regiones del mundo”, cuya inserción no es, de manera alguna, accesoria, sino que integra, junto con el texto impecablemente editado por la revista, un complejo significativo. En ambos casos, sobre todo respecto del primero, asumo la responsabilidad de las fallas editoriales que pudieran corresponderme.

La presente es una versión reelaborada y actualizada de aquel ensayo. La propuesta es profundizar en una serie de aspectos etnohistóricos, para iniciar una discusión abierta y fructífera sobre estos temas. Estoy convencido de que la relectura y valoración de los paisajes, con base en textos históricos, constituiría una aportación a las ciencias sociales en el país, con vistas a establecer en el futuro ordenamientos territoriales más consecuentes con los procesos ecológicos y las tradiciones culturales de los pueblos originarios de México.

He dividido en tres categorías las fuentes utilizadas para este estudio: la primera está integrada por los códices propiamente dichos, cuyas láminas 18 a la 21, contenidas en el *Códice Borgia* e intituladas las “Seis regiones del mundo”, constituyen el eje del análisis. Si bien estas fuentes se consideran primarias, los comentarios fueron y son, por fuerza de las circunstancias, interpretaciones con base en los testimonios del siglo ya imbuidos de cierta visión occidental, por lo que las limitaciones de las fuentes mismas resultan obvias e inevitables. La segunda categoría se conforma de dibujos realizados por informantes (e incluso antropólogos) que trabajaron en los Altos de Chiapas hacia la primera mitad del siglo XX. Se trata de un material poco investigado y valorado: debido a los cambios XVI, políticos y socioeconómicos operados desde hace al menos tres décadas, a éste se le da un tratamiento etnohistórico y se le incluye en el acervo de conocimientos iconográficos actuales. La tercera y última categoría es, esencialmente, el espacio y, en concreto, la percepción de éste, en tanto *paisaje*, por el imaginario tzeltal y tzotzil. Dado que el estudio sobre el tema es incipiente aún, este trabajo intenta dar una visión iconográfica del espacio ontológicamente concebido.

Premisas culturales del pensamiento indígena

En vista de la amplitud y complejidad de la cultura prehispánica mesoamericana, en este ensayo me concretaré a exponer dos aspectos que resultarán pertinentes para el análisis posterior: el principio de la "dualidad" (Ometeotl) y la concepción del espacio, en la versión del *Códice Borgia* comentada por Seler.¹

El principio de la "dualidad" y la concepción del espacio

Detrás de un aparente politeísmo, existía en las sociedades mesoamericanas la creencia en una fuerza única, generadora del mundo y de la vida. Ésta era el Ometeotl náhuatl, conocido por los mayas como Oxlahuntikú (Único dios-trece) y por los quiches a través de la pareja compuesta por Tepeuh y Gucumatz, el "corazón del cielo".²

El principio de la "dualidad", contenido en el concepto de Ometeotl, era la manifestación principal del ser creador de todas las cosas, los animales y los seres humanos. Él mismo, en tanto deidad dual, era a la vez dios y diosa, padre y madre de los dioses (Huehuetotl), hombre y mujer (Ometecuhtli-Omecihuatl), día y noche (Citlaltotl-Citlalinicue), Señor y Señora "de nuestro sustento" (Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl), dios y diosa del inframundo (Mictlantecuhtli-Mictlancihuatl), dadores del bien y a la vez del mal, en fin... Toda una serie de oposiciones lo definían, y de su pugna interna surgía el movimiento (*ollin*), justo el aspecto distintivo de la era del mundo que los pueblos de cultura tolteca suponían atravesar cuando llegaron los españoles. Este movimiento dual, opuesto en sí mismo, era lo que generaba la vida, y se manifestaba en todo lugar y en todo momento.³

Efectivamente, Ometeotl era omnipresente. A pesar de que como deidad residía en el Omeyocan –lugar de la dualidad, situado en el nivel superior del cielo–, por su carácter dual y por ser principio y fin de todas las cosas, se manifestaba en todos los aspectos de la vida material y espiritual de los hombres, la naturaleza y el universo; tanto en las manifestaciones de vida más simples como en las elaboraciones teóricas más abstractas y complicadas. Por supuesto, Ometeotl tenía una presencia importante en la concepción del tiempo, aplicada a la evolución del espacio y a la conformación socioeconómica y ritual de éste.

Ometeotl, en tanto "padre" y "madre" de los dioses, había generado en principio cuatro deidades que gobernaban los "cuatro lados del mundo". De hecho, todas las deidades del panteón mesoamericano constituían una especie de "desdoblamiento" de Ometecuhtli-Omecihuatl en sus diferentes versiones. Cada una de ellas poseía atributos diferentes de tipo celeste, terrestre, acuático o infernal; en ocasiones entraban en contradicción entre sí, o asumían formas, funciones y atributos diversos, inherentes a otras deidades.

Los dioses de los cuatro lados del mundo (en la variante mexicana) eran Tezcatlipoca (asociado al color rojo) en el oriente, Quetzalcoatl (asociado al blanco) en el poniente, Tezcatlipoca (asociado al negro) hacia el norte, y Omecitl o Huitzilopochtli (asociado al azul,

¹ *Códice Borgia* (1980). Edición facsimilar del original, comentada y editada por Eduard Seler (1a. ed. en alemán de 1904).

² León Portilla, M. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1966; caps. II y III). Se consultó también: Wiercinski, A. *Ometeotl-Concepción de la deidad suprema en el México prehispánico* (1985-1986), en *Estudios Latinoamericanos*, num. 10, y López Austin, A. *Cuerpo humano e ideología* (1996; cap. 2). En relación a la pareja Tepeuh-Gucumatz, se consultó: *Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiché* (1973; cap. 1). Introducción, traducción y notas de Adrián Recinos.

³ León Portilla, M. (1966). *Op cit.*, pp. 154-163.

aunque también al rojo) en el sur. A estas cuatro partes del mundo correspondían otras tantas eras históricas –cuyos vínculos espacio-temporales esbozaré al final de este ensayo. A la llegada de los españoles se vivía la llamada era del "quinto sol", era que desapareció con la Conquista.⁴ Un ejemplo de la representación simbólica de las cuatro esquinas, con sus asociaciones religiosas, se halla en la ilustración 1, procedente del *Códice Fejérvári-Mayer*, así como en la 75/86 del *Códice Madrid*, que se muestran en las siguientes páginas.

Como sabemos por vestigios arqueológicos, los asentamientos mesoamericanos reproducían la división cuatripartita del espacio con base en los ejes este-oeste y norte-sur. En el centro (una quinta "dirección" en sí), se encontraban el santuario local y los edificios públicos de la comunidad (réplica en escala de los grandes centros ceremoniales); a su alrededor (fuera del entorno "urbano") se distribuían las casas-habitación campesinas, los huertos y los campos de cultivo, todo asociado a los atributos de la deidad del sector correspondiente. De acuerdo con las condiciones topográficas y las variantes de la cultura local, el "centro" podía estar en un valle o en alguna meseta; habiendo además importantes centros de culto en las cumbres de las montañas.

La dirección este-oeste no ofrecía problemas en su definición: representaba el camino diario del sol, manifestación vital del Ser Supremo, del Creador. Mas no sólo los templos solares se orientaban en ese eje, sino incluso muchos símbolos de la vida cotidiana. El oriente como lugar de nacimiento del sol, florecimiento de la vida y del espíritu, era la región sagrada por excelencia, y su contraparte era el poniente, dirección del ocaso y declinación solar, el lugar de su "descanso", en donde se encontraba la "casa" (*cihuatlampa*) servida por las mujeres muertas de parto (las cihuateteo o mocihuaquetzque) y, por tanto, lado asociado a lo doméstico y lo terrenal, es decir, lo natural. paralelamente, una serie de deidades terrestres asociadas al (o quizás transmutaciones del) Quetzalcoatl occidental gobernaban el lado Oeste de la Tierra: Tlahuizcalpantecuhli (dios de Venus), Cihuatlcoatl (diosa de la Tierra, también denominada Tonantzin, "nuestra madre", simbolizada en ocasiones por la figura de un lagarto), Tepeyoyotli (señor de las selvas) y Xipe Totec, deidad relacionada con la agricultura y las enfermedades.

Las cuatro esquinas que limitaban el plano horizontal no coincidían, sin embargo, con los cuatro puntos cardinales. Éstas se localizaban al noreste, suroeste, noroeste y sureste del centro. Según Villa Rojas (1968), y de acuerdo con testimonios originarios del oriente de la Península de Yucatán y de los Altos de Chiapas, que datan de mediados del siglo XX, la orientación intercardinal coincidía con la puesta y salida del sol en puntos aproximados a cada uno de los equinoccios (de primavera y de otoño) entre los 15° y los 17° de latitud norte, cuando el sol pasaba por el cenit, entre el 1 de mayo y el 12 de agosto.⁵ El movimiento de traslación solar estaba, así, muy relacionado con los atributos asignados al norte y al sur,⁶ orientación que desafortunadamente se ha prestado a ciertas confusiones, derivadas no tanto de una falta de referente (como sería la "estrella polar"), sino de las atribuciones que ambas tenían.

En efecto, el norte estaba asociado a la muerte, entendida como negación total de la vida (de ahí que Seler haya asignado a esta dirección la parte sur de la lámina 1 del *Códice Fejérvári-Mayer*), mientras que el sur estaba relacionado con la vida agrícola y la renovación no sólo del mundo natural, sino también del espiritual, con la idea del sacrificio ofrendado a los dioses, como motor vital de reproducción, en tanto que la muerte, así, se consideraba

⁴ *Ibid*, p. 109. Con base en Sahagún. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Tomo II, pp. 14-15.

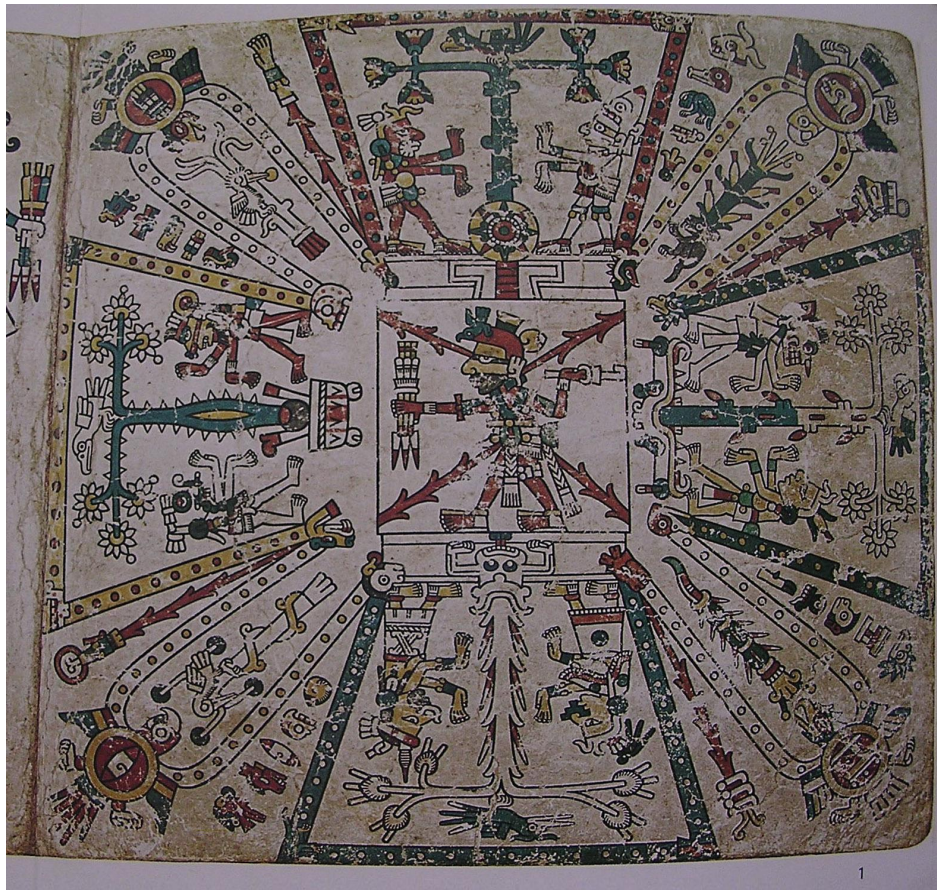
⁵ Cf. Aveni (1997; 81).

⁶ Seler (1980). *Op cit.*, p. 219 (Tomo I).

generadora de vida manteniendo, en consecuencia, una relación recíproca e inversa con el lado norte.

A partir del solsticio invernal, comenzaba una fase de "ascenso" solar que culminaba en el estival, para iniciar su "descenso" inmediatamente después. De esta manera, el Sur estaba asociado al "nacimiento" de la deidad y, por tanto, a la vitalidad y la fuerza.

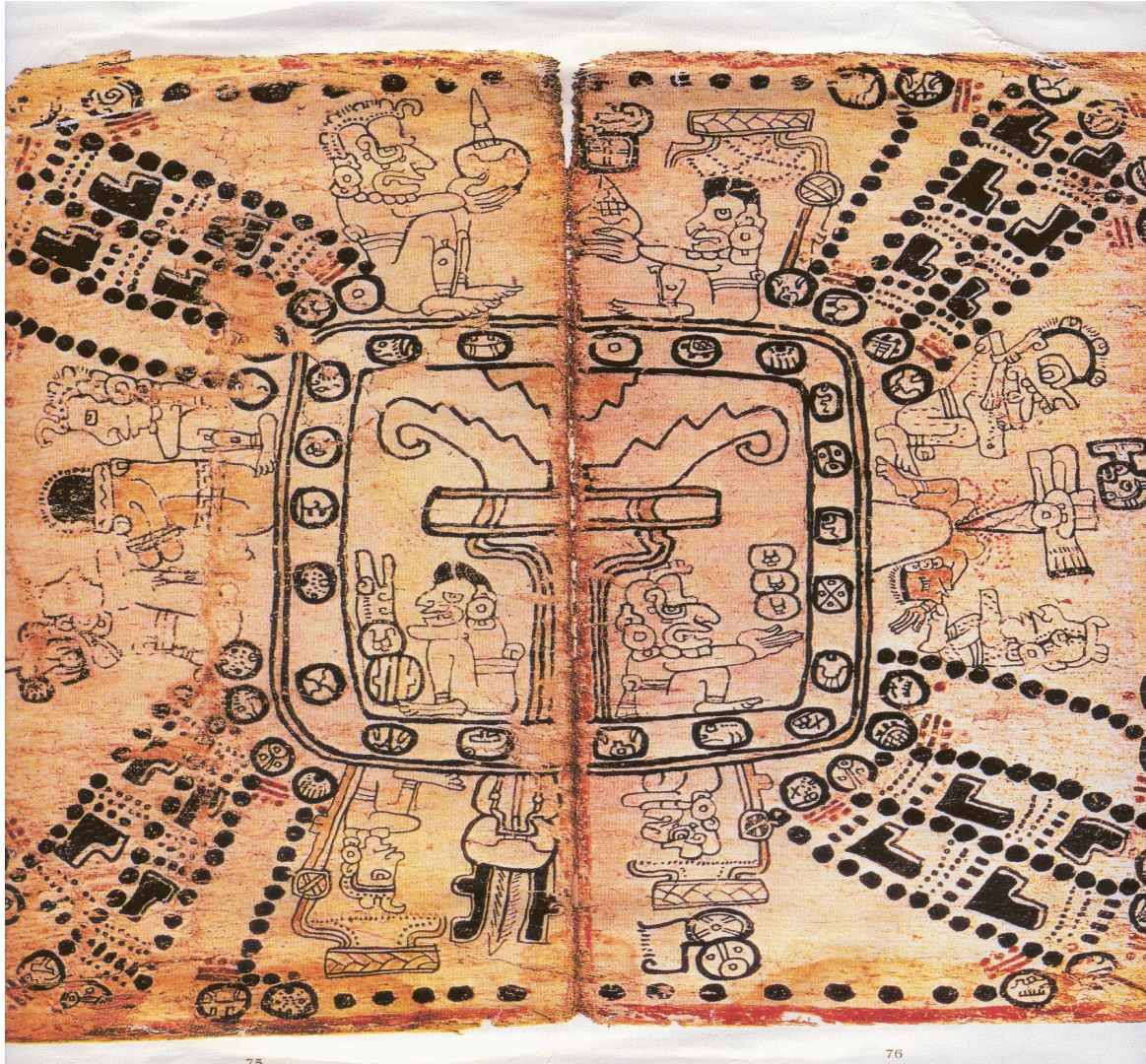
Los “cuatro lados del mundo” y sus deidades



Fuente: *Códice Fejérvári-Mayer*. México, FCE (Comentarios de Anders..., y Pérez), 1999.

Excepto el "Centro" y en concordancia con el "principio de la dualidad", en esta lámina las deidades de cada lado aparecen dobles. Así se aprecia en el centro Xiutecuhtli, el dios del fuego, mirando hacia el norte, y a los lados del mundo, simbolizados por cada trapecio de la cruz helicoidal, ocho parejas de dioses. En la parte superior se representa el oriente, con la apreciación de Itzli (cuchillo divino), a la izquierda de la imagen, y Tonatiuh (dios solar). En el trapecio opuesto, en la parte de abajo, correspondiente al oeste, hay otras dos deidades: a la derecha de la imagen vemos a Chalchiuhtlicue, diosa de las aguas, ríos, lagos y mares, y frente a ella Tlazolteotl, diosa del tejido y la sexualidad, símbolos domésticos del lado oeste, lugar de la casa del dios solar. En el trapecio de la izquierda, correspondiente al sur, y a la derecha de la imagen, vemos a Centeotl, diosa del maíz y, enfrente, a Mictlantecuhtli, señor del inframundo. Finalmente, en el trapecio opuesto, es decir, el del norte, se contraponen, por la derecha de la imagen, a Tepeyollotli (Corazón del Monte) y a Tlaloc, dios de la lluvia. El norte aquí simboliza las regiones semidesérticas, montañosas y poco feraces, características de la patria "histórica" de los llamados chichimecas, ancestros de los mexicanos y de las otras tribus nahuatlacas; no en balde, el dios del fuego, deidad mexicana, "mira" en esta dirección.

Las “cuatro esquinas del mundo” maya



La versión maya de las “cuatro esquinas del mundo” se presenta también como una cruz helicoidal. En el centro, la pareja primordial dándose la espalda, y la deidad norte mirando a un lagarto (un símbolo terrestre, sin duda), mientras que la del sur, con las manos en posición de ofrenda, tiene ante sí tres símbolos de Ik (el viento). Ambas figuras están rodeadas por un recuadro doble en cuyo interior aparecen los 20 signos de los días. En la parte superior, al oriente, aparece la misma pareja con dos ofrendas de pelotas de hule. La masculina es mayor a la femenina que está bajo una casa techada de teja, a la izquierda del recuadro. El lado opuesto, el oeste, está representado por la espiga del centro, entre la pareja de dioses, donde, a la inversa de la anterior, la deidad femenina es mayor que la masculina, lo que denota una clara asociación con la actividad doméstica y agrícola. Al norte, además de la pareja, se aprecia una forma zoomorfa atada por el hocico y un dios descarnado, ante lo que parecería ser la deidad femenina de la agricultura, ya representada en el lado oeste. Así, el oriente se asocia al paraíso oriental, el oeste a la actividad doméstica, el norte a la naturaleza y el sur a la muerte y al renacer del mundo y de la vida por medio del sacrificio.⁷

⁷ Tanto la ilustración del *Fejérváry-Mayer* como la del *Códice Madrid* integran un *tonalamtl* completo (ciclo de 52 años) que no voy a analizar, por el momento, para no desviarme del tema central del ensayo.

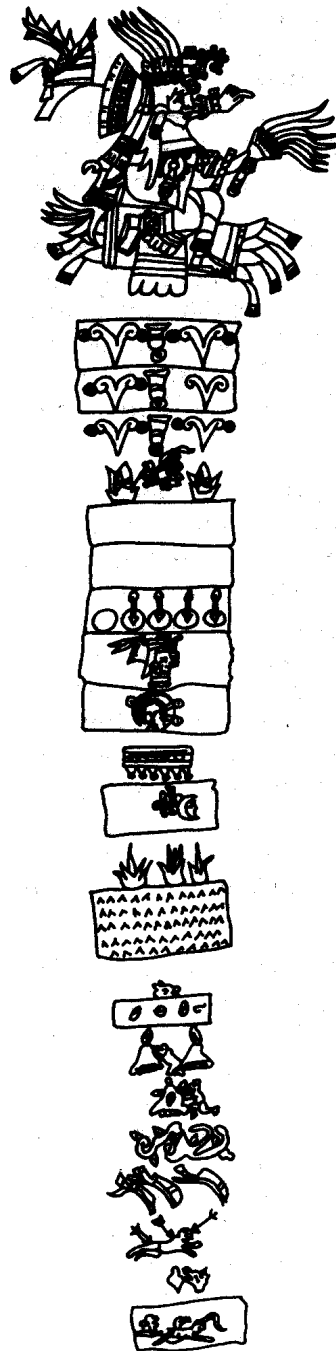
Se ha señalado ya que en la mitología mexica el "señor" de este punto era Huitzilopochtli, dios de la guerra, con todo lo inherente a ella: los sacrificios, la sangre (simbolizada por las flores) y la resurrección. El norte, en cambio, era la región de la oscuridad, de las brumas y de la muerte, la negación, en fin, de todo aquello que el Sur significaba.⁸

Además de la concepción horizontal del espacio, existía otra, "vertical", del universo. Ésta se simbolizaba con dos divisiones: una de 13 niveles –nueve, en ciertas versiones– que se superponían de la superficie de la tierra al cenit, y otra de nueve que descendían de la superficie hasta el "inframundo". Los primeros eran representados por 13 "cielos", y los segundos por 9 "infiernos". En el *Libro de los libros del Chilam Balam* se mencionan los conflictos entre los Oxlahuntikú (13 dioses) y los Bolomtikú (nueve dioses); pugnas que traen consigo grandes catástrofes, como diluvios y "caída de cielos".⁹ Los primeros, por supuesto, asociados al "bien", con todas sus implicaciones desde la perspectiva de la cultura local, y los segundos vinculados al "mal" y, por tanto, a la falta de estabilidad social y natural.

⁸ Villa Rojas, A. "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos", en León Portilla. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento* (1968).

