

Hoj kaj, "7- Día de siembra".

Sistema de creencias y memoria agrícola de grupos mayenses*

Marina Alonso Bolaños**

RESUMEN: *Este trabajo aborda algunos aspectos de la persistencia y reformulación del sistema de creencias en torno al trabajo agrícola entre grupos mayenses actuales del sudeste mexicano. Debido a que se trata de un fenómeno inserto en la larga duración, la continuidad del canon mesoamericano interesa no en sí misma, sino en la medida en que participa de un proceso dinámico y mutable que tiene relación con la forma mnemotécnica empleada por las sociedades indígenas para reconfigurar su devenir.*

ABSTRACT: *This paper explores some aspects of the persistence and reformulation of beliefs about agricultural work between mayenses groups of the mexican southeaster. The Mesoamerican canon continuity is not significant in itself but in the participation of a dynamic and mutable mnemotechnical process used by the indigenous societies to reform his development.*

La expresión memoria colectiva [. . .] resulta una útil abreviatura para resumir el complejo proceso de selección e interpretación [. . .] y pone de relieve el paralelismo entre las formas en que el pasado se registra y se recuerda.

PETER BURKE [2000:68]

Entre los grupos mayenses, el cultivo colectivo del maíz recrea el espacio de pertenencia y constituye la unidad mínima de identidad. Debido al papel central que juega en la dieta nativa, el cultivo del maíz tiene un lugar fundamental en el sistema de creencias. Según Lovell, los habitantes de la sierra de los Cuchumatanes celebran diversos ritos asociados con el cultivo de ese grano, por ejemplo, antes de la siembra encienden velas y queman copal para que la semilla germine correctamente y rezan oraciones específicas para tal ocasión. Cuando se cosecha el grano, sacri-

* La información etnográfica fue obtenida en el marco del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, desarrollado desde 1999 por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

** El Colegio de México.

fican un gallo en honor del espíritu de la milpa; también rezan para que las heladas no destruyan el maíz y para que haya suficiente lluvia [Lovell, 1990:30 y s].

Aunque se trata de formas históricas diferentes de las prehispánicas y coloniales, es importante señalar que la vida de las sociedades indígenas actuales continúa girando en torno a la tierra; por ejemplo, Alejos documentó entre los choles que el rito de paso de la infancia a la condición de adulto es, precisamente, la tenencia de la tierra y la habilidad para trabajarla, pues con ello se asegura la alimentación propia y la de la futura familia [Alejos, 1992:178 y s]. Por lo anterior, la memoria de la experiencia agrícola ha constituido el factor estructurante de las sociedades indígenas.

Ahora bien, entre los grupos mayanses, la milpa —inscrita en el territorio propio—¹ se ha regido por un complejo sistema de cómputo astronómico y metereológico: el tzolkín. Este calendario divide el ciclo agrícola en periodo de lluvias y periodo de secas; en el primero reinan los dioses fríos y húmedos; en el segundo, los cálidos, secos y solares [López Austin, 1995:162].

Hoj Kaj o *7 Día de siembra*, que probablemente corresponda al día 7 *Caok* (relámpago-trueno)² constituye para los kanjobales guatemaltecos asentados en Chiapas³ la fecha de la siembra de la primera milpa del año; el día *waxaj* (8) *lambat* se considera un día bueno para nacer y es un día grande para orar y encender ocho veladoras a los seres de la lluvia. A esos días o *kin* (Sol) les siguen unas ceremonias en lugares asociados con el cultivo del maíz, por ejemplo, en todas las fuentes naturales de agua circundantes como lagunas, ríos y manantiales; también en las fuentes artificiales instaladas en los asentamientos para el servicio público: pozos, tanques, tomas de agua, piletas, etcétera.⁴

Los ancianos kanjobales del campamento La Gloria⁵ se reúnen en el tanque de agua construido por el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y rezan cada 20 días durante toda una noche para que llegue el agua a las tomas del poblado; señalan que es importante colocar veladoras en los codos de la tubería para que el líquido circule sin tropiezo. Mientras se realizaban las obras de instalación de dicho tanque, los ancianos advirtieron que un espanto se había apo-

¹ El espacio en el cual los hombres que viven en comunidad despliegan sus acciones [Carmagnani, 1993:52].

² El término *Caok* es tomado de la descripción del calendario hecha por Recinos en "Estudio introductorio" [1950:32].

