



Universidad Nacional  
Autónoma  
de México  
Facultad de Filosofía y Letras

## **El paso del *Katun***

### **La personificación del tiempo entre los mayas del Clásico**



Tesis que para obtener el título de

**MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

presenta

**María Eugenia Gutiérrez González**

Asesora: Dra. Maricela Ayala Falcón

Ciudad Universitaria, marzo 2008



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos.**

A la paciencia y el apoyo de mi familia, de Arturo, de Daniel.

A la inquebrantable mayista y epigrafista Maricela Ayala Falcón, maestra, amiga y señora, por todas y cada una de sus enseñanzas.

A Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva por su amabilidad, por sus consejos, por sus acertadas exigencias.

A Martha Iliá Nájera por su atenta lectura y por todas sus observaciones.

A Rafael Villaseñor Montiel por sus comentarios pero, sobre todo, por ser compañero.

Al profesor Alfredo López Austin, generador formidable de dudas fascinantes.

A Vicky, Humberto, Teri, Jorge, Ana María, Nelly, Sanja, Vanesa. A cada compañera y compañero del Posgrado en Estudios Mesoamericanos que contribuyó con ideas, críticas y entusiasmo a la elaboración de esta propuesta.

A Silvia Limón Olvera por el apoyo profesional que dio a este trabajo. A Andrea y Elvia, por la misma razón.

A Carmen Valverde Valdés y Jorge Ramón González Ponciano, auténticos formadores en el área de estudios mayas.

Y a mis profesores necesarios que viven del otro lado del mar: Alfonso Lacadena, Peter Mathews y Nikolai Grube, humanistas.

En la elaboración de este trabajo fueron muy útiles los comentarios de Guillermo Bernal Romero, Éric Velázquez García y Martha Cuevas García.

\*\*\*\*\*

Este trabajo fue realizado gracias a la beca que me otorgó la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Posgrado en Estudios Mesoamericanos (septiembre 2004- agosto 2006). Entre otras actividades, esa beca me permitió realizar trabajos de campo en las cuatro ciudades que fueron centrales para recopilar la información de este estudio: Palenque, Yaxchilán, Quiriguá y Copán (además de Tikal, Bonampak y Toniná). En todas esas ciudades pude tomar fotografías y notas que resultaron de gran utilidad para mi investigación.

Huelga mencionar la enorme utilidad que tuvo para mí el haber podido ver las estelas, los tableros y los dinteles originales donde están plasmadas las inscripciones que aquí analizo.

Para Arturo. Por él y con él.

Este trabajo está dedicado a la memoria de

**Rafael Velásquez Salgado,**

dulce epigrafista mexicano que tuvo prisa por marcharse para liar un buen tabaco con su querido “Dios Fumador”. Espero que ambos descansen y fumen en paz.  
Y que el Tiempo nos reúna.

*El tiempo es la sustancia de que estoy hecho.  
El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río;  
es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre;  
es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego.*

Jorge Luis Borges

# ÍNDICE

## Introducción

Delimitación del estudio.....	9
Antecedentes	
Del <i>Códice Dresde</i> a la Estela 29 de Tikal.....	10
De los años sesenta a los estudios más recientes.....	14
Problemática.....	19
Hipótesis.....	21
Objetivos.....	23
Metodología.....	23

## Capítulo 1. Algunos conceptos teóricos

El tiempo.....	27
El espacio.....	31
Calendarios, fechas y destino.....	33
Dioses, deidades y seres sobrenaturales.....	37
Persona, personificación y tiempo deificado.....	42

## Capítulo 2. Argumentos sobre la deificación de las variantes corporales en la Serie Inicial

I. Comentarios preliminares	
a) Sobre las variantes.....	48
b) Sobre los elementos que constituyen la Serie Inicial.....	49
Información básica sobre el <i>Tzolkin</i> .....	50
Información básica sobre el <i>Haab</i> .....	50

II: La Serie Inicial personificada	
a) Los números personificados.....	51
b) La Cuenta Larga	
Los primeros ejemplos.....	55
Los periodos personificados	
<i>Kin</i> .....	57
<i>Uinal</i> .....	60
<i>Tun</i> .....	63
<i>Katun</i> .....	67
<i>Baktun</i> .....	73
Otros periodos de la Cuenta Larga.....	74
c) La Rueda Calendárica.....	75
Datos sobre el <i>Tzolkin</i>	
Las fechas personificadas.....	75
Datos sobre el <i>Haab</i>	
El GISI, los patronos y las veintenas.....	79
Sobre los meses deificados.....	83
Datos sobre Rueda Calendárica personificada.....	84

### Capítulo 3. Consideraciones sobre el tiempo personificado

Algunos comentarios sobre persona y personificación.....	88
La fabricación de dioses.....	92
Monumentos sustantivizados según datos epigráficos.....	95
¿Las exequias de un dios?.....	97
El <i>Tun</i> y el 13.....	99
Algunas consideraciones sobre la Serie Lunar y su relación con el <i>Tun</i> .....	101
<b>Conclusiones</b> .....	106
Comentarios finales.....	109
<b>Bibliografía</b> .....	111
<b>Figuras</b> .....	126

## **INTRODUCCIÓN.**

### **Delimitación del estudio.**

Este trabajo explora los ciclos temporales que constituyen la Serie Inicial de inscripciones mayas del Clásico (292 d.C.-910 d.C.), a fin de determinar si todos ellos, en su combinación de numeral y periodo, estuvieron personificados como deidades. El objetivo es hacer alguna aportación a los estudios recientes sobre el pensamiento religioso maya durante el Clásico.

En un primer nivel se busca sistematizar los datos que haya sobre variantes corporales del periodo Clásico y ofrecerlos en un corpus actualizado. Para ello, la fuente principal de información serán las inscripciones en piedra de Copán, Quiriguá, Yaxchilán y Palenque. Esto se debe a que son las cuatro ciudades que presentan la mayor variedad de ejemplos de Series Iniciales en variantes de cuerpo completo. Ocasionalmente habré de recurrir a inscripciones de otras ciudades, cuyo origen será especificado en su momento.

En un segundo nivel se investigan otras fuentes, como documentos coloniales, trabajos etnográficos y textos indígenas en caracteres latinos, que, si bien son posteriores al periodo Clásico, aportan datos sobre la personificación y posible deificación de los ciclos temporales que constituyeron la Serie Inicial durante el Clásico maya.

Hay un tercer nivel de análisis que consiste en revisar los datos recopilados para ver si es posible identificar algunas formas de manifestación de la divinidad del tiempo en prácticas rituales del Clásico.

No es la intención de este trabajo realizar una investigación filosófica, histórica, antropológica o estética de la cosmovisión maya, sino más bien elaborar un estudio específico de las variantes de cabeza y cuerpo completo de la Serie Inicial a la luz de nuevas investigaciones que hay sobre los mayas prehispánicos y sus prácticas rituales.<sup>1</sup> Para ello, habré de recurrir a las herramientas que me brinden las diferentes disciplinas dedicadas a los estudios mesoamericanos desde aproximaciones que se apoyan, principalmente, en los datos iconográficos, históricos, etnográficos, lingüísticos, y epigráficos que presentan las autoras y los autores consultados.

## **Antecedentes.**

### ***Del Códice Dresde a la Estela 29 de Tikal.***

En 1832, Constantine Rafinesque dirigió una breve carta a Jean-Francois Champollion (quien descifró la escritura jeroglífica egipcia) para comentarle los resultados de sus estudios sobre algunas inscripciones en “Otulum” (Palenque) y cinco páginas del *Códice Dresde* que habían sido publicadas por Alexander von Humboldt en 1810. En dicha carta, Rafinesque explicó que había detectado números (en puntos y barras) tanto en Palenque como en la lámina 45 del *Dresde* (Coe 2000 <1992>: 93, 96; Coe y Kerr 1997: 52).

---

<sup>1</sup> Tedlock 2002 <1982>; Rivera Dorado 1986; Stone 1986; Schele 1989; Schele, Mathews, Grube, Lounsbury y Kelley 1991; Schele, Grube y Fahsen 1992; MacLeod 1993; Mathews 1993; Love 1994; Rupflin 1994; Stuart y Houston 1994; Newsome 1996; Herring 1998; Houston y Stuart 1998; Monaghan 1998; Newsome 1998; Schele, Grube y Boot 1998; Stuart 1998; Wichmann 2000; Bernal 2001; Harrison 2001; Bassie 2002; Lacadena García-Gallo 2002; Looper 2002; Martin y Grube 2002 <2000>; Milbrath 2002; Montgomery 2002; Morales Damián 2002; Boot 2003; Grube, Lacadena y Martin 2003; Looper 2003; Barriga Puente 2004; Cuevas García 2005; Maldonado y Rodríguez 2005; Rivera Dorado 2005; Stuart 2005a, 2005b, 2005c; Boot 2006; Gronemeyer 2006; Velásquez 2006; Stuart 2007.

En la década de 1860 hubo varias publicaciones que consolidaron el inicio de las investigaciones calendáricas mayas. Por un lado, en 1864 se dio a conocer una versión fotográfica completa, en blanco y negro, del *Códice París*, cuya copia había encontrado León de Rosny en 1859 (Love 1994: XVI). Por otro lado, el abad Charles Étienne Brasseur de Bourbourg publicó ese mismo año de 1864 una copia resumida del texto que Diego de Landa escribiera alrededor de 1566: *Relación de las cosas de Yucatán*. Esta publicación estimuló el interés por el estudio de los calendarios mayas, pues por primera vez se tenía conocimiento de los glifos que acompañaban a los nombres de los días de la cuenta de 260 y de los meses de la cuenta de 365. Con base en el texto de Landa, Brasseur identificó signos para día y para mes tanto en el *Dresde* como en el *París*, (Coe 2000 <1992>: 106-107). Pocos años después, en 1869, el mismo abad publicó una parte del *Códice Madrid*, que entonces se conocía como *Códice Troano*. Once años después, en 1880, fue León de Rosny quien publicó la otra parte del *Madrid*, llamada entonces *Códice Cortesiano* (Ortega 2001: 16-17)

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el alemán Ernst W. Förstemann publicó diversos trabajos con los resultados de sus investigaciones sobre el *Códice Dresde*, el *Códice Madrid*, la *Relación de las cosas de Yucatán* y otros escritos. Sus publicaciones a fines del siglo XIX y principios del XX marcaron un hito en el estudio de las notaciones calendáricas mayas. En ellas, Förstemann logró explicar los principios del sistema numérico y calendárico de los mayas prehispánicos que había desentrañado Rosny y llegó a descubrir el sistema vigesimal, el concepto de “cero”, las tablas de Venus, las tablas lunares, la cuenta de 260 días y la Cuenta Larga, primero en el *Dresde* y más tarde en las inscripciones (Villela y Schele 1996: 31, 41; Ortega 2001: 43, 158-159; Kettunen y Helmke 2004: 10).