⁹ León Portilla (1966). *Op cit.*, p. 89 y ss.

Concepción vertical del universo



LUGAR DE LA DUALIDAD 13 y 12 (9 y 8)

DIOS QUE ESTA ROJO 11 (7)

DIOS QUE ESTA AMARILLO 10 (6)

DIOS QUE ESTA BLANCO 9 (5)

LUGAR QUE TIENE ESQUINAS DE LAJAS DE OBSIDIANA 8 (4)

CIELO QUE ESTA VERDIAZUL 7 (3)

CIELO QUE ESTA NEGRUZO 6 (2)

CIELO DONDE ESTA EL GIRO 5 (1)

CIELO LUGAR DE LA SAL 4 (4)

CIELO DEL SOL 3 (3)

CIELO DE CITLALICUE 2 (2)

CIELO DEL TLALOCAN Y DE LA LUNA 1 (1)

LA TIERRA 1

EL PASADERO DEL AGUA 2

LUGAR DONDE SE ENCUENTRAN LOS CERROS 3

CERRO DE OBSIDIANA 4

LUGAR DEL VIENTO DE OBSIDIANA 5

LUGAR DONDE TREMOLAN LAS BANDERAS 6

LUGAR DONDE ES MUY FLECHADA LA GENTE 7

LUGAR DONDE SON COMIDOS LOS CORAZONES DE LA GENTE 8

LUGAR DE OBSIDIANA DE LOS MUERTOS 9

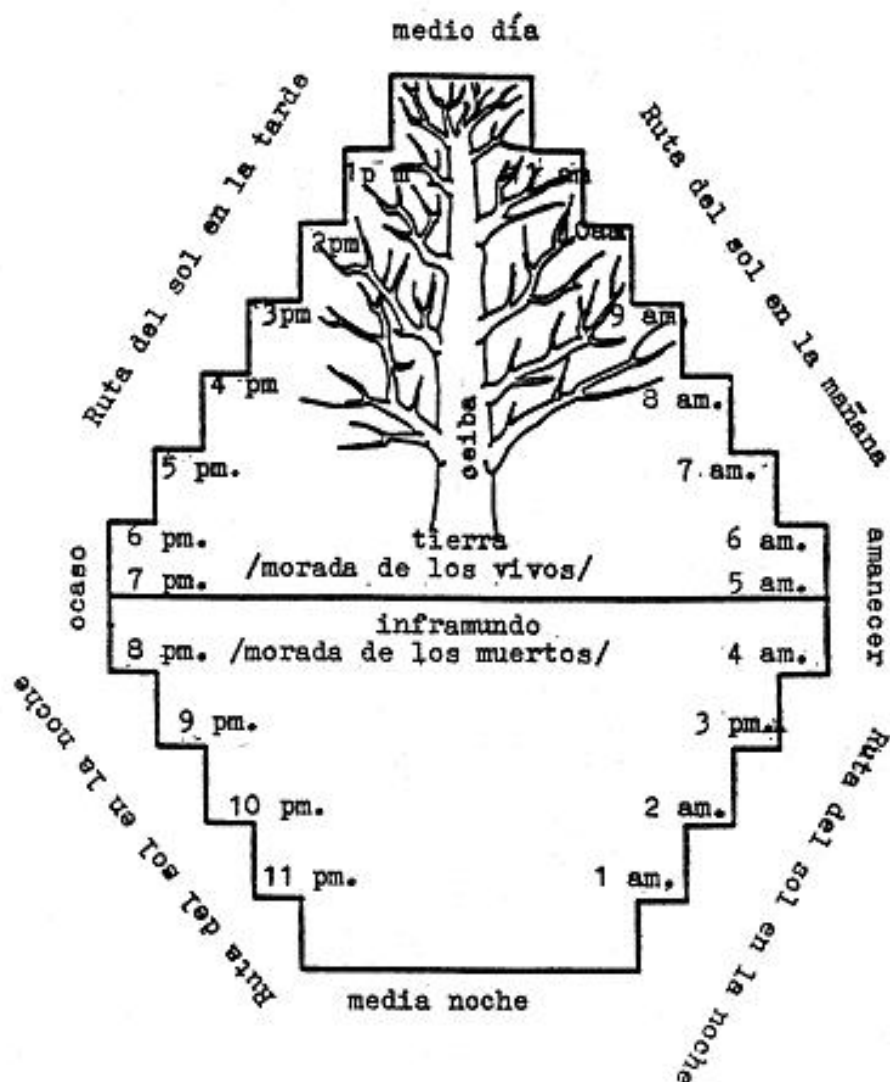
LUGAR SIN ORIFICIO PARA EL HUMO

Fuente: López Austin (1996; 62)

Láminas 2ª y 2r del *Códice Vaticano A*. En los cielos "superiores" (5º al 13º) estarían los pisos principales de las deidades, mientras que del 1º al 4º se encontrarían los "cielos inferiores" asociados a la inmediata vida humana, lo que sería una premisa cultural del concepto "dioses de la Tierra" que examinaré más adelante.

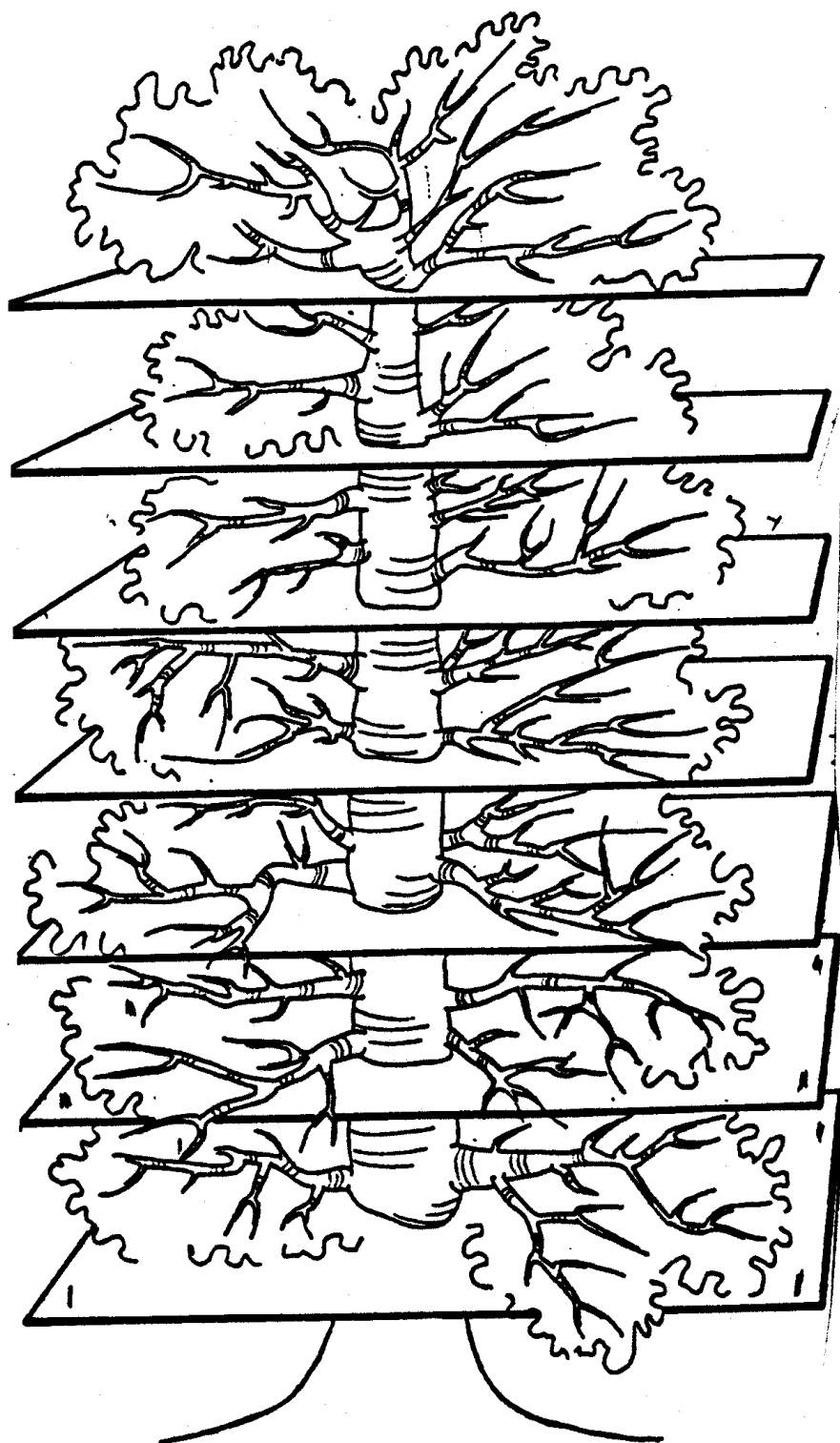
Entre los mayas de mediados del siglo XX, la concepción "vertical" del universo se ha representado de dos maneras: una escalar y otra lineal. En la primera, muy común entre los mayas de las tierras altas de Chiapas, el espacio etéreo se concibe como una "pirámide" sostenida en su interior por una ceiba. Aquella consta de seis escalones en cada lado, más uno séptimo que une ambas "escaleras" en su punto más alto; los niveles subterráneos están constituidos también por sendas "escaleras", con cuatro niveles de cada lado, unidos por uno más en su parte inferior.

*Concepción vertical del universo
(Mayas de los Altos de Chiapas)*



Fuente. Villa Rojas (1968; 146).

Concepción vertical del universo
(Mayas de Yucatán)



Fuente: Villa Rojas (1968; 34).

Así pues, tenemos 22 escalones, más dos de la transición entre el "mundo de arriba" y el "mundo de abajo" son 24, equivalentes a las horas que el sol hace en su "recorrido" diario.

En la perspectiva lineal, los planos se concebían sobrepuestos unos sobre otros, regidos también por sus deidades particulares. Entre los mayas de Quintana Roo perdura esta concepción, aunque reducida a sólo siete planos superiores y otro más en el inframundo. Al igual que en el caso anterior, la ceiba sagrada sirve de sostén al "mundo vertical".

En suma, tenemos dos concepciones muy interrelacionadas: una horizontal cuatripartita, y otra vertical que se compone de un "mundo de arriba" y otro "de abajo". A las cuatro partes de la concepción horizontal se superponen sus "cielos" correspondientes, de manera que dichas dimensiones aparecen transpuestas en sus atributos: para los cuatro lados "terrestres" existen cuatro lados "celestes". A esas cuatro parejas se agregan, en su conjunto, el "mundo de arriba" y el "de abajo", totalizando, así, las seis "regiones" del mundo.

Hasta aquí, se han señalado ya, aunque muy someramente, los atributos de los cuatro lados del plano horizontal. Veamos ahora con más detalle las características de estas "seis regiones", determinando las relaciones de oposición entre ellas, con base en un "ciclo" de láminas contenidas en el *Códice Borgia*.

Las "seis regiones del mundo" y sus atributos

La versión que se presenta de las "seis regiones del mundo" muestra muy bien el concepto de la "dualidad" transpuesto a los espacios. Ya la forma en que están diseñadas las cuatro láminas de 25 x 25 cm. (numeradas de la 18 a la 21 en el original, y aquí ordenadas de la 1ª a la 4ª) pone de relieve su división, en dos partes cada una: las inferiores que representan los "cielos" y las superiores, los espacios terrestres. Ambas mitades de cada lámina guardan, asimismo, una relación recíproca e inversa, de tal manera que los atributos de la mitad "inferior" expresan los contrarios de la mitad superior. Veamos los símbolos contenidos en dichas mitades y la interpretación que al respecto ofrece Eduard Seler, con base en otras fuentes y en diversas láminas del mismo Códice. Al comentario citado, por supuesto, añadiré observaciones propias.

Se propone seguir el orden de lectura comenzando con la parte inferior de la primera lámina, para continuar con la inferior de la segunda, y así hasta la cuarta, a partir de la cual será preciso iniciar el "retorno" por la parte superior de la misma lámina, de derecha a izquierda, hasta concluir la lectura de la parte superior de la primera. En suma, una lectura "circular", siguiendo el orden inverso al movimiento de las manecillas del reloj.¹⁰

Parte inferior

Las cuatro láminas están divididas en dos partes compuestas por sendas deidades, o por una deidad y un evento, que guardan entre sí una suerte de oposición. Podemos observar una serie de términos y símbolos que median entre ellas.

¹⁰ *El libro de los libros del Chilam Balam* (1969). Traducción, introducción y notas de A. Barrera Vásquez y S. Rendón.



Lámina 18. Parte inferior (correspondiente a los espacios celestes).

En la lámina 18 sobresalen dos figuras contrapuestas que, sin embargo, se relacionan de alguna manera. En la parte izquierda se destaca el dios Tonatiuh por los siguientes elementos:

- Su cuerpo y rostro están pintados de rojo.
- Su nariz, decorada por la barra *chalchiuhuitl* con sus respectivas orejeras pendientes.
- Tiene un tocado de pluma de ave; de la parte inferior de éste y de izquierda a derecha, sale un haz de cintas rematadas por un plumón (*Cf.* Lámina 9 del códice y la imagen del dios Huehuecoyotl en la 10).
- El tocado de su cabeza se compone de plumas blancas y negras (acaso de águila), cuyas puntas se aprecian rematadas por flores.
- Conforman su pectoral un disco de oro (*teocuitlacomalli*), fijado en un sartal *chalchiuhuitl-chalchiuhuitltzcoatl*.
- Su taparrabo está guarnecido de plumas (quizá también de águila) *cuahuihuiyacamaxtle*.
- En la nuca y la espalda carga un adorno en forma de disco.

Un elemento significativo es que la deidad lleva en su mano izquierda un sahumerio de concha, terminado en forma de garra de águila. En medio del humo desprendido del sahumerio, se puede apreciar un collar de piedras preciosas; con la mano derecha, Tonatiuh se apresta a depositar una ofrenda circular.

A la derecha de la imagen, hay una casa con techo de paja y adornada por una cinta de piedras, sobre la cual hay otra con adornos de flores. De la entrada de la casa se asoma un búho y del caballete del techo, una calavera de cuya boca sale un hueso humano. Frente al vano de la puerta aparece la figura de un jaguar parado en sus patas traseras mirando hacia arriba.

Ambas figuras están “unidas” por una serie de elementos que aparecen en medio de la lámina. Frente al dios hay una cuerda cortada, y a sus pies, tres objetos partidos por la mitad: un punzón de hueso (*omitl*), una espina de maguey (*huiztli*) y un cuchillo de obsidiana (*iztli*). Casi en el remate inferior de la cuerda se acerca a la deidad un lagarto (*cipactli*) con la máscara de Quetzalcoatl-Ehecatl, vestido de Malinalli. La parte superior de la cuerda pende de la figura de un alacrán.

Estos tres elementos están presentes en las figuras 33 y 34 del códice. En la primera, y al interior de un templo dividido por varios estratos celestes, se representan figuras de guerreros en actitud de baile ritual, lo que nos remitiría al cielo oriental, mientras que la figura 34, en casi la misma distribución del templo, aparecen una serie de deidades femeninas, muy probablemente las cihuateteo, habitantes del cielo del oeste. El conjunto podría constituir una visión vertical del universo, aunque en estas imágenes sólo se presentan cuatro estratos celestes y no los 13 que, como sabemos, existían sobre los nueve inferiores.

En el primer estrato, se distingue una cuerda que sale de la parte superior del cielo del este, donde aparecen los símbolos solares y lunares, con los mismos elementos de la lámina 18: la espina de maguey –además de un chalchiuhuitl y una madera del sacrificio, rematada por el rostro del alacrán. En la lámina 34, a la derecha, hay una cuerda similar con una serie de cinco rostros: dos rojos y tres amarillos, representando a las tzitzimime, los demonios femeninos que descienden a la tierra. En la parte inferior de estas dos láminas destaca el monstruo de la tierra (*cipactli*), como parte del sustento de cada uno de los “cielos”.

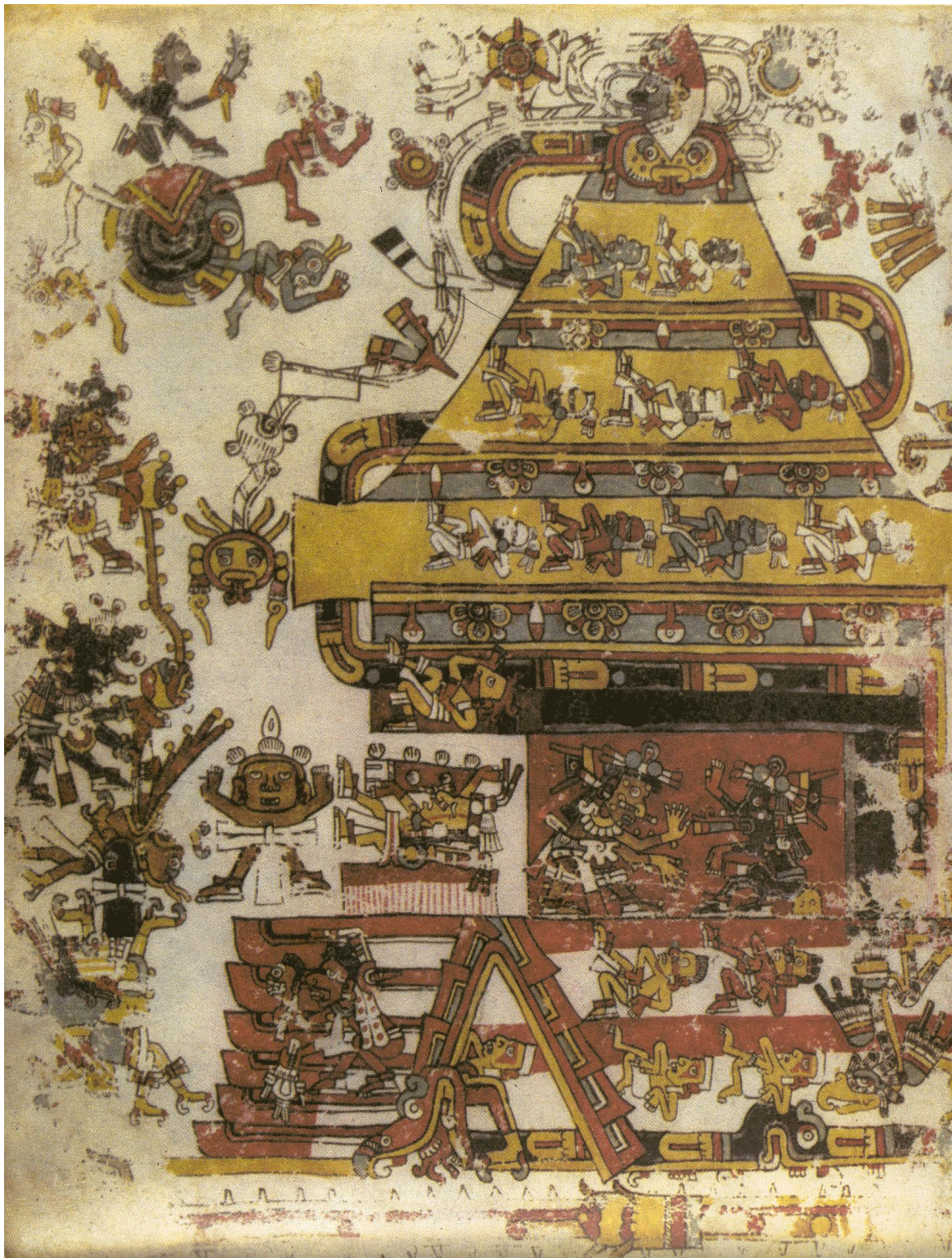


Lámina 33: "Cielo vespertino". *Códice Borgia*

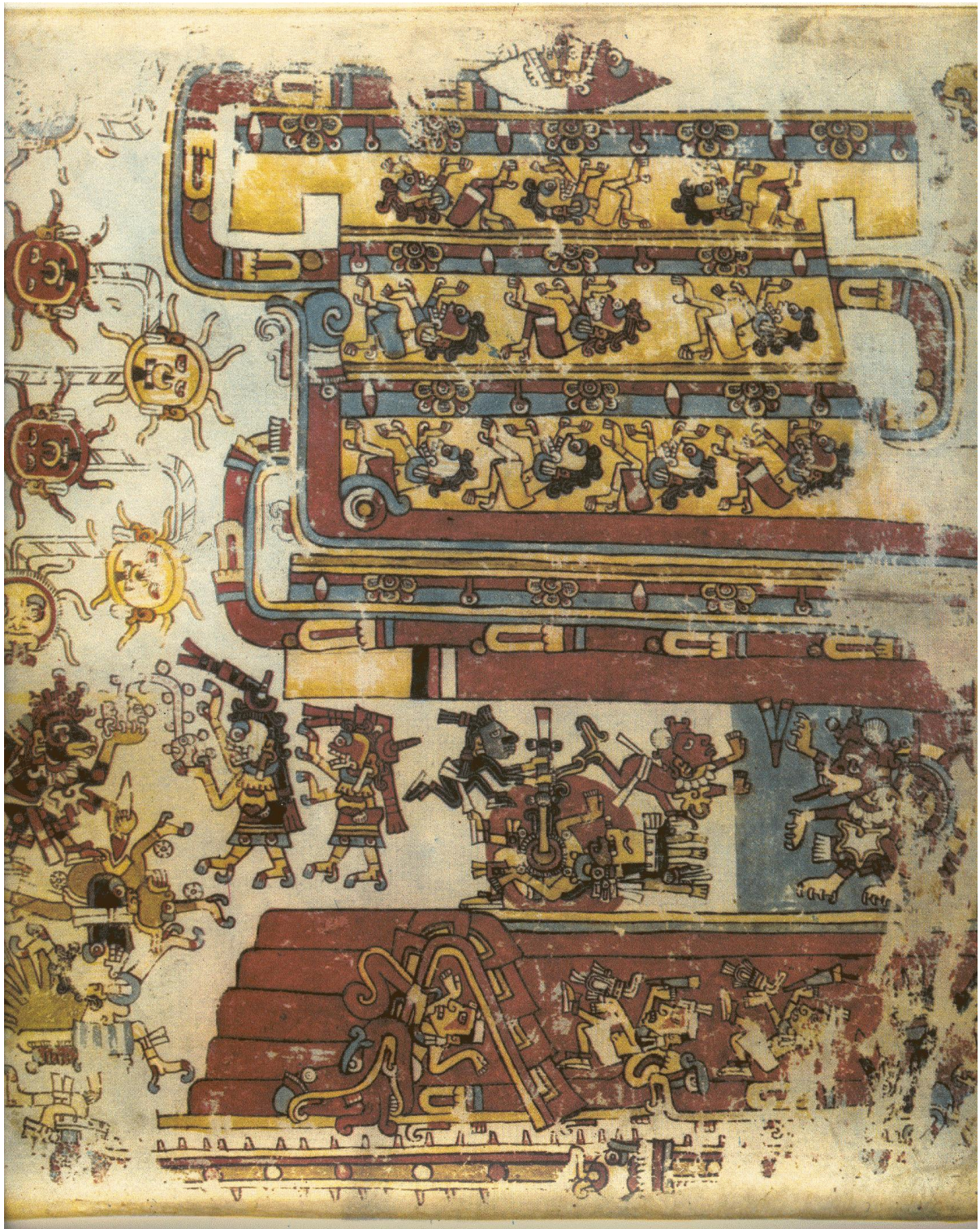


Lámina 34: "Cielo vespertino". *Códice Borgia*.

