



Universidad Nacional Autónoma de México

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FIOLÓGICAS

Tradiciones y novedades en torno al calendario de 260
días entre los K'iche' contemporáneos.

El caso del día *Imox*.

Tesis que para obtener el grado de
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

Presenta

Iván Canek Estrada Peña

Asesor: Dr. José Alejos García

CEM- IIF UNAM

Ciudad Universitaria, agosto de 2014.

Agradecimientos:

Esta tesis es el resultado de un esfuerzo colectivo a gran escala. A mí me tocó condensar dicho esfuerzo, pero es justo reconocer a cada uno de los que participaron en ella.

En primer lugar el agradecimiento es para aquellos portadores y dueños de los saberes que aquí plasmé: A los abuelos y abuelas que están entre las nubes, la neblina y el frío, por haber dejado la herencia ancestral. A todo el pueblo maya guatemalteco, especialmente a la comunidad lingüística K'iche', y con especial mención a los *ajq'ijab'* que día a día luchan por mantener la tradición del *Cholq'ij*.

En especial muchas gracias a todos los guías espirituales que colaboraron conmigo brindándome sus conocimientos sin egoísmo, así como un tamalito, un techo y su amena compañía mientras permanecía en Guatemala: María Zapeta, Giovanni Vicente Sajche, Juan Fernando Menchú, Aura Morales, Pedro Renoj, Domingo Santos, Pedro "Grande", Virginia, Rolando Ixcot, Catarina y Cristina Rojas, Juan, Miguel y Mario León Cortés, Mario Quinilla, Juan Zapil, Virginia Ajxup, Lucía Vásquez, Santiago Tzapinel, Isabel Yaxon, Francisco Juárez, Rosenda Camey, Manuel Tzok, Amalia Tum Xinico, Gilberto Sayax, Felipe Gómez Gómez, Pedro Cruz, Cirilo Pérez Oxlaj, Julio Menchú, Ernesto Campos, Juan Vito Huinac, Virgilio Ramos Ajtun, Alfonsina, familia Asturias Yac, organización Oxlajun Tz'ikin, Dalila García, Petra Freike, Carlos Morales, Lucía Raymundo, Felisa León, Juan Caniz (†), Diego Adrián Guarchaj Ajtzalam (†) y a todos los que no puedo recordar su nombre por faltarme la memoria. Con singular aprecio a Fabián Frías, quien me orientó más de una vez con su vasto conocimiento como *ajq'ij* e investigador de la cultura K'iche'.

A mis amigos y amigas en Guatemala que me tendieron la mano de manera desinteresada para que pudiera realizar mi investigación: Wali Rupflin, Dolores Alvarado, Licerio Camey, Ixbalanque Zapeta, Fernando Martínez, Mario

Marroquín, Esperanza Raymundo, Alba Patricia Hernández Soc, Manuel Esquipulas Tzoc, Agustín Zapeta, Angélica Zapeta, Ana García, Teófilo García, familia Mazariegos de la aldea Justo Rufino Barrios, Diego Canil, Diego Vázquez Monterroso, Héctor Aj Xol Ch'ok, Oscar Ajkaj y los compañeros de arqueología de la USAC- Petén.

Miles de gracias a mis profesores y colegas del Posgrado de Estudios Mesoamericanos, quienes me motivaron para la conclusión de esta tesis, y a quienes leyeron y valoraron los avances de la investigación; especialmente a mi asesor el Dr. José Alejos García, quien me guió por los imbricados textos de la teoría Iotmaniana, y quien con su profundo conocimiento de la realidad guatemalteca me hizo comentarios concisos que me ayudaron a reflexionar. A la Dra. Laura Sotelo Santos, quien me ha apoyado incondicionalmente con su amistad en los momentos difíciles, y abriéndome las puertas a diversas actividades académicas donde he podido dar a conocer mi trabajo de investigación. A la Dra. Martha Cuevas, quien me ayudó dándome trabajo en mis momentos de necesidad. A Gustavo Gutiérrez, quien me ayudó con bastantes recursos materiales para que pudiera terminar. A la Dra. Michella Craveri, excelente investigadora de la cultura K'iche' con quien he intercambiado material. Al Dr. Guillermo Bernal, por su sincera amistad e invaluable ayuda para que este trabajo fuera valorado y difundido en el medio académico. A la Dra. Ana Guadalupe Díaz, experta en calendarios mesoamericanos y quien me abrió las puertas del Museo Nacional de Antropología. A la Dra. Mercedes de la Garza y a la Dra. Carmen Valverde, por darme la oportunidad de publicar junto a distinguidos investigadores. Al Dr. Alfredo López Austin, quien leyó una de mis primeros escritos sobre el *nawal Imox*; sus atinados comentarios guiaron mi indagatoria. Al Dr. Erik Velásquez García por el interés y sugerencias en el tema. A la Dra. Berenice Alcántara por facilitar la publicación de mi primer artículo sobre tema que ahora trabajo. Y con afecto especial a la Dra. Silvia Limón Olvera, sin quien no hubiera podido ingresar al posgrado de Estudios Mesoamericanos.

Al Dr. Sergio Romero, quien accedió a evaluarme en la lengua k'iche', A mis compañeros del programa de Maestría y Doctorado en estudios Mesoamericanos Miguel Vasallo y Ana Ortega, por su sincero interés y por contactarme con gente que me ayudó mucho en Guatemala. También a Octavio Esparza, Vania, Rafael Flores, Iván Lina, Osiris González, Hugo García, Félix Kupprat, Rafael Villaseñor, Eugenia Gutiérrez, Sanja Savkic, Olivia Rubio, Israel Leon O'Farril, Cristina Córdoba, Daniel Moreno, Fernando Guerrero, Gabriela Rivera, Gabriela Guzmán y Adriana Estrada. A Gilberto Llanos por arreglar mil veces mi equipo de cómputo para hacer la tesis sin pedir nada a cambio. A mis familiares y amistades que metieron mano haciendo "talacha" con la información y la presentación: Christian Ramírez, Wendy Montiel, Aníbal Quintana, Dalia Quintana, Quitzé Estrada y Dulce Morales.

Muchas gracias a mi esposa Elizabeth Garay Padilla por todo su apoyo incondicional para que siga adelante con mi desempeño académico. A mi madre Esther Peña Estévez, por hacer posible mi formación universitaria.

Finalmente, sibalaj maltiox chech alaq, tat Juan León Mejia, xuquje' tat Constantino Zapeta. In tijoxel alaq.

* * *

Esta tesis pudo ser concluida gracias a la beca que me otorgó el Posgrado de Estudios Mesoamericanos de la UNAM, de 2008 a 2010. Así también, por otra beca recibida en 2010 de parte del Proyecto PAPIIT N°. IN307308, "La Tradición oral como discurso social. Actualidad del pensamiento mesoamericano" a cargo del Dr. José Alejos García.

A Ixkik' Estrada Garay

Saj k'u alaq, chaw k'u alaq

Kakay alaq pa tew, pa kaq'iq'

Kakay alaq naaj

Kakay alaq naqaaj...

‘Vengan todos ustedes,

platicuen en el frío,

platicuen en el viento.

Ustedes ven todo lo que está lejos

y todo lo que está cerca...’

Índice.

Introducción.

Unas palabras sobre el contexto.....	9
Definición del objeto de estudio.....	12
Justificación de la investigación.....	20
La experiencia en campo.....	23
Aspectos teóricos preliminares.....	28
Hipótesis.....	35

Capítulo 1: Generalidades sobre la cuenta de 260 días en el altiplano guatemalteco

¿ <i>Tzolk'in</i> o <i>Cholq'ij</i> ?.....	39
Nombres de los días.....	42
Funcionamiento del <i>Cholq'ij</i>	44
Hipótesis del origen del calendario de 260 días.....	47

Capítulo 2: Los días- *nawales*

¿Dioses o <i>nawales</i> ?.....	51
Las ofrendas.....	73
Jerarquía de los <i>nawales</i>	78
Relaciones entre las cargas de los <i>nawales</i>	82
Manifestaciones físicas de los <i>nawales</i>	85
Los numerales.....	91
Los días rituales del <i>Cholq'ij</i>	94

Capítulo 3: El *Nawal Imox* en los trabajos etnográficos.

Etnografías en las comunidades k'iche'	99
Trabajo de campo: El <i>nawal</i> del agua	107
El rumbo del norte	114
El <i>nawal</i> de la locura	116

Capítulo 4: El día *Imox* en otras fuentes documentales.

El día <i>Imox</i> en otras lenguas mayences	123
<i>Nawal Imox</i> y la ceiba	126
Relaciones sígnicas con el cocodrilo	132
Conclusiones	147
Obras consultadas	159

Introducción.

Unas palabras sobre el contexto.

Uno de los acontecimientos más sonados de los últimos tiempos fue la llegada del tan esperado año 2012, que significó el completamiento y fin del *Oxlajuj B'aqtun*¹. El tema del controversial fin de este periodo de tiempo motivó diferentes actitudes: por un lado el amarillismo de algunos personajes con hipótesis apocalípticas, que al final tuvieron que mirar (quizá con cierta decepción) cómo la vida continuó de manera normal después del 21 de diciembre.

Para el sector académico especializado en la cultura maya –entre los que podemos encontrar arqueólogos, epigrafistas, historiadores, lingüistas, etc.– este momento representó una oportunidad de desmentir las afirmaciones catastróficas hechas en torno a la mencionada fecha, y al mismo tiempo dar difusión a los diversos avances que se han realizado en torno a la investigación de la cultura maya, dando realce a aquellos relacionados al estudio del tiempo. Algunos eventos dignos de mencionarse fueron la VII Mesa Redonda de Palenque, llevada a cabo en diciembre de 2011 e intitulada *Los mayas y las concepciones del tiempo*; así como el XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas efectuado en Guatemala en julio de 2012, con las mismas temáticas a seguir. En octubre de

¹ Período de la cuenta larga maya que equivale a 144000 días. La ortografía de este término está k'iche'anizada en este caso, pues así era referido por los integrantes del Movimiento de la Espiritualidad Maya en Guatemala.

2012 se organizó de manera extraordinaria el coloquio internacional *Tiempo y complejidad. Calendarios del mundo* en Museo Nacional de Antropología, donde al lado del tema de la cronología maya, se abordó la de otras culturas originarias, tanto de Mesoamérica como de otras partes del mundo.

Menciono estas reuniones académicas porque en todas ellas hubo un esfuerzo por parte de los organizadores por incluir el tema del calendario de 260 días que se usa actualmente en los Altos de Guatemala, como un recordatorio de que las tradiciones de antaño en torno a su uso entre los mayas contemporáneos son vigentes hoy día. Es justo reconocer estos espacios, pues su existencia permitió el diálogo entre especialistas de diferentes disciplinas y con ello el enriquecimiento del acervo que se tenía hasta entonces en torno a las concepciones del tiempo entre los mayas; diálogo que por lo menos para mí fue sumamente enriquecedor para la realización de esta tesis.

Poco se ha escrito sobre lo que para las comunidades mayas contemporáneas representó este año. Si bien para algunos no dejó de ser solamente una curiosidad y un pretexto con el cual buscar oportunidades de mejorar su condición económica –con todo derecho–, otros se tomaron muy en serio la idea de una nueva época para los pueblos mayas, afirmando que había llegado el tiempo en que ellos deberían salir de la obscuridad del colonialismo y la opresión, a fin de acceder a una vida social y espiritual autónoma, que esperan se traduzca en bienestar para su pueblo. Ello ocurrió con mayor fuerza en Guatemala, donde desde hace ya por lo menos 40 años existe un Movimiento Maya de reivindicación

de los elementos tradicionales, entre los que se encuentran las lenguas, el traje y la práctica de la religión y cosmogonía propias.

La arista espiritual de dicho movimiento cobró fuerza a partir de la segunda mitad de los años noventa del siglo XX, después de la firma de la paz en Guatemala. Morales (2004: 44) menciona la importancia que tuvo el activismo político de los integrantes del Movimiento Maya para la consigna de una espiritualidad propia, pero también la importancia de un contexto internacional idóneo para el surgimiento de ella:

La religión es otro de los elementos culturales que se reivindican entre el Movimiento Maya, ya que la religión también se tornó en un componente importante del activismo por los derechos culturales. Parte de su promoción se debe a que ha existido tanto a nivel nacional e internacional antecedentes que lo promueven. Por ejemplo desde la década de los 60' y 70' en la Organización de las Naciones Unidas empieza a tomarse en cuenta la importancia de la espiritualidad de los pueblos indígenas. También en el Convenio de la OIT, al tratar el tema sobre los pueblos indígenas existen artículos que hablan del respeto y promoción de la religión de los pueblos indígenas. Es de especial importancia mencionar el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas en donde existen varios artículos que se refieren al respeto, valorización y promoción de la espiritualidad, a sus practicantes y a los lugares sagrados.

Aparentemente el 2012 no cambió nada, pero dio bastante de que hablar en varios niveles. Por lo menos para los mayas involucrados en el planteamiento de una identidad descolonizada, significó también la oportunidad para promover el uso del calendario sagrado de 260 días o *Cholq'ij* entre sus congéneres en la vida cotidiana, pero también en esferas que rebasan los alcances de la oralidad propia

de las comunidades; por ejemplo, hoy día es relativamente fácil saber en qué día del calendario sagrado se vive o se nace por medio de publicaciones impresas, radio, internet, etc. Es necesario reconocer que el uso del *Cholq'ij* en Guatemala se encuentra inmerso hoy día dentro de los elementos culturales que los mayas de este país aprenden y reproducen en pro de una identidad propia y descolonizada, aunque muchas veces idealizada; con ello no pongo en tela de duda la legitimidad de la continuidad de dicha práctica, pero si subrayo dicho estado de la cuestión, a fin de entender que usar dicha cuenta en la actualidad tiene nuevos valores entre quienes practican la espiritualidad maya. Evidentemente su sentido ha elevado de ser un saber tradicional, a ser una de las banderas de aquellos que trabajan por construir una nueva concepción del *ser maya*, en un contexto en el que se da poco a poco una mayor apertura social hacia los pueblos originarios.

Mi interés se centra en el uso de la cuenta de 260 días entre los mayas K'iche'², atendiendo sobre todo a las transformaciones semióticas que ha tenido en los últimos años, pero tratar de entender este calendario fuera del contexto en el que se encuentra inmerso hoy día resulta infructuoso; como texto de la cultura, dicho sistema se ve sometido a procesos de transformaciones y *resignificaciones*.

Definición del objeto de estudio

El *Cholq'ij* se muestra como una ventana idónea para entender los aspectos culturales, los valores y las preocupaciones sociales que tiene dichos grupos, pues podemos encontrar simbolizados en él aspectos significativos de la vida cotidiana.

² Los mayas K'iche' habitan en el occidente del altiplano guatemalteco, en los departamentos de El Quiché, Totonicapán, Quetzaltenango, Sololá, Huehuetenango, Suchitepéquez, San Marcos, Retalhuleu y Chimaltenango (Alpacajá, et. al, 2005: 538).

Es una herramienta que ayuda a ordenar la vida en un marco simbólico-cronológico, pues ayuda a entender a sus usuarios la manera en que se da la injerencia de las fuerzas sagradas sobre la naturaleza y los hombres.

Hay ciertos puntos que es necesario aclarar: en primer lugar que no sólo los K'iche' manejan este sistema sígnico-cronológico, ya que se encuentra presente en otras comunidades lingüísticas; y en segundo, que no es de usanza general entre todos los mayas K'iche'.

Aunque existen gente no especializada que sabe cómo se llaman los días en este sistema y pueden llevar la cuenta de ellos a diario, en realidad son sólo algunos individuos aquellos que son realmente profesionales en manejar el *Cholq'ij*, pues conocen las ceremonias y procedimientos rituales que se llevan a cabo en los días propicios; su labor es la de fungir como intermediarios entre las fuerzas sagradas que gobiernan los días y las personas, y aluden a dichas fuerzas para consultarles acerca del destino de tal o cual individuo, o para dirigirles sus plegarias en pro de un beneficio para alguien o para sí mismo. En adelante los llamaremos por medio de la categoría propia que se usa en K'iche', que es la de *ajq'ij*³, y que literalmente significa 'el de los días', o 'el que trabaja con los días'; también se les conoce por el término de *tata* o *nana*.

Actualmente el *Cholq'ij* y los ritualistas que lo emplean están presentes en las comunidades lingüísticas de filiación mayences de la rama k'iche'ana, entre los que se encuentran los propios K'iche', los mayas Kaqchiquel, Tz'utujil, Achi', Pokomchi', etc.; y por algunos de las ramas mameanas (tales como los mayas

³ Su forma pluralizada es *ajq'ijab'*

Mam y los Ixil) y q'anjob'alanas (Q'anjob'al y Popti'). Hacia la primera mitad del siglo XX, Miles (1952) reportó que en alrededor de 57 comunidades de estas etnias estaba en uso la cuenta de 260 días, en 34 estaba en combinación con el año de 365 días y en 23 sin coexistencia con otro sistema cronológico nativo. En la actualidad este dato está por demás rebasado, ya que sin llegar generalizar *a priori*, he podido constatar que existen *ajq'ijab'* de procedencias étnicas no documentadas antes, como el caso de aquellos de filiación Q'eqchi' o Itza', e incluso de lenguas mayas no guatemaltecas, como el Tzotzil. Ello es un fenómeno que no se puede entender sin tomar en cuenta el papel central que ha tenido en ello el movimiento de la Espiritualidad Maya; en otra de sus aristas más insólitas, existen también adeptos de origen no maya que radican en los países de México, El Salvador, Estados Unidos y Colombia, que siguen este calendario y realizan con frecuencia las ceremonias asociadas a él.

Si bien no puedo afirmar categóricamente la existencia de especialistas rituales que usen este calendario en todas las comunidades k'iche', me limitaré a mencionar que no hubo comunidad de los Altos guatemaltecos que yo visitara donde no existiera por lo menos uno de ellos.

Por otra parte, el *Cholq'ij* es usado solamente por un sector de la población maya denominado *costumbrista*. Rojas Lima define a este grupo en base a la práctica de lo que llama catolicismo folk, que incluye ciertas prácticas como el

culto a los antepasados, el culto a los santos, la cofradía, el *chuchqajaw*⁴ y el calendario ritual de 260 días:

El término [catolicismo folk] se refiere específicamente a los indígenas que practican la “costumbre”. Esta palabra, a su vez, tiene un significado más amplio, relacionado con las prácticas y ritos religiosos tradicionales, y una acepción más reducida, relacionada esta con los rezos y la quema de copal o incienso en los “rezaderos” o sitios sagrados reconocidos por los indígenas y que incluyen lugares como la propia iglesia católica, las cofradías y algunos adoratorios naturales situados en las colinas y cerros.... (Rojas Lima, 1988: 134-135).

A estas actividades podemos agregar la práctica de la adivinación por medio de las semillas de *tz'ite'* (*ch'obonik*), el culto a las figuras de piedra de la antigüedad (*kamawil*), la reiterada atención e interpretación de los sueños, entre varias otras prácticas rituales.

En la actualidad el grupo de los costumbristas es minoritario frente a otras religiones, como es el caso de los católicos catequistas y los protestantes: los primeros siguen los principios del Movimiento de Acción Católica, el cual tenía como objetivo la re-evangelización de los católicos que habían “malinterpretado” la fe; los segundos son resultado de la injerencia de cultos de origen norteamericano. La proliferación de ambas corrientes religiosas comenzó alrededor de los años 40 del siglo pasado, y durante los momentos de más tensión y segregación religiosa ambos grupos criticaban severamente a los costumbristas acusándolos de “paganos”, “falsos cristianos”, “brujos”, etc. De este modo, los promotores de dichas religiones mostraron un fuerte rechazo a las manifestaciones étnicas de

⁴ Esta es otra manera de nombrar a los especialistas rituales calendáricos, el término significa ‘madre-padre’, y hace alusión al alto estatus de quien lo posee.

sus conversos, y en muchos casos los obligaron a abandonarlas por considerarlas un signo de atraso y opuestas al progreso (Adams y Bastos, 2003: 208-230). Aunque esta posición se ha relajado actualmente e incluso puede existir la ocasión en que estas diferentes manifestaciones religiosas converjan en espacios y momentos significativos⁵, es claro que entre la población maya de Guatemala existe una polarización religiosa, en la que los costumbristas han perdido el poder político y social del que gozaban antes del surgimiento de Acción Católica.

Si bien el *Cholq'ij* se preservó al amparo del *costumbre* que se definía a sí mismo como católico, en la actualidad la mayoría de aquellos que militan en el Movimiento de la Espiritualidad Maya son partidarios de una ideología religiosa más purista, e intentan que sea lo más cercana posible a lo que consideran ellos es el sustrato original de la cultura maya, por lo que el pasado prehispánico es su fuente de inspiración más recurrente (Morales, 2004: 110-112; Estrada, 2012: 54-56). Por este motivo, muchos de ellos son críticos hacia la religión católica o protestante, y han hecho esfuerzos por desincorporar aquellos símbolos que –a su parecer– perpetúan el colonialismo dentro de su espiritualidad y sus prácticas rituales; incluso, entre sus activistas más radicales, hay un abierto desprecio hacia toda manifestación que pueda remitir a las creencias occidentales.

Ambos grupos (los costumbristas y los partidarios de la Espiritualidad Maya) usan la cuenta de 260 días, aunque los segundos de manera más ideologizada

⁵ Por ejemplo, la inauguración de un nuevo cementerio sobre el cerro Patojil en Santa Cruz del Quiché en años recientes incluyó dentro de su programa una ceremonia maya, una misa católica y la participación de pastores evangélicos.

que los primeros. Las fronteras entre ambos grupos son difusas y tenues en ocasiones, aunque en otras son marcadamente notorias; por ello estas categorías deben ser entendidas como clasificaciones metodológicas que nos pueden ayudar a entender de mejor manera a estos grupos sociales, pero no pueden considerarse como absolutas, en tanto que los niveles de convivencia o de tensión entre ambos grupos son diferentes según la región, los actores y los momentos. Por ello cuando se habla acerca del uso del *Cholq'ij* entre los K'iche', debe entenderse que me refiero tanto a los K'iche' costumbristas como a aquellos partidarios de la visión más purista; al final de cuenta ambos son legítimamente mayas y participan de su cultura de manera cotidiana. A mi parecer, no hay mayas más originales que otros ni tampoco unos que sean más "antropológicamente correctos" que otros.

Mi interés, como he mencionado líneas arriba, se centra en analizar las transformaciones y novedades que existen en torno a los significados que encierran sus veinte días-*nawales*, así como las prácticas rituales en las que se ve involucrado dicho sistema, al cual me refiero como cronológico, en tanto que permite ordenar, clasificar y computar periodos de tiempo, pero también como sínico, en tanto que estos periodos de tiempo no son simples unidades de medición, sino que encierran en sí mismas un sentido dentro de la cosmología de los mayas, el cual conjuga aspectos religiosos, cosmogónicos y sociales.

El proyecto preliminar de esta tesis hacía hincapié en mi intención en hablar de los veinte días-*nawales*, sin embargo, la gran cantidad de datos recabados en campo me hicieron replantear la necesidad de acotar el tema en esta etapa de la

investigación. Ante la disyuntiva de hacer un análisis superficial del sistema en su conjunto o tomar una fracción de él a fin de proponer un análisis sobre la forma en que actúan los cambios de sentido y la manera de simbolizarlos, opté por la segunda vía, ya que me interesa poner en discusión no sólo que el calendario ha sufrido transformaciones (hecho que resulta por demás obvio), sino que estas transformaciones obedecen no a una deformación u olvido de la información transmitida dentro de la oralidad K'iche' contenida en los días (entendidos como símbolos), sino a un crecimiento de su significación. Dicho crecimiento es posible siempre que dichos símbolos sean capaces de crear nuevos sentidos a partir de la memoria cultural que conservan, así también a causa de su interacción con textos provenientes de afuera del campo de significación propio.

Encontré que los aspectos que me interesaban discutir son un tanto abrumadores, pues en cada entrevista que pude efectuar entre los guías espirituales que manejan este calendario, había nuevas interpretaciones inéditas acerca del significado de los días y de la forma de efectuar sus ceremonias, además de una buena dosis de relatos anecdóticos que justificaban estas explicaciones.

Si pensamos que los veinte días actúan como condensadores de los aspectos relevantes de la cultura K'iche', y que ellos son capaces de almacenar y conjugar sentidos antiguos y nuevos significados en textos coherentes, evidentemente el análisis solo será completo en cuanto que tomemos estos veinte días en su totalidad y vinculados unos con otros, tal y como son concebidos por los *ajq'ijab'*. Pero como mencioné anteriormente, los alcances prácticos de esta etapa de la

investigación solo me permitieron presentar de manera escrita un primer acercamiento, esperando en el futuro cercano poder retomar los objetivos originales de este proyecto y presentar resultados de acuerdo a las expectativas planteadas. Debo confesar que el tema es apasionante por sí mismo, pero todo proyecto debe tener límites.

Por ello, me limité a presentar un solo día del *Cholq'ij* a manera de ejemplo, para lo cual me incliné a presentar en este caso al día *Imox*, a fin de puntualizar los detalles de cómo sugiero que la significación de dicho día transitó por diversos caminos, que lo llevaron a ser hoy día el *nawal* del agua, de lo alrevésado y lo loco. De la razón por la que escogí este día en concreto tiene que ver con su peculiaridad, en base a los siguientes puntos:

- No existe una traducción clara en K'iche' de lo que este nombre significa. Los especialistas rituales saben cómo se llama correctamente el día, pero no tienen claro su origen.
- Como el nombre de este día es homófonamente cercano a la raíz *mox*, la cual significa 'izquierdo', los significados atribuidos este día tiene que ver con lo alrevésado, lo loco, lo oculto y lo peligroso. Pero también esta vinculación con lo izquierdo lo ligan al rumbo del norte y al color blanco.
- En la actualidad los *ajq'ijab'* se refieren a este día como el *nawal del agua*, y es en este día que muchos realizan las ofrendas pertinentes para todo asunto relacionado con el vital líquido, como es solicitar la lluvia. Hay una amplia difusión de esta idea entre los K'iche' que usan esta cuenta, a pesar de que los trabajos

etnográficos anteriores a la década de los noventa del siglo XX no hacen mención de una significación acuática del día.

- En lengua maya peninsular el día equivalente, llamado *Imix*, es considerado el “primer día”; sin embargo, en el caso de los K’iche’ no tiene esa función, en tanto que hay otros significados que ellos le atribuyen y que hacen que esta idea sea poco razonable para su manera de entender y significar los días.

Estos hechos dan la pauta para discutir en qué medida los cambios manifestados son resultado de procesos semióticos en los que la información contenida en este texto-símbolo ha fluctuado a lo largo de los siglos. Es tan interesante entender cuánto se conserva de las concepciones antiguas que rodeaban este día, como también de qué modo operan los cambios de sentido dentro de la cultura contemporánea.

Justificación de la investigación.

La formación dada por el programa de maestría en Estudios Mesoamericanos de la UNAM a sus egresados tiene la virtud de la interdisciplinariedad, ya que da la pauta para la existencia de un diálogo constante entre especialistas de diferentes ámbitos de la historia y antropología de los pueblos mesoamericanos, y los alumnos que desarrollamos nuestros proyectos de investigación. A pesar de que es bien cierto que en la mayoría de los casos es imposible abarcar todas las ramas del conocimiento en tanto que su especialización es cada día mayor, considero que dicho programa de maestría me ha abierto el panorama para proponer una investigación que pueda incluir los resultados etnográficos que he encontrado en campo, así como datos provenientes de otras ramas afines como la

epigrafía, la etnohistoria, la lingüística, etc., a fin de proponer un análisis mucho más completo y crítico.

Hay considerables trabajos previos sobre el uso del *Cholq'ij* entre los K'iche'. Leonhard Schultze-Jena, (1946) y Ruth Bunzel, (1981) fueron de los primeros etnógrafos que reportaron el uso y significado de los días de este calendario entre esta etnia, trabajando en las comunidades de Momostenango y Chichicastenango durante los años 30 del siglo XX; sus obras son trabajos eminentemente etnográficos y valiosos porque nos dejan ver aspectos significativos de los días, algunos de los cuales ya no se conservan en la actualidad.

Quizá la más sobresaliente obra sobre el tema sea la de Bárbara Tedlock (2002), quien en la década de los años 70 realizó su labor de campo en Momostenango; su obra resalta por el hecho de que ella misma pasó por el proceso de iniciación como *ajq'ij* y nos ofrece una gran cantidad de datos, a partir de los cuales hizo cuestionamientos sobre algunos preceptos que entre los mayistas son aún verdades absolutas en materia de calendario.

También es digna de mencionarse la obra de Walburga Rupflin (1999), quizá la primera de carácter compilatorio y comparativo acerca de lo más importante que hasta entonces se había escrito sobre los días- *nawales*; en ella se incluyen por primera vez las explicaciones que de ellos habían escrito los propios mayas.

Por último mencionaré la tesis de Juan Zapil, (2007), sobresaliente por el hecho de ser él mismo k'iche'hablante nativo, además con una formación profesional como lingüista. Nos presenta un panorama sumamente enriquecedor de los veinte

días-nawaes por ser él mismo un partícipe de la cultura, que además es presentado bajo un análisis elocuente y metodológico.

Sin embargo, todos estos trabajos (con excepción de Rupflin, aunque de manera superficial) no se ocupan de buscar dentro de otras fuentes de la cultura maya o de otras disciplinas datos que ayuden a indagar sobre los significados de los días. La obra erudita de Eric. S. Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing* (1960) es el primer y quizá el mejor trabajo que conjunta epigrafía, etnografía y etnohistoria para profundizar en los significados de los días de este sistema, pero el texto tiene la debilidad de que valora o descarta *a priori* los datos etnográficos que cita; además de que en algunos casos las lecturas que hizo de los glifos de los días eran erróneas y han sido corregidas por la epigrafía moderna. Siguiendo esta tendencia, la tesis de Marisela Ayala (1976) aporta también una visión integradora de estas disciplinas, abarcando no solo el sistema de los pueblos mayas, sino de una buena parte de Mesoamérica.

Para esta investigación he tratado de recoger estas propuestas y conjuntarlas para el análisis del día *Imox*, tratando de profundizar en los diferentes aspectos de su significación entre los K'iche' contemporáneos, con la virtud de que ofrezco datos de campo actualizados e inéditos en algunos casos. Quizá la actualidad de esta información (recabada durante julio de 2009, julio de 2010 y febrero de 2011) sea la mayor virtud de esta investigación, pues presenta diferencias de los trabajos etnográficos anteriores. Siendo el origen y proceso de estas transformaciones la preocupación principal que me aborda, el material recabado es potencialmente b�sto para una discusión más profunda no solo en cuanto a la

manera en que se perpetúan los significados en la oralidad de los K'iche', sino además de cómo los cambios en estos actúan como una vía para entender qué aspectos son relevantes en la cultura de ellos hoy día, y como se articulan textualmente por medio de símbolos.

La experiencia en campo.

Mi trabajo de investigación es eminentemente etnográfico. Este fue desarrollado formalmente durante dos temporadas de campo financiadas por el Posgrado de Estudios Mesoamericanos de la UNAM en los veranos de 2009 y 2010, pero mis viajes a Guatemala y la comunicación con diversos *ajq'ijab'* –algunos de los cuales llegaron a ser los informantes con los que tuve el privilegio de trabajar– comenzó en el año 2004. He de confesar que mi primer acercamiento no fue como antropólogo propiamente, sino como participante de una tradición mexicana nativista: la danza de concheros. El impacto que generó entre los guías espirituales mayas la ejecución de nuestros rituales dancísticos fue el motivo que abrió la comunicación entre nosotros: durante nuestro primer viaje a Guatemala para presentar la danza ellos se sintieron identificados y realmente conmovidos por el hecho de compartir una costumbre diferente a la suya, pero considerada también como ancestral por ellos. Esta actividad me dio la oportunidad de ganar su confianza y amistad.

En 2008, tras mi ingreso al posgrado de Estudios Mesoamericanos, tuve la oportunidad de plantear un proyecto de investigación formal sobre el uso del calendario de 260 días entre los K'iche', por lo que recurrió a mis amigos *ajq'ijab'*.