Si bien Cyrus Thomas es conocido por ser el pionero del fonetismo en los estudios mayas, también destaca por sus aportaciones en aspectos calendáricos. En 1882 identificó las ceremonias de Año Nuevo en la parte *Troano* del *Códice Madrid*

con base en la *Relación de las cosas de Yucatán*, además de que dejó establecido el orden de lectura de los glifos mayas (Coe 2000 <1992>: 124-125).

En 1864 fue descubierta la Placa de Leyden (Morley y Morley 1938: 5-6), con una de las fechas en Cuenta Larga más tempranas donde los números van acompañados de periodos: 320 d.C.<sup>2</sup> Por su parte, Paul Schellhas comenzó a publicar resultados de sus estudios sobre los dioses mayas en 1886, con *Die Maya-Handschrift der Königlichen Bibliothek zu Dresden* (Ortega 2001: 35).

En los albores del siglo XX, Alfred Percival Maudslay (1974 <1889-1902>) publicó su *Biologia Centrali-Americana, or Contributions to the Knowledge of the Fauna and Flora of Central America. Archaeology*. En ella, los investigadores de la cultura maya leyeron por primera vez el término “Series Iniciales” entrecomillado en la placa número 31 del volumen I. Ahí, Maudslay presentaba las cuentas iniciales de nueve estelas de Copán (B, A, S, I, N, M, J, K y P) -dibujadas por Annie Hunter- con la siguiente anotación: “Parte del “encabezado” está omitido en las Estelas B, I, J y P” (Maudslay 1974 <1889-1902>, vol I, placa 31, trad. mía). En esa misma obra, en la placa número 65 del volumen II, Maudslay presentó, ya sin entrecomillarlas, las Series Iniciales de doce estelas de Quiriguá (J, F oeste, F este, A, C este, C oeste, E oeste, E este y K, 2 para el Animal Monolítico [Zoomorfo] O, y Tortuga [Zoomorfo] P).

A lo largo de la última década del siglo XIX y la primera década del siglo XX se publicaron estudios realizados por investigadores como Eduard Seler, Charles Bowditch, Daniel Brinton, Joseph T. Goodman y Sylvanus Morley, quienes se concentraron en los aspectos calendáricos de la escritura maya (Ortega 2001). A Goodman se le atribuye el haber identificado las variantes de cabeza de los números,

---

<sup>2</sup> La correlación que utilizo es la GMT (Goodman-Martínez-Thompson) 584,285, pues existen otras como las que han propuesto Kelly, Smiley, Escalona Ramos y Hochleitner. Las fechas anteriores a la reforma que tuvo como resultado el calendario gregoriano de 1582 las presento en calendario juliano. La variación entre una y otra opciones resulta en una diferencia de algunos días.

así como las primeras propuestas de correlación entre el calendario maya de Cuenta Larga y el calendario gregoriano que fijaron la Fecha Era.

Juan Martínez Hernández es conocido por haber complementado los estudios de Goodman sobre la correlación en 1926. Dicha correlación tuvo un ajuste final de tres días hecho por Eric Thompson en 1935 y hoy se conoce como Correlación Goodman-Martínez-Thompson o GMT (Coe 2000 <1992>: 121).

A partir de las publicaciones de Morley en 1915 (*An Introduction to the Study of the Maya Hieroglyphs*) y 1916 (“The Supplementary Series in the Maya Inscriptions”), los trabajos sobre la Cuenta Larga, la Serie Lunar y otros glifos calendáricos tuvieron un auge con estudios como los que hicieron John E. Teeple en 1925 y 1930, Thompson en 1929 y Edward Wyllys Andrews IV en 1938 (Schele, Grube y Fahsen 1992: 2; Coe 2000 <1992>: 141-142).

Para 1923, Richard Long profundizó aún más los estudios sobre la Cuenta Larga de la Serie Inicial, pues publicó un pequeño artículo donde hablaba de los casos en que esta cuenta tiene más de cinco posiciones (Long 1923).

En 1930, Teeple publicó su *Maya Astronomy*, mientras que J. Antonio Villacorta y Carlos A. Villacorta publicaron un compendio de los tres códices mayas. En la introducción resumieron los avances en los estudios astronómicos al señalar que los mayas predecían eclipses y calculaban con gran precisión los solsticios y los equinoccios (Villacorta y Villacorta 1933 <1930>: 4).

La década de 1940 estuvo marcada por los trabajos de Morley (1956 <1946>) y por la consolidación de los estudios calendáricos de Thompson, quien hizo numerosas aportaciones tanto a la Serie Inicial como a la Serie Suplementaria en artículos diversos. Para 1934 ya había publicado sus descubrimientos sobre el glifo para marcar el paso de 15 tunes. Además, fue él quien, tanto en publicaciones breves como en su obra más conocida, *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction* (1960 <1950>), descubrió el ciclo de nueve deidades (Glifos G o Señores de la Noche), el

ciclo direccional de 819 días y el carácter de los glifos que hoy se conocen como Indicador de Fecha Anterior (ADI, por sus siglas en inglés) e Indicador de Fecha Posterior (PDI, p.s.s.i.) (Coe 2000 <1992>: 144-145), además de que hizo muchas aportaciones al estudio de la religión maya tanto en su obra de 1950 como en su *Historia y religión de los mayas* (1980 <1970>).

En 1943, Paul Kirchhoff dio a conocer el estudio donde acuñó el término Mesoamérica. Uno de los elementos que tomó en cuenta el investigador para definir esta macroárea cultural fueron los sistemas calendáricos, con la utilización de signos para números que tenían un valor posicional.

En 1945, Leonhard Schultze Jena publicó *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*. Esta obra contiene datos sobre prácticas religiosas donde se rinde culto a los días del calendario como deidades.

En 1961 fue descubierta la Estela 29 de Tikal, que presenta la fecha en Cuenta Larga con números acompañados de periodos más temprana: 292 d.C. También presenta el primer ejemplo de periodos personificados en variantes de cabeza, acompañando a los números en variante geométrica o de punto y barra. Esta fecha ha sido utilizada como uno de los elementos para marcar el inicio del periodo Clásico maya.

### **De los años sesenta a los estudios más recientes.**

En 1966, Evon Vogt publicó *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, una compilación de estudios antropológicos y etnográficos. En esa compilación fue publicado el artículo de Victoria Bricker: “El hombre, la carga y el

camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos”.

En ese mismo año, 1966, Héctor Calderón dio a conocer *La ciencia matemática de los mayas*. Por su parte, Lucila Díaz Solís publicó *La Flor Calendárica de los Mayas* en 1968.

En 1974, Mary Shaw presentó diversos estudios etnográficos realizados durante casi una década en comunidades mayas de Honduras y Guatemala. En su capítulo sobre los Chuj hay indicios de que el tiempo es personificado como deidad.

A fines de los años setenta se publicaron diversos trabajos sobre los calendarios mesoamericanos en general y sobre el pensamiento religioso de los mayas prehispánicos: *El año de 260 días en Mesoamérica. Su origen y funcionamiento*, de Maricela Ayala (1978), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, de Mercedes De la Garza (1978) y *Observadores del cielo en el México antiguo*, de Anthony Aveni (1980).

La década de los ochenta fue muy rica en publicaciones de estudios etnográficos e históricos que recogen prácticas rituales calendáricas contemporáneas con reminiscencias de las prácticas prehispánicas:

- En 1981, Benjamin Colby y Lore M. Colby editaron *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, con información sobre días y meses personificados.
- En 1982, Barbara Tedlock publicó los resultados de su trabajo de campo en Guatemala durante los años setenta: *El tiempo y los mayas del Altiplano*. Con su estudio de las prácticas contemporáneas de cuenta del tiempo, Tedlock reactivó un debate sobre la visión del tiempo desde los mayas prehispánicos hasta los actuales.
- En 1985 se realizó en México el Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades con el tema *La memoria y el olvido*. En él participaron autores

como Nancy Farriss con su artículo “Recordando el futuro, anticipando el pasado. Tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán” y Alfredo López Austin con “La construcción de la memoria”.

- En 1986, Miguel León-Portilla presentó *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, donde recogió varios de los postulados de Thompson sobre la visión maya del tiempo, mientras Miguel Rivera Dorado publicó *La religión maya*, con un capítulo sobre “la idea del tiempo”.
- Ese mismo año, 1986, Gary H. Gossen editó una compilación de estudios etnográficos titulada *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. En dicha compilación, los estudios de Garret Cook, Duncan M. Earle, Peter T. Furst, Doris Heyden, T.J. Knab y David G. Scotchmer investigan concepciones religiosas de comunidades mesoamericanas contemporáneas con datos sobre calendario, tiempo, espacio, dioses y personificación.
- También en 1986, Arthur G. Miller publicó *Maya Rulers of Time. Los soberanos mayas del tiempo. A Study of Architectural Sculpture at Tikal, Guatemala. Un Estudio de la Escultura Arquitectónica de Tikal, Guatemala*, donde aborda aspectos calendáricos y estudia la deificación de los ciclos temporales.
- Por otro lado, ese mismo año de 1986 se llevó a cabo la Sexta Mesa Redonda de Palenque, donde tanto Arlen F. Chase como Andrea Stone presentaron datos novedosos acerca de prácticas rituales vinculadas con el paso del tiempo entre los mayas prehispánicos.

En 1988, Munro Edmonson publicó *The Book of the Year. Middle American Calendrical Systems*, una extensa recopilación de datos sobre los múltiples sistemas calendáricos de la Mesoamérica prehispánica.

En 1989, trabajando por separado, tanto Nikolai Grube como Stephen Houston y David Stuart descifraron el glifo para “coesencia” en las inscripciones mayas: WAY.

En 1990, López Austin publicó su obra *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana* con algunos capítulos donde analiza la noción de tiempo en Mesoamérica. De este estudio derivarían otros suyos sobre el mismo tema. También en ese año, 1990, Linda Schele y David Freidel dieron a conocer *A Forest of Kings: the Untold Story of the Ancient Maya*. En 1993, Freidel, Schele y Joy Parker publicaron *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Estas dos obras incitaron el resurgimiento de los estudios calendáricos desde una perspectiva astronómica y estimularon una gran cantidad de investigaciones sobre prácticas rituales entre los mayas prehispánicos.

En esa década, Johanna Broda publicó trabajos sobre calendarios en Mesoamérica (1990, 1991). También se publicaron varios estudios epigráficos e iconográficos mayas sobre Serie Lunar, Rueda Calendárica, rituales katúnicos, narraciones mitológicas, Fecha Era y culto a las estelas, como los de Carolyn Tate (1986), Linda Schele, Peter Mathews, Nikolai Grube, Floyd Lounsbury y David Kelley (1991), Schele, Grube y Federico Fahsen (1992), Mathews (1993), Barbara MacLeod (1993), Khristaan D. Villela (1993), Bruce Love (1994), Stuart y Houston (1994), Schele y MatthewLooper (1996a), Villela y Schele (1996), Elizabeth A. Newsome (1996, 1998), Houston y Stuart (1998), Schele, Grube y Erik Boot (1998) y Stuart (1998).