La comparación de las últimas dos láminas con la 18 da lugar para que Seler afirme la asociación de la 34 con una representación del cielo superior frente a la tierra, y más concretamente (por la presencia del búho), al lado oscuro de ésta, que es donde recibe los bienes del sol y de la vida celestial; así, nuestra lámina estaría asociada esencialmente a los dones y virtudes del cielo superior en relación con la tierra.



Lámina 19. *Códice Borgia*.

Al igual que en la anterior, la parte inferior de esta lámina muestra dos deidades. La de la izquierda representa a Quetzalcoatl con la máscara del dios del viento y una serie de atavíos vinculados al abanico de la nuca (que porta los atributos solares oscuros); en el extremo del

tocado, se aprecia un pico de águila sobre el cual monta una pequeña rodela. En su mano izquierda, el dios sostiene un hueso (omitl) y una espina de maguey, además de instrumentos rituales del sacrificio, partidos los dos primeros al igual que en la lámina anterior, en lo que parece ser una bolsa de copal. Con su mano derecha hace un señalamiento de mando, y frente a su pie derecho se observa una plancha de obsidiana y un cuchillo, también partidos por la mitad.

La imagen de la derecha tiene los atributos de Tlahuizcalpantecuhli, aunque con rostro de calavera. El dios está sentado en una plataforma cuya base es un *cipactli*, en tanto representación de la tierra. Sobre el pedestal, hay un *tzompantli* rematado por dos calaveras, de donde surgen dos corrientes de agua: una azul, de río, y otra de hierba quemada (*atl tlachinolli*). También sobre el pedestal, y enmarcando a la deidad, aparece un árbol dividido en dos partes; una pintada en color castaño y la otra negra, a cuyo tronco está pegado una banderola de sacrificio. En una mano, Venus sostiene una especie de lanzadardos, y en la otra, una rodela.

En medio de ambas figuras hay un sacrificado (pintado como Mixcoatl) con un cuchillo en el pecho; es un potencial morador del cielo oriental, que se dirige hacia Quetzalcoatl. Arriba, una serpiente partida, en cuyas fauces aparece una soga de sacrificio. Los elementos rituales de esta mitad de la lámina nos remiten a las deidades celestiales Quetzalcoatl y Venus. Seler atribuye a esta parte la representación del cielo del este, aunque su argumentación resulta poco sólida. Sólo un par de elementos permitiría mantener su hipótesis: la representación del viento en la máscara de la deidad. Recordemos que el oriente era una parte sagrada, lugar de nacimiento del sol y morada de guerreros, asociada al paraíso. El hecho geográfico es evidente: de ahí vienen los vientos alisios cargados de humedad, de nubes que se transforman en líquido en las vertientes orientales de las regiones del Golfo de México.

Un elemento más al que se puede aludir, y que Seler no considera, es la iconografía de Venus. Si suponemos que Quetzalcoatl-Ehecatl dirige su mano a la dirección contraria a la de su origen, o sea, hacia el occidente, la máscara de Venus, con esa calavera, podría relacionarse con las *tzitzimime*, ya vistas en la lámina 34, y con *cipactli*, la deidad terrestre que en este nivel se asociaría al oeste (el lado ritualmente doméstico); finalmente, la ya citada actitud del sacrificado, quien, a todas luces, sale del occidente y se dirige a Quetzalcoatl-Ehecatl.

Seler asocia el conjunto de la imagen al cielo del oriente, pero si bien los elementos iconográficos dominantes sugieren esta tesis, por su posición y “actitudes” representan ambos cielos de manera más bien interactuante, lo que permite que el cielo oriental tenga preponderancia sobre el occidental, o bien, que el oriental cumpla un papel activo respecto del occidental, más bien pasivo. ¿Hasta qué punto, y con base en el movimiento de rotación de la tierra, esta lámina podría ser considerada como un cielo oriental, respecto de un cielo occidental? Sobre esta cuestión volveré más adelante.



Lámina 20. Códice Borgia.

A diferencia de las láminas anteriores, en ésta encontramos tres deidades. En la parte izquierda aparece una diosa con los atributos de Chalchiuhtlicue, ricamente ataviada y decorada con una nariguera de *cipactli*, de dos cabezas, un tocado de pluma de aves rematado en un pico de águila y una faja cuyos discos blancos son de concha. Sobre su espalda carga una olla rota de la que sale una serpiente de sangre. Tiene levantada su mano derecha, y en la izquierda lleva una vasija con un corazón sangrante. En la parte derecha de la lámina, domina un estanque lleno de sangre en cuyo interior aparece de nuevo la serpiente despedazada; del cuerpo de ésta surgen algunas “nubes de fuego”. En la superficie, sobre la espuma,

encontramos dos deidades, separadas por una figura arbórea. A la izquierda de ésta, y dentro de una olla rota de la que sale sangre, hay una deidad masculina (Nanahuatzin que, como sabemos, se sacrificó al fuego para convertirse en el sol). A la derecha, se muestra la inconfundible figura de Xochiquetzal, la diosa del amor. En medio de la lámina aparece otra serpiente de sangre, partida en dos trozos, de cuyas fauces cuelgan nubes de fuego, presentes también en la cola.

La figura del Nanahuatzin, en su origen dios del "placer carnal", cuyo castigo son las enfermedades venéreas, no sólo simboliza aquí al sol, pues destaca con su complemento obligado, a la derecha: Xochiquetzal, la diosa del placer, quien por su desnudez y la forma de su peinado, representa a las ramera (*ahuianime*). Los conceptos que se atribuyen a esta imagen serían, pues, Cihuatlampa ("región de las mujeres") y Temoanchan (casa de descanso o morada del sol, simbolizada por el árbol que, en nuestra lámina, surge del "agua"), relacionados con el dios lujurioso. Los símbolos aquí contenidos son los mismos del "cielo del oeste", región del mundo asociada a la procreación y la generación de la vida material (incluso en su forma más negativa: la del comercio sexual).

Resulta significativo señalar cómo el resurgimiento de la vida material (la alimentación, la recreación, incluso fenómenos biológicos como la fotosíntesis) coincide con el ocaso de la divinidad solar, que por los atributos femeninos y amorosos de la lámina, Seler asocia con el Temoanchan o cielo del oeste.¹¹

¹¹ Los objetos cortados que aparecen en esta imagen, y que se repiten en las sucesivas, podrían representar utensilios inservibles. Como se sabe, cuando un individuo moría, sus cosas eran destruidas y enterradas con él. En otras imágenes del mismo *Códice*, algunas deidades "regentes" de ciertos días del *tonalamatl* se muestran dibujadas con objetos también partidos en dos (lámina 5, *Op cit.*), y lo mismo sucede con las representadas en algunas partes del calendario mágico (láminas 9 y 11, *Ibid.*). Esto puede dar a entender que tales objetos fueron usados por los dioses; de ahí el carácter religioso de los símbolos, así como el hecho de que las escenas representadas ocurrieran en tiempos antiquísimos, cuando los dioses aún vivían en el mítico Temoanchan.



Lámina 21. *Códice Borgia*.

En la parte inferior de la última imagen figuran dos deidades en actitud de jugar a la pelota. La deidad de mayor tamaño, a la izquierda de la lámina, está revestida con los atributos de Yayauhqui-Tezcatlipoca, el dios negro, Señor del cielo del norte, y a la derecha se observa a Tatlahui-Tezcatlipoca, la deidad roja que, aquí, según Seler, representa el cielo del sur.

El Tezcatlipoca "negro" lanza una pelota al dios "rojo". De la pelota sale, hacia su izquierda, una "serpiente de sangre" destrozada. En los laterales inferior y superior, en medio de la "cancha", aparecen los aros que, se supone, están perpendicularmente empotrados a las paredes, y por cuyos huecos los jugadores debían hacer pasar la pelota: en el juego real, quien lo lograba automáticamente resultaba vencedor de la contienda. De los aros asoman sendas cabezas de águila. A los cuatro extremos del campo se aprecian símbolos tales como dos corazones, en el superior derecho e inferior izquierdo de la lámina; una calavera en el superior izquierdo, y en el inferior derecho un hueso que, al parecer, debe ser humano. En el centro,

mirando hacia el dios "negro", hay una víctima de sacrificio, con un cuchillo penetrándolo en el pecho.

Según Seler, esta representación indicaría la oposición del cielo del norte (figura superior y lanzadora de la pelota) con respecto del cielo del sur y, más concretamente, el aparente movimiento solar entre los extremos solsticiales, quizás el comprendido entre junio y diciembre –como lo indica el hecho de que la figura del sacrificado dirija sus pasos hacia el norte. Seler funda su interpretación en la orientación de algunos juegos de pelota; en particular, el de Chichen Itza, Quiengola (Tehuantepec) y, tal vez, el de Tenochtitlan, aunque en otros casos, como el de El Tajín, esta orientación no quede muy clara.

Lo que podría justificar mejor la orientación entre ambos puntos (norte y sur) son las figuras mediadoras entre ambos personajes; a saber, la serpiente de sangre partida en dos, el chorro de sangre que sale de la pelota, así como el personaje sacrificado en la parte central de la lámina. Todo esto puede sugerir lo siguiente:

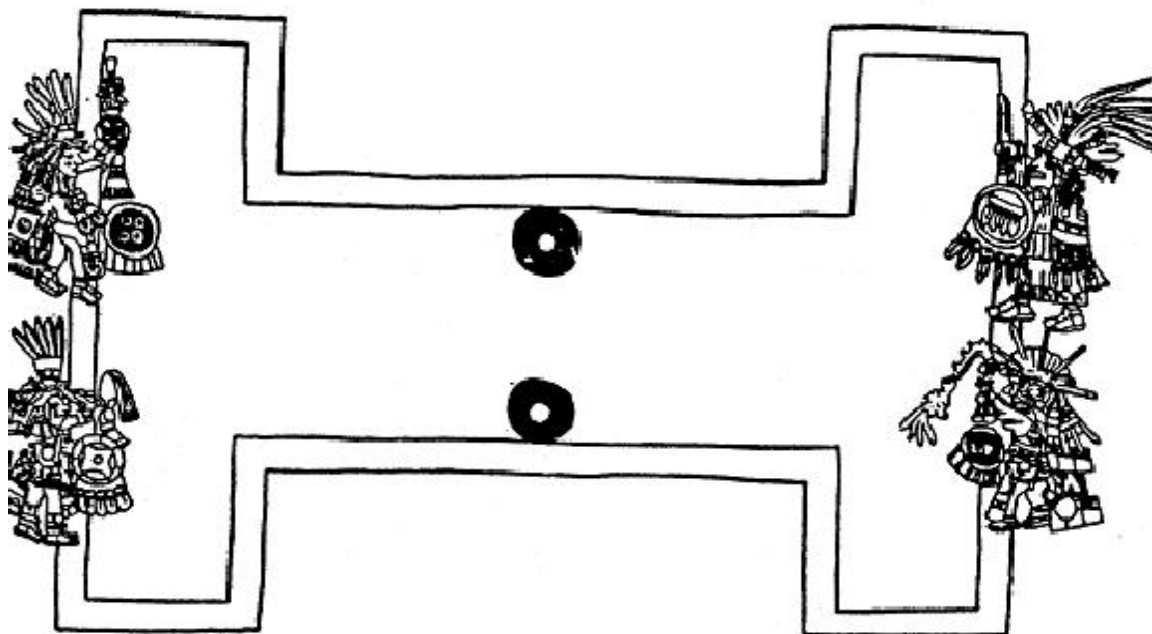
- El símbolo de dos dioses solares que hacen girar una esfera, misma que, por su asociación a la serpiente de sangre, nos remitiría a un aparente movimiento terrestre.
- El sacrificio asociado al corazón, es decir, el movimiento del sujeto sacrificado (individuo real) al dios solar (cielo), o sea, una actitud de la tierra ante el sol, en la que el elemento terrestre, por demás posado en una de las cabezas de águila, está en movimiento.
- ¿Podría lo anterior sugerir tanto la redondez de la tierra como el movimiento de ésta en torno al sol? Al final de cuentas, la concepción terrestre de la tortuga flotando en el agua evoca una figura esferoide que, como el *cipactli*, tiene una piel más bien rugosa.

Con base en Sahagún, Seler llama la atención sobre las celebraciones equinocciales realizadas en la antigüedad. Las festividades del año nuevo (*toxcatl*), que ocurrían (para los mexicas, en Tenochtitlan) cuando el sol, en su movimiento ascensional (de sur a norte), se encontraba en el cenit del centro ceremonial, y las fiestas de Xilonen (el “maíz tierno”), celebradas durante el punto cenital de “regreso” solar hacia el sur.

La primera fiesta (*toxcatl*) estaba dedicada a Tezcatlipoca, a quien se ofrecía en sacrificio una imagen suya, es decir, un individuo que durante un año era tratado como tal dios, para, una vez inmolado, ser sustituido por otro al inicio del nuevo año.¹² La segunda fiesta se dedicaba a Xilonen, la diosa del “maíz tierno”. Cabe mencionar, sin embargo, que en otras fuentes, como el *Códice Borbónico*, ésta aparece en la figura de Xochipilli, dios de las flores y de la procreación. En el mismo código, hay otra lámina que representa un juego de pelota con cuatro deidades: abajo, a la derecha, está Quetzalcoatl-Ehecatl quien, como vimos, se asocia al oriente; arriba, a la derecha, Cihuacoatl, diosa de la tierra, vinculada al oeste; también arriba, pero a la izquierda y pintado de negro en el original, Ixtlilton, dios de la danza, y finalmente, abajo y a la izquierda, el ya mencionado Xochipilli, en este caso como dios juvenil del maíz; los dos últimos, posiblemente asociados al norte y sur respectivamente.

¹² *Ibid.* Lámina 10, de *Los veinte signos de los días y sus deidades*.

*Los cuatro dioses en el juego de pelota
Evocación de la fiesta equinoccial de primavera (tecuilhuitontli)*



Códice Borbónico, lámina 27 citada por Seler (1980; 217).

Las cuatro deidades son las siguientes: en la parte superior, a la izquierda de la lámina, tenemos a Cihualcoatl-Llimatecutli (anciana diosa de la tierra -OESTE); en la parte inferior, Quetzalcoatl-Ehecatl (dios del viento -Este). Arriba, a la derecha, destaca Ixtlilton (dios de la danza -NORTE) y, abajo, Xochipilli-Cinteotl (deidad juvenil del maíz -SUR).

Parte superior (regiones terrestres)

Cuarta lámina

En ésta se presentan, en forma inversa, los mismos elementos contenidos en su parte inferior (cf. Lámina 21, *cit. supra*, p. 25). Efectivamente, encontramos a los dos Tezcatlipocas anteriores, aunque en este caso el "rojo" de la derecha es mayor que el "negro" de la izquierda. Ya no aparecen jugando a la pelota, por lo que el símbolo celestial desaparece, para dar paso al terrestre, con las huellas humanas pintadas en la parte inferior de la imagen, lo que muestra claramente que se trata de un camino abierto sobre la tierra.

El Tezcatlipoca "negro" luce ataviado con sus símbolos guerreros: haz de dardos, rodela y banderola de sacrificio; mientras que el "rojo" está revestido de otros atributos: las franjas rojas y amarillas que adornan su rostro, y los pequeños anillos de color blanco sobre fondo rojo (a la altura de la nariz y la frente), son símbolos que identifican a esta deidad como representante de Xipe Totec (deidad terrestre).¹³

¹³ *Ibíd*, p. 215.

Además, el Tezcatlipoca "rojo" lleva a sus espaldas un huacal atado a su frente con un mecapan, en el que descansa un pájaro quetzal; en su mano izquierda sostiene un palo pintado de rojo, a guisa de bastón. Todo parece indicar que, aquí, el Tezcatlipoca "rojo" representa a un caminante y, en concreto, a un vendedor ambulante (*pochtecatl*, *coztomecatl*, *anahuac calamini*), que ofrece plumas de aves preciosas, semillas de cacao (es decir, "medios de cambio"), algodón, metales valiosos y demás bienes producidos en los países del sur, de la tierra caliente y de los litorales del Océano Pacífico –dicho sea de paso, región menos húmeda, con calores más bien secos, lo que contrasta con los siempre frescos y húmedos valles y vertientes de las cuencas del Golfo de México.

Queda claro, pues, que el Tezcatlipoca "rojo" representa aquí a una deidad del sur como región terrestre. Esta idea se refuerza por los tres símbolos que se muestran entre ambos dioses en el centro de la lámina: el primero de ellos es el árbol partido por un rayo, que aparece arriba, hacia la izquierda (símbolo que suele presentarse en la mano de Tlaloc, dios de la lluvia). Entre las mitades del árbol se destaca el segundo símbolo: un ave de pico curvo, no identificada plenamente, aunque Seler sospecha que se trata de un pajarillo denominado *huactli*, considerado como ave de "mal agüero" y cuyo canto, semejante a una carcajada humana, se oía en lo más profundo de las selvas tropicales del sur.¹⁴ En la parte inferior, el tercer símbolo es una "serpiente de sangre" cortada por la mitad y, en medio de ésta, una figura zoomorfa tampoco identificada, pero que se relaciona con el sacrificio merced a la banderola que aparece junto a ella; cruza su cabeza una banda negra con puntos blancos, símbolo asociado a la deidad del pulque (*octli*).

Esta lámina representaría, en su conjunto, a las selvas tropicales (árbol, rayo, *huactli*) atravesadas por los mercaderes; en otras palabras, al "país del sur" contrapuesto al "país del norte", aquí representado por el Tezcatlipoca "negro".¹⁵ ¿Acaso un mundo de abajo en contraposición con un mundo de arriba? Sobre este aspecto volveré más adelante.

Tercera lámina

Aquí aparecen dos figuras también contrapuestas (*cf.* Lámina 20, *cit. supra*, p. 23). A la derecha de la lámina, en primer término, se aprecia Tlaloc, dios de la lluvia (reconocible entre otros símbolos, por sus colores distintivos, verde oscuro y negro, pintados en el rectángulo dividido oblicuamente que tiene en la nuca). El dios aparece aquí como agricultor, usando su coa con la mano derecha sobre una mata de maíz; arriba de esta mata, hay una coa más, partida por la mitad, de la que brota sangre, y más arriba, una serpiente devora a otra.

En la parte inferior, aparece una franja pintada alternadamente de verde y café, simbolizando un terreno de cultivo del que crece otra mata de maíz, alcanzada por un rayo (el objeto curvo de color negro y blanco bordeado de cuñas, que ya vimos en la lámina anterior). Es indudable que la presencia sagrada de Tlaloc, en su función de dios de la lluvia, cobra aquí gran relevancia para identificar esta región con el país terrenal del este. Tal idea se refuerza por las dos figuras zoomorfas del extremo izquierdo de la lámina, víctimas propiciatorias, según las banderolas de los sacrificios que las atraviesan. El animal de arriba (semejante a un perro) podría representar a Xolotl (animal relámpago), el sacrificador de dioses, al menos así lo evidencian las cuñas del contorno de su cuerpo

¹⁴ "Buscan mucho lo que pueden comprar y vender, andaban por los lugares que están a la orilla del mar y en la tierra adentro". Sahagún. *Op. cit.*, "Libro I", p. 19.

¹⁵ *Ibid.* "Libro I" (cap. 2).

(parecidas a las del mencionado rayo). El animal de abajo está pintado de verde y, por sus colmillos, es posible suponer que es un roedor.

Según Seler, ambos animales están en la posición clásica del águila y el jaguar, que simbolizan a los guerreros muertos en la batalla y el sacrificio.¹⁶ De ser así, la concepción sobre la región del Este, el Tlallocan, lugar del sol nascente, del origen de la vitalidad, y el ascenso solar y espiritual, estaría plasmada en esta lámina. Cabe recordar que en la región del este vivían los tlaloques, portadores de las lluvias del oriente durante el estío (al advenimiento de los vientos alisios), tal como los chaac entre los mayas contemporáneos de la Península de Yucatán. Ya Sahagún recogió el testimonio de los antiguos sobre el carácter sagrado de esta región:

Y en Tlalocan mucho se alegra la gente, hay mucha abundancia, no hay sufrimiento, nunca perece el elote, las calabazas y las ramitas de bledos, el huazontli, el chile verde, el jitomate y los frijoles en vaina, la flor de cempoaxuchitl. Así se decía que en Tlalocan todo está fresco, todas las cosas reverdecen, siempre hay primavera, la primavera siempre permanecen.¹⁷

Segunda lámina

Al igual que en su contraparte inferior, en esta imagen se observa al dios de la "estrella matutina" (Venus) Tlahuizcalpantecuhtli (*cf.* Lámina 19, *cit. supra*, p. 20). La deidad destaca, aquí, a la derecha, con atavíos un tanto diferentes. En su espalda, por debajo del cabello, penden un par de cuerdas así como un *mecapal*, o sea, la cinta que, apoyada en la frente, sirve para ajustar el cesto o costal que los cargadores, aun en nuestros días, llevan a cuestas, idea que se refuerza con lo que el dios está haciendo: con un hacha de piedra corta un árbol, tal y como lo hacían no sólo los leñadores, sino también los jóvenes "estudiantes" del *Tepochcalli* (casa de los hombres solteros), una de cuyas ocupaciones era precisamente ir por leña para alimentar las hogueras que día y noche ardían en los templos.

