

Ri juyub', ri q'aq', ri nuch (El cerro, el fuego, el bebé): Acerca de la presentación de un niño k'iche' ante el Mundo

CANEK ESTRADA PEÑA

En este artículo pretendo ofrecer un acercamiento a una de las ceremonias que actualmente celebran los indígenas k'iche's de Guatemala que se encuentran inmiscuidos en la práctica de una espiritualidad maya autónoma. Este rito consiste en presentar a un recién nacido ante las fuerzas sagradas del Mundo y de los veinte días del cholq'ij; y al igual que otras ceremonias de los adscritos a dicho movimiento, se trata de una práctica tradicional que es usada para redefinir una identidad maya "purista", rechazando aspectos que tengan que ver con el catolicismo, el protestantismo o el sincretismo religioso, y adoptando otros que se perciben como prehispánicos.

Los mayas no morimos, sólo nos cambiamos. Se fueron los abuelos antiguos, y nos quedamos nosotros, nosotros nos iremos, y quedarán nuestros hijos.

Tat Gregorio Camacho

En el siguiente artículo pretendo abordar una de las ceremonias que se realiza dentro del denominado Movimiento de la Espiritualidad Maya en Guatemala,¹ del que participan cada vez un número creciente de indígenas mayas del Altiplano de dicho país. En este caso hablaré de la *presentación* que se hace cuando ha nacido un nuevo bebé.

Este rito se ha hecho muy popular en los últimos años, y da testimonio del auge que han tenido las reivindicaciones de una identidad "auténticamente más maya" en la mente de un sector de la población, y está ligado al mismo tiempo con el activismo cultural y con el acercamiento con lo sagrado. Algunas de las tendencias de este movimiento pueden manifestarse de manera radical como en el caso que nos ocupa, pues en esta ceremonia además de que se busca que con ella que el niño tenga buena salud y buen destino, también se pretende que éste sea seguidor de la religión maya² y no se convierta al catolicismo o al protestantismo. Es importante señalar que este rito de *presentación ante el Mundo* contiene y aglutina elementos de la tradición³ k'iche' de los que se sabe por

otros trabajos etnográficos, pero al mismo tiempo se encuentran otros de reciente adaptación, lo cual es sumamente importante en cuanto que muestra cómo los k'iche's y otras etnias de los Altos de Guatemala construyen un sentido de la vida y a partir de ello integran a un nuevo miembro de la comunidad. Estamos, pues, frente a un fenómeno en el que se articulan la cosmovisión, la identidad y la creatividad dentro de una sociedad indígena cada vez más imbuida dentro del fenómeno de la modernidad y de la competencia religiosa.

La ceremonia del niño *Jun Tz'i*

Tengo entendido que algunos detalles de este rito pueden variar según las enseñanzas, ideas y criterios del *ajq'ij* que oficie la presentación, así que es muy probable que si el lector tiene la oportunidad de estar presente en alguna ocasión en que se haga este rito con algún niño, vea cosas que no se encuentren escritas aquí; o al contrario, no encuentre otras que mencionaré más adelante. Este hecho es perfectamente comprensible porque entre los k'iche's las ceremonias pueden ser distintas no sólo de población a población, sino incluso de familia a familia o de individuo a individuo; esto va a depender, como lo dije arriba, de la instrucción que recibió, de sus propias interpretaciones y conclu-

siones en torno al conocimiento del calendario, su filiación ideológica, o incluso por las *señales* que se hayan podido interpretar en el fuego, una consulta de semillas de *tzité*, las vibraciones de su sangre o los sueños.⁴

Por todo ello, y como me es imposible enumerar las posibilidades para efectuar esta ceremonia, decidí describir la presentación de un niño específico, que para efectos de este trabajo llamaremos *Jun Tz'i*,⁵ “uno perro” por ser éste el día de su nacimiento, o su *nawal*.⁶ La expresión en k'iche' con que se designa el día de nacimiento es *u wach*, *u q'ij*, “su rostro, su día”,⁷ un léxico que hace alusión a la “carga” que dan los días a las personas que nacieron bajo su influencia, y que repercutirá en su personalidad y su destino. En ocasiones complementaré con otros datos obtenidos sólo de entrevistas y que por consiguiente no he podido presenciar, pero que me parecen sumamente interesantes y pertinentes.

La ceremonia fue hecha por una familia originaria de Santa Cruz del Quiché, pero que aprendieron a ser *ajq'ijab*⁸ con un *tata* de edad avanzada oriundo de Totonicapán.

El día

El día que se eligió para hacer esta presentación fue el 2 *Tz'i*, y no es por casualidad. La decisión de que fuera de esta manera es porque esta fecha fue cuarenta días después del parto, o sea, el fin de la “cuarentena” en la que obligatoriamente debe reposar la madre y la criatura. Este día marca la posibilidad de que la madre pueda desarrollar sus actividades cotidianas nuevamente; aunque por otro lado ésta parece ser una interpretación influida por la cultura occidental, pues en otros trabajos etnográficos se registran menos días para el puerperio.⁹

En la interpretación que manejan estos *ajq'ijab*, los cuarenta días marcan que han pasado dos veces los veinte días del calendario, y que el día en que se presenta es el de su *nawal* pero con una posición numérica una unidad más alta. Es decir,

si nació en 1 *Tz'i*, a los veinte días (su primer veintena de vida) caerá el día 8 *Tz'i*, y será hasta los siguientes veinte días que llegará el *nawal* 2 *Tz'i*. Esto es interpretado como una especie de “umbral” para su existencia, pues a partir de ese momento empieza a vivir los demás numerales consecutivos por los que tiene que conjugarse su *nawal*. Pongamos otro ejemplo: si una persona nace en el día 11 *Ix*, este punto liminar se ubicaría a partir del día 12 *Ix*, cuarenta días después. Esto no quiere decir que la llegada de la primera vuelta de los veinte días pase desapercibida, pues este día también se ora y se encienden candelas en la casa, pero en este caso es más significativa la de los cuarenta días por conjugar además el factor numérico.

Algo similar pasa con las magnas celebraciones del *chol q'ij* de los días 8 *B'atz'* y 9 *B'atz'*. En el primero de estos días se conmemora el trabajo que hizo el “Creador y Formador” para crear el mundo tal y como lo conocemos, así como la vida de todo lo que existe y su continuidad;¹⁰ pero al igual que un ser humano, el mundo y su creador tuvieron que descansar cuarenta días antes de comenzar a “funcionar” (por decirlo de alguna manera). Por eso la ceremonia del 9 *B'atz'* se podría decir que es la continuación del 8 *B'atz'*, con la diferencia de que en este día las mujeres *ajq'ijab* adquieren el papel central como oficiantes, pues también se considera este día como el del *nawal* del *trabajo de la mujer*, por esta asociación con la cuarentena de la mujer recién “aliviada”. Por dar un dato más que también atañe a nuestro tema, cinco días después, en el 1 *Ajmaq*, se hace una ceremonia para dar gracias por todos los niños pequeños, independientemente de sus *nawales* de nacimiento.¹¹

Los cuarenta días se usan en otros ritos que aparentemente no tienen que ver con la cuestión del parto y la cuarentena que se guarda después. Cuando se recibe un nuevo *ajq'ij* en Momostenango se escoge el día 8 *B'atz'* para realizar la ceremonia en la que se le entregan sus instrumentos de trabajo (de los cuales destacan en importancia las semillas de *tzité'* para la adivinación, llamadas también *bara*) y puede comenzar, de esta manera, a ejercer su oficio de manera regular. Pero es

importante que realice una serie de ceremonias durante los siguientes cuarenta días los cuales culminan cuando llega el día 9 *B'atz'*, en el que ofrendará a manera de agradecimiento a los altares que rodean el pueblo; esto porque se considera que la iniciación por la que ha pasado el nuevo *ajq'ij* es un matrimonio espiritual contraído entre el iniciado y su *bara* ceremonial, pero dichas nupcias no se consuman sino hasta el término de este periodo, después del cual se considera que ahora sí es un sacerdote maya cabal.¹² Para otras ceremonias sucede algo similar: se escoge la fecha pertinente para su celebración y al transcurrir 40 días se hace otra para agradecer los resultados de la primera.

Hay, sin embargo, un número importante de *ajq'ijab'* que prefieren que esta *presentación* se lleve a cabo a los 260 días, es decir, cuando vuelve a llegar el día del *nawal* del niño con su numeral con que nació. Los días del *chol q'ij* han dado una vuelta completa y nuevamente ocurre su *u wach*, *u q'ij*, se dice entonces que es el *nacimiento del nawal*¹³ del niño. Se hacen excepciones cuando el bebé resulta ser muy enfermizo y este *ajq'ij* es de la idea de que es mejor hacerlo prontamente, pues entre más rápido conozca el Mundo al bebé éste tendrá menos problemas de salud. Schulze Jena reportó una costumbre similar en los años treinta de siglo xx:

Las funciones sacerdotales de la abuela ritual terminan con el nacimiento de la criatura. Las del adivino continúan más allá. Al notificarle el padre de la criatura el nacimiento ocurrido, se dirige al monte a participarles a los antepasados la llegada de este nuevo vástago suyo. En dos oraciones *utsijól*, de una vez les anuncia la oración principal que les ofrecerá dentro de los nueve meses, si no ocurriera el caso de tener que presentarse antes al altar de las ofrendas, por algún peligro que corriera la criatura.¹⁴

En el caso de *Jun Tz'i* se eligió el día que terminaba la cuarentena por la razón antes señalada, pero tuvo otra ceremonia (menor) cuando cumplió los doscientos sesenta días de nacido.

El motivo de que la salud del niño esté en riesgo es porque al Mundo de principio no le agra-

dan los nuevos seres humanos. Como decía otro *tata*: “cuando un varón nace se enojan los árboles y el monte en general, porque ese (varón) va a cortar madera y hacer milpa y le va a hacer hoyos en la tierra.... cuando nace una niña los que se enojan son los animales...”¹⁵ Mientras no se entregue una “multa” por traer a un nuevo ser potencialmente peligroso para el orden del Mundo, éste podría atacarlo por medio de enfermedades o la muerte repentina. Así también, el que el Mundo conozca a la criatura por medio de la ofrenda que a nombre de él se está quemando es garantía de que este lo cuidará, pues pasará a ser el que “alimente”¹⁶ a la tierra y no sólo la deprede. La relación entre las niñas y los animales no me es del todo clara, quizá sólo sea un juego de opuestos: si el mundo vegetal es el que se encuentra inconforme con el varón, el mundo animal lo estaría con las niñas, pero no puedo especular más al respecto.

Quizá un peligro mayor sea el de las almas de los difuntos que no pudieron tener hijos en vida, porque pueden robar el alma del niño; presentándolo sabrán también los ancestros a quién pertenece. Este relato da cuenta de esta idea:

Cuando alguien muere se va a ir a la bodega donde están los ancestros, y si tuvo unos sus hijos le dicen: “pase adelante tata, aquí está uno su banquito para que se siente junto a nosotros”. Pero si no los tuvo, le está prohibido entrar con los tatas, por eso se regresan a su pueblo y espantan o matan los patojitos chiquitos para que los puedan agarrar de la mano... y los llevan en el cuarto y dicen: “mirá tat que aquí está mi semilla”, aunque esto sea mentira... estos son los *llorones* y *las lloronas* que se regresan a sus pueblos a espantar.¹⁷

El lugar

El lugar que se eligió para la realización de rito fue uno de los cerros cercanos a Sta. Cruz del Quiché, en uno de tantos lugares sagrados denominados como *encanto*. Para este tipo de ceremonias se prefieren idealmente los *encantos*, altares para quemar el *pom* que se encuentran en los cerros, los barran-

cos, las cuevas, las lagunas o al lado de los ríos; ya que para ellos es ahí donde reside con mayor énfasis la fuerza del Mundo que debe conocer al *nuch* que se está presentando.