³ Se hace referencia a los indígenas guatemaltecos de la sierra de los Cuchumatanes que en los años ochenta huyeron hacia México de la represión militar de su país. Inicialmente se asentaron en Chiapas y después en Quintana Roo y Campeche. La sierra de los Cuchumatanes limita al norte con las tierras bajas de la cuenca del río Usumacinta y al oeste con la región montañosa de Comitán, en Chiapas. En la época colonial eran parte de la división administrativa del corregimiento o alcaldía mayor de Totonicapán y Huehuetenango (que abarcaba el área motozintleca). Hoy comprende los departamentos guatemaltecos de El Quiché y Huehuetenango [Lovell, 1990:87].

⁴ Notas de campo, 1999-2000.

⁵ Municipio La Independencia, Chiapas.

derado del agua, y resolvieron que la única forma de alejarlo era orar y colocar velas en la tubería durante un tiempo indefinido. Cuentan los ancianos que en una ocasión los refugiados de otro asentamiento mataron a una víbora que moraba en una bomba que se abastecía del agua de una laguna cercana. Al morir el animal, la laguna se secó; desde entonces, cada 20 días se colocan veladoras en ese lugar.⁶

Los relatos anteriores muestran una interesante reformulación de elementos de la cosmología mesoamericana acumulados en la memoria colectiva. Por ejemplo, la serpiente, asociada al ámbito de la tierra y de la oscuridad, es la forma que el relámpago y el trueno adoptan en el reino de la humedad [López Austin, *op. cit.*:112], por ello, es la dueña de los pozos.

Este artículo tiene como propósito abordar la memoria colectiva del trabajo agrícola entre grupos mayenses actuales del sudeste mexicano, es decir, la pervivencia y reformulación de elementos del sistema de creencias. Como se trata de un fenómeno inserto en la larga duración, la continuidad del canon mesoamericano no interesa en sí misma, ya que daría una visión estática de la historia, sino como participante de un proceso dinámico y mutable que tiene relación con la forma mnemotécnica empleada por las sociedades indígenas para reconfigurar su devenir.

LA MEMORIA

DE LA EXPERIENCIA AGRÍCOLA: EL CANON MESOAMERICANO⁷

Mesoamérica existió como una realidad histórica, fue una secuencia milenaria de sociedades fuertemente vinculadas y con una matriz cultural común, un núcleo duro [López Austin, 1990:28]. A pesar de las relaciones entre esas sociedades, la existencia de múltiples historias particulares provocó no sólo similitudes sino grandes diferencias entre sí. Paradójicamente, por medio de ellas es posible observar la existencia de un núcleo duro de la tradición mesoamericana que persiste en la actualidad, que constituye el ámbito más resistente al cambio que, a su vez, permite estructurar los nuevos elementos.⁸

Para Goody, la transmisión de la herencia cultural (creencias y valores) conservada en la memoria de las sociedades orales ocurre de manera homeostática, es decir, toma los elementos necesarios en un juego entre memoria y olvido para ajustarse al presente [Goody, 1996:40-44].

En este sentido, la práctica simbólica del cultivo del maíz constituiría una parte

⁶ Notas de campo, 1999-2000.

⁷ Se toma el concepto de canon mesoamericano del curso impartido por Enrique Florescano, *Historia de las Historias de la Nación Mexicana*, para el doctorado en historia de El Colegio de México, en 2001.

⁸ Comunicación personal con López Austin.

importante del núcleo de la memoria mesoamericana porque es el ámbito en el cual se reproduce y reformula el sistema de creencias.

Antes de la Conquista las sociedades del posclásico tardío conocían diversas formas de cultivo;⁹ aunque la mayor parte de los datos provienen de las tierras bajas, se ha podido comprobar que en la zona maya en general se emplearon varios sistemas, no únicamente la agricultura de temporal de roza-tumba y quema, como se pensó por mucho tiempo [Rojas Rabiela, 2001:59-61].

Florescano advierte que el proceso del cultivo de maíz ha sido una tarea absorbente y estructurante de los indígenas desde hace aproximadamente 5 mil años [Florescano, 2000:314]; aun cuando la Iglesia reprimió y persiguió las prácticas antiguas, aquellas relacionadas con la economía agrícola "aseguraron la persistencia de la cosmovisión y el calendario mesoamericanos", es decir, continuaron "siendo las catalizadoras de la unidad y la identidad comunitarias" [*ibid.*:309 y s].

A pesar de la marcada diferenciación social y opresión anteriores a la Conquista, los distintos estratos de las sociedades indígenas participaban de una esfera cultural común en la cual señores, sacerdotes, guerreros, mercaderes, artesanos, milperos y esclavos rendían culto a los mismos dioses, celebraban las mismas fiestas y hablaban la misma lengua [Vos, 1994:87]. Con la llegada de los españoles todos los aspectos de la vida social fueron trastocados. El *katún* del impacto, como lo denomina Jan de Vos [*ibid.*] —es decir, los 20 años transcurridos entre 1524 y 1544—, constituyó el trauma de la violenta irrupción española en los pueblos mayas.