El árbol está rodeado por hierba seca; a la izquierda de esta, un conejo surge de las fauces de una serpiente emplumada, símbolo indudable de Xipe-Totec.¹⁸ El árbol está partido en dos. En la parte superior se distingue una especie de ojo sobre el cual se dibuja una ceja, mientras en la parte inferior destaca otro símbolo circular. De la escisión del árbol mana sangre y, sobre ella, se encuentra un ave de rapiña en cuyo pico porta una soga. El resto de la lámina está decorada por diversos símbolos del sacrificio: una "serpiente de sangre", un hombre sacrificado (en el extremo izquierdo). Estos símbolos le dan un carácter ritual al árbol, que aquí representaría a la "selva" del dios Tepeyoyotli (*teocuahtla*).

Según Seler, existe una fuerte identificación entre Tlahuizcalpantecuhtli con otras deidades de la tierra: el ya citado Xipe-Totec y el dios de las selvas, Tepeyoyotli. Hemos dicho que la región terrestre por excelencia está asociada al lado Oeste. Ya indicamos también cómo

¹⁶ Si esto es así, aparecen "mirando" a la deidad *en tanto animales*, lo que daría pie a la hipótesis de que se trata de una trasmutación del sacrificado en animal.

¹⁷ Esto no significa que los *pochteca* no comerciaran con las tierras bajas del Golfo de México; sin embargo, aquí se señalan los atributos rituales por excelencia de las "seis regiones", lo que en el caso de los pueblos de la Altiplanicie se justificaba por un hecho geomorfológico: las montañas más altas y abruptas se encuentran en el frío y lluvioso oriente; en cambio, hacia el sur, el acceso es mayor, además de que tiene una temperatura más fresca y cálida.

¹⁸ Sahagún. *Op cit.*, "Libro III" (apéndice al cap. 2).

el "cielo" de esta dirección representa a la "casa del sol"; por consiguiente, su contraparte terrestre se asocia a todo tipo de vida doméstica y material. En suma, los símbolos de la tierra y sus correlativos en las actividades domésticas y productivas constituyen la base para suponer que esta lámina representa la región terrestre del Oeste.

En principio, es aceptable la interpretación de Seler. Sólo hay un elemento en duda. El Talhuizcapantecuhltli de la parte superior de esta lámina se encuentra en la *misma posición* que su homólogo de la parte inferior (cielo del este); al respecto, se podría esperar que la deidad estuviera en una posición inversa, pero no es así. Si Seler tiene razón, los tlacuilos no encontraron en ambas láminas mayores motivos para que Venus cambiara su posición, de estrella matutina a vespertina, más que en su vestimenta y elementos secundarios que, en efecto, se asocian al oriente y al poniente, respectivamente.

Primera lámina.

En la parte superior de la lámina, se representa el inframundo (*cf.* Lámina 18, *cít. supra*, p. 15). En un fondo de color oscuro, se distribuyen una serie de figuras asociadas a la muerte. Destacan sus deidades: la "pareja dual" del inframundo: Mictlantecuhltli a la derecha, y Mictlancihuatl a la izquierda, con sus respectivos atributos rituales. La figura masculina exhibe las mandíbulas descarnadas, porta en su mano derecha el punzón de hueso (*omil*) y la espina de maguey (*huitzli*), objetos que aparecen también rematando el tocado en su cabeza, adornada también en la coronilla por un penacho de plumas de garza. Dos elementos contradictorios caracterizan a esta deidad: la barra nariguera y la orejera (además del penacho de plumas y los objetos de sacrificio) nos remiten a una deidad guerrera (por tanto, diurna), mientras que la roseta blanca de su espalda, similar a la otra que lleva en la frente sugerirían un dios crepuscular (Seler, p. 22).

A la izquierda de la lámina, destaca Mictlancihuatl, desnuda de la parte superior y también con las mandíbulas descarnadas. En sus manos aparecen dos pedernales; en su cabellera negra, cinco estrellas simbolizan la noche. En su cabeza se aprecian, clavados, el punzón de hueso y la espina de maguey que ya vimos en su pareja masculina. Sobre su cabeza hay también una banderola del sacrificio, vuelta hacia la tierra, y en la nuca lleva la rodela de los dioses de la muerte.

En medio de ellos, en la parte superior y en una especie de recuadro, destaca el símbolo de la luna, con colores pálidos en el original, iluminando tenuemente el cielo nocturno. En lugar del conejo, aparece un punzón de hueso de sacrificio al interior de una nariguera en forma de media luna llena de agua. En los extremos se ven los rayos del cielo nocturno. Este es un detalle de importancia en la concepción dualista: la luna "celestial" está representada por un conejo (símbolo asociado a las actividades agrícolas, por tanto, "terrestres"); en cambio, esta luna del "inframundo" se simboliza mediante el citado punzón, relacionado con los sacrificios, por lo general, solares, o sea, "celestiales", necesarios para la "reproducción" de la vida en su conjunto. Así, ambos símbolos, recíprocos e inversos,

confluyen en un mismo punto, a saber, el de la reproducción de la vida "material" y "espiritual" de la sociedad.¹⁹

Estos elementos duales se refuerzan con los demás, contenidos en la lámina: de la parte superior del "cielo nocturno" cae un hombre sacrificado, sosteniendo su cabeza cortada (la decoración del rostro está asociada a Tezcatlipoca). Descienden con él, a su derecha, un águila que lleva un pedernal en el pico, y a su izquierda, un pavo, símbolos también –según Seler– de Tezcatlipoca, en tanto que murieron bajo acusación de hechicería. Estas tres figuras guardan una posición inversa a la del jaguar de la lámina inferior, que, sostenido en el quicio del templo, se levanta y mira hacia "arriba". En otras palabras, el conjunto de estas dos láminas representa al mundo "de abajo" (parte superior) y al mundo "de arriba" (parte inferior), manteniendo, como ya se ha dicho, una relación recíproca e inversa entre ambas. Es posible encontrar esta oposición (que evidencia el principio de la "dualidad") en cada una de las láminas (superiores e inferiores), tanto en lo que se refiere a la posición "cardinal", como a sus atributos respectivos.

Así pues:

Lámina 1

Abajo. El cielo frente a la tierra, en oposición a:

Arriba. El "inframundo" (oscuro interior de la tierra frente al cielo).

Lámina 2

Abajo. El "cielo oriental" lugar del nacimiento solar, la afirmación de la vida espiritual, orientación sagrada por excelencia, en oposición a:

Arriba. El Oeste como región terrestre, asociada a la vida material y natural; a las actividades domésticas y, en general, productivas.

Lámina 3

Abajo. El "cielo occidental". Lugar del descenso solar, del descanso, la "casa del sol"; asociado, por extensión, a lo doméstico-ritual y a la procreación humana, en oposición a:

Arriba. El Oriente como región terrestre, asociada a la riqueza natural proveniente de la "espiritualidad": lluvias, vientos favorables, el cultivo del maíz, en fin, todo aquello que pudiera simbolizar la idea del "paraíso terrenal".

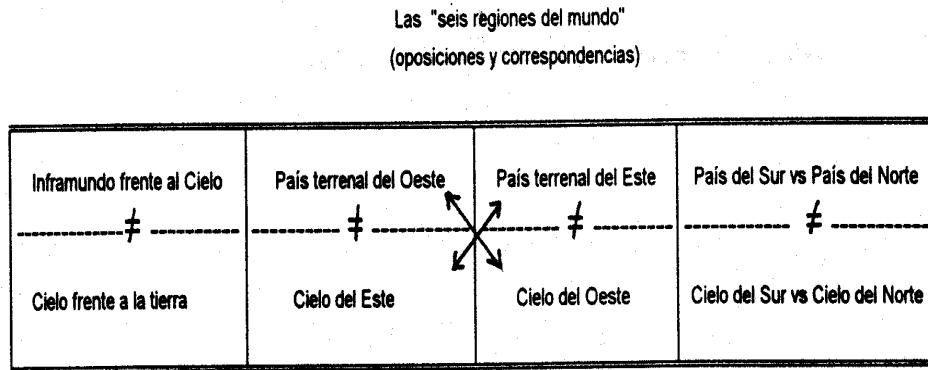
Lámina 4

Abajo. El "cielo del Norte" frente al "cielo del Sur". El paso del solsticio de verano al de invierno; de la culminación, a la negación vital. El Norte asociado a la bruma, lo oscuro y la muerte, contra el Sur, asociado a la vida y la exhuberancia, en oposición a:

¹⁹ Esta conclusión de alguna manera coincide con la interpretación de López Austin sobre Omíteotl (Señor de la osamenta) en vez de Omēteotl (Señor de la dualidad) y el consecuente Omíyocan (Lugar de las osamentas), en donde la vida y la muerte se trasponen en un solo acto creador. No es mi intención insistir sobre esta cuestión, que implica por cierto la dualidad tal como ha sido caracterizada por la mayoría de los estudiosos contemporáneos, sino reforzar la idea, independientemente del ámbito lingüístico en donde el cambio de una vocal puede dar lugar a interpretaciones diferentes y, a veces, contrapuestas.

Arriba. La "región terrestre del Sur" frente a la "región terrestre del "norte"., es decir, los mismos atributos de la lámina inferior, invertidos en la perspectiva espacial, a la superior.

Estas relaciones de oposición y correspondencia quedan mejor evidenciadas en el siguiente esquema de las "seis regiones del mundo".



Relación de oposición ≠

Relación de correspondencia ↔

En suma, queda claro cómo el principio de la "dualidad" prehispánica, manifiesta en Omēteotl, se transpone a la concepción del espacio. En la segunda parte de este trabajo, veremos cómo esta concepción, *mutatis mutandis*, permanece entre los indios de cultura Tzeltal-Tzotzil de los Altos de Chiapas, conformando un elemento activo de su estrategia reproductiva, social y material, en las condiciones impuestas a lo largo de estos últimos 500 años.

La conformación del espacio tzeltal-tzotzil en la escala local y regional

Aspectos generales en el segundo tercio del siglo XX²⁰

Los Altos es una de las cinco regiones del estado de Chiapas. Prolongación de los Cuchumatanes guatemaltecos, conforma el extremo occidental de los llamados Andes Centroamericanos, con alturas hasta de 2,753 metros (volcán Tzontehuitz), sobre el nivel del mar.²¹ Hacia los años 80 del siglo XX, la región contaba con 270,000 habitantes de evidente cultura y descendencia maya (1980²²), esto es, aproximadamente, el 60% de la población alteña. Su denominación aludía, aún en esos años, a las dos variantes lingüísticas dominantes, además del español: el tzeltal y el tzotzil, pertenecientes a la familia maya-quiché, además de otros grupos más bien minoritarios como los tojolabales de Comitán y los mames y chujs, que predominan en Guatemala. El resto de la población se conformaba de mestizos, llamados comúnmente “ladinos”, cuyas élites han detentado el dominio político y económico regional, ejerciendo presiones de diversa índole sobre los descendientes de los mayas durante los últimos 500 años.²³

Cada comunidad, en su mayoría con estatuto municipal, constituía una unidad cultural en sí misma. Comunidades tzotziles, como Chamula, Zinacantán y Chenalhó, o bien tzeltales, como Amatenango del Valle, Pinola y Cancuc, conservaban su identidad cultural notablemente diferenciada. Aún así, sus estructuras sociales, actividades económicas, concepción del mundo, y ciertos elementos de los patrones de asentamiento, a los que haremos referencia en este trabajo, eran muy semejantes. Veamos cuáles eran las principales características comunes entre estas comunidades.

En *lo económico*, constituían sociedades campesinas de cultivadores de maíz, en el marco del “complejo milpa”. Se practicaba una agricultura orientada básicamente al consumo doméstico; en caso de obtención de excedentes, éstos se comercializaban en los mercados semanales de cada localidad, en San Cristóbal de las Casas, “centro rector” urbano de la región, o en otras ciudades, Comitán, p. ej. Las actividades orientadas al intercambio eran sobre todo artesanales. Un rubro de gran importancia era la venta de fuerza de trabajo en las plantaciones cafetaleras de las tierras tropicales, principalmente del Soconusco. Las migraciones estacionales se intensificaban durante la época de cosecha, entre los meses de julio y agosto, y coincidían con el “tiempo muerto” en materia agrícola de los “Altos”.

En *lo político*, poseían formas de gobierno propio. La escala de cargos “civiles” y “religiosos” se combinaba, alternativamente, de menor a mayor. Todo varón adulto tenía la obligación de participar, pagando de su bolsillo los gastos derivados del cargo que asumía, lo que implicaba una canalización de excedentes familiares que redundaba en beneficio colectivo. Esto, como mecanismo regulador, trataba de impedir, o al menos contrarrestar,

²⁰ Este ensayo, producto de prácticas de campo realizadas durante los años 70, constituye un trabajo de historia reciente, tomando en cuenta las condiciones cambiantes de la última década, de ahí que empleemos los verbos en pasado. Los cambios recientes han debido variar mucho el perfil aquí reseñado, por lo que insistimos en el carácter histórico del estudio.

²¹ Una segunda altura regional se observa en el Hueytepec, a 2,671 m/snm. El Tacaná alcanza la altura máxima en el Estado, con 4,057 m, en la Sierra Madre de Chiapas, fuera del ámbito regional altochiapaneco.

²² Dato aproximado, por supuesto, en vista de los defectos que ese año registró la elaboración del Censo.

²³ En 1970, Stavenhagen expuso una primera aproximación a la problemática regional altochiapaneca, por lo que constituye, hoy, una fuente historiográfica sobre la época considerada.

las desigualdades económicas. A mayor participación y aportes a la comunidad, el prestigio del individuo se acrecentaba, por lo que pasaba a formar parte de la élite comunal (Cancián, 1963).

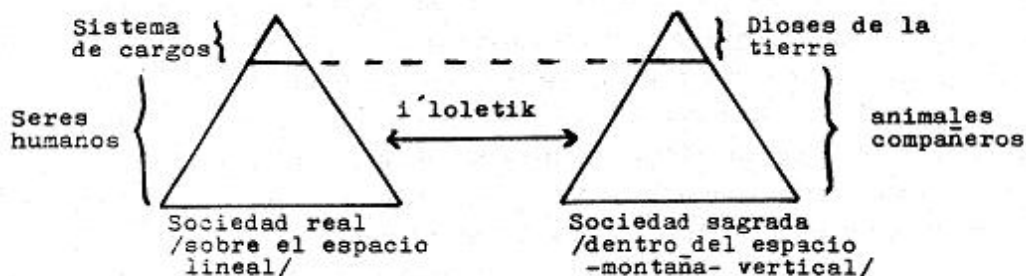
La *organización social*, propiamente dicha, se estructuraba en torno a sistemas de parentesco extenso de tipo Omaha. La prohibición matrimonial mediaba entre parientes consanguíneos, hasta la tercera generación descendente, incluida la de *ego*, así como entre todas aquellas personas que poseyeran los mismos apellidos. Éstos se heredaban sólo por vía paterna, de manera que el apellido de clan era castellano y el de linaje, maya.²⁴ Además, con excepción de la comunidad de Chamula, la tierra se legaba sólo a los hijos varones; en consecuencia, rara vez salía de manos del mismo grupo de filiación descendente. (Pozas, 1950; Favre, 1984).

En *lo religioso*, se manifestaba el principio de la dualidad en una serie de conceptos y fenómenos, entre los que destacan:

- Una estructura religiosa compuesta por dos grandes grupos de deidades: los *dioses* asociados, en general, al bien y a la virtud, la tradición y la “indianidad”, y los *seres del Inframundo*, vinculados al mal y a la negación de esa indianidad (entre éstos figuraba el llamado dueño de la tierra, personificado por un ladino).
- El grupo de los dioses se dividía a su vez en dioses del cielo y dioses de la tierra. Éstos últimos tenían una actitud ambivalente ante la comunidad: eran los que velaban directamente por su cuidado y mantenimiento, pero, al mismo tiempo, castigaban a todas aquellas personas que transgredían las normas éticas prevalecientes. Los dioses de la tierra habitaban las montañas sagradas (kalvarios), siendo las más importantes los volcanes Tzontehuitz y Hueytepec, donde también se encontraban los corrales que encerraban a los “animales compañeros” de los seres humanos (Holland, 1963).
- La creencia en el “animal compañero”, como contraparte del ser humano, sin el cual éste no podía existir. El “animal compañero” nacía, vivía, gozaba, sufría y moría a la par que su “versión” humana, por lo que todo castigo dirigido a un individuo se ejercía directamente sobre su animal correspondiente. Con base en esto, es posible presentar un primer sistema de oposiciones recíprocas e inversas entre dos sociedades “paralelas”: una real, *sobre* la superficie terrestre (por ende, “lineal”) y otra sagrada, *dentro* de la montaña respectiva (de naturaleza “vertical”), como se aprecia en la ilustración 1.

²⁴ Situación que, a juzgar por las noticias de prensa actuales, pudiera haberse modificado, pues, en efecto, los apellidos de individuos tzotziles y tzeltales siguen la norma mexicana, tanto paterna como materna, suprimiendo el apellido indio.

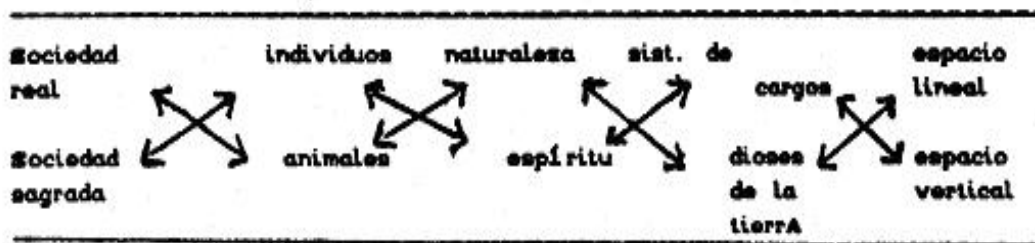
Ilustración 1



Fuente: con base en Holland (*Op. cit.*, p. 111).

Siguiendo la lógica de las láminas analizadas del *Códice Borgia*, es decir, situando los elementos sagrados en la parte inferior y los reales (terrestres) en la superior, resulta el siguiente sistema de oposiciones:

Esquema 1



Desarrollemos este sistema tomando como base los patrones de poblamiento.

Estructuras elementales de poblamiento

La trasposición de los fenómenos espirituales a la esfera civil, política y, hasta cierto punto económica, era una constante, de manera que la lógica de funcionamiento del sistema se podía entender en términos que la población occidental interpretaría como "religiosos". De acuerdo con Godelier (1974), se diría que la estructura religiosa cumplía una labor social de producción, sin la cual no era posible entender por completo el funcionamiento del sistema. En la siguiente sección veremos cómo se comportaba éste, con base en el análisis de las redes de poblamiento.

Patrones de poblamiento

En el ámbito tzeltal-tzotzil de los Altos de Chiapas, han existido tres tipos de poblamiento: el "disperso", que agrupa a la población en "parajes" diseminados por todo el territorio municipal, y los hace confluir política y socialmente en torno a un determinado "centro ceremonial" (*teklum*). A este modelo corresponde la gran mayoría de las comunidades tzeltales y tzotziles, por lo que le dedicaremos una mayor atención. En el segundo tipo, de

carácter compacto, se encuadran ciertos municipios como Amatenango del Valle y Pinola, ambos de habla tzeltal que, como el nombre lo indica, concentra a la población en "barrios" alrededor del *teklum*. El tercer patrón, el "semiconcentrado" (o "semidisperso", como se prefiera) combina los rasgos de los dos tipos anteriores; ejemplos de éste son Tenejapa, Cancuc, Citalá y Chanal, de habla tzeltal. Con el fin de simplificar el análisis, comenzaremos caracterizando los niveles de integración espacial propios de la comunidad "dispersa", y sólo al pasar al estudio de sus "secciones", se abordarán los del poblamiento "concentrado". Lo hacemos así, entre otras razones, porque las características del "paraje" son, en ciertos aspectos, muy parecidas a las de los "barrios" de la comunidad "compacta", por lo que un tratamiento por separado podría ser, hasta cierto punto, repetitivo.

Niveles de integración espacial

Un elemento clave en la conformación espacial de estas comunidades ha sido el ya comentado principio de la "dualidad". Esto se evidencia incluso en las "estructuras elementales" que conforman los niveles de integración espacial más comunes en el área tzeltal-tzotzil, a saber, los "parajes", el "centro ceremonial" y, en posición intermedia entre ambos, las "secciones" y "mitades", divisiones espaciales con importantes implicaciones socioculturales.

Los Parajes

Son las unidades territoriales básicas de cada "municipio-comunidad". A pesar de su aparente homogeneidad, cada uno de ellos se compone de ciertas "partículas" sociales de integración: unidades domésticas, grupos *sna* (*sibs*), grupos "en torno al manantial" y, en algunos casos, "en torno al cementerio".

Las unidades domésticas se integran mediante grupos de casas habitadas por una familia nuclear, de filiación patrilineal y residencia patri o neolocal. Cada unidad doméstica posee un signo distintivo que señala su derecho a ocupar el solar que habita: es la llamada "cruz familiar" (*krus'tatin'na*), formada por un conjunto de tres cruces, una grande y dos más pequeñas, que están clavadas en la tierra, en medio del patio delantero de cada casa, con sus respectivos frentes en dirección al Oriente. En esta cruz se encierra la deidad propia de cada familia, símbolo de la presencia celestial y terrenal.²⁵ Para la cosmovisión clásica tzeltal-tzotzil, la cruz es, en sí misma, una deidad: el "Señor Santa Cruz", diferenciado del símbolo cristiano que generalmente se relaciona con la crucifixión. Las cruces mayas, opinan los especialistas, son la representación de la ceiba, un árbol común en las tierras bajas, cuya sacralización se asociaba a la concepción "vertical" del mundo, lo que se deja entrever aún en las actuales "cruces" de los grupos *sna*.²⁶

Las diferentes unidades domésticas, como se ha dicho, forman parte de grupos de parentesco del tipo Omaha. En forma paralela, sin embargo, se reconocen otras relaciones, más lejanas e indefinidas, de carácter consanguíneo, denominadas por Vogt, para el caso de

²⁵ Vogt, E.Z. (1973). *Op. cit.*, p. 27 y ss. Asimismo: Gossen, G. (1979). *Op. cit.*, p. 28 y ss. En algunos casos, las "triadas" de cruces se representan atando ramitas de pino cruzadas en los extremos del palo transversal de la cruz principal.