Las montañas de Guatemala están plagadas de una enorme cantidad de estos *encantos*, y varios de ellos tienen una función específica según las características que tengan: su ubicación con referencia a otros accidentes geográficos, la forma de las piedras, las anécdotas que le rodean o su relación con los *nawales* del *cholq'ij*, de los que suelen ser morada permanente.¹⁸

El Mundo es quizá la divinidad más reconocida entre los mayas del altiplano de Guatemala, y los cerros son su manifestación por excelencia.¹⁹ La denominación k'iche' que se usa es un binomio léxico: *Juyub'-Taqaj*, que significa “cerro- planicie”, y denota dos características opuestas de la superficie de la tierra. Estas formas retóricas usadas en la lengua k'iche' en la que se conjugan conceptos opuestos pretenden dar una visión sintetizadora y totalizadora de algo;²⁰ en este caso, de la extensión de la tierra, que es considerada como donadora de la vida. Las montañas entre los k'iche's son umbrales con dueño, y es aquí donde se solicita los bienes que puede dar la tierra: el maíz y los demás alimentos, los animales y las riquezas subterráneas;²¹ pero también la sabiduría antigua (en torno al uso del calendario sagrado, a la práctica de la medicina tradicional, la interpretación de los sueños o del “relámpago” en la sangre, etc.) y la justicia divina, a la que se apela para curar una enfermedad o darle buen cauce a un problema económico, judicial, familiar, religioso, amoroso, etc. Como apunta acertadamente Bunzel²² el término de Mundo no sólo se refiere a las características ctónicas de este, sino que va más allá e involucra el ámbito sagrado en un sentido más amplio.²³ Las montañas también son llamadas *nim chuch tat* “gran madre-padre” o sea gran jefe, gran antepasado, “considerándose que los hombres son hijos de la montaña”.²⁴

El nexo entre las montañas y el origen de los hombres es muy antiguo entre los mayas y otros grupos mesoamericanos. Shele²⁵ comenta que los

primeros hombres fueron hechos sobre una montaña hendida, y que el primer padre *Hun Nal Ye*, identificado como el dios del maíz, surgió de un lugar llamado *Yax-Hal-Witz*, o “primera montaña verdadera”. Este lugar mítico sería representado en el tablero del templo de la Cruz Foliateda de Palenque, en donde K'inich Kan Bahlam está sobre esta montaña hendida, equiparándose al primer padre.

López Austin²⁶ señala que los cerros son también la morada de los dioses, su retiro en el mundo, y que en ellos todo está lleno de peligrosas fuerzas invisibles. “La permanencia de los dioses en los cerros hacen de los sitios agrestes lugares sagrados. Los cerros son huecos. Bajo su costra de piedra y tierra están las moradas de los dioses y los muertos [...] Pero la costra rota en barrancos, manantiales y bocas de cuevas, permite en ambos lados una ambigua naturaleza”.²⁷ En resumen, el hecho de presentar a un niño en un cerro no sólo cumple la función de avisar al Mundo sobre su existencia, sino que recrea también de manera simbólica un lugar de origen de su linaje y su etnia, dándole de esta manera validez a su adscripción a la comunidad bajo el buen visto de las fuerzas dadoras de la vida y de la identidad, así como de los antepasados.

Por otro lado hay que señalar que existen otros *ajq'ijab* que organizan estas ceremonias en altares privados ubicados dentro de los patios de sus casas, por la razón de que opinan que muchos encantos están muy sucios por las ceremonias que celebran los *brujos* (que en k'iche' se les conoce como *aj itz*). Estas personas pueden o no saber usar el calendario sagrado, y hacen “trabajos” con los que pretenden dañar a otras personas por encargo de sus clientes; usan materiales como latas de chile, bombas (cohetes), muñecos de cera, puros, azufre y otros materiales que queman junto al pom.²⁸

La hora de la mañana

Con respecto a la hora, se prefiere que el acto sea temprano por la mañana, pues se cree que si se realiza mientras el sol asciende el niño adquirirá

más fuerza; por el contrario, si se hace cuando el sol se ha levantado mucho o cuando va ya en declive, se perderá la oportunidad de que el sol le de fuerza “extra”. Existe una costumbre análoga que nos relató un tat de Totonicapán: el sol llega a su primer cenit en esta región el 1º de mayo, se dice que ese día uno debe madrugar, pues si el sol lo llega a “brincar” a uno, todo ese año le costará trabajo levantarse de la cama a quien despertó tarde.²⁹

Para algunos *ajq'ijab'* es muy significativo que esta y otras ceremonias se lleven a cabo en los cerros y al amanecer, pues esto les remite a lo que han leído en el *Popol Vuh*, sobre cuando los primeros hombres de maíz esperaron el amanecer en la punta del cerro Jaqawitz:

Grande fue la alegría de Balam Ki'tze'

Balam Aq'ab

Majuk'utaj e

Ik'i Balam cuando vieron

al lucero de la mañana,

apareció de primero;

resplandecía cuando salió

venía adelante del Sol.

Enseguida desenvolvieron su incienso,

el que habían traído de

[Oriente;

sus corazones se regocijaron cuando desenvolvieron las tres variedades,

muestra de su agradecimiento.

Mixtam pom, era el nombre del incienso que traía Balam

[Ki'tze';

Kawistam pom, era el nombre del incienso que traía Balam

[Aq'ab;

Kabawil pom, se llamaba el incienso que traía Majuk'utaj.

Los tres traían su incienso,

y esto fue lo que quemaron en dirección de la salida del Sol.

Lloraron de felicidad cuando les amaneció,

quemaron su incienso,

su preciado incienso.

Luego lloraron porque todavía no habían visto,

no habían contemplado el

[nacimiento

del Sol....

Cuando este apareció,

Se llenaron de felicidad los corazones de Balam Ki'tze',

Balam Aq'ab,

Majuk'utaj e

Ik'i Balam;

Se alegraron grandemente cuando amaneció.

Pero no era mucha la gente que allí estaba,

eran pocos los que se encontraban sobre la montaña

[Jaqawitz.

Allí amanecieron,

allí quemaron sus ofrendas,

allí les amaneció.³⁰

El pino y las flores

Toda ceremonia importante en el altiplano guatemalteco debe de ser acompañada de puntas de pino que se recolectan o se compran para la ocasión, y en este caso el suelo fue revestido con estos elementos vegetales. En opinión de uno de los asistentes, esto se hace por costumbre y para que se genere un aroma agradable, así se logra crear una atmósfera de “vida” y de fiesta al lugar. En esta y otras ceremonias el papel de los olores es de gran relevancia. Además, el lugar fue adornado con festón de plástico color amarillo.

La ceremonia de *Jun Tz'i* fue muy concurrida, tanto por parientes como por amigos. Pero según otros k'iche's, no debe haber demasiadas personas en este tipo de celebraciones, pues entre éstas puede haber quienes sepan hacer maleficios. No es bueno que se dé a conocer cuál es el *nawal* del niño, pues es frecuente que ciertos actos de brujería se hagan invocando y debilitando al *nawal* de una persona, lo que se logra con una oración en la que se cuentan los trece numerales al revés.

A cada uno de los asistentes a la ceremonia les fue entregada una flor de alcatraz o cartucho (*zantedeschia aethiopica*), previamente a cada una de ellas se pusieron gránulos de incienso de lágrima en su interior. La explicación de esto, en propias palabras del *ajq'ij* que realizó esta ceremonia, es que la flor representa al bebé como un ser puro, y que el incienso que se pone en su interior representa el aroma con el que nace: “cuando uno huele a un *nuch* siente la presencia del Ajaw en el aroma, no es como cuando uno está viejo, ya no

huele uno igual. Es en el olor (del niño) donde se manifiesta el *Ajaw*.³¹ Estas palabras nos dejan ver la importancia que tienen los aromas para los k'iche's, y que estos se relacionan con el ámbito sagrado. Los olores son de naturaleza ligera, y por tanto pueden cruzar fácilmente las barreras espirituales y temporales del cosmos;³² también por eso, para prender el fuego que será el elemento central de la ceremonia, se usaron materiales que se caracteriza por tener un aroma agradable, son los olores de las ofrendas lo que propiamente constituye el "alimento" de los seres sagrados y no la materia física de ellos.

Entonces, podemos suponer que parte importante de la fuerza vital del nuevo niño reside precisamente en su olor agradable que se asemeja con el del Dios dador de vida, y que es importante simbolizarlo por medio de los alcatraces y el incienso de lágrima.

Si bien la *zantedeschia aethiopica* es de origen sudafricano, supongo que se usa en esta ceremonia por dos razones: es de color blanco y tiene un gran pistilo amarillo (ambos colores muy importantes para la cosmovisión k'iche') y porque tiene una forma favorable para contener el incienso sin que este se caiga. Esta especie no tiene propiamente un olor muy fuerte, pero como ya dije antes, el aroma del bebé reside simbólicamente en el incienso.

Bunzel registró en los años treinta del siglo xx que entre los k'iche's de Chichicastenango el término "rama en flor" era una alegoría para referirse al niño recién nacido:

Divino Mundo, es siempre tu espíritu el que nos concede detenernos por un espacio aquí en este mundo y en la presencia de lo frío y del viento, por donde vamos. Llamaré a Nuestro Rey, el Señor Jesucristo. Porque éste es también el único camino que Él nos dejó: procrear y vivir y crecer, así como hoy se le ha concedido esta bella flor a mi mujer. Ella ha recibido su rama en flor debajo de sus manos y pies en el día jueves, y en el místico día 12 tsikin.³³

También entre los mayas del periodo Clásico la flor (específicamente "la flor blanca") es una metáfora que se refiere al "alma" o al "aliento de vida", y

se han encontrado inscripciones que narran la muerte de los gobernantes hablando acerca de la expiración de su flor blanca.³⁴

El baño

La primera parte de la ceremonia consiste en darle un baño al *nuch*, para lo cual se prepara agua tibia en la que anteriormente se han hervido diversas plantas: pericón o Santamaría (*Tagetes lucida*), romero (*Rosmarinus officinalis*), laurel (*Laurus nobilis*), albahaca (*Ocimum basilicum*) y tabaco en hoja (*Nicotiana tabacum*).³⁵ La función de este baño es por un lado la de purificar al niño de todas las envidias que hayan tenido contra él o contra la madre desde que se encontraba en el vientre materno hasta después de nacido; la envidia puede venir de cualquier persona, pero cuando viene especialmente de personas con *nawales* fuertes (como el *Iq'*, *Kan*, *Kiej*, *Noj*, *Tijax*, o *Ajpu*) pueden enfermar al niño.³⁶

Además, se le hace beber un poquito de esa agua, con la intención de que esa purificación se haga también por dentro de su organismo, aunque la porción de este líquido es mínima, pues se conocen bien los efectos de estas plantas.³⁷ Otro motivo importante por el que se usan estas plantas es porque son consideradas como "calientes", y por lo tanto el baño, además de purificar (como había mencionado anteriormente), tiene la función de dar fuerza y vigor a la criatura, pues se espera que este preparado penetre por los poros de la piel y de esta manera se caliente su cuerpecillo.³⁸ Ya Nájera³⁹ ha mencionado la importancia que tiene en otras comunidades mayas el hecho de que los bebés adquieran "calor" (*m'an*, en k'iche') al momento de nacer para que se fortalezcan, al igual que la madre, pues si bien se nace con algo de calor éste es menor al de un adulto; mientras que la madre lo pierde por el esfuerzo del parto; esta adquisición de calor se logra por medio de la dieta, los baños, el encierro, el fuego y las infusiones.

Entre los k'iche's el calor es equiparable con fuerza vital y salud, y se considera que un hombre que goza de buena salud es porque pasa la mayor parte

de su vida trabajando en un medio ambiente “caliente”, y que por el contrario, un cuerpo “frío” (con sudor frío o pies fríos) “da pena” porque se considera anormal y relacionado con la impotencia, la enfermedad y la muerte.⁴⁰ También en otro nivel el calor es equiparable con la inteligencia, el don de autoridad y la capacidad de comunicarse con los poderes sagrados.⁴¹

Cabe agregar que el *ajq'ij* que realizó la ceremonia me precisó que en la mayoría de los casos él prefiere que el baño se haga antes de salir de la casa y dirigirse a la ceremonia, ya que se le hace delicado que se bañe al aire libre a los niños chiquitos, pero que por otra parte si se hace dentro del contexto de la ceremonia, pudieran manifestarse “señales” importantes mientras se realiza este acto.