De esos estudios de los años noventa serán particularmente útiles para esta investigación los siguientes trabajos epigráficos:

- *Classic Maya Place Names* de Stuart y Houston (1994), que revisa, entre otras cosas, lugares mitológicos y narraciones históricas de deidades. En este trabajo

hay datos sobre rituales de dedicación de monumentos vinculados con el calendario y el asiento de los katunes.

- “The ancient Maya self. Personhood and portraiture in the Classic period” de Houston y Stuart (1998), donde los autores examinan significados para la expresión *u-b’a[h]* en las inscripciones mayas. En dicho artículo he encontrado datos sobre persona y personificación centrales para este trabajo.
- “‘The Fire Enters His House’: Architecture and Ritual in Classic Maya Texts” de Stuart (1998), que estudia las fechas asociadas a rituales de dedicación de monumentos.

También en los años noventa se publicaron estudios etnográficos y antropológicos, como dos artículos de Alfonso Villa Rojas (1990), “Datos sobre astronomía” y “El calendario”, en su *Etnografía tzeltal de Chiapas, modalidades de una cosmovisión prehispánica* y un trabajo de Aurore Becquelin (1993) “Temps du récit, temps de l’oubli”. Ambos autores abordan la noción del tiempo entre los mayas.

En esta última década se han publicado trabajos sobre prácticas rituales mayas. Muchos están directamente vinculados con cuestiones calendáricas, mientras otros de algún modo aportan datos para esta investigación. Dichos trabajos y sus autores son:

Stuart,

(2000) sobre ciclos de 900 días u octavos de *Katun*,

(2002a) sobre un ciclo calendárico en Toniná poco común,

(2004) sobre la forma en que se marcaban ceremonias nocturnas, según lo apuntado por Mathews en 1977,

(2005a <2004>) sobre los cargadores de años en el Clásico,

(2005b) sobre la mitología en las inscripciones del Templo XIX de Palenque;

así como Simon Martin y Nikolai Grube (2002 <2000>), particularmente en lo que respecta a prácticas rituales asociadas a los calendarios; Guillermo Bernal (2001)

sobre creencias vinculadas con el inframundo; Peter D. Harrison (2001) sobre los complejos de pirámides gemelas en Tikal; Alfonso Lacadena García-Gallo (2002) sobre las inscripciones de Ek' B'alam;Looper (2002 y 2003) sobre Quiriguá y su narrativa mitológica, principalmente sobre la Fecha Era; Susan Milbrath (2002) sobre la relación entre K'awiil y las ceremonias katónicas; Boot (2003a y 2006) sobre fechas en vasijas; Grube, Lacadena y Martin (2003) sobre inscripciones del Clásico Terminal con referencias al paso del *Katun*; Francisco Barriga Puentes (2004) sobre la numerología entre los mayas; Martha Cuevas García (2005) sobre los incensarios de Palenque; Sven Gronemeyer (2006) sobre los glifos G y F como aspectos del dios del maíz; y Erik Velásquez (2006) sobre el mito de la gran inundación y el caimán cósmico.

## **Problemática.**

Una de las primeras dificultades es de carácter teórico y surge cuando se intenta definir el tiempo, tarea que va mucho más allá de los alcances de este estudio. Por ello, más que definir ese concepto trataré de mostrar su complejidad, procurando delimitar así los alcances de la investigación.

Otra dificultad teórica está en la definición de espacio, pues no es mi intención estudiar el tiempo y el espacio como un binomio indivisible: tiempo-espacio. En este trabajo propongo entender el espacio como un concepto independiente, por lo que me apoyaré en autores que, sin ignorar nunca la fuerte interrelación que existe entre ambos, también explican la complejidad de estos conceptos de manera independiente (Broda 2003; Bricker 1980 <1966>; Earle 1986; López Austin 1991; Maldonado y Rodríguez 2005; Miller 1986; Villa Rojas 1990).

Por otro lado, el tema central a explorar —el de los periodos personificados como deidades en la Serie Inicial— presenta varios problemas. Existen datos epigráficos sobre la deificación de los números y de los días en el *Tzolkin*<sup>3</sup> durante el Clásico (Thompson 1960 <1950>; Miller 1986), pero la información sobre las prácticas religiosas y los rituales vinculados con el culto a los días es más abundante en trabajos etnográficos contemporáneos y en fuentes coloniales (Tedlock 2002 <1982>; Colby y Colby 1986 <1981>; Schultze Jena 1954 <1945>; Landa 2003 <ca. 1566>; *El libro de los libros de Chilam Balam* 2002 <1948>). Es decir que la información acerca de la deificación de los días o kines durante el Clásico es escasa. Además, la información resulta mucho más escasa cuando se trata de la deificación de periodos como el *Uinal*, el *Tun*, el *Katun*, el *Baktun* o el *Haab* que sólo son señalados claramente como dioses en algunos estudios (Thompson 1960 <1950>; Closs 1977; León Portilla 2003 <1986>; Newsome 1998).

Otro problema es que hay estudios que abordan los números como dioses pero los periodos como cargas de esos dioses o como lapsos temporales con dioses regentes, no como deidades en sí mismas (Bricker 1980 <1966>; De la Garza 1978, 1985; Montgomery 2002; Sotelo s.f.). Solamente Thompson menciona específicamente que todos los periodos y ciclos estaban sacralizados (Thompson 1960 <1950>) pero no desarrolla a fondo el punto. El problema es todavía más complejo cuando hay autores que, indistintamente, se refieren a un periodo como una fuerza divina que se hace presente en un determinado momento, o bien, como un lapso temporal por donde transitan dioses regentes, pero sin ser un dios en sí mismo (Miller 1986: 19-21; Rivera Dorado 1986: 112, 134).

También existe el problema de que hay concepciones muy diversas sobre lo que es un dios y lo que implica la deificación, por lo que he tenido que recurrir a textos que presentan opiniones no sólo distintas sino, a veces, contradictorias.

---

<sup>3</sup> Para referirme a periodos y términos calendáricos, en este trabajo utilizaré la ortografía del maya yucateco siguiendo la propuesta de Erik Velásquez (com. pers. 2007), sin marcas glotales ni acentos, sólo marcando cursivas. En los casos en que vaya a utilizar la ortografía moderna o la transcripción epigráfica al citar a algunos autores, habré de señalarlo.

Por último, resulta necesario señalar que hay distintas vertientes de estudio sobre la personificación. Una revisa las implicaciones del disfraz o la vestimenta divina que porta algún ser humano, por lo que analiza los motivos y los efectos de la utilización de máscaras y atributos divinos por parte de los sacerdotes o encargados de llevar a cabo algún ritual, siempre con una intencionalidad clara de hacer evidente que se está emulando a un dios en el vestir y el actuar (Stone 1986).

Otra de las vertientes de estudio es la de autores que estudian las llamadas “coesencias” y las nociones de “ser” y “persona” (Stuart y Houston 1994; Stuart 1998). Por un lado, se investiga la forma en que el acto de nombrar a alguien o algo les infunde vida (Stuart 1998: 396); por otro lado, se plantea que una imagen puede fungir como contenedora de las esencias, ya que “no sólo representa sino que *es* la entidad que reproduce” (Houston y Stuart 1998: 77). Este trabajo seguirá esa vertiente.

## **Hipótesis.**

Todo lo anteriormente expuesto me conduce a las siguientes hipótesis que trataré de comprobar.

### **Hipótesis central:**

En el pensamiento religioso maya del periodo Clásico, **todos los ciclos temporales de la Serie Inicial**, en su combinación de numeral y periodo, estuvieron **personificados y deificados** en una representación visual corporal. Es por ello que todas las notaciones calendáricas del Clásico maya pueden ser exploradas desde una perspectiva que trasciende el ámbito abstracto de las cuentas aritméticas y se inscribe en el campo del pensamiento religioso. El paso del *Katun* y de otros periodos personificados fue definitorio en la estructuración de las prácticas rituales.

### **Hipótesis complementarias:**

Los periodos pueden ser estudiados desde un ángulo que no los considera lapsos temporales por donde transitan sus respectivas deidades regentes, sino fuerzas/sustancias divinas en sí mismas que ocupan un lugar en el espacio.

Los dioses-tiempo son personificados en una representación visual a fin de poder rendirles culto en los momentos específicos en que se manifiestan y dejan sentir su influencia.

Avances recientes en el desciframiento epigráfico han permitido profundizar el estudio sobre las nociones de persona y personificación (Stuart y Houston 1994; Houston y Stuart 1998; Monaghan 1998; Gronemeyer 2006), así como en las prácticas rituales de culto a las estelas y otros monumentos vinculados con el paso del tiempo (Newsome 1998; Stuart 1998; Herring 1998; Harrison 2001;Looper 2002, 2003; Martin y Grube 2002), a la vez que han fomentado el surgimiento de nuevos estudios sobre la naturaleza de los dioses mayas del periodo Clásico (Wichmann 2000; Bassie 2002; Milbrath 2002; Stuart 2005c; Velásquez 2006). Con base en esos estudios sobre persona es posible formular una propuesta de aproximación a los ciclos temporales de la Serie Inicial, a fin de determinar si estuvieron deificados.

El estudio de aspectos calendáricos a la luz de los avances más recientes en el desciframiento epigráfico puede aportar algunos datos a la discusión sobre el pensamiento religioso, pues en el proceso de definición de conceptos surgirán problemas fundamentales que será necesario resolver, tales como qué se entiende por “tiempo”, “espacio”, “calendarios, fechas y destino”, “dioses, deidades y seres sobrenaturales”, así como “persona, personificación y tiempo deificado”.

El tratamiento de los números y periodos mayas como dioses-tiempo puede contribuir al estudio de la deificación de monumentos durante el Clásico, además de que puede abrir nuevas posibilidades de acercamiento a la concepción del tiempo entre los mayas.

## **Objetivos.**

- Investigar la personificación de los ciclos temporales de la Serie Inicial durante el Clásico maya para analizar algunas de las implicaciones que dicha personificación pudo haber tenido en el pensamiento religioso.
- Sistematizar la información que hay sobre la deificación de los periodos de la Serie Inicial durante el Clásico maya a fin de aportar un corpus actualizado de números y periodos de la Cuenta Larga en variantes corporales, ya que hasta ahora esa información se encuentra dispersa. El corpus jeroglífico de números y periodos en variantes de cuerpo completo elaborado por Thompson (1960 <1950>), que es el más completo, no contiene algunas imágenes sistematizadas en este trabajo (Palenque, Yaxchilán y otros lugares) y que serán presentadas en un nuevo corpus.
- Hacer una propuesta de estudio de los periodos de la Serie Inicial maya que permita abordarlos desde un punto de vista ritual y religioso, y no solamente abstracto o “matemático”, a fin de tener un panorama más actual sobre la deificación del tiempo.