²⁶ Villa Rojas, A. (1968). *Op. cit.*, (apéndice). También: Thompson, E. *Grandeur et decadence de la civilization maya* (1973). p. 245. También: Chilam Balam (1969). *Op. cit.*, nota 1 (del *Cuceb*), p. 181.

Zinacantán, con el término tzotzil de *sna* ("perteneciente a una misma casa").²⁷ Los miembros de estos grupos pueden mantener entre sí relaciones endogámicas siempre que la consanguinidad no se reconozca muy cercana y, ni que decir, cuando el uso de los mismos apellidos (o sea, la pertenencia a un mismo linaje y clan), no impida el matrimonio.

Cada grupo *sna* tiene también su "cruz", y ésta cumple funciones muy precisas. Situadas en las cimas de los montes *kalvario* (colinas sacralizadas que pertenecen, en este caso, a cada *sna*), las triadas de cruces están ubicadas, de manera frotal, hacia el oriente (es decir, con dirección este-oeste). Los *i'loletik* (chamanes) de cada *sna* se "comunican", a través de su "cruz", con los "dioses del cielo" o con los "dioses de la tierra". Así surge un primer sistema dicotómico con importantes implicaciones sobre el carácter de la estructura social y la conformación del espacio tzeltal-tzotzil.

En efecto, el principio de la "dualidad" como sustrato filosófico del pensamiento religioso, se manifiesta actualmente en la distinción de dos grandes categorías de deidades que conforman, a su vez, dos "subgrupos": por un lado, los dioses "del cielo" y "de la tierra" y, por otro, los "seres" habitantes del inframundo, demonios portadores del mal y de la negación humana.²⁸

El grupo de dioses "del cielo" está conformado por las máximas deidades creadoras: Jesucristo y su Madre, la virgen –identificados con el sol y la luna respectivamente–, así como por los santos patronos de las comunidades. Estos dioses que habitan el espacio etéreo están asociados a la bondad (de acuerdo con la prevaleciente en la sociedad indígena), al margen de los castigos que suelen enviar "desde arriba" cuando no son convocados adecuadamente.

Los dioses "de la tierra", por su parte, habitan en el interior de las "montañas sagradas" (incluyendo los mencionados *kalvarios*), desde donde vigilan la conducta de los seres humanos y cuidan de sus respectivos "animales compañeros". El comportamiento de estos dioses, como se ha mencionado ya, resulta ambivalente, ya que son los que ayudan a conservar el equilibrio de la sociedad, protegiendo o castigando, en la figura de sus respectivos "animales compañeros", a quienes lo merezcan, es decir, a todos aquellos individuos que nieguen las normas éticas prevalecientes.

Hemos visto cómo la "estratificación" política tradicional se expresa a través de los cargos cívico-religiosos. Aquellos que, por su trabajo en favor de la comunidad, adquirían mayor prestigio eran quienes ocupaban la cúspide; reforzaban, así, los valores espirituales locales, y alcanzaban un "acercamiento" más pleno con las deidades tutelares de la comunidad en su conjunto. Esta estructura podría adelantar una nueva oposición entre la sociedad "real" (a nivel "paraje-*sna*", en este caso) y su contraparte, la sociedad "sagrada", guardando entre sí relaciones recíprocas e inversas, tal como se muestra en la ilustración y esquema ya citados.

En este nivel de oposiciones, quienes establecen los términos "mediadores" del sistema son los *i'loletik* que, como se ha dicho, se encargan de los rituales religiosos, y la curación de las enfermedades. No es posible extendernos en las funciones de este grupo que, por sí mismo, no forma parte de la jerarquía "oficial" de cargos, aun cuando por su naturaleza tengan un prestigio relevante, y sus "viajes" oníricos al interior de las montañas, o su eventual capacidad de "transformarse" en animales los sitúen entre la sociedad humana

²⁷ Vogt, E.Z. (1973). *Op. cit.*, pp. 70-75.

²⁸ Holland, W. (1963). *Op. cit.*, pp. 110-115. Asimismo: Hermitte, E. *Poder sobrenatural y control social* (1970). Caps. 3, 4 y 5.

y la naturaleza animal, y entre el espacio real (profano) y el espacio sagrado, de acuerdo con el patrón cultural.

Los dioses "del cielo" y de "la tierra", en conjunto, forman parte de otro sistema de oposiciones con respecto a los seres "del inframundo", muy relacionados con ciertas cuevas y, como se verá, con los manantiales controlados por los llamados grupos "ojos de agua" o, "en torno al manantial".²⁹

Los grupos "ojo de agua" están compuestos por varios *sna* que ejercen el control sobre un manantial determinado. El "grupo" y, a su interior, los *sna* más fuertes tienen la obligación de mantener limpios los pozos de cuyas aguas se abastecen, así como de celebrar los rituales necesarios para su mantenimiento. Al igual que en los casos anteriores, el grupo está simbolizado mediante una triada de cruces que indican la prohibición del uso del agua a personas ajenas a él. Algunos pozos sin cruz permanente son de uso general; en éstos se lava la ropa, beben los rebaños de ovejas, caballos, mulas, etc., pero no se efectúa en ellos ninguna limpieza ritual. En el caso de que el agua de algún pozo resulte insuficiente (lo que puede ocurrir durante la temporada seca), los miembros del grupo "ojo de agua" pueden solicitarla a otro, a cambio de dinero o cualquier servicio; si la sequía es general, entonces se imponen nuevos acuerdos sobre el uso del agua disponible.

Las cruces del manantial guardan una relación inversa con las de los *kalvarios*. Efectivamente, al estar situadas en los pozos y a la entrada de pequeñas cuevas, protegen también el agua del grupo (agua "subterránea") que se asocia a la "tierra" y, por extensión, al "inframundo" (*olomtik*) de donde mana. El *olomtik* está poblado, según la cosmogonía indígena actual, por demonios causantes del mal y de todo tipo de desgracias, sobre todo cuando salen a la superficie en las horas en que el sol, en su "recorrido nocturno", ilumina el inframundo.

Existe, sin embargo, una deidad cuyo simbolismo cobra particular relevancia en la vida tezaltal-tzotzil. Se trata del llamado "dueño de la tierra", representado en la figura de un pequeño ladino, capaz de causar todo tipo de calamidades cuando sus espacios son invadidos o cuando se tiene una relación de acercamiento físico, incluso casual, con él. Cabe decir que posee inmensas riquezas, por lo que se le asocia con los valores propios de la sociedad ladina y, en fin, con la maldad y la negación de la indianidad.

Si asignamos un signo positivo las actitudes motivadoras de la indianidad y la ladinidad, y uno negativo a las que las rechazan, de acuerdo con lo anteriormente expuesto, podemos sintetizar el sistema de relaciones entre los dioses "del cielo" y "de la tierra", respecto de los del "inframundo", a través del siguiente esquema:

Esquema 2 *Relaciones entre las tres categorías de deidades*

		Indianidad	Bondad	No indianidad	Maldad
Krus Calvario =	Dioses de la Tierra	+	+	-	-
Kruz Calvario =	Dioses del Cielo	+	+	-	-
Kruz Manantial #	Seres del Inframundo	-	-	+	+

= es correspondencia

es oposición.

²⁹ Vogt, E.Z. (1973). *Op. cit.*, pp. 75-79. Asimismo: Gossen, G. (1979). *Op. cit.*, pp. 31 y ss.

Es importante observar la posición que guardan las "cruces del manantial" en este sistema. Además de simbolizar los derechos de cierto *sna* sobre un pozo, éstas se erigen como "guardianes" ante las acechanzas, sobre todo, del "dueño de la tierra". La relación inversa respecto de las "cruces *kalvario*" se hace, pues, evidente. Situadas *sobre* la colina, estas últimas fungen como "puertas" que los *i'loletik* "abren" para comunicarse con los dioses; las del "manantial", en cambio, colocadas *abajo*, se yerguen como "muros" de protección que "cierran" o impiden el paso de las fuerzas maléficas. En algunos lugares, como en Larraínzar, se colocan figuras de santos, incluso en el interior de algunas cuevas, pues representan a ciertas deidades "terrestres" cuyo culto prehispánico ha sobrevivido hasta la fecha.³⁰

Un último elemento del nivel "paraje" es el de los grupos "en torno al cementerio".³¹ Por lo general, lo forman varios *sna* que poseen un predio destinado a la sepultura de los muertos del grupo. Obviamente, todas las cabeceras municipales de la región tienen sus cementerios, de ahí que los grupos aludidos no estén tan generalizados a escala regional. Además de los usos funerarios, otra función de estos grupos –no del todo documentada, por cierto– sería la de "objetivizar" una suerte de enraizamiento que, con el correr del tiempo, ha adquirido la categoría de atávico en la tierra habitada por los linajes que conforman el grupo.

Resulta difícil determinar el número y localización geográfica de los parajes para cada uno de los municipios del área tzeltal-tzotzil. Los niveles de integración y cohesión interna mencionados son lo suficientemente sólidos, en la medida que los recursos limitantes del suelo y del agua son otros tantos obstáculos para su estabilidad en el tiempo. Si bien algunos son lo suficientemente antiguos y permanentes –sobre todo los cercanos a las cabeceras municipales y/o mejor comunicados con éstas y San Cristóbal–, otros en cambio pueden desaparecer, por lo que su población se traslada a otro sitio. En los primeros (los más antiguos), como el sobrepoblado Chamula (con 110 parajes registrados hacia 1950),³² el excedente poblacional se expande hacia el vecino Zinacantán, y éste a su vez hacia las tierras bajas del río Grijalva; en el caso de los segundos, más alejados, la población se extiende hacia el Oriente, fundamentalmente con dirección a las tierras aún no habitadas de la vertiente del río Usumacinta. En ambos casos, sin embargo, la población que se desplaza tiende a reproducir su patrón original de poblamiento, y esto le permite conservar los mismos niveles de integración. El paraje, más que una institución definida en términos de asentamiento territorial, se debe reconocer como una estructura social que, sucesivamente, se asienta y se desplaza, llevando consigo sus cruces, sus dioses, sus "animales compañeros", los cuales habitarán nuevos espacios "sagrados" en lugares que, poco antes, se consideraron profanos.

El paraje pues, *al estar concebido de antemano, es decir, aun antes de ocupar cierto espacio, se erige como una especie de "proyecto de sociedad"*, proyecto que se cristaliza reproduciendo los principios de "reciprocidad" y "redistribución", a través de alianzas de parentesco, vecindad y amistad; así como de sistemas de producción y de uso del espacio, cuyo sentido se explica por las concepciones religiosas mediante las cuales el paraje adquiere una dimensión muy especial, en el contexto de las unidades de integración

³⁰ Holland, W. (1963). *Op. cit.*, cap. 4.

³¹ Gossen, G. (1979). *Op. cit.*, pp. 28-29.

³² Pozas, R. (1982). *Op. cit.*, pp. 42-49.

mayores en que se inserta, es decir, en las "secciones", las "mitades" y la comunidad municipal simbolizada, como un todo, en el "centro ceremonial".

Las "secciones"

Son niveles de integración que abarcan un determinado número de "parajes" (o de "barrios", en el caso de comunidades concentradas).³³ Salvo Mitontic, que carece de ellas, las "secciones" pueden ser dos, tres o cinco, según la comunidad. Por lo general, se componen de un conjunto de parajes cohesionados en torno a un santo patrono con su respectiva capilla. Un aspecto característico de las secciones es que se trata de unidades endogámicas. La prohibición de buscar pareja en otras secciones trasciende incluso a los contactos personales, cuando éstos no son estrictamente necesarios, de forma que son raras las relaciones de amistad "interseccionales". Esta situación se hace patente, aun en los trabajos de investigación de campo, con la negativa de muchos informantes a servir de interpretes en conversaciones con personas de secciones diferentes a la suya.³⁴

Cada "sección" tiene sus representantes en el *teklum* (centro ceremonial y cabecera del municipio). Durante el ejercicio de sus funciones, las autoridades respectivas tienden a convivir, por grupos, sin intervenir innecesariamente en la vida común de sus colegas de otras "secciones". Esta renuencia a los contactos no sólo atañe al mundo de los vivos: los cementerios, situados en las cabeceras municipales, reproducen esta división "seccional", pues se entierra a los muertos en las áreas correspondientes del panteón.

Los nexos entre las secciones con sus respectivos *teklum* se norman más bien por los niveles de altitud que por la distancia entre ellos. Las diferencias de altitud (en las comunidades dispersas, se entiende) juegan un papel importante en los mecanismos de reproducción social de la comunidad, considerada como un todo: ciertas secciones están situadas en puntos altos (entre los 1,600 y los 2,000 m, aproximadamente), mientras que otras se hallan en zonas templadas de bosque mixto, abajo de los 1,600 m. Estas últimas, por sus mismas condiciones climáticas, mayor disponibilidad de agua y mejores tierras, han contado con una relativa abundancia de recursos en comparación con las "secciones" situadas en las zonas frías; la generación de excedentes, por tanto, no sólo es cuantitativamente mayor, sino también más variada, lo que propicia un contacto más estrecho con los mercados regionales y, en consecuencia, con el mundo ladino. Contrariamente, las "secciones" de la zona fría, al carecer de esas ventajas, no sólo son comparativamente más pobres, sino que sus contactos con la población ladina tienden a ser, en principio, menos frecuentes.³⁵

Las formas que revisten estas relaciones de asimetría varían en función de las condiciones locales de cada comunidad municipal. Veamos cinco ejemplos: tres de comunidades dispersas (Chamula, Zinacantán y Chenalhó), una semiconcentrada (Oxchuc) y otra concentrada (Pinola).

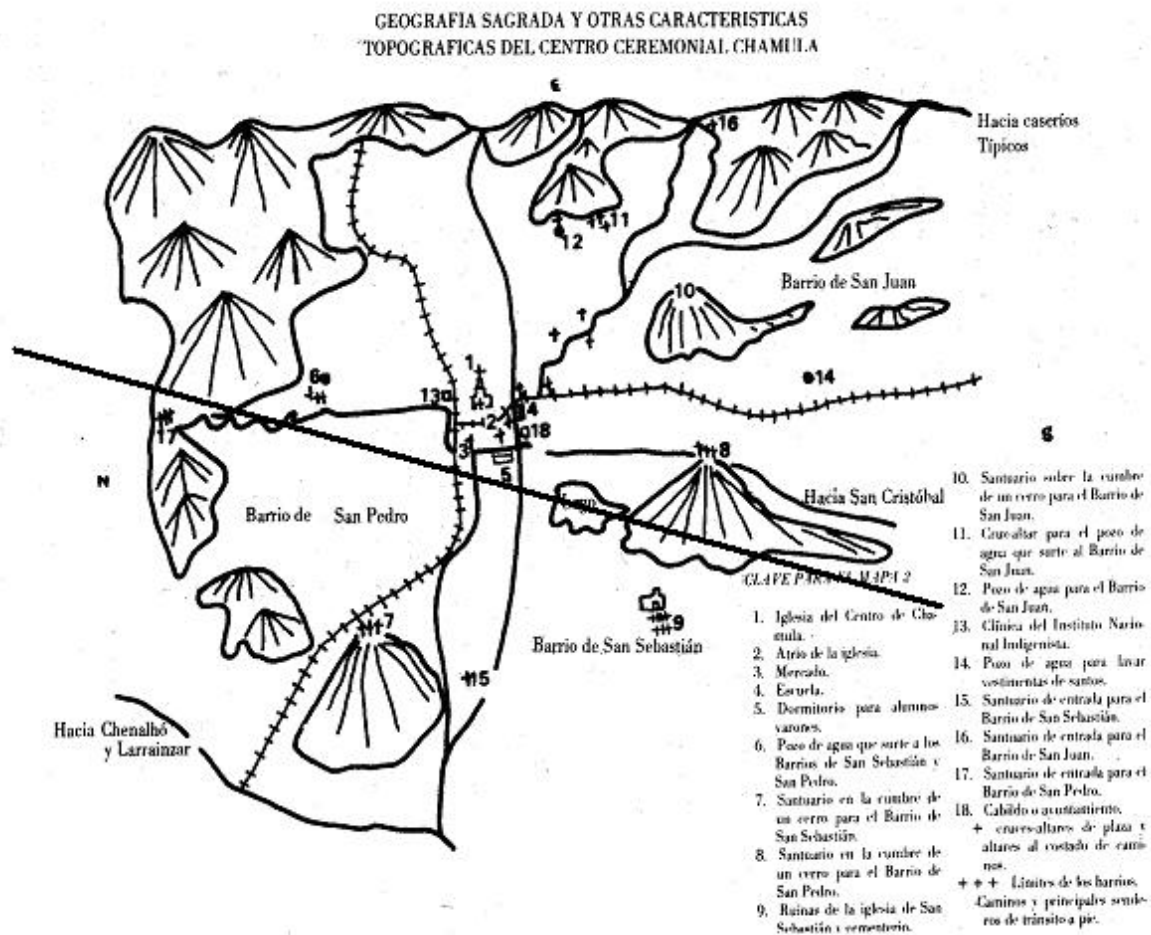
³³ En ciertas publicaciones se usa el término "barrio" para designar a las "secciones", aun de las comunidades dispersas. Sin embargo, su aplicación puede dar lugar a ciertas confusiones, ya que el "barrio", como institución de fuerte raigambre hispana, tiene una connotación sociológica en los sistemas mexicanos de poblamiento, que difiere sustancialmente de las "secciones", como nos daremos cuenta enseguida.

³⁴ Situación experimentada personalmente en Larrainzar y Amatengo del Valle. La mayoría de los investigadores de la región han pasado por experiencias de esta naturaleza en gran parte de las comunidades estudiadas.

³⁵ Favre, H. (1984). *Op. cit.*, pp. 167-168.

▪ La comunidad tzotzil de San Juan Chamula es, como se ha dicho, una de las más densamente pobladas y, también, una de las más sujetas a las presiones de los ladinos, lo que no obsta para que mantenga un firme conservadurismo respecto de los valores locales. La comunidad se divide en tres secciones: San Juan, propiamente dicho, cuyo *teklum* cumple una doble función: es a la vez cabeza de "sección" y sede de los poderes de la comunidad municipal, en su conjunto; San Pedro, situado al sur del municipio, hacia los 1,700 m de altitud, y San Sebastián, una pequeña "sección" al mismo nivel que San Pedro, y hacia el nororiente del mismo.

Además de la agricultura maicera, las tres "secciones" desarrollan una importante producción artesanal, con la fabricación de productos de lana para prendas de vestir, así como de instrumentos musicales de madera (violines y pequeñas guitarras); sin embargo, hay una actividad que los distingue: el comercio, más intensamente practicado en San Pedro y San Sebastián.



Adaptación del esquema propuesto por Mariano Gómez Méndez (cit. en Gossen, 1979:29).

Las potenciales ventajas de San Pedro y San Sebastián, con respecto de San Juan, propician que su participación en los sistemas de cargos sea más significativa y, en consecuencia, que el peso político tienda a recaer en mayor medida sobre estos últimos, pero siempre con las implicaciones culturales correspondientes, entre otras, la de canalizar ciertos excedentes, vía gasto ceremonial, con el fin de igualar las condiciones socioeconómicas de los individuos, en la escala comunal. Así, parte de los excedentes se destinan al fortalecimiento de la tradición, y no precisamente a alimentar un proceso de acumulación individual que tienda a desquiciarla.³⁶

▪ En el también tzotzil Chenalhó, existen tres "secciones", denominadas kalpules, en las que predomina la lengua local.³⁷ Una de ellas es San Pedro Chenalhó, y la otra, San Pedro Kukulhó; existe una pequeña "sección" más, asociada a Chenalhó, aunque diferenciada de éste (como de cierta manera ocurre con San Sebastián, respecto de San Pedro, en el caso de Chamula). La comunidad ofrece una especificidad que nos ayudará a comprender mejor la lógica de relaciones que subyace entre las "secciones".

El teklum comunal se encuentra situado, precisamente, en San Pedro Chenalhó (1,520 m), y no en Kukulhó, que se localiza en la tierra fría (2,000 m). Hasta el primer cuarto del siglo XX, este último poblado tenía un índice de población mayor al actual, en contrapeso con Chenalhó, por lo que funcionaban en forma paralela, alternándose los cargos cívico-religiosos, con excepción de aquellos que eran dobles, es decir, ejercidos por dos personas, una por cada "sección". Si bien el eje de la vida comunal se encuentra actualmente en la parte baja, la alta (Kukulhó) continúa siendo un punto de acercamiento ritual.

Finalmente, al contrario de la generalidad de las comunidades indígenas altochiapanecas, las "secciones" de la parte baja se encuentran hacia el noreste de la alta, punto cardinal de fuertes connotaciones rituales en la cultura tzeltal-tzotzil. La asimetría con Kukulhó es, en este caso, más bien simbólica, ya que su relativa despoblación no altera el equilibrio de igualdad existente, manteniendo, en cambio, una posición ritual que lo une al resto de la comunidad municipal, independientemente de que también guarde la regla endogámica y reduzca al mínimo los contactos personales.