Si bien hubo quienes de buena manera aceptaron participar en la investigación, otros lo hicieron con reservas y otros más se negaron rotundamente. Me interesa resaltar este hecho porque sus razones me parecen sumamente válidas e interesantes en cuanto que me hablaron de dos aspectos que frecuentemente rodean la labor antropológica, no sólo en Guatemala sino en todas las comunidades: por un lado algunos sentían preocupación porque el tema de los *nawales* es para ellos un tema delicado y peligroso, que podía traer desastres a sus vidas o a la mía si se revelaban “cosas de más”. El otro argumento era sobre la utilización de la información obtenida: se me reprochaba que los antropólogos han llegado con ellos⁶ para “sacarles información”, después hacer dinero con ella a costa de su imagen y palabra, y al final ellos no veían qué beneficio obtenían para sí mismos. En pocas palabras, se sentían usados, tal y como ha venido haciendo con ellos el sistema colonial desde por lo menos cerca de 500 años.

Comento estas anécdotas porque me dan pauta para reflexionar acerca de nuestro papel como antropólogos en cuanto al nivel de respeto, compromiso e involucramiento que estamos dispuestos a dar nosotros con los valores de aquellos que nos ayudan a estudiar su propia cultura. Ante todo debemos tener siempre presente que tratamos con sujetos y no con objetos, y que nosotros podemos llegar hasta donde ellos lo permiten; en este sentido me queda claro que ni los K'iche' ni ningún otro pueblo del mundo está obligado a mostrar los detalles de lo que podríamos llamar su “intimidad cultural”. Ellos y sólo ellos son los dueños de su cultura.

⁶ Refiriéndose a otros miembros de su comunidad

Este conocimiento es considerado como sagrado; pasar por alto esta concepción por juzgarla supersticiosa nos conduce a imponer valores propios a la cultura ajena –con cierta carga de menosprecio por ella–, colocándonos en la antesala del racismo epistémico. Por otra parte, y considerando que el sentido de reciprocidad es un valor fundamental de la cultura Maya ¿nosotros que es lo que aportamos desde el mundo académico para ellos? En mi opinión personal no basta con ofrecer dinero, despensas u obsequio para ellos; necesitamos comprometernos de manera subjetiva con la gente que nos ayuda, no sin perder el rigor académico exigido por nuestra profesión, pero tampoco excusándonos bajo una falsa objetividad a fin de usar lo que nos sirve y después partir sin contribuir en nada a la vida de ellos.

Entender y asumir esta lección es resultado de recibir “duros golpes” provenientes de mi relación personal con algunos *ajq’ijab’*, por lo que me es necesario dejar constancia de los detalles que rodearon la recopilación de los datos de campo. Durante las temporadas de campo pude recabar información sobre el significado del día- *nawal Imox* y los otros 19 que integran el *Cholq’ij* en cinco entrevistas formales con los siguientes informantes⁷, todos ellos *ajq’ijab’*:

- Catarina Rojas: Santa Cruz del Quiché, maestra bilingüe.
- Mario Quinilla: Santa Cruz del Quiché, encargado de la oficina de la asociación Oxlajuj Ajpop en su sede regional.
- Juan y Miguel León Cortés. Chichicastenango. Artistas y administradores de la galería de arte Pop Wuj.

⁷ Incluyo aquí su nombre, lugar de residencia y actividad económica.

- Rolando Ixcot. Quetzaltenango. Comerciante.
- Juan Zapi. San Andrés Xecul – Ciudad de Guatemala. Lingüista.

Pero también gran parte de la información recabada la obtuve de decenas de pláticas informales y durante diversas ceremonias con otros guías espirituales en las comunidades de San Miguel y San Francisco Totonicapán, Momostenango, Nahualá, El Novillero, Santa Lucía Utatlán y San Pedro la Laguna. Resalta la valiosa colaboración de María Zapeta García de Totonicapán, la cual es una renombrada *ajq'ij* de tiempo completo. Otros colaboradores prefieren el anonimato, por lo que por respeto a su decisión, he omitido mencionar sus nombres.

Una de mis principales motivaciones que me llevaron a proponer este proyecto de investigación es la incomodidad que me genera las afirmaciones de parte de algunos distinguidos mayistas acerca de la supuesta artificialidad del calendario de 260 días entre los K'iche', escuchando incluso de uno de ellos en una ocasión que "los únicos que realmente conservaban este calendario son los ixiles, lo demás son payasadas"(sic.). Otro más llegó a afirmar que los *ajq'ijab* que existen hoy son el resultado de la lectura de los libros de Dennis y Bárbara Tedlock, ya que "estas costumbres estaban a punto de desaparecer cuando ellos [los Tedlock] entraron en escena".

Esta visión de algunos antropólogos de que "lo que no es original no es valioso" es una valoración excluyente y denigrante, porque además de que está basada en lecturas parciales e incompletas sobre el tema, desvirtúa el hecho de que los mayas (u otros pueblos) puedan ejercer y reproducir su cultura como ellos

consideren mejor para sí mismos. Ni el *Cholq'ij* ha desaparecido o estuvo a punto de desaparecer entre los K'iche' –y así lo atestiguan diversos trabajos etnográficos–, ni tampoco el hecho de que los K'iche' de hoy puedan tener acceso a textos especializados por un nivel educativo mayor al que tenían antes, hace que su cultura sea “menos maya”. Ello solo es muestra de nuestros propios prejuicios frente a los sujetos que estudiamos; construimos estereotipos de identidad frente a la imagen del otro: entre más exótico es él, más interesante nos resulta; pero en la medida que el exotismo se agota, lo despreciamos en tanto que no sigue los cánones que consideramos como “correctos”. Es también esta una posición de despojo cultural, en tanto que deslegitimamos el derecho de los pueblos a controlar y modificar su propia cultura, adueñándonos de los valores que determinan lo que es legítimo y lo que no, en base a nuestro criterio. Así, los antropólogos mayistas caemos constantemente en la actitud prepotente de creer que dictamos sobre lo que debe considerarse auténticamente maya y lo que no.

Fuera de nuestro sueño idílico, en la vida real esto no es así: son los mismos mayas los que determinan que es parte de su cultura y que no, así como sobre qué aspectos que no son de su cultura se incorporan a ella. Nosotros como investigadores de debemos avocarnos al estudio de las cosas que observamos en los hechos, no solo de aquellas que se adecúan a nuestro juicio del “deber ser”; en este sentido, el valor de esta investigación no versa en la proximidad que tiene este sistema cronológico-sígnico de su antecesor antiguo, sino con la manera en que le funciona a los mayas de hoy.

Aspectos teóricos preliminares

Es bien cierto que dentro del *Cholq’ij* hay una gran cantidad de modificaciones y crecimientos de sentido motivados por la introducción de textos ajenos a su acervo sínico. Para explicar los argumentos de estos cambios, concretamente en lo referente al día *Imox*, (pero que es aplicable a cada uno de los textos que integran el sistema así como a la totalidad del mismo), retomaré algunos conceptos de Iuri Lotman (1996) sobre la cultura como texto y el papel que los símbolos tienen en ella.

Según la visión de la semiótica tradicionalista, un texto es un enunciado en un lenguaje cualquiera; esto supone que su naturaleza como señal es unitaria, sus funciones son indivisibles dentro del contexto cultural. Posee un significado único y cerrado sobre sí mismo, así como una frontera bien definida que permite separarlo claramente del resto del medio semiótico. Pero siguiendo a Lotman y su adscripción a la semiótica de la cultura⁸, un texto es semióticamente heterogéneo, capaz de entrar en compleja relación tanto con el contexto cultural circundante como con el público lector. No sólo transmite la información depositada en él desde fuera, sino que también transforma mensajes y crea otros nuevos, a la vez que adquiere una memoria de aquellos mensajes primarios. El texto sería de esta manera un dispositivo intelectual *autónomo*.

Los procesos que acompañan al texto y su función socio-comunicativa son los siguientes:

⁸ “Disciplina que examina la interacción de sistemas semióticos diversamente estructurados, la no uniformidad interna del espacio semiótico, la necesidad del poliglotismo cultural y semiótico” (Lotman, 1996: 78)

- El texto cumple la función de llevar un mensaje del portador de la información a un auditorio.
- También cumple la función de memoria cultural colectiva; puede enriquecerse ininterrumpidamente y actualizar aspectos de la información contenida en él, u olvidar otros temporal o definitivamente.
- El texto actualiza u orienta determinados aspectos de los destinatarios.
- El texto no es solo un mediador de la información, se transforma en un interlocutor autónomo, con un papel activo e independiente en el diálogo. Es una formación intelectual con iguales derechos en el acto de la comunicación que los interlocutores.
- Es un participante activo del contexto cultural como fuente o receptor de comunicación; y puesto que el contexto cultural es un fenómeno complejo y heterogéneo, un mismo texto puede entrar en diversas relaciones con los distintos niveles del mismo.
- Los textos con formaciones más estables y delimitadas suelen pasar de un contexto cultural a otro, convirtiéndose en un informante trasladado a una nueva situación comunicativa, actualizando aspectos ocultos de su sistema codificante (Lotman, 1996: 80-81).

Así entonces, el texto es un complejo dispositivo que guarda varios códigos, puede transformar los mensajes recibidos y generar nuevos mensajes; su sistema

está lleno de espacios semióticos heterogéneos en cuyo *continuum* circula algún mensaje inicial; por lo tanto, un texto no puede ser un acontecimiento finito.

El autor considera que “la cultura en su totalidad puede ser considerada como un texto. Pero [...] es un texto completamente organizado que se descompone en una jerarquía de «textos en los textos» y que forma complejas entrelazadas de textos (Lotman, 1996: 109).

Por sus características, el texto es un ente plurivocálico, que aglutina una enorme cantidad de información proveniente de varios sujetos y de varias circunstancias (diferentes tradiciones culturales históricas, étnicas, etc.), acumulada por su propia dinámica de no ser un momento finito. Ello le da la capacidad de ser un medio de diálogo intratextual en que se conjugan diferentes géneros y ordenamientos estructurales de diversa orientación; así, es poseedor de un acervo variado de recursos semióticos.

La naturaleza del texto no puede ser entendida sin hacer mención del medio en el cual se desenvuelve y que le da razón de ser. Lotman llamó *semiosfera* a dicho medio, y postuló acerca de él que todo objeto de la cultura, así como sus sistemas precisos, no tienen capacidad de trabajar por sí mismos si no se encuentran sumergidos dentro de un continuum semiótico con formaciones de diversos tipos y en diversos niveles de organización, siendo la semiosfera quien cumple ese papel. La semiosfera puede ser considerada como una esfera abstracta en el que se dan los fenómenos en torno a la comunicación, la circulación de información, su

retención, creación y transformación en general.; fuera de este campo no es posible que exista la semiosis. (Lotman, 1996: 21-42)

La semiosfera es un espacio delimitado y hasta cierto punto homogéneo, pero sus límites se cierran frente a textos que no pueden participar dentro de la circulación de información y la creación de sentido. Aunque más allá de estas fronteras no es posible el desarrollo de dichos procesos, no es un espacio hermético: existen elementos que cumplen la función de “filtros- bilingües”, los cuales traducen lenguajes y códigos que se hayan fuera de este campo, motivando una circulación constante de textos del interior de la semiosfera hacia afuera, y de manera inversa, de textos alo-semióticos provenientes de fuera del campo hacia su interior. Esta función hace posible que puedan existir para la realidad comprensible de una cultura elementos que vienen de afuera de su campo de significación, y al contrario; que puedan entrar en contacto los textos propios con otras semiosferas y que estos se incorporen dentro de ellas.

Por otra parte hay que entender que dentro de la semiosfera hay estructuras que están fuertemente enclavadas y que se constituyen como su núcleo, estas por lo regular son diversas y se encuentran organizadas más manifiestamente. Estas estructuras son dominantes frente a otras que se prolongan y relegan a espacios periféricos; por ello, dichas estructuras nucleares son las que definen la unidad del campo semiótico.

Pero a veces los procesos de entrada y traducción de textos de fuera del campo producen procesos acelerados de cambio en la periferia, cambios que en

ocasiones son tan fuertes que incluso afectan o desalojan a las estructuras nucleares.

Como vemos, existen niveles internos que a veces se perciben claramente diferenciados, aunque en otras ocasiones están entremezclados y difusos. De estos, los niveles nucleares son más rígidos, mientras que aquellos periféricos son más flexibles y por tanto, potencialmente más predisuestos a los cambios dinámicos. Sin embargo, estos niveles no son permanentes del todo: los procesos históricos pueden hacer que las estructuras nucleares se deslicen hacia la periferia, ocupando el lugar de las primeras, y viceversa, que las estructuras periféricas se deslicen hacia lugares nucleares. En general, los componentes de la semiosfera están vinculados en una interacción y no pueden funcionar sin apoyarse unas en las otras.

Este campo semiótico tiene también una profundidad diacrónica y un complejo sistema de memoria, que guarda los códigos propios de la cultura: sin esta memoria no puede funcionar. En este sentido, la cultura tiene la característica de ser un espacio de cierta memoria común, esto es, un espacio dentro de cuyos límites algunos textos pueden conservarse y ser actualizados. La memoria común de una cultura es asegurada tanto por la presencia de algunos textos constantes, la unidad de algunos de sus códigos, o por su invariancia, y el carácter ininterrumpido y regular de su transformación. (Lotman, 1996: 157)

Otra de las características de la memoria de la semiosfera es que tiene dos facetas: la memoria informativa y la memoria creativa. Dentro de la primera

podemos incluir los mecanismos de conservación de la producción intelectual de cierto grupo y está subordinado a la ley de la cronología. La segunda se trata de una memoria pancrónica y puede mantener sus textos activos a pesar del paso del tiempo, pues los actualiza de acuerdo a la dinámica cultural; esto quiere decir que la actividad creadora de la cultura no sólo se ubica en los procesos del presente, sino también se remite al pasado de la misma.

Un elemento crucial para el funcionamiento del campo de significación es el *símbolo*. La definición más habitual para símbolo está ligada a su cualidad de signo que tiene como significado otro signo de otra categoría, el cual posee un carácter icónico; la verdad es que dichas características no pueden representar “leyes universales” acerca de lo que se considera como símbolo. Por ello, entendemos el concepto de símbolo como un cierto contenido que, a su vez, sirve de plano de expresión para otro contenido que por lo regularmente es más valioso culturalmente. Siendo el símbolo siempre un texto con todas las características de autonomía mencionadas, es fácil que se separe del entorno semiótico conservando su independencia y su sentido estructural, pudiendo ser expresado en una forma visual, verbal, o sincrética.

Los símbolos nunca pertenece a un solo momento cronológico, ya que pueden atravesar de manera diacrónica los diferentes momentos de la cultura; por ello, también son depositarios de la memoria, y aún conservan textos más antiguos que los demás elementos no simbólicos de la semiosfera. Ello es posible porque son de los elementos más estables dentro de la dinámica de la cultura, dada su característica repetitiva y poco variable.

Esta característica le permite al símbolo llevar información de una capa a otra dentro del medio semiótico; se podría considerar que es un “mensajero de otras épocas culturales...un recordatorio de los fundamentos antiguos de la cultura” (Lotman, 1996: 146). Esto lo convierte en un mecanismo de unidad del medio; sin embargo, al poseer características del texto, no se puede desprender su carácter plurivocálico y heterogéneo en tanto que se relaciona con el contexto cultural y se transforma bajo su influencia, al mismo tiempo que también participa de la transformación de dicho contexto. De este modo, el símbolo es un elemento diagnóstico de la mutabilidad de la cultura.

Potencialmente el símbolo posee posibilidades de sentido más amplias que las que son perceptibles en la esfera semiótica en la que se desenvuelve. Cuando el símbolo entra en contacto con otro entorno (ya sea dentro de otro medio simbólico dentro de la misma semiosfera de una cultura, así como con otra semiosfera distinta) sus posibilidades como participante en la transmisión y creación de sentido aumentan, e incluso se puede vincular con otros elementos del nuevo medio de maneras insospechadas e impredecibles.

El símbolo actúa como si fuera un condensador de todos los principios de significad y, al mismo tiempo, conduce fuera de los límites de la significad. Es un mediador entre diversas esferas de la semiosis, pero también entre la realidad semiótica y la extrasemiótica. Es, en igual medida, un mediador entre la sincronía del texto y la memoria de la cultura. Su papel es el de un condensador semiótico (Lotman, 1996: 156).

Hipótesis:

Tomando en cuenta los conceptos mencionados, emito la siguiente hipótesis general:

En tanto que los días-*nawaes* del *Cholq'ij* representan símbolos por medio de los cuales se condensan significados pancrónicos relevantes para la cultura K'iche', tenderán a almacenar significados muy antiguos en torno a ellos, pero siempre que dichos símbolos son entes autónomos que son capaces de generar nuevos sentidos, las modificaciones que encontraremos en ellos no son simples deformaciones de su sentido original, sino un acrecentamiento de este mismo. Como tienen la capacidad de interactuar con textos provenientes de fuera de la cultura K'iche', estos sentidos crecen con mayor fluidez a mayor contacto con dichos textos alo-semióticos, pero conservando siempre sus anteriores cargas semióticas. Lo que a simple vista podríamos considerar una pérdida de información, solo es una traslación de esta a la periferia de la significación de la cultura, pero se encuentra latente y puede regresar al núcleo de la cultura por medio de estímulos, aunque bajo una nueva forma.

Como hipótesis específica, estimo que:

Si bien el día- *nawal Imox* funge como símbolo que encierra dentro de sí el concepto de lo acuático desde tiempos remotos dentro del sistema calendárico K'iche', pasó por procesos de transformación en los que de manera fragmentada conservó algunos elementos de sus significación original, y otros fueron temporalmente relegados a un espacio periférico de su semiosfera, *olvidándose*

sólo temporalmente, mas no de manera definitiva. El hecho de que en las primeras etnografías hechas entre los grupos k'iche'anos del altiplano guatemalteco no encontremos el carácter hidrológico mencionado, y por otra parte se le vincule a este día con la locura y lo alrevesado, pudo darse a causa de que parte de la información que contenía fue reinterpretada a partir de las premisas con que se entendía la naturaleza que se le atribuye a este símbolo. A partir del momento en que los Mayas el altiplano guatemalteco tuvieron acceso a otras fuentes de información no orales acerca del calendario de 260 días, se generaron los estímulos para que esa parte relegada de su significación se “descongelara” de su estado latente, manifestándose bajo nuevas construcciones textuales y con nuevas funciones sociales.

* * *

A fin de organizar los datos presentados en esta tesis, he decidido dividirla en dos partes: la primera se referirá al *Cholq'ij* en general, presentando la información pertinente para entender este sistema en su conjunto; a esta parte están dedicados los capítulos 1 y 2. Ellos serán el antecedente para poder entrar a la segunda parte (capítulos 3 y 4), que estará dedicada concretamente al análisis del día- *nawal Imox*. Para concluir este apartado, haré una breve descripción de cada capítulo.

En el capítulo 1, titulado “Generalidades sobre la cuenta de 260 días en el altiplano guatemalteco” se detallan datos relevantes sobre este sistema dentro del contexto mesoamericano. Se hace mención de su funcionamiento y mecánica, sus

posibles orígenes, la relación con el cuerpo humano que mencionan los K'iche' contemporáneos, y se presenta una discusión acerca del término que considero más correcto para referirse a él.

El capítulo 2 lleva por título “Los días-*nawales*”. En él se hace una discusión sobre el término “dioses” para referirse a las fuerzas numinosas de los días, y sobre el por qué se les llama *nawales* por los K'iche'. Se presenta un resumen de los significados atribuidos a los veinte días-*nawales* así como de algunos aspectos que los rodean, como es el caso de las ofrendas de copal que les son otorgadas por los *ajq'ijab'*; su organización y jerarquía; las relaciones e imbricaciones que existen entre ellos y que interpretan los especialistas cuando aplican los conocimientos del calendario sobre una situación concreta de la vida cotidiana; sus manifestaciones físicas plasmadas en las piedras y que determinan el lugar donde son invocados. También hay un apartado que habla acerca de la naturaleza de los 13 numerales que acompañan a estos días, y finalmente una lista de los días rituales más importantes de este calendario en la actualidad. Casi todo el capítulo está redactado a partir de datos de campo que he logrado documentar.

El capítulo 3, “El *Nawal Imox* en los trabajos etnográficos”, tiene por objetivo presentar una serie de citas que hablan sobre el significado del día- *nawal Imox*, dividida en tres categorías: la primera integrada por los trabajos etnográficos de investigadores externos; la segunda reúne información escrita y publicada por gente maya. La tercera se refiere a datos que documenté por medio de informantes.

El capítulo 4, “El día *Imox* en otras fuentes documentales” es una recopilación de datos provenientes de otras fuentes documentales que vinculan a este día con otros aspectos no presentes tan palpablemente en el significado que le dan los K’iche’. Se habla de la interpretación del glifo del día usado en la época prehispánica, así como de las menciones que tiene en documentos coloniales de tierras bajas del territorio maya. Se aborda la antigua vinculación con el árbol de la ceiba, así también con la figura del cocodrilo como monstruo de la tierra. Finalmente se hace una comparación con el *Cipactli* del área Centro de México.

La parte final, dedicada a las conclusiones, es un ejercicio de cómo se puede aplicar la teoría lotmaniana a este caso concreto para entender los procesos de transformación del significado de este día, con la intención de que sirva como base para que en el futuro pueda retomar el propósito de hacer un análisis similar a cada uno de los veinte días.

Capítulo 1: Generalidades sobre la cuenta de 260 días en el altiplano guatemalteco

¿*Tzolk'in* o *Cholq'ij*?

El sistema nativo de cuenta del tiempo de los Altos de Guatemala, al que nos referiremos en esta tesis, fue un elemento cultural usado en la época prehispánica en una buena parte del área mesoamericana y por gente de diversas lenguas que, sin embargo, compartían dicha cuenta sin mayores modificaciones. Entre los nahuas del centro de México se le conoció como *Tonalpohualli*⁹, y entre los zapotecos *Pije*. Para referirse a este sistema en la cultura maya se ha adoptado el nombre de *Tzolk'in*, el cual fue propuesto en 1921 por William Gates (Thompson, 1960: 97; Tedlock, 2002: 222; Villaseñor, 2012: 52) a fin de que no se usara un nombre náhuatl para referirse a él; de modo que se trata de una denominación generalizada por su uso entre los mayistas, pero no propia de ningún pueblo maya. El término *Tzolk'in* está inspirado a partir de la denominación que en K'iche' y Kaqchikel recibe dicha cuenta, nombrado como *Cholq'ij*, que significa 'orden de

⁹ Caso (1967: 4), hace una discusión acerca de que llamar a esta cuenta *Tonalámatl* es un error, ya que dicha denominación se refería exclusivamente a los libros antiguos que llevaban el registro del calendario. Por otra parte, *Tonalpohualli* significaría 'la cuenta de los días'.

los días'; proviene de las palabras *chol*, 'alinear, ordenar'¹⁰; y *q'ij*, 'día, sol'. Aunque cada etnia Maya debió tener un nombre propio para dicho sistema, no encontré dicho dato en otras lenguas, exceptuando el término *Chuenil k'in*, usado entre los Mayas yucatecos (Rivera, 1985: 163).

Este sistema de medir y significar el tiempo es, al parecer, un elemento cultural exclusivo de los pueblos mesoamericanos, ya que no se tiene registro de que otras grandes civilizaciones humanas de la antigüedad lo haya usado o si quiera conocido (Aveni, 2005: 170). Básicamente funciona asignando a cada día un nombre compuesto por un elemento natural o cultural –entre los que podemos encontrar animales, plantas, fenómenos naturales, herramientas, personajes mitológicos o conceptos abstractos– asignados en base a una serie estandarizada y secuencial de veinte nombres propios, los cuales se repiten de manera invariable e ininterrumpida cuando han acabado de ocurrir cada uno de ellos. Dicho nombre se combina con un numeral que van del 1 al 13, en otra serie paralela la cual también es invariable. Veinte nombres combinados con trece numerales dan por resultado el ciclo completo de 260 días.

Sobre si este sistema de ordenar el tiempo se puede considerar un calendario, Villaseñor apunta al respecto que es más correcto referirse a éste simplemente como *cuenta*, pues la palabra calendario tiene implicaciones astronómicas, además de que funciona como una herramienta con la que se busca *marcar* un

¹⁰ Al respecto, Basseta (2005: 394) escribió en el siglo XVII que la palabra *cholo* significaba "ordenar, descascarar, declarar y poner vna cosa al lado de la otra".

momento en el tiempo; desde su apreciación, el sistema de 260 días no marca ningún momento en el tiempo (Villaseñor, 2012: 49-51).

Pero por otra parte, la *Enciclopedia Británica* define calendario como “una forma de agrupar los días de manera conveniente para la regulación de la vida civil y las observancias religiosas, así como para propósitos históricos y científicos” (*Apud.* Gutiérrez, 2008: 33); en este sentido, algunos autores como Rupflin (1999: 11-12) opinan que “El *Tzolk'in* se clasifica como calendario porque cuenta días, es decir, movimientos repetitivos del Sol” y más aún porque estructura y orienta las actividades de una sociedad determinada y la remite a sus orígenes míticos. Afirma que si bien los calendarios representan fenómenos naturales, son principalmente hechos sociales, construcciones culturales apegadas a su contexto histórico.

No es mi intención hacer una disertación acerca de si el ciclo de 260 días es un calendario o simplemente una cuenta, expongo estas opiniones a fin de no perder de vista el hecho de que al ser un sistema ajeno a las concepciones occidentales, es difícil darle una clasificación *per se* desde nuestros propios preceptos. Por ello creo que es más correcto emplear uno de sus nombres nativos; en este caso me inclino por el uso del término *Cholq'ij* para el presente estudio, en tanto que mi investigación se centra en el uso que hacen los K'iche' de él. De todos modos es pertinente aclarar que la palabra calendario se emplearía en ciertos casos, sancionada por el uso coloquial.

Nombres de los días

Los nombres propios de los veinte días son registrados ampliamente en por Edmonson (1995: 226-227), quien reúne en su listado la denominación de cada día en 53 lenguas mesoamericanas en base a datos etnohistóricos. A manera de ejemplo, presento aquí el nombre de los veinte días en el sistema K'iche' actual, y su equivalencia con los nombres de los días en maya yucateco y náhuatl –ya que los dos últimos son los nombres más usados en la literatura sobre el tema– a fin de que el lector pueda identificar y relacionar los días K'iche' con aquellos más ampliamente conocidos. En este caso el día que encabeza la lista será *Imox-Imix-Cipactli* sólo por convención, ya que es aceptado entre los mesoamericanistas que dicho día es el *comienzo* de la cuenta; si bien esto no es aplicable al caso K'iche', la posición de dicho día está dada para fines comparativos y prácticos.

Cabe mencionar que se respetó la ortografía aceptada por la Academia de lenguas Mayas de Guatemala en el caso de los los nombres expresados en K'iche', por lo que es posible que tengan diferencias ortográficas con respecto a trabajos anteriores. En ocasiones he registrado dos formas de escribirlos, esto debido a que varía su pronunciación según las diferentes regiones.

Los nombres de los días expresados en maya yucateco están expresados con la ortografía propuesta por los epigrafistas, ya que aunque es más común encontrar los nombres escritos a la usanza colonial, esta última no refleja el sonido real de dichos nombres. En el caso de los nombres en náhuatl, se trata de

aquellos usados en el centro de México, ya que los nahuas pipiles de El Salvador tenían algunas variaciones en la manera de nombrar ciertos días.

K'iche'	Yucateco	Náhuatl
<i>Imox</i>	<i>Imix</i>	<i>Cipactli</i>
<i>Iq'</i>	<i>Ik'</i>	<i>Ehecatl</i>
<i>Aq'ab'al</i>	<i>Ak'bal</i>	<i>Calli</i>
<i>K'at</i>	<i>Kan</i>	<i>Cuetzpallin</i>
<i>Kan</i>	<i>Chikchan</i>	<i>Cóatl</i>
<i>Kame, Keme</i>	<i>Kimi'</i>	<i>Miquistli</i>
<i>Keej, Kiej</i>	<i>Manik'</i>	<i>Mazatl</i>
<i>Q'anil</i>	<i>Lamat</i>	<i>Tochtli</i>
<i>Toj</i>	<i>Muluk</i>	<i>Atl</i>
<i>Tz'i</i>	<i>Ok</i>	<i>Itzcuintli</i>
<i>B'atz'</i>	<i>Chuwen</i>	<i>Ozomatli</i>
<i>E</i>	<i>Eb'</i>	<i>Malinalli</i>
<i>Aj</i>	<i>Ben</i>	<i>Acatl</i>
<i>I'x</i>	<i>Hix</i>	<i>Ocelotl</i>
<i>Tz'ikin</i>	<i>Men</i>	<i>Cuauhtli</i>
<i>Ajmaq, Ajmak</i>	<i>Kib'</i>	<i>Cozcacuauhtli</i>
<i>No'j</i>	<i>Kab'an</i>	<i>Ollin</i>
<i>Tijax</i>	<i>Etz'nab'</i>	<i>Tecpatl</i>
<i>Kawuq</i>	<i>Kawak</i>	<i>Quiahuitl</i>
<i>Ajpu</i>	<i>Ajaw</i>	<i>Xochitl</i>

Funcionamiento del *Cholq'ij*

El factor mínimo común múltiplo entre estas dos cifras –el veinte y el trece– es el número 260, por lo que esta es la cantidad de posibles combinaciones entre ambos ciclos antes de que se repita una de ellas. Esta fórmula puede quedar explicada en el siguiente cuadro:

<i>B'atz'</i>	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
<i>E</i>	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
<i>Aj</i>	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
<i>I'x</i>	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
<i>Tz'ikin</i>	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
<i>Ajmaq</i>	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
<i>No'j</i>	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
<i>Tijax</i>	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
<i>Kawuq</i>	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
<i>Ajpu</i>	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
<i>Imox</i>	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
<i>Iq'</i>	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
<i>Aq'ab'al</i>	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
<i>K'at</i>	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
<i>Kan</i>	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
<i>Kame</i>	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
<i>Kiej</i>	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
<i>Q'anil</i>	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
<i>Toj</i>	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
<i>Tz'i</i>	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13

Hemos tomado los nombres del sistema K'iche' para ilustrar la relación entre los nombres propios de los veinte días de la cuenta con sus trece factores numéricos, pero esta tabla es aplicable para los nombres de los días en otras lenguas mesoamericanas que hayan empleado el sistema, siempre que, aunque los nombres y significados de los días tuvieron variaciones étnicas y regionales, las unidades y la mecánica de este sistema es idéntica en todos los casos. Es común que cuando se use esta tabla, el día *Imox* (*Imix*, *Cipactli*, etc.) encabece la lista de días; sin embargo, he preferido poner en este lugar al día *B'atz'*, apegándome a los preceptos que se tiene en la actualidad entre los K'iche' (Estrada, 2013: 231-232). Cabe aclarar que el funcionamiento de esta tabla es idéntico al de otras similares, en tanto que se trata de un sistema cíclico, lo que nos permite comenzar en cualquier día sin alterar el orden de las permutaciones.

Como podemos apreciar, cada día recibe el nombre del número y del elemento en turno, en ese orden. El primer día de la tabla será llamado *1 B'atz'*, el segundo *2 E*, el tercero *3 Aj*, para proseguir con *4 I'x*, *5 Tz'ikin*, *6 Ajmaq*, *7 No'j*, *8 Tijax*, *9 Kawuq*, *10 Ajpu*, *11 Imox*, *12 Iq'* y *13 Aq'ab'al*. Al llegar a el día *K'at*, el número que le corresponde es el 1 ya que solo pueden usarse 13 cifras; de este modo, prosigue *1 K'at*, *2 Kan*, *3 Kame*, *4 Kiej*, *5 Q'anil*, *6 Toj*, *7 Tz'i*, y retorna el día *B'atz'*, que vendrá acompañado del numeral 8. Siguiendo dicho patrón, ocurren 260 combinaciones antes de llegar al punto de arranque. Como se puede apreciar en la tabla, un mismo día aparece tras transcurrir veinte posiciones, pero con un número siete posiciones más adelante que el registro anterior; por otra parte, cada cuarenta días aparece el mismo día acompañado de un numeral una

posición más alta. Así, la sucesión de numerales que acompañan un mismo día a lo largo de la cuenta de doscientos sesenta días se dará en el orden de 1, 8, 2, 9, 3, 10, 4, 11, 5, 12, 6, 13 y 7, invariablemente.