## **Metodología.**

La cuestión central a resolver en esta investigación es si todos los periodos de la Serie Inicial estuvieron deificados durante el Clásico. Para ello, el primer paso (capítulo 1) será abordar algunos conceptos teóricos, y que serán definidos en el siguiente orden:

- 1) *tiempo*, al que, como ya he señalado, más que definir habré de mostrar en su complejidad, de acuerdo a distintos enfoques y disciplinas,
- 2) *espacio*, a fin de que haya un sustento mínimo donde apoyar las representaciones visuales de los periodos que voy a explorar,
- 3) *calendarios, fechas y destino*, haciendo la distinción básica entre los diversos sistemas de cómputo maya y señalando su carácter adivinatorio,
- 4) *dioses, deidades o seres sobrenaturales*, en aras de presentar los criterios de análisis de este trabajo,
- 5) *persona, personificación y tiempo deificado*, en busca de una definición que sirva como sustento teórico de mis hipótesis.

El siguiente paso (capítulo 2) consistirá en abordar los argumentos para la deificación de las variantes corporales de la Serie Inicial, para lo cual presentaré algunos de los datos que he recopilado y sistematizado acerca de la posible deificación de dicha Serie. El orden de trabajo será el siguiente:

Algunos comentarios preliminares sobre las variantes y sobre los elementos que constituyen la Serie Inicial, con información básica sobre el *Tzolkin* (ciclo de 260 días) y el *Haab* (ciclo de 365 días).

La Cuenta Larga personificada, mostrando, los primeros ejemplos y los datos que hay sobre los números personificados para luego presentar los argumentos sobre deificación de periodos. Los datos sobre periodos personificados los presento en el siguiente orden: *Kin, Uinal, Tun, Katun* y *Baktun*; así como otros periodos de la Cuenta Larga.

La Rueda Calendárica: las fechas personificadas.

Los datos que presento como argumentos para la deificación de los periodos se darán desde las aproximaciones iconográfica, histórica, etnográfica, lingüística y epigráfica, así como a partir de otros datos.

A continuación (capítulo 3), y con base en los datos presentados en el capítulo 2, se harán algunas observaciones y comentarios sobre la personificación de los periodos en la Serie Inicial a la luz de las nuevas investigaciones sobre *persona* y *personificación*. También se abordará la relación entre el *Tun* personificado y el número trece personificado, así como una posible relación entre el *Tun* y la Serie Lunar.

Cerraré con conclusiones, bibliografía y figuras.

*Flor de la luz el relámpago,  
y flor del instante el tiempo.*

Miguel Hernández

## CAPÍTULO 1.

### Algunos conceptos teóricos.

#### El tiempo.

¿Qué es el tiempo? ¿Cómo llegar a una definición de algo que vivimos ininterrumpidamente, que marca nuestro paso por la tierra, que afecta todos y cada uno de nuestros actos pero que, a la vez, resulta casi imposible de describir? ¿Cómo entenderlo y desde dónde acercarnos a él para conocerlo? ¿Es posible palparlo, sentirlo, visualizarlo? A fines del siglo IV d.C. y principios del V d.C., el sacerdote, teólogo y filósofo Aurelio Agustín, obispo de Hipona —mejor conocido como San Agustín— se planteaba preguntas similares en el capítulo XI de *Las confesiones*: “En definitiva, ¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quisiera explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé” (San Agustín 1986 <ca. 397-401 d.C.>: 297).

A lo largo de la historia, las dudas de San Agustín han sido compartidas por expertos de muchas disciplinas. Desde la literatura, autores como Jorge Luis Borges (1984 <1953>) han profundizado esas dudas al señalar que la búsqueda de significado del tiempo es una empresa que se complica a cada paso, pues “el tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica” (Borges 1984 <1953>: 15).

Desde la escuela preheracliteana hasta nuestros días, la filosofía ha intentado definir ese concepto. El tiempo se consolida como personaje (Cronos) en las disertaciones de Anaximandro en el siglo VI a.C., pero ya era parte de las preocupaciones de los griegos desde las obras de Homero en el siglo IX a.C. (Eggers Lan 1984: 19-21). En estudios contemporáneos, la dificultad para definir el concepto

*tiempo* sigue siendo descrita y analizada desde distintas disciplinas, como la antropología (Munn 1992), la filosofía (Eggers Lan 1984), la física (Hacyan 2001) o el estudio de las religiones, la historia, la biología y otras ciencias (Goudsmit 1983 <1980>). No obstante, el debate continúa y no existe una definición que resuelva la duda agustiniana.

La *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* apunta que el término proviene del latín *tempus* y ofrece significados tan diversos como éstos: “Duración de las cosas sujetas a mudanza. // Parte de esta duración. // Época durante la cual vive alguna persona ó sucede alguna cosa” [...] “Estación. // Edad. // Oportunidad, ocasión ó coyuntura de hacer algo” [...] “Lugar, proporción o espacio libre de otros negocios” (*Enciclopedia Universal...*, tomo LXI: 851).

Para el caso específico de Mesoamérica, cualquier aproximación al *tiempo* involucra necesariamente conceptos como *espacio*, *calendario* y *destino*. Esto se debe a que la preocupación por el paso del tiempo, particularmente entre los mayas, fue definitiva para el pensamiento religioso, las prácticas rituales y la escritura (Miller 1986; Rivera Dorado 1986; Tedlock 2002 <1992>). Por ello tendré que presentar una definición de esos conceptos de manera inmediata.

En lo que respecta a las nociones de tiempo para el caso particular de los pueblos mesoamericanos, entre ellos los mayas del periodo Clásico, materia de estudio de esta investigación, he consultado a varios autores.<sup>1</sup> De ellos, los aspectos centrales en que apoyaré mi estudio partirán de López Austin (1991) para Mesoamérica y Rivera Dorado (1986), Tedlock (2002 <1982>) y Thompson (1960 <1950>, 1980 <1970>) para los mayas.

A López Austin (1991) lo sigo cuando se refiere a “la materialidad del tiempo”, donde “era éste, según el pensamiento antiguo, una sustancia divina,

---

<sup>1</sup> Becquelin 1993; Bricker 1980 <1966>; Earle 1986; Farriss 1985; León-Portilla 2003 <1986>; López Austin 1991, 2003 <1990>; Miller 1986; Rivera Dorado 1986; Tedlock 2002 <1982>; Thompson 1960 <1950>, 1980 <1970>.

imperceptible, que fluía al mundo del hombre para transformar todo lo existente” (López Austin 1991: 9).<sup>2</sup>

Rivera Dorado (1986) explica que “lo que se ha llamado obsesión maya por la cronología no es otra cosa que afán desmesurado de comprender el orbe y asegurar su continuidad”. Coincido con él en lo que tiene que ver con la búsqueda de una comprensión del mundo y con asegurar su continuidad, y me apoyo en su idea del tiempo como “miríadas de fuerzas” que “vienen y van en cada lapso y período influyendo en la biografía y actividad de los seres humanos, determinando su misma existencia” (Rivera Dorado 1986: 111-112).

En Tedlock (2002 <1982>) resulta central su explicación sobre la imposibilidad de entender el significado del tiempo entre los mayas si se pretende una aproximación a sus “dimensiones cualitativas o simbólicas” separada de “los aspectos cuantitativos del tiempo” (Tedlock 2002 <1982>: 3).

De las obras de Thompson (1960 <1950>, 1980 <1970>) voy a retomar las siguientes afirmaciones:

- Los días eran considerados dioses y se les rendía culto. Estos días eran personificaciones<sup>3</sup> de dioses como el sol, la luna, la deidad del maíz, el dios de la muerte o el dios jaguar.
- Los números que acompañan a los días también eran dioses.
- Todos los periodos eran dioses.

(Thompson 1960 <1950>: 12; 1980 <1970>: 293-294).

---

<sup>2</sup> En lo que respecta al carácter “imperceptible” del tiempo debo apuntar que este trabajo encuentra argumentos para señalar que es perceptible, de acuerdo a lo que se explica en los capítulos 1 y 3.

<sup>3</sup> En la versión original del inglés, Thompson utiliza el término *embodiments* que significa *personificación* en el sentido de *encarnación*. Véase mi comentario en la página 45.

Otros planteamientos que sirven como fundamento para este estudio son:

- El tiempo es cíclico y lineal a la vez (Becquelin 1993), pero con la siguiente “distinción”: hay un “tiempo cósmico” que es cíclico y un “tiempo histórico” que es lineal (Farriss 1985: 51).
- La unidad de tiempo es una carga que se transporta por un camino. El tiempo se expresa en términos de distancia (Bricker 1980 <1966>).
- Ciclos grandes (como un año o una vida humana) “son “expansiones” metafóricas del ciclo de un día”, así como espacios grandes “son extensiones de los espacios cotidianos e inmediatos” (Earle 1986: 157, trad. mía).
- El tiempo, ordenado y sistematizado “en un conjunto de lapsos que se repiten cíclicamente, también fue divinizado” (De la Garza 1985: 20).
- El tiempo es un conjunto de “fuerzas divinas” cuya “actuación puede preverse por medio de observaciones y cálculos” (León-Portilla 2003 <1986>: 108). En Mesoamérica, “los ciclos naturales estaban imbuidos de cualidades sagradas” (Miller 1986: 19-21, trad. mía).

A partir de dichos estudios, considero posible entender el tiempo entre los mayas como un cúmulo de sustancias/fuerzas divinas jerarquizadas y ordenadas, capaces de ocupar un espacio en el mundo terrenal y hacer sentir su influencia al ser personificadas. Al igual que los seres humanos y los otros dioses mesoamericanos, las representaciones visuales del tiempo en las inscripciones del Clásico adquieren una corporeidad que les permite cubrir un ciclo de vida y recorrer su propio camino.

## El espacio.

Definir *espacio* podría parecer, a primera vista, menos complicado que definir tiempo. De hecho, la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* no le dedica tantas páginas como al concepto *tiempo*. En una definición mucho más breve, la Enciclopedia Universal explica que el término proviene del latín *spatium* y significa: “Contenido de todos los objetos sensibles que coexisten. // Parte de este continente que ocupa cada objeto sensible. // Capacidad de terreno, sitio ó lugar. // Transcurso de tiempo. // Tardanza, lentitud” (*Enciclopedia Universal...*, tomo XX: 1261). Sin embargo, dentro de los estudios mayas también resulta un concepto difícil de definir debido, por un lado, a las implicaciones que tiene en la vida de los pueblos y, por otro lado, a su estrecha vinculación con el tiempo.