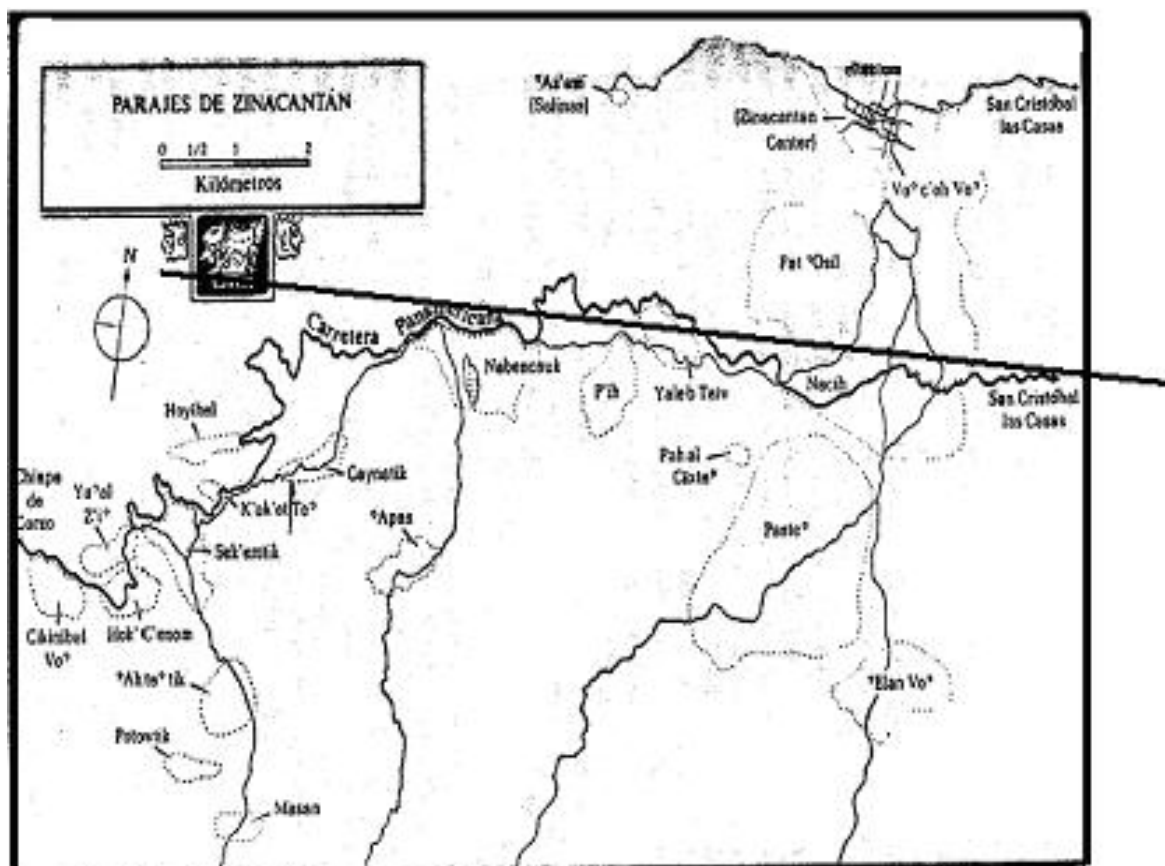
▪ La comunidad tzotzil de Zinacantán representa un caso hasta cierto punto extremo por las recientes tendencias centrífugas en la división "seccional": San Lorenzo, en la parte fría (2,000 m), y los extensos parajes de Apas y Navenchauc, en la "cálida", es decir, en los fértiles valles situados hacia la vertiente del Grijalva (1,500 m). Si bien la estructura social es similar a la del resto de la región, las formas de propiedad difieren en la parte baja, donde predomina la institución ejidal.

▪ La escasez de recursos de San Lorenzo obliga a su población masculina a recurrir al arrendamiento de las tierras ejidales para complementar sus percepciones económicas. Tales arrendamientos se otorgan a cambio de un pago en dinero o especie, cuyo monto no resulta gravoso para los de San Lorenzo, de manera que una parte del excedente, que las "secciones" de la tierra templada podrían generar para sí mismas, se transfiere, por la vía de un bajo arrendamiento, a San Lorenzo, sin contar por supuesto los gastos en el ceremonial, desembolsados por los vecinos de Apas y Navenchauc.³⁸

³⁶ *Ibid.*, p. 167.

³⁷ Guiteras, C. (1965). *Op. cit.*, p. 63 y ss.

³⁸ Cancian, F. (1963). *Op. cit. (Loc. cit. supra. Nota 6, cap. V).*



Adaptación con base en Vogt (1979; 33).

▪ La comunidad zinacanteca, además de agrícola, ha sido "comerciante" por tradición,³⁹ una tradición que justifican los propios zinacantecos por un remoto origen nahuatl. A la llegada de los españoles, éstos asumían la representación del "Imperio" Azteca en el cobro de los tributos y la intermediación para el abastecimiento de los productos entre la región y la Altiplanicie Mexicana, funciones que, como sabemos, frecuentemente recaían en los pochteca. Las actividades ligadas al comercio se mantuvieron a lo largo del periodo colonial mediante la arriería, además de la explotación de las salinas de la vecina Ixtapa: las piezas de sal producidas constituyeron, hasta mediados del siglo XX, una especie de "equivalente general" (moneda) en las transacciones de los mercados indígenas. En suma, la posibilidad de trabajar las tierras bajas de Zinacantán, a bajo costo, permite a los de San Lorenzo una cierta nivelación, que abre, para quienes poseen menos recursos, la posibilidad de acceso a los mercados, y atenúa de esta forma las relaciones asimétricas existentes entre ellos.

▪ La comunidad tzeltal de Oxchuc está dividida en dos "secciones": Santo Tomás y la Santísima Trinidad. Al contrario de los casos anteriores, Oxchuc se caracteriza por un patrón de poblamiento semiconcentrado. El tekum se encuentra en Santo Tomás, a cuyo alrededor se asientan los dos barrios correspondientes a las "secciones" indicadas. Los

³⁹ Sobre el carácter "comerciante" de esta comunidad véase: Wasserstrom, R. "El desarrollo de la economía regional en Chiapas" (1976), en *Problemas del desarrollo. Revista latinoamericana de economía*. Núm. 26.

"barrios", en los patrones de asentamiento concentrados, equivaldrían a los "parajes" de la comunidad dispersa. De ahí que cada barrio se conformase en el pasado por un cierto número de unidades domésticas que guardaban la regla endogámica y la prohibición de contactos personales con los miembros del otro barrio-"sección". Por su parte, los "parajes" dispersos de Oxchuc se asociaban a cada una de las "secciones", aunque los grupos domésticos del conjunto de éstas no estuvieran precisamente localizados territorialmente. Un grupo de la Santísima Trinidad, por ejemplo, podría estar localizado en Santo Tomás, aunque sus relaciones y lealtades se mantuviesen fieles a su barrio-"sección" de procedencia.⁴⁰

Las dos "secciones" de Oxchuc tendrían, desde el punto de vista económico, características similares. A pesar de ello, sus disonancias asimétricas resultaban significativas. Por principio, Santo Tomás, patrono de Oxchuc, es también uno de los santos de mayor "peso" a escala regional. Su fiesta es el 21 de diciembre (prácticamente coincide con la pascua de navidad, fiesta del solsticio invernal y comienzo del "ascenso" solar –infra). El barrio y "sección" de Santo Tomás estarían, pues, asociados no sólo a la más pura tradición nativa de Oxchuc, sino además, por el rol que su santo patrono juega, sería uno de los puntos de referencia de cultura indígena en el área regional. La Santísima Trinidad mantiene, en cambio, una relación de asimetría con respecto a Santo Tomás. Efectivamente, aquélla tiende a ser menos tradicional, a tener más contactos con el mundo ladino y, al igual que las aludidas "secciones de abajo", a ser más proclive a aceptar innovaciones provenientes del exterior, sobre todo a través del Instituto nacional Indigenista (INI).

En Oxchuc se observa, además, un fenómeno poco común en los Altos. En el paraje de Corralito (Santísima Trinidad), se encuentra el conglomerado evangélico inicial de la zona tzeltal-tzotzil que, hacia los años 60, ya agrupaba a casi una tercera parte de la población oxchuquera, que a pesar de todo ha mantenido su identidad cultural indígena, aunque interpretada a la luz de la ética protestante. Este colectivo guarda la regla endogámica, aquí extendida al grupo religioso. Si bien participa activamente en los trabajos comunales, cuando éstos son requeridos, y acatan a la autoridad política local, no toman parte en el ceremonial cívico-religioso (pues tienen su propia jerarquía religiosa). Así, los ingresos ahorrados se canalizan al mejoramiento individual de las familias, aunque no al enriquecimiento mediante la posesión de la tierra, cuya herencia y distribución se conserva dentro de los marcos tradicionales.⁴¹

El protestantismo llegó a Oxchuc en los años 40, con la labor del Presbiterio de Chiapas y el auxilio de un grupo de antropólogos-pastores de origen norteamericano, que, siguiendo los métodos de sus predecesores católicos del siglo XVI, comenzaron por asentarse permanentemente en el lugar, para enseguida aprender la lengua y traducir la Biblia al tzeltal. Largos años de convivencia en la "sección" adecuada dieron sus frutos, aunque no sin problemas. Si bien la mayoría "católica" de Oxchuc no vio con buenos ojos cómo parte de sus paisanos se negaban a participar en el ceremonial, fueron sobre todo los ladinos quienes se sintieron afectados por esos cambios, especialmente por cuanto se refiere a la venta del aguardiente de caña, tabaco y, en fin, diversos objetos de culto. Esto trajo conatos de rebeldía, e incluso víctimas, que no impidieron el debilitamiento del grupo. Su desarrollo se ha limitado por el fortalecimiento de la identidad maya-católica del resto de los pobladores, auspiciada por la reacción, un tanto tardía, del Obispado de San Cristóbal, que se lanzó al "rescate" del

⁴⁰ Siverts, H. (1969) *Op. cit.*, cap. 9.

⁴¹ *Ibid.*, cap. 12.

"catolicismo" tradicional de los oxchuqueros. En todo caso, durante la época considerada, la comunidad de Corralito no dio muestras de entrar en un proceso de ladinización y, en tanto colaboradora con las obras de mejoramiento material común, tampoco de rompimiento definitivo con Oxchuc.⁴²

Los casos hasta ahora señalados corresponden a comunidades dispersas o semiconcentradas que presuponen diversos niveles de altitud. ¿Qué ocurre con las "secciones" de las comunidades totalmente concentradas donde tales niveles son inexistentes? Las más significativas son Amatenango del Valle, Copanaguastla, Aguacatenango y Pinola. Dado que todas ellas son muy semejantes entre sí, veamos brevemente el ejemplo de Pinola.

Pinola, cabecera municipal de Villa Las Rosas, se encuentra al noroeste de Comitán, en la llanura del mismo nombre, a una altura de 1,500 m. Su clima templado y feracidad de suelos le permiten una variedad de cultivos que incluyen el café y la caña de azúcar (esta última producida por los lugareños en pequeña escala y vendida como "panela" en los mercados locales y regionales). A todo esto se suma su accesibilidad a la carretera panamericana entre San Cristóbal y Comitán, que ha provocado una afluencia considerable de ladinos, al grado de que constituyen el 50% de la población y controlan, políticamente, la vida local y municipal.⁴³ A pesar de eso, el patrón de poblamiento indígena se mantiene con la división del pueblo en cinco "secciones": la del Centro, donde está la iglesia del santo patrono San Miguel, y otras cuatro situadas hacia el noreste, noroeste, suroeste y sureste; cada una de ellas con sus grupos domésticos, autoridades locales y espíritus tutelares, que ejercen el dominio espiritual dentro de los límites de las "secciones", sin olvidar la exclusividad en el trato y el respeto a la regla endogámica.

Estas cinco "secciones" están divididas por una línea imaginaria este-oeste que cruza el tekum, dividiendo a Pinola en dos "mitades": la de "arriba", "secciones" central y noreste, y la de "abajo", o sea, las del sureste y suroeste; la del noroeste es una "sección" intermedia entre las otras. Las "secciones" de "arriba" se asocian a la montaña sagrada de Sohktik (al nororiente de Pinola), donde se supone tuvieron su origen los actuales pinoltecos y donde se halla la mansión actual de los dioses "de la tierra" y "animales compañeros", por lo que constituye el paradigma de la tradición indígena. Contrariamente, las "secciones" de "abajo", sin dejar de ser tzeltales, cumplen las funciones propias de sus homólogas en otras comunidades de la región: más relacionadas con el mundo exterior, innovadoras y "ricas".

De lo dicho hasta ahora, ¿se puede deducir que las "secciones progresistas", sólo por el hecho de serlo, están en proceso de integración-ladinización? Dentro de los límites temporales de nuestra investigación, no parece ser el caso. Aun entre las antiguas "secciones" independizadas de otras comunidades de origen, los nuevos asentamientos reproducen las características propiamente indígenas, tendiendo incluso a crear sus propias "secciones"; como ocurre en Chanal (cuyos habitantes provienen de Oxchuc) y Los Llanos (Chamula). Todo parece indicar que esta división por "secciones", sobre todo en los lugares donde las diferencias de altitud tienen implicaciones ecológicas y económicas, obedece a una estrategia de reproducción muy precisa, según las condiciones impuestas por la presión ladina.

⁴² *Ibid.* La situación de conflicto entre grupos religiosos ha adquirido, conforme pasan los años, una gran complejidad, sin que tengamos, por ahora, una investigación que explique tanto las causas como las implicaciones sociales, económicas y culturales. Al momento de rescribir este trabajo, el diario *La Jornada* (5 de abril de 2004) indica la existencia de Tzotziles islámicos, lo que dificulta aún más la comprensión de los fenómenos religiosos recientes.

⁴³ Hermitte, H. (1970). *Op. cit.*, p. 8 y ss. También: Hill, D. (1965). *Op. cit.*, p. 8 y ss.

Las "secciones" de "abajo", o sea, las supuestamente "progresistas", estaban integradas por sectores de la sociedad local, más especializados en actividades que obligaban a mantener continuos contactos con el mundo exterior. Sus excedentes eran canalizados, en parte, al ceremonial, lo cual les permitía conservar sus condiciones de igualdad económica sin perder su "etnicidad". Las "secciones" de "arriba", por su parte, más pobres y, relativamente, con menos contactos, recibirían de las "secciones de abajo" parte de lo que les faltaría para sustentarse y, a cambio, como paladines de la "tradicionalidad", éstos sostendrían espiritualmente a sus "benefactores", quienes podrían cumplir, así, su papel de interlocutores cotidianos con los ladinos, sin perder por ello su calidad de "indios".

De esta manera se establecía una relación recíproca e inversa que adecuaba a la comunidad a las condiciones impuestas por el exterior. Tal relación tiene, como veremos, ciertas implicaciones derivadas de una serie de permanencias histórico-culturales que se explicarán a continuación.

Sistemas de "mitades"

Los tekum de las comunidades indígenas, en tanto sedes de los poderes político-religiosos, simbolizaban también la identidad comunal en su conjunto.

Esquema 3 *Juego de "secciones" en los Altos de Chiapas*

Secciones	Economía-recursos- relaciones con el exterior	Tradicción
Abajo	+	-
Arriba	-	+

Dicha identidad, por supuesto, cohesionada en torno a valores comunes de una sociedad que, como vimos, se encontraba internamente diferenciada, no sólo por la disponibilidad de recursos, sino por las limitaciones endogámicas y de trato cotidiano. El antagonismo cohesión-diferenciación de la comunidad se expresa en la forma y disposición espacial de la plaza central y los edificios que la componen.

Dos niveles simbólicos de cohesión-diferenciación se superponían en el área rectangular de la plaza. Uno es la alianza de sus partes con las "secciones" existentes; otro, de mayor importancia en la conformación de la sociedad y el espacio, es la línea imaginaria que, de este a oeste dividía al tekum en dos mitades. Esto se manifiesta, sobre todo, en la planta rectangular de la iglesia principal, ubicada sobre dicho eje que la divide transversalmente. Una de las mitades estaría al norte-noreste, y la otra al sur-suroeste, con el frente de la iglesia orientado hacia el este; la del norte estaría asociada a las "secciones" de la "mitad de arriba", mientras que la del sur, a las de la "mitad de abajo".

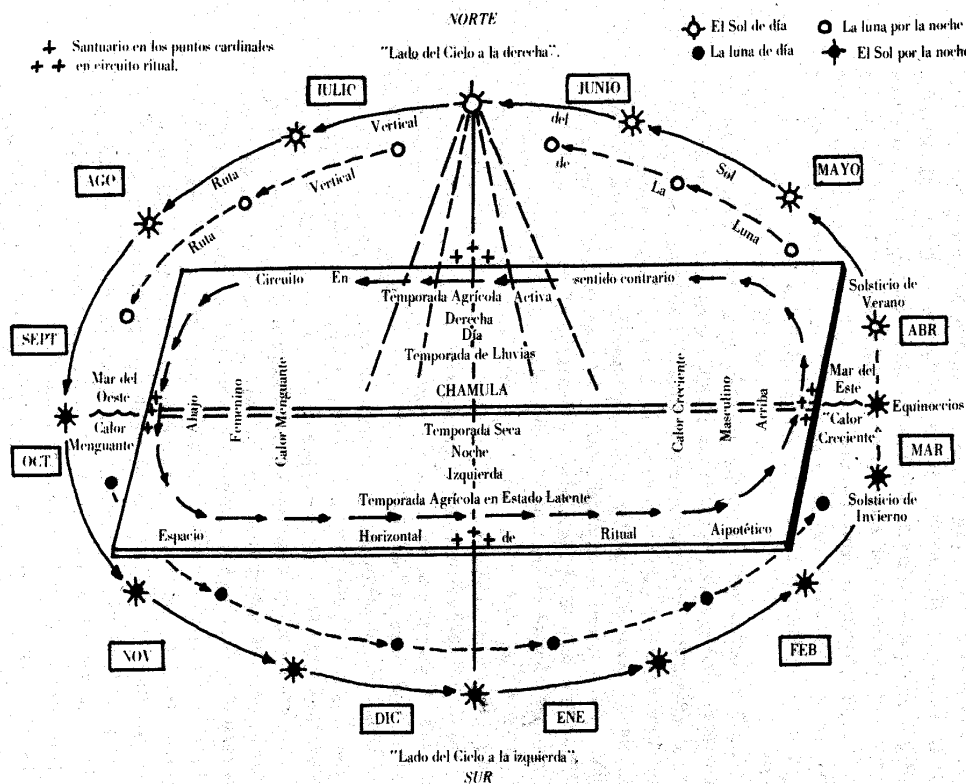


Figura 2. Algunas Relaciones de Categoría en la Cosmología chamula, mostrando equivalentes espaciales y temporales.

Fuente: Gossens (1979; 56).

Muchas iglesias de la región están emplazadas en el eje este-oeste. Dos excepciones notables son la iglesia de Chamula, orientada en un ángulo de 45° en sentido noroeste (atrio) – sureste (altar), y la de San Lorenzo, en Zinacantán, que no guarda una orientación específica.⁴⁴ El resto de las iglesias sigue, con mínimas variaciones, dicha orientación (con el altar en el lado oriente), como es el caso de las iglesias centrales de Larrainzar, Tenejapa y, muy especialmente, la de santo Domingo, en San Cristóbal de las Casas. Lo mismo ocurre con las fachadas de las casas y las cruces calvario, *emplazadas*, con pequeñas variaciones sobre el eje este-oeste. En esta dirección se orientan también las capillas, santuarios, objetos religiosos, e incluso la posición de las mesas, generalmente, de forma rectangular. Con fines de análisis veamos primero el sustrato religioso de esta división y luego su influencia en la conformación de la estructura social y del espacio.

Se ha señalado ya el carácter eminentemente solar de la religión tzeltal-tzotzil. Las deidades máximas del grupo "dioses del cielo" son la luna y, en forma decisiva, el sol. Asociado a la figura de Jesucristo, este último es el dador y garante de la vida (con todo lo "sagrado" en ella implícito), cuya presencia y movimientos (de traslación y rotación) hacían posible la reproducción social. La tradición, espiritualidad y valores, así como los fenómenos que los niegan, se transponen a estos movimientos y a la conformación de las comunidades en "mitades".

⁴⁴ Según un testimonio local, la iglesia original se incendió, lo que no explicaría un cambio de orientación en la "nueva" iglesia.

Con respecto al movimiento de traslación, si nos situamos en la posición del observador, desde el centro del *teklum*, mirando en dirección al oriente, es posible comprobar cómo, las dos esquinas noreste y sureste corresponden, aproximadamente, a los puntos extremos de la posición solar en las fechas solsticiales de verano e invierno; en contraposición, los extremos suroeste y noroeste del *teklum* se orientan hacia los puntos del ocaso solar, durante las mismas fechas.

El movimiento de traslación del sol “se desplazaría”, aparentemente, de sureste a noreste y viceversa: el 22 de diciembre (que coincide con las pascuas de navidad o el “nacimiento” de la deidad) comienza el movimiento “ascensional”, y, conforme avanza, “calienta” paulatinamente a la tierra.⁴⁵ Es la época en que comienza del ciclo agrícola, con la preparación de los campos para el cultivo. En cuanto el sol “llega” a su punto extremo, (coincidiendo con el ritual del *kin'uch*), inicia el proceso de “descenso”, que entraña la declinación de la fuerza vital y conduce al “enfriamiento”; éste se hace manifiesto a partir de octubre-noviembre, es decir, al tiempo que la cosecha.⁴⁶ De esta manera, la primera mitad del año, la del “ascenso”, se asocia a la creación y afirmación de la vida, que, en su conjunto, los tzeltal-tzotziles caracterizan como “calor”; mientras que el segundo semestre se asocia a lo que muere y niega la existencia, es decir, a “lo frío”. Sobre esta oposición “calor”-“frío” volveremos más adelante.

En cuanto al movimiento de rotación, entre los puntos equinocciales (respecto del ecuador terrestre), es decir, entre los 0° y los 23°, y 27 minutos de latitud norte, se situarían los puntos de referencia este-oeste de las construcciones y símbolos religiosos, coincidiendo aproximadamente con los puntos de salida del sol en los días equinocciales de cada comunidad (22 de marzo y 22 de septiembre, respectivamente).

Esta relación de “ascenso” y “descenso” solar, con sus atributos correspondientes, se transpone al movimiento de rotación. Las salidas del sol y su “ascenso” al cenit, con el paulatino aumento de “calor”, se relacionan con la afirmación vital de todo aquello que fortalece la cultura y la tradición tzeltal-tzotziles. Su ocaso, en cambio, se afilia con la negación de la vitalidad, la cultura y la tradición; todo ello aparejado con la paulatina pérdida del “calor” y el advenimiento del “frío” nocturno, elementos que, desde el punto de vista sociopolítico, negarían “lo indio” y reafirmarían, “lo ladino”.

El mediodía, hora de mayor intensidad de “calor”, sería el punto culminante del ciclo cotidiano: al máximo aumento de la temperatura (+) comenzaría de inmediato su descenso (-). Este aspecto tiene dos implicaciones: por un lado, explica la causa de que, en el calendario indígena tradicional, el día comience precisamente cuando el sol está en su punto más alto, y por otro, de que en ese momento el sol, “situado” en el “centro” del cielo, ilumine al conjunto

⁴⁵ Parte de esta relación de oposición se manifiesta incluso en el catolicismo “oficial” relacionado con las pascuas de resurrección:

NATURALEZA	DIVINIDAD
Navidad	Invierno (-) (+)
Pascua de resurrección	Primavera (+) (-)

En invierno, el nacimiento de Jesucristo corresponde a la “muerte” de la vida natural. En primavera, el nacimiento de la vida natural corresponde a la “muerte” de la deidad, una muerte simbólica, puesto que la posterior “resurrección” hará que la deidad se inserte en un espacio totalmente sagrado y ajeno al natural.