El nombre de un día es compuesto entonces por dos series intercaladas de manera infinita, ambos elementos –número y nombre propio– obedecen a una lógica secuencial y no de números económicos; por ello estas series no daban un nombre para un día en base a una concordancia gramatical entre ambos elementos. Es decir, un día 8 *lq'* no se traduciría como “8 vientos”, ni tampoco un día 10 *Tz'ikin* como “10 pájaros”. En este sentido, ya Alfonso Caso había llamado la atención respecto a los errores de los cronistas de los primeros años del periodo colonial en el centro de México quienes describieron este sistema, y que no entendieron su lógica:

Estas dos series coincidían pero no concordaban, aun cuando es frecuente en los autores antiguos, hacer la concordancia entre el número y el signo de una forma que nunca lo hicieron los indígenas. Así, es frecuente en documentos del siglo XVI, oír hablar de la manta de 5 rosas, del dios 2 conejos o de la diosa 7 serpientes... (Caso, 1967: 5)

Pero entre los guías espirituales que he trabajado en campo, me he topado en diversas ocasiones con el caso contrario: a veces pareciera que hay un entendimiento de estos números como exponentes de cantidades; en este sentido, algunos hablan del día 8 *B'atz*¹¹ como el día de los “8 hilos”, o del día 9 *Ajpu* como el de los “nueve cervataneros”. Esto no quiere decir que se entiendan estos

¹¹ Quizá el día ritual más importante de los mayas del altiplano guatemalteco hoy día.

nombres compuestos del mismo modo entre todos los K'iche' que usan el *Cholq'ij*, pues hablo de casos excepcionales; la mayor parte de mis colaboradores entendían perfectamente la manera en que funciona la conjugación del numeral con el nombre del día. De manera similar Saler (1969:17) reporta que en la comunidad K'iche' de El Palmar existían ambas interpretaciones, y que incluso había desacuerdos en cómo era la manera correcta de entender la combinación numeral-día.

La lógica bajo la cual opera esta forma de entender los días no acepta ningún tipo de ajustes, intercalaciones, "días sin nombre" o cualquier tipo de acomodo extraordinario que altere la consecución natural del orden establecido; en este sentido, siendo el *Cholq'ij* una cuenta que obedece su propias reglas, es independiente y no se encuentra determinada ni modificada por ningún otro sistema de medición del tiempo, fenómeno astronómico o de la naturaleza que pudiera alterar su orden, como pudiera ser el caso de la duración del año trópico. La continuidad de los 260 días es invariable de manera infinita, y sus ciclos se repiten de manera idéntica una y otra vez "en la misma forma que es invariable el orden de los días de la semana en el calendario cristiano, y así como éste, no se altera por el principio del mes o del año (mes y año puede principiar lo mismo en lunes que en sábado o en cualquier otro día)" (Caso, 1967: 33).

Hipótesis del origen del calendario de 260 días

Como mencioné líneas arriba, no se tiene conocimiento de que en otra cultura del planeta existiera un sistema con estas características, por lo que se puede decir

sin duda que se trata de una creación intelectual propia de los pueblos mesoamericanos. Las primeras manifestaciones materiales de este sistema calendárico en Mesoamérica las podemos encontrar en la región de los Valles de Oaxaca, que se remontan a por lo menos el año 600 a.C., siendo las inscripciones más tempranas alusivas a este el Monumento 3 de San José Mogote, y las estelas 12 y 13 de Monte Albán (Aveni, 1980: 170; Ayala, 2001: 168).

El hecho de que no hay una correspondencia exacta entre algún evento astronómico y la duración de dicho periodo, ha sido tema de especulaciones acerca del origen de esta cuenta. En este sentido, Thompson (1960: 99) tenía la idea de que este ciclo es simplemente el resultado de la permutación entre el número 20 y el 13, cifras básicas del sistema; sin embargo, han existido varias hipótesis respecto a por qué se escogió dicha duración para esta cuenta cronológica.

Por una parte, se ha planteado que dicha cifra fue relevante porque es resultado del completamiento de nueve lunaciones. Considerando que cada lunación comprende 29 días, nueve de estos periodos abarcan 261 días –número muy cercano a duración del *Cholq'ij*– y se especula que se restaba un día para llegar a una cifra divisible con fines prácticos (Schultze- Jena, 1945:41).

Otros fenómenos astronómicos que pueden estar relacionados con dicha cuenta son el ciclo sinódico del planeta Marte (779.94 días), que equivale a tres veces 260 días, o que dos veces este periodo corresponden a tres medios años de eclipses de 173.31 días. También se han planteado las hipótesis de que su

origen se basa en los periodos de visibilidad en el firmamento del planeta Venus como estrella de la mañana y estrella de la tarde, que en promedio duran 263 días (Aveni, 1980: 172; Sprajc, 2001: 280).

Una hipótesis más que se ha planteado entre los investigadores tiene que ver con la observación de los movimientos aparentes del sol en el paralelo 15º. En esta latitud, el sol llega a su cenit el 30 de abril, y después de 105 días –en la fecha 13 de agosto– este fenómeno vuelve a repetirse; nuevamente transcurrirán 260 días antes del siguiente paso cenital del astro. Curiosamente hay dos asentamientos mayas importantes sobre esta paralelo: Izapa, en el estado de Chiapas; y Copán, en Honduras (Apenes, 1936: 1-4; Aveni, 1985: 170- 172; Sprajc, 2001: 280).

Todas estas propuestas buscaron el origen del periodo de doscientos sesenta días en acontecimientos de la bóveda celeste. Sin embargo, los mayas del altiplano guatemalteco tienen otra concepción, inspirada en fenómenos más bien biológicos y no en base a evento astronómico alguno. Para ellos, la importancia de este ciclo de tiempo recae en el hecho de que es el número de días que dura la gestación humana dentro del vientre materno (Schultze- Jena, 1945: 39-44; Tedlock, 2002:79; Mclean and Snow, 1983: 241-244). Este proceso se conoce en K'iche' como *ti'ojlab'em*, término que significa literalmente 'dar carne a algo'.

Es cierto que desde la obstetricia occidental el periodo de gestación del ser humano está estimado en 273 días aproximadamente, con un rango de (+/-) dos semanas de la fecha probable de alumbramiento; al ser éste entonces un periodo

variable, se podría argumentar que este tampoco es el verdadero origen de la importancia de esta cifra. Pero quizá buscar un fenómeno natural que se adecúe a la dicha cifra con exactitud sea un error metodológico de los investigadores mesoamericanistas. Dentro de la concepción Maya 260 es un número promedio, una cifra *ideal*.

¿Cuál es el significado simbólico que da sentido a los períodos de veinte y trece días, es decir, a las cifras básicas de este sistema? Para los especialistas rituales K'iche' nuevamente la explicación se encuentra en el cuerpo humano, pues argumentan que los veinte *nawales* de los días corresponden a los veinte dedos de manos y pies; el número veinte en K'iche' se denomina *jun winak*, que literalmente quiere decir 'una persona', aludiendo al carácter vigesimal de su sistema de numeración, pero también como una sinécdoque que remite al ser humano. El número trece halla su razón de ser en las trece articulaciones móviles mayores del cuerpo, ubicadas en los tobillos, las rodillas, la cadera, las muñecas, los codos, los hombros y el cuello.

De este modo, en el pensamiento contemporáneo de los Mayas del altiplano guatemalteco, la cifra 260 tiene un carácter eminentemente antropométrico; pues conjuga y sintetiza a la *naturaleza humana*, y esta a su vez, es conceptualizada como un modelo para entender la mecánica espacio-temporal del cosmos.

Capítulo 2: Los días- *nawales*

¿Dioses o *nawales*?

Los veinte días del *Cholq'ij* no son simples periodos de tiempo nombrados de manera particular; pues cada uno de estos nombres aluden a entidades de naturaleza sagrada, se refieren a lo que Bunzel (1981: 343) llamo como “las fuerzas ocultas que dominan ciertos periodos de tiempo”, de modo que cada uno de estos nombres no hablan solamente del día desde una perspectiva cronológica, sino que, además, hacen alusión a aquel ser que lo rige.

Estas veinte fuerzas numinosas se alternan siempre en el mismo orden invariablemente y de manera infinita, y desde la perspectiva actual de los K'iche', cada una de ellas toma su asiento de media noche a media noche cada 24 horas; durante el transcurso del día, cada uno de estas fuerzas serán *dueña del mundo y rey del día* (Girard, 1962: 330). Entre los Ixil, Colby y Colby (1986: 58) reportan que el cambio del día se da formalmente en el momento que canta el gallo, pasando la media noche.

Bajo esta perspectiva, estas fuerzas dueñas de los días son seres sagrados con voluntad, fuerza, y poder, por lo que se les da el título de *ajaw* a cada uno de ellos, apelativo que hace alusión al respeto que se les tiene (Tedlock, 2002: 91).

El término *ajaw* puede ser traducida como ‘señor’, ‘patrón’, ‘dueño’, pero en un sentido amplio “suele calificar un título, ligado a la función de (o a la función del) padre: la de guardián, de protector, de responsable, tal y como lo sugiere la forma verbal *ajaw-*, traducida por “proteger”, “cuidar” (Breton, 1989: 19).

Entre los mayas Achi¹², este epíteto es dado a una serie de seres existentes entre los que se encuentra la gente que ocupa cargos importantes, como aquellos provenientes de las creencias religiosas. De este modo, dentro de esta categoría entran los alcaldes indígenas, los cofrades, los responsables y encargados de los bailes religiosos, y todas aquellas personas –vivas y muertas– que han contribuido a la perpetuación de las tradiciones que mantienen vivo el estilo de vida costumbrista maya. Así también, son llamados *rajawal* al gobierno y el presidente de la república, a los santos, las vírgenes, los príncipes y reyes de la antigüedad, las máscaras de los bailes y a una serie de divinidades peligrosas que residen en los volcanes de la costa pacífica. Por ello, Breton (1989: 19) propone usar la expresión de *complejo ajaw* “para definir tanto estos distintos roles y estatus, sociales y rituales, detentores de la autoridad, como el conjunto identificado y específico de potencias sobrenaturales así clasificadas en el panteón de los Rabinalab.”

Leonhard Schultze- Jena, investigador que trabajó entre los K’iche’ de Chichicastenango y Momostenango, afirmó que “[los K’iche’] no considera[n] al día tan sólo una división del tiempo, sino que también presiente[n] que hay una

¹² Grupo Maya lingüísticamente muy cercano a los K’iche’

divinidad que pertenece a él" (Schultze- Jena, 1945: 20). Al respecto, escribió lo siguiente:

No se me había presentado tan claramente la ocasión de observar el notabilísimo hecho de la personificación de los días del calendario de 260 días en los "señores" que rigen durante ellos, como cuando un adivino anciano me explicó la oración que él acostumbraba rezar para desembrujar a un enfermo en el día *guakíp ik°*.

La oración dice así: [...] Hoy ruego un favor para un enfermo: ¿Vendrá (la enfermedad) del día de su nacimiento? ¿De su luna o sus estrellas? Ofrecemos unas candelas y flores suplicándole un favor al señor del día "siete ix", del día de la resurrección de la divinidad de la tierra, —ruego además al señor del día "ocho caña",— o el señor del día "nueve pájaro", en especial ruego el favor del señor del día "diez venado" (Schultze- Jena, 1945: 20).

Thompson (1960: 69), quién no vaciló en denominar como *dioses* a estos veinte nombres de los días, escribió al respecto de su carácter sacro: "The days are alive; they are personified powers, to whom the Maya address their devotions, and their influences pervade every walk of life; they are, in truth, very gods... days did not represent the abstract ideas of darkness, death, and storm, but gods who were closely connected therewith or had dominion over them".

Siguiendo esta idea, es sumamente interesante el texto que recopila Bárbara y Kenneth Williams en 1959 entre los Mayas Chuj de Huehuetenango, pues describe a la perfección el carácter sagrado de los días personificados:

Also there are the ora (day-gods) who are with us. There are twenty day-gods who see us (take care of us) each day. One day-god sees us each day. Therefore we feed those day-gods. If we don't feed them, they will become angry with us. Those day-gods have exactly the same power as the sun, which is our god. Therefore we

must appease them. We must put our faith in them. If we do not appease them well, there will be a time when we are walking along, going out to our work, and a snake will come in front of us. But it is a messenger of the day-gods, because we aren't serving them in a way that pleases them (Shaw, 1974: 99-100).

Hay que hacer un comentario acerca de la traducción libre que hacen los etnógrafos que recopilaron este relato: en el texto se aprecia que a lo que los autores llaman “dioses-día”, al momento en que nos remitimos a la transcripción de los textos hecha en la lengua original, podemos leer que en Chuj se habla de *winoras*, ‘hombres hora’. En otra parte de la obra, en la que aparecen las traducciones comparadas con las transcripciones en la lengua nativa, podemos leer otro texto interesante: “Twenty men hours us they see each day. One man us sees each day. For that, the man your that, and we give him to eat man. If no we give to eat man he leaves angry his heart the hour to us. Because the man hour that really equal he serves he (man) like the sun this our God the sun this” (Shaw, 1974: 331). Hago hincapié en éste detalle porque me interesa resaltar el hecho de que la categoría de “dios-día” es una imposición de los etnógrafos traductores de estos textos.

En mi trabajo de campo no he conocido a ningún *ajq'ij* que hable de “dioses de los días”; en cambio, prefieren evitarlo porque desde sus categorías, *Dios* (o la palabra k'iche'anizada *Tiox*) abarca otros conceptos. Por un lado, están aquellos que consideran que Dios solo puede existir como un ser caracterizado por su unicidad, al cual ellos también nombran como *Ajaw*. Advierto que dicho título no es tomado como nombre propio, pues como acabo de exponer, esta palabra

significa ‘señor’, ‘dueño’, ‘padre’ o ‘jefe’, pero en este caso concreto alude a la máxima jerarquía que existe en el *Kajulew* (‘cielo-tierra’, ‘universo’).

Por otra parte, la palabra Dios se emplea para designar al conjunto de todos los seres sagrados que provienen de la religión católica, entre los que se incluyen los santos, las diferentes advocaciones de Jesús y la Virgen. Dichos seres no se encuentran excluidos de las concepciones religiosas propias, ni tampoco en una esfera diferente. Tanto las fuerzas propias a la cosmovisión maya nativa como las que son propias del catolicismo, y más aún, aquellas resultado del sincretismo religioso, conforman una unidad en la que todos reciben por igual el trato de seres poderosos, mismos que son dueños de ámbitos espaciales y temporales, y que ejercen su influencia sobre aspectos concretos de la vida en general. Todos ellos quedan aglutinados dentro de una de las tres categorías que conforman lo que Tedlock (2002:36) llamó *la trinidad maya* y que está conformada por *Tiox*, el *Mundo (Juyub'-Taq'aj)*¹³, y los ancestros (*Nantat*).

He de mencionar que entre aquellos que ahora son partidarios del movimiento de la Espiritualidad Maya, me fue posible observar que hay un rechazo más o menos generalizado hacia la noción de un supuesto politeísmo de la cultura maya, tanto de aquella de la antigüedad como de los mayas contemporáneos. La respuesta casi generalizada que pude encontrar con respecto a este tema, fue que “los mayas no creían en muchos dioses, ya que *Ajaw* solo es uno”. De dicha

¹³ Literalmente significa ‘Cerro-Valle’, difrasismo con el que los K’iche’ se refieren a la Tierra como ente sagrado; también se le conoce por la denominación castellanizada de “Dios Mundo” o simplemente “Mundo”. Es considerada una de las fuerzas del destino más importantes en la cosmovisión K’iche’, pues es donadora de la vida, el alimento y la morada; pero también juzga la conducta de los hombres y puede tornarse castigadora (Shultze Jena, 1946: 23- 24; Bunzel, 1981: 320-323; Saler, 1969: 18-20).

afirmación resulta interesante destacar la noción de que no todos los seres sagrados son considerados dioses, salvo aquel que funge como divinidad suprema. En un primer momento pareciera que hay la repetición de un prejuicio venido del mundo occidental, en la que las religiones monoteístas son concebidas dentro del imaginario colectivo como “más avanzadas” o “más civilizadas”, por sobre aquella que tiene varios dioses; sin embargo y en concordancia con lo anteriormente expuesto, en el habla K'iche' *Dios* no se refiere concretamente a un ser supremo, sino al conjunto de fuerzas pertenecientes a la esfera de la religión católica.

Ello nos lleva a una segunda cuestión: lo que nosotros llamamos *Dios*, los mayas lo nombran como *Ajaw* o *Qajaw*.¹⁴ Aunque ambos términos se entienden de manera similar en ambas culturas, existe hoy día un intento de aquellos partidarios de la Espiritualidad Maya por desmarcarse del vocabulario empleado por las religiones imperantes (es decir, el catolicismo de los catequistas y el protestantismo), destacando con ello la consigna de que su cultura posee un pensamiento diferente al occidental, planteando otra forma de entender a la divinidad.

Independientemente de que un sector costumbrista reconozca la fuerza sagrada que engloba en sentido de la palabra *Dios* y otro prefiera asumir una posición revisionista frente a ella, lo cierto es que unos y otros no reconocen que las fuerzas que gobiernan los días del *Cholq'ij* sean dioses. Esta no es, a mi parecer, una discusión únicamente sobre terminología, pues no se trata de una

¹⁴El prefijo *qa* indica posesión de la primera persona del plural, literalmente ‘nuestro *Ajaw*’

cosa que no posea una denominación previa y que por lo tanto haya la necesidad de nombrar para hablar de ella; hablamos de que los K'iche' tienen una manera de entender estos númenes de sus creencias, y que ignorar su propias categorías sobreponiéndoles otras, venidas del pensamiento occidental, no solo encarece el acercamiento que podamos hacer como investigadores, sino también perpetúa nociones que se retoman una y otra vez sin cuestionarse. Por ello subrayo enfáticamente, que la categoría que emplean –y por tanto la que ocuparemos en este trabajo– es la de *nawal*.

El término *Nawal* se usa para nombrar a toda una serie de seres de orden metafísico, entre las que se puede incluir el día de nacimiento de un niño, las fuerzas que residen en el interior de la tierra, las almas de los antepasados, etc. (Freidel et. al., 1999: 181). Saler (1969: 17-19), al estudiar este concepto en la población de El Palmar, clasificó en cinco categorías su uso:

1. Los animales del monte que fungen como alter-ego de las personas.
2. Los 12 signos del zodiaco caldeo.
3. Los veinte nombres-días del calendario de 260 días.
4. El santo patrono de la comunidad.
5. El Santo Mundo.

A estas categorías hay que agregar que también se nombran *nawales* a las figurillas antiguas de carácter arqueológico que ocasionalmente encuentra la gente; o a aquellas manufacturadas en la actualidad e inspiradas en las primeras. (fig. 1) Así también, se les llama *nawal* a las piedras que, sin tener trabajo de la mano humana, presentan formas caprichosas y que los mayas consideran que

son la petrificación de seres u objeto de una edad remota, anterior al primer amanecer. Las piedras de estos tipos se convierten en los receptáculos materiales de los días-*nawales*, por lo que es posible encontrar que varias de ellas llevan nombres calendáricos; así, una *ajq'ij* entrevistada hablaba acerca de que ella tiene como *nawal* de nacimiento el 13 *Kiej*, por ello poseía una imagen antropomorfa de piedra que era su *nawal*, la imagen era nombrada entonces como 13 *Kiej*.



Figura 1. *Nawales* de piedra de una *ajq'ij*. San Miguel Totonicapán. Fotografía de Canek Estrada.

De esta manera, los nombres propios de los días son conceptualizados como *nawales*; su función es la actuar como *intermediarios* entre las personas y *Ajaw* supremo: en vista de que un ser humano no podría entablar un encuentro o

comunicación directa con la máxima divinidad –siempre que se considera que ello resultaría en que la persona que lo intentara se volviese loca– son los días-*nawaes* los encargados de atender a aquellos que elevan sus plegarias.

Tedlock (2002: 91-92) llama la atención respecto a que traducir a otro idioma no maya los nombres de los *nawaes* de los días no es muy acertado, ya que se trata de nombres propios que no remitirían por ellos mismos a una comprensión profunda de sus atribuciones; en cambio, los *ajq'ijab'* echarían mano de un abanico de recursos lingüísticos dados en forma de frases y palabras nemónicas, que encierran conceptos con los cuales es posible hablar de las características y funciones que tienen cada uno de ellos. Por ejemplo, un *ajq'ij* pensaría al *ajaw Aj* menos como “caña” y más como lo que está dentro de la casa (*ja*); o al *ajaw Tz'ikin* se le conceptualizaría menos como “pájaro” y más como un asunto de dinero. Ella notó que frecuentemente –aunque no siempre– estas frases nemónicas remiten fonológicamente al nombre del día, y que son empleadas para interpretar los augurios en la lectura de las semillas de *tz'ite* (que se le conoce como *ch'ob'onik*, ‘comprensión’), o en el día de nacimiento de una persona (*u wach*, *u q'ij*); “[...] en la práctica real, los nombres se “leen” no como palabras en sí mismos, sino como un glifo oral para otras palabras muy distintas; estas otras palabras se vinculan al día por medio de la paronomasia, es decir, por medio del juego sónico poético” (Tedlock, 2002: 91).

Sin embargo, esto no siempre es así. En mi propio trabajo de campo he encontrado que las funciones y cargas de los días también están dadas conforme a la traducción literal de su nombre, por lo que además de ser nombres propios

funcionan como indicadores de las atribuciones que tiene cada *nawal*. Por ejemplo, en Santa Cruz del Quiché, el *ajaw Tz'ikin* no sólo es ‘tesorero’, el que administra el dinero (*pwaq*), sino también se le conoce como *Mensajero Mundo*, ya que los pájaros se consideran como anunciadores de diversas noticias; *verbigracia* el canto de la urraca anuncia chismes, la visita del colibrí a la casa avisa de la llegada de personas, o el canto del tecolote trae consigo un llamado del mundo de los difuntos.

Expondré otro caso: para rezar al *ajaw Kiej*, que en K’iche’ significa ‘caballo’, los *ajq’ijab’* pueden llegar a pronunciar “*mana kejej, mana tiloj*” (‘no me montes, no me patee’), entendiendo que lo que piden es que no sean dominados por su fuerza, pero usando términos que remiten de manera análoga al daño que les podría hacer un caballo, como el de recibir una patada. Estos ejemplos son una muestra de que el nombre de cada día por sí mismo interviene también de manera activa en la significación que se tiene de cada día; si bien es cierto que las frases nemónicas completan y redefinen sus atributos, no son sólo estas las que les otorgan sentido.

Siguiendo esta idea, considero necesario hacer hincapié en que cada *nawal* debe de ser referido por su nombre, siempre que hablar de él por medio de una traducción literal pueda resultar semánticamente limitante y parcial. Hay que puntualizar que es cierto también que algunos de estos nombres de los días son ya difícilmente traducibles en el habla actual de los K’iche’, lo que provoca en muchos casos que se formen nuevas interpretaciones propias y juegos de palabras derivados de dichos nombres, aumentando la diversificación de las

posibilidades semánticas. Intentar que algunos de los significados de los días se apeguen forzadamente a nuestros preceptos de los veinte días aprendidos de manera académica nos llevará en algunos casos no sólo a la confusión, sino a la negación de ciertos aspectos de la cosmovisión y los procesos de significación de la realidad de los mayas del altiplano.

Para ampliar la información con respecto a cada uno de estos días- *nawales*, enlisto aquí sus nombres y algunas de las frases nemónicas y significados que les son dados en la actualidad. En este apartado cito las frases que documentó Bárbara Tedlock (2002: 93-110), otras son tomadas de Juan Zapil (2007:46-89). Como ambos autores realizan su trabajo de campo en Momostenango, en el segundo caso sólo citaré aquellas que no hayan sido ya publicadas anteriormente. Complemento con otras que yo he logrado identificar en mi propio trabajo de campo en Guatemala. Para distinguirlas, usaré la primera letra del apellido de quien documenta tal o cuál palabra o frase; aparecerán como (T), (Z) y (E), respectivamente.

B'atz': ‘hilo’; ‘mono’.¹⁵

(T): *Kab'atz'inik*, ‘hilar’; *kab'otz'ik*, ‘enrollar’; *b'otz'oj*, ‘envolver’; *tz'onoj*, ‘pedir’.

(Z): *Yatanik*, ‘amarrar’, ‘sujetar’; *turunik kironik*, ‘desatar’, ‘liberar’; *pisonik*, ‘envolver’; *solonik*, ‘desenredar’, ‘desenrollar’.

¹⁵ Me refiero primero a su traducción como ‘hilo’, ya que en el habla actual de los k’iche’ ya casi no se usa esta palabra para referirse al mono, prefiriéndose en cambio el vocablo *k’oy* para enunciar a estos animales. Schultze-Jena (1946: 36) llama la atención respecto a que *b'aatz'* con *a* larga se refería a “un mono grande”, y del mismo modo, Zapil (2007: 46) habla de que se trata del mono saraguato.

(E): *Unawal achik*', 'nawal de los sueños'.

E: 'camino'; 'diente'.¹⁶

(T): *Ri b'e*, 'el camino'; *ri utzilaj b'e*, *ri kalominaj b'e*, *ri nimalaj b'e*, 'el camino bueno, el camino derecho, el camino largo'; *k'ama la qab'e*, 'que nos guíen en nuestro camino'; *xasachom ub'e*, 'él ha perdido su camino'.

(Z): *Awaskealaxik*, 'las normas y principios del patrilineaje'; *kamal b'e*, 'el guía del camino', (casamentero); *kamaljok*, 'el guía del camino' (al lugar de destino); *pakb'al b'e*, 'despejador del camino'; *tz'onob'al b'e*, 'suplica por el buen camino'; *torb'al b'e*, 'el que abre el camino'.

(E): *B'inem*, 'caminar' (en el sentido de algo que se va o algo que viene); *petik*, 'llegar'; *kajb'al*, 'cruz equilibrada' (de cuatro brazos iguales).

Aj: 'caña', 'carrizo', 'cañaveral'.

(T): *Pa ri ja*, *pa ri k'olib'al*, 'en la casa, en el lugar'; *pa ri alaxik*, 'en el patrilineaje'; *b'araj*, 'mezclar'.

(Z): *Alanik*, 'criar', 'dar a luz'; *alaxib'aal*, 'nacimiento'; *warab'alja*, 'altar familiar'.

(E): *Ajq'ij*, 'el que trabaja con los días'.

I'x: 'jaguar'; 'naturaleza', 'apelativo sagrado de la divinidad de la tierra'.¹⁷

(T): *Hix*, 'retirar', 'quitar', 'librarse'; *chuwa mundo*, 'ante el mundo'.

¹⁶ Aunque está testiguado que la palabra *E* se usaba para designar diente (Basseta, 2005: 399), hoy día esta traducción no tiene sentido entre los *ajq'ijab*', en cambio, siempre prefieren entenderla como *b'e*, 'camino'.

¹⁷ Schultze-Jena (1946: 36).

(E): *Qanan uwach Ulew*, ‘nuestra madre su faz de la tierra’; *taab’al*, ‘altar’ (para quemar *pom* ante el mundo); *k’iix*, ‘espina’ (entendido como algo que causa molestia, como los errores de uno mismo); *k’ix*, ‘vergüenza’ (como respeto); *k’ixib’al*, ‘vergüenza’ (como escándalo); *Wuqub’ Qak’ix*¹⁸, ‘Siete Nuestras Vergüenzas’; *ixoq*, ‘mujer’.

Tz’ikin: ‘pájaro’.

(T): *Oq’etalik sik’italik*, ‘llorar por’, ‘pedir’; *pwaq*, ‘dinero’.

(Z): *U k’ux pwaq*, ‘el corazón de los minerales’; *kayinik*, ‘comercio’, *kamaltyoxixik*, *katz’onoxik*, ‘agradecer y pedir los bienes’.

(E): *Taneel Mundo*, ‘Mensajero Mundo’; *K’ololpwak Mundo*, ‘Tesorero Mundo’.

Ajmaq, Ajmak: ‘el que inmoviliza’; ‘pecador’ (por relaciones sexuales).

(T): *Pa ri alaxik*, ‘en el patrilineaje’; *sachb’alaj maq*, *chila’chikaj*, *chuwach ri Tiox*, *chuwach ri Mundo*, *chikiwach ri Nantat*, ‘perdonar sus pecados allí ante el cielo, ante Dios, ante el Mundo, ante los antepasados’.

(Z): *Xmaqir u chi*, *xmaqir u wach*, ‘perdió fuerza su boca, su rostro’ (su palabra, su presencia); *maq’ireem*, ‘quedarse a oscuras’; *maq’irik*, ‘se oscureció’ (en el sentido de perder fuerza, de no poder dar un paso más); *maqaqik*, ‘dolor en los sentimientos’; *maqalik*, ‘quieto en la oscuridad’; *makaaj*, ‘deshonestidad sexual’;

¹⁸ Este significado alude al personaje mítico que también es conocido como ‘siete guacamaya’. En palabras de Adrián Inés Chávez (2007: 115) “...Según el Pop Wuj, es vergüenza que el hombre sea: 1 Orgulloso, 2 Ambicioso, 3 Envidioso, 4 Mentirosa, 5 Criminal, 6 Ingrato, y 7 Ignorante.” Su traducción e interpretación del *Popol Wuj* es muy popular entre los *ajq’ijab’* de hoy.

makunik, ‘transgresión’, ‘deshonestidad’, ‘quebrantamiento de la norma sexual’; *makuninak*, ‘ha transgredido las normas’.

(E): *Ch'uti unawal ri nantat*, ‘nawal pequeño de los ancestros’.

No'j: ‘pensamiento’.

(T): *Utzilaj n'ojaxuchomaj, itzel no'jxucomaj*, ‘pensaba buenos pensamientos, pensaba malos pensamientos’; *no'jinik chomanik*, ‘pensar’, ‘meditar’, ‘alegar’, ‘resolver’, ‘preocuparse’.

(Z): *Ajna'oj*, ‘el que da ideas’; *Na'oj*, ‘ciencia’, ‘sabiduría’, ‘conocimientos’; *no'jib'al*, ‘idea’, ‘creatividad’, ‘inteligencia’; *no'jiil*, ‘manera de pensar’; *no'jital*, ‘ya se diseñó’, ‘ya se planeó’; *no'janeel*, ‘el consejero’; *chomab'al*, ‘pensamiento’; *eta'mab'al*, ‘conocimientos’.

Tijax: sin traducción clara (¿‘morder’, ‘rebanar’?).

(T): *Xaq'ab'alchi'aj*, ‘pisotear labios’ (contar mentiras, calumnias); *q'abanik*, ‘esconder’; *ch'oj*, ‘pelear’.

(Z): *Chay*, ‘obsidiana’; *k'ax*, ‘dolor físico’; *oq'ejk'axk'ol*, ‘dolores’, ‘penas, tristezas’; *tzijtal, jalum, q'ab'am*, ‘chismes’, ‘calumnias’.

(E): *Tzilnajik*, ‘cortar con un cuchillo afilado’.

Kawuq: sin traducción clara.

(T): *Remelik tikilik*, ‘detener agua’, ‘sembrar o sacar’ (poner la mesa); *mulom quchum*, ‘juntar chismes, problemas u hostigamientos’.

(Z): *Kakob’al*, ‘enfermedad causada por algún acto incorrecto de los antepasados, por lo que dejaron dicho o por alguna inconformidad’; *kawoqib*, ‘discusiones’, ‘agresiones verbales muy hirientes’; *kak’aqonik*, ‘tirar’ (lastimar a la descendencia).

(E): *Kaypa*, ‘rayo’, ‘relámpago’ (sólo su luz), ‘vibraciones corporales’¹⁹; *uq*, ‘corte’, ‘enredo tradicional’ (y por extensión ‘mujer’); *kaq’ayik*, ‘algo que se pudre’ (a la manera de la fruta).

Junajpu, Ajpu: ‘cerbatanero’.

(T): *Kiq’ij ri Nantat*, ‘día de los antepasados’; *chikiwach ri Nantat*, ‘ante los antepasados’; *ketaman ri Nantat*, ‘los antepasados ya saben’.