Después del inicio de la congregación para crear los pueblos de indios en Guatemala (Huehuetenango y El Quiché actuales) como lugares exclusivos de residencia indígena, se transformó el total social, comenzó un proceso de resistencia india y muchas familias abandonaron las congregaciones por sus habituales áreas rurales remotas [Lovell, *op. cit.*:93]. Este hecho, aunado al aislamiento geográfico y al potencial económico limitado de la sierra de los Cuchumatanes, debilitó la efectividad de la congregación [*ibid.*:87]. Para el sistema colonial la consecuencia inmediata fue que muchos indios que huyeron y se reinstalaron de acuerdo con el patrón de asentamiento semidisperso no pagaban tributo (lo cual se intensificó en el siglo XVIII). Lovell comenta el caso de San Mateo Ixtatán, en 1687, cuando fray Alonso de León informó que alrededor de 80 familias no estaban censadas y, por ende, no pagaban tributo; sin embargo, su mayor preocupación era que esas familias no acudían a mi-

⁹ Recientes estudios han distinguido cuatro grandes familias de sistemas agrícolas: 1) sistemas de temporal extensivos (de barbecho o descanso largo); 2) sistemas agrícolas de temporal de mediana intensidad (de barbecho o descanso intermedio); 3) sistemas intensivos, y 4) sistemas especiales: cultivo permanente de terrenos especiales (solar, milpa de la casa o *calmil*). Esta distinción considera los siguientes criterios: intensidad o frecuencia agrícola, fuente de humedad, instrumentos, cantidad de trabajo o inversión laboral, características tecnológicas de la agricultura, obras de modificación de la topografía natural del terreno y obras de riego [Rojas Rabiela, 2001:22-27].

sa ni se confesaban porque los “padres a los hijos no les enseñan más que hacer milpas y vivir todo el día como bárbaros en el monte” [*ibid.*:90]. En los últimos años del siglo XVIII se llevaron a cabo acusaciones de idolatría en San Juan Atitán: Fuentes y Guzmán advirtió que cultivar el maíz en terrenos lejanos a los pueblos era un mero pretexto para “incensar a los ídolos” o “derramar en los cerros sangre de animales” [*ibid.*:91].

ESPACIO Y TIEMPO

El espacio no puede entenderse sin su parte complementaria: el tiempo; ambos constituyen un binomio esencial para el conocimiento agrícola y en general para todos los ámbitos de la vida social.

El espacio socialmente construido es la expresión de la interacción entre la naturaleza y la cultura. Al simbolizar el espacio, las sociedades configuran un territorio y sus fronteras, mismos que contribuyen a la creación de identidades [Velázquez, 1997:113].

El territorio es un espacio histórico y, por tanto, está en constante movimiento; después de rupturas históricas violentas se hace necesaria la actualización de la memoria como una forma de resistencia étnica, fue el caso de la conquista española y su etapa consecuente de reordenamiento social: la colonización. El cambio en la ubicación tradicional de las etnias mayanses es una clara muestra de ello; Ruz advierte que el patrón de asentamiento característico del posclásico maya—viviendas dispersas o semidispersas en torno a un centro cívico-ceremonial— fue centralizado en la Colonia y así surgió la nueva traza de los poblados [Ruz, 1992b:195]. Lo interesante de ello es observar que, no obstante las nuevas disposiciones, los patrones tradicionales siguieron existiendo y, sobre todo, los lugares donde se realizaban distintos rituales. Documentos coloniales como el informe escrito en 1770 por el arzobispo de la diócesis de *Goathemala*, Pedro Cortes y Larraz [1958:117], dan cuenta de ello:

En los pueblos de esta feligresía (de *Güegüetenango*) habita poquísima gente, porque con la escasez de cosechas muchos se van [. . .] a buscar la vida (según dicen y yo no creo mucho), otros a título de cuidar de las milpas, habitan en los montes todo el año, con lo que se hallan desamparados los pueblos y los indios sin la instrucción competente [. . .].

Dice el cura en sus respuestas [. . .] Que ha cosa de un año cogió a una india en el monte subida sobre un cerrito, como hecho a mano, puesta de rodillas con un incensario de barro, y en dicho lugar había unos huevos con las yemas descubiertas, mirando hacia el cielo con mucha sangre de gallina de la tierra (son los guajolotes) y que preguntada dijo: que pedía a Dios su salud y que al citado lugar iba todo el pueblo a hacer lo mismo [*ibid.*].