Cabe apuntar que la costumbre de bañar a los pequeños para prepararlos para un rito liminar se encuentra registrada para los k'iche's desde el primer tercio del siglo pasado; la partera *bañaba* al pequeño en dos momentos ligados con su nombre:

Tan pronto como la mujer ha dado a luz, pregunta a ella y al marido qué nombre le quieren dar al niño, diciéndoles si es varón o hembra. Ellos hacen esto antes de que bañen a la criatura, y los padres le dicen a ella el nombre que quieren darle y cuando ella baña a la criatura le da su nombre [...]

Pero cuando llega el tiempo de bautizar a la criatura, la comadrona vuelve a venir, para bañar a su pequeña hija.⁴²

De la misma manera, Sahagún relata que entre los nahuas del siglo XVI existía un rito bastante similar al que se describió anteriormente, en el que la partera le ponía el nombre al bebé que había ayudado a nacer:

Y en saliendo el sol, ya estaba algo altillo, la partera demandaba un lebrillo nuevo lleno de agua [...] luego le daba a gustar el agua, llegándole los dedos mujados a la boca, y decía de esta manera: “Toma, recibe. Vez aquí con que haz de vivir sobre la tierra. Recíbela” después desto tocábale los pechos con los dedos mujados en el agua y de-

cíale: “Cataquí el agua celestial. Cataquí el agua muy pura que lava y limpia nuestro corazón, que quita toda suciedad. Recíbela. Tenga ella por bien de purificar y limpiar tu corazón”. Después desto echábale el agua sobre la cabeza, diciendo: “¡Oh, nieto mío, hijo mío! Recibe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo crezca y reverdezca. Es para lavar, para limpiar. Ruego que entre en tu cuerpo y allí viva esta agua celestial azul y azul clara. Ruego que ella destruya y aparte de ti todo lo malo y contrario que te fue dado ante del principio del mundo, porque todos nosotros los hombres somos dexados en su mano; porque es nuestra madre Chalchiuhtlicue”. Después desto lavaba la criatura con el agua, por todo el cuerpo, y decía desta manera: “A donde quiera que estas tú, que eres cosa impecible al niño, déxale y vete. Apártate dél, porque agora vive de nuevo y nuevamente nace este niño. Agora otra vez se purifica y se limpia; otra vez le forma y le engendra nuestra madre Chalchiuhtlicue.”⁴³

Comparando el rito que describe el fraile franciscano con el que hacen los k'iche's, supongo que este baño cumple la función simbólica de un segundo “nacimiento” de la criatura, lo que iría aunado al concepto que tienen del “nacimiento de su *nawal*”, que ocurre a los doscientos sesenta días del parto, o a la sucesión de los numerales con que se conjuga el día que “carga” el niño, que comienza a ocurrir a los cuarenta días. Aunque en este rito que describo no se le impone propiamente el nombre al *nuch*, este tiene que ser mencionado para que lo sepa el Mundo, los ancestros, el fuego y los veinte días del calendario sagrado.

Los padrinos

Después de bañar a *Jun Tz'i*, se le vistió con un sencillo trajecito de color amarillo, que para la ocasión habían preparado los padrinos.

Para la elección de los padrinos se tiene especial preferencia por personas que puedan transmitirle al niño un buen ejemplo. En este caso los padres convinieron tener esta relación con otra pareja por

su amistad y confianza, pero también porque llevan una vida familiar sólida. Dentro del deber ritual de los padrinos está el regalar la ropa con la que se va a vestir al *nuch* después del baño,⁴⁴ pero también serán los que deban de cargarlo durante la mayor parte de la ceremonia, a fin de que tenga una protección para su vida y porque es una forma en que puedan transmitirle a su ahijado su influencia benéfica.

El hecho de que los padrinos vivan en pareja es también importante, aunque no siempre determinante. En este caso la explicación que dio un *ajq'ij* es que ahí se manifestaba el concepto de la "dualidad", porque "nuestros primeros abuelos (los primeros hombres creados) no andaban solos, sino que pidieron al *Ajaw* sus mujeres".⁴⁵ Aunque se podría decir que en el uso del lenguaje pareciese que hay una apropiación de la palabra "dualidad" (quizá retomada de la literatura antropológica), en los hechos del mundo k'iche' y entre varios grupos indígenas vivir en pareja da a los individuos un estatus mayor que el simplemente vivir solteros.⁴⁶ También explicó que estar casado es como pararse con los dos pies, en cambio ser soltero sería estar como parado sólo sobre uno, es decir, tambaleante y sin equilibrio. En otras ocasiones este principio también es aplicable: hay algunos *ajq'ijab* que piden como requisito a quienes se acercan para iniciarse en esta profesión que sean casados, pues los que no están casados "tienen prohibido tomar la *bara*".⁴⁷

La ropa y los colores

Regresando al tema de la ropa, en el caso de *Jun Tz'i* el color que se eligió fue el amarillo porque fue varón, en el caso de una niña se usa ropa blanca. Al preguntar sobre el significado de estos colores, la primera respuesta que obtuve fue que son el color del sol y de la luna, y por eso el varón debe vestir de amarillo (como el sol) y la mujer de blanco (como la luna).

El blanco y el amarillo son colores que se usan frecuentemente asociados entre sí en toda la vida ritual k'iche'. Simbólicamente conforman una opo-

sición binaria que remite el carácter dual del mundo y en el discurso ritual se presentan formando binomios léxicos: en las invocaciones y plegarias que hacen los *ajq'ijab* se menciona constantemente el "relámpago blanco, el relámpago amarillo" (*saq'i koyopa', qani' koyopa'*); "el camino blanco, el camino amarillo" (*saq'i be', qani' be'*); "los frijoles blancos, los frijoles amarillos" (*saq'i tzite', qani' tzite'*), "la nube blanca, la nube amarilla", etc.,⁴⁸ como una forma retórica para enumerar tanto la totalidad de esos elementos en el Mundo, como para exaltar sus virtudes. Digamos que cuando llaman al "relámpago blanco, el relámpago amarillo" antes de empezar una ceremonia o una adivinación, están pidiendo que se manifiesten todos los relámpagos que han de mandar señales en su sangre; cuando se piden los "caminos blancos, caminos amarillos" se piden todos los buenos caminos (el buen destino metafóricamente). Por otro lado, los rumbos norte y sur se asocian con estos colores respectivamente; cabe señalar que una de las formas de nombrarlos en k'iche' es *kaj xukut qaj* "las cuatro esquinas del cielo" (el sur), y *kaj xukut ulew* "las cuatro esquinas de la tierra" (el norte)⁴⁹ lo que vuelve a remitirnos a una idea totalizadora del mundo.

Resulta interesante, además, que las velas que más se enciendan en los diferentes ritos de Guatemala sean de estos colores (junto con las de cebo), y que incluso la flor que se prefiere para el rito de presentación de un bebé (la *zantedeschia aethiopica*, que ya mencioné anteriormente) contenga ambos.

Esta asociación de colores la podemos encontrar desde la época colonial y seguramente tiene sus raíces en la época prehispánica, pues sólo basta recordar que en el *Popol Vuh* se narra que:

De Paxil
De K'alala', así llamados
vinieron las mazorcas amarillas,
las mazorcas blancas...
Solo fueron mazorcas amarillas,
mazorcas blancas su carne;
sólo de masa de maíz fueron las piernas
los brazos humanos;
lo de nuestros padres primigenios.⁵⁰

Respecto a este cereal y otros alimentos, Neuwander y Souder⁵¹ señalan que en la actualidad los k'iche's consideran que el maíz es un alimento "caliente" y por tanto "comida verdadera", es decir, aquella que es capaz de dar fuerza; pero que dentro de éste, el maíz blanco se considera más frío y el amarillo más caliente, y lo mismo vale para otros alimentos blancos y amarillos.

De esto podemos deducir que entonces el color amarillo se asocia con el sol, lo masculino, lo caliente, el sur y el cielo, mientras que el blanco encuentra relación con la luna, lo femenino, lo frío, el norte y la tierra. El hecho de vestir al niño de amarillo lo sitúa dentro del ámbito masculino del mundo, expresa su lugar dentro del cosmos.

La cruz y el collar

En un altar improvisado se colocaron una cruz de madera (*kaj'bal* en k'iche') de aproximadamente 15 cm de altura, así como un dije hecho con un cristal de cuarzo terminado en punta. Ambos se consideran como objetos que darán protección al *nuch* mientras dure su niñez.

La forma de la cruz es considerada como algo importante: ésta debe tener todos sus lados de la misma medida, y debe estar preferentemente sobre una peana cuadrangular que tenga tres niveles. Por medio de este objeto se pretende representar los cuatro puntos cardinales, pero por otro lado hay una clara intención de diferenciarla de la cruz del Cristianismo, la cuál tiene la parte de las piernas más larga. "La de nosotros es el *kaj'bal* maya, no la cruz de la tortura".⁵² En el caso de *Jun Tz'i* su cruz fue sencilla, pero en otras ocasiones y para remarcar la intención de usar un objeto que viene de "lo maya", se han labrado los glifos de los días del Tzolkin usado por los mayas del Clásico (usando el glifo del día equivalente al del nacimiento del niño), o también se han pintado los colores de las direcciones del mundo sobre cada una de sus partes: rojo arriba (el oriente), negro abajo (el poniente), blanco en la izquierda (el norte), amarillo en la derecha (el sur) y verde y azul en el centro.

Cuando la cruz es de varón, la parte frontal debe mostrar el eje vertical sobre el horizontal pues se considera masculino, mientras que para las mujeres debe ser al revés, con el eje horizontal por delante, pues se considera femenino. Acerca de la peana, el hecho de que tenga tres niveles es interpretado como una forma de representar los trece numerales con los que se pueden conjugar los días: cada nivel tiene cuatro esquinas, si las multiplicamos por tres niveles tenemos en total doce esquinas, y sumando la cruz propiamente se obtendría el numeral trece.⁵³

La cruz está estrechamente ligada con el *nawal E'*, el cual se interpreta actualmente como "camino" y como "destino" de manera metafórica; por eso durante la ceremonia cuando se le invoque a este día se le hará entrega simbólica de esta cruz al bebé, pasándola antes por el fuego de manera circular trece veces. También recibirá la sangre de las aves sacrificadas, para que se "active" su poder, que reside en proteger el porvenir del niño.

La cruz es además el símbolo de la Tierra⁵⁴ dentro del catolicismo costumbrista de los k'iche's. Schulze Jena escribió respecto al tema: "La cruz ha llegado a representar para el indio el símbolo del culto de aquellas fuerzas dúctiles del destino que son benignas para el hombre".⁵⁵ Del mismo modo, resulta interesante una costumbre que había entre los mames:

Los mames de Niquivil, Mototzintla, a mediados de siglo [xx] realizaban la "sembrada de la cruz" a los nueve días del parto; el chimán enterraba el ombligo junto con una pequeña cruz de madera a la orilla de un arroyo o cercano a un pozo. El ritual protegía al niño de las enfermedades y de la muerte, y era obligatorio para aquellos a los que sus padres "sembraron".⁵⁶

Aunque Nájera equipara este acto con un rito mortuario e interpreta a la cruz como equivalente a una sepultura, me inclinaría a pensar que entre los mames hay una equivalencia del significado de la cruz con el que le otorgan los k'iche's, pues en ambos casos está explícito el sentido de "protección" para el pequeño.