(Z): *Ch’ikmayinel*, *k’aqanel*, *pub’aneel*, ‘el que golpea (codea), el que caza, el que tira con cerbatana (el que es certero)’; *pub’am*, ‘le han disparado’.

(E): *Puy*, *puyunik*, ‘apuñalar, picar, puyar’ (dar un golpe o herir de manera certera y cortante, sin que se cause la muerte); *puyij*, ‘volcar, tropezar’; *puyixik*, ‘empujar’; *puk’lixik*; ‘fumar puro’, ‘sahumar con incienso’, ‘levantar polvo’.

Imox: sin traducción clara.

(T): *Kamoxirik*, ‘se posesiona o se vuelve loco’; *nimalajk’ulel*, ‘gran enemigo’; *kumatzrib’ chikiwach Mam*, ‘humillarse ante el Mam’ (el cargador del año).

(Z): *Moxireem*, ‘enojo que causa inestabilidad en el pensar’; *unawalch’ooj*, *eyewal*, ‘*nawal* de los pleitos, disgustos’; *moxikiril*, ‘dificultad al tomar una decisión’;

¹⁹ Estas vibraciones son espasmos nerviosos que dan en el cuerpo de los *ajq’ijab*, ya sea por nacimiento o por haber sido solicitados ritualmente durante su periodo de preparación; son considerados avisos importantes, y su significado es acorde con la parte del cuerpo donde se manifiesten. Esta facultad se piensa que es otorgada por el poder del rayo.

moxirik, ‘pérdida del pensamiento’; *moxil*, ‘estado en el que la persona no se acuerda de lo que dice y hace’; *takirem*, ‘perdió la conciencia’.

(E): *U k'ux ja'*, *jorom*, ‘su corazón del agua’; *anima' r icho*, *anima' ri plo*, ‘espíritu del lago, espíritu del mar’; *tewichib'al*, ‘bendición’; *moxq'ab*', ‘lado izquierdo’; *umoxq'ab' ri kaj*, ‘lado izquierdo del cielo’ (el norte).

Iq': ‘viento’, ‘figuras-nawales de piedra’.

(T): *Eyawarinaq*, ‘se molestó’; *contra k'ulel*, ‘un enemigo está contra uno’; *lawalo*, ‘bravura’; *ch'uj'*, ‘frenesí’, ‘furia’, ‘locura’.

(Z): *Iq'ilal*, ‘enojo’, ‘cólera’, ‘furia’; *jiq'*, ‘glotón’, ‘comelón’, ‘goloso’ (refiriéndose a las pequeñas figuras de piedra); *jiq'axik*, ‘algo esponjoso que absorbe, consume y succiona todo’; *nimalaj kaqiq'*, ‘viento fuerte y destructor’.

(E): *Nawal* (refiriéndose a todas sus acepciones); *kamawi²⁰*, ‘figurillas de la gente de la antigüedad’; *jun winak nawalib'*, ‘los veinte *nawales*’ (de los días); *uxlaab*, ‘aliento’, ‘respiración’, ‘soplo de vida’; *uxlabixik*, ‘dar vida’; *mesik*, ‘barrer’.

Aq'ab'al: ‘el alba’, ‘momento de la madrugada que antecede inmediatamente a la claridad’.

(T): *Aq'ab'il*, ‘al alba’; *k'ab'al*, ‘apertura’; *ichaq'ab'aj!*, ‘¡tú culpas!’ (mentira, truco, difamación).

(Z): *Eqomal re alaxik*, ‘cargo entre las familias del patrilineaje’.

²⁰Estas figurillas ‘toman’ (*kam*) lo que se les ofrece (sangre, alcohol o tabaco), de donde posiblemente proviene su referencia como *kamawiles*. Se les suele cobijar y tratar como seres que, al alimentarles, pueden ofrecer respuestas las plegarias. (tat Fabián Frías, comunicación personal).

(E): *Saqil*, ‘claridad’; *saqireem*, ‘ponerse claro’ (entender claramente, resolver); *chaq’ab*, ‘noche’ (confusión).

K’at: red.

(T): *K’atik*, ‘quemar’; *pa k’at, pa chim*, ‘en redes, en montones’, *k’asaj k’olik*, ‘estar endeudado’.

(Z): *K’atoom*, ‘lo han traicionado’; *k’atinak*, ‘lo ha declarado’, ‘ya se conoce’; *toronik, turunik, kironik*, ‘abrir, liberar, desatar’.

(E): *Tz’apitalik*, ‘encerrado’, *ximilik*, ‘amarrado’, *ximob’al ja*, ‘cárcel’; *Ajtzib’ Mundo*, ‘Secretario Mundo’.

Kan: ‘serpiente venenosa’.²¹

(T): *Kab’an ri mes*, ‘es la mesa’ (del *ajmesa*²²); *kab’an mes*, ‘barrer’; *ri k’ulel*, ‘el enemigo’.

(Z): *Q’atb’altzij*, ‘la justicia del Mundo’; *rasyar Juyub’-Taq’aj*, ‘el látigo del Mundo’; *k’aan*, ‘enojado’; *k’anaal*, ‘enojo’, *k’ank’ateem*, ‘regaños’.

(E): *Kaanoq*, ‘dejar atrás’; *kaanisaxik*, ‘apurarlo’, *¡chanim!*, ‘¡rápido!’, ‘¡ahora mismo!'; *k’ulik*, ‘algo que se junta, que converge, que se reúne’; *tiox k’ulik*, ‘chispa divina’ (refiriéndose a la convergencia de lo caliente y lo frío); *Q’uq’kumatz*, ‘Serpiente Emplumada’.²³

²¹ En k’iche’ la palabra para designar genéricamente a las serpientes es *kumatz*, pero hay una aceptación entre gran parte de los *ajq’ijab’* de que el nombre de este día se refiere a una serpiente, especialmente la conocida cantil (*Agristodon bilineatus*), común en Centroamérica, a la cual le nombran *Kanti*.

²² Especialista ritual que presta su voz para que por medio de él hablen los *nawales*.

²³ Este apelativo fue extraído del *Popol Wuj* en épocas recientes.

Kame, Keme: ‘el que ejerce la acción de la muerte’.

(T): *Kamejal rutz’il*, ‘pedir lo bueno’; *kamikal*, ‘el difunto’; *k’ulanem*, ‘matrimonio’.

(Z): *Makam uchi, makam uwach*, ‘que no muera su palabra, su presencia’; *kamik*, ‘muerte’; *kameel*, ‘destinado a morir’.

(E): *Qatit, qamam*, ‘nuestras abuelas, nuestros abuelos’ (ancestros); *ukab mesa*, ‘segunda mesa’.²⁴

Keej, Kiej: ‘venado’²⁵, ‘caballo’.

(T): *Kejaj*, ‘montar’; *ch’awanel*, ‘hablantes’; *chuchkajaw*, ‘madre-padre’ (sacerdotes).

(Z): *Eqomal*, ‘cargo’, ‘servicio’; *kejab’al*, ‘montura’; *kejaninaq*, ‘va montado’; *kejab’eem*, ‘lo han montado, dominado’; *tak’alib’aal*, ‘lugar seguro donde poner los pies para no caerse’, *chakalib’aal*, ‘pilares o soportes’ (concretamente puestos en cuatro esquinas).

(E): *Tiloj* ‘patear’, ‘pisotear’; *jiq’tza*, ‘ahorcar’; *tioxib’al*, ‘altar’ (en donde se tienen las imágenes, por lo regular una mesa); *kaj xukut Kaj- Ulew*, ‘cuatro esquinas del Cielo-Tierra (universo)’.

²⁴ La *segunda mesa* es una manera de hablar de los rezos que se dirigen al *nawal* causante de la muerte, a fin de que protejan al *ajq’ij* de cualquier daño que pudiera recibir por retirar enfermedades, brujerías o cualquier asunto delicado que porten sus pacientes (*tat* Rolando Ixcot, comunicación personal).

²⁵ El término *kiej* se usa más regularmente para referirse al caballo, ya que para hablar del venado se usa comúnmente la palabra *mazat*, que es un préstamo del náhuatl.

Q'anil: ‘amarillez’; ‘el que hace que madure algo’.

(T): *Q'anal*, ‘amarillismo’ (lo que se madura, tener maíz y dinero); *kaq'anarik uwach ulew*, ‘la faz de la tierra se pone amarilla’ (cosecha); *awexib'al tikb'al*, ‘sembrar y plantar’; *tzuqunel*, ‘el que alimenta’; *xq'anil*, ‘puesta del sol’.

(Z): *Q'anareem*, ‘la persona se pone amarilla’ (enferma); *q'anarik*, ‘madurar’, ‘enfermedad’.

(E): *Achalaxik*, ‘familia’; *k'iyal*, ‘abundancia’, ‘multiplicación’.

Toj: ‘pago’.

(T): *Tojonik*, ‘pagar’; *k'ax*, ‘enfermedad’, ‘pena’.

(Z): *Tojb'al*, ‘algo con lo que se paga’; *tojoneel*, ‘el que paga’ (ofrendador); *tojb'alii*, ‘recompensa’ (positiva o negativa); *tojoninaq*, ‘ha pagado’ (se recupera el equilibrio por medio del pago); *tojtajinaq*, ‘se ha pagado’ (se agradece y reconoce el pago); *toronik*, ‘abrir’, ‘dejar libre’.

(E): *Tojb'al*, *kotzij*, ‘ofrenda, flores’ (ceremonia de quemar *pom*); *toj*, ‘pago’ (refiriéndose a un ave que se degollará ritualmente); *taab'al*, *taob'al*, ‘sentido del oído’; *tah*, ‘oír’; *unawa lq'aq'*, ‘nawa/ del fuego’; *uq'ij rech Tojil*, ‘su día de Tojil’.²⁶

Tz'i: ‘perro’.

(T): *Tz'ilonik*, ‘ensuciarse sexualmente’; *tz'iyalaj tzij*, ‘palabras celosas’; *katz'iyanik*, ‘no es cierto’.

(Z): *Q'ana tz'ij*, *saga tz'ij*, ‘palabras amarillas, palabras blancas’ (la verdad, madurez y transparencia en la expresión); *tz'i'latzij*, ‘chismes’, ‘calumnias’,

²⁶ Esta frase también es retomada del *Popol Wuj*. *Tojil* vendría siendo la personificación de *toj*.

‘mentiras’; *katz'i'lowik*, *katz'i'arik*, ‘deseo intenso’; *tz'iil*, ‘sucio’, ‘manchado’, ‘hediondo’; *tz'ilool* ‘ascosidad’, ‘obsceno’; *tz'ilotal*, ‘desacreditado’, ‘mal informado’; *tz'i'arinaq*, ‘está necio(a), deseoso(a)’.

(E): *Tz'i'aj b'e*, *tz'i'aj k'asle mal*, ‘ensuciar el camino, ensuciar la vida’; *katzo*, ‘mordida de perro’ (un hostigamiento de la autoridad); *q'atal tz'ij*, ‘juez’, ‘gobernante’; *q'atb'al tz'ij*, ‘municipalidad’, ‘autoridades’; *Chajinel Mundo*, ‘Guardián Mundo’; *ajtz'ij*, ‘el que habla’; *ajtz'ib*, ‘escribano’, ‘secretario’.

Los *nawales* de los días tiene ciertas características: en primer lugar, se conciben como seres que realizan un trabajo específico, el cuál en ocasiones es difícil de encasillar bajo las categorías de “bueno” o “malo”. Esto ha creado ambigüedades en el entendimiento de los registros etnográficos, pues por largo tiempo se ha intentado clasificar cada uno de estos días dentro de dichos conceptos, dando por resultado el reducido entendimiento de la naturaleza de cada *nawal*. Por citar un ejemplo, el *nawal Tijax* tendrá el trabajo de cortar, lo cual –según el contexto en el que se aplica– puede estar asociado con el dolor agudo, así como con chismes, calumnias, envidias, pleitos y cosas ocultas; todas estas ideas están asociadas análogamente a las heridas que puede provocar un cuchillo filoso. Sin embargo, es también el *nawal* al que se puede suplicar que sea “cortado” todo lo negativo que tenga una persona en su vida; bajo esta lógica, tiene el poder de atraer dolor a una persona, pero también lo puede retirar. Por otra parte es también el *nawal* que corta las enfermedades, y este sentido se enriquece cuando se le relaciona con la esencia oculta contenida en el bisturí que

usan los cirujanos del mundo moderno. Las personas nacidas en este día podrán ser rodeados de chismes, pero por otro lado se considera que tienen “buena mano” (habilidad, destreza, maestría) para curar enfermedades, por lo que pueden fácilmente dedicarse a la medicina, tanto tradicional como alópata.

Otro ejemplo es el del *nawal Kan*, que en un primer momento se entiende como serpiente, pero que en un sentido profundo se relaciona con las cosas que convergen²⁷; puede estar asociado tanto con la convergencia de lo caliente y de lo frío (aspecto cosmogónico que representa el origen de la vida) como también puede estar relacionado con la confrontación directa con un enemigo. Ante este día se pueden hacer ceremonias para acelerar el ritmo de una situación en marcha, como también se puede pedir que se retire un enemigo; o por el contrario, que se confronten dos personas.

En estos ejemplos se puede apreciar que no existe un carácter de los días expresado como “bueno” ni “malo” por sí mismos, sino que cada uno de ellos es pensado como fuerzas que realizan una serie de tareas específicas, las cuales pueden ser entendidas como “buenas” o “malas”, dependiendo del contexto en que sean interpretadas. A este trabajo específico se le llama “carga”.

Por otra parte, para que los *nawaless* ejerzan este trabajo de una manera que resulte conveniente sobre la vida de las personas es necesario ofrecer ante ellos un pago. Esto se consigue por medio de las ofrendas, las cuales son entendidas como un agradecimiento y retribución dado por el trabajo que realizan en pro de la vida de las personas y el mantenimiento del mundo en las condiciones en que lo

²⁷ Esta acción en K'iche' se dice *kulik*

apreciamos; así también son un medio de comunicación, un conducto por el cual el *ajq'ij* puede dialogar con ellos, rindiéndole plegarias con el fin de convencerlos de ejercer su poder sobre ciertas situaciones que el ritualista está interesado en modificar o mantener.

Ante los *nawales* se agradece la bendición de la lluvia, del alimento, de la milpa, de la casa, de la familia, del dinero o de la salud, la existencia de la vida, del sol, del fuego, y se agradece a los antepasados (los cuales también son *nawales*) lo que dejaron para uno. Pero también es posible solicitarles que retiren la enfermedad de una persona, que mejoren las ventas de un negocio, que se acaben las discusiones dentro del hogar, que se multiplique favorablemente el ganado, que no existan contratiempos en un viaje programado, que pueda casarse un joven o una señorita; o por otra parte, que un ladrón sea castigado, que se peleen dos personas, que regrese una brujería a la persona que la ejecutó, o incluso que muera un enemigo. Cualquiera de estas cosas que son solicitadas tienen que ver con un procedimiento ritual específico, en el que el *ajq'ij* evaluará cual es la mejor manera de ofrendar a tal o cual *nawal*, el altar más propicio a visitar para las ceremonias, el tipo de materiales que utilizará y las oraciones pertinentes. Es su labor un ejercicio de intermediación, en el cual intentará convencer a los *nawales* de que su causa es la correcta a través de complacerlos con los dulces aromas de los cuales ellos se alimentan. En este sentido, podemos hablar de que estas fuerzas que gobiernan los días son seres voluntariosos que responden a los estímulos y que pueden ejercer su carga sobre aspectos concretos de la vida, a expensas de recibir un beneficio como retribución.

Las ofrendas

Los *nawales* tienen el gusto por recibir alimentos, y es bajo esta concepción que los ritualistas entablan una relación de reciprocidad. Al tratarse de seres incorpóreos, su sustento debe tener también esa característica; por ello el calor y los aromas son las sustancias de las cuales se alimentan. Hay algunas ofrendas que se pueden entregar en su estado natural, como el aroma de las flores o de la fruta, pero la gran mayoría de estas ofrendas se someten a combustión en un fuego ceremonial al que se nombra *k'otzij* ‘flor’ o *tojb'al*, ‘medio para pagar’ (fig. 2, 3 y 4).

Las flores (*k'otzij*) son consideradas como la ofrenda por excelencia, por lo que la palabra K'iche' que las designa es un término que también se refiere por extensión a todo lo que es ofrecido a los seres sagrados en calidad de tributo; mientras que el término *tojb'al* encierra dentro de sí la noción de la retribución por el trabajo realizado, tan marcado dentro del pensamiento de los mayas del altiplano. Estas ofrendas son consideradas como un pago que se hace a los *nawales* por la atención que hacen a los rezos de los ritualistas; el hecho de estos escuchen las necesidades de aquel que les invoca ya es un acto que amerita ser pagado, independientemente de que acepten o conceder lo que se les suplica. Si esto es conseguido, después el *ajq'ij* necesitará pagar con otra ofrenda de *pom* o de candelas a manera de agradecimiento por el favor obtenido.

De todas las sustancias que se queman, la que nunca puede faltar por considerarse como la ofrenda por excelencia es el *pom*, término que engloba

cualquier sustancia resinosa de origen vegetal y olor agradable, como la trementina de pino, el estoraque y el copal extraído de los árboles del género *Bursera*. Otros materiales recurrentes en estas ofrendas son las candelas de colores, el azúcar, el pericón, el romero, la panela, el chocolate, el licor, las gaseosas, diversos tipos de dulces industrializados y la miel; todos ellos de aromas dulces y agradables.

En las ceremonias más importantes o cuando un propósito es especialmente difícil, se sacrifican animales para alimentar al fuego con su sangre y carne; esta ofrenda es especialmente agradable para los *nawales* pues se considera que el olor de la sangre es muy fragante. Para estos sacrificios se prefieren casi siempre las palomas y los pollos, aunque en ocasiones se matan también chivos.²⁸ Sólo en una ocasión, durante la ceremonia de iniciación de un nuevo *ajq'ij*, pude ver que se ofreciera al fuego sangre humana extraída de los lóbulos de las orejas del iniciado; por lo general se considera que las personas somos seres “impuros”, por lo que se prefiere ofrecer sangre animal (Estrada, 2010: 47).

En vista de que la ofrenda se considera un pago, se quema en la ofrenda un material hecho de *pom* manufacturado a manera de que semeje monedas. Una de las maneras de hacer la ceremonia consiste en dar al fuego trece de estas “monedas” (llamadas *cuilco*) por cada uno de los días-*nawales*, es decir, por cada uno de los numerales con los que se combina; en total se paga entonces a cada

²⁸ La palabra “chivo” en Guatemala no se refiere a la especie *Capra aegagrus hircus*, sino a la *Ovis orientalis aries* (oveja doméstica).

uno de los días del *Cholq'ij*. En ocasiones el *cuilco* es reemplazado por granos de cacao, pues se tiene la noción que éstos eran la moneda de los antepasados.

Hay algunos materiales específicos que pueden ser usados en cada ocasión; *verbigracia*, al *nawal Tz'ikin* se le alimenta esparciendo en la lumbre semillas de ajonjolí, ya que el nombre de este día significa ‘pájaro’; esta ofrenda es dada a fin de que otorgue recíprocamente una parte de las riquezas que guarda, ya que además este *nawal* es el *Tesorero Mundo*. En el caso del *nawal Keej*, se le ofrenda romero (*Rosmarinus officinalis*) u otra hierba aromática figurando ser una pastura, pues se considera que es un *nawal* glotón y difícil de saciar, a semejanza de un caballo de carne y hueso.



Figura 2. Ofrenda acomodada y lista para que se encienda fuego sobre ella. Destacan las pellas de *pom*, el incienso llamado *palito*, la mirra y el ocote. Laguna de Chicabal, San Martín Sacatepéquez.

Fotografía de Canek Estrada



Figura 3. Materiales que se quemarán en una ceremonia. Destaca la presencia de *pom*, veladoras de colores, candelas, pan, panela y chocolate. La presencia de limones y huevos indica que se trata de una ceremonia de curación. Altar *Oxlajuj Kan*, San Pedro Sacatepéquez. Fotografía de Canek Estrada



Figura 4: Combustión de una ofrenda de *pom*. Se aprecia de espaldas a la *ajq'ij* que dirige la ceremonia. Santo Tomás la Unión. Fotografía de Canek Estrada.

Hoy día, cuando se invoca al *nawal Ajpu*, se colocan en la lumbre dos puros y dos rajas de ocote. Dicha costumbre parece ser extraída de la lectura de *Popol Wuj*, pues una de las pruebas a las que son sometidos Junajpu e Ixbalamke', al igual que su padre y tío Jun Junajpu y Wukub Junajpu, es la de entrar en la casa de la obscuridad, entregándoles a cada uno un puro y un ocote, mismos que

tendrán que encender durante la noche, y posteriormente entregar sin haberse consumido al amanecer (*Popol Wuj*, 2008: 69-70, 103). Se cree que de esta manera se le ayuda a superar dichas pruebas a los ancestros, pues al igual que los héroes gemelos, ellos tendrán que bajar al inframundo y ascender de nueva cuenta; recordemos que este *nawal* es quien permite la comunicación con los ancestros. Aunque hay que mencionar que, por otra parte, este acto también puede ser el resultado de una paronomasia, ya que al acto de fumar puro, sahumar con incienso o levantar polvo se le nombra en K'iche' *puk'likxik*, y este es un término que define el significado de dicho día.

Jerarquía de los *nawales*.

Los *nawales* tienen una organización similar al orden social de los hombres, o mejor dicho, desde la perspectiva maya, la organización de los hombres es un reflejo del orden del mundo sagrado. De este modo, podemos encontrar que los veinte días no sólo cumplen con funciones concretas sobre la dinámica del mundo, sino que además están jerarquizados.

A los cuatro cargadores de los años, es decir, a los cuatro posibles días con que puede comenzar el año de 365 días, se le concibe como “alcaldes”, y se refieren a ellos por medio del grado de *Mam* (‘abuelo’) que es un título honorario del más alto nivel (Girard, 1962: 330; Tedlock, 2002: 86); Estos son los *nawales Iq*, *Keej*, *E* y *No'j*²⁹. El *nawal Keej* es el de mayor autoridad de los cuatro, por ello se le nombra

²⁹ Cabe mencionar que estos 4 cargadores se combinan con una serie de trece numerales que se secuencian ininterrumpidamente, de lo que resultan 52 posibles maneras de nombrar a los años, antes de que de regresen a su punto de arranque. Es decir, un año 1 *Keej* será secundado de uno 2 *E*, y luego del 3 *No'j* y 4 *Iq*, el siguiente será 5 *Keej*, y luego 6 *E*, 7 *No'j*, 8 *Iq* y así consecutivamente.

a veces como “Presidente Mundo”; su carácter es autoritario, masculino, brioso, insaciable, a grados incluso aplastante, a medida que el número que lo acompaña es mayor.

Estos cuatro alcaldes tienen su “secretario” y su “tesorero”, los cuales son el *nawal K'at* y *Tz'ikin*, respectivamente. El *Secretario Mundo* es el encargado de llevar nota de las ofrendas que dan los *ajq'ijab'*, el intermediario ante el cual queda constancia de lo que se da ante los demás *nawales*. El *Tesorero Mundo* es el que otorga los bienes, se relaciona en primera instancia con los asuntos económicos, pero también es el vehículo por el que se obtienen varios tipos de favores, como la multiplicación de los conocimientos. Existen a su vez un “segundo secretario” y un “segundo tesorero”, que a su vez son el *nawal I'x* y el *nawal Kan*; ellos son complementarios al secretario y tesorero primeros porque su posición con respecto a ellos así lo determina: si acomodamos a los veinte *nawales* en una rueda, *K'at* e *I'x* se hallan en lados opuestos, al encontrarse a diez posiciones de diferencia uno del otro; lo mismo ocurre entre *Tz'ikin* y *Kan*. Esta condición de opuestos complementarios binarios se llama en *K'iche' Tob'al re*, y representa un contrapeso que cada *nawal* posee, un punto de equilibrio equidistante entre pares de días.

También hay *nawales* que tienen por trabajo impartir la justicia: ellos son el *nawal Kan*, que también es considerado como el *Rasyar Mundo*, el “látigo del Mundo”; y el *nawal Tz'i*, que está ligado a la justicia de los hombres (*q'atal tz'ij* significa ‘juez’), y a quien también se le llama el “Guardián Mundo”.

Los *Mam*, así como todos los días-*nawales* en diferente grado, son los regidores del mundo, las fuerzas que ordenan y determinan los acontecimientos y fenómenos que ocurren en nuestro ámbito; el apelativo de *Mundo*³⁰ que se les da a sus jerarquías (*Presidente Mundo*, *Secretario Mundo*, *Tesorero Mundo*, *Juez Mundo*, etc.) tiene que ver con un poder encarnado en ellos, es el calificativo que indica que su campo de acción se ubica dentro en el ámbito donde reside la vida del hombre y de todos los seres mundanos en general; así, el *Mundo* se piensa no sólo en términos de tierra física, sino de un medio completo que recibe las influencias de los seres numinosos para funcionar ordenadamente. Es en este medio que gobierna la acción de los veinte *nawales*, por ello al *Cholq'ij* también se le nombra con el nombre castellanizado de *Calendario Mundo*.

Los veinte *nawales* en su conjunto pueden ser considerados una especie de “consejo”, pues la labor de cada uno de ellos está integrada a la de los demás; cada uno tiene su fuerza particular, pero esta no puede actuar de manera aislada. Es por ello que durante las ceremonias, a pesar de que los *ajq'ijab'* invocan y rezan principalmente al día-*nawal* seleccionado para tal o cual propósito, lo hacen también a los otros 19, exponiendo ante cada uno de ellos la misma súplica; *verbigracia*, un *ajq'ij* visita la cumbre de un cerro en un día *E* para quemar *pom* y con ello pedir que salga bien un viaje a la capital, ya que este *nawal* puede abrirle el camino. Primero rezará y pagará con copal a dicho día, pero después hará lo mismo con los *nawales Aj*, *I'x*, *Tz'ikin*, *Ajmaq*, etc... hasta finalizar con el *nawal B'atz'*. Este procedimiento implica dar un pago no sólo al día-*nawal* que fue

³⁰ Este es una simplificación del término k'iche' *Juyub-Taqaj*, ‘cerro, planicie’.

seleccionado por sus atributos, sino a toda la veintena completa; de este modo, *nawal E* es un primer actor dentro de una junta o comunidad: él recibirá primero los ruegos, pero será auxiliado por el resto de los días-*nawaes* del conjunto. Se podría decir entonces que el poder de cada *nawal* está íntimamente relacionado con su veintena, ya que como ente individual éste es limitado.

Por esta razón es que durante los últimos cinco días del año, los llamados *Tz'api q'ij* ('días cancelados'³¹) no es posible hacer ceremonias ni otros actos importantes, pues es un periodo en el que no se encuentran reunidos los veinte días de manera cabal. Girard apunta respecto a esta costumbre que:

Al igual que el *Mam*, Regente o Alcalde del año, el jefe de la comunidad indígena de Momostenango preside una corporación formada por 20 dignatarios, equivalente a los 20 Señores –o días– del mes.

En ambos casos el Alcalde no puede actuar si la corporación que preside no está integrada por la totalidad de sus miembros.

Durante los cinco días finales del año el “Alcalde” (*Mam*) no puede hacer nada porque su séquito no está completo. Entonces “descansa” y “goza de vacaciones.” (Girard, 1965: 331)

Una analogía similar me fue comentada por un *ajq'ij* con el que trabajé esta investigación: estos últimos cinco días efectivamente está cerrado el gobierno que ejercen los días-*nawaes*, ya que hay una transición de poder entre el *Mam* que sale de funciones y aquel entrante; por ello se encierran en la alcaldía del Mundo, ya que quien deja el cargo tiene que dejar en orden los papeles que ocupó durante

³¹ Equivalentes a los wayeb' del sistema yucateco.

su gestión y poner al tanto al nuevo jefe de aquellos asuntos pendientes. Este ordenamiento dura los últimos 5 días del año, por lo que esos días no se “despacha.” Por una u otra razón, estos días son peligrosos en tanto que no son recibidas las ofrendas y súplicas de los *ajq’ijab*, simplemente porque metafóricamente “no hay quien los atienda”, en otras palabras, son *días sin autoridad*.

Relaciones entre las cargas de los *nawales*.

Como dije antes, un día por si solo tiene un sentido limitado; para que una acción que pasa en la vida cotidiana pueda ser interpretada en términos calendáricos por un *ajq’ij* de manera más erudita, es necesario que él relacione la carga de varios *nawales* que pueden llegar a intervenir en el destino inscrito de dicho acontecimiento.

Este procedimiento lo podemos observar en acción al momento en que se presenta un acontecimiento calificado como *retal* ('señal'), tal como es una vibración en el cuerpo del especialista ritual, o un movimiento singular del fuego al momento de quemar *pom*; también al despertar de un sueño, al pasar un animal silvestre cruzando el camino de alguien, etc. En estos casos lo que hace por lo regular el *ajq’ij* es ir relacionando el día en el que está aconteciendo el aviso con aquél que se encuentra a nueve y a trece posiciones hacia adelante, usando el significado de los *nawales* que gobiernan dichos días para construir una interpretación; puede proseguir contando de nueve en nueve o de trece en trece hasta que considere que ha logrado entender el significado de dicha señal o

acontecimiento. De este ejercicio resulta un enunciado en el que se entrelaza la carga de varios *nawales*, que juntos ayudan a construir una explicación congruente que clarifique –según el criterio del *ajq'ij*– el significado de dichas señales.

Estas relaciones entre *nawales* también las podemos encontrar en el estudio de la personalidad y del destino de los seres humanos a partir de su fecha de nacimiento. Además del *nawal* que gobierna el día de nacimiento (y que obviamente tendrá la mayor influencia sobre el destino de la persona) son especialmente importantes los días que se encuentran a nueve posiciones adelante y nueve atrás³²; a dichos días se les conoce regularmente como *nawal de engendración* y *nawal de destino*, pues se considera que cualquier hecho se comienza a gestar nueve días antes, y que su consecuencia o repercusión estará simbolizada por el día que queda a nueve posiciones delante de él.

La denominación que reciben dichos días en K'iche' son *Tikib'al Uk'ux*, 'plantar su corazón' para el que se conoce como *nawal* de engendración; mientras que al que se le llama *nawal* de destino se le denomina *Tiojlab'em Uk'ux*, 'lo que encarna su corazón' (Estrada, 2010: 46). Existe también una asociación metafórica entre los astros y estas relaciones de días, ya que también he escuchado que al *nawal* de engendración se le llama *u Ik'*, 'su luna', al día que ocurre el nacimiento de la persona se le dice *u wach*, *u q'ij*, 'su imagen (su rostro), su sol (su día)', y al *nawal* de destino, *u Ch'umil*, 'su estrella'.

³² Al momento de contar estas posiciones se debe incluir el día de partida.

A esta trinidad se pueden agregar otros dos *nawales*, que son aquellos que quedan a siete días antes y siete después del día del acontecimiento, estos son considerados como brazo derecho (*wiqiq'ab*) y brazo izquierdo (*moxq'ab*). De la combinación resultante se obtienen cinco *nawales*, con los cuales se puede armar una interpretación más amplia de la personalidad y el destino; a esta conformación se le llama *cruz maya*. Por si no fuera ya suficientemente complicado este sistema de hilación de significados, algunos *ajq'ijab'* agregan los siete días delante y detrás tanto del día de engendración como de destino; a estos últimos se les llama *xultato'* o 'cuñas', y completan nueve *nawales* con los que se pretende dar una lectura completa sobre las circunstancias que rodean el nacimiento de un individuo, hablando en términos de destino.

Hay que agregar, además, que se considera que el *Mam* que gobierna el año en el que ocurre el nacimiento tiene una influencia decisiva sobre la persona en cuestión, a excepción de que haya nacido en el periodo de 5 días al final del año (*Tz'api q'ij*); en este caso se considera que la persona puede tener una personalidad descarriada por la ausencia de "autoridad" en su destino.