Hablemos brevemente de la primera dificultad. Para definir el espacio entre los pueblos mesoamericanos, especialmente los mayas del Clásico, he seguido a varios autores.<sup>4</sup> Todos destacan la diversidad de los espacios entre los mayas. Broda (2003), al resumir las distintas ponencias presentadas en el coloquio *Les espaces mayes: représentations, utilisations, croyances* (Francia 2000), señala que se abordaron varios tipos de paisajes y espacios, entre ellos: paisajes naturales (en relación con la ecología), paisajes culturales (transformados culturalmente al paso de los años), espacios cotidianos y domésticos (en contraste con espacios de la naturaleza), así como espacios sagrados (que constituyen la geografía sagrada) (Broda 2003: 659-660). Como podemos ver, la discusión es muy compleja. Para subrayar esa complejidad, Broda pone como ejemplos la variedad de enfoques que pueden analizar el espacio entre los mayas: la sacralidad de cuevas y montañas, las vías de comunicación entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos (así como los múltiples espacios que pueden ser ocupados por los muertos), el culto a las deidades de fenómenos meteorológicos, o la persona como imagen del cosmos

---

<sup>4</sup> Bricker 1980 <1966>; Broda 1991, 2003; Earle 1986; Maldonado y Rodríguez 2005; Miller 1986; Newsome 1996, 1998; Stuart 1998; Villa Rojas 1990; Villela y Schele 1996.

(Broda 2003: 661-666). Toda esta complejidad se debe a que la naturaleza y los paisajes son conceptualizados de acuerdo a la cosmovisión (Broda 2003: 667).

Sobre la segunda dificultad para definir el espacio entre los mayas —la fuerte vinculación que sostiene con el tiempo— cabe aclarar que este trabajo no comparte la idea de que los mayas consideran tiempo y espacio como un mismo concepto o un binomio espacio-tiempo pues, como trataré de mostrar en el caso de las Series Iniciales objeto de este estudio, el tiempo *también* puede ocupar un lugar en el espacio. Por ello, las investigaciones que plantean el espacio-tiempo como un mismo concepto serán útiles sólo en la medida en que muestran la complejidad de la relación que hay entre los que yo considero dos conceptos distintos.

Por último quiero apuntar que me sustento en autores como Newsome (1996, 1998) y Stuart (1998) para entender la importancia del ambiente construido (no natural) y estudiar las fechas mayas en su relación con los espacios rituales y la dedicación de monumentos. Específicamente sigo a Stuart (1998) cuando afirma que “la mayoría de las inscripciones que sobreviven del periodo Clásico pueden clasificarse como ‘textos dedicatorios’ [...] que registran o conmemoran la propiedad o manufactura de objetos venerados” (Stuart 1998: 374, trad. mía).<sup>5</sup>

Con base en lo que explican estos estudios, cuando hable en este trabajo del espacio que ocupan los dioses-tiempo me estaré refiriendo a un “lugar”/momento donde pasan de lo abstracto a lo “concreto”; donde lo invisible tiene una representación visual y lo imperceptible se vuelve palpable; donde las sustancias/fuerzas divinas son personificadas a fin de poder rendirles culto en un sitio específico, en un momento preciso. Este “lugar” puede hallarse en la escritura, la arquitectura o el cuerpo humano, entre muchos otros espacios donde los dioses-tiempo se manifiestan y dejan sentir su influencia.

---

<sup>5</sup> Esta idea difiere de la corriente de estudio que considera que los textos mayas son mayoritariamente textos históricos.

## Calendarios, fechas y destino.

La *Enciclopedia Británica* señala que el término proviene del latín *calendarium* que significa “registro de interés o libro de cuentas” y es una derivación de *calendae*, “primer día del mes romano, y día en que eran proclamados futuros días de mercado, fiestas y otras ocasiones”. Un calendario “es una forma de agrupar los días de manera conveniente para la regulación de la vida civil y las observancias religiosas, así como para propósitos históricos y científicos” (*Enciclopedia Británica*, vol. 3: 595, trad. mía). Como definición básica, ésta se ajusta en gran medida a lo que podemos entender por calendario entre los mayas del Clásico. Habría que agregar, sin embargo, que no existió solamente un calendario entre los mayas sino varios sistemas de cómputo de los días, los meses, los años, los siglos y las eras imbricados con una gran complejidad (Ayala 1978, 2001; Aveni 1997 <1980>; Broda 1990; Closs 1977; Edmonson 1988; Thompson 1960 <1950>), y que tuvieron las particularidades que veremos enseguida.

Los autores consultados<sup>6</sup> coinciden en señalar que los calendarios desempeñaron un papel fundamental en la vida religiosa, social y política de los mayas del Clásico. El *Tzolkin* (o Almanaque Sagrado) tenía un carácter adivinatorio y fue una herramienta para conocer el destino por medio de la cuenta de los días (Closs 1977; Thompson 1960 <1950>). Dicha cuenta fue uno de los grandes rasgos distintivos de la religión mesoamericana prehispánica. Su permanencia después de la conquista fue tan sólida que llevó a frailes españoles como Diego de Landa, Antonio Margil, Pedro Cortés y Larraz o Francisco Ximénez a detectarla y combatirla (Rupflin 1994: 108-114). La cuenta de los días persiste hasta hoy entre muchos grupos mayas, como ixiles (Colby y Colby 1986 <1981>), zinacantecos (Bricker

---

<sup>6</sup> Aveni 1997 <1980>; Ayala 1978, 2001; Bricker 1980 <1966>; Broda 1990, 1991; Closs 1977; Colby y Colby 1986 <1981>; Cook 1986; Edmonson, 1988; Farriss 1985; De la Garza 1978, 1995; López Austin 1991; Miller 1986; Rupflin 1994; Schultze Jena 1954 <1945>; Shaw 1974; Tedlock 2002 <1982>; Thompson 1960 <1950>; Villa Rojas 1990.

1980 <1966>), quichés (Schultze Jena 1954 <1945>; Tedlock 2002 <1982>), y chujes (Shaw 1974).

Los autores en los que he centrado la definición de *calendario* son:

- Ayala (1978), quien observa que los datos de las crónicas coloniales y los restos arqueológicos “sobre el uso de la escritura en Mesoamérica, nos muestran una interdependencia entre la escritura (información relativa a las cosas), y el calendario (información relativa al tiempo)” (Ayala 1978: 624-625).
- Miller (1986) cuando señala que las notaciones calendáricas y los textos escritos se hallan imbricados de tal manera que no es posible explicar el funcionamiento del calendario y de la escritura por separado (Miller 1986: 25). Asimismo, cuando apunta que “los ritmos de las estaciones, las órbitas de los cuerpos astronómicos en el cielo diurno y nocturno no sólo ofrecían una explicación para el comportamiento cultural sino que también estaban controlados por la acción humana” (Miller 1986: 19-21, trad. mía).
- Rivera Dorado (1986) cuando afirma que “lo que, a falta de palabra más adecuada, llamamos calendario maya, es la suma paradigmática de la cosmovisión prehispánica, un sistema de organización intelectual del mundo y un compendio de leyes sobre su funcionamiento y manifestaciones” (Rivera Dorado 1986: 113).
- López Austin (1991) cuando, al referirse a toda Mesoamérica, señala que el calendario “fue un instrumento vital para quienes hacían producir la tierra y regían sus relaciones sociales fundándose en un orden que pretendían haber descubierto en el inmenso mecanismo cósmico” (López Austin 1991: 7), y agrega que “el devenir y el orden calendárico eran dos aspectos del mismo proceso de la acción divina [...] El orden calendárico fue una creación en sí mismo, algo formado para el mundo del hombre” (López Austin 1991: 14).

Así, al hablar de *calendario* en esta investigación estaré haciendo referencia a sistemas de cómputo temporal que manejaron los mayas del Clásico con propósitos religiosos, políticos, agrícolas y sociales; que estuvieron cuidadosamente imbricados; que eran inherentes a la escritura; que, en el caso específico del *Tzolkin*, tuvieron un carácter adivinatorio; que trascendían el ámbito de lo matemático-astronómico para dar forma a la gran mayoría de las prácticas rituales y religiosas; y cuyas representaciones visuales en la escritura y la arquitectura pueden ser estudiadas como deidades.

Respecto de las *fechas* sólo quiero puntualizar que con ellas me estaré refiriendo, por un lado, a la fórmula que combina “número y periodo” en cualquiera de sus expresiones (*Tzolkin*, *Haab* o Cuenta Larga) y, por otro lado, al momento en que se entrelazan dos sistemas de cómputo y generan lo que más apropiadamente se entiende por fecha (Rueda Calendárica). También usaré el término *ciclos temporales* para referirme a esas combinaciones. En ocasiones hablaré de *fechas* como el soporte para el espacio donde se ubica el tiempo.

Sobre estos dos conceptos falta agregar algunas confusiones que suelen acompañar la terminología calendárica maya.

- Es frecuente hablar de “calendario” como término general para “muchos calendarios”.
- En ocasiones hablamos de calendario cuando en realidad nos estamos refiriendo a sistemas de cuenta de días.
- Ocurre algo similar con las fechas, pues a veces se utiliza este término para referirse, por separado, a los elementos que sólo unidos componen una fecha: números y periodos.

Finalmente, para definir el concepto *destino* vinculado con los calendarios entre los mayas he consultado a diversos autores<sup>7</sup> y he optado por seguir, particularmente, las consideraciones que hacen los siguientes:

- Tedlock (2002 <1982>), quien nos dice: “La palabra para ‘día’ es el término que más se aproxima al concepto occidental de ‘tiempo’, pero es más que eso. Un día, cada día, tiene ‘su cara’, su identidad, su carácter, que influencia sus sucesos [...]; la suerte del momento de una persona, aun su destino en general, se llama ‘la cara de su día’, (*uwäch uq ‘ij en k’iche’*)” (Tedlock 2002 <1982>: 2).
- Schultze Jena (1954 <1945>) cuando informa que, entre los quichés de principios del siglo pasado, “la fecha del nacimiento es la que sujeta a los seres humanos a estas fuerzas del calendario” y la palabra *k’ij* es traducida no como “día” sino como “suerte” (Schultze Jena 1954 <1945>: 49). El investigador además señala:

El hombre no es enteramente impotente ante la suerte que a él le ha sido deparada por el día en que ha acaecido su nacimiento. Reacciona a ella haciendo valer en todas las formas posibles, su influencia en donde otros seres superiores disponen de él, y éstos son en primer término los espíritus de los antepasados (Schultze Jena 1954 <1945>: 50).

- Thompson (1960 <1950>), quien nos dice que los mayas del Clásico explicaban el tiempo no como algo abstracto sino más bien en función de “su efecto sobre nosotros como individuos” (Thompson 1960 <1950>: 59, trad. mía).
- John Monaghan (1998), quien explica la complejidad del concepto y señala que, en Mesoamérica, el destino también tiene una cualidad interna ya que no sólo está ligado a las circunstancias externas sino que es “un componente primario de la identidad de cada quién” (Monaghan 1998: 138, trad. mía).

---

<sup>7</sup> Becquelin 1993; Bricker 1980 <1966>; Earle 1986; Farriss 1985; León-Portilla 2003 <1986>; López Austin 1991, 2003 <1990>; Miller 1986; Rivera Dorado 1986; Tedlock 2002 <1982>; Thompson 1960 <1950>, 1980 <1970>.

Por todo ello, al hablar de *destino* me estaré refiriendo a la suerte que la cuenta de los días, como fuerza que se hace presente, le dicta a una persona, teniendo siempre en consideración que la persona no está sujeta irremediablemente a esa suerte sino que puede modificar su postura ante el devenir.