⁴⁶ Gossen, G. (1979). *Op. cit.*, pp. 54-59.

de la comunidad que, según las tradiciones locales, está emplazada en el "centro" de la superficie terrestre.

Dados los atributos anteriormente señalados, resultaría entonces que *los puntos este y norte* (más concretamente, el noreste) del *teklum* y, por extensión, de todo el ámbito comunal, *estarían vinculados a la esencia más pura de la indianidad, en tanto referentes de su identidad cultural por excelencia*, mientras que *los lados oeste y sur* (más particularmente, el extremo suroeste), *se asociarían con la negación de esa indianidad y, por ende, de la identidad*.

Así pues:

La correspondencia "Sol" (por extensión, "dioses del cielo") –Noreste– "calor" = *indianidad*,

formaría parte de un "bloque" opuesto a la relación:

"Ausencia de sol" (por extensión, "seres del inframundo") –Suroeste– "frío" = negación de la indianidad.

El punto de intermediación de este sistema quedaría constituido por los elementos correlativos:

"Dioses de la Tierra" –Centro– calor/frío = *afirmación/negación de la indianidad*.

Si integramos este sistema de oposiciones al esquema 2, tendríamos como resultado el siguiente:

Esquema 4
Oposición "calor"- "frío" con relación a los movimientos de la tierra y las categorías de Dioses

	Movimiento de rotación (horizontal)		Movimiento de Traslación (vertical)		Indianidad ("calor")	No indianidad ("frío")
	Sol levante ("calor")	Sol poniente ("frío")	Sol levante Mov. Se-Ne ("calor")	Sol poniente Mov. Ne-Se ("frío")		
Dioses del Cielo	+	-	+	-	+	-
Dioses de la Tierra	+/-	-/+	+/-	-/+	+	-
Seres del Inframundo	-	+	-	+	-	+

Hasta ahora hemos partido de la caracterización de las "estructuras elementales" que conforman los "niveles" de integración socio-espacial, misma que ha derivado en la formulación de sistema de oposiciones, cuyos atributos trascienden a la división espacial en

"mitades". Con el fin de profundizar en las implicaciones socioeconómicas de esta división, veamos cómo el sistema de oposiciones se transpone a la visión del espacio regional y estatal, es decir, cómo el mundo externo se infiltra en las comunidades indígenas.

Los Altos de Chiapas limitan por el sur y el oeste con la Depresión del Grijalva, región mejor dotada de infraestructura, caminos y toda clase de servicios. Hacia finales de los años 70, vivía ahí un 25% de la población total del estado, concentrada en Tuxtla Gutierrez, Chiapa de Corzo, Villaflores (en cuyo crecimiento ha influido la Presa Angostura), Ocozucua y La Trinitaria, por citar únicamente los centros urbanos más importantes. En consonancia con esto, el crecimiento urbano ha sido también significativo, en especial el de Tuxtla Gutierrez. Hasta la década de los 80, los inmigrantes procedían de los municipios de la propia Depresión o bien de otras regiones del estado.

Debido a la inestabilidad política aún imperante en Guatemala, por aquellos años, muchas personas se refugiaron en Chiapas, aumentando con ello las posibilidades de crecimiento urbano. Lo importante es que, con excepción de las contadas colonias de campesinos zinacantecos asentadas en la Depresión, las corrientes migratorias, temporales o definitivas, de los grupos indígenas de los Altos, poco se dirigían a la capital del estado o a los centros poblacionales de la Depresión, como ocurría en el México Central, Yucatán, Michoacán y Oaxaca, cuyas capitales "atraían" a considerables sectores de población indígena.

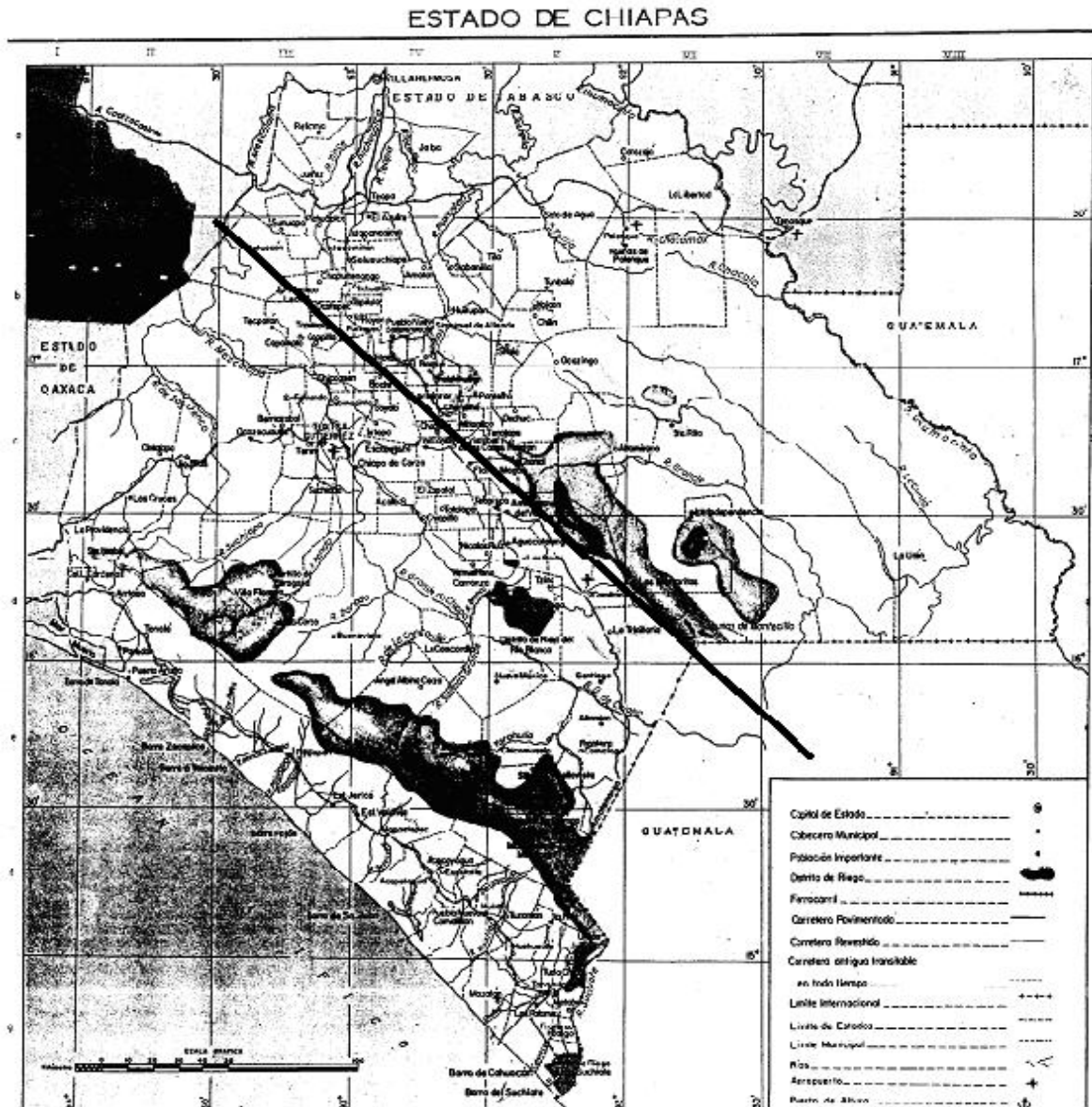
Concretamente, las visitas a Tuxtla Gutierrez se justificaban por la compra de productos que pudieran faltar en San Cristóbal, o bien, para solucionar problemas de tipo legal, sobre todo en relación a conflictos derivados de la tenencia de la tierra. Más notable era, en cambio, la contratación temporal en los ranchos de esta región, que ha tendido a acentuarse a partir de la década de los 80.⁴⁷

Fue también hasta los años 80 que una parte significativa de la economía indígena altochiapaneca provino de los ingresos devengados en las plantaciones cafetaleras, situadas en la tierra "caliente", sobre todo en la vertiente del Océano Pacífico de la Sierra Madre de Chiapas. Son de sobra conocidas y documentadas las condiciones de contratación y de trabajo en esta región. No sólo era la explotación lo que afectaba al campesino indígena, sino también las condiciones naturales de la zona tropical. Las altas temperaturas (30° C, en promedio), la humedad, la proliferación de animales ponzoñosos e insectos, así como la alimentación que, si bien podía resultar más o menos equilibrada en las condiciones de vida de la tierra fría y templada, era decisivamente insuficiente y poco adecuada, en las de tierra caliente, todo lo cual provocaba frecuentes enfermedades de tipo gastrointestinal y fiebres, cuyas consecuencias a largo plazo no eran compensadas por los ingresos devengados.

Tuxtla y otras ciudades de la Depresión del Grijalva no eran, pues, referentes tan accesibles a los indígenas como lo fue el Soconusco. Éste representaba el punto de referencia extra-regional por excelencia del mundo ladino, con todos los elementos negativos que pudiera tener respecto de la esencia cultural tzeltal-tzotzil, además de haber sido un destino casi obligado de trabajo, ya fuera por compulsión (pago de deudas contraídas), por hacer frente a necesidades imprevistas, o por agenciarse los recursos destinados al gasto ceremonial. En suma, la recurrencia al paradigma de la

⁴⁷ En la década de los 90 y, en especial, a consecuencia de la sublevación del EZLN, los fenómenos migratorios aquí reseñados dieron un giro considerable. Las altas densidades poblacionales, el aumento del turismo, los conflictos religiosos, el auge de las artesanías y la sublevación misma, han sido factores de expansión demográfica no sólo rumbo al bosque tropical sino hacia las diversas regiones del país.

"anti-indianidad" (aun desde el punto de vista de las condiciones naturales) se presentaba como un elemento más de la estrategia reproductiva que garantizaba el equilibrio interno de la sociedad indígena en su conjunto.



Fuente: *Diccionario Porrúa* (1964). La línea gruesa de casi 45° dividiría en sentido noroeste-sureste las dos grandes mitades estatales chiapanecas.

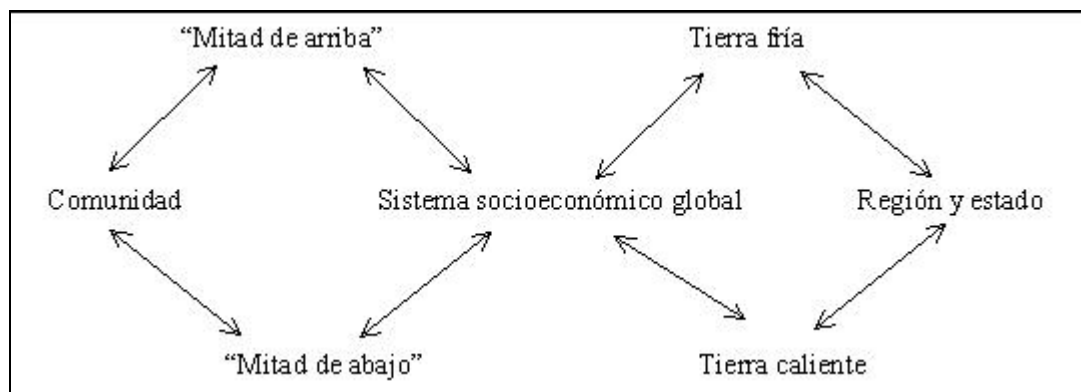
Las asociaciones de nuestro esquema de oposiciones parecieran adquirir, así, otra dimensión. Los indígenas, presionados económicamente por los ladinos, han obtenido de éstos ciertos recursos básicos para su reproducción social; a cambio, los "benefactores" sustraen parte de lo creado por sus "beneficiarios" a los costos más bajos posibles. Los mecanismos culturales de uno y otro sector funcionaban, y funcionan, para mantener este equilibrio en condiciones cualitativamente diferentes a aquellas que tipificaban una

economía "capitalista", tal y como se entiende en el "mundo desarrollado". De otra manera, la transformación de estas relaciones, de carácter más bien "patrimonial", en "capitalistas", no sólo incrementaría los costos (y con ello los precios) de producción, sobre todo del café, sino que *podría dar lugar a fenómenos que entrañarían cambios en el uso de los espacios, con el consiguiente desequilibrio de las sociedades implicadas, y su ulterior transformación.*

Para los tzeltal-tzotziles, esta relación de complementariedad se erigiría como una condición para mantener su perfil cultural y sus estructuras sociales internas, pues significaba el reconocimiento del espacio ladino como algo ajeno, un espacio perteneciente a la "otredad", negación de la "indianidad", que debía ser usado en los términos impuestos por sus poseedores y, por tanto, no susceptible de ser modificado "activamente", como los indígenas transformaban sus propios espacios, sin permitir que los ladinos interfirieran en ellos.

Esto, que podría considerarse una conclusión obvia, tiene una importante justificación de tipo cultural. El área tzeltal-tzotzil, mejor comunicada y, hasta cierto punto, "integrada" a las regiones del sur y oeste del estado, se sitúa en (y asocia con) la dirección "sagrada" del Noreste. De manera que volvemos a encontrar los mismos atributos negativos vinculados al suroeste de cada comunidad, pero esta vez a una escala que trasciende el ámbito regional y abarca, incluso, el estatal. Los Altos de Chiapas, en su conjunto, serían la región tradicional, cultural y espiritualmente india, en oposición a las tierras calientes del Grijalva y el Soconusco; cabe hacer, sin embargo, dos precisiones: una sobre la oposición "caliente"-"frío", y otra acerca del ya definido carácter "eminente" ritual del sistema de "mitades", transpuesto a la estructura socio-espacial de la comunidad, respecto de la oposición "eminente" socioeconómica regional que, a la inversa, se traslada a los sistemas de "mitades" locales.

Esquema 5
Sistema global regional



Comencemos, pues, con la oposición "caliente"-"frío".

La oposición "caliente"-"frío" ha sido una constante en el pensamiento indígena. Existen múltiples manifestaciones de ésta; la más evidente se halla en la clasificación de los alimentos en "fríos" y "calientes", lo que no se refiere a su temperatura o grado de cocimiento, sino a cualidades de otra índole no del todo explicadas por los tzeltal-tzotziles. Por un lado, se dice que la dieta alimenticia y, dicho en sentido lato, una buena digestión, dependerían del consumo de ambos tipos de alimentos, y, por otro que, a más "calor",

corresponde un mayor acercamiento y compenetración con la "indianidad", y todo lo moralmente bueno que ésta tiene, mientras que, a mayor "enfriamiento", tocaría su consecuente negación.

Vimos ya cómo las "secciones" más tradicionales tienden a localizarse en lugares más altos y por ende más fríos, de modo que todo lo asociado a lo no tradicional (o sea, las "secciones" de la "mitad de abajo") se sitúan en lugares cálidos; por extensión, las comunidades, a escala regional, estarían situadas en zonas comparativamente más frías que las ocupadas por los ladinos. Así pues, nos enfrentamos a una anomalía que Gossen califica como una "paradoja" dentro del sistema.⁴⁸ No obstante, atendiendo al contenido ritual de las categorías "caliente" y "frío", y no sólo a la temperatura física de los cuerpos, se descubre una lógica acorde con la visión dualista del pensamiento indígena: a mayor altura física (y, por consiguiente, más fría), corresponde un mayor "calor" ritual, y a la inversa, a menor altura física (es decir, más cálida), la intensidad del "frío" ritual será mayor. Esta oposición se puede representar de la siguiente manera:

Esquema 6

	Calor		Frío	
	Sagrado	Físico	Sagrado	Físico
Tierra fría	+	-	+	-
Tierra caliente	-	+	+	-

Así, los sistemas "de mitades" locales aparecen transpuestos a los niveles intra-regionales de Chiapas. Por un lado, la "mitad" fría: alta, tradicional, india y, por tanto, ritualmente "cálida", y por otro, la "mitad" inversa, caracterizada por su tierra caliente, baja, moderna, ladina y, en consecuencia, ritualmente "fría", darían la pauta para descubrir cómo aparecen en un contexto geográfico mayor los atributos encontrados en cada una de las "secciones duales" indígenas (ver esquema 6).

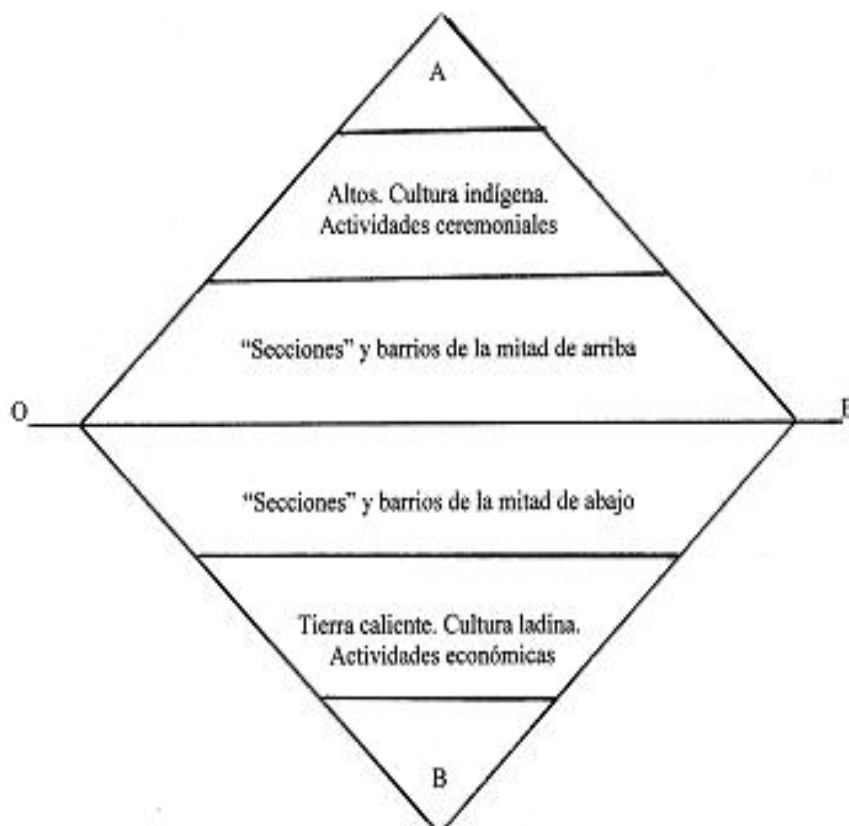
¿Dónde se situaría el punto de intermediación espacial entre las grandes "mitades" a nivel intra-regional? Evidentemente, en San Cristóbal de las Casas, por el papel que esta ciudad cumple entre la Sierra, el resto de Chiapas y el mundo. Su importancia como capital regional es relevante desde su fundación en el valle de Jovel, durante el siglo XVI, no sólo por sus tareas formales, sino incluso por el carácter de su población ladina. Ésta, si bien se opone a los indios y se identifica con los valores "hispanomexicanos", ocupa un lugar muy específico en la cultura tzeltal-tzotzil. Recordemos la significación del "dueño de la tierra", así como la asociación de ciertos mestizos a determinados santos durante la sublevación de 1868 (a lo que habría que añadir la figura un tanto mitificada de Erasto Urbina, gobernador sancristobalense, que se preocupó por mejorar las condiciones de los indígenas en los años 40).

Todo parecería indicar que el ladino de San Cristóbal no es igual al de Tuxtla o al de la Costa. Es verdad que forma parte de un mundo ajeno al de la "indianidad", pero la fortalece por su misma aversión a los indios y su presencia permanente en el Valle de Jovel, donde se asienta San Cristóbal de las Casas. Es un punto de referencia opuesto, pero necesario, en las

⁴⁸ *Ibid.*, p. 61. La "paradoja" según este autor consistiría en el carácter "ambiguo" de las tierras bajas. De ahí se importan muchos productos necesarios para los ritos religiosos (p. ej., el tabaco y el azúcar para su destilación), pero también su "lejanía" de las tierras altas las hace un tanto peligrosas y ajenas.

condiciones que se han venido desarrollando desde los tiempos de la conquista hispana. Es parte de la región y, en consecuencia, de "lo indio" como referente de oposición.

Esquema 7



Altos de Chiapas. Sistema global de oposiciones

A: *Winajel* (Tz, tl) "cielo",
Mundo superior de los Dioses.
Montañas sagradas, tradición

B: *Olomtik* (tz, tl) "infierno",
Mundo inferior de los demonios, valles,
Cambio

Oposiciones:
Arriba – abajo
Montaña – Valle
Tradición – cambio
Acts. Ceremoniales – acts. económicas

Fuente: con base en Favre (1984; 183).

El mundo en la concepción tzotzil



Fuente: Mariano Gómez Méndez (cit. por Gossen, 1979; 38).

Frontera de: 1. Guatemala. 2. Comitán. 3. San Cristóbal. 4. Zinacantán. 5. Simojovel. 6. Chiapa de Corzo. 7. Puente sobre el Grijalva. 8. Tuxtla Gutiérrez. 9. Arriaga. 10. Huixtla. 11. Tapachula. 12. Puebla. 13. Cd. de México. 14. Inglaterra. 15. EEUU. 16. Campeche. 17. Mérida. 18. Oriente. 19. Poniente. 20. Larrainzar. 21. Chenalhó. 22. Teklum de Chamula. 23. Pujiltik (pueblo ladino de la tierra caliente). 24. Suyitán (pueblo ladino de la tierra caliente). 25. Venustiano Carranza. 26. Lansavitz (montaña sagrada para invocar la lluvia en Chamula). 27. Oshyoket (montaña sagrada de Zinacantán). 28. Calvario de San Juan Chamula. 29. Calvario de San Pedro (Chamula). 30. Teopisca (pueblo ladino). 31. Calvario de San Sebastián (Chamula). 32. Montañas de San Cristóbal. 33. Montañas de Zinacantán. 34. Frontera de Chamula. 35. Pozo sagrado de los barrios chamulas de San Pedro y San Sebastián. 36. Pozo sagrado de San Juan Chamula. 37. Nachih (Zinacantán). 38. Nabenchauk (paraje zinacanteco). 39. Mispia (montaña sagrada en Chamula). 40. Tzontewitz (una de las principales montañas sagradas en los Altos de Chiapas). 41. Ojovitz. Calvario chamula. Morada de los dioses de la tierra. La línea noroeste-sureste indica la división regional de mitades.