Para entender de manera más ilustrativa estas relaciones, pondré como ejemplo el caso de un bebé nacido el día 26 de julio de 2013. Como dicho día estuvo regido por el *13 N'oij*, su día de engendración es el *5 Toj*, y el de su destino es el *8 Kan*. Los brazos de su cruz son el *7 B'atz'* y *6 Aq'ab'al*, y sus cuñas serán *12 Aq'ab'al*, *11 Tz'ikin*, *2 Kawuq* y *1 B'atz'*. Su vida y su destino estará influenciado por la carga de todos estos días, pero además por la del *Mam 1 Iq'*, que fue quien

gobernó ese año. La relación de los días- *nawales* en torno al nacimiento de este bebé está expresada en el siguiente cuadro:

<i>12 Aq'ab'al</i> (<i>xultato'</i>)	<i>5 Toj</i> (<i>Tikib'al uk'ux</i>)	<i>11 Tz'ikin</i> (<i>xultato'</i>)
<i>7 B'atz</i> (<i>wiqiq'ab</i>)	<i>13 N'ojoj</i> (<i>Uwach uq'ij</i>)	<i>6 Aq'ab'al</i> (<i>moxq'ab</i>)
<i>2 Kawuq</i> (<i>xultato'</i>)	<i>8 Kan</i> (<i>Tiojlab'em uk'ux</i>)	<i>1 B'atz'</i> (<i>xultato'</i>)

Manifestaciones físicas de los *nawales*.

Los *nawales* de los días son seres incorpóreos; sin embargo, existen ciertos receptáculos materiales en donde se manifiesta su esencia. Estos se encuentran en formaciones rocosas naturales— generalmente en los cerros—, o como ya mencioné líneas arriba, en objetos portátiles que pueden ser rocas con formas caprichosas, objetos de manufactura prehispánica o copias de estos hechas en la actualidad. Se cree que las formaciones rocosas— tanto las del paisaje como aquellas portátiles— tenían vida y movimiento antes del primer amanecer, pero quedaron petrificadas al momento que salió el sol; por ello se les atribuye poderes

a las piedras que parecen plantas, animales, personas y aun objetos. Aquellas de origen prehispánico contienen además la fuerza de los antepasados.

Algunas de estas formaciones del paisaje que son relevantes por asociarse a algún atributo de los días-*nawales*, se convierten en los altares predilectos de dichas fuerzas sagradas. *Verbigracia*, en el día *Kiej* muchos *ajq'ijab* van a San Juan Ostuncalco (Departamento de Quetzaltenango), donde hay una piedra que tiene forma de silla de caballo; este altar se llama por ello *Chuikiej*, ‘sobre el caballo’. (fig. 5) En este mismo cerro está el altar del *nawal Kame*, sitio indicado por una piedra en forma de ataúd. En el día *Kan* van a ofrendar a San Pedro Sacatepéquez (Departamento de Guatemala), en donde hay una enorme piedra en forma de serpiente enrollada; este altar se llama *Oxlajuj Kan*. Para las ceremonias dedicadas al *nawal No'j*, pueden ir a un sitio a las afueras de la ciudad de Quetzaltenango en donde hay una enorme cabeza de piedra llamada *Lajuj No'j*; recordemos que el significado que se atribuye a *No'j* se refiere a los pensamientos, y este monolito simboliza el cerebro humano para los K'iche' de la región. (fig. 6)

Hay ciertas piedras de origen prehispánico que también materializan la presencia de los días; como ya mencioné antes, a estas esculturas también se les llama *nawales*. Una piedra esculpida en forma de felino en el pueblo de Santa Lucía Utatlán, (Departamento de Sololá), es buscada los días *I'x*; (fig. 7); también a orillas de la laguna de Lemoa (Departamento de El Quiché), en el centro ceremonial Ojer Tinamit, una escultura antropomorfa con las manos cruzadas sobre el pecho recibe ofrendas especialmente en el día *Ajmaq*, día que se usa

para pedir perdón por los pecados cometidos; los *ajq'ijab* piensan que la posición que tienen su manos son una muestra de humildad, actitud necesaria de aquel que pide ser perdonado por algo. (fig. 8).



Figura 5. Altar Chuikiej, en San Juan Ostuncalco. La piedra principal tiene forma de silla de montar, por lo que es el altar del *nawal Kiej*, que puede interpretarse como 'caballo'. Fotografía de Canek Estrada.



Figura 6. Altar *Lajuj No'j*, a las afueras de Quetzaltenango. Puede apreciarse la forma del “rostro” del lado izquierdo de esta toma, mientras que su “nuca” se ubica justo junto al personaje que aparece realizando labores de limpieza del altar. Se pueden ver también las cenizas de ceremonias pasadas, así como nuevas bases para poder quemar *pom*. Fotografía de Canek Estrada



Figura 7. *Nawal I'x* del pueblo de Santa Lucía Utatlán. Se encuentra en el patio de una casa particular, adecuado como altar. Fotografía de Canek Estrada.



Figura 8. *Nawal* del centro ceremonial *Ojer Tinamit*, en Lemoa. Algunos *ajq'ijab'* lo relacionan con el día *Ajmaq*. Fotografía de Canek Estrada.

Los numerales

La cuenta de doscientos sesenta días es el resultado de la conjugación de los veinte *nawales* con numerales que van del uno al trece. Si bien es aceptable que en la época prehispánica cada uno de estos numerales tenía un dios patrono que infringía su influencia sobre el día, y que por lo tanto la carga sagrada atribuía a un cierto día era el resultado de la conjunción del poder de dos dioses (el del nombre y el del número); entre los K'iche' que siguen usando el *Cholq'ij* los números no representan ningún ser sagrado diferenciado. La acción de estos numerales hoy día se limita a constituirse sólo como cifras exponenciales de la fuerza del *nawal* que acompañan.

Saler (1969: 17) documentó un caso que puede ejemplificar lo anterior. Una de sus informantes le narró que su hijo había nacido en el día *4 Kiej*, por lo que su *nawal* era “cuatro caballos”; así, ella pensaba que su hijo tenía metafóricamente la fuerza de cuatro equinos. Más adelante, el autor comenta que en opinión de un *ajq'ij* al que preguntó sobre este caso, la señora estaba equivocada, en tanto que el numeral 4 era débil. Tanto para uno como para otro informante, el numeral no representó un ser numinoso diferenciado, sino sólo una manera de entender al *nawal Kiej*.

En esta concepción, los numerales 1, 2, 3, 4 y 5 son débiles o tibios; 6, 7, 8 y 9 son medios y de fuerza moderada; y 10, 11, 12 y 13 son fuertes, violentos, y llevan a su extremo el poder del *nawal*. Por ello, Bunzel (1981: 340) menciona que el primer grupo de días son buenos para pedir favores, mientras que los terceros son

para ceremonias intensas, como pudiera ser el caso de aquellas orientadas a la defensa contra brujerías o venganzas. Los días de fuerza moderada son para las ceremonias que se repiten periódicamente para asegurar una vida tranquila. Tedlock (2002: 92) apunta al respecto que los números bajos indican algo joven o nuevo, mientras que los números más altos indican asuntos más viejos, más maduros y más serios.

Por otra parte, algunos de los informantes con los que trabajé comentaron que los numerales 2, 4, 6, 8, 10 y 12 les dan a los *nawales* que acompañan cierta estabilidad, ya que se considera que están sostenidos por “dos pies” (*takalik*); por lo tanto estos numerales son de naturaleza más firme o constante. En cambio, los numerales 1, 3, 5, 7, 9, 11 y 13 sólo están “parados sobre un pie”, por lo que tendrán mayor desequilibrio y podrían inclinarse tanto a una influencia benigna del *nawal* como a lo contrario; por tanto se puede esperar cierto grado de ambigüedad o volubilidad de ellos.

Combinando ambos criterios podemos encontrar que, por ejemplo, los días 11 y 13 son especialmente delicados tanto por su fuerza como por su variabilidad; en cambio, los días 6 y 8 son equilibrados, tanto por encontrarse en un rango medio como por tener una condición constante.

Si bien ésta es la manera más común de entender los numerales que acompañan a los veinte *nawales* del *Cholq'ij*, algunos guías espirituales del pueblo de Nahualá (Departamento de Sololá) entienden cada numeral en base a una serie de significados específicos contenidos en cada uno de ellos, los cuáles se

conjungan con las características propias de cada *nawal*. Esta práctica no contradice las características generales que usa la mayoría de los *ajq'ijab'* de otras regiones, se convierte en un criterio más que entra en combinación con los otros dos.³³ A continuación presento un resumen de dichos significados:

Jun (1): El significado de este número dentro del contexto calendárico está englobado en el concepto de *majb'al re*, es decir, ‘el inicio o comienzo’, ‘el primer paso’, ‘algo que brota’.

Kieb' (2): Los conceptos que engloba este numeral es el de *yanalik*, *tanalik*: ‘lo que va en retroceso’, ‘lo que se suspende temporalmente’.

Oxib' (3): *Kak'iyarik uwach*; ‘lo que se multiplica’, ‘lo que se ramifica’, ‘la divergencia’.

Kajib' (4): *Chakalik*; ‘algo que está parado en cuatro sostenes’, ‘lo que está firme, fijo, estable’; o por otro lado, ‘falto de dinámica’.

Job' (5): *Ya Xnimarik*; ‘lo que se hace grande al grado de desbordarse’, remite a la idea de ‘rudeza’.

Waqib' (6): *Pajab'al*, ‘algo que se coloca en una balanza’; *le nima*, *le chutii*; ‘lo grande, lo pequeño’; *u k'ux*: ‘su corazón de algo’; *wa'ljsxaxij*, ‘levantar’, ‘erigir’.

Wuqub' (7): *Ya xmiq'ik*, ‘algo que se ha calentado al punto en que hierve’, ‘efervescencia’.

³³Tat Fabián Frías, comunicación personal. La fuente primaria es *tat* Diego Guarchaj y *nan* María Tzok.

Wajxaqib' (8): *Ya Xpe'chik*; 'lo que retorna', 'algo que llega de vuelta por su propia cuenta'.

B'elejeb' (9): *Ya Xtewarik, ri tewal, tyojlab'em*, 'algo que se enfriá, o que pierde su ánimo momentáneamente'. También se refiere a 'algo que se gesta'.

Lajuj (10): *K'ulik, kub'al*; 'juntar', 'encontrarse', 'unirse', 'punto en donde convergen las cosas'.

Ju'lajuj (11): *Jarem, joronem*: 'disolverse', 'diluirse', 'dispersión'.

Kab'lajuj (12): *Sipanik*: 'regalo', 'dádiva', 'adición'.

Oxlajuj (13): *Le nima'q taq*, 'lo más grande', 'lo más acumulado'.

Los días rituales del Cholq'ij

Exceptuando la entrada del *Mam* al principio del año nuevo, las fechas importantes del *Cholq'ij* están desvinculadas del calendario solar, pero son de suma importancia ritual y se celebran con ceremonias que tienen como objetivo agradecer las bondades y favores que se reciben desde el mundo sagrado en lo individual, lo familiar y en lo comunitario, así como el de propiciar una vida equilibrada y tranquila. A estos *nawales* con una fuerza precisa cifrada en el numeral que lo acompaña se les pagan ofrendas de *pom* en los altares de los cerros, la milpa, la casa, el cementerio, etc. (según sea el caso) a fin de que

animen la vida en el *Kaj-Ulew*, ‘Cielo-Tierra’, ‘Universo’. A todos estos días se les llama *nimalaj q’ij*, ‘días grandes’ o ‘días mayores’.³⁴

Bunzel (1981: 341-342) tomó nota de algunos de ellos, que estaban en uso en los años treinta del siglo XX en el pueblo de Chichicastenango, y notó que casi siempre venían en grupos de dos o tres días consecutivos, ya que con regularidad los días mayores se celebran desde su víspera y a veces los ritos se extiende hasta el día siguiente. Clasificó algunos de ellos en términos de obligación para cada jefe de familia, y nombró a estos días como “de conmemoración”. Ellos eran:

8 <i>Kiej</i>	Conmemoración de los difuntos.
8 <i>I’x</i>	Conmemoración del mundo.
8 <i>E</i>	Conmemoración de la vida personal.
8 <i>Q’anil</i>	Celebración de la milpa.
8 <i>Aj</i>	Invocación del animal del destino.
8 <i>B’atz’</i>	Conmemoración del calendario.

Aunque hoy día me fue imposible encontrar a algún *ajq’ij* que celebrara algunas ceremonias reportadas por Bunzel, como la del 8 *Keej* como conmemoración de

³⁴Estos días importantes dentro de la cuenta de doscientos sesenta días son similares a los que describe Sahagún (2000: 170-175), para el caso de los nahuas del centro de México en el siglo XVI, a los cuales llamó “fiestas móviles”, y que eran días en los que se ofrecían ceremonias y sacrificios a diferentes deidades del panteón de este grupo; por ejemplo, en el día 4 *Ollin* se ofrendaba al sol, en 2 *Tochtli* a Izquitécatl y los demás dioses del pulque, en 1 *Acatl* a Quetzalcóatl, en 1 *Miquiztli* a Tezcatlipoca o en 1 *Izcuintli* a Xiuhtecuhtli.

los difuntos, o la del 8 *Aj* como día para hablar con el animal-compañero que vive en el monte, en la actualidad algunos de estos días siguen estando en uso. Es el caso del 8 *I'x*, en el que se conmemora a la tierra, pues es cuando se manifiesta la fuerza media y equilibrada del *Juyub' Taq'aj*, ‘el Mundo’; éste es el momento indicado de comunicarse con la tierra por medio de ofrendas, a fin de asegurar la morada y la subsistencia que da su poder. El 8 *Q'anil* es la fecha en que se celebra a la milpa, pues se piensa que es el momento en que retorna al mundo la fuerza del *nawal* que hace posible la maduración de las cosas sobre la tierra y, por lo tanto, que hace posible la existencia de todas las semillas y de la milpa misma por extensión; es el día propicio para establecer comunicación con la fuerza que hace posible los alimentos y pedir por una buena siembra o cosecha.

De todos estos días, el más importante es el 8 *B'atz'*, pues representa la culminación del proceso creador entendido en términos calendáricos, la primer vuelta del tiempo, el primer paso del orden establecido por *Ajaw* creador y formador; es el símbolo de la continuidad de todo lo que existe, así como de su constante e ininterrumpido retorno dentro de la ciclicidad cifrada dentro del *Cholq'ij* (Estrada, 2013: 238). Este día se recibe con grandes ceremonias a lo largo de todo el altiplano guatemalteco y su importancia es tal que hoy día es considerado por algunos como el “año nuevo maya.”

De los datos obtenidos en mi trabajo de campo, mencionaré los que quizás tienen más relevancia ritual, aunque no todos los *ajq'ijab* los comparten como días de obligación:

1 B'atz': día en que *Ajaw* toma conciencia de sí mismo, comienzo de la creación.

6 Toj: día en que se pagan todas las ceremonias que se omitieron realizar en un ciclo de 260 días por causas de fuerza mayor.

7 Tz'i: víspera del *8 B'atz'*. Día de agradecimiento de todo lo recibido en un ciclo de 260 días.

8 B'atz': día en que se conmemora el completamiento de la creación, así como la vuelta del ciclo de 260 días. Este es el día predilecto para que los aspirantes a nuevos *ajq'ijab'* completen su formación ritual y reciban la *vara*.³⁵

13 Toj: *nim q'ij rech q'aq'* ‘gran día del fuego’.

13 Iq': *nim q'ij rech ukux, utiojil mam q'ij*, ‘gran día del corazón, del cuerpo del abuelo Sol.’

9 B'atz': *nim q'ij rech ixoq*, ‘gran día de la mujer’. Este día se celebra una cuarentena desde que se completó la creación; periodo análogo a la cuarentena de una mujer recién parida.

1 Ajmaq: *nim q'ij rech ak'alaab'*, día que se agradece la vida de los niños.

6 I'x: día que se ofrenda para agradecer por la vida de los animales.

13 I'x: día para agradecer los altares mayas (*taab'al tz'ij*) y alimentar al mundo en ellos.

³⁵ La *vara* es el envoltorio que contiene doscientas sesenta semillas de *tz'ite'* (*Erythrina atitlanensis*) y cristales de roca, instrumental con el que se practica el *ch'ob'onik*, ‘comprensión’; es el emblema por excelencia que indica que su poseedor es un *ajq'ij*.

8 *Iq'*: día para ofrendar a los *nawales* de piedra (*jiq'*, *alxik*) que están en el hogar.

8 *Q'anil*: día de la bendición de las semillas y la milpa.

13 *Aj*: día que se ofrenda para la familia extensa.

8 *I'x*: se agradece nuestra morada en el mundo y todo lo que nos da la tierra.

8 *Keej*: *Nim q'ij rech ajq'ij*, ‘gran día del *ajq'ij*’, en él los *ajq'ijab'* hacen ceremonias para agradecer su vocación y para pedir más sabiduría para ejercerla.

7 *Kan*: *víspera del 8 Kame*, en este día se quita el altar y se lavan los *nawales* de piedra y la vara con agua de rosas.

8 *Kame*: día de purificación. En la ceremonia para este día se sacrifica un pollo y se da la sangre al fuego, el resto se come en casa.

12 *Tz'i*: día en que ofrendan las comadronas (*ilom*) por su trabajo.

9 *Ajpu*: *Ni q'ij rech ri Nantat*, ‘gran día de los ancestros’.

8 *E*: se agradece nuestra vida en general.

Capítulo 3:

El *Nawal Imox* en los trabajos etnográficos.

Que cosas tiene el mar, está loco, una noche en el infierno y al amanecer como un plato, tranquilo, tranquilo...

José Emilio Pacheco, *Cuando salí de la Habana, Válgame Dios.*

Etnografías en las comunidades k'iche'.

En esta segunda parte de la tesis, el análisis que pretendo abordar gira en torno a los significados atribuidos a uno de estos veinte de días del *Cholq'ij*, denominado como *Imox* en la oralidad contemporánea. Para ello, presentaré aquí una selección de textos escritos acerca del día *Imox*, obedeciendo a un criterio diferencial con respecto al origen de los autores, debido a que las motivaciones y contexto en el que escribieron son diferentes. En un primer lugar están aquellas referencias de etnógrafos provenientes de la cultura occidental, en segundo las que fueron escritas por autores mayas.

Desde la primera mitad de siglo XX existió una intensa actividad etnográfica en varias comunidades guatemaltecas, con lo que se producen valiosas monografías al respecto. Debido al fin específico que tiene este apartado, no puedo detenerme en una valoración más justa de los diferentes autores que describieron el uso ritual de este sistema calendárico, así que sólo me serviré de lo que dijeron respecto al tema que me atañe.

Leonhard Schultze- Jena escribió sobre el día *Imox*:

Imóx, imúx (no mo'x – loco) – Día malo. En Momostenango rezan en dicho día para que le sobrevenga un castigo a quien haya causado mal a alguien. Ya no se conoce en ese pueblo el significado de imox, y en Chichicastenango le dan el significado de mo'x, aunque se pronuncie la palabra correctamente. Estiman que este día sea eficaz para las rogativas en pro de los pobres de espíritu, y en general es el día de los zurdos , o sea de lo que es alrevesado, de lo que está embrollado, de lo que causa pleitos. Esta creencia popular parecería justificar la etimología vulgar de dicha palabra. Sin embargo; hay que tomar en cuenta que puede ser muy posible que dicha interpretación pueda haber originado posteriormente al uso de este vocablo. Este problema puede resolverse únicamente pronunciando imox correctamente por boca y para el oído del aborigen, y no con ciertos extravíos fonéticos que conducen a toda clase de supuestos.

Aunque el sentido esencial de este día es considerado como “malo” puede ser que una oración dicha en ese día con el propósito de contrarrestar algún mal, tenga éxito. Así, por ejemplo, en los días imox se hacen ofrendas en la montaña con el fin de obtener una reconciliación, cuando ha habido disgustos conyugales (Schultze- Jena, 1946: 36)

En las mismas épocas, Ruth Bunzel también hizo trabajo etnográfico en Chichicastenango. Ella comentó:

Imux (cosa oculta). Símbolo de las fuerzas ocultas en el universo, manifestadas en demencia. “Imux es el nombre de todas las cosas secretas u ocultas. En general es un día malo, un día peligroso. Pero si uno no tiene malos pensamientos y si la personalidad de uno es abierta y sincera, entonces no es un día malo, sino un día de esperanza.”

“Si las adivinaciones salen en 7 ajpú, 8 imux, 9 iq’, es un asunto de omisión o confusión con respecto a los ídolos en la casa de uno. Uno no pudo haber dado gracias, o uno pudo haber peleado en presencia de los ídolos.” (Bunzel, 1981: 334)

Más adelante, durante los sesenta, Bárbara Tedlock amplió considerablemente el conocimiento acerca del significado y el uso de los días en Momostenango, y al respecto comenta sobre el día mencionado:

Las nemónicas para Imöx son *kamöxitik*, “se posesiona o se vuelve loco”, *nimalaj k'ulel*, “gran enemigo”, y *kumatzrib' chikiwach Mam*, “humillarse ante el Mam”.

Los días 1, 6, y 8 Imöx, un *ajq'ij* visita los altares públicos apropiados, donde se humilla (*kumatzrib'*) ante los Mam (Keej, E, No'j, Iq') para que no sea dominado por su poder; que lo vuelve loco (*kamöxitik*). Los días Imöx con números altos, los *ajq'ij* poderosos van a los altares en las cimas de las montañas para presentarse ante los Mam, pidiéndoles que dominen a las personas que han usado la brujería contra otros. Esta dominación llega en forma de una enfermedad con un componente mental y uno físico. El contador del tiempo que llama directamente al poder de los Mam para perjudicar a otros de esta manera es el gran enemigo (*nimalaj k'ulel*) que trae el castigo divino sobre sus enemigos. Ésta se considera una práctica muy peligrosa, porque los Mam, después de oír el caso, podrían decidir dominar a la persona que hizo la petición en vez de la víctima destinada. Los nueve o trece días consecutivos de las dos ceremonias principales de brujería siempre incluyen un día Imöx para avisar a los Mames de la víctima futura.

En la cuenta del tiempo con respecto a una enfermedad, Imöx indica que un enemigo (*k'ulel*) ha pedido la enfermedad; entre más bajo el número, menos seria va a ser la enfermedad. Cuando es uno de los primeros resultados en una cuenta del tiempo con respecto a un matrimonio, Imöx significa que la mujer deseada podría enloquecer (*kamoxitik*) al cliente; mediante su infidelidad u otras acciones maléficas, dominaría al hombre. Al presagiar para un viaje o un trato comercial, Imöx indica tantos problemas y tanta complejidad que uno se volvería loco.

Un niño nacido un día Imöx será dominado por el poder de los Mam. Como resultado, será débil, ineficiente, desorientado, aun loco. Aunque tal persona no puede efectivamente entrenarse como contador del tiempo, se interesará bastante en la brujería y tal vez compre de los vendedores ambulantes que venden oraciones impresas a San Simón y a otros santos malos, publicados en

México, Honduras, y en Mazatenango, Guatemala. Se dice que la gente que depende únicamente de materiales impresos para tratar de llevar a cabo tales actos peligrosos se vuelve loca. (Tedlock, 2002: 109-110)

En los años noventa, Walburga Rupflin recopiló esta información de un *ajq'ij* K'iche', aunque no indica su procedencia.

El significado de *Imox* es que en la familia de repente crece un lío. El *Imox* es el disgusto, es el pleito, que nace en la propia familia.

Y el niño que nace en el *Imox* es un niño muy llevado, no es fijo. Estas personas dudan mucho y son indecisos, tienden a desequilibrios materiales y espirituales. Estos problemas son prevenibles.

En las ceremonias de *Imox* se pide rechazar las malas ideas, *Imox* es las malas ideas, *moxrik, tontirik*, se dice en k'iche', rechazar las malas ideas, y pleito en la familia, en la propia familia o afuera, eso es el *Imox*. (Rupflin, 1999: 106)

A partir de la década de los años noventa cobró fuerza la Espiritualidad Maya en Guatemala, la cual podemos definir como una arista del movimiento maya surgido a partir de la segunda mitad del siglo XX. Los integrantes de este movimiento afines a esta ala espiritual promulgan “una cosmovisión propia consistente en la relación armónica con la naturaleza y el universo, una forma de concebir y contar el tiempo que se concretiza en el uso del calendario maya” (Bastos et.al., 2007: 8); así también cuestionan la historia oficial que durante años ha postulado la discontinuidad entre los antiguos mayas y los “indígenas” actuales, afirmando que los pueblos mayas de hoy son descendientes directos de los mayas de la época pre-colonial. Con base a estas premisas, la reivindicación de la identidad étnica se convierte en una manera de plantear la continuidad de la

cultura como una forma de resistencia, y dentro de esta resistencia, las creencias cosmogónicas y religiosas de las diferentes comunidades lingüísticas mayas se constituyen en un componente importante del activismo por los derechos culturales. Su mayor presencia pública se dio después de la firma de paz y el fin oficial de la guerra civil, pues ello permitió el surgimiento de organizaciones indígenas dedicadas de lleno a la práctica de las ceremonias mayas, la defensa de los lugares sagrados y la promoción del uso del *Cholq'ij* (Cojtí, 1997: 108; Esquit, 2002:12; Morales, 2004: 44-45).

Dentro de este contexto, surge gran cantidad de literatura escrita por autores mayas pertenecientes a este movimiento, que tuvo como objetivo dar a conocer el significado y uso del calendario sagrado de 260 días. De estas obras, he seleccionado algunos ejemplos interesantes que describen los veinte *nawales* de los días, y en los que podemos leer varios significados atribuidos a *Imox* ausentes en los trabajos etnográficos anteriores. La comparación entre ambos tipos de fuentes nos será útil en la discusión final de esta tesis.

Imox: Es la otra parte de la fuerza no desarrollada. El segundo cerebro.

Etimológicamente *Imox* significa: izquierdo. Movimiento brusco o constante.

Imox equivale a lagarto, o sea el nawal de las aguas. Representa las fuerzas naturales invisibles, positivas y negativas. Es el nombre de todas las cosas ocultas o secretas.

Imox es un día delicado. Debe mantener el equilibrio, porque sus acciones pueden ser positivas como también negativas. Es un día especial para pedir lluvia y la solución de los problemas familiares. (Yool y Curruchich, 1999: 13)

Imox: Significa locura.

Nawal del agua, mares, lagos y ríos. Nawal de la lluvia y de los animales acuáticos.

Es un buen día para pedir lluvia, es un día para pedir la inteligencia para contrarrestar lo indebido. Este día puede ser variable para las reacciones humanas, por lo tanto, si la persona no se cuida puede variar de carácter extremadamente.

Es un buen día para tratar los trastornos mentales, para encontrar el camino apropiado ante las dificultades de la vida.

Las personas nacidas en él son inteligentes, muy trabajadoras, pero son de carácter variable. La persona nacida en Imox, debe ofrendar cada 20 días para que su vida resulte siempre bien y bueno.

No nos olvidemos del Imox cuando hay sequía, pues este día es el sustentador de la vida al darnos agua en abundancia para que la creación florezca y se reproduzca. (ALMG, 2001: 52)

Imox: Significa locura, lagarto y pez.

Es el Nawal del mar, ríos y lagos, día para sanar enfermedades de la mente, para agradecer y pedir la lluvia.

Las cargas de este Nawal son:

Positivo: buen ayudante, tiene presentimientos, psicólogo.

Negativo: enfermedades de la mente, olvidadizo, destructor.

(Guorónet. al., 2002: 77)

Imox: Es el nawal de trasgresión de los principios, normas y valores en la convivencia en su forma negativa o positiva. Es el nawal del desequilibrio físico, psicológico. Es el nawal cuidador de la casa, del mar y de las grandes heladas. La persona Imox es manifestador de gran respeto ante la naturaleza. Mediador entre los cargadores del tiempo. Puede ser educado como Ajq'ij.

Significa: su animal el Pez. Desequilibrio. Es el nawal del Mar, indicado para sanar enfermedades mentales.

Características:

Positivo:

- Producir, creativo, artista, médico, trabajador
- Pensador, captores de los mensajes cósmicos.
- Su trabajo es cooperar
- Tiene habilidad y facilidad en hacer cualquier tipo de trabajomanual.

Negativo:

- Inseguro, violentado, alocado, sin control, agresivo, indeciso, tambalea, desordenado, desconfiado, necio, lento. (CONIC, 2002: 21)

Imox: Representa la sabiduría, el futuro.

Los nacidos bajo este Nawal son videntes, curanderos, jala hueso y manejan e interpretan la piedra de cuarzo.

Representa la blancura y la pureza.

En este día se puede pedir que nuestras manos se llenen de energía para poder curar y sanar a los enfermos.

Negativo: son alocados, trastornados, son codiciados, no son responsables.

(Asociación Ixoq Ajaaw, 2003: 36)

Imox. Significa idiotez, locura. Imosh es todo lo que corresponde al lado izquierdo en lo negativo.

Día especial para:

- Pedirle que regrese una mujer que ha abandonado a su esposo.
- Pedir que regrese un hombre que ha abandonado a su esposa.
- Pedirle para que regrese una persona que ha abandonado a su familia o a su país.

- Pedirle que llueva, al Nahual del Mar (Cucumatz), al Nahual del río, y del lago (Peteu). (*sic.*)
- Pedirle la lluvia a Ixmucane, Cuarto Menguante, Luna Vieja a Ixquic, como a su vientre Ixbalanque Luna Nueva.
- Pedirle que calme los trastornos mentales.
- Pedirle que calme los trastornos espirituales.
- Pedirle que calme los temporales.
- Pedirle que calme las locuras en el hogar (Ixco Pérez, 2004: s.p.).

Imox. Significado: *Agua, mar, tranquilidad, locura, pleito, producción, cerebro*

Color: Amarillo, verde, celeste

Interpretación: Símbolo de las fuerzas ocultas en el universo, manifestadas en demencia. Día cuando las fuerzas de la naturaleza se tornaron peligrosas; a la vez es un día que propone orden como equilibrio del desorden.

Imox, es el nombre de todas las cosas ocultas o secretas. Representa también el lado izquierdo, brazo izquierdo cuya misión es ayudar al brazo derecho a realizar una cooperación eficaz con el Corazón del Cielo. Corazón de la Tierra en el desenvolvimiento del mundo y de la humanidad.

Características; La persona nacida ante el día Imox fue engendrada en el día Aj y su destino será regido por día Toj. Le será necesario consultar con el Ajq'ij - quién sabe buscar el equilibrio - para superar las energías negativas y ser alguien con una personalidad abierta y sincera. Su día no le acarreará dificultades sino será un día lleno de esperanza. Puede llegar a ser Ajq'ij.

Características positivas: Productor, creativo, artista, trabajador, gran pensador, con habilidad y facilidad en hacer manualidades.

Características negativas: Inseguro, violento, indeciso, desordenado, desconfiado, necio, lento

Características médicas: Su salud está determinada por alteraciones de su temperamento, sin control, inestable, lleno de incertidumbre por no saber qué hacer ni qué buscar. Puede llegar a la locura y a perder el juicio de la razón

Aplicación: las ceremonias que se realizan, sirven para ayudar a las personas con cargas negativas, también para lograr curaciones y ofrendar ante la Madre Tierra.

Día propicio para la lluvia, para que se mantengan vivos los ríos, que no se sequen los pozos y las lagunas. (CCAM, 2005: s.p.)

Trabajo de campo: El *nawal* del agua

En los siguientes tres apartados presento un resumen de lo que he podido documentar en diversos pueblos del territorio K'iche' durante las estancias que realicé en Guatemala, del año 2009 al 2012. En el desarrollo de esta investigación, todos los guías espirituales que logré consultar coincidieron en señalar al *nawal Imox* como dueño, guardián, santoral o energía del agua. Algunos se refieren a él como *anima' ri cho, anima' ri plo*; 'espíritu de la laguna, espíritu del mar'³⁶ como una manera de indicar que *Imox* es la fuerza que anima a todas las aguas existentes del cosmos; sus atributos tienen que ver directamente con todas las formas posibles en que el agua se manifiesta. Al rezarle a dicho día- *nawal*, ofreciéndole el copal, algunos le hablan de esta manera “[...] que se entere el agua fría, el agua caliente, que este es mi pago, mi multa [...]”