### **Dioses, deidades y seres sobrenaturales.**

Llegar a una definición de *dioses* para el Clásico maya no es tarea fácil. De hecho, la intención de este trabajo dista mucho de ser ésa, pues más bien se busca una base teórica desde la cual sea posible estudiar a los dioses-tiempo en la Serie Inicial del Clásico y ver si es posible sustentar la hipótesis de que el tiempo está personificado y deificado. No obstante, resulta necesario hacer una propuesta básica.

Por ser uno de los conceptos centrales para este trabajo, he tenido que consultar diversos estudios.<sup>8</sup> Debo señalar que todos ellos se caracterizan por la gran variedad de posturas que existen en torno de las cualidades constitutivas de lo divino. Un primer problema es que hay fronteras nebulosas entre dioses, deidades y seres sobrenaturales, o bien, entre dioses principales y dioses menores. Veamos, por ejemplo, lo que nos dice Michael D. Coe, específicamente sobre los dioses mayas del Clásico (Coe y Kerr 1982):

Las deidades mayas, o personificaciones de conceptos míticos o naturales, son numerosas. Una deidad puede tener los atributos de varias criaturas, así como varias asociaciones. Muchas están relacionadas con astros, periodos y números, así como con la fertilidad agrícola y las fuerzas de la naturaleza (Coe y Kerr 1982: 12, trad. mía).

---

<sup>8</sup> Bassie 2002; Coe y Kerr 1982; Durkheim 2000 <1912>; Earle 1986; Frazer 1982 <1890>; Freidel, Schele y Parker 1993; Landa 2003 <ca. 1566>; *Libro de los libros de Chilam Balam* 2002 <1948>; Looper 2002, 2003; López Austin 1997, 2003 <1990>, 2004 <1980>; Martin y Grube 2002 <2000>; Montgomery 2002; Newsome 1996, 1998; *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* 2000 <1947>; Rivera Dorado 2005; Schele y Freidel 1990; Sotelo s.f.; Stuart 2005b; Thompson 1960 <1950>, 1980 <1970>, 2005 <1957>; Velásquez 2006.

Al igual que Coe, los autores consultados para esta investigación no hacen distinción entre dios y deidad, como Schellhas (1904) al estudiar las representaciones de dioses/deidades en los códices;<sup>9</sup> Stuart (2005c) en sus comentarios sobre los dioses GI, GII y GIII de Palenque; Sören Wichmann (2000) en su análisis de los nombres de algunos dioses/deidades como el Sol, los remeros y la triada de Palenque; Velásquez (2006) en su trabajo sobre el diluvio y la decapitación del caimán cósmico; Thompson (1960 <1950>) cuando describe a los dioses/deidades patronos del *Haab*; o De la Garza (1995) cuando habla de “la deidad suprema Itzamná” (De la Garza 1995: 21). En un estudio sobre los dioses creadores mayas, Karen Bassie (2002) hace una propuesta de división para dioses mayores, a quienes llama “deidades mayores” (“major deities”) (Bassie 2002: 2), pero sin hacer, tampoco, distinción alguna entre los términos *dios* y *deidad*. Asimismo, Thompson en la introducción a la obra de Herbert J. Spinden (1975 <1913>) habla de una división entre la “deidad suprema” y las “divinidades menores” (Spinden 1975: 11), sin distinguir tampoco entre dios y deidad.

De igual modo, no es clara la distinción entre dios/deidad y seres/fuerzas sobrenaturales, ni en etnografías recientes (Cook 1986) ni en trabajos sobre mayas del Clásico (Schele y Grube 2003 <1997>; Houston y Stuart 1998; Montgomery 2002;Looper 2003). John Montgomery (2002), por ejemplo, no hace distinción alguna entre dios y ser/fuerza sobrenatural cuando señala:

Ciertas entidades poderosas también existían fuera del ámbito tangible de la percepción sensorial “ordinaria”; seres que poseían formas físicas y atributos de vestuario distintivos. Ellos eran los dioses y las diosas mayas, las fuerzas sobrenaturales “invisibles” que controlaban tanto los eventos físicos de la vida como los eventos psicológicos y emocionales internos (Montgomery 2002: 243, trad. mía).

Otro problema, central para esta investigación, es que los *ciclos temporales* son considerados por algunos autores “lapsos” por donde transita el tiempo, el cual

---

<sup>9</sup> De los 21 dioses que identifica en los códices, Schellhas hace una distinción entre 15 “dioses” y 6 “animales mitológicos”, pero como él mismo explica, la distinción sólo responde a un método de “ciencia natural, puramente inductivo” (Schellhas 1904: 8, trad. mía).

tiene sus dioses regentes (Landa 2003 <ca. 1566>; Rivera Dorado 1986; Sotelo s.f.). Aquí radica una de las mayores dificultades teóricas, pues la intención es averiguar si es viable estudiar los periodos más allá de su definición como lapsos por donde fluye el tiempo. Ante todas estas dificultades, para hablar de dioses-tiempo como fuerzas/sustancias divinas o deificadas he optado por seguir los planteamientos teóricos de López Austin en dos de sus obras: *Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la Mitología Mesoamericana* (2003 <1990>), particularmente en sus capítulos 10, 11 y 12 (“De la naturaleza de los dioses” I, II y III respectivamente), así como *El tiempo en Mesoamérica* (1991), donde observa:

Las fuerzas divinas —el tiempo—salían de los cuatro árboles para ser distribuidas por el Sol sobre la superficie de la tierra. Se les concebía antagónicas, y en su lucha modificaban a los seres creados. Llegaban en cada lapso fuerzas nuevas que vencían a sus contendientes, las que las habían precedido. Las fuerzas conquistadas iban desvaneciéndose ante el empuje de los nuevos flujos cotidianos, pero dejaban su huella, la marca del paso del tiempo (López Austin 1991: 16).

Para subsanar ese problema teórico del tiempo que es “lapso” y a la vez “fuerza” que transita por dicho “lapso”, me parece importante tomar en cuenta lo que apunta De la Garza (1985) específicamente para los mayas prehispánicos cuando habla de las figuras de los dioses:

Se caracterizan, en general, por reunir atributos humanos, animales y vegetales, pero sobre todo, son seres híbridos de hombre y animal, o una combinación de varios animales. Estas figuras, sin embargo, no son los dioses propiamente dichos, sino imágenes simbólicas de las grandes fuerzas cósmicas o los elementos naturales que, a su vez, son las manifestaciones físicas de lo sagrado o hierofanías. Las figuras antropomorfas y zoomorfas que recibían el culto —los mal llamados ídolos—parecen haber sido sólo representaciones de los seres divinos; sin embargo, en el momento del culto pudieron haber encarnado al dios, ya que las ofrendas se colocaban en su boca y recibían un trato especial, como objetos sagrados (De la Garza 1985: 21).

Esas “manifestaciones físicas” o representaciones visuales que “en el momento del culto pudieron haber encarnado al dios” serán mi materia de estudio, en lo que respecta al tiempo.

Por último, y ante la dificultad de definir a los *dioses* distinguiéndolos de las *deidades* y los *seres sobrenaturales*, pero con el ánimo de presentar una definición básica que pueda utilizar, he optado más bien por encontrar las coincidencias entre los autores. A partir de ellas, este trabajo no hará distinción entre dios, deidad y ser sobrenatural, y considerará como rasgos característicos de los dioses los siguientes:

- Son seres creadores, capaces de dar vida y poner en movimiento el cosmos.
- Son seres destructores, capaces de acabar con la vida y detener el movimiento del cosmos.
- Son dependientes del ser humano, a quien necesitan para que les rinda culto.
- Igual que los habitantes de la tierra, tienen un tiempo de vida: nacen y mueren. Pero a diferencia de los habitantes de la tierra, pueden nacer y morir varias veces, de manera cíclica.
- Se manifiestan, indistintamente, en representaciones antropomorfas, zoomorfas y de elementos de la naturaleza, por lo que adquieren cualidades humanas, animales o vegetales. También pueden ser híbridos de hombre y animal —o de varios animales a la vez—, o fuerzas/sustancias divinas que se expresan en los fenómenos naturales.
- En la escritura, la arquitectura o durante el rito, se materializan o se vuelven “visibles”.
- Están asociados con rumbos y niveles del cosmos.
- Su ámbito propio es el de lo sobrenatural, pero pueden habitar el ámbito terrestre.
- Fuera de sus representaciones visuales son invisibles pero perceptibles.

- Iconográficamente, se distinguen de los seres no deificados por ciertos atributos diagnósticos o marcas divinas:
  - nariz con rasgos peculiares: roma, alargada, enrollada,
  - ojo cuadrado,
  - mirada estrábica,
  - pupila ganchuda,
  - elementos supra e infraocular,
  - protuberancia supranasal,
  - orejeras,
  - algún ornamento sobre la frente,
  - tocado,
  - maxilar inferior substituido por una mano humana o una mandíbula descarnada, también humana,
  - manchas de ornato sobre la piel,
  - algún recurso distintivo en las orejas,
  - en su representación antropomorfa, algunos rasgos animales como colmillos (solos o combinados con dientes humanos), hocico o pico, plumas, garras, ojos reptilinos.

Para definir los atributos diagnósticos de los dioses o marcas divinas en la iconografía sigo a Schellhas (1904), Spinden (1975 <1913>), Coe y Kerr (1982), De la Garza (1985), Nicholas M. Hellmuth (1987, 1988), Karl A. Taube (1988) y Schele y Freidel (1990).

## Persona, personificación y tiempo deificado.

Entre los autores consultados<sup>10</sup> he podido observar varias tendencias para el estudio de la persona en Mesoamérica y entre los mayas. Algunos analizan el concepto *persona* a fin de profundizar el estudio del *tonalli*, el *nagual* y las coesencias (López Austin 2004 <1980>: 416 y ss.; Monaghan 1998: 141-144). Otros, desde una perspectiva del cuerpo como componente de la persona y como réplica del cosmos (Ruz 2004). Sin embargo, no es la intención de este trabajo abordar la temática de la persona y la personificación tocando esos aspectos. La intención es, en un primer nivel, detectar representaciones visuales personificadas de los elementos que constituyen ciclos temporales (números y periodos) para después estudiar las posibilidades de una deificación del tiempo. En realidad, las aproximaciones teóricas a manejar en este trabajo serán dos:

- Por un lado, la que permite entender el tiempo como materia “personificada” según la explicación que le da López Austin (2003 <1990>) después de citar los trabajos etnográficos de Shaw (1974). De acuerdo a esa aproximación:

Es el tiempo que se introduce en los árboles, en las cruces, en las cosas, para darles calidad divina. No es materia quieta. Las diferentes clases de fuerzas pasan de unos seres a otros, brotan de las moradas de los dioses y regresan a ellas. Contrarias, luchan aquí en la superficie de la tierra para cambiar su rostro constantemente (López Austin 2003 <1990>: 153).