En las primeras décadas del siglo XX La Farge observó un rito en Santa Eulalia, poblado kanjobal de la sierra de los Cuchumatanes donde se toca música para proteger al campo y para que crezca “contento” el maíz. En el mes de julio, cuando las mazorcas se encuentran en proceso de maduración, se tañe una flauta de barro dentro de las milpas; los pobladores comentaron a La Farge que se trataba de una tarea peligrosa, ya que la flauta puede atraer a los vientos más potentes [La Farge, en Lovell, 1990:31].

Asimismo, se ha documentado cómo entre los kanjobales emigrados a Chiapas la colocación de las velas marca los límites del espacio de pertenencia, además, la frontera entre la superficie de la tierra y el inframundo. Las velas se colocan en los pozos y en la milpa durante el periodo de siembra, es decir, alrededor del 25 de junio u *Ora Kaj*, tiempo de siembra.¹⁰ De igual forma, la cruz se considera una deidad con personalidad propia y no como símbolo cristiano [Ruz, *op. cit.*:226]; funciona como un demarcador de territorio y como guía para los que “andan los caminos”; asimismo, sirve de protección para que no entren seres malignos en las milpas. Para los kanjobales de Santa Eulalia, el culto de la cruz está ligado al de los dueños de la montaña y guardará íntima relación con el día *Ahau* del calendario de 260 días [*ibid.*].

Los “sacerdotes” kanjobales advierten que las oraciones empleadas para las ceremonias en las milpas no han cambiado sustancialmente desde que llegaron a México porque la zona fronteriza de Chiapas representa una prolongación del territorio que abandonaron en Guatemala. Los rituales que se realizan en medio de la milpa como preparación para la siembra, para que no haya viento y para que no llueva antes de la fecha necesaria, son muy semejantes a los realizados en sus lugares de origen. Por el contrario, los kanjobales y mames reinstalados por el gobierno mexicano en municipios de Quintana Roo y Campeche han ajustado elementos del sistema de creencias para adecuarse al nuevo entorno ecológico, por ejemplo, el terreno plano de las tierras bajas y el clima cálido-húmedo de estas dos entidades no permite la reproducción de algunas plantas de uso diario en Guatemala o Chiapas. La *Xtabay*, ser sobrenatural femenino que cuida los ojos de agua y milpas en las tierras mayas peninsulares, ocupa ahora el lugar de sus análogos custodios del agua y del bosque de las tierras guatemaltecas altas y frías.¹¹

Debido a que no hay cerros para los rituales de petición de lluvias, los mames realizan una peregrinación por la carretera Campeche-Champotón hasta llegar a un cruce. En ese lugar se realiza una breve ceremonia que consiste en rezar una serie de oraciones, las cuales, según la población que acude al sitio, son exclusivas para la petición de lluvias; asimismo, se coloca una pequeña ofrenda con velas y flores. Al igual que en Chiapas, las veladoras que normalmente se ofrendaban a los

¹⁰ Notas de campo, 1999-2000.

¹¹ Notas de campo, 1999-2000.

ojos de agua y manantiales se colocan ahora en las piletas o en las tuberías de agua potable; los seres sobrenaturales que habitaban las milpas en sus lugares de origen se funden ahora con los propios de las nuevas tierras. Los santos patronos figuran también como marcas territoriales y la gente se adscribe al espacio de impacto del santo. Así, se conforman identidades simbólicas que en muchos casos son pluriétnicas: kanjobales y mames de la comunidad de Los Laureles¹² se unen para festejar a san Ildelfonso [*ibid.*].

LA RENOVACIÓN DEL MUNDO: EL CALENDARIO

Según Bricker [1989:27] el *Chilam Balam* de Chumayel muestra que los mayas tenían un concepto cíclico del tiempo expresado en un sistema calendárico de tres periodos: el tzolkín¹³ o calendario ritual de 260 días, probablemente equivalente al *tonalpohualli* mexica [*cfr.* Acuña, 1976; León Portilla, 1968; Tena, 1987]; el *tun*, de 360, y el *haab* de 365 días, correspondiente al calendario solar formado por 18 meses de 20 días y uno de cinco llamado el *uayeb* [Bricker, *op. cit.*].

Thompson, por el contrario, señala que cada ciclo constituía un calendario distinto mediante el cual podían predecirse hechos futuros debido a que se repetían desde tiempos inmemoriales [Thompson, 1985:200].

Complejas referencias indígenas del uso del calendario se encuentran en registros pictográficos, arquitectónicos y en documentos posteriores a la Conquista: crónicas, memoriales y en la tradición e historia orales de los indígenas contemporáneos. Por ejemplo, en el título de Totonicapán, manuscrito del siglo xvi en lengua quiché—el cual le fue mostrado a Carmack en 1973 por indígenas de la parcialidad de Yax en Guatemala—, se hace evidente la referencia calendárica para la descripción de celebraciones, por ejemplo:

Xban choloj ts'iquin k'ij: Se hizo la cuenta del (mes de) *Tsikquín K'ij*.