Al *nawal Imox* es a quien se ruega para que haya abundancia del vital líquido y no sobrevenga la sequía por medio de ceremonias destinadas a la lluvia que hará prosperar las cosechas, pero también se le invoca en aquellos lugares donde la gente se abastece de agua para su consumo personal, los cuales pueden ser manantiales, ríos, lagos o incluso cajas de agua y cisternas de manufactura

³⁶ Este difrasismo guardan bastante parecido con otro mencionado en el *Popol Wuj* (2008: 22): “Corazón de la laguna, corazón del mar”

humana. Para indicar la sacralidad de estos lugares, es común encontrar cruces de madera adornadas con flores o con hojas de *chiyut* (*Funraea quicheensis*)³⁷ (fig. 9).

En estos casos la cruz no sólo tiene la función de indicar un lugar sagrado, sino de protegerlo contra cualquier fuerza que lo pueda perturbar, pues de lo contrario se corre el riesgo de que se pierda el agua en dicho lugar. Por ejemplo, Un *ajq'ij* de Totonicapán me comentó que el usar cohetes en las ceremonias mayas es una mala costumbre, ya que su ruidosa explosión “asusta” al *nawal* que habita en los ojos de agua y hace que se meta bajo tierra, lo que puede provocar que el agua que manaba de allí busque otra salida más alejada, o que definitivamente se seque.

Un caso de estos ocurrió en Aguacatán, en donde se narra que un intento de entubar el manantial que da origen al Río San Juan espantó a “la serpiente” que es *nawal* del ojo de agua cuando escuchó que la maquinaria raspaba la tierra. Se sumió en las profundidades del subsuelo y ya no brotó más agua. Narran los *ajq'ijab'* que los evangélicos fueron a rezar y los católicos hicieron misa a fin de recuperar el agua, pero nada de esto funcionó; sólo por medio de muchas ceremonias mayas fue que lograron convencer a la serpiente de regresar, con lo que volvió a manar el líquido. Ello es prueba de que se piensa que los manantiales y demás cuerpos de agua son delicados, por lo que es necesario protegerlos y alimentarlos de manera ritual.

³⁷ Planta de la familia de las agaváceas muy común en el altiplano guatemalteco. También se le conoce como “cheche”.



Figura 9. Cruces adornadas que señalan un altar a la orilla de la laguna de Chicabal. Fotografía de Canek Estrada.

La asociación con el agua y sus beneficios posiblemente sea la razón por la cual uno de los significados atribuidos a este día sea el de *tewichib'al*, ‘bendición’; ya sea cuando aparece como resultado de una pregunta durante la consulta de la *vara*, cuando se sueña con situaciones agradables en este día, o si cuando en las ceremonias donde se quema copal al momento que se invoca este *nawal* aparece un remolino levógiro dentro del fuego ceremonial; en todos estos casos, *Imox* indica la llegada de una gracia divina. No puedo descartar la posibilidad de que la asociación entre el agua y el concepto de *tewichib'al* pueda ser tomada de las religiones cristianas, en donde se usa dicho líquido para dar la bendición a seres vivos, objetos y lugares, pero lo creo improbable en tanto que en las ceremonias

mayas no he observado que se esparza agua con el fin de obtener una purificación, ni para sacralizar nada, a semejanza de cómo se hace en la iglesia; en las ceremonias mayas estas acciones se realizan con el fuego.

Este día se considera adecuado para realizar ceremonias y rezos para arreglar situaciones que implican descontentos, pleitos o incertidumbre; así también para pedir por la tranquilidad de las personas, las ideas o diversas situaciones de vida cotidiana. Uno de los informantes asegura que todas las mañanas cuando lava su cara, da gracias al *nawal Imox* por la dicha de poder sentir el agua en su cara, y pide limpieza y aclare su pensamiento por el resto del día, lo que implica cierta relación entre el agua y la idea de “aclurar algo”.

Otro de los usos de este día es el de “limpiar las malas energías” de la gente; aunque hay varias formas de hacer esto, para estos días se prefiere buscar los cuerpos de agua, a fin de que estos se lleven estas malas energías. Para ello se busca o se compra un ramo de hierbas como la chilca (*Baccharis salicifolia*) o la albahaca (*Ocimum basilicum*), con este se barre todo el cuerpo de la persona junto al agua, y después se avienta lo más lejos posible. Se considera que un río es muy bueno para este tipo de curación, ya que la corriente se llevará el mal; pero en opinión de una de las informantes con las que trabajé, no hay nada mejor que la orilla del mar para realizar dicho procedimiento, pues “el mar purifica todo lo malo”

Para hablar en K'iche' de algo que es claro, limpio o diáfano, se utiliza el término *saq*, que literalmente significa ‘blanco’; cabe señalar que este color está

íntimamente relacionado con los significados que se le atribuyen a *Imox*. Por ello, también es el *nawal* dueño de los cristales de roca (*choq'*) que poseen los *ajq'ijab'* en sus altares, los cuales pueden servir como una especie de “contenedores” o receptáculos de ciertas fuerzas de orden sagrado. Para que dichos cristales adquieran más vida, se colocan dentro de grandes vasos o copas llenos de agua (fig. 10). Cristales más pequeños se guardan en el envoltorio de la vara, junto a las semillas de *tz'te'* que sirven para practicar el *ch'obonik*,³⁸ en este caso, los cuarzos son llamados *u k'ux tz'ite'*, ‘el corazón de las semillas de palo de pito’ (fig. 11) y por lo regular se encuentran en número de veinte dentro de cada envoltorio, que representan a los veinte días-*nawaless* del *Cholq'ij*. Algunos *ajq'ijab'* muy hábiles pueden complementar el resultado de la consulta de la vara viendo también a través de un cristal de roca con ciertas nubosidades en su interior, asegurando que en las formas que ven en su interior se hallan respuestas a las preguntas de sus pacientes.

Algunos *ajq'ijab'* asocian a *Imox* con ciertos animales de naturaleza acuática como el delfín y los peces; estos animales se consideran como una especie de anunciantes del *nawal* de este día. Por ello, también es un día indicado para hacer ceremonias que propicien una buena pesca, así como para pedir el retorno de los pescadores que se introducen mar adentro³⁹. Aunque al parecer algunas de estas relaciones zoológicas con este y otros días-*nawaless* son relativamente

³⁸ *Ch'obonik* significa ‘comprensión’, y es el término con el que se conoce la técnica con la cual se infiere sobre ciertas situaciones de la vida cotidiana recurriendo a este oráculo de 260 semillas de *Erythrina atitlanensis*, por medio de las cuales se cree obtener respuestas de los *nawaless* de los días.

³⁹ Este hecho llama la atención en cuanto que las personas que solicitan estas ceremonias no son sólo gente maya ni tampoco sólo habitantes del altiplano; así como mucha gente de la capital busca los servicios de los *ajq'ijab'*, al parecer esto indica que también la gente de la costa lo hace.

recientes y obtenidas de diversas fuentes ajenas a la tradición oral, es interesante mencionar que funcionan como elementos significantes que amplían el sentido de estos días.⁴⁰ Así por ejemplo, uno de los informantes de San Andrés Xecul⁴¹ me comentó que suelen quemar pequeñas cantidades de charales secos⁴² junto con el copal cuando invoca a este *nawal* en las ofrendas, como si con ello se quisiera alimentar a los animales que se relacionan con este día.



Figura 10. Altar doméstico de un *ajq'ij*. Se puede apreciar que se ponen cristales de roca en copas de agua. Santiago Momostenango. Fotografía de Canek Estrada.

⁴⁰ Así por ejemplo, Nan Catarina Rojas de Sta. Cruz del Quiché me relató que los días *Kawuq* ella sentía que hacía las cosas muy lentamente, y atribuía ello a que el animal que correspondía a dicho día era la tortuga. Por el contrario, los días *Kiej* ella sentía mucha fortaleza y agilidad porque el animal que le corresponde es el venado. Comunicación personal, 2010.

⁴¹ Tat Pedro Renoj, comunicación personal, 2005.

⁴² Peces de la especie *Chirostoma jordani*.



Figura 11. Vara de un *ajq'ij* tendida sobre una mesa. Del lado izquierdo están los cristales de roca que fungen como ‘corazón del tz'ite’. San Miguel Totonicapán. Fotografía de Canek Estrada.

Los lugares que se buscan para hacer las ceremonias para este día son preferentemente aquellos donde hay presencia de agua: cataratas, ojos de agua, lagunas, etc. Destacan por su importancia los altares de Chui Q'apoj', en San Cristóbal Totonicapán, así como Chui K'axtun y el Cantón Chiyax en San Miguel Totonicapán, la laguna de Lemoa, en el departamento del El Quiché, y la laguna de Chicabal (fig.12). Esta última –asentada en el cráter del volcán que lleva este mismo nombre, en las cercanías de San Martín Sacatepéquez (Departamento de

Quetzaltenango) – es uno de los centros ceremoniales más importantes ligados al ciclo agrícola. Si bien está dentro del territorio de los hablantes de Mam, esta laguna es frecuentada por *ajq'ijab'* de varios grupos lingüísticos, (entre ellos los K'iche') sobre todo alrededor de los días que marcan el inicio de la temporada de lluvias, a fin de pedir el beneficio del agua sobre las cosechas.



Figura 12. Laguna de Chicabal, San Martín Sacatepéquez. Este es uno de los cuerpos de agua más visitados para realizar ceremonias mayas. Fotografía de Canek Estrada.

El rumbo del norte

Imox está también relacionado con el rumbo del norte, y esto se debe a que esta dirección se halla del lado izquierdo del Mundo, ya que desde la perspectiva

cosmogónica K'iche' los rumbos son nombrados a partir de una orientación antropocéntrica, en el cuál el cuerpo humano funciona como un epítome (Tedlock, 2002: 123). De este modo, al situarse una persona con la mirada frente hacia donde sale el Sol, el norte queda del lado izquierdo; por ello a esta dirección se le nombra *umoxq'ab' ri kaj*, 'su mano izquierda del cielo'. Curiosamente el color asociado a esta dirección es el blanco, que como ya mencioné líneas arriba, es el color que se relaciona con algunas de las cualidades de este *nawal* por su carga simbólica. En las ceremonias, se ponen velas blancas sobre el copal que se quemará, cuidando que queden en el sector de la ofrenda que corresponde al norte, contrastando con velas amarillas puestas hacia el lado sur. Como por lo regular los *ajq'ijab'* se sitúan de frente al oriente para rezar, las velas blancas quedan a su izquierda y las amarillas a la derecha. Ambos colores, además de representar a los rumbos norte y sur, son también expresión de la división dual de todas las cosas existentes en el mundo. El significado del color blanco se relaciona con la luna y con lo femenino, mientras que el amarillo lo hace con el sol y lo masculino (Estrada, 2010: 42-43).

Frente a las objeciones que a primera vista pueden saltar con respecto a la asignación de este día a un rumbo cardinal que, efectivamente, no es correspondiente con el orden asignado a los días durante la época prehispánica en los sistemas mesoamericanos (López Austin, 1996: 489, 493), mencionaré que los criterios que siguen los K'iche' hoy día para asignar ciertos días a las cuatro direcciones que dividen el cuadrante de su cosmograma son diferentes. Contrariamente a los sistemas prehispánicos, en donde hay un orden consecutivo

de días orientados hacia el Este, Norte, Oeste y Sur respectivamente, entre los K'iche' son los atributos simbólicos de cada rumbo lo que le da razón de ser al día-*nawal* que corresponde a cada uno de ellos. De este modo, el *nawal* del oriente es el *Aq'ab'al*, ya que en K'iche' el nombre de este día significa 'aurora'; el día asignado al poniente es el *Kame*, ya que es la región por la que el sol "muere" y desciende al inframundo; el sur tiene por *nawal* al *Q'anil*, ya que este rumbo tiene asignado el color amarillo, el cual en K'iche' se dice *q'an*. El norte pertenece al *nawal Imox* por las razones antes descritas.

Si se conservara el orden que tenían estos días en la época prehispánica, tendríamos que ubicar a *Imox* en el Oriente, *Kame* en el Norte, *Aq'ab'al* en el Poniente y *Q'anil* en el Sur, de todos ellos solo uno está en este sitio, pero como ha quedado descrito, este orden carece de relevancia en la actualidad.

El *nawal* de la locura

Al interrogar a un *ajq'ij* acerca de lo que significaba la palabra *Imox*, la respuesta que obtuve fue que "es el *nawal* del agua, pero casi como que quisiera decir loco". De esta y otras entrevistas comprobé el hecho registrado por Schultze- Jena (1946:36) acerca de que, efectivamente, los mayas K'iche' no conocen una etimología exacta para este nombre, por lo que resulta una dificultad pedirle a un hablante de dicha lengua que lo traduzca al español, atinando en el mejor de los casos a sugerir una interpretación en base a la similitud fonológica que tiene con otras raíces de la lengua.

Todos los informantes con los que pude hablar al respecto atinan a contestar únicamente por medio de los atributos que se le asignan al día dentro del contexto ritual calendárico, en vista de que dicha palabra no existe en el habla cotidiana para nombrar otra cosa; de la misma manera, en diferentes diccionarios (Christenson, 2003:38; Ajpacajá *et. al.*, 2005: 81) no pude sino hallar el mismo resultado. Zapil (2007: 70) menciona al respecto que el término *Imox* es un nombre que no permite flexión ni derivación.

Hay que mencionar que el referente más parecido en pronunciación dentro de la lengua K'iche', y con el que a menudo relacionan el significado del día, es la raíz *mox*, que significa literalmente 'izquierdo'. El parecido entre ambas palabras actúa sobre el espectro de significados que tiene este día dentro de la oralidad, volcándose sobre él aquellos sentidos culturales de lo que engloba el concepto de lo izquierdo para los K'iche'.

El lado izquierdo es entendido como de naturaleza femenina dentro de la taxonomía espacial de esta cultura. *Verbigracia*, una vibración nerviosa que sienta una persona en el lado izquierdo de su cuerpo, independientemente de la parte anatómica en la que se presente, puede ser entendida como *retal* ('señal'), un aviso que advierte o da noticia a quien lo siente acerca de que interactuará (ya sea como actor o espectador) en una situación en la que una mujer está implicada;⁴³ o bien, como señala Tedlock (2002:125-126) puede ser también que se trate de un

⁴³ Estas vibraciones se conjugan con los significados otorgados a las diversas partes del cuerpo. Por ejemplo, una vibración que se manifieste en el párpado izquierdo significaría que una mujer llorará, o de la misma manera, al aparecer una señal similar en el lado izquierdo del labio inferior, significará que una mujer hablará con la persona que ha recibido el aviso.

hombre que haya nacido bajo la influencia de un *nawal* con fuerza femenina, como es el caso de *Aq'ab'al* o *Kame*.

Pero, por otro lado, el concepto de lo izquierdo también remite a la idea de algo que no está bien hecho, pues la mano izquierda es considerada como la mano inhábil, equivocada o débil. En este sentido, las mismas señales corporales pueden indicar, en otro marco interpretativo, la negación, infructuosidad, o el desarrollo de una situación con un resultado negativo para alguna persona. Por citar un ejemplo que ilustre mejor este hecho, supongamos que al hablar de alguna persona un *ajq'ij* siente una vibración por el frente de su muslo izquierdo: como dentro de las concepciones manticas de los especialistas rituales los muslos representan el altar, esta señal indicará que “el altar llama a una mujer”, o que “el altar acepta algo pedido por una mujer”, si es el caso que se hable de una persona del sexo femenino; pero en otro caso otro *ajq'ij* podría interpretar una señal similar como una negativa del altar a aceptar tal o cual afirmación, oración u ofrenda. Todo ello depende del contexto en el que ocurra la vibración –puede aparecer en el transcurso de una plática, una consulta de la *vara*, una ceremonia, caminando por la calle, etc.– , así como por la interpretación por la cual se sienta inclinado aquel que la siente.⁴⁴

Con todo esto quiero destacar que hay una asociación entre lo femenino y un estado de oposición a lo que se concibe como lo derecho, que es igual a decir lo “bien hecho”, lo afirmativo o lo ordenado. Lo izquierdo es entendido como aquello

⁴⁴ Hay una aceptación generalizada de que estas señales no significan lo mismo para todas las personas, y que debe ser el mismo *ajq'ij* en lo personal quien debe aprender lo que le comunican.

que está al revés, lo que es contrario a lo *derecho*, entendiéndose ambos conceptos como una calidad de los actos y no sólo como un referente espacial. Esta concepción la encontramos también en otros grupos mayas, quienes consideran que la mano derecha es la *mano verdadera* (Sotelo, 1988: 67); de esta manera, la mano izquierda representa lo contrario a lo que es cabal. Por eso quizá lo izquierdo represente también lo oculto, lo peligroso, lo inestable, lo voluble, lo desequilibrado y la brujería, todo ello característico de la naturaleza de este *nawal*.

Lo izquierdo también se considera como lo “enredado”. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en una práctica ritual llamada *saturación*, y que consiste en impregnar ciertos objetos con humo de copal a fin de que sean purificados o de que adquieran una “fuerza vital” al ser alimentados con el aroma de dicha resina. La saturación que usan varios *ajq'ijab'* se hace por medio de movimientos circulares, ya sea usando un incensario (de cerámica o de lata), o pasando los objetos sobre el humo del fuego ceremonial donde se quema copal; se realizan siete movimientos circulares hacia la izquierda, y a partir de este punto se realizan otros seis movimientos hechos en sentido levógiro –es decir, en sentido contrario a las manecillas del reloj–, a fin de que sean trece vueltas en total, las cuales aluden a los numerales con que se combina cada día-*nawal*.

Este procedimiento tiene movimientos hacia ambas direcciones pues se basa la complementariedad de opuestos, pero se dejan al final los movimientos hacia la derecha para que los objetos saturados queden “desenredados”, es decir, libres de cualquier energía que pudiera impedir que actúen eficazmente, tal y como

espera la persona que ha realizado la saturación. De acuerdo a esta práctica, los movimientos levógiros serán los que “enrollen” de buena manera la fuerza que se pretende impregnar en estos objetos; hacerlo al revés – hacia la derecha primero y hacia la izquierda después–, solo “enredará” dicha fuerza, dejando al objeto incapaz de trabajar de manera eficiente.

Esta práctica también la podemos encontrar cuando se trata de prender varias candelas frente a un altar para realizar una oración: se piensa que si éstas se colocan alineadas en una hilera y se prenden de izquierda a derecha, la oración podría llegar a tener un efecto, pero si esta operación se realiza al revés, es decir, si se colocan y encienden con dirección *hacia* la izquierda, la petición quedará anulada. También se da el caso en que esta misma forma de encender velas hacia la izquierda se usa para pedir que se disminuya la energía vital de una persona a la cual se quiere afectar, causándole una enfermedad o un infortunio. En el mismo orden de ideas, el rezar contando al revés los trece numerales con los que se puede combinar el día-*nawal* de nacimiento de una persona, se cree tendrá efectos similares.

Por su relación con el lado izquierdo, *Imox* se considera el *nawal de la locura*, lo que no sólo se entiende como trastornos mentales patológicos: el término abarca otras conductas humanas que incluye la incertidumbre, la inseguridad emocional, las malas decisiones (o la falta de capacidad para decidir), los pleitos, la desesperación, la angustia, el sentimiento de opresión, la propensión a caer en excesos nocivos, entre otras cosas. De este modo, lo izquierdo es también lo “loco”; en otras palabras, es tener la mente alrevésada. Los estados mentales

asociados a este estado son nombrados dentro de la lengua k'iche' como *kamoxirik*, 'se posesiona o se vuelve loco'; *moxireem*, 'enojo que causa inestabilidad en el pensar'; *moxikiril*, 'dificultad en tomar decisión'; *moxirik*, 'pérdida del pensamiento'; *moxil*, 'estado en el que la persona no se acuerda de lo que dice y hace' (Tedlock, 2002: 109; Zapil, 2007: 70). Es de destacarse, que todos estos términos contienen la raíz *mox*.

Dicho lo anterior, se puede constatar que la carga de este *nawal* puede entenderse en dos sentidos, relacionados con las ideas que engloban lo acuático y lo zurdo; ambos conceptos confluyen en la noción de que el agua es voluble y ambivalente: puede traer prosperidad, claridad o bendiciones, como también destrucción y desequilibrio. Así, *Imox* es un *nawal* poderoso, pero su fuerza se desenvuelve en la tensión que se genera entre el orden y el caos. Por dichas concepciones, los días que gobierna este *nawal* se caracterizan porque impera una general propensión a confundirse, enojarse, o reaccionar de manera arrebatada y poco razonable.

Por otro lado, se cree que si el *nawal Imox* es quien puede causar la locura en la gente, es también quien puede retirarla; por ello las ceremonias que se dirigen a ayudar a alguien que sufre de los males arriba mencionados se hacen también ante este día. Otros de los usos rituales importantes que se practican en estos días es la defensa contra la brujería, suplicando al *Juyub'-Taq'aj* mediante ceremonias que todo lo malo que se cree ha pedido una persona se vuelva contra ella. También es un día en el que se puede pedir que regrese el ser amado que se

ha alejado, o para conseguir casarse con alguien ya separado de un matrimonio anterior.

Concluiré este apartado mencionando que por todo lo descrito líneas arriba, es inverosímil para los mayas que usan este sistema en la actualidad que *Imox* pueda ser el primer día con que comienza la cuenta de 260 días, pues este sistema cronológico representa un orden de la acción creadora de la divinidad suprema (*Ajaw*), y de acuerdo a las concepciones contemporáneas, es contradictorio que dicho orden comenzara en un día que marca el aspecto caótico del mundo. Por ello, el lugar del primer día de dicha cuenta ha sido dejando –en la gran mayoría de casos reportados– al día *B'atz'* (Schultze- Jena, 1946: 36; Bunzel, 1981: 334; Goubaud, 1965:13-14; Rupflin, 1999: 71; Estrada, 2013: 231-232).

Capítulo 4: El día *Imox* en otras fuentes documentales.

En este capítulo presento una recopilación de datos etnohistóricos que nos pueden ayudar a profundizar acerca del sentido que el día *Imox* tuvo dentro de la esfera de significación de la cultura maya en general. Esta pretensión tiene el objetivo de comparar datos provenientes de diferentes ámbitos regionales y diferentes temporalidades, para proponer una interpretación de este día en base a los elementos recurrentes que aglutina este día-*nawal* como texto-símbolo. Para ello, franquearé momentáneamente la frontera del altiplano guatemalteco – delimitación que hasta este momento me había servido como herramienta metodológica– a fin de incluir también información proveniente de tierras bajas del área maya, e incluso de otras latitudes de la macro-área mesoamericana.

El día *Imox* en otras lenguas mayences.

Este día recibe prácticamente el mismo nombre en todos los grupos mayences de los que se tiene registro de sus calendarios: los Chuj, Tzotzil, Poptí', Ixil, Kaqchikel y Tz'utujil lo nombraron *Imox* o *Imux*; en lengua Pocomchi' fue *Mox*, y en Maya yucateco, Mam y Aguacateco, *Imix* o *Imx* (Thompson, 1960: 68; Ayala, 1978: 388-390). Sin embargo, no se conoce un significado etimológico preciso sobre estas denominaciones: en K'iche' no hay etimología cierta de la palabra (como mencioné

en el capítulo anterior); entre los Chuj y los Pokomchi' es la palabra para decir 'escarabajo' (ALMG, 2003a: 65), y en Mam es la palabra con la que se nombra a las glándulas mamarias.⁴⁵ (ALMG, 2003b: 47)

En Maya yucateco, el *Diccionario Maya Cordemex* (1980: 268) nos dice en su definición que "...es igualmente el nombre esotérico de la ceiba, el árbol madre de los mayas y simboliza la dualidad tierra- agua, origen de la vida."

En vista de la falta de una traducción etimológica precisa, creo pertinente el remitirse a los diferentes elementos sígnicos que rodean a dicho concepto.

En las inscripciones mayas, el glifo de este día corresponde a la figura que también se encuentra en el botón del lirio acuático; cuando está fuera de contexto calendárico, este logograma se lee como HA', 'agua' (Thompson, 1960: 72; Calvin, 2004: 34). Es importante remarcar el hecho de que una variante del glifo de este día hallado en Piedras Negras corresponde a la cabeza de un saurio u ofidio que carece de la mandíbula inferior, la cual podríamos decir que es equivalente o cercana a la caracterización de este día en los calendarios del centro de México, en donde a este mismo día se le llamó *Cipactli* en náhuatl, y que representa a un lagarto con espinas en el cuerpo y sin la mandíbula inferior. (fig. 13)

Gates (1978:19-20) notó que este glifo se encuentra repetidamente en los códices mayas asociado al glifo de KAN, "maíz" en varias ocasiones en contextos referentes a ofrendas, y que juntos forman un difrasismo que significaría "comida y

⁴⁵En la mayor parte de las lenguas mayas la raíz *im* hace alusión a los senos femeninos, pero sólo en el caso del Mam hay una equivalencia homófona entre ambos conceptos; aun así, esto llevó a pensar a algunos investigadores que la representación gráfica del día hace referencia a dichos órganos. (Brito, 1981: 37)

bebida.” Para Thompson, este glifo y el significado del día en general tenía que ver con la tierra y la abundancia por extensión, pues retoma las informaciones etnográficas sobre todo de los mayas Ixil, Poptí’ y Mam, en donde el sentido del día tiene que ver con la santa tierra y la siembra del maíz: “it is quite clear that this day symbolizes the earth and, by extension, abundance [...] Imix, therefore, was the earth monster, the cocodrile, whose back formed the surface on the earth; the water lily was probably his symbolic form; abundance was his aspect, and the earth his domain” (Thompson, 1960: 70-73). El trabajo etnográfico realizado por Steward Lincoln (1942) entre los Ixil parece corroborar el carácter ctónico que le atribuyó Thompson, ya que él encontró que para ellos, el día *Imush* significa la tierra, y que “era favorable para orar por la casa y la familia a fin de que el mundo o la tierra no los castigue.” (Villa Rojas, [1968] 2003: 160)



Figura. 13. Glifos para el día *Imix* en el periodo Clásico. Tomado de Calvin (2004: 8)

Referente al augurio que se daba a este día, existe documentado en el *Chilam Balam de Kaua* (Barrera y Rendón 2005: 136) lo que se decía en la época colonial acerca de quienes nacía en él: “*Imix*: El pan de maíz. Nicté, La-flor-de-mayo es su anuncio. Nicté, La-flor-de-mayo, es su árbol. El cometa es su anuncio. Pecador libidinoso. Deshonesto. El más bellaco hombre. Indeciso, dudoso”. Es interesante ver el paralelismo que existe entre este texto con las características que se dicen en la actualidad en los Altos de Guatemala acerca de la persona que nace en *Imox*: dudoso, indeciso, bellaco...

Nawal Imox y la ceiba:

Una de las referencias más tempranas que tenemos respecto al *nawal Imox* está en la obra de Núñez de la Vega de 1702, quien relata que en Chiapas (posiblemente entre hablantes de Tzeltal o Tzotzil) dicho día estaba vinculado con los árboles de ceiba:

[...] hoy en día en los Calendarios más modernos está corrupto el nombre latino de Nino en Imos, pero colocado siempre en primer lugar, y su adoración corresponde a la ceiba, que es un árbol, que tiene en todas su plazas de sus pueblos a vista de la casa del cabildo, y debajo de ella hacen sus elecciones de alcaldes, y la sahúman con braseros, y tiene por muy asentado que en las raíces de aquella ceiba es por donde viene su linaje, y en una manta muy antigua la tienen pintada, y algunos maestros nagualistas grandes que se han convertido han explicado lo referido, otras muchas cosas”. (Núñez de la Vega, 1988: 275).

Este texto colonial hace referencia explícita a que el nombre del día se refiere al mencionado árbol de la familia de las *Bombacaceae*, el cual está distribuido

ampliamente por el sureste mexicano y Centroamérica. Los mayas atribuían varios aspectos cosmogónicos a este árbol: era llamado *yaxche* en las tierras bajas, término que puede significar tanto ‘árbol verde’ como ‘primer árbol’, o ‘árbol primigenio’, siempre que *yaax* puede entenderse como ‘verde-azul’ o como ‘primero’ (Freidel et. al, 1999: 51). Era considerado el *axis mundi*, eje que sostenía en su sitio los tres niveles de cielo, tierra e inframundo, pero también lugar de tránsito que permitía el intercambio de las diferentes fuerzas sagradas que radicaban en dichos niveles.

Como nos lo deja ver la cita anterior, simbolizaba el centro a partir del cual se organizaba la vida comunal, siempre que la ceiba representaba el origen del linaje de los seres humanos. Siguiendo este orden de ideas, también Fray Diego de Landa relata la creencia entre los mayas peninsulares de que dicho árbol era uno de los elementos que integraba la morada *post-mortem* de aquellos que tuvieron una vida virtuosa, dando sombra y cobijo a las almas de estos:

Que esta gente ha creído siempre en la inmortalidad del alma más que muchas otras naciones aunque no haya sido de tanta policía, porque creían que después de la muerte había otra vida más excelente en la cual gozaba el alma en apartándose del cuerpo. Esta vida futura, decían que se dividía en buena y mala vida, en penosa y llena de descanso. La mala y penosa, decían, era para los viciosos; y la buena y deleitosa para los que hubiesen vivido bien en su manera de vivir; los descansos que decían habrían de alcanzar si eran buenos, eran ir a un lugar muy deleitable donde ninguna cosa les diese pena y donde hubiese abundancia de comidas y bebidas de mucha dulzura, y un árbol que allá se llama *yaxche* muy fresco y de gran sombra, que es (una) ceiba debajo de cuyas ramas y sombra descansarían y holgarían todos siempre (Landa, 1973:60).

De propia mano de los depositarios de las tradiciones orales de la Península de Yucatán tenemos testimonios escritos acerca del importante papel que desempeñaba la ceiba en los mitos de creación. El *Chilam Balam de Chumayel* narra uno de ellos, en el que se desata la destrucción del mundo que sobrevino de una confrontación en la que las deidades del inframundo –*Bolon ti K'u*– agredieron y robaron sus insignias a los dioses celestes –*Oxlajun ti K'u*–; de este acto violento sobrevino una inundación que cubrió la tierra:

Y fueron enterrados por la orilla de la arena en las olas del mar. Y entonces, en un solo golpe de agua, llegaron las aguas. Y cuando fue robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra. Entonces los Cuatro dioses, los Cuatro *Bacab*, lo nivelaron todo. En el momento en que acabó la nivelación, se afirmaron en sus lugares para ordenar a los hombres amarillos.

Y se levantó el Primer Árbol Blanco [*Sac Imix Che*, “Ceiba blanca”], en el Norte. Y se levantó el arco del cielo, señal de la destrucción de abajo. Cuando estuvo alzado el Primer Árbol Blanco, se levantó el Primer Árbol Negro [*Ek Imix Che*, “Ceiba Negra”], y en él se posó el pájaro de pecho negro. Y se levantó el Primer Árbol Amarillo [*Kan Imix Che*, “Ceiba Amarilla”], y en señal de la destrucción de abajo, se posó el pájaro de pecho amarillo. Y se oyeron los pasos de los hombres amarillos, los de semblante amarillo.

Y se levantó la Gran Madre Ceiba [*Yaax Imix Che*, “Ceiba Verde”], en medio del mundo, como recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecha y alzó su copa, pidiendo hojas eternas. Y con sus ramas y sus raíces llamaba a su Señor. (*Chilam Balam de Chumayel*, 2001:88-89).⁴⁶

⁴⁶ Como se asienta en el pie de página de esta edición, en el texto falta mencionar la erección de la Ceiba del rumbo del Oriente, de color rojo, *Chak Imix Che*, que sin embargo viene mencionada en otro pasaje de esta misma obra llamado “Libro de los linajes” (2001: 41).

Otra traducción de este pasaje se puede confrontar en Barrera y Rendón (2005: 100-101).

Estos árboles se revelan aquí como un elemento ordenador del cosmos al ocurrir y terminar un cataclismo de origen divino y que tuvo como consecuencia la destrucción de un mundo anterior. En este texto se les nombra *Imix Che*, es decir, que el nombre del día que nos aborda es parte de su denominación; de la misma manera, se les asigna un color distinto a cada uno, concordante con la región en donde se colocaron: roja al oriente, blanca al norte, negra al poniente, amarilla al sur, y la principal verde-azul⁴⁷ en el centro del mundo. En este orden de ideas, creo que corresponde a lo mencionado en otra parte del mismo *Chilam Balam de Chumayel* (2001: 118), cuando se describe como fue creado el mundo en relación con los días de Uinal: “En el Once Ix (*Imix*) sucedió que hizo las piedras y los árboles”. También llama la atención que en el periodo Clásico el dios patrono (o mejor dicho los dioses patronos) de este día sean los *Pawahtunob*; estas deidades son aquellas que sostenían el cielo en las cuatro direcciones del mundo, distribuidos de manera similar a las ceibas mencionadas. La imagen de Pawahtun funge como variante de cabeza y de cuerpo completo del número 5 en las series iniciales de monumentos de diversos sitios.