Con lo referente al cuarzo, es una piedra que funge como receptáculo de la fuerza de los *nawales* y su función también es protectora, y por ello recibe también sangre. Análogamente, dentro de las bolsas que contienen la *bara* (las semillas de *tzite'*) con que se hacen las adivinaciones, se encuentran cristales de cuarzo a los que llaman *u k'ux tzite'* ("su corazón del *tzite'*"), y dentro de ellos se encuentran los *nawales* del calendario; por eso muchos *ajq'ijab* usan veinte cristales, aunque para otros no es indispensable que sea estrictamente este número.

El fuego y los materiales

El fuego es el elemento en torno al cual gira toda la ceremonia; es a través de él que se da la comunicación con el ámbito sagrado en todos sus niveles, pues al mismo tiempo que se convierte en el vehículo por medio del cual son entregadas las ofrendas (que al incinerarse pueden elevarse y convertirse en aromas, es decir, en materia ligera) es donde se manifiestan las presencias del *Ajaw* y de los veinte *nawales*, los ancestros, los lugares sagrados y en sí todas las entidades del mundo numinoso que se invocan.

Para el fuego se usaron diferentes materiales que se pusieron juntos en forma circular: *pom*,⁵⁷ azúcar, velas de colores rojo, blanco, negro, amarillo (acomodadas en correspondencia con los puntos cardinales), dos cirios verde y azul (en el centro), mirra, "cascarita", "palito", tablillas de chocolate, ocote, miel, panela, incienso de lágrima; y todo el acomodo fue rodeado de ramas de romero y pericón, así como de pétalos de rosas. Sería muy extenso hablar de cada elemento por separado, pero puedo resumir que todo esto se quema porque genera un olor agradable. "Esta ofrenda es como un plato, un manjar para el *Ajaw*... es como cuando invitas a comer a tu padre, siempre vas a ofrecer lo mejor que tengas, no importa que el plato valga 100, valga 200 quetzales".⁵⁸ Esta idea ha quedado en la tradición, pues se comenta que antes el denso humo de copal era equiparado a "tamales" que servían de alimento a los dioses.⁵⁹ La incineración

de todos estos materiales permitirá liberarlos de su naturaleza "pesada", convirtiéndolos en aromas "ligeros", a fin de que puedan ser consumidos por los *nawales*. "Los hombres matan a las plantas y a los animales para alimentarse. Se contaminan con la muerte (con la tierra) ingiriendo juntos lo visible y lo invisible. Los dioses, en cambio, invisibles, sólo comen las partes invisibles".⁶⁰

Para prender el fuego se usaron cerillos convencionales, y mientras comenzaba a arder el "manjar", se hizo una larga invocación en la que se mencionó el motivo de la ceremonia, que era presentar a *Jun Tzi'*.

La invocación

Lo primero fue saludar a los cuatro puntos cardinales, poniéndose de rodillas todos los participantes primero hacia el oriente, luego hacia el poniente, sur y norte, realizando una oración de permiso en cada rumbo y besando la tierra cada vez que giraban para ver hacia otro punto cardinal.⁶¹ Después se invocó e invitó a "pasar adelante" primero a las divinidades mencionadas en el *Popol Vuh*:

*Saq'arik Ajaw, saq'arik Ukux Kaj, Ukux Ulew,*⁶² *Tz'acol, Bitol, Alom, Kajolom, Tepew Q'ukumatz, Kaqulja Jun Ragan, Ch'ipi Kaqulja, Raxa Kaqulja. Ixpiyacoc, Ixmucané, Hun Hunajpu, Wuqub' Junajpu, Ixbaquialo', Jun B'atz', Jun Chowen, "princesa" Ixkik, Junajpu, Ixbalanque.*

Se procedió a invocar a los "primeros abuelos de maíz": *Balam K'iche'*,⁶³ *Balam Aq'ab', Majukutaj e Ik' Balam*; sus esposas: *Kaja Ploma', Chomija', Tzununija', Kak'ixaja'*; sus *nawales*: *Tojil, Ab'ilix, Q'aq'abitz, Mej Kataj*; a sus hijos: *Koka'ib', Kokawib', Ko'akul y Ko'akutek, Ko'ajaw*. Luego a los "grandes gobernantes": *Ajpop Iman, ajpop k'iche', ajpop witzitzil, ajpop Monarka, Tz'unum, Q'alel, Q'amajay, Aj Tzij, Oxib'Kej, B'elejeb' Tz'i', Sumanche', Q'apoj Imam, Oxib imox y B'elejeb' K'at*. Luego al sol, la luna y las estrellas, así como a las "grandes corporaciones del cielo": los rayos, tormentas, niebla y to-

dos los trabajadores del agua. Seguidamente todos los grandes cerros, pequeños cerros, y los grandes valles, pequeños valles;⁶⁴ a los mares y las lagunas; a los “siete barrancos, las siete cuevas”; y de ahí una gran cantidad de altares y lugares considerados como sagrados, entre los que se mencionaron a todos los *encantos* que el *ajq'ij* ha trabajado o puede recordar, y que se encuentran en cerros;⁶⁵ cuevas y formaciones rocosas con formas significativas; después algunos altares caseros (con todo y su dirección), y sitios arqueológicos que incluyeron no sólo a los del Altiplano de Guatemala, sino también a los de Petén, Chiapas, Yucatán, y el Centro de México. Toda esta invocación se hizo con todos los participantes de rodillas, y finalizó persignándose, a tiempo que el *ajq'ij* dice: *ranima ri kaq'iq, ranima ri q'aq', ranima ri joron, ranima ri uleu, nima' u k'ux kaj, u k'ux ulew*. Repitieron en español: “espíritu del aire, espíritu del fuego, espíritu del agua, espíritu de la tierra, gran Corazón de Cielo, Corazón de la Madre Naturaleza” y besaron la tierra.

Evidentemente esta invocación es el resultado de la integración de varios textos de diferente procedencia cultural, y con ellos se ha creado un discurso con el que se pretende se manifiesten las fuerzas sagradas del mundo maya, e incluso más allá (como cuando se invocan los lugares sagrados de México). Pero éste ha sido diseñado para interactuar sólo con lo que ellos consideran como lo “maya” o lo “indígena”, y responde a una visión idealizada de la identidad. Por una parte observamos que ya no se invoca a los santos católicos, pero estos han sido sustituidos por las divinidades que aparecen nombradas en el *Popol Vuh*, se sigue llamando a los ancestros, pero ahora adquieren un lugar relevante aquellos que pertenecen a la época prehispánica; se llama a los lugares sagrados y se incluye dentro de ellos a los grandes sitios arqueológicos que le han dado prestigio y admiración a la cultura maya y en general a las culturas mesoamericanas; por último, siguen haciendo la señal de la cruz para santificar el momento, pero han desprovisto a este acto de su significado cristiano y han reinventado otro nuevo que hace alusión a los tan mencionados “cuatro elementos”, en los que se ha querido ver de manera

sobreestimada un conocimiento indígena.⁶⁶ Todo ello se encuentra al lado de otros aspectos de los que sí tenemos noticia que pertenecen a las oraciones tradicionales de la cultura k'iche', como es la invocación de los cerros, los *encantos*, el saludo a las cuatro regiones del mundo y a los ancestros.

Como un dato interesante, he de mencionar que esta invocación debe tener por lo menos unos 25 años de recitarse, y fue diseñada por un grupo de *ajq'ijab* interesados en “depurar” las ceremonias de los elementos católicos, como una forma de reivindicación de su cultura.⁶⁷ Este grupo fue una de las primeras asociaciones de su tipo que promovieron la religión maya con una visión “purista”, tan comunes hoy día en Guatemala.

La cuenta de los días

El paso siguiente fue el ir llamando a los *nawales* de los días. Esta parte fue la más larga de la ceremonia pues por cada día que invocó el *ajq'ij* fue rezando con ellos para que le otorgara salud y buena vida al niño, o para que le quitaran los obstáculos de su destino; al mismo tiempo, observaba las *señales* que el fuego le daba y que interpretó como la forma en que los *nawales* se comunicaban; estas señales pueden ser remolinos, chispas, crujidos, chisporroteos o cualquier forma o sonido resultado de la combustión. Cabe señalar que cada una de estas señales tiene un significado diferente.

En algunos momentos se detenía para realizar actos específicos que tenían que ver con las atribuciones y significados que se le dan a los días; antes de pasar a otro *nawal* les pagaba a cada uno aventando al fuego trece diminutas piezas de *cuilco*, que no es otra cosa que el material del *pom* en una presentación de piezas planas y redondas de aproximadamente 2 cm de diámetro. Su forma está hecha especialmente para simular monedas y con ellas “pagar” a los *nawales* porque se hacen presentes en el fuego y otorgan sus señales, porque se manifestaron “un instante, un suspiro”. Se toma un *cuilco* por cada número con que se conjuga el *nawal*, mientras se van nombrando: *sajbala', pet bala' Ajaw jun*

*tz'i, kieb' tz'i, oxib' tz'i, kajib' tz'i, job'tz'i, waqib' tz'i, wuqub tz'i, waq'xaq'ib' tz'i, b'elejeb' tz'i, lajuj tz'i, jun-laju tz'i, kab'laju, ajaw oxlaluj tz'i. Are wa nu presente, are wa nu pago.*⁶⁸ Al final se agregó también azúcar e incienso de lágrima.

Como el día en que se efectuó la ofrenda fue *Tz'i*, se comenzó por invocar a este *nawal*; posteriormente prosiguió con *B'atz', E', Aj, Ix, Tz'ikin, Ajmaq, Noj, Tijax, Kawuq', Ajpu, Imox, Iq', Aq'ab'al, K'at, Kan, Keme, Kiej, Q'anil*, y hasta terminar en *Toj*.

El acto de pagar a las fuerzas sagradas está presente en la cosmovisión de todos los pueblos mesoamericanos. “Se les pagan los frutos de la cosecha, la salud, la lluvia. Se les paga también por el daño de ensuciarlos con desechos y basura”.⁶⁹ La forma de pagar es con el reconocimiento, el rito, la ofrenda, y en este caso con la ofrenda de *pom* a la que se le ha dado la forma de monedas votivas para reafirmar el significado de “pago”.

Dentro de los días que resaltaron como importantes para *Jun Tz'i* no sólo estaba el de su *u wach, u q'ij*; sino también otros dos que se encuentran distantes numéricamente nueve posiciones tanto para atrás como para delante: el 3 *Iq'*, al que se le nombró como *nawal* de su “engendración” y el 9 *Tijax*, que sería *nawal* de su “destino”. Estos días son como una especie de complemento del día de nacimiento, y se consideran también como una “carga” que tendrá que llevar el niño, pues tendrá que ofrendarles de la misma manera que su día de nacimiento a fin de que lo levanten en su vida y no le causen molestias en su futuro. En k'iche' no he encontrado un término único o convencional para designar a estos días, y en el caso de la ceremonia que estoy describiendo se les designó en español; pero otro *ajq'ij* de Nahualá mencionó que la forma de llamarles en su pueblo es *Tikib'al Uk'ux* para el que llaman “engendración”, y significa algo así como “plantar su corazón”, mientras que al que le llaman “destino” le conoce como *Tyojlab'em Uk'ux*, “lo que encarna su corazón”.⁷⁰ La influencia que se supone tendrían estos *nawales* sobre la vida del niño podría ser casi tan fuerte como la del día de nacimiento, por ello es importante que al invocarlos se les dé un trato igual que a éste.