Carmack deduce que se trata de las grandes celebraciones realizadas en *K'ucmarcaaj* que incluían bailes y rezos. *Ts'iquín k'ij* (día del pájaro) es el decimotercer mes quiché que corresponde al mes occidental de noviembre: tiempo frío antes de la cosecha y destinado a los rituales para los muertos, al igual que el decimocuarto mes de los nahuas, *Quecholli*, con su celebración a los dioses del inframundo [Carmack, 1983:915 y 252].

¹² En el estado de Campeche.

¹³ Algunos autores sostienen que el tzolkín fue un nombre creado por los epigrafistas [*cfr.* Ayala, 2001:167].

En las *Crónicas Indígenas* de Guatemala, recopiladas y traducidas por Recinos, se hace referencia al uso del calendario para la cuenta de los días:

Yo, Alonso Pérez

Este es el principio de la estirpe del principal llamado *Qabuvil Tenani*, el *Alay Chacat*, que no en balde le pusieron estos nombres nuestras madres y abuelas, porque eran sabios y escribían y contaban los días.

Según la nota del traductor, los personajes mencionados contaban los periodos de 20 años llamados *may* y manejaban el *cholkín* [sic], periodo de 260 días [Recinos, 1957:169].

Bricker explica que, según el tzolkín, a cada día correspondía un número del 1 al 13 y un nombre tomado de una serie de 20. La serie de 13 números y la de 20 nombres se repetía continuamente, lo que daba como resultado que una determinada combinación de un número y un nombre de día —por ejemplo, 8 *Ahau*— sólo pudiera repetirse una vez cada 260 días. El *tun* comprendía 18 meses de 20 días cada uno; a su vez, 20 *tunes* formaban un *katún*. Tanto el *tun* como el *katún* recibían la denominación correspondiente al día en que concluían, el cual siempre era *Ahau*. Los coeficientes numéricos de los días en que concluían *katunes* ocurrían conforme una secuencia regular que disminuía en dos unidades: 13, 11, 9, 7, 5, 3, 1, 12, 10, 8, 6, 4 y 2. Éstos se repetían una vez transcurridos los 13 *katunes* y así se obtenía un ciclo de 260 *tunes*, aproximadamente 265 años solares [Bricker, *op. cit.*]. Thompson [*ob. cit.*] sugirió que a partir de esta cuenta la historia podía repetirse cada 260 días, y que los sacerdotes sabrían entonces qué podía ocurrir en un *katún* determinado, ya que de alguna manera éste “regresaba”.

Los 20 días del mes maya constituían materializaciones de los dioses, por ejemplo, el maíz, el jaguar, el Sol y la Luna podían ser dioses del inframundo y de la superficie de la Tierra [*ibid.*:317] y debido a su carácter debían celebrarse como tales. Por su parte, los 13 números correspondían a las 13 deidades del cielo [*ibid.*:316].

Según Thompson, con excepción del 8 *Ahau* —que constituía el *katún* de los cambios políticos—, la mayoría de las profecías mayas sobre los *katunes* eran de mal agüero: escasez, sequías, gobernantes villanos, etcétera [*ibid.*:201]. Bricker refuta esta idea y señala que no se trataba de profecías sino de una concepción de la historia: lo predecible en cada ciclo era tan sólo la estructura de los acontecimientos, podían ocurrir guerras en cada ciclo, pero los protagonistas serían necesariamente otros [Bricker, *op. cit.*:29].

La unidad mínima del tzolkín era el *kinh* (Sol) o día, cuya naturaleza cíclica permitía conocer el pasado para entender el presente y predecir el futuro [León Portilla, 1968:62]; al *kinh* le seguía el mes *uinal*, el año *tun*; 20 años *katún* y 400 años *baktún* [*ibid.*:29].

Existían adivinos expertos en el manejo del tzolkín que interpretaban el significado de los días y hacían pronósticos respecto de todos los actos de la vida [Rojas Lima, 1992:265]. El recién nacido era nombrado de acuerdo con el día correspondiente en el calendario, del cual dependía su destino [*ibid.*:90].

Las ceremonias agrícolas de algunos grupos indígenas mayenses contemporáneos continúan regidas por el tzolkín; varios investigadores han registrado la existencia de adivinos especialistas en el manejo del calendario no sólo para las prácticas agrícolas sino para la “lectura” del destino de las personas [*cfr.* Tedlock, 1992] y el pronóstico del día tanto para el individuo como para la comunidad [Anaya, 2001:167].