Los mitos de creación registrados en diversos monumentos, frescos y vasos del periodo Clásico, con frecuencia son acompañados con la representación de un árbol, que se puede inferir su identificación como ceiba, tanto por los datos etnohistóricos con los que contamos; como también porque su fisonomía es clara en varias ocasiones, ya que se les representa con una parte del tronco abultado, tal y como es en realidad la *ceiba pentandra* cuando es joven.

⁴⁷ En las lenguas mayas se usa la misma categoría lingüística para los colores verdes y azules.

Unas de las imágenes más representativas de este árbol cósmico en este periodo son las que podemos ver en la lápida de la tumba de K'inich Janab' Pakal, en el interior del Templo de las Inscripciones, así como en los tableros de los templos de la Cruz (fig. 14) y de la Cruz Foliada, todos ellos en la ciudad de Palenque. En los dos primeros casos, podemos apreciar al árbol cósmico dispuesto de manera cruciforme emergiendo de un “tazón *k'in*”;⁴⁸ de sus ramas brotan flores y las rodea una banda conformada por una serpiente bicípite. En el caso del tablero de la Cruz Foliada, el árbol está representado por una planta de maíz. En todos ellos se encuentra también la presencia de un ave con rasgos fantásticos que se posa en la parte superior de dichos árboles, en alusión a la fuerza divina del cielo:

El pájaro-serpiente también forma parte de la imagen cosmogónica del pájaro sobre un árbol, que funciona como eje o centro del mundo, abarcando los tres planos del universo: las raíces son el inframundo, el tronco y las ramas el nivel terrestre, y el ave posada en lo alto, el cielo. Así, el árbol *axis mundi* entre los mayas es, como en otras muchas religiones, el lazo de unión del cosmos, porque está en el centro, porque es su ombligo, y también es el eje que une todos los estados del ser” (Garza, 1995: 24, 26).

El árbol representado en el templo de la Cruz parece hacer alusión a la instauración del cielo durante la creación, ya que el texto glífico de este panel comienza relatando el nacimiento de del dios *Ixiim Muwat Mat*, progenitor o

⁴⁸ Este elemento iconográfico se encuentra con frecuencia en el extremo posterior del ser denominado “Cocodrilo-Venado Estrellado” y como tocado del dios GI. Se trata de un recipiente que contiene tres elementos: una espina de mantarraya, una concha *spondylus* y un diseño floral con bandas cruzadas. Es muy probable que sea un emblema relacionado a la salida del sol por el oriente (Stuart, 2010: 164- 168)

creador de los dioses de la triada de Palenque⁴⁹, para posteriormente darse el reordenamiento del mundo en la conocida fecha era 4 Ajaw 8 Kumku, a través de la sustitución de las tres piedras del fogón y el descenso de GI a la tierra, en donde había de ocupar el montículo sobre el que se asienta el Templo de la Cruz (Bernal, 2011: 176-177).

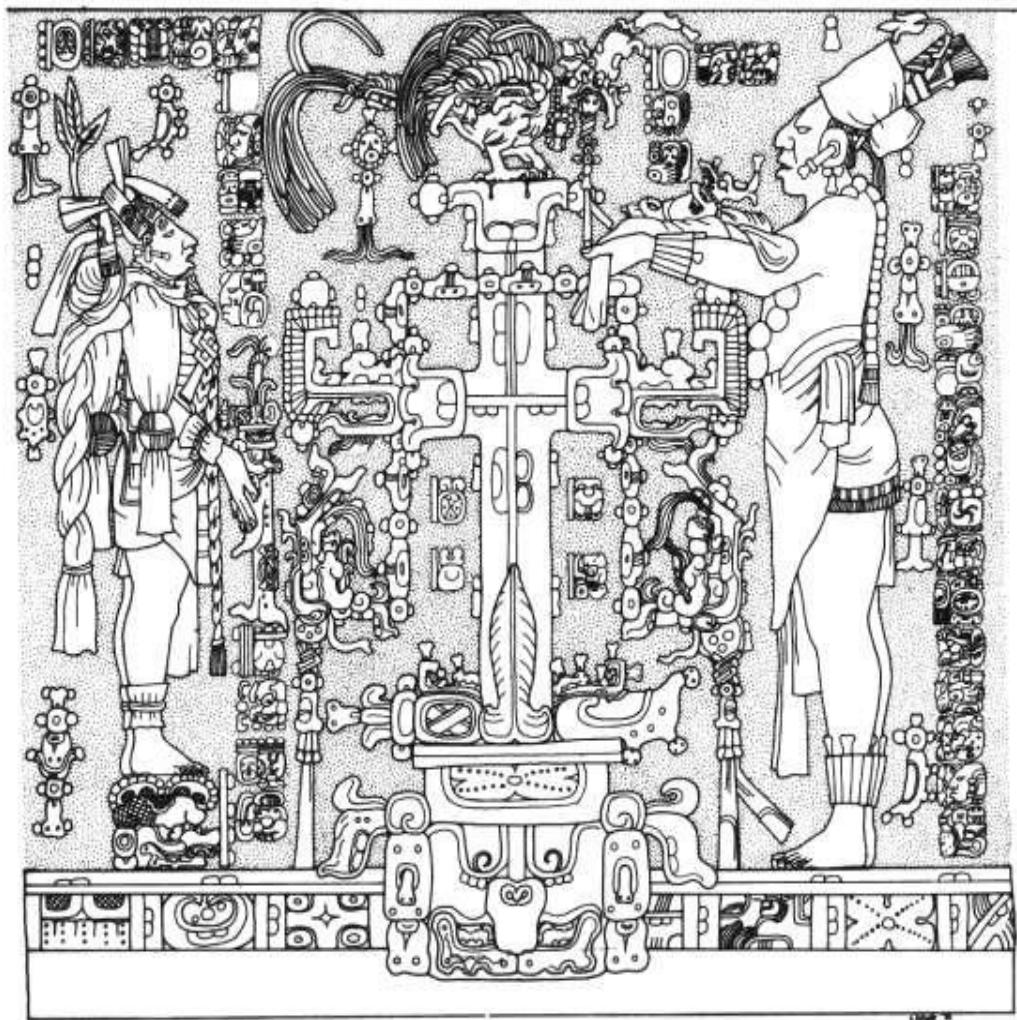


Figura 14. Tablero del Templo de la Cruz (detalle). En el centro podemos apreciar el árbol cósmico.
Dibujo de Linda Shele.

⁴⁹ Este dios es muy probablemente un aspecto masculino del dios del maíz del periodo Clásico (Stuart, 2010: 183)

Ya hacia el siglo XX, algunos etnógrafos lograron constatar que aún se le atribuían ciertos poderes a estos árboles. Por una parte, Raúl del Moral afirma que obtener la palabra en lengua Maya con que se les nombraba era muy difícil ya que la consideraban un “nombre sagrado”. (Sotelo, 1988:51) Redfield y Villa Rojas (1934: 207) reportaron que durante su estancia en la comunidad de Chan Kom, se percataron de que a las niñas se les advertía sobre no jugar con los frutos del *yaxche* ni de otro árbol llamado *ch'oy*, ya que esto provocaría que sus senos crecieran demasiado grandes. Este dato parece ser concordante con la idea que Thompson remarcaba acerca de los atributos de abundancia que poseía este elemento vegetal; la información que dejó Landa de un lugar rebosante de comida y bebida va en el mismo sentido.

De esta manera, dentro del pensamiento de los pueblos mayas, la ceiba simbolizó variados aspectos ligados al buen desarrollo de la vida, como eje rector del espacio desde una perspectiva sagrada, así como origen y/o destino final de carácter paradisiaco de los hombres.

Relaciones sígnicas con el cocodrilo.

Otro de los aspectos simbólicos que frecuentemente podemos encontrar asociado a este día es el de un animal que comúnmente se les ha llamado en la literatura mesoamericanista como “monstruo” –a fin de no atribuirle una identificación biológica exacta– pues en varios casos se trata de animales con aspecto fantástico; pero salvo en excepciones, es claro que están inspirados en los saurios del orden de los *crocodylia*.

La asociación entre nuestro día y este ser se hace visible en primer orden porque el nombre equivalente de este día durante la época prehispánica en el centro de México era *Cipactli* (fig. 15), que significa ‘cocodrilo’, o en algunos casos ‘tiburón’, ‘pejelagarto’ o ‘espadarte’ (Caso, 1967: 8-9). En segundo lugar, una de las variantes glíficas con que es representado este día en las inscripciones es con la cabeza de un reptil desprovisto de la mandíbula inferior, a semejanza de la forma en que se representaba al cocodrilo en otros estilos artísticos mesoamericanos, como por ejemplo en el conocido como Mixteca-Puebla.



Figura 15. Día *Cipactli*. Códice Borgia, lámina 21 (detalle).

En el área maya, esta ser recibió varios nombres –atestiguados en los documentos coloniales de tierras bajas– tales como *Itzam Cab*, *Itzam Cab Ain* y *Chac Mumul Ain*, que se pueden traducir como ‘Itzam Tierra’, ‘Itzam Tierra

Cocodrilo' y 'Gran Cocodrilo Lodoso' respectivamente (Garza, 1988: 203). Si bien *Itzam* ha sido traducido comúnmente como 'iguana', el diccionario maya Cordemex (1980: 272) contradice dicha interpretación, ya que menciona que "en ninguna otra fuente literaria, ni en las tradiciones populares, ni tampoco en el lenguaje formal hablado, se halla la denominación *itsam* para alguna especie de reptil", como pudiera ser el caso de las iguanas de agua o de tierra. Destaca, por otra parte, que este término es el nombre esencial del dios conocido como *Itzamná*, una de las deidades supremas del panteón maya prehispánico y del cual estos saurios serían su representación (Ayala, 1978: 394-395; Garza, 1988: 188-189).

El término *itz* en yucateco significa "leche, lágrima, sudor, resina o goma por cuaxar de árboles y de matas y de algunas yerbas...lo que corre de la candela...herrumbe que tiene el cuchillo y el hierro" (Barrera y Rendón, 2005: 35-36). Con esto se puede entender que *itz* se refiere a toda sustancia, líquida o no, que brota o surge en forma de gotas o pequeñas partículas; pero por extensión semántica, este término también englobó al rocío o el agua de las nubes. De este modo, es muy posible que Itzamná, fuera un dios celeste relacionado con el agua. Por otra parte, Barrera Vásquez propone que la raíz *itz* debe ser entendida con el sentido que se le da en las lenguas k'iche'anas, en donde significa 'brujería, 'encantamiento', 'hechicería'; unida con la raíz *a'*, que se entiende como 'agua', y con *am* como actor, se podría entender que *Itzam* significa "el mago del agua, el

que tiene y ejercita poderes ocultos sobre el agua" (Vásquez y Rendón, 2005: 35-36; Cordemex, 1980: 272).⁵⁰

De regreso a nuestro reptil, y con referencia a las artes plásticas, su imagen aparece en varias representaciones que podemos encontrar en Yaxchilán y el Palacio de Palenque, en la que se puede apreciar su cabeza con lirios acuáticos naciendo de ella, y con logogramas de HA' asociados a él (fig. 16); Thompson (1960: 72) señala que estos apéndices fitoformes indican que se trataba de un personaje en particular: "The flower of the water lily presumably was chosen as the symbolic form of Imix, partly to avoid confusion with other reptilian monster..." El distinguido mayista concluye que el día Imix remite al dragón terrestre que flota sobre las aguas, y que significa tierra y abundancia por extensión; afirma además que los mayas creían que el mundo descansaba sobre el tórax de un enorme caimán o lagarto, y que éste, a su vez, flotaba sobre una vasta laguna. Tal vez como menciona Arias (2004: 62) estamos ante un ser que encarna muy puntualmente este binomio simbólico: "Aquí se encuentran dos elementos importantes, la tierra y el agua. Así tenemos que el cocodrilo es indudablemente un personaje de fertilidad. Es un animal que vive en el agua y en la tierra, que con una fecunda a la otra y crea vida"

⁵⁰ Cabe señalar que en las lenguas k'iche'anas hoy día la raíz *itz* significa 'brujería', pero funciona como morfema que siempre indica una condición negativa de actos y cosas; las palabras *itzel*, 'maldad'; *itzb'al*, 'hechicería' (entendida como instrumento para hacer un mal a alguien); *aj itz*, 'hechicero, brujo' (alguien que le hace un mal a los demás), *itz achik*, 'pesadilla' (mal sueño), *itz uwach* 'feo' (imagen mala), etc. Son ejemplos de dicha condición.



Figura 16. Pilastra del Palacio, Casa D, Palenque, Chiapas. Se puede apreciar la cabeza del reptil Imix con apéndices fitoformes de lirios acuáticos Fotografía de Canek Estrada

Las flores de lirio acuático o nenúfar que lleva este lagarto a manera de apéndices son también un atributo iconográfico de todas las deidades terrestres y subterráneas en general, por ellos es posible encontrarlas en algunas representaciones de jaguares y del dios de la muerte. El nenúfar aparece mencionado como naahb en las inscripciones, palabra que también designa cuerpos de agua como lagos, charcas o el mar. (Kettunen y Helmeke, 2005: 78). Por otra parte, Ayala (1978: 394) opina que “tanto los ejemplos procedentes de Izapa, como los de Yaxchilán y Palenque, en donde el mismo animal está asociado con lirios acuáticos, nos lleva a pensar que el dios estuvo en un principio asociado en forma más directa con el agua que con la tierra”. Según Vargas y Arias, estas asociaciones son resultado de la observación de los hábitos de estos

animales, siempre que su vida está estrechamente relacionada con los cuerpos de agua: los cocodrilos se especializan en buscar agua fresca, pues su cuerpo lo requiere. Para exemplificar lo anterior, narran la experiencia que da un informante de ellos llamado Julián Soler:

[...] aquí hacen jagüeyes, o sea estanques, y acostumbran meterle un lagarto para que no se seque y yo la razón que le encuentro a esto es que los lagartos tienen una posibilidad de encontrar los veneros, ojos de agua, y ellos este... de alguna manera rompen este venero para que los esté ventilando, entonces esa es la razón que yo encuentro, además el lagarto no le gusta andar en aguas muy sucias y los veneros lo que hacen es cambiar el agua, o sea, son manantiales naturales...(Vargas y Arias, 2005: 5)

El cocodrilo también aparece repetidamente ligado con la lluvia en las narraciones antiguas, y específicamente con una especie de inundación o “diluvio” ocurrido en los tiempos de la creación. Este mito está referido en una serie de corpus textuales procedentes de diversas regiones de las tierras bajas mayas, y van desde el periodo Clásico hasta la época colonial.

La plataforma jeroglífica del templo XIX de Palenque es uno de los mejores ejemplos de un texto del Clásico en donde aparece dicho mito. Este monumento fue inaugurado en el año 734 d.C. durante el reinado de K'inich Ahkal Mo' Nahb', y su inscripción jeroglífica menciona acontecimientos que realizaría el dios G1 durante el pasado mítico, destacando su entronización ocurrida en el cielo, bajo la supervisión de Yax Naah Itzamnaaj en la fecha 12.10.1.13.2 9 Ik' 5 Mol (3309 a.C.); once años después G1 protagonizó un evento en el cual decapita a un

cocodrilo que se distingue por portar estrellas y poseer algunos atributos de venado en sus representaciones. (Stuart, 2010: 68; Velásquez, 2006: 1)

Los nombres con que la inscripción se refiere a este cocodrilo son Way Paat Ahiin, Tz'ib'al Paat Ahiin, 'Caimán de cavidad [en la espalda, caimán de espalda pintada' (fig. 17). Básicamente la inscripción narra que durante el día 1 Eznab del año mencionado, el dios GI decapita a este ser, y con ello ocasiona un diluvio o una inundación a causa de la sangre que se derramó. La iconografía asociada a este animal alude al aspecto nocturno y estrellado del monstruo celeste, y concretamente a la vía láctea:

Así pues [...] bien podría fungir como representación del oscuro "cielo del inframundo" y como tal, su papel se traslapa parcialmente con el concepto más convencional del cocodrilo como símbolo de la tierra. Es decir, para un habitante del inframundo, la tierra que pisamos habría sido lo que el cielo es para nosotros. Stuart (2010: 72-73)



Figura 17. Glifos del tablero de la Plataforma de Templo XIX, lado sur. Esta inscripción alude al nombre del 'Caimán de Cavidad (en la) Espalda, Caimán de Espalda Pintada'. Tomado de Stuart (2010: 70)

Entre los Mayas peninsulares persistió la tradición mítica de este caimán, al cual llamaron *Itzam Cab Ain*, y al igual que su contraparte palencana, su papel mítico es la de generar un diluvio, aunque en esta ocasión de agua; testimonio de ello es la lámina 74 del Códice Dresde (fig. 18), así como los pasajes contenidos en los libros del *Chilam Balam* provenientes de Tiziminí de Maní (Velásquez, 2006: 6). En estos libros, se vuelve a mencionar que le es desprendida su cabeza para que, a partir de sus restos desmembrados, sea posible construir un nuevo orden cósmico; la cita del *Chilam Balam de Maní*, contenida en el Códice Pérez es clara al respecto:

[...] será cuando se junten el Sol y la Luna, en la noche. Cuando *Oxlahun ti Ku* hizo que amaneciese para ellos. *Bolon ti Ku* creó, hizo aparecer al monstruo lagarto [*Itzam Cab Ain*], para que acabase con los seres vivientes del mundo, cuando se hundió el cielo, y se hundió el Petén, cuando empezó a sonar *Oxlahun ti Ku*, cuando hubo un cataclismo muy grande, cuando se levantó el lagarto monstruo [*Itzam Cab Ain*], lo cual ocurrió al concluir una serie de Katunes. Con un diluvio se acabarán los tiempos. Se contaba el 18 Bak Katun, en su 17^a parte, antes de acabar el Katun. No quiso *Bolon ti Ku* (que el monstruo acabara con el mundo, por lo cual le cortó) la garganta, y se formó la superficie del Petén. (Solís Alcalá, 1949: 230-231).

De la misma manera, se tiene registro de un rito que realizaba este grupo étnico, y que se efectuaban en las ceremonias de año nuevo —que quizá tenían la función “renovar” el tiempo presente haciendo alusión al origen del mundo— en el que aparece la figura del reptil como símbolo de una destrucción anterior:



Figura 18. Lámina 74 del Códice de Dresde. Se aprecia un gran chorro de agua que sale de las fauces del cocodrilo celeste. Tomada de:
http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/6_dresden_fors_schele_pp60-74.pdf

Tuvieron noticia de la creación del mundo y un creador de cielo y tierra, y decían, que éste que los creó, no podía ningún hombre pintarle como era. Tuvieron también noticia de la caída de Lucifer y del Diluvio, y que el mundo se había de acabar por fuego, y en significación de esto hacían una ceremonia y pintaban un lagarto que significaba el Diluvio y la tierra, y sobre este lagarto hacían un gran montón de leña y poníanle fuego y, después de hecho brasas, allanábanlo y pasaba el principal sacerdote descalzo por encima de las brasas sin quemarse, y después iban pasando todos los que querían, entendiendo por esto que el fuego los había de acabar a todos. (*Relaciones histórico-geográficas*, 1983, I: 72)

Todas estas referencias nos dejan pensar que dentro de los mitos de creación de diferentes regiones del área maya el cocodrilo fue concebido como reminiscencia a una deidad *Dema*, la cual al ser destruida causó un cataclismo que acabó con un orden anterior del mundo, y que por medio de la posterior desarticulación de sus partes, así como de la erección de postes en las cuatro esquinas del cosmos, los dioses formadores logran instaurar el equilibrio del espacio habitable de las criaturas mundanas en su estado actual. Aquí agua, diluvio, lagarto y ceiba son elementos del mito, y aunque aparentemente sean distintos, son partes de un complejo simbólico que se articula en un *texto* que nos habla del fin de un estado de caos para dar pie a un orden de las cosas.

Dicho texto es apreciable también en diversas representaciones visuales en las que la figura del cocodrilo se conjuga con otros elementos iconográficos durante la época prehispánica desde tiempos tan tempranos como el periodo Preclásico; ejemplo de ello lo podemos encontrar en la ya conocida estela 25 de

Izapa (fig.19), en donde las raíces del árbol representado adquieren la forma de un cocodrilo. Esta imagen temprana encontraría eco durante los siguientes siglos, pues es posible observarla en documentos pictográficos del periodo Posclásico, como es el caso de la página 3 del Códice Dresde. (fig.20) Similares representaciones son repetidas en otras regiones del territorio mesoamericano: en los códices Fejérváry-Mayer, Laud y Nuttall –todos ellos de origen mixteco– encontramos árboles con raíces en forma de lagarto (López Austin, 2000: 95-98).

Resulta sumamente interesante la comparación de estos mitos con los de los nahuas del centro de México, pues diversas fuentes dan testimonio de relatos con alto grado de paralelismos. Uno de ellos es aquel registrado en *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en el que se narra que el cuerpo de la diosa *Tlaltecuhtli* es desmembrado para formar el cielo y la tierra, acto seguido por la necesaria labor de colocar árboles en las cinco regiones del cosmos. La narración relata que los dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipoca

[...] luego criaron los cielos, allende del treceno, e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra, como se dirá..., Después, estando todos los dioses juntos, hicieron del peje Cipactli la tierra, a la cual dijeron Tlaltecutli, y pítalo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1965: 25-26)

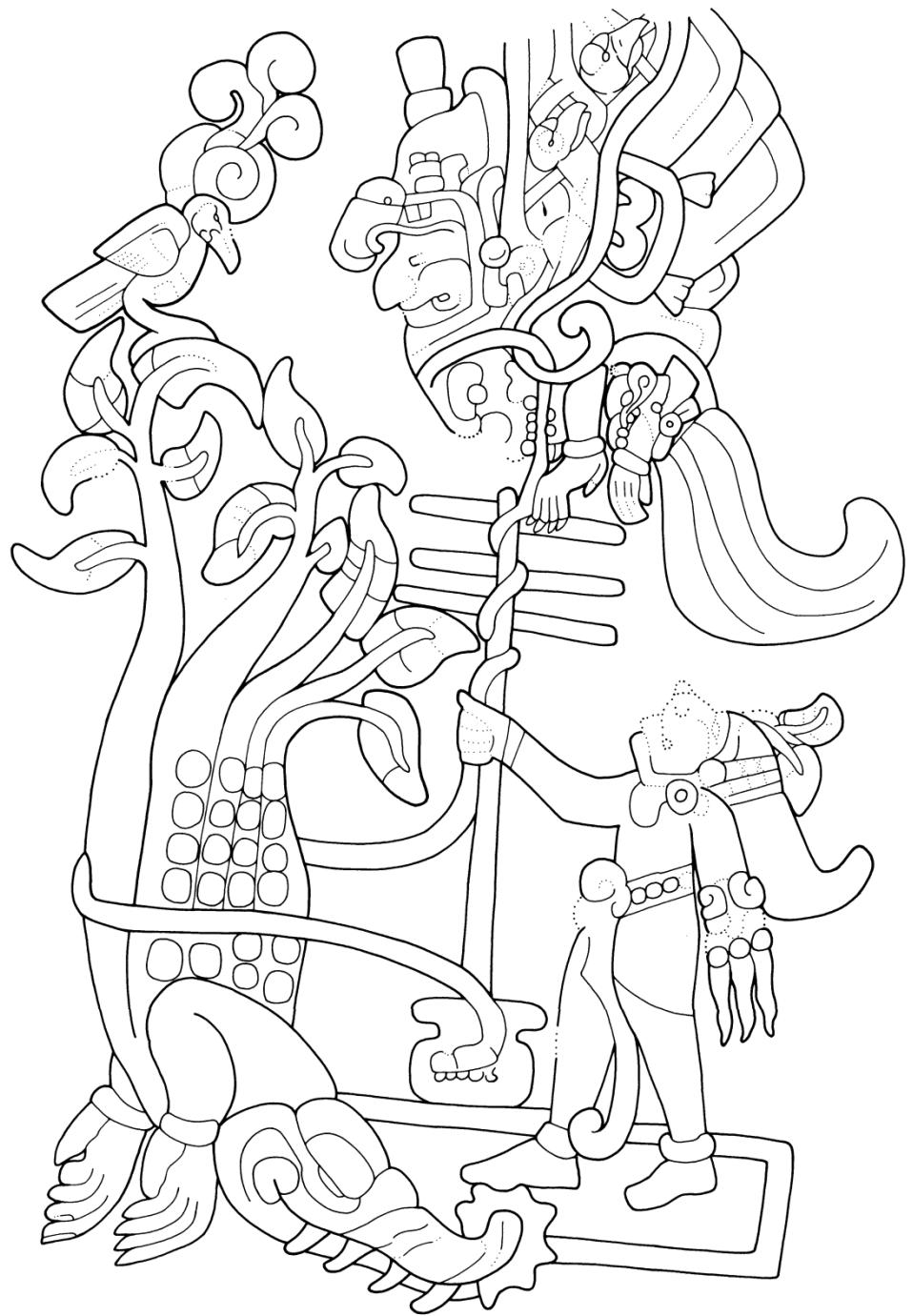


Figura 19. Estela 25 de Izapa, Chiapas. Se aprecia como las raíces y el tronco del árbol son al mismo tiempo la cabeza y el cuerpo del cocodrilo. Dibujo de Oswaldo Chinchilla.

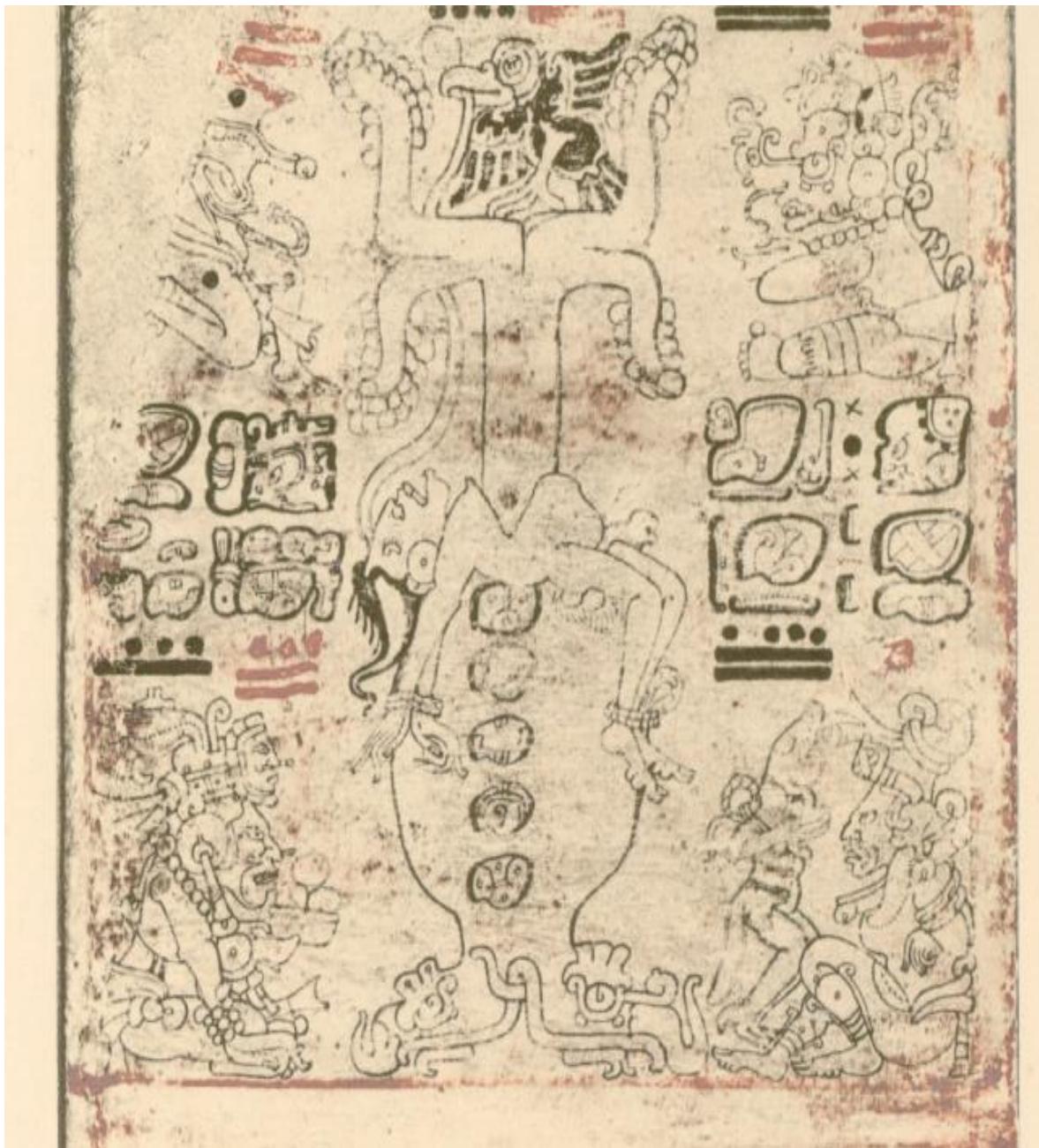


Figura 20. Lámina 3 del Códice de Dresde (detalle). Obsérvese las raíces del árbol en forma de fauces de cocodrilo. Tomado de:
http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/1_dresden_fors_schele_pp01-12.pdf

El documento titulado *Historie du Mechique* amplía la información que se tiene respecto a la diosa Cipactli:

Dos dioses, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecutli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje. Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: es menester hacer la tierra. Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos. Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo fruto necesario para la vida del hombre (*Historia de México*, 1965: 108).

En la versión nahua de este mito no encontramos referencias acerca de que la mutilación de la diosa Cipactli es causa de un diluvio o una inundación, pero es claro que ella se encuentra en un medio acuático. La vinculación entre este ser sagrado con la tierra va acompañada al mismo tiempo con el referente al agua, en tanto que es el agente destructor del orden anterior, o el ámbito pre-terrestre que sirve de escenario para la creación de la tierra.

Si estos mitos tienen una implicación pan-mesoamericana –más allá de las lenguas, los territorios y las temporalidades– y nos muestran cierta uniformidad en las concepciones míticas y cosmogónicas de los pueblos que habitaron esta área cultural, tenemos entonces una herramienta para que intentemos comprender el

sentido profundo que pudo tener el día *Imox- Imix- Cipactli* para aquellos pueblos que usaron el calendario de 260 días.

Preliminarmente podemos entender que nuestro día tiene que ver con los mitos que nos hablan de una época primordial en la que destaca la prevalencia del agua como estado original anterior a todo lo demás; en este estado del mundo existe un ser precursor de la tierra que debe ser destruido por un dios o dioses, a fin de que del caos originado por dicho cataclismo, se pueda reconstruir el medio habitable favorable para la existencia de la vida, es decir, el cielo y la tierra tal cual los conocemos. Se refiere concretamente a este lagarto que se constituye como potencia que anima al nuevo tiempo —el de la trascendencia divina— nacido de un estado anterior negado a la acción creadora de los dioses. (López Austin, 2006: 59-65) En dicho estado la penumbra, el reposo y el desorden imperan.

* * *

¿En qué nivel los K'iche' y otros grupos mayas de los Altos de Guatemala conservan estas concepciones dentro de la cuenta de 260 días? Dentro de las conclusiones presento una discusión y un posible escenario que nos ayude a entender los procesos por los que ha pasado este texto hasta conformarse como lo que es en la actualidad.

Conclusiones.

Es un hecho de que en la actualidad gran número de guías espirituales del altiplano hablan de la naturaleza acuática de este día-*nawal*, ya que para ellos encarna a la energía sagrada que domina todo lo relacionado con el vital líquido; es —en palabras de un *ajq'ij*— el “santoral del agua”. De por qué esta relación no está documentada en los trabajos etnográficos anteriores a la década de los años noventa del siglo XX, es decir, antes de que cobrara fuerza el movimiento de la Espiritualidad Maya, planteo algunas posibles interpretaciones.