Por ejemplo, el *nawal Tz'i*, “perro” se considera por lo general como causante de una vida sexualmente desenfadada, lo que por un lado puede ser una disculpa de una actitud sexualmente escandalosa para quien ha nacido con esa carga, pero que por otro le podría impedir tomar responsabilidades en las que la abstinencia sexual temporal resulta indispensable. También representa la autoridad, el *nawal* de los tribunales y los juzgados, de los alcaldes y demás autoridades del hombre y no divinos, por lo que si uno está bien con este *nawal* puede ser un hombre con buen sentido de justicia, pero por otro lado puede “morder” a sus semejantes, tal como la justicia humana muerde al que se presenta ante ella. El *nawal Iq'* representa por una parte al ventarrón y por otra a los ídolos antiguos, ambos son ambivalentes: el viento puede “barrer” el camino de la lluvia y así también el del destino del hombre, pero también se puede convertir en el viento violento que tumba las cañas de maíz; una piedra antigua puede otorgar grandes bendiciones cuando está atendida con candelas y copal, pero puede ser causante de enfermedades si se le olvida; así que la persona con esta carga se considera que puede llegar a ser voluble, colérica y destructora. *Tijax* se interpreta como “cuchillo”, “obsidiana”, y se cree que es un *nawal* que causa dolor y sufrimiento a quien lo porta, manifestado por chismes, calumnias y enfermedades a lo largo de su vida, pero por otro lado se considera que tienen muy buena mano como médicos tradicionales, parteras o incluso alópatas, pues tienen en sus manos la precisión de un cuchillo, lo que ahora también se dice que tienen precisión de bisturí.⁷¹

Para estar en paz con las fuerzas de los días, aplacando sus aspectos dañinos y para que otorguen sus buenas influencias al niño, es necesario quemar ofrendas extra en ciertos momentos, en especial durante la invocación a estos tres días.

El sacrificio de las aves

En el momento en que se invocó al *nawal Tz'i*, se quemó más *pom*, así como azúcar e incienso. Ade-

más de esto, se tenía preparada una paloma blanca que fue sujeta de las patas por el *ajq'ij*, fue “saturada” (sahumada) con humo de copal proveniente de un incensario hecho de una lata; se presentó ante el fuego al animal y se le pasó por el cuerpo al bebé, dejando que aleteara sobre él; acto seguido la degolló con las manos y aventó la cabeza al fuego. Juntó una pequeña parte de la sangre en una diminuta jícara, y acabó de desangrar a la paloma sobre el fuego, salpicando también las piedras del *encanto*. Tomó sangre con un dedo y marcó con ella las muñecas y los tobillos de *Jun Tz'i*, así como la cruz del altar y el dije de cuarzo. Después pidió el *nuch* a los padrinos y pasó su cuerpecito trece veces por encima del fuego, haciendo movimientos circulares, mientras enumeraba el nombre del día y los trece numerales con los que se conjuga; terminado esto devolvió al niño con sus padrinos.

El cuerpo del ave lo destazó igualmente con las manos y extrajo el corazón, el cual depositó en el centro del fuego; el resto de las partes del cuerpo fueron añadidas a la ofrenda con excepción de los intestinos, los cuales quedaron a un lado. Este procedimiento se repitió cuando tocó el turno de invocar al *nawal Tijax*, y posteriormente también en el *nawal Iq'*. En total se sacrificaron tres palomas, y creo importante mencionar que no hubo aprovechamiento de su carne para consumo humano, sino que todo su cuerpo fue consumido por el fuego.

De este acto hay que señalar varias cosas. Los *k'iche's* sacrifican aves para una gran variedad de asuntos rituales: para curar enfermedades, para desalojar un “trabajo” de brujería, para dar gracias ante los *nawales* de los días, para consagrar construcciones nuevas, y para otorgar vigor a las personas que pasan por ritos de paso, como la entrega de la *bara* a un nuevo *ajq'ij*.⁷² Por lo general las preferidas son las gallinas y los pollos, porque estos contienen más sangre y son más fuertes, pero en el caso que presento se pidió que fueran palomas, porque este grupo interpreta que estos animales son “puros”. Como no todos los asistentes estaban familiarizados con la inmolación de un animal en una ceremonia, hubo una pequeña pausa para explicar este acto:

Si invitan a comer a su papá preparan el mejor plato para el, ¿verdad? Hasta chompipe (pavo) compran, esto es igual, el aroma del paloma es agradable al *Ajaw*. Ahora ¿ustedes han visto que el paloma mate?, ¿Qué robe?, ¿Qué eche mentiras?, ¿Qué compre guaro?, ¿Qué use lentes? ¿Qué traiga celular?

[la gente responde que no]

Bueno, es que este paloma es puro, por eso se le ofrece al *Ajaw*, porque no está sucio. Nuestros primeros abuelos de maíz cuando estaban esperando el amanecer vieron que el fuego se les iba a apagar... ya se les estaba apagando cuando vino una abuela y les dijo que la aventaran al fuego para que no se apagara... pero dijo el *Ajaw* que no quería que la nana se aventara al fuego, porque le había costado mucho trabajo crear las personas, que para eso estaban los hijos de los venados y los hijos de los pájaros, que eso era lo que quería... y les dijo que se tenían que picar los codos y las orejas para ofender al *Ajaw*...”

Es evidente que lo que se mencionó es una reinterpretación del pasaje del *Popol Vuh* que habla del momento en que a los hombres creados se les fue otorgado el fuego,⁷³ y está complementado con otro en el que Tojil, Awilx y Jaqawitz piden que se les alimente con sangre de venado y de pájaros;⁷⁴ pero está contado de manera que niegue la existencia de sacrificios humanos en la antigüedad, además de que explique por qué se sacrifican las aves. Para una parte del movimiento maya es imprescindible el dejar claro que sus ancestros no sacrificaban seres humanos y que esto es una visión que los conquistadores impusieron, exhibiéndolos como “salvajes”.⁷⁵

El sacrificio tiene varias funciones al mismo tiempo: agradecer al Mundo por el nuevo ser y otorgar la vida de estos animales a cambio de que respete la vida del *nuch*; pedir a los *nawales* de su nacimiento, engendración y destino que le otorguen su carga de manera benéfica y equilibrada y no lo contrario; activar la fuerza contenida en sus protecciones (la cruz y el cristal); y alimentar al sagrado fuego a fin de que éste esté contento y no se “apague” en la vida del pequeño. La sangre que se le pone en las muñecas y tobillos sirve para que la vida de la paloma fortalezca al bebé, pues por estos puntos es fácil

que penetre la “energía” a su cuerpo. Otra informante me comentó que esto en realidad se debería hacer con las trece articulaciones mayores del cuerpo, pero que no se puede destapar al niño por el aire frío, por ello se contentan con usar estos puntos.⁷⁶

La relevancia de las articulaciones como puntos donde se puede absorber ciertas fuerzas se puede encontrar en otros grupos indígenas. Entre los tzotziles es importante proteger estos puntos en los niños contra el contagio de la muerte de un vecino frotando tabaco, y más allá, entre los nahuas del siglo XVI, se protegía estas partes con ceniza.⁷⁷ López Austin anota al respecto de estas partes del cuerpo que son vulnerables a la fuerza de los “aires” y de las enfermedades frías.⁷⁸ Si por medio de las articulaciones pueden entrar cosas nocivas, pienso yo que también por estas pueden entrar otras que den fuerza, y por ello no se me hace contradictorio que se les coloque sangre en esta ceremonia.

La importancia que le han dado los *ajq'ijab* a las articulaciones es tal que la gran mayoría de los que tengo el agrado de conocer están convencidos de que el origen de los trece numerales con los que se combinan los veinte días del *cholq'ij* derivan de las trece articulaciones mayores del cuerpo humano: dos en los tobillos, dos en las rodillas, dos en las caderas, dos en las muñecas, dos en los codos, dos en los hombros y una en el cuello, sumando un total de trece.⁷⁹

Otras ofrendas y actos frente al fuego

A lo largo de la invocación de los veinte *nawales* y de su correspondiente acto, se realizaron varias acciones significativas que enumeraré a continuación:

Tz'i: se sacrificó la primera paloma, se depositó en el fuego más *pom*, incienso de lágrima y azúcar. El *ajq'ij* cargó al bebé y lo pasó trece veces sobre el fuego con movimientos circulares primero en el sentido de las manecillas del reloj, luego de manera contraria.

B'atz': se pidió por la continuidad de su vida y porque “enrolle y ate” bien su día y su destino.

E': se pasó su cruz sobre el fuego trece veces de manera circular y se le entregó a sus padres para que cuide el “camino” del pequeño. Se supone que se deberían presentar al fuego un par de zapatitos y luego ponérselos, pero no se prepararon los mismos, quizá por olvido.⁸⁰

Aj: se pidió por la unión de la familia.

Ix: se dio gracias a la Tierra por todas las bendiciones como la comida y la vivienda. Se le dio la mitad de una gaseosa de manzana al fuego, así como licor, para apaciguar la sed de la Tierra.

Tz'ikin: se le llamó “tesorero mundo” porque dicen que este *nawal* guarda los cofres y las riquezas. Se pidió por la futura prosperidad económica de *JunTz'i*, y se quemó ajonjolí. Mientras lo depositaba, el *ajq'ij* imitó el gorgoreo de un pájaro, quizá una paloma.

Ajmaq: se rezó por las personas fallecidas de las que no encontraron sus cuerpos, o que no identificaron, y se quemaron cuatro pares de velas de cebo para ellas.

Noj: se pidió que el niño fuera inteligente y que estudiara mucho.

Tijax: se sacrificó otra paloma por ser este día su *nawal* del “destino”, además de más *pom*, incienso y azúcar. Se repitió el acto de cargarlo sobre el fuego.

Kawuq': se le dijo que le diera “señales en la sangre”.

Ajpu: se quemó un par de puros de tabaco y un par de rajas de ocote, para que los pudieran entregar los gemelos en el inframundo a los señores de la muerte.⁸¹

Imox: se pidió que no lo enloqueciera ni se metiera en líos por causa de malas ideas.

Iq': aquí se hizo el último sacrificio, siguiendo los pasos anteriores. Además, por la relación de este día con el aire, a todos los participantes se les “saturó” con el incensario.

Aq'ab'al: se pidió que le llegara siempre un buen amanecer.

K'at: se le llamó “Secretario Mundo” y se le dio más *pom* al fuego para que disculpara las multas

adquiridas por ofrendas no hechas, se pidió que no “enredara” al niño.

Kan: se pidió que no tuviera enemigos, que le dé fuerza.

Keme: aquí se pidió que los padres enumeraran los nombres que pudieran recordar de sus ancestros fallecidos, comenzando por los más antiguos y terminando con los más cercanos, después se hizo lo mismo con los padrinos, y después con todos los participantes. Por cada nombre mencionado se quemó una candela de cebo (como 80 candelas en total). Terminado esto se puso también en el fuego más incienso, azúcar, el resto de la gaseosa y el resto de guaro, para aplacar la sed y el cansancio de los abuelos.

Kiej: se pidió “que no le monte, que no le patee”. Se le dio más romero porque “come mucho”.

Q'anil: se pasó por encima del fuego unas semillas de maíz que alguien llevó para el altar, pero al parecer no hubo mayor explicación o trascendencia de este acto.⁸²

Tøj: se quemó más de todo lo que sobró pues es a este día al que hay que pagarle todas las deudas rituales anteriores. Aquí se pidió a otras personas que recogieran todos los alcatraces a los invitados, quienes se supone debieron haber tenido buenos deseos con ellos para el niño. Se extrajo todo el incienso de lágrima que había dentro de las flores y se juntó en una canastilla, luego se arrojó al fuego.

Restos biológicos del parto

En esta ceremonia no hay una parte dedicada a la placenta o al cordón umbilical, lo cual es entendible porque aun siendo a los cuarenta días del parto, para este entonces ya estos restos debieron tener un tratamiento. En el caso que nos concierne sólo se pidió perdón al Mundo porque no se pudieron obtener, ya que *Jun Tz'i* nació en una clínica del sistema de salud del Estado y no se tuvo acceso a ellos. Sin embargo, el trato que reciben entre los k'iche's que todavía nacen por métodos tradicionales consiste en incinerarlos en una ofrenda similar, aunque no tan grande. El pedazo de cordón um-

bilical que quedó adherido al cuerpo del bebé fue enterrado, en este caso, al pie de un árbol cuando éste se desprendió.⁸³

A pesar de que se considera importante el adecuado trato de estos desechos para el bienestar del niño, en esta ceremonia no se le dio mayor importancia pues se le explicó delante del fuego al *Ajaw* que no fue culpa de los padres el no poder hacer las costumbres que giran e torno a ellos, y con este acto los padres y el oficiante esperarán que cualquier mal que pueda aquejar a la criatura por consecuencia de este hecho, quede desviado y anulado por el pago que se hizo al fuego.