- Por otro lado, la que presentan Houston y Stuart (1998), a la luz de nuevas lecturas epigráficas que permiten estudiar las imágenes como contenedoras de esencias: “En términos del ser, una imagen personifica algo más que un artificio astuto que estimula la identidad; no sólo se asemeja sino que *es* la entidad que reproduce” (Houston y Stuart 1998: 77).

---

<sup>10</sup> Gronemeyer 2006; Houston y Stuart 1998; Milbrath 2002; Monaghan 1998; Morley 1956 <1946>; Schaefer 1996; Schultze Jena 1954; Shaw 1974; Stone 1986; Stuart y Houston 1994; Taube 1988; Wichmann 2000.

Cabe aclarar que ninguna de las dos aproximaciones plantea, estrictamente, la posibilidad de que todos los periodos de la Serie Inicial hayan estado personificados como deidades durante el Clásico maya. López Austin hace un planteamiento general sobre los atributos de los dioses-tiempo en Mesoamérica, mientras que Houston y Stuart exploran nuevas posibilidades para entender los conceptos de *ser* y *persona* de manera general en la sociedad maya prehispánica a partir del desciframiento de *u b' aah* (“su imagen”) y *u b' aahila' n* (“su personificación”), pero sin abordar la problemática del tiempo. Una tarea de esta investigación será revisar los datos sobre variantes corporales en la Serie Inicial, a fin de proponer un método de estudio que vincule la aproximación de López Austin (sobre fuerzas divinas) con la aproximación de Houston y Stuart (sobre imágenes contenedoras de esencias) en el caso particular del tiempo.

Básicamente, lo que habrá de entenderse por *personificación del tiempo* en este trabajo será cualquier representación visual de ciclos temporales (números y periodos) con rasgos antropomorfos, zoomorfos, vegetales o híbridos y por *deificación*, la capacidad que tiene el tiempo como fuerza/sustancia divina para manifestarse, ya sea por medio de esa representación visual o haciendo sentir su presencia. Será, por supuesto, necesario, que esa representación visual del tiempo que se manifiesta cuente con los rasgos característicos de los dioses mayas del Clásico, de acuerdo a la lista de atributos diagnósticos presentada en el apartado anterior.<sup>11</sup> En otras palabras, se buscarán algunas de las implicaciones que pudo haber tenido esa representación visual del tiempo en el pensamiento religioso y en ciertas prácticas rituales.

Los criterios a seguir en este trabajo para determinar si los ciclos temporales (números y periodos) están deificados serán los siguientes:

---

<sup>11</sup> Véase página 41.

*En el primer nivel* (datos sobre variantes corporales en el periodo Clásico)

Desde la aproximación **iconográfica**.

Que su personificación (representación visual) cumpla con los atributos diagnósticos que caracterizan a los dioses en los estudios mayas, de acuerdo a la lista que he presentado.

Desde la aproximación **epigráfica**.

Que tengan una función nominal dentro de la sintaxis. Es decir, que una fecha esté sustantivizada dentro de un contexto ritual.

Desde la aproximación **lingüística**.

Que haya indicios de personificación o deificación cuando se traduzca algún término atestiguado en las inscripciones del Clásico.

*En el segundo nivel* (otras fuentes, como documentos coloniales, trabajos etnográficos y textos indígenas en caracteres latinos posteriores al periodo Clásico)

Desde la aproximación **histórica**.

Que las fuentes coloniales aporten datos sobre la personificación deificada del tiempo en el pensamiento religioso posterior a la conquista.

Desde la aproximación **etnográfica**.

Que las comunidades mayas contemporáneas los conciban con atributos humanos y animales o que les rindan culto.

O bien, recurriendo a **otros datos**.

Que hagan referencia al tiempo personificado y fortalezcan los argumentos sobre su posible deificación.

Para cada una de estas aproximaciones habré de presentar, al menos, un ejemplo. Quiero señalar que el hecho de apoyarme en algunos textos escritos en inglés implica una dificultad en la traducción, pues en ese idioma es posible diferenciar matices en el significado de *personification* (“personificación” como “representación visual”), *embodiment* (“personificación” pero como “encarnación”), *impersonation* (“personificación” pero como “imitación”), y *personhood* (cuya traducción exacta podría ser “personía” o “personalidad”, términos que no existen en español). No obstante, en el idioma español sólo contamos con el término “personificación” para englobar esos distintos conceptos, por lo que en todo momento será necesario indicar si estoy usando un término cuya diferencia en inglés es importante.

En resumen: en este trabajo se mostrarán datos recopilados sobre representaciones visuales en variantes de cabeza y cuerpo completo de los ciclos temporales (números y periodos) en algunas Series Iniciales seleccionadas del periodo Clásico. Siempre que haya datos sobre la representación visual corporal de esos elementos estaremos hablando de *personificación del tiempo* a un nivel general y básico, o primer nivel. Un segundo nivel consistirá en mostrar datos que permitan argumentar que esas representaciones visuales (ciclos temporales personificados) estuvieron, además, *deificados*. Por último, habrá un tercer nivel de análisis que busque algunas implicaciones de la deificación del tiempo en las *prácticas rituales* del Clásico.

Estas definiciones, aunque genéricas y básicas, permiten iniciar la investigación.

*Arde la misma rosa en cada rosa.  
El agua es simultánea y sucesiva.  
El futuro ha pasado.  
El tiempo nace de alguna eternidad que se deshiela.*

José Emilio Pacheco

## CAPÍTULO 2.

### Argumentos sobre la deificación de las variantes corporales en la Serie Inicial.

#### I. Comentarios preliminares.

##### *a) Sobre las variantes.*

Una regla básica de las inscripciones jeroglíficas de las tierras bajas mayas durante el Clásico es la utilización de variantes para la escritura, en formas que pueden ser **geométricas** o **corporales**, tanto para los números como para los periodos (Montgomery 2002):

- Las **variantes geométricas** de los números están constituidas por: puntos y barras.
- Las **variantes corporales**, tanto de números como de periodos, están constituidas por: imágenes corpóreas de seres antropomorfos y zoomorfos, o bien, por híbridos donde se mezclan rasgos humanos y animales —sean éstos existentes o fantásticos—, así como iconos de objetos de la naturaleza (como piedras, plantas o fragmentos vegetales).

A su vez, las **variantes corporales**, tanto de números como de periodos, se subdividen en:

- **Variantes de cabeza y partes del cuerpo:** glifos con la representación de alguna cabeza antropomorfa, zoomorfa o híbrida (seres existentes o fantásticos), o representados por fragmentos del cuerpo humano como dedos, manos, brazos, pies, piernas y dientes, o bien por fragmentos del cuerpo de animales o de híbridos como garras, ojos, colmillos y hocicos.
- **Variantes de cuerpo completo:** que son otra manera de escribir los mismos glifos pero no recurriendo a una cabeza, una mano o un fragmento

corporal sino utilizando un cuerpo completo, ya sea de humano, de animal o de híbrido.

Los **números** suelen representarse en formas geométricas y en formas corporales humanas, a excepción del número 13 que con frecuencia es representado como animal (Thompson 1960 <1950>).

Los **periodos**, en cambio, suelen representarse en formas geométricas, formas corporales humanas, formas corporales animales, así como en plantas y elementos de la naturaleza.

Las variantes geométricas y de cabeza y partes del cuerpo son las formas de escritura más comunes. Las variantes de cuerpo completo son las formas de escritura más complejas y menos utilizadas.

Estas son convenciones escriturarias comunes a todos los glifos mayas del Clásico (Montgomery 2002).

Este capítulo se concentra en el estudio de variantes corporales de inscripciones en piedra de cuatro ciudades mayas, Copán, Quiriguá, Yaxchilán y Palenque, que son las que presentan la mayor variedad de ejemplos de Series Iniciales en variantes de cabeza y de cuerpo completo, pero también analiza algunas inscripciones de otras ciudades.

#### ***b) Sobre los elementos que constituyen la Serie Inicial.***

Lo que hoy conocemos como **Serie Inicial** fue definida así desde fines del siglo XIX. Maudslay la detectó en inscripciones en piedra, mientras que investigadores como Seler y Förstemann se dieron a la tarea de sistematizar su estudio en los códices (Ortega 2001: 74-76). Suele ubicarse al inicio de las inscripciones y consta de:

- Un **Glifo Introductor de la Serie Inicial** (en adelante, **GISI**), que presenta dioses patronos de la veintena (mes) o *Haab*.

- La **Cuenta Larga**, constituida por la combinación de números y periodos que forman ciclos. En la gran mayoría de los casos, esos ciclos son cinco: *Baktun*, *Katun*, *Tun*, *Uinal* y *Kin*, pero puede haber notaciones con otros ciclos mayores.
- La **Rueda Calendárica**, que es la combinación de los números-días del *Tzolkin* con los números-meses del *Haab* para formar una fecha.

### **Información básica sobre el *Tzolkin*.**

En el calendario *Tzolkin* o Almanaque Sagrado se combinan trece numerales con veinte signos para contabilizar un total de 260 días ( $13 \times 20=260$ ). Cada uno de estos trece días consta de la combinación de un numeral (1-13) y alguno de los siguientes veinte signos: *Imix*, *Ik*, *Akbal*, *Kan*, *Chicchan*, *Cimi*, *Manik*, *Lamat*, *Muluc*, *Oc*, *Chuen*, *Eb*, *Ben*, *Ix*, *Men*, *Cib*, *Caban*, *Edznab*, *Cauac* y *Ahau* (fig. 1). La combinación de trece números con veinte signos permite que el conteo circule y fluya de tal modo que sólo es posible la repetición de un número y un signo combinados cuando hayan transcurrido 260 días.

Se desconoce el nombre que le dieron los mayas. Este calendario o almanaque resulta distintivo de Mesoamérica, pues no hay evidencia de una cuenta similar en ninguna otra región del mundo a lo largo de la historia (Ayala 1978, 2001). Esta cuenta sagrada ha permanecido como marca indeleble de un pasado común para muchas comunidades mayas de nuestros días.

### **Información básica sobre el *Haab*.**

Los mayas utilizaron un sistema que les permitía contabilizar el transcurrir del año solar o periodo de 365 días. Tal y como lo hicieron otras culturas mesoamericanas en distintos periodos (zapoteca, mixteca y mexica), los mayas manejaron un año de

18 veintenas, o meses de 20 días, más un periodo de 5 días que se consideran aciagos ( $18 \times 20 + 5 = 365$ ). Estos 365 días que constituyen las 18 veintenas adquieren su nombre a partir de la combinación de 20 numerales con 18 signos (Aveni 1997 <1980>; Ayala 2001). Las 18 veintenas son: *Pop, Uo, Zip, Zodz, Tzec, Xul, Yaxkin, Mol, Chen, Yax, Zac, Ceh, Mac, Kankin, Muan, Pax, Kayab* y *Cumku*. A estas veintenas se suma el bloque de 5 días considerados aciagos que se llama *Uayeb* (fig. 2).<sup>1</sup>

Aunque el GISI ocupa el primer lugar en el acomodo de los elementos de la Serie Inicial, habré de abordarlo en el segundo apartado de este capítulo, cuando haga referencia a la personificación de ciclos en el *Tzolkin* y el *Haab* (Rueda Calendárica).