En la introducción a *Memorial de Sololá*, Recinos [1950:32] ofrece una breve explicación del *cholquih* e incluye los numerales y los nombres de cada día en *cakchiquel*, así como su traducción al español. Los nombres de los días registrados entre los kanjobales corresponden con los señalados por Recinos:¹⁴

1. *Imox*, pez o lagarto

2. *Iq*, Luna o mes

3. *Akbal*, noche

4. *Qat*, red de maíz

5. *Can*, serpiente

6. *Camey*, muerte

7. *Queh*, venado

8. *Ganel*, conejo

9. *Toh*, lluvia

10. *Tzi*, perro

11. *Batz*, mono

12. *Ei*, diente

13. *Ah*, caña

1. *Balam*, tigre o brujo

2. *Tziquín*, pájaro

3. *Almak*, búho

4. *Noh*, noche

5. *Tihax*, pedernal

6. *Caok*, relámpago y trueno

7. *Hunahpú*, dios principal

8. *Imox*

¹⁴ Hay mínimas variantes en los nombres recopilados, pero aún no se ha logrado obtener el significado de cada uno de los días.

Ahora bien, ¿cuál es la razón de la pervivencia del empleo del tzolkín? Comúnmente se piensa que el aislamiento geográfico de algunas regiones indígenas ha posibilitado “áreas de sobrevivencia” de cosmovisiones antiguas. Por medio de las anotaciones de carácter etnográfico se deduce que el *continuum* responde a una lógica cultural que se relaciona con la memoria de los grupos mayenses; este mecanismo reconfigura el acervo cultural para ajustarse al presente; por ejemplo, aunque se trata de cosmovisiones reguladas por el Sol, los cálculos del calendario se han basado en los ciclos lunares. A su vez, el cómputo de las fases lunares se relaciona con el periodo sinódico, es decir, el tiempo que tardan las conjunciones entre la Luna y el Sol [Girard, 1996:225]. Así, en los años ochenta Neuenswader documentó, con el trabajo en una clínica médica en una comunidad quiché achí, que cuando se les preguntaba a las mujeres embarazadas por la fecha de su última menstruación aseguraban no saber contar los días, pero podían recordar el día según la posición que había tenido “la abuela” (la Luna) cuando inició el sangrado; por ejemplo, una mujer señaló el comienzo del periodo “el tercer día de Luna durante el mes de san Juan” [Neuenswader, 1981:128-130].

El aislamiento geográfico y físico no necesariamente mantiene la matriz de una cosmovisión sino ciertas formas de resistencia materializadas, muchas de ellas en el trabajo agrícola, porque la memoria no opera con el recuerdo en sí sino con sus “huellas” [Augé, 1998:28-30]. Lo anterior es evidente en el caso de los indígenas guatemaltecos refugiados, quienes están en permanente contacto cultural con distintos actores sociales: instituciones internacionales y nacionales, grupos religiosos, políticos, etcétera, y se encuentran en constante transformación y adecuación a las situaciones presentes; ahí radica la clave de su preservación e historicidad.

EL CONTADOR DE LOS DÍAS

En 1966 Rafael Girard describió puntualmente el uso del tzolkín entre los chortís y los cakchikeles de Guatemala. Este calendario, denominado por los chortís *warin tzi kin* o “El contador de los días”, comprende los 260 días de trabajo agrícola que inician aproximadamente el 8 de febrero (el primer movimiento del Sol cuando pasa del solsticio hiemal hacia el vernal) [Girard, 1996:17] y finalizan el 25 de octubre. Los 100 días restantes son de inactividad agrícola, por lo que se consideran como días de descanso a los cuales siguen los cinco días “nefastos”.¹⁵

Girard observó que los ritos calendáricos dramatizan episodios de la mitología maya-quiché; cada ceremonia agrícola es una escenificación de los libros sagrados *Chilam Balam* y *Popol Vuh*. Así, los ritos chortís dramatizan en el curso del año la mi-

¹⁵ Días que carecen de la protección de alguna deidad.

tología que comienza con la creación del mundo y finaliza con la apoteosis del Sol [*ibid.*:268]. A continuación se hará un breve resumen de las descripciones de Girard en torno al cultivo del maíz y sus dos ciclos, también se harán referencias de carácter comparativo de otros grupos mayanses.

PRIMERA MILPA

El calendario agrícola establece las pautas del trabajo en la milpa del primer ciclo. Aproximadamente cada 8 de febrero, siete sacerdotes chortís que conocen las fases del cultivo y sus ritos correspondientes encabezan la ceremonia de la creación del universo. Ellos representan al dios numeral-Siete que corresponde al dios de la fertilidad y a san Francisco, bajo cuya advocación inicia el año; para los kanjobales refugiados en Chiapas el inicio de la siembra es en el día 7 *Kaj*;¹⁶ en el ritual participa una mujer que representa a la Luna. Es importante notar que entre otros grupos mayanses, por ejemplo los tzotziles de San Juan Chamula, son asignados papeles rituales a las mujeres, pero éstos no cuentan para el sistema de cargos [Gossen, 1990:64].