Final de la ceremonia

Ya que se contaron los doscientos sesenta días del calendario sagrado y se les dio su respectivo pago, se dio la indicación de que era momento de recibir los regalos. Los padres tomaron una canasta grande y se pusieron a un lado del fuego, mientras los invitados se formaron para pasar uno por uno. Entregaron regalos de toda variedad: pequeños juguetes, ropa, dinero en efectivo, cobijitas, etc. Ya que se entregaron todos los regalos, el *ajq'ij* los pasó por encima del fuego nuevamente de manera circular.

Hubo un breve tiempo para que los padres tomaran la palabra y hablaran de su emoción por el momento, de la misma manera los padrinos y los abuelos del bebé. El oficiante del rito recordó las palabras de su maestro respecto a que como el niño ya estaba presentado con la naturaleza ésta le cuidaría, pero que era importante que los padres no dejaran de hacer sus ofrendas a lo largo de su vida, pues ahora habían adquirido un compromiso ante el Mundo de por lo menos recordarle con unas candelas si es que no se tenía dinero suficiente para ofrendas más completas. También resaltó el hecho de respetar el fuego que había “entrado” dentro de él no llevándolo a bautizar a la iglesia católica o evangélica, pues ahí los obligarían a abandonar estos ritos y el niño perdería su “visión” si acaso había nacido con ese don, o simplemente olvidaría su relación con el Mundo.⁸⁴ Para festejar

se pidió que los padres, los padrinos y los invitados bailaran un son de marimba⁸⁵ alrededor del fuego, al cual le dieron un número indeterminado de vueltas, pues esto duró hasta que acabó el son.

Finalmente todos se volvieron a hincar para dar los agradecimientos a todos los seres del mundo numinoso (los creadores, los primeros padres, los moradores del cielo, las montañas, altares y *encantos*, los grandes abuelos y los días del calendario) que acompañaron esta ceremonia y que fueron llamados cuando esta comenzó, se les pidió que todos regresaran a sus propias moradas, y que no se “perdiera” ninguno y no asustaran a la gente en los caminos. Los k'iche's consideran que la presencia de estos poderes sagrados puede ser peligrosa si se les encuentra fuera de los ámbitos a los que pertenecen, por eso cuando se les llama en las ceremonias se tiene cuidado de invitarles al final que retornen a los lugares que son su morada.

Para entonces el fuego ya había languidecido al punto de extinguirse. Volvieron a persignarse y besaron la tierra, se felicitaron mutuamente entre todos (no sólo a los padres) y procedieron a comer una comida preparada para la ocasión: caldo de carne con tamalitos.

Consideraciones finales: de la tradición a la reinvención de la tradición

Creo que esta ceremonia es un ejemplo indicado para hablar de lo que representa el movimiento de la espiritualidad maya en Guatemala, pues nos permite hacer reflexiones en varios sentidos. En primer lugar encontramos una reinterpretación de cómo debe ser la “presentación de un niño maya ante los poderes mayas y la comunidad maya”, y para eso se echa mano de recursos rituales que han pervivido en la cultura de los k'iche's (muchos de los cuales comparten con otros grupos mayas y mesoamericanos en un contexto más amplio), aunados a otros de reciente creación, y otros más también recientes pero que están inspirados en prácticas e ideas de otras culturas; todos ellos imbuídos dentro de un discurso que reivindica el va-

lor de “lo propio” frente a “lo otro” que puede ser amenazante. Pero al mismo tiempo, “lo propio” es una idealización de una identidad *maya* que rebasa los límites territoriales, lingüísticos y culturales de la etnia k'iche'.

A través de las comparaciones y las prácticas que se han perpetuado, y que son rastreables en las etnografías de por lo menos la primera mitad del siglo xx, podemos observar que no se trata de un ritual meramente inventado, sino que más bien ha sido acondicionado para que responda a una realidad que se vive hoy día entre los indígenas guatemaltecos, realidad en la que las reivindicaciones culturales y el encuentro con una identidad son parte de los temas principales.

Pero tampoco podemos hablar de que esta presentación tenga solamente el objetivo de legitimar una ideología política o social, ya que el encuentro con lo sagrado es real, no simulado: no se trata de poner en escena las prácticas rituales con el sólo objetivo de sentirse más “maya”, sino en realidad la gente que hizo todo esto tiene fe en que van a repercutir positivamente en la vida del pequeño.

Analizando el contenido de la ceremonia, podemos ver que tiene correspondencia con el modelo de rito de paso que propone Van Gennep,⁸⁶ y que se da través de tres fases:

En la primera hay una separación de la condición anterior dentro de la estructura social o de un conjunto de situaciones culturales; esto está representado por el baño y el cambio de ropa, que transforma a un ser que de entrada es impuro (no por sus actos sino por su naturaleza y por contagio de otras gentes), frío y potencialmente peligroso para el orden del mundo, a uno limpio, con más calor y con los colores que le dan un lugar específico en la visión dual del cosmos. Aquí el niño “vuelve a nacer” junto con su *nawal*, y esto queda simbolizado por un retorno al agua.

En la segunda, que se puede considerar como liminar o de transición, la persona está simbólicamente fuera de la sociedad. Aunque haya llegado dentro del calendario sagrado una fecha simbólicamente importante que marca el *continuum* de la vida del niño (ya sean los cuarenta días o los dos-

cientos sesenta días), éste no se completa de manera satisfactoria sino hasta que la triada de *nawales* que representa “su carga” reciban su pago y de esta manera ayuden al nuevo ser. Mientras no se haga esto, el niño corre riesgos en su vida inmediata o en el futuro a largo plazo. Encuentra un equilibrio en la medida en que se trabaje con cada uno de los *nawales*, a través de actos que recrean un sentido de la vida.

Por último, la fase posliminar o de incorporación por la cual se completa el tránsito del niño a su nuevo estatus podría estar representada por los actos festivos que continúan después, pues ahora el bebé tiene bien puesta su “carga” y comenzará a correr su destino marcado por la sucesión de los días del *cholq'ij* y por su renovada relación con el Mundo. Los regalos, los bailes y la comida marcarían este momento.

Por otra parte, es innegable que no se trata de una ceremonia hecha desde el “costumbre” tradicional k'iche' que se nos ha presentado como un catolicismo “indianizado”, tachoneado de prácticas que nos remiten al pasado prehispánico; sino ante un acto ritual que rescata elementos costumbristas, pero que ante todo tiene un perfil ideológico surgido de la reflexión, la interpretación y el debate sobre una legítima identidad étnica y pan-étnica.

Morales Sic⁸⁷ explica que buena parte de los autores que han escrito acerca del movimiento de la Espiritualidad Maya están de acuerdo en que en él se da un proceso de “invención de la tradición”, en cuanto que es un producto histórico socialmente construido, que necesita conectarse con un pasado histórico que le sea adecuado, por un lado para legitimarse, y por otro para poder plantear una reformulación de la identidad étnica que le permita dialogar con la modernidad.

La tradición inventada ayuda a comprender por qué los especialistas de la religión maya están en una constante búsqueda, retomando el pasado desde los valores tradicionales para demostrar y legitimar que su religión tiene una conexión con el pasado y al hacerlo construyen algo nuevo. La riqueza de este vínculo con el pasado está en el proceso de apropiación y de invención que refuerzan

la creación de nuevos símbolos, rituales, ceremonias, actitudes, etc.⁸⁸

Dentro de las fuentes de inspiración para esta invención de la religión maya se encuentran las costumbres propias de los pueblos originarios en donde se gesta este movimiento (en donde el uso del *cholq'ij* se vuelve su herramienta más poderosa); los textos coloniales donde se da testimonio de la cosmovisión de los mayas en épocas tempranas de la conquista, siendo el *Popol Vuh* el más consultado y el que aporta más elementos de legitimación; las fuentes arqueológicas, los símbolos (como el uso de los colores de los cuatro rumbos cardinales); el conocimiento antropológico estudiado desde Occidente y que incluye la iconografía, la epigrafía, la arqueoastronomía, etc.⁸⁹ Pero como vimos en este ejemplo, también proliferan las reinterpretaciones del pasado y su adecuación, la falta de homogeneidad en las prácticas rituales y la búsqueda de la “pureza”.

Todo esto se da dentro de un contexto más amplio, en donde las luchas por la reivindicación de los derechos y la cultura de los pueblos originarios han cobrado auge en América Latina y en otras partes del mundo, y en donde Guatemala representa un caso paradigmático por la violencia ejercida contra la población indígena en la década de los ochentas y noventas del siglo pasado. Los acuerdos de paz permitieron que los mayas tuvieran por primera vez desde la conquista española uso de la palabra para expresar sin represión su visión de la realidad que los aqueja, y aunque estos no se han reflejado en mejoras en su condición de vida material, sirvieron como motivación para el revuelo que ha tenido la búsqueda de la identidad.

Pero también dentro de un contexto global donde las transformaciones del mundo contemporáneo han impuesto un modelo de “ideal” de vida del centro a la periferia, las identidades no desaparecen, sino que proliferan bajo nuevas figuras, algunas de ellas cada vez más híbridas, inéditas e inesperadas.⁹⁰ Marc Auge propone el término *sobremodernidad* para denotar un estado de la modernidad caracterizada por un exceso de acontecimientos (ligado a la influencia de los medios de comunica-

ción), exceso de imágenes y exceso de individuación por sobre las cosmogonías colectivas; por otro lado por el acortamiento de las distancias y por el consecuente fin del exotismo.⁹¹ Dentro de este marco, proliferan fenómenos que desde una visión ingenua se creían decadentes, tales como “el retorno a los nacionalismos, las reivindicaciones étnicas y raciales, el redimensionamiento de lo religioso o la afirmación de las creencias mágicas y esotéricas, constituyentes de nuevas configuraciones colectivas”.⁹² Si bien se da el fin de las identidades y las alteridades radicales e irreductibles, surge en cambio un mundo de identidades y alteridades relativas.

La nueva religión maya representa el retorno y la invención de la tradición vistos como un solo proceso, que “es menos una vuelta al pasado que una interpretación del presente, un mecanismo adaptativo que puede manifestarse de diferentes formas, pero que tiene por función absorber el choque que engendra el proceso de sobremodernización, otorgándole un sentido y una orientación”.⁹³

La radicalización de algunos de los enunciados de la religión maya que giran en torno a la pureza son en mayor o menor grado aceptados por sus integrantes, pero son respuestas a un sistema que ha mantenido oprimida a esta cultura. Dentro del contexto antes mencionado, señala Alejos García⁹⁴ que “la recuperación activa de tradiciones culturales propias es con frecuencia ligada a un rechazo de las culturas otras”. Definirse a sí mismo no existe como un hecho dado en sí mismo, sino que depende de cómo valoramos nuestra existencia en referencia al otro, “buscamos conocernos a través del otro, vemos nuestra exterioridad con los ojos del otro, orientamos nuestra conducta en relación con el otro, construimos nuestro discurso propio en referencia al discurso ajeno, en respuesta a él”.⁹⁵ La identidad se define entonces a partir de las relaciones y tensiones existentes con la alteridad, es decir, es un fenómeno de frontera que ocurre en el umbral entre el yo y el otro.⁹⁶

De esta forma, un enunciado lanzado de par-

te del movimiento maya que pretende excluir las prácticas consideradas (a veces arbitrariamente) como “no mayas” es una respuesta a los incesantes intentos de que k'iche' y otras etnias abandonen sus costumbres, ritos y tradiciones catalogadas como “brujerías”, “idolatrías”, “prácticas paganas”, “supersticiones” de parte del sistema hegemónico y colonial, y que ha tenido sus aristas más radicales en los intentos de evangelización de organizaciones como Acción Católica a mediados del siglo pasado y con las innumerables iglesias y sectas evangélicas. Ante este hecho, los mayas no se han mostrado como receptores pasivos, sino como participantes de una relación dialógica (aunque diálogo no siempre significa “acuerdo”) en la que son perfectamente capaces de construir respuestas que han variado a lo largo de su historia como pueblo dominado: desde la adaptación de formas religiosas sincréticas y la integración de elementos culturales de sus dominadores en su construcción de sentido, hasta el tajante deseo de dejar fuera de su vida todo lo que huele a cristianismo. De una manera u otra, los enunciados hechos y las respuestas a estos son parte esencial en la definición de “lo propio” y “lo ajeno”, y la validez de participar en mayor o menor grado en ambos entornos.