Una de ellas apunta a que este concepto, tal y como se entiende en la actualidad entre los *ajq'jab'*, sea consecuencia de la reapropiación reciente de un texto proveniente del medio académico especializado en la cultura maya. Tendríamos entonces que proponer un escenario en el que trabajos como el de Gates (1978), Thompson (1960), entre otros, fueron leídos por los propios mayas —en especial por aquellos que contaban con los medios y las oportunidades para realizar una investigación sistemática acerca de temas de epigrafía, iconografía, calendario, etc.— y posteriormente retomaron sus ideas, plasmándolas de manera consiente dentro de su propia tradición oral. Sería necesario aceptar, entonces, que esta gente haya difundido estos “nuevos conocimientos” en sus propias comunidades y en especial entre los guías espirituales (que cabe aclarar que en muchos casos se trata de personas de edad avanzada, con poco conocimiento del

idioma español y con escasos o nulos acercamientos a los textos históricos y antropológicos); así, dichos ritualistas pudieran haber aceptado la nueva idea con beneplácito y después quizá la difundieron entre sus discípulos. También cabe la posibilidad de que esta misma gente que estudió los trabajos de investigación sobre el calendario maya pudieran haber tenido el rango de *ajq'ij*, y de ahí que compartieran a sus compañeros estas ideas. O puede ser el caso de que un antropólogo entablara una relación de confianza con algún o algunos especialistas calendáricos tradicionales y que les enseñara los últimos avances del conocimiento que sobre calendario maya se estaba produciendo en esa época; dicha información sería bien recibida por ellos y rápidamente sería incluida en corpus simbólico que ya se tenía de manera oral.

En estos escenarios posibles impera la premisa de la intromisión de un texto ajeno a la tradición oral. No podemos negar que este hecho sea una posibilidad real siempre que en Guatemala se vive un momento de reivindicación de la identidad en donde la revaloración del pasado prehispánico es un eje importante para definir lo que los mayas entienden como *su cultura*, y hoy día existe un número importante de mayas de diferentes comunidades lingüísticas en Guatemala interesados en el estudio y desciframiento de los textos antiguos provenientes de tierras bajas. Pero estas explicaciones tienen el detalle de que, quizá en su sencillez, caigan desafortunadamente en la ingenua idea de que los procesos semióticos se dan en forma unidireccional, o de que un texto es tomado tal cual y automáticamente agregado a lo que ya se tenía dentro del bagaje cultural propio.

En primer lugar, y aunque en algunos textos escritos por mayas aquí referidos (Yool y Curruchich, 1999: 13; Guorón *et. al.*, 2002: 77) encontramos que se hace referencia al lagarto como uno de los significados de este día, durante mi propio trabajo de campo no encontré quien me mencionara siquiera una vez a este o cualquier otro reptil. Quienes escribieron estos textos muy seguramente conocen estudios acerca del calendario mesoamericano y lo combinan con los saberes tradicionales, pero en el acervo oral de la mayoría de los *ajq'ijab'* no hay mención de ningún reptil en las oraciones o augurios asignados a este día-*nawal*.⁵¹

Por otra parte, no estoy seguro de que los *ajq'ijab'* conozcan el significado de los glifos de los días que les han asignado los epigrafistas. Si bien es cierto que manejan estos glifos como parte de la iconografía que se puede apreciar dentro de las ceremonias, así como decorando varios objetos rituales hoy día,⁵² al parecer hay un desconocimiento general de las interpretaciones que hacen los mayistas acerca de ellos (claro, con contadas excepciones). Por el contrario, existen varios casos de interpretaciones “alternativas” de dichos glifos elaboradas por los propios mayas, las cuales tienen la particularidad de que corresponden con las concepciones contemporáneas acerca de los atributos dados a los veinte *nawales* del *Cholq'ij*; *verbigracia*, el glifo del día *Imix* es para algunos *ajq'ijab'* la

⁵¹ La falta de identificación de este día con el lagarto pudiera obedecer a que dichos animales no viven en el altiplano guatemalteco, por lo que son en realidad poco relevantes como símbolo para significar aspectos de la vida cotidiana. (José Alejos, comunicación personal, 2014).

⁵² Por ejemplo los dibujan con azúcar sobre el altar donde habrá de colocarse el *pom* para una ofrenda, se bordan sobre las fajas, huipiles o los lienzos (*tz'ut*) que se ciñen en la cabeza los *ajq'ijab'*, o se pinta en las cruces y altares. El uso de estos glifos les dan los mayas en la actualidad es muy variado.

representación de una mano zurda empuñada,⁵³ en tanto que el significado que se le da a dicho día tiene que ver con el lado izquierdo; para ellos el glifo no tiene nada que ver con la flor de lirio acuático.

Estos hecho me hacen cuestionar seriamente la supuesta reincorporación de un texto procedente de fuera de la esfera de la oralidad maya y concretamente de las concepciones K'iche', pues de ser el caso, sería más notoria y palpable la influencia de los símbolos atribuidos a este día procedentes de la literatura académica mayista, como son el lagarto y la flor de lirio, ambos prácticamente ausentes dentro del bagaje sígnico atribuido al *nawal Imox* a nivel de la oralidad contemporánea de la región.

Otra posibilidad que queda latente es la de que los etnógrafos que registraron los significados de los días antes de la época mencionada no hubiesen anotado nada con respecto a la relación de este día-*nawal* con el agua por las limitantes propias a las que se enfrenta el investigador al tratar con los informantes, como es el que la persona entrevistada decida no revelar todo lo que en realidad sabe sobre tal o cual tema por el que se le pregunta; o quizás que el etnógrafo se limite a registrar la información obtenida de un solo informante o de solo una comunidad. Pero en este caso resulta difícil creer que varios investigadores obtuvieran similares resultados con la misma aparente carencia.

Para intentar acercarme a una respuesta que pueda dejar satisfecha la cuestión, me inclino por proponer que estamos frente a un texto que fue

⁵³ Al parecer un tal señor Calixto, del pueblo de Olintepeque, fue el primer *ajq'ij* que comenzó a interpretar estos glifos a su entender por medio de un libro de Morley en los años sesenta del siglo XX. (Fabían Frías, comunicación personal, 2009)

temporalmente olvidado, y que a razón de un estímulo producto de la nueva situación en el que se vio envuelto el uso del *Cholq’ij*, dicho texto se reincorporó al campo de significación (semiosfera) K’iche’, aunque solamente en los aspectos que resultaron significativos para la cosmogonía contemporánea de dicha cultura, quedando en el olvido temporal aquellos que carecen de sentido y que en realidad no aportaban información relevante. Propongo que de dicho proceso semiótico surgió un *texto nuevo*.

Para sustentar ello es necesario tomar en cuenta algunas cualidades del texto dentro de la semiosfera. Retomando la idea de las estructuras nucleares y los textos periféricos que los circundan, hay que mencionar también que la periferia no está constituida por estructuras cerradas, sino por fragmentos o por textos aislados, los cuales tienen la capacidad de interactuar con los textos provenientes de otras esferas ajenas; por tanto poseen una gran capacidad creadora de nuevos sentidos. Por tanto, vemos que la semiosfera está atravesada por fronteras internas, y que las discontinuidades y las irrupciones al interior de ella, lejos de significar una pérdida de la información, son un estímulo que genera nuevas facetas de esta. Un texto introducido de fuera de la semiosfera por medio de los traductores y que entra en contacto con los textos propios al interior de esta puede ser capaz de multiplicarse e incluso desbordarse dentro de ella, pues interactúa con los distintos niveles de manera particular.

Durante la traducción de los textos ajenos para su asimilación dentro del campo propio, se tiene que recurrir a los códigos que determina la cultura a la que pertenecen los traductores-filtros bilingües que hacen posible dicha traducción,

pero estos códigos no siempre serán concordantes con aquellos originales que daban sentido al texto del exterior; este hecho contribuirá a la consecuente creación de un espacio de flexibilidad en el que la búsqueda de analogismos se hace necesaria a fin de solventar la tensión que se genera entre ambos tipos de código. Determinados niveles de los mismos deben ser comunes y formar conjuntos que se intersequen, pero en otros niveles aumenta la gama de la intraducibilidad, por lo cual se anula la posibilidad de obtener el texto inicial; de este fenómeno se deriva precisamente el mecanismo de surgimiento de nuevos textos.

Es en este momento que se pone en operación la capacidad creadora, resultando un texto hasta cierto punto impredecible de este proceso.

Me interesa resaltar la manera en que esta característica actúa en textos provenientes del pasado o de tradiciones culturales con un fuerte arraigo al pasado y cuya función y contexto en los que surgieron nos es desconocido: al poseer dicho texto (verbal, material, etc.) nos hallamos ante la tarea de reconstruir el código para interpretarlo por el texto mismo, y al reconstruir este código hipotético, apelamos a un texto real —o semejante a él—, verificando en él el carácter fidedigno de la reconstrucción. Pero en el proceso de desciframiento tenemos solo una correspondencia parcial y relativa de los códigos culturales en que fue creado dicho texto, que al ser no-homogéneo, entra en juego con los códigos que lo descifran desde el presente, ejerciendo sobre él una influencia “deformadora”. Como resultado, se produce un cambio de sentido y a la vez un crecimiento de este. Lotman alude constantemente a esta función *creadora*, pues

si bien todo cambio del sentido en el proceso de transmisión podría considerarse como un error y una desfiguración del texto original, es también, y ante todo, un mecanismo de generación de nuevos sentidos.

Esto confirma el hecho de que el más mínimo texto puede generar nuevo sentido, y que siempre está dentro de un contexto en el que siempre estará en interacción con otros textos y con el medio semiótico. Al respecto de los textos aparentemente perdidos, estos también llegan a ser motor de nuevas creaciones culturales, y por ello en ocasiones “la presencia constante en la cultura de una determinada reserva de textos con códigos perdidos conduce a que el proceso de creación de nuevos códigos a menudo sea percibido subjetivamente como una reconstrucción («rememoración») de códigos viejos”. (Lotman, 1996: 31)

Si entendemos estos procesos desde el ámbito de la memoria de la cultura, hay que subrayar que dicha memoria no guarda la totalidad de sus textos, ya que existe siempre un paradigma de lo que se debe recordar y de lo que se olvida; estos elementos “olvidados” son relegados a la periferia de la semiosfera, pero no se pierden del todo.

A causa del devenir histórico de cada cultura cambian estos paradigmas, y se valoriza recordar cosas que antes eran seleccionadas para su olvido. En estos momentos los textos “olvidados” salen de la periferia, pero con frecuencia ocurre un desfase semiótico entre dichos textos y los códigos para su desciframiento, que al final resultan inadecuados para la reconstrucción precisa de su sentido original (Lotman, 1996: 159).

Bajo esta perspectiva, la memoria no es sólo un depósito pasivo de información de la cultura, sino que constituye una parte de su mecanismo formador de textos, en virtud de que los contenidos de la memoria no sólo se conservan sino que además crecen; estos, además de ser herramienta para el desciframiento de los textos que circulan en la contemporaneidad de la cultura, son también creadores de otros nuevos.

Bajo todas estas premisas de la semiótica de la cultura, propongo que la transformación del significado atribuido al día- *nawal Imox* pudo haberse dado de la siguiente manera:

En una época remota en la que se consolidó el calendario de 260 días como una manifestación cultural mesoamericana, este día se relacionó con los símbolos propios a los mitos que narraban la instauración de un orden por sobre un estado anterior diferente y percibido como caótico. En este sentido, el agua, el Monstruo-lagarto de la tierra y los árboles cósmicos jugaban un papel protagónico.

En algún momento del devenir histórico de la cultura común a los grupos k'iche'anos, imperante en los Altos de Guatemala, algunos de estos símbolos cosmogónicos dejaron de responder a la explicación que ellos mismos tenían acerca del origen del mundo, y fueron relegados a un ámbito periférico de su semiosfera. Sin embargo, el agua permaneció como un elemento inamovible de esta concepción cosmogónica, como lo atestigua el texto del *Popol Wuj* (2008: 24-26) que narra que solo existía el mar antes de que hubiese sido creada la tierra y con ello todo lo que la habita.

El proceso de conquista y colonización significó una inclusión violenta y extremadamente drástica de gran cantidad de textos nuevos que se incorporaron a la semiosfera de los pueblos originarios, muchos de los cuales llegaron a ocupar parte de las estructuras nucleares de ella. Dentro de la esfera compartida por los mayas de los Altos de Guatemala, aunque el *Cholq'ij* se sostuvo dentro de aquellos textos que funcionaban como memoria de la cultura —y por lo tanto una de sus estructuras nucleares—, muchos de los textos integrados a su sistemas pasaron también a un campo periférico dentro de la semiosfera, mientras otros se mantuvieron.

Si bien hubo diferentes niveles de continuidad o de olvido de los textos propios a cada uno de los veinte nombres y significados de los días de este sistema, en los casos en los que hubo mayor grado de “olvido” —léase olvido como transición de un texto a la periferia de la semiosfera, por lo tanto un olvido temporal y potencialmente no permanente— se dio un mayor ejercicio de la capacidad creadora, asignándoles nuevos sentidos (o nuevas perspectivas de los anteriores), a fin de que dichos textos fueran funcionales con las nuevas condiciones y paradigmas que imperaban dentro de su campo de significación. Para que este proceso fuera posible, los K'iche' echaron mano de los recursos culturales a su alcance y que provenían de las estructuras nucleares. Hablando en concreto de nuestro día-*nawal* estudiado, es posible que al perder la noción de lo que etimológicamente significaba el nombre del día *Imox*, recrearon su sentido por medio de paronomasia con la palabra *mox*, y le atribuyeron los sentidos que de ella se derivan en el pensamiento K'iche'. A ello correspondería la información que

encontraron los etnógrafos referidos durante gran parte del siglo XX. En este tiempo, los sentidos de alrevesado, locura, disgusto, brujería, ocultismo, etc. ocuparían un lugar nuclear dentro de la comprensión de este día y del sistema en general.

En alguna parte del periodo comprendido por la década de los años ochenta y noventa del siglo pasado, justo durante el proceso de redefinición de la identidad maya de Guatemala, y en el cual el uso del *Cholq'ij* jugaba un papel importante, algunos individuos (intelectuales mayas) que pudieron estar en contacto con los textos provenientes del medio académico mayista, —que jugarían el papel de filtros-traductores a los que se refería Lotman, convirtiendo textos alo-semióticos de la esfera académica a otros verosímiles a la esfera oral maya—, podrían haber planteado de nueva cuenta la relación entre este día-*nawal* y su naturaleza acuática, así como la referencia al monstruo-lagarto de la tierra. Estas ideas, provenientes en ese momento de fuera de la semiosfera k'iche'ana, se encontraron, estimularon e interactuaron con aquellos textos relegados a la periferia, los cuales aunque no eran profundamente significativos hasta antes de este momento, recordaban la relación de este día con el agua.

Si bien algunos de estos individuos que funcionaron como traductores de textos alo-semióticos hacen mención de la relación entre el día *Imox* y el lagarto, este no fue un texto que prosperara en la oralidad de la semiosfera k'iche'ana, en tanto que no representó algo significativo. En cambio, la relación con el agua fue sumamente importante, por lo que este texto periférico, al ser estimulado por un texto proveniente de fuera de la semiosfera, se desplazó de nueva cuenta hacia la

parte nuclear del sistema sínico del *Cholq'ij*. Pero este retorno no fue completamente fiel a su estado anterior: la interacción con el nuevo contexto en el que circulaba información proveniente del exterior de su campo de significación tradicional (aquellos retomados del estudio de la cultura maya de otras latitudes y otras temporalidades diferentes a las K'iche') determinó que la concepción de que *Imox* adquiriera nuevas características. El fácil acceso a otras fuentes –que aunque son de origen maya, debemos considerar como textos ajenos por no pertenecer en esos momentos a la oralidad propia– impulsaron el proceso creativo de los traductores que llevaron estos textos de la periferia hacia el interior de la semiosfera, con las características propias que tiene en la actualidad, retomando y adecuando aquellos aspectos relevantes y comprensibles para la cultura actual, y desdeñando en cambio aquellos que no tenían relevancia trascendental. Surgió así, un sentido eminentemente *nuevo*.

Entonces, hoy día, el nuevo texto sobre *Imox* aglutina esos contenidos que son significativos para los mayas contemporáneos que siguen usando la cuenta de 260 días como un sistema que los ayuda a interactuar con su mundo sagrado y cotidiano. Lo llamo *nuevo* porque este texto no representa una cita textual de las investigaciones en torno al calendario provenientes del medio académico: para los K'iche' y los grupos de los Altos no es el *nawal* del monstruo terrestre, ni tampoco el primer día del calendario; es más, no existe la figura del Monstruo-lagarto en los mitos actuales como agente participante en la creación. En él vemos que se mantiene vigente el carácter *loco* que se le atribuyó por su relación con el lado izquierdo, y ahora ambos sentidos, lo acuático y lo alrevésado, se conjugan para

dar como resultado toda una serie de atributos que los *ajq'ijab* le asignan en contextos rituales.

De este modo, pensando que *Imox* actúa con las cualidades que reúne un símbolo, es posible ver que condensa por lo menos dos momentos de significación dentro de la semiosfera K'iche': los aspectos caóticos, volubles, e incluso peligrosos reunidos en torno a la idea de su calidad siniestra (en oposición a lo diestro); y por otro lado los aspectos positivos que giran en torno a su aspecto hidrológico. Ambas aristas quedan conjugadas y representadas de este modo dentro de los significados atribuidos a este texto-símbolo, actuando como un vehículo de la memoria cultural —en este caso— de los mitos de origen comunes a Mesoamérica, y concretamente a un estado en donde lo acuático y lo caótico imperaban en el mundo. Ambas aristas son lo único que queda en la actualidad acerca de los significados atribuidos a este día provenientes de épocas remotas, pero lejos de representar una continuidad lineal con respecto al pasado, su camino se revela como un intrincado ir y venir de sentidos, en los que la memoria y la creación se entrelazan en relaciones, a veces de tensión, que nos dan testimonio del carácter diacrónico de los signos culturales de los mayas, pero también de su tremendo dinamismo y capacidad de re-significación. De este modo, lo que tenemos en la actualidad es un texto a simple vista incompleto o distorsionado, pero que bajo otra óptica se presenta como un ente que ha aumentado su significación, en tanto que se ha nutrido de la interacción con otras esferas de semiosis, echando mano de la capacidad creadora contenida dentro de sí.

El *nawal Imox* es una muestra de cómo se recuerdan y se recuperan los aspectos relevantes en la cultura. Estos textos se replantean a sí mismos como entes latentes y vigentes en un campo de significación cada vez más interactuante con la modernidad.

Obras consultadas:

Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, ALMG.

2001 *Usemos nuestro calendario maya.* Guatemala, Dirección Lingüística y Cultural, Programa de Estudios Culturales.

2003a *Spaxt'ialSlolonelal. Vocabulario Chuj.* Guatemala: Comunidad Lingüística Chuj, Dirección de Planificación Lingüística y Cultural, Sub-programa de Estudios Lingüísticos.

2003b *Pujb'il yol mam. Vocabulario Mam.* Guatemala: Comunidad lingüística Mam, Dirección de Planificación Lingüística y Cultural, Sub-programa de Estudios Lingüísticos.

Adams, Richard y Santiago Bastos.

2003 *Las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000.* Antigua Guatemala: CIRMA (Colección ¿Por qué estamos como estamos?).

Ajpacajá Tum, Pedro Florentino, Manuel Isidoro Chox Tum, Francisco Lucas Tepaz Raxuleu Y Diego Adrián Guarchaj Atzalam.

2005 *Diccionario K'iche'.* Segunda reimpresión, Antigua Guatemala: Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, Cholsamaj.

Apenes, Ola.

1936 "Possible Derivation of the 260 Day Period of the Maya Calendar." *Ethnos* (1): 5-8, Statensnografiska museum.

Arias Ortiz, Teri Erandeni

2004 "El cocodrilo en la cosmovisión Maya: Un proceso de larga duración". Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Asociación Ixoq Ajaaw.

2003 *Kuxtab'al kan ke ri qati' qamammaya'iib. Memoria de los abuelos Maya Achi*. Guatemala.

Aveni, Anthony F.

1980 *Observadores del cielo en el México antiguo*. Traducción de Jorge Ferreiro, México: FCE.

Ayala Falcón, Marisela.

1978 "El año de doscientos sesenta días". Tesis de licenciatura en Historia, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

2001 "La escritura, el calendario y la numeración". *Historia antigua de México. Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*. Vol. 4, pp. 145-187, Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coord.), México: INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 4 vols.

Barrera Vásquez, Alfredo, Juan Ramón Bastarrachea Manzano, William Brito Sansores, Refugio Vermont Salas, David Dzul Góngora y Domingo Dzul Poot.

1980 *Diccionario Maya Cordemex*, México: Cordemex

Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón

2005 *El libro de los libros del Chilam Balam*. Traducción de sus textos paralelos por Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, basado en el estudio, cotejo y reconstrucción hechos por el primero, con introducciones y notas. México: FCE (Colección Popular, 42).

- Basseta, Domingo de.
- 2005 *Vocabulario de lengua quiché*. Edición de René Acuña, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 18).
- Bastos Santiago, Aura Cumes y Leslie Lemus
- 2007 *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Texto para debate*. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.
- Bernal Romero, Guillermo.
- 2011 “El señorío de Palenque durante la Era de K'inich Janaahb' Pakal y K'inich Kan B'ahlam (615-702 d.C.)”. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- Breton, Alain.
- 1989 “El “complejo ajaw” y el “complejo mam.” Actores rituales y héroes míticos entre los quiché-achi de Rabinal (Baja Verapaz, Guatemala)”. *Memorias del II Coloquio Internacional de Mayistas, 17- 21 de agosto de 1987*, vol. I, pp. 17-26, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2 vols.
- Brito Sansores, William.
- 1981 *La escritura de los mayas*. México: Manuel Porrúa (Biblioteca Mexicana, 58).
- Bunzel, Ruth Leah.
- 1981 *Chichicastenango*. Traducción de Francis Gall, Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación.

Calvin, Inga E.

2004 *Maya hieroglyphics study guide*. FAMSI.

(www.famsi.org/mayawriting/calvin/index.html).

Caso, Alfonso.

1967 *Los Calendarios prehispánicos*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías; 6).

Centro Cultural y Asistencia Maya, CCAM.

2005 *Calendario Guatemala Maya*. Chichicastenango.

Cojtí Cuxil, Demetrio

1997 *El Movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.

Colby, Benjamin N. y Lore M. Colby

1986 *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*. Traducción de Juan José Utrilla, México: FCE.

Coordinadora Nacional Indígena Campesina, CONIC.

2002 *Manual de Interpretación del Calendario Sagrado Maya*. Guatemala: Cosmovisión Indígena y Cultura Maya.

Christenson, Allen J.

2003 *K'iche'- English dictionary and guide to pronunciation of the k'iche'-maya alphabet*. FAMSI, Brigham Young University.

(www.famsi.org/mayawriting/dictionary/christenson/quidic complete.pdf)

Edmonson, Munro.

1995 *Sistemas calendáricos mesoamericanos: el libro del año solar*. Traducción de Pablo García Cisneros, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Esquit, Edgar.

2002 *Las rutas que nos ofrece el pasado y el presente. Activismo político, historia y pueblo maya*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos.

Estrada Peña, Canek.

2010 “*Ri Juyub’, ri q’aq’, ri nuch* (El cerro, el fuego, el bebe): acerca de la presentación de un niño k’iche’ ante el mundo”, *Estudios Mesoamericanos*, Nueva Época (9): pp. 35-62, Berenice Alcántara Rojas (edit.), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Programa de maestría y doctorado en Estudios Mesoamericanos.

2012 “Lugares sagrados de los mayas de Guatemala: otra manera de pensar el patrimonio cultural” *KinKaban*(2): pp. 52-58, Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A.C.

(http://www.ceicum.org/datos/2012-2/PDF/Canek_Estrada.pdf)

2013 “Ideas del tiempo cíclico en la cuenta de 260 días entre los k’iche’ contemporáneos. El ciclo ritual del día 8 B’atz”, *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, pp. 215-255, Mercedes de la Garza, María del Carmen Valverde (editoras), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Freidel, David, Linda Shele y Joy Parker.

1999 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Traducción de Jorge Ferreiro Santana, México: FCE.

Garza Camino, Mercedes de la

1988 *El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. Primera reimpresión, México: UNAM, Instituto de investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

1995 *Aves sagradas de los mayas*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Gates, William Edmond.

1978 *An outline dictionary of maya glyphs, with a concordance and analysis of their relationships*. New York: Dover Publications Inc.

Girard, Rafael.

1962 *Los mayas eternos*. México: Antigua Librería Robredo.

Goubaud Carrera, Antonio.

1965 “Guajxaquip bats. Ceremonia calendárica indígena”, *Cuadernos de Antropología* (vol. 4), pp. 7-18, Guatemala: Universidad de San Carlos.

Guorón, Pedro, Lina Barrios y Audelino Sac Cocoy (compiladores).

2002 *Nuestra cultura maya. Pensamiento y vida maya*. Guatemala: Editorial Saquiltzij.

Gutiérrez González, María Eugenia.

2008 “El paso del *Katun*. La personificación del tiempo entre los mayas del Clásico”. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Historia de los mexicanos por sus pinturas.

1965 En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, pp.21-90, Ángel Ma. Garibay K. (editor), México: Porrúa (Sepan cuantos..., 37).

Historia de México (Historie du Mechique).

1965 Traducción de Ramón Rosales Munguía, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, pp. 91-120, Ángel Ma. Garibay K. (editor), México: Porrúa (Sepan cuantos..., 37).

Ixcot Pérez, Edgar Rolando.
2004 *Tzolkin. Calendario sagrado maya*. Presentación de Juan Everardo Chuc Xum, introducción de Daniel Matul Morales; Quetzaltenango, Guatemala: editorial Ki'che' Tzib', TIMACH, GTZ.

Kettunen, Harri and Christophe Helmke.
2005 *Introduction to Maya Hieroglyphs. Workshop handbook*. Leiden: Wayeb & Leiden University.
(<http://www.mesoweb.com/resources/handbook/WH2005.pdf>)

Landa, Fray Diego de
1973 *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción de Ángel Ma. Garibay K.; décima edición; México: Porrúa (Biblioteca Porrúa, 13)

Libro del Chilam Balam de Chumayel.
2001 Traducción de Antonio Médiz Bolio; prologo, introducción y notas de Mercedes de la Garza; México: CONACULTA (Cien de México).

Lincoln, J. Steward.
1942 "The Maya Calendar of the Ixil of Guatemala". *Contributions to American Anthropology and History* (38): 99-128, Carnegie Institution.

López Austin, Alfredo.
1996 "La cosmovisión mesoamericana", *Temas Mesoamericanos*, pp. 471-507, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coord.), México: INAH, CONACULTA (Colección Obra Diversa).

2000 *Tamoanchan y Tlalocan*. Tercera reimpresión, México: FCE

2006 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Cuarta edición, segunda reimpresión, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lotman, Iuri.

1996 *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Edición de Desirerio Navarro, Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia; volumen I, 3 vols.

Maclean Earle, Duncan and Dean R. Snow

1983 "The Origin of the 260-Day Calendar: The gestation Hypothesis Reconsidered in Light of its Use Among the Quiche-Maya". *Fifth Palenque Round Table*: pp. 241-244. Austin.

(<http://archeometrie.perso.neuf.fr/260%20Day%20Calendar.pdf>)

Miles, Suzanna W.

1952 "An analysis of modern Middle American calendars: A study in conservation." *Acculturation in the Americas*, Sol Tax (edit.), pp. 273-284, Chicago: University of Chicago Press.

Morales Sic, José Roberto.

2004 *Religión y política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*. Guatemala: FLACSO (Colección Cuadernos de Maestría).

Núñez de la Vega, Francisco.

1988 *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa*. Ma. Del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz (edit.); México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 6)

Popol Wuj.

2008 Traducción al español y notas de Luis Enrique Sam Colop, Guatemala: PACE- GTZ, Cholsamaj.

Redfield, Robert and Alfonso Villa Rojas.

1934 *Chan Kom. A Maya Village.* Washington: Carnegie Institution of Washington. (Publication 448)

Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán

1983 Mercedes De la Garza et. al. (edit.), paleografía de Ma. del Carmen León Cazares; México: UNAM, Instituto de InvestigacionesFilológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes Para el Estudio de la Cultura Maya, 1), vol. I, 2 vols.

Rivera Dorado, Miguel.

1985 *Los mayas de la Antigüedad.* Madrid: Editorial Alhambra (Estudios, 25)

Rojas Lima, Flavio.

1988 *La Cofradía. Reducto cultural indígena.* Guatemala: Litografías Modernas (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 46).

Rupflin, Walburga.

1999 *El Tzolkin... es más que un calendario.* Guatemala: Fundación CEDIM.

Saler, Benson.

1969 *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché.* Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación (Cuadernos del Seminario de Integración Social de Guatemala, 20).

Sahagún, fray Bernardino de.

2000 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México: CONACULTA (Colección Cien de México), 3 vols.

Schultze- Jena, Leonhard.

1946 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*. Traducción de Antonio Goubaud Carrera y Herbert D. Sapper; Guatemala: Ministerio de Educación Pública.

Shaw, Mary (ed.),

1974 “Free Translations of Chuj Texts.Chuj Pantheon” and “Text in Chuj. The Chuj Pantheon.” *According to Our Ancestors. Folk Texts from Guatemala and Honduras*,pp. 97-108 and 325-338. Illustrated by Patricia Ingersoll. Guatemala: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma (Summer Institute of Linguistics and related fields publication, 32)

Solís Alcalá, Ermilio

1949 *Códice Pérez*. Mérida: Ediciones de La Liga de Acción Social.

Sotelo Santos, Laura Elena.

1988 *Los mitos cosmogónicos de los mayas en el siglo XVI*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Cuadernos, 19).

Šprajc, Ivan.

2001 “La astronomía”. *Historia antigua de México. Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*. Vol. 4, pp. 145-187, Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coord.), México: INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 4 vols.

Stuart, David.

2010 *Comentarios sobre las inscripciones del Templo XIX de Palenque.* Traducción y fotografías de Jorge Pérez de Lara; San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute, Precolumbian Mesoweb Press.
(www.mesoweb.com/es/publicaciones/Stuart/TXIX.pdf)

Tedlock, Bárbara.

2002 *El tiempo y los mayas del Altiplano.* Traducción de Fernando Peñaloza, California: Fundación Yaxté.

Thompson J., Eric S.

1960 *Maya hieroglyphic writing. An introduction.* Second Edition; Norman: University of Oklahoma Press.

Vargas Pacheco, Ernesto y Teri Arias Ortiz

2005 "El cocodrilo y el cosmos: Itzamkanac, el lugar de la casa del lagarto". *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004*, pp.14-26. J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (editores), Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Velásquez García, Erik.

2006 "El mito maya del diluvio y la decapitación del caimán cósmico". Traducción de "The Maya Flood Myth and the Decapitation of the Cosmic Caiman" en *PARI Journal 7* (1), pp.1-10.
(www.mesoweb.com/pari/publications/journal/701/Diluvio.pdf.)

Villa Rojas, Alfonso.

2003 "Apéndice I. Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayanes contemporáneos". *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, pp. 123-168. Miguel León Portilla, prólogo de J. Eric S. Thompson,

cuarta edición, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Culturas Mesoamericanas, 2).

Villaseñor M., Rafael E.

2012 “Aclaraciones sobre el ciclo de 260 días”. *Estudios Mesoamericanos*, Nueva Época (12): pp. 47-66, Berenice Alcántara Rojas (edit.), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Programa de maestría y doctorado en Estudios Mesoamericanos.

Yool Gómez, Juan, y Leonardo Sanahí Curruchich.

1999 *Acercamiento a la interpretación del Cholq’ij*. Chimaltenango: KEMATZIJ, Centro de Desarrollo y Ciencia Maya.

Zapil Xivir, Juan.

2007 “Aproximación lingüística y cultural a los 20 nawales del calendario maya practicado en Momostenango, Totonicapán”. Tesis de licenciatura en Lingüística; Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Facultad de Humanidades.