Una peregrinación al occidente dramatiza el primer movimiento del Sol y el primer día del calendario. Sólo participan cinco sacerdotes chortís, pues el número corresponde a las cuatro esquinas y el quinto, al centro del universo. Frente a una laguna colocan una mesa de ofrendas que consiste en un tendido de costales en el suelo sobre el cual se colocan cinco anillos de fibra para representar los rumbos del universo; cada uno simboliza también un sol. Sobre cada anillo se ofrendan tamales, pan y queso. En esa misma ocasión piden que las lluvias sean aplazadas del 25 de abril al 3 de mayo, es decir, se pide a los dioses que detengan las lluvias hasta la fecha señalada; también se solicita la "captura" del aire, o sea, de los vientos malignos, para lo cual usan dos cántaros rituales que deberán resistir la presión de los vientos durante 260 días [Girard, *op. cit.*:8-16]. El aire podrá ser liberado en la clausura del Tzolkín, es decir, dentro de los 100 días que no son peligrosos.

SEGUNDA MILPA

Desde el segundo paso del Sol por el cenit hasta la ceremonia de clausura del tzolkín, el 24 y 25 de octubre, los 73 días que median corresponden al cultivo de la segunda milpa. Ésta deberá aprovechar el equinoccio como marcador del periodo de máxima precipitación pluvial. Los sacerdotes piden su extensión hasta el 25 de octubre [*ibid.*:217].

A este periodo le sigue el ciclo estival en el cual los chortís descansan de la tarea

¹⁶ Notas de campo, 1999-2000.

agrícola y se dedican a otras actividades. Este periodo dura 100 días y termina con los cinco días "de duelo". Los refugiados guatemaltecos emplean este tiempo para migrar a grandes centros urbanos donde laboran en trabajos temporales, en la construcción, en el trabajo doméstico. Una gran mayoría emigra a los Estados Unidos.

Cuando termina el tzolkín inicia la celebración de los muertos; Girard advierte que se trata de una temporada de frío debido a la presencia de los muertos que vuelven a la Tierra y enfrían la atmósfera [*ibid.*:231]. No sólo entre los mayenses sino entre todos los grupos indígenas de México la celebración de los muertos es el momento de la cosecha, distribución y almacenamiento de bienes. Durante las lluvias, explica Girard, no se pueden efectuar las cosechas porque la humedad perjudicaría el almacenamiento. Por tal motivo la ceremonia de las cosechas sólo puede realizarse después de la clausura del tzolkín [*ibid.*:253-255].

NOTAS FINALES

Este texto inició con la afirmación de Burke de que el pasado es recordado por las sociedades mediante un proceso de selección e interpretación: el mecanismo de operación de la memoria. Estos ajustes al presente proveen de más y complejas variables para aproximarse a los sistemas de creencias en torno al conocimiento agrícola, por ejemplo, el adivino especialista en la cuenta del tiempo en un campamento de refugiados ha pedido a su nieta que le ayude a escribir los nombres y numerales del calendario en ciclos de 120 días. El argumento inmediato es la socialización del conocimiento para prevenir su muerte, ya que se trata de un hombre mayor; otra respuesta posible es la apropiación de la escritura alfabética como una forma de preservación de la memoria.¹⁷ Quizás algunos mecanismos mnemotécnicos kanjobales ya no funcionen bajo las condiciones de refugio.

Un aspecto interesante es que el calendario adivinatorio es manejado por un pequeño grupo de conocedores de la tradición y, por tanto, constituye un instrumento de poder y coacción. En las comunidades guatemaltecas de origen, los adivinos y contadores de los días concentraban un gran poder y prestigio, mismos que han perdido paulatinamente tras el éxodo y sus secuelas (conversiones religiosas, fragmentación de familias, cuantiosas pérdidas humanas y materiales, enfermedades e incluso miedo frente a la nueva situación). Después de una serie de quejas por parte de algunos habitantes kanjobales del pueblo La Gloria, la mayoría de la población ha dejado de usar el calendario. La gente que consultaba al adivino respecto a sus enfermedades y sueños ha dejado de acudir, pues considera que éste sólo desea mantenerla angustiada y en completa dependencia.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

No obstante, el uso del calendario con fines agrícolas continúa vigente. En este ensayo se ha intentado mostrar que la complejidad del concepto tiempo-espacio maya es irreductible al calendario en sí mismo. Coincido con Girard respecto al poco interés de los investigadores por estudiar la naturaleza agrícola del tzolkín, ya que éste es considerado únicamente como un calendario adivinatorio, enigmático, artificial [Girard, 1966:293] y no se ha profundizado en su vinculación con el cultivo de maíz como práctica que permite el sostenimiento de las familias por medio de la experiencia agrícola y como parte de la memoria estructurante del sistema de creencias.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René

1976 "Calendarios antiguos del altiplano de México y su correlación con los calendarios mayas", en León Portilla, Miguel (coord), *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 279-314.