Ante el enunciado lanzado por el movimiento de la Espiritualidad Maya de Guatemala, ¿qué debemos contestar nosotros? Pienso yo que como fenómeno social actual merece nuestra atención, y merece analizarse críticamente, pero con herramientas metodológicas y no con el desprecio o la indiferencia.

Agradezco infinitamente a los *ajq'ijab* que me dejaron trabajar con ellos en campo, dejándome observar y participar activamente en sus ceremonias, así como despejando mis innumerables dudas. De la misma manera, les pido disculpas si no logré reflejar en el texto lo que ellos querían transmitir:

Constantino Zapeta, Juan León, Lucía Raymundo, Catarina Rojas, Fabián Frías, Carlos Morales, Rolando Ixcot, Santiago Tzapinel, Isabel Yaxon y Francisco Juárez.

Notas

¹ Acerca de este movimiento hay varios artículos publicados y un enorme acervo literario producido por el mismo movimiento. Para una visión general *cf.* Morales Sic, *Religión y política: el proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*, p. 43.

² Uso el término de “religión maya” pues con este simpatizan mis informantes, y lo utilizan para designar la creencia en un ser creador que designan como *Ajaw* o *Kajaw* (significa “nuestro señor”: Schulze Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, p. 33), diferenciado del Dios de las religiones judeocristianas; aunque como señala Morales (*op. cit.*, p. 114) algunos k’iche’s hoy día no aceptan el término “religión” porque no quieren que se confundan sus prácticas con las de las iglesias occidentales, por ello prefieren utilizar el de “espiritualidad”.

³ En este caso específico me referiré en su mayoría a costumbres documentadas entre mayas k’iche’s porque los partícipes de esta ceremonia fueron de este grupo étnico, sin que por ello descarte el hecho de que puedan ser compartidas con otros grupos.

⁴ Para leer más sobre la adivinación con *tzit’* y las señales en la sangre, *cf.* Tedlock, *El tiempo y los mayas del altiplano*, pp. 116-132, 134-150. Sobre las señales que da el fuego no encontré referencias.

⁵ De antemano pido una disculpa a los lectores de este artículo por no revelar ciertos datos como el nombre del niño o el nombre del lugar donde se realizó la ceremonia, pero esto se debe a la petición que los padres hicieron de manejar con discreción esta información. Su argumento es que muchas personas asisten a estas ceremonias y escriben sobre ellas o sacan fotografías, y luego obtienen beneficios económicos a expensas de los indígenas, quienes no reciben nada; por ello en algunos grupos de espiritualidad maya está terminantemente prohibido tomar fotografías o escribir notas, y los padres manifestaron no querer verse involucrados en una situación polémica.

⁶ Entre los mayas del altiplano la palabra *nawal* sirve para designar una gran cantidad de seres sagrados como los dueños de los accidentes geográficos, los “ídolos” antiguos, los santos y los días del calendario sagrado (Saler, *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*, pp. 16-20). En k’iche’ se les llama *jun winaq nawl’il*, “los veinte *nawales*” (tat Juan León, comunicación personal).

⁷ Es interesante ver que hoy en día los k’iche’s usan sus nombres calendáricos para rezar, ya que de esta manera el Mundo les puede reconocer. Por ejemplo, un *aj q’ij* que llega ante un altar o *encanto* a veces reza presentándose a sí mismo con su nombre y su día maya de nacimiento. Podría considerarse este hecho como una forma en que se sigue empleando el “nombre calendárico” usado entre varios grupos mesoamericanos, o como una parte de la identidad con la que se le habla a lo sagrado y que es tan importante como el nombre de pila.

⁸ *Ajq’ijab’*, plural de *ajq’ij*, “el de los días”. Así es como se denomina a los especialistas en el calendario ritual y que han pasado por una iniciación, conocen las ceremonias y los procedimientos en torno a su uso. Digo esto porque mucha gente en Guatemala puede acceder al conocimiento del *cholq’ij* (incluso por publicaciones) pero no es *ajq’ij*. También se les puede denominar “sacerdote maya”, “chiman”, o simplemente como *tata* o *nana* (*tat*, *nan*). Un rango mayor dentro de los sacerdotes mayas es el de *chuchqajaw* (significa madre-padre).

⁹ Nájera Coronado, *El Umbral hacia la vida*, p. 214.

¹⁰ Tat Juan León, comunicación personal.

¹¹ *Ajmaq* significa “pecador” y es un día que se usa para pedir perdón por las faltas de todo tipo ante el mundo, pero sobre todo las sexuales. Pero también se considera que es un día de las abuelas y abuelos, *qatiq’*, *qamam*, es decir, de los ancestros fallecidos. Evidentemente se elige el número 1 por ser el que representa la carga más pequeña o “débil” de este día (sobre la fuerza de los números *cf.* Saler, *op. cit.*, p. 17). Tat Apolinario Chile Pixtun interpreta que esto significa que todo niño proviene de un acto “pecaminoso” (Walburga Rupflin, comunicación personal). Sin embargo, me parece que tiene que ver más con el hecho de que el día *Ajmaq* es uno de los días importantes para recordar a los muertos; Schulze Jena (*op. cit.*, p. 37) encontró que el nombre de este día también se refiere a un insecto volador con el cual se materializa la presencia de las almas de los ancestros. Por otro lado, los niños son los reemplazos de los ancestros, e incluso es costumbre que les pongan los nombres de los difuntos para que “sigan en la tierra” entre varios grupos mayas (Nájera, *ibid.*, pp. 187-188). Bunzel (*Chichicastenango*, p. 138) registra una entrevista en la que queda explícita esta costumbre de perpetuar a los antepasados en los niños entre los k’iche’s: “El primer hijo, si es varón, recibe el nombre del abuelo paterno, si es hembra, el de la abuela paterna. El segundo, el del abuelo o abuela maternos”, aunque no menciona si los abuelos deben estar muertos o no.

¹² Tedlock, *op. cit.*, p. 60.

¹³ Tat Fabián Frías, comunicación personal.

¹⁴ Schulze Jena, *op. cit.*, p. 70.

¹⁵ Tat Constantino Zapeta, comunicación personal.

No sé hasta qué punto exista en la tradición oral k'iche' el personaje de la Llorona o si es que se trata de una idea retomada hace poco tiempo de los relatos venidos de fuera, pero indudablemente esta versión se amalga-ma con las creencias propias sobre la muerte y el otro mundo.

¹⁶ El término k'iche' es *tzuc*, y significa sustentar, mantener, dar de comer.

¹⁷ Tat Constantino Zapeta, comunicación personal.

¹⁸ Por poner sólo un ejemplo mencionaré uno que es quizá el más popular por su difusión turística: el *Pascual Abaj*, sobre el cerro Turucuj, en Chichicastenango. Así como ese, se encuentran muchos otros: Pocojil, Paqlom, Sabal, Pipil, B'elejeb' silla', Keme Mundo, Kiej Mundo, Chi' Peq, Caja', Patojiil, Ventana Mundo, Oxlajuj Kan, Juan Noj, etc. Un *ajq'ij* de Sta. Cruz del Quiché mencionó que la Comisión de Lugares Sagrados del actual gobierno había censado más de dos mil *encantos* en el territorio guatemalteco; sea real o no la cifra dada, en verdad que se pueden contar por cientos estos altares.

¹⁹ Anleu Díaz, *Leyendas de encantamientos y señores de los cerros*, p. 6.

²⁰ Bunzel (*op. cit.*, pp. 320, 321) hace hincapié en esta característica y menciona el ejemplo de *chuchqajaw* que literalmente significa "padre-madre" y que sirve para nombrar también al *ajq'ij*.

²¹ Schulze Jena, *op. cit.*, p. 24.

²² *Op. cit.*, p. 321.

²³ Tat Francisco Juárez, de Sn. Francisco el Alto, me comentó en un *encanto* llamado Secretario Mundo-Cárcel Mundo, que ahí trabajaba con los aspirantes a *ajq'ij* porque ahí se le manifestaba el "calendario maya" que describió como un libro que se hallaba debajo de la tierra, pero que sólo podía ver como en reflejos. Ese altar era llamado también cárcel, porque a quien se le revelaba y no le ofrendaba lo "agarraba y encarcelaba" (lo que se podía manifestar como enfermedad, accidente o cárcel física) hasta que lo realizara.

²⁴ Schulze Jena, *op. cit.*, p. 24.

²⁵ Freidel *et al.*, *El cosmos maya*, p. 135.

²⁶ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 182.

²⁷ *Ibid.*, p. 183.

²⁸ Otros más opinan que los huevos y los limones son materiales para brujería, aunque hay *ajq'ijab* que los

usan para curaciones. Hoy día es posible encontrar gran número de desechos de estos materiales en los *encantos*, pero muchas personas me cuentan que antes no era así.

²⁹ Tat Constantino Zapeta, comunicación personal.

³⁰ *Popol Vuh*, pp. 156, 158.

³¹ Tat Juan Leon, comunicación personal.

³² Nájera, *op. cit.*, p. 62.

³³ Bunzel, *op. cit.*, pp. 138-139.

³⁴ Freidel *et al.*, *op. cit.*, pp. 179-180 y 447-448. Los glifos empleados son *sak*, "blanco" o "claro, limpio"; *ajaw* "señor", pero que fuera del cartucho de día se puede leer también como *nik* "flor", *ik'*, "viento" pero también "aliento, soplo de vida", y *li*. Tatiana Proskouriakoff fue de las primeras epigrafistas que notó esta relación; posteriormente Nikolai Grube y David Stuard leyeron la frase *ch'ay sak-niknal*, "expiró, la cosa-flor-blanca".

³⁵ Estos no son los únicos ingredientes que entran en el baño; algunos otros acostumbran añadir pétalos de rosa y otros más un toque de guaro (licor de caña). Tat Fabián Frías, comunicación personal.

³⁶ Del mismo modo, los tojolab'ales creen que las envidias son peligrosas para los recién nacidos, por ello muestran al pequeño a los visitantes a fin de no provocar dicho sentimiento. Nájera, *op. cit.*, p. 214, *apud.* Mario Humberto Ruz, *Los legítimos hombres*, p. 135. También Nájera menciona el uso de baños con hierbas medicinales para salvaguardar al pequeño de las envidias y otras enfermedades mágicas (p. 206).

³⁷ El tabaco es un narcótico, y el pericón tiene también un alcaloide que se usa como antidepresivo, pero no es la intención causar algún efecto bajo el influjo de estas sustancias al niño.

³⁸ Nájera, *op. cit.*, pp. 219-220. Otro ejemplo en que se usa el pericón para dar calor es cuando se emplea como infusión tomada para que la madre se "caliente" después del parto y de esa manera pueda producir buena leche.

³⁹ *Ibid.*, pp. 217-218.

⁴⁰ Neuenswander y Souder, "El síndrome caliente-frío, húmedo-seco entre los quichés de Joyabaj", p. 99.

⁴¹ Esta idea de obtener calor se manifiesta en otras prácticas rituales de los k'iche's. Por ejemplo, cuando una persona se prepara para ser *ajq'ij*, deber realizar una serie de ceremonias presentándose ante cada uno de los veinte *nawales* del calendario, quemando una ofrenda de *pom* y atrayendo el fuego con sus manos hacia la cabeza, el pecho y las piernas, a fin de que ese calor de los días sagrados entren en su cuerpo.