Para que las condiciones sociales de la reproducción sociocultural indígena sean exitosas, en un mundo de grandes cambios, es preciso "tener" un tipo de "ladino" muy particular, diferente al de otras regiones de Chiapas, de México y quizás, de otros países, totalmente ajenos y desconocidos para los indígenas. No pretendemos justificar con esto las relaciones asimétricas y de conflicto, como tampoco la explotación de los indios, cualquiera que sea la forma que ésta asuma; a fin de cuentas, ¿qué pasaría si no hubiera ladinos y, por lo tanto, no existieran tales relaciones? No lo sabemos de cierto. Lo que sí queda claro es que la sociedad ladina es una realidad desde hace 500 años, y a ella ha tenido que adecuarse la sociedad tzeltal-tzotzil, conservando al mismo tiempo su vigor sociocultural específico.

En el contexto anterior, existe un punto de intermediación muy concreto, de fuertes connotaciones tanto económicas como culturales. Se trata de la plaza del mercado

permanente de San Cristóbal. En forma similar a los mercados locales –itinerantes– de cada *teklum*-cabecera municipal, el de San Cristóbal no sólo es un espacio de transacciones mercantiles en el que confluyen los diferentes pueblos indígenas y los ladinos, es también el espacio en el que se expresan hacia el exterior la cultura e identidad de los tzotziles y tzeltales; es el lugar donde se exponen, para su venta, los bienes de cultura material producidos por ellos, entrando en un juego de regateo de precios que si bien, como se ha dicho, es favorable para los ladinos, no por eso deja de ser importante, puesto que la mercadería indígena no es gratuita.

Es en el mercado de San Cristóbal, pues, donde los indígenas han establecido el contacto inmediato con el mundo exterior, recibiendo parte de la cultura material de éste. Es asimismo el lugar donde las relaciones indo-ladinas cotidianas adquieren todo su vigor; ahí se han expresado las avenencias y desavenencias entre ambos grupos; es donde los indios asumen su papel como tales, fuera de su comunidad, y los ladinos, en consecuencia, el suyo. Esta particularidad del mercado sancristobalense fortalece considerablemente la posición intermediadora de la ciudad entre la tierra baja y los Altos, posición que va más allá del control social y económico regional, para constituir la clave de la articulación entre las sociedades y los espacios indígenas y ladinos.

Origen de las “mitades”

Se afirmó anteriormente que la organización social y la conformación del espacio tzeltal-tzotzil forman, en conjunto, parte de la estrategia global de reproducción. Surge pues una pregunta, ¿porqué se recurre a este tipo de estrategia y no precisamente a otra? Es evidente que todo "proyecto de sociedad" obedece no sólo a necesidades materiales y político-sociales, concretas o generales, sino que también se inspira en concepciones y contextos ideológicos que se manifiestan y "maduran" a diferentes escalas: local, regional ("regionalismos") y nacional ("nacionalismos"). Nuestras sociedades indígenas, circunscritas al primero de estos ámbitos, han "madurado" su "proyecto" apelando a una tradición, cosmovisión y concepción del pasado y del presente, plasmados en el espectro comunitario, aunque en el caso presentado las estructuras y sus contenidos se "repitan" en otras comunidades, abarcando un todo regional. ¿Cuáles son las raíces de tales estructuras y contenidos? ¿Cuál es el origen de esa concepción dual del espacio y la sociedad?

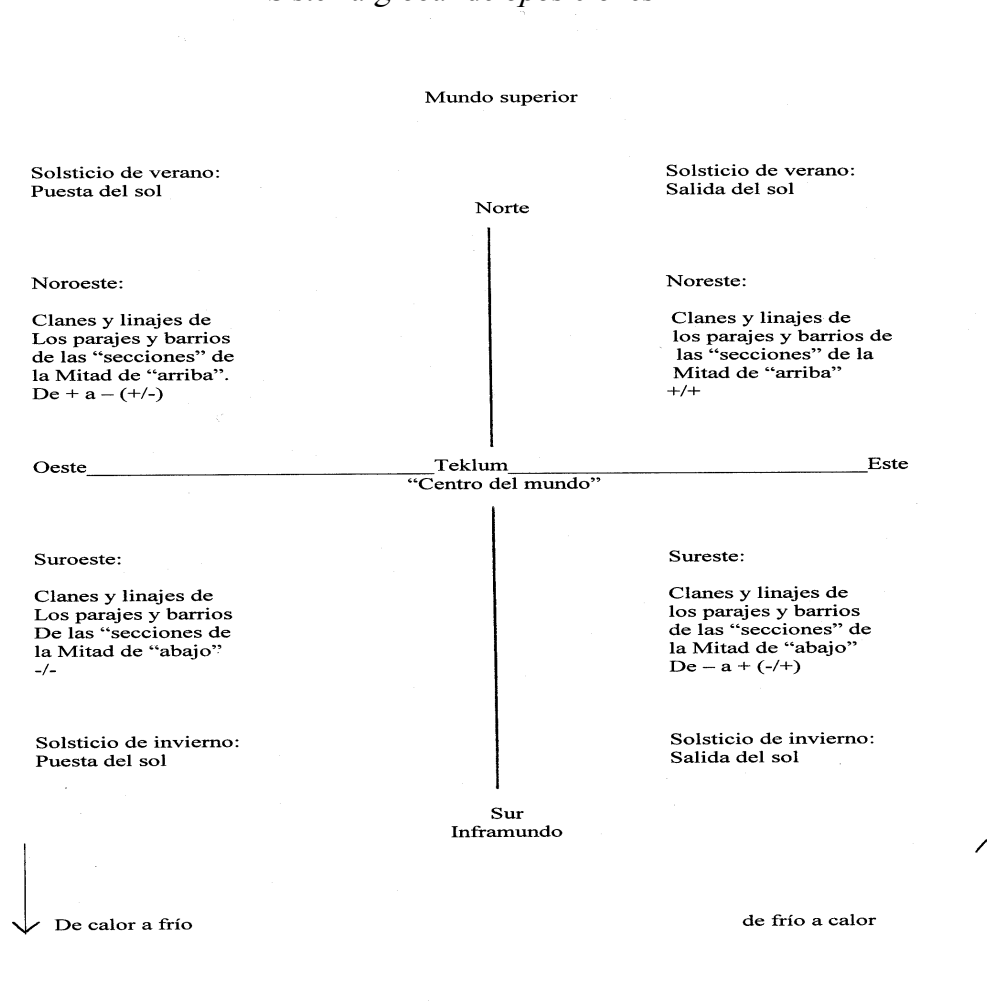
En la sociedad tzeltal-tzotzil es evidente la operatividad del concepto de la "dualidad" prehispánica, aunque matizado por la influencia hispano-cristiana, por la imposición del "vínculo colonial", y por las condiciones de dependencia aún vigentes. Todo un sistema de oposiciones se transponen a casi todos los actos de la vida, así como a la conformación de los espacios que, en términos generales, reproducen el patrón prehispánico "horizontal" de las "cuatro esquinas", con sus respectivos atributos, definidos en el *Códice Borgiá*. Si comparamos el cuadro sintético de las láminas analizadas en este ensayo, con el sistema descrito para los Altos de Chiapas, encontramos los resultados mostrados en el esquema 9.

En el esquema, se han superpuesto a las láminas del *Códice* los atributos de las "mitades" (y "secciones") de los Altos de Chiapas. Es obvio que entre ambos esquemas no puede haber una correspondencia exacta, aunque los paralelismos resultan sorprendentes. Cada una de las dos "mitades" (inferior y superior) guarda una relación recíproca e inversa, sobre todo las columnas 2 y 3, donde se muestra con mayor claridad la aplicación del pensamiento "clásico" indígena a la conformación del espacio tzeltal-tzotzil. Las oposiciones

implícitas en la columna 1 pueden asociarse a cada una de las "mitades" altochiapanecas actuales; más compleja resulta, en cambio, la interpretación de la columna 4.

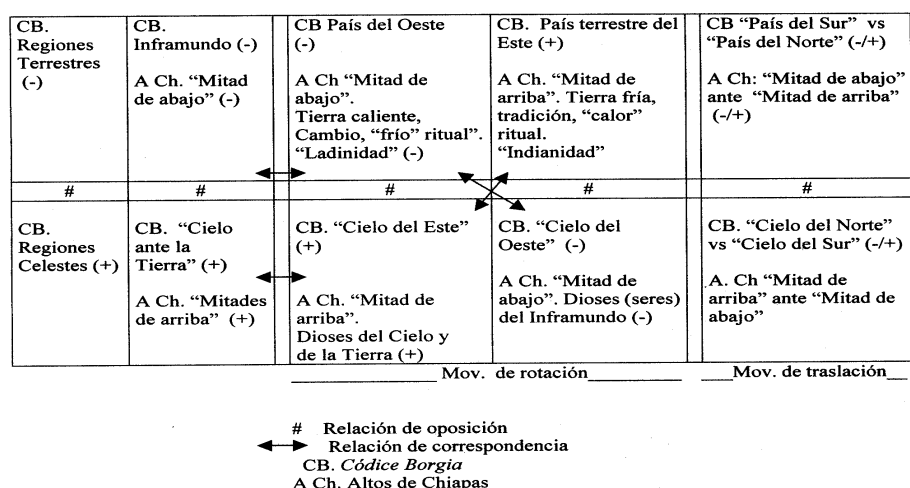
En efecto, vimos en el *Códice* cómo la parte inferior –en la que los *Tezcatlipocas* ("rojo" y "negro") juegan a la pelota en el eje "norte-sur"– puede, en opinión de Seler, representar el movimiento de traslación solar. Si esto es así, se confirmarían los atributos asignados a ambos lados por el pensamiento tzeltal-tzotzil: de sur a norte (diciembre-junio) un "ascenso" solar de lo "frío" a lo "cálido", de "lo menos indio" a "lo más indio". Por ello, tanto el sureste como el noreste estarían, durante la primera mitad del año, revestidos de atributos favorables en la medida en que el observador ve el "desplazamiento" del sol en dirección al Norte. Cuando se inicia el "regreso", a partir del solsticio de verano, los atributos negativos comienzan a ser mayores: paulatino "descenso" del sol, de lo más "cálido" a lo más "frío", y en consecuencia, de "lo más indio" a "lo menos indio". Todo esto aporta bases para suponer que el norte y el sur, según la época del año, guardan atributos ambivalentes. De esta manera, el oeste (punto de ocaso) asociado siempre a la "materialidad" y negación de la vida espiritual, tendrá hacia el sur (y, sobre todo, al suroeste) la orientación negativa, mientras que el Norte (esquema 8) y, más específicamente el noreste, la dirección positiva por antonomasia.

Esquema 8 *Sistema global de oposiciones*



Hasta aquí se ha señalado la transposición de la cultura indígena (en tanto "historia vivida") a la sociedad y el espacio, como parte de la estrategia de la reproducción en las condiciones actuales. No existen, sin embargo, evidencias de que este modelo, tal y como se presenta, haya prevalecido en los tiempos prehispánicos, salvo en lo concerniente, quizás, a la oposición entre la "casta" sacerdotal-militar-intelectual residente en los antiguos centros ceremoniales, por un lado, y los campesinos de aldea (*macehuales*), por otro. Incluso podríamos aceptar, de acuerdo con Favre, que *el sistema dual, en su forma contemporánea, se gestó a lo largo del periodo hispano colonial*.⁴⁹ Surge, por tanto, otra interrogante: ¿qué factores históricos habrán influido para que el sistema de "mitades" y "secciones" se desarrollara? Tres parecieran tener relevancia especial; dos de ellos, consecuencia de la política "indiana", y otro, producto de una reacción meramente indígena ante aquélla. Comencemos por los dos primeros.

Esquema 9



▪ Un primer aspecto fue el relativo a la superposición del sistema de asentamiento español ("damero") sobre el prehispánico. El primero se ajustó perfectamente sobre el segundo, sin que éste sufriera cambios estructurales significativos, facilitando con ello el sincretismo indo-hispano que se conformó entre los siglos XVI y XVIII.

▪ En consecuencia, la política de reasentamiento indígena, seguida por los españoles, tampoco afectó radicalmente la estructura espacial existente. Señalamos, con referencia a la creación de los "parajes", que éstos constituían una concepción de la organización social que se "asentaba" sobre un espacio, cualquiera que éste fuera; al respecto, es posible suponer que los indios inicialmente reasentados (y aun aquellos que huían del dominio español) pudieron reproducir su propia organización, puesto que, a fin de cuentas, no contravenía los intereses de la nueva economía colonial. Es probable que tales reasentamientos crearan nuevos "barrios" y "secciones", coadyuvando al sistema dual. Un ejemplo, que quizás ilustre este proceso, es el mito sobre el origen del pueblo de Pinola, según la versión resumida por Hermitte:

Al principio no había tzotziles en Pinola. Los antepasados, los me'ilatiles, vivían en lo alto del monte Sohktik que está sobre el valle, al este.

⁴⁹ Favre, H. (1983). *Op. cit.*, pp. 175-182.

En la cueva que se llama Muk'Nah, donde todavía quedan restos de las casas que son los testigos del pasado, vivían los me'ilatiles en casas lujosas y allí crecía el cacao en abundancia. Había mucho que comer, pero los primeros hermanos, el me'ilatil de Pinola y el de Chiapa de Corzo, decidieron ir a buscar otros lugares. El me'ilatil de Pinola era el hermano mayor (*b'ankil*) y el de Chiapa el menor (*kitz'in*). Este último era muy listo y convenció al mayor de que si cambiaban su suerte sería mejor. El me'ilatil de Pinola no era muy listo y pensó que esta vez saldría ganando, y aceptó el trato. Antes de salir en busca de lugares nuevos el hermano mayor decidió comer mucho, mientras su hermano pequeño apenas probó la comida.

LLegó el momento de dejar Muk'Nah y ambos salieron volando. El me'ilatil de Pinola voló hacia arriba pero le pesaba mucho la barriga con todo lo que había comido y enseguida perdió altura y tuvo que bajar muy cerca de donde había salido, aquí, en el valle de Pinola, precisamente al pie del monte de donde salió. El me'ilatil de Chiapa de Corzo no tuvo ningún problema y siguió volando a baja altura. Conservó su fuerza y llegó a donde está ahora Chiapa de Corzo, y allí bajó. Los de ese pueblo son mucho más ricos y más listos que los pinoltecos.⁵⁰

Pese a su brevedad, esta versión del mito constituye una excelente muestra de relaciones recíprocas e inversas en cuyo análisis no entraremos aquí. Lo que sí resulta conveniente destacar es que, con la expansión hispana hacia la Cuenca del Grijalva, muchos de los indios que la habitaban (considerados "hermanos menores", como se ha visto, gracias a los de Pinola) fueron reasentados en la tierra alta, sobre todo en la llanura comiteca. El hecho quizás haya fortalecido el sistema de "mitades", con sus contenidos litúrgicos, en muchas de las comunidades altochiapanecas que actualmente se conocen.

▪ Paralelamente a lo anterior, hay un tercer factor, derivado de la reacción indígena ante el dominio español. Una vez desmantelado el poder político y social de la "casta" sacerdotal-militar-intelectual, residente en los centros ceremoniales, muchos de sus descendientes se convirtieron en campesinos, tal como el resto de los *macehuales* de la región. En la nueva situación, pues, los *teklum* (símbolo de "lo alto") fueron ocupados por personas económica y socialmente "iguales", aunque en el imaginario colectivo estuvieran asociadas a las antiguas funciones de la cultura indígena. Teóricamente, por tanto, los clanes y linajes de ambas "mitades" guardaron las atribuciones rituales, transpuestas a sus espacios correspondientes, lo que en la práctica coadyuvó al fortalecimiento de la estrategia reproductiva de dicha división.

Ahora bien, lo relevante es que aún en la actualidad los indígenas son considerados, en principio, campesinos. Entre los tzeltal-tzotziles no han existido, *strictu sensu*, especialistas de "tiempo completo"; de ahí que los hombres adultos se tuvieran que ocupar temporalmente de las funciones ejercidas antaño por la antigua "casta" gobernante, de acuerdo con los valores de reciprocidad y redistribución, que rigieron el funcionamiento social, por lo menos, hasta el último tercio del siglo XX. Esto, finalmente, tiene dos implicaciones: una, que gran parte del excedente, generado en su mayoría por la "mitad de abajo", se destine a sostener, a través del *teklum*, muchos de los gastos (ceremoniales o no) del conjunto de la comunidad, y otra, que, al mismo tiempo, dicha "mitad" reciba el soporte espiritual "generado" por la "mitad de arriba"; ambas, condiciones necesarias para mantener la reproducción, cohesión y vigor cultural de la sociedad tzeltal-tzotzil.

⁵⁰ Hermitte, H. (1970). *Op. cit.*, p. 33.

Bibliografía

Anders, Ferdinand y M. Jansen. *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. FCE-Akademische Druck Und Verlagsanstalt. México.

Aveni, E. A. *Observadores del cielo en el México antiguo* (1997). FCE. México.

Cancián F. *Economía y prestigio en los Altos de Chiapas* (1963). INI. México.

Cancián F. "Oficio de tinieblas" (1966), en Vogt y otros. *Los zinacantecos*. INI. México.

Collier, G. *Planos de interacción del mundo tzotzil. Bases ecológicas de la tradición en los Altos de Chiapas* (1976). INI. México.

Códice Borbónico. (1974). Ed. Facsimilar. Graz, ADEVA. Comentario de Karl A. Nowotny y J. Durand-Forest

Códice Borgia. (1980). Ed. facsimilar comentada y anotada por Eduard Seler, con base en la primera edición en alemán de 1904. FCE. México.

Códice Fejervary-Mayer. El libro de Tezcatlipoca el Señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejervary-Mayer. Introducción y explicación de F. Anders, M. Jansen y Gabina Pérez Jiménez. FCE-Akademische Druck und Verlangstatlt. 1994 (Códices mexicanos, 7). México.

"Códice Madrid", en *Los códices mayas* (1985). Introducción y bibliografía por Thomas H. Lee Jr. Universidad Autónoma de Chiapas-Fundación Arqueológica Nuevo Mundo-Brigham Young University. San Cristóbal de las Casas.

Códice Vaticano A. (1996). FCE-Akademische Druck Und Verlagsanstalt. México.

Colin-Clarke. *Livelihood System Settlements and Levels of Living in Los Valles Centrales de Oaxaca* (1980). School of Geography University of Oxford (Research paper 7).

Collier G.A. "Estratificación indígena y cambio cultural en Zinacantán 1950-1987" (1989), en *Mesoamérica*, vol. 8.

El libro de los libros del Chilam-Balam (1969). 4a. edición (col. Popular, núm. 42). Introducción y notas de A. Barrera Vázquez y S. Rendón. FCE. México.

Favre H. *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina* (1984). 2a. edición (col. "Antropología Social", núm. 69). INI. México.

Godelier, M. *Horizon, trajets marxistes en antropologie* (1973). Masperó, París.

Gossen G. H. "El tiempo cíclico en San Juan Chamula: ¿Mistificación o mitología viva?" (1989), en *Mesoamérica*, vol. 8.

Gossen G. H. *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición social maya* (1979). INI (col. INI, núm. 58). México.

Guiteras Holmes C. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil* (1965). "Epílogo" de Sol Tax. FCE. México.

Helbig K. *La Cuenca Superior del Río Grijalva* (1964). ICACH. Tuxtla Gutiérrez.

Helbig K. *Geografía de Chiapas* (1979). Ed. Gobierno del estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.

Hermitte E. *Poder sobrenatural y control social* (1970). Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones especiales, núm. 57). México.

Hill, A.D. *The Changing Landscape of a Mexican Municipio Villa Las Rosas*, Chiapas (1966). Department of Geography, University of Chicago (Research Paper, 91 NASC-NRC). Chicago.

Holland, W. *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio de cambio sociocultural* (1963). INI. México.

León Portilla. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1966). UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas. México,

León Portilla. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento* (1968). UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de culturas mesoamericanas, núm. 2). Prólogo de E. J. Thompson. Apéndice de A. Villa Rojas (*infra*). México.

López Austin. Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1996). UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológica, 39). México.

Popol Vuh. Antiguas historias del Quiché (1973). FCE (col. Popular, núm. 11). Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos. México.

Pozas, Ricardo. *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas* (1982). Editorial de Ciencias Sociales (con base a la primera edición, de 1959). La Habana.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España* (1975). Porrúa. México.

Seler, E. *Comentarios al Códice Borgia* (*Op. cit.*).

Siverts, H. *Oxchuc. Una tribu maya de México* (1969). Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones espaciales, núm. 52). México.

Stavenghagen, R. "Clases colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. (La región maya de los Altos de Chiapas y Guatemala)" (1968), en Varios autores. *Ensayos sobre las clases sociales en México*. Nuestro Tiempo. México.

Thompson, E. *Grandeur et decadence de la civilization maya* (1973). Maspero. Paris.

Thompson, E. *Historia y religión de los mayas* (1975). Siglo XXI. México.

Villa Rojas, A. "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos" (1968), en León Portilla (*Op. cit.*).

Vogt, E. *et al. Los zinacantecos* (1966). INI. México.

Vogt. *Los zinacantecos, Un grupo maya en el siglo XX* (1973). SEPsetentas. México.

Vogt, E. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos* (1979). FCE (se consultó la tercera reimpresión de 1993). México.

Wasserstrom, R. “El desarrollo de la economía regional en Chiapas” (1976), en *Problemas del desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, núm. 26. UNAM-IIE. México.

Weber. *La Serranía Central* (1970). SE (Serie “Regiones de Chiapas”. Tomo 1). San Cristóbal de las Casas.

Wiercinński, A. “Ometeotl. Concepción de la deidad suprema en el México prehispánico”, en *Estudios Latinoamericanos*, núm. 14. PAN-Ossolineum, 1985-1986. Varsovia.

Cuadernos de Trabajo, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales
Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, C.P. 91000, Col. Centro, Xalapa,
Veracruz, México
Telfax (01228) 812 47 19
Email: iihs@uv.mx