Augé, Marc

1998 *Las formas del olvido*, España, Gedisa.

Alejos, José

1992 "Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes", en León, María del Carmen, et al., *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Conaculta, pp. 163-190.

Anaya, Maricela

2001 "La escritura, el calendario y la numeración", en Manzanilla, Linda y Leonardo López (coords.), *Historia Antigua de México. vol. IV, Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, pp. 146-187.

Bricker, Victoria

1989 *El cristo indígena, El rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE (1981).

Burke, Peter

2000 *Formas de historia cultural*, Historia y geografía, Alianza Editorial (1997).

Carmack, Robert

1995 *Rebel of Highland Guatemala. The Quiché-Mayas of Momostenango*, The Civilization of the American Indian Series, núm. 215, University of Oklahoma Press.

Carmagnani, Marcello

1993 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE.

Carrasco, Pedro

1982 *Sobre los indios de Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Educación, Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 42.

Cortes y Larraz, Pedro

1958 *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala, hecha por su arzobispo el Ilmo. Don. Pedro Cortes y Larraz, 1768-1770*, Adrián Recinos (pról.), Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca Goathemala, vol. XX.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.

Florescano, Enrique

2000 *Memoria indígena*, México, Taurus (1999).

García, Bernardo

1976 "Consideraciones corográficas", en Cosío Villegas, Daniel (coord), *Historia general de México 1*, México, El Colegio de México, pp. 5-82.

Goody, Jack

1996 *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, España, Gedisa (1968).

Gossen, Gary

1990 *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie Presencias, núm. 17 (1980).

Le Goff, Jacques

1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, España, Paidós Básica (1977).

León-Portilla, Miguel

1968 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM.

López Austin, Alfredo

1990 *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial, Serie Antropología.

1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica (1994).

Lovell, George W.

1990 *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala 1500-1821*, Antigua, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Plumsock, Mesoamerican Studies, Vermont.

Neuenschwander, Helen

1981 "Vestiges of Early Time Concepts in a Contemporary Maya (Cubulco Achi) Community: Implications for Epigraphy", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XIII, México, UNAM, pp. 126-161.

Recinos, Adrián

1950 *Memorias de Sololá. Anales de los cakchiqueles*, México, FCE.

Rojas Lima, Flavio

1992 *Los indios de Guatemala, el lado oculto de la historia*, Madrid, Mapfre.

Rojas Rabiela, Teresa

2001 "La tecnología agrícola", en Manzanilla, Linda y Leonardo López (coords.), *Historia Antigua de México. vol. iv, Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, pp. 14-68.

Ruz, Mario Humberto

1992a *Savia India, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, México, Conaculta.

1992b "Los mayas de hoy: pueblos en lucha", en León, María del Carmen, et al., *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Conaculta, pp. 191-267.

Tedlock, Barbara

1992 *Time and the Highland Maya*, Nuevo México, University of New Mexico Press (1982).

Tena, Rafael

1987 *El calendario mexica y la cronografía*, México, INAH, SEP, Colección Científica.

Thompson, J. Eric S.

1985 *Grandeza y decadencia de los mayas (The Rise and Fall of Maya Civilization, 1954)*, México, FCE.

Velázquez, Emilia

1997 "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz", en Hoffman, Odile y Fernando I. Salmerón (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, CIESAS, pp. 113-131.

Vos, Jan de

1994 *Vivir en la frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS, INI, Historia de los pueblos indígenas de México.

Webre, Stephen (ed.)

1989 *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*, Antigua, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Plumsock, Mesoamerican Studies, Vermont, Estados Unidos.

DOCUMENTOS INDÍGENAS

Crónicas Indígenas de Guatemala

1957 Adrián Recinos (ed., trad. y notas), Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Editorial Universitaria.

Título de los Señores de Sacapulas

1968 René Acuña (trad. y notas), *Folklore Americas*, vol. xxviii, núm. 1, University of California, junio, pp. 1-45.

El Título de Totonicapán

s/f Robert Carmack y James M. Mondloch (texto, trad. y comentario), Edición facsimilar, UNAM.