⁴² Bunzel, *op. cit.*, pp. 138, 140.

⁴³ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro VI, cap. XXXVII, p. 645.

⁴⁴ Bunzel, *op. cit.*, p. 206, menciona esta costumbre en la que el padrino regala ropa a su ahijado(a) en Chichicastenango.

⁴⁵ Tat Carlos Morales, comunicación personal.

⁴⁶ Cfr. Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, p. 39. Menciona que entre los tojolabales una persona “completa” es aquella que ya está casada.

⁴⁷ Tat Constantino Zapeta, comunicación personal. Respecto a esta afirmación, hay varios *ajq'ijab* que no están de acuerdo con que sea requisito indispensable estar casado(a) para tomar esta vocación.

⁴⁸ Tedlock, *El tiempo y los mayas del altiplano*, pp. 211-215. Aquí aparece una oración en la que constantemente se repite este binomio.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 212.

⁵⁰ *Popol Vuh*, pp. 128-129.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 104.

⁵² Tat Juan León, comunicación personal.

⁵³ Tat Santiago Tzapinel, comunicación personal.

⁵⁴ Bunzel, *op. cit.*, p. 323.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 64.

⁵⁶ Nájera, *op. cit.*, p. 201, citado originalmente de “Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas”, en *Anales de Antropología*, vol. X, pp. 195-196.

⁵⁷ Si bien la traducción de *pom* es la de copal, al igual que en las demás lenguas mayances, en el caso de los Altos de Guatemala se refiere a un material comprimido compuesto de resina aromática y aserrín hecho especialmente para este tipo de ceremonias. La excepción es el *saq' pom*, que es el copal blanco que es traído desde Cobán o el Petén.

⁵⁸ Tat Juan León, comunicación personal.

⁵⁹ Nájera, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁰ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 165.

⁶¹ Aunque pudiera parecer trillado el acto de saludar a las cuatro direcciones y relacionarse con una de las costumbres favoritas de los grupos de la *Nueva Era*, más que con un acto meramente indígena, en realidad no es así. Schulze Jena (*op. cit.*, p. 63) menciona una oración en la que se pide a los señores del oriente, poniente, norte y sur que se acerquen al suplicante; de igual modo describe que esta misma acción se hace antes de la adivinación de *tzite* y antes de la danza del venado (*ibid.*, p. 30). Así también, Bunzel (*op. cit.*, p. 204), anota respecto al rito del bautismo en la iglesia católica que antes de entrar a ella rezaban hacia las cuatro direcciones:

Ellos creían y respetaban los ritos de los santos padrinos, las santas madrinan. Ellos se arrodillaban en la puerta de la iglesia, rezando y pidiendo perdón y ellos volteaban la cara al Calvario, pidiendo la bendición de Cristo, y ellos se volteaban de nuevo mirando hacia el tercer cuarto del mundo y otra vez mirando al cuarto cuarto del mundo, pidiendo perdón al cerro Pocojil, el más alto de nuestros montes.

⁶² “Buenos días Ajaw, buenos días Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra”.

⁶³ La invocación que se hizo ese día está escrita en un documento de Zapeta García titulado “Principios para el guía espiritual maya”, elaborado por el grupo de *ajq'ijab* al que pertenece el sacerdote maya que realizó la ceremonia y que amablemente me proporcionó. He respetado la ortografía que en él aparece. Es interesante hacer notar que el nombre de Balam Ki'tze' está cambiado por el de “Balam K'iche'”, quizá porque el segundo tenga más sentido que el primero.

⁶⁴ Aquí también tenemos un elemento retórico que se refiere a la totalidad de la superficie terrestre.

⁶⁵ En esta invocación se mencionaron como unos treinta encantos aproximadamente, pero Bunzel (*op. cit.*, p. 323), menciona una oración en la que se nombraron unas ciento veintisiete montañas sagradas entre Huehuetenango y Esquipulas. Resalto el detalle por cuestión de que esta es una costumbre que viene de décadas, y quizá cientos de años atrás.

⁶⁶ La alusión a los cuatro elementos en el discurso indígena contemporáneo es frecuente, sobre todo cuando se trata de la defensa de los saberes ancestrales. Si bien parece haber alusión a ellos en algunos aspectos de la cultura mesoamericana, como en la leyenda de los soles de la cultura nahuatl, no sé hasta qué punto éste es un concepto indígena o se ha visto influenciado por los conceptos esotéricos de Occidente.

⁶⁷ Tat Rolando Ixcot, comunicación personal. Según él, esta asociación quedó conformada por los *ajq'ijab* Constantino Zapeta de Totonicapán, Gregorio Camacho de Quetzaltenango, Lucas Tuch (finado) de San Cristóbal Totonicapán, Roberto Poz de Zunil y Martha Chávez de Cantel. La citada invocación se puede considerar en esencia una creación colectiva de ellos.

⁶⁸ “Pase adelante 1 Tz'i, 2 Tz'i, 3 Tz'i, 4 Tz'i, 5 Tz'i, 6 Tz'i, 7 Tz'i, 8 Tz'i, 9 Tz'i, 10 Tz'i, 11 Tz'i, 12 Tz'i, *ajaw* 13 Tz'i. Este es mi presente, este es mi pago”.

⁶⁹ López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, p. 198.

⁷⁰ Tat Fabián Frías, comunicación personal. Lo retomó de tat Diego Guarxaj, de Nahualá.

⁷¹ Tat Juan León, nan Lucía Raymundo y nan Catarina Rojas, comunicación personal. Hay muchos textos que hablan de la influencia que los días del *cholq'ij* tienen sobre la vida de la gente, pero una de las mejores compilaciones comparativas es la que ofrece Rupflin, *El Tzolk'in es más que un calendario*, pp. 70-136.

⁷² Para esta ceremonia me tocó ver en una ocasión que hicieron comer el corazón de una paloma al iniciado.

⁷³ Cfr. *Popol Vuh*, pp. 143-144.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁷⁵ Prueba de ello es la serie de acciones que tomaron varias organizaciones para protestar por la exhibición de la película *Apocalipto* en los cines de Guatemala. Uno de los temas centrales del filme fue precisamente el del sacrificio humano como una práctica religiosa de los mayas prehispánicos.

⁷⁶ Nan Catarina Rojas, comunicación personal.

⁷⁷ Nájera, *op. cit.*, p. 215.

⁷⁸ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 172.

⁷⁹ Alvarado y Coz, *Usaqil k'olem*, p. 29. Esta publicación hecha por mayas del movimiento ilustran esta idea ampliamente difundida.

⁸⁰ Nan Catarina Rojas, comunicación personal. Los zapatitos son para que camine por esta primera etapa de la vida, y deben ser guardados por lo menos hasta los trece años, pues me comentó que cuando los niños llegan a esa edad deben hacer otra ceremonia en la que agradecerán a los padres por cuidar de ellos, y si se tuvo cuidado con los zapatitos deben regresárselos a sus padres, como símbolo de que serán menos dependientes de ellos de ese momento en adelante.

⁸¹ Evidentemente esta es otra práctica derivada de la lectura del *Popol Vuh*.

⁸² Otros *ajq'ijab* realizan en esta parte una "forma" en la que extienden un poco de maíz y hacen que la criatura "ande" sobre él, lo que le han dado significado de que no le faltará el sustento en su destino. Tat Santiago Tzapinel, comunicación personal.

⁸³ Nájera (*op. cit.*, pp. 192-193 y 199-200), menciona que esta forma de tratar a la placenta y al ombligo es muy similar entre varios grupos mayas.

⁸⁴ Estamos quizá ante un paulatino proceso de radi-calización del movimiento maya; pues un caso contrario se dio en Cantel hace unos años, en donde el mismo *ajq'ij* que presentó a una niña fue padrino de bautizo de ésta en la iglesia católica. Walburga Rupflin, comunicación personal.

⁸⁵ Por lo caro que resulta contratar una marimba, tuvieron que conformarse con llevar un reproductor de CDs' para que hubiera música para bailar.

⁸⁶ Gennepe, *Los ritos de paso*, p. 10.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 16.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 110, 111.

⁹⁰ Peña, *Los hijos del sexto sol*, p. 30.

⁹¹ Auge, *El sentido de los otros*, p. 113.

⁹² Peña, *op. cit.*, p. 30.

⁹³ *Ibid.*, p. 284.

⁹⁴ Alejos, "Identidad y alteridad en antropología dialógica", p. 18.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 34.



FOTO 1. Colocando el material para la ofrenda. Se observan las bolas de *pom* y candelas de colores.
Foto: Canek Estrada.



FOTO 2. Colocando el material para la ofrenda. Foto: Canek Estrada.



Foto 3. La ofrenda arde para convertirse en aromas. Foto: Canek Estrada.



Foto 4. Un ejemplo de los *encantros* de las montañas de Guatemala. Altar *Belejeb' Silla'*, San Francisco el Alto, Totonicapán. Foto: Canek Estrada.



Foto 5. Otro ejemplo de *encanto*. Cueva de *Ch'e Pek'*, Santa Lucía Utatlán. Nótese el tizne de las continuas ceremonias hechas es este lugar. Foto: Canek Estrada.



Foto 6. Vista de una “cerería”, tienda donde venden los materiales para las ceremonias. Foto: Canek Estrada.



FOTO 7. Alcatraz o Cartucho, flor empleada para que los participantes rezen por el *nuch*.
Foto: Canek Estrada.



FOTO 8. *Kajb'al* o “cruz maya”. Sus cuatro brazos miden lo mismo y su peana tiene tres niveles.
Foto: Canek Estrada.



FOTO 9. Una paloma sacrificada en el rito, el *ajq'ij* busca el corazón con las manos.
Foto: Canek Estrada.

Bibliografía consultada

- Alejos García, José, "Identidad y alteridad en antropología dialógica", en José Alejos, comp., *Dialogando alteridades. Identidad y poder en Guatemala*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 2006.
- Alvarado, Blanca Estela (Saq Ch'umil) y Carlos Jacinto Coz, *Usaqil k'olem. Tiempo y ser humano en la cosmovisión maya*, Guatemala, UNESCO, PROMEM, Países Bajos, 2003.
- Anleu Díaz, Enrique, "Leyendas de encantamientos y señores de los cerros", *La tradición popular*, Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos, s. a.
- Augé, Marc, *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, traducción de Charo Lacalle y José Luis Fecé, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Bunzel, Ruth Leah, *Chichicastenango*, traducción de Francis Gall, Guatemala, Ministerio de Educación, C.A., 1981.
- Freidel, David, Linda Shele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, traducción de Jorge Ferreiro Santana, México, FCE, 1999.
- Gennep, Arnold van, *Los ritos de paso. Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral*, traducción de Juan Aranzandi, Madrid, Taurus, 1986.
- Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 2000.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2006.
- Morales Sic, José Roberto, *Religión y política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*, Guatemala, colección cuadernos de maestría. FLACSO, 2004.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 2000.
- Neuenswander, Helen L. y Shirley D. Souder, "El síndrome caliente-frío, húmedo-seco entre los quiché

- de Joyabaj: dos modelos cognitivos", Helen L. Neuenswander y Dean E. Arnold, *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica*, traducción de Jean Bates, Sil Museum of Anthropology, Dallas Texas, 1977.
- Peña, Francisco de la, *Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*, México, Colección científica 444, INAH, 2002.
- Popol Vuh*, traducción al español y notas de Sam Colop, Guatemala, PACE-GTZ, Cholsamaj, 2008.
- Rupflin, Walburga, *El Tzolkin... es más que un calendario*, Guatemala, Fundación CEDIM, 1999.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, 2 vols., Cien de México, CONACULTA, 2000.
- Saler, Benson, *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1969.
- Schulze-Jena, Leonhardt, *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, 1946.
- Tedlock, Bárbara, *El tiempo y los mayas del Altiplano*, Guatemala, Fundación Yaxté, 2005.
- Zapeta García, Emilio, *Principios para el guía espiritual maya*, Fotocopias. Xantun, Totonicapán, 1998.