El análisis de los datos recopilados sobre personificación del tiempo en este trabajo comenzará, pues, con la Cuenta Larga. Primero es necesario hacer un comentario sobre los números, no sólo porque hay una aceptación generalizada de su carácter como dioses y eso permite iniciar con algunos consensos (Thompson 1960 <1950>, 1980 <1970>; Rivera Dorado 1986; Montgomery 2002), sino porque los números están presentes en todos los ciclos que se analizan en este capítulo.

## **II. La Serie Inicial personificada.**

### ***a) Los números personificados.***

Estudios lingüísticos y calendáricos (Barriga Puente 1998, 2004; Briceño Chel 1998; Calderón 1966; Thompson 1960 <1950>) muestran que en las lenguas mayances no existe la costumbre de abstraer los números y contabilizar en abstracto, ya que no es

---

<sup>1</sup> Los avances en la epigrafía han dado como resultado una lista de nombres nuevos para los meses del *Haab*, mismos que presento en la figura 2.

posible contar sin recurrir a los clasificadores numerales, un sistema muy complejo de posfijos que determina si lo que se está contabilizando son seres inanimados o seres racionales y animales; cosas largas o planas o anchas; si se trata de piezas o bien de cargas; si son nubes, ríos, tragos o bocados. En el yucateco actual, *pedz* se utiliza para contar piezas, *ban* para contar montones, *nab* para contar palmos (Calderón 1966). De hecho, la clasificación es tan acuciosa que nos indica si estamos contando puñados, gajos o cosas que se enroscan.<sup>2</sup>

Los clasificadores sirven para indicar qué es lo que se está contando pues, en las lenguas mayances, enumerar y nombrar son acciones simultáneas y, por lo tanto, es necesario especificar qué objeto o sujeto acompaña al numeral. De otra manera, no es posible contar. Este fenómeno es claramente observable en la escritura maya del Clásico donde los numerales en las notaciones calendáricas no actúan como meras abstracciones matemáticas. El funcionamiento del calendario no puede separarse de la escritura (Ayala 1978: 624-625; Miller 1986: 19-21). Es por ello que, en las inscripciones mayas prehispánicas, los números cumplen todas las reglas de la escritura y pueden ser presentados en variantes geométricas o corporales.

En esta investigación he preparado un corpus de números en variantes corporales tratando de recopilar la mayor cantidad de ejemplos en las Series Iniciales seleccionadas. Para algunos números, no pude encontrar ninguna variante de cuerpo completo.

Fue Goodman quien identificó las variantes de cabeza de los números (Thompson 1960 <1950>: 131; Coe 2000 <1992>: 121). Esta identificación estimuló la lectura de muchas dataciones en los textos del Clásico donde es común la sustitución glífica y permitió comprender mejor los documentos de la colonia. Pero es en Thompson (1960 <1950>) y en Aveni (1997 <1980>) donde encontramos los estudios más detallados de los atributos diagnósticos que caracterizan a los números como dioses (Thompson 1960 <1950>: 129-140; Aveni 1997 <1980>: 162

---

<sup>2</sup> Para una lista detallada con ejemplos para más de treinta clasificadores, véase Calderón 1966: 12.

y ss.). En el caso de las variantes corporales, cada número se corresponde con la siguiente lista de dioses:

- El **cero o completamiento** es un rostro masculino joven con una mano que sustituye su maxilar inferior. Suele estar combinado con atributos diagnósticos del Dios de la Muerte de la clasificación de Schellhas (1904: 10-15) (figs. 3a y 3b).
- El **número uno** es la diosa lunar, o la Diosa I de la clasificación de Schellhas (1904: 31-32). Es patrona del mes *Kayab* y variante de cabeza del día *Caban* (fig. 4).<sup>3</sup>
- El **número dos** es un joven con una mano encima de su cabeza. Podría vincularse a la muerte y el sacrificio, y con el Dios Q de la corrección que hace Thompson al Dios F<sup>4</sup> de la clasificación de Schellhas (1904: 25-27). No he encontrado ningún ejemplo en variante de cuerpo completo (fig. 5).
- El **número tres** tiene un tocado que semeja un turbante y lleva un adorno circular con varios puntos. Muchas veces porta el signo Ik'. Podría vincularse con el viento, la lluvia y con el día *Cauac* (fig. 6).
- El **número cuatro** es la deidad *K'inich Ahau* o dios solar, o Dios G de la clasificación de Schellhas (1904: 27-28) (fig. 7). En ocasiones puede representar al *Kin* (fig. 21a).
- El **número cinco** es una deidad vieja o *Pahuahtun*, vinculada con el tiempo y patrona de las artes. Es el Dios N de la clasificación de Schellhas (1904: 37-38) (fig. 8).
- El **número seis** es *Chaak*, presenta un hacha dentro del ojo y está vinculado con tormentas. Es el Dios B de la clasificación de Schellhas (1904: 16-19). No he

---

<sup>3</sup> En algunos ejemplos de Quiriguá (Glifo 1 C de la Serie Lunar en el Zoomorfo B) y Copán (1 *Tun* en la Escalera Jeroglífica), que son los únicos ejemplos de variantes de cuerpo completo, he encontrado motivos para sugerir que podría tratarse también de un hombre, ya que el dios-número no muestra claramente senos y está ataviado con un braguero. Maricela Ayala (com. pers. 2007) me ha sugerido pensar en la posibilidad de que no sea un varón sino la diosa lunar en una representación juvenil. Ambos ejemplos pueden verse en la fig. 4.

<sup>4</sup> Thompson afirma que Schellhas, en el Dios F, confunde a dos dioses distintos, a los que Thompson asigna la clasificación de Dios Q y Dios R. Véase Thompson 1960 <1950>: 131.

encontrado ningún ejemplo en variante de cuerpo completo, aunque podría haber uno en el nombre glífico de Pájaro Jaguar III de Yaxchilán, a partir de la lectura *aj waktuun* (“Él, de la Seis Piedra”) o “El de los seis tunes” que proponen Martin y Grube (2002 <2000>: 122) (fig. 9).

- El **número siete** se relaciona con el Sol Nocturno (fig. 10). En las variantes de cuerpo completo que observamos en Quiriguá lleva marcas divinas muy parecidas no sólo a las del número diecisiete sino también a las que porta el número dieciséis (fig. 17).
- El **número ocho** es el dios del maíz. De hecho, su tocado —y en ocasiones, su cabeza— es una mazorca (Dios E de la clasificación de Schellhas 1904: 24-25) (fig. 11).
- El **número nueve** tiene barba y presenta manchas en la mandíbula, los brazos y las piernas. Tanto Thompson (1960 <1950: 135) como Aveni (1997 <1980>: 162) opinan que sus atributos diagnósticos indican que representa a una serpiente barbada y lo relacionan con el día *Chicchan* (fig. 12a). En mi opinión, también presenta atributos diagnósticos de jaguar, no sólo de serpiente. Esto es particularmente notorio en dos ejemplos que muestra Hellmuth (1988) en variantes de cuerpo completo (fig. 12b).
- El **número diez** abre la serie de dioses con la mandíbula descarnada, en clara alusión a la muerte (Dios A de la clasificación de Schellhas 1904: 10-15) (fig. 13). El dios de 10 katunes en el Tablero de Palacio de Palenque está representado como un hombre joven, pero porta un cráneo como tocado y otro cráneo dentro de su pectoral (fig. 13).
- El **número once** se ha vinculado con la montaña. Lleva marcas del signo *Caban* en su rostro y en su cuerpo, por lo que se vincula con la Montaña-Tierra (Aveni 1997 <1980>: 162). Es dios del día *Manik* (Dios R en la corrección de Thompson a la clasificación de Schellhas)<sup>5</sup> (fig. 14).

---

<sup>5</sup> Véase nota 18.

- El **número doce** podría simbolizar a Venus (fig. 15).
- El **número trece** puede ser el número tres con la quijada descarnada en combinación con el número diez, o bien, un monstruo conocido como serpiente lirio acuático (figs. 16 y 39). Thompson señala que puede ser la misma variante corporal del *Tun* (Thompson 1960 <1950>: 136). Tendríamos, entonces, un patrón de sustituciones donde tanto el *Kin* como el *Tun* tienen una personificación idéntica a la de dos dioses-número.
- A partir del número **14 y hasta el número 19**, las deidades numéricas son una representación mixta donde los numerales del 1 al 13 confluyen —en sus atributos diagnósticos— con el cero o completamiento, por ejemplo, en la mandíbula descarnada (fig. 17). No he encontrado ningún ejemplo de números 18 y 19 en variantes de cuerpo completo.

### ***b) La Cuenta Larga***

#### ***Los primeros ejemplos.***

- 1) El ejemplo más temprano que se conoce de Serie Inicial en Cuenta Larga con números acompañados de sus periodos se encuentra en la Estela 29 de Tikal (fig. 18) para la fecha 8.12.14.8.15, 13 *Men* 3 *Zip*, 8 de julio de 292 d.C.
- 2) Fechada veintiocho años después, La Placa de Leyden es el primer ejemplo de Serie Inicial con numerales acompañados de periodos, pero seguida ya, claramente, de Rueda Calendárica. Su fecha es 8.14.3.1.12, 1 *Eb* 0 *Yaxk'in*, 16 de septiembre de 320 d.C. (fig. 19).

Algo que pude observar es que en ambos ejemplos es posible rastrear los orígenes de la personificación del tiempo, pues se trata, también, de las dos Cuentas

Largas más tempranas con *periodos personificados*. Cabe subrayar que ninguna de estas dos cuentas tempranas presenta *números personificados* en variantes corporales. Sólo los *periodos* están personificados en variantes corporales (de cabeza). Los *números*, en cambio, aparecen en variantes geométricas (puntos y barras).

3) El primer ejemplo de variantes corporales para los números lo encontré en la Estela 63 de Copán (fig. 20), fechada en 9.0.0.0.0, 8 *Ahau* 14 [sic]<sup>6</sup> *Ceh* (11 de diciembre de 435 d.C.). Es además el ejemplo más temprano de Cuenta Larga donde están personificados tanto los *números* como los *periodos*. Sin embargo, como apunta William Fash (1991), en realidad puede tratarse de una fecha retrospectiva que fue tallada siglos después (Fash 1991: 81).

Desde principios del siglo XX, Morley (1975 <1915>) observó que era más frecuente en las inscripciones mayas encontrar variantes corporales que formas o variantes geométricas. Además, apuntó que todo indicaba que estas variantes corporales se utilizaron por lo menos 300 años antes que las geométricas y que, en el caso particular de las Series Iniciales, la diferencia aumentaba otros 100 años. Es decir que el uso de variantes geométricas para la Serie Inicial se popularizó 400 años después que el uso de las formas corporales (Morley 1975 <1915>: 73-74). Aquí cabe señalar que Morley se está refiriendo a los periodos, no a los números.

A esa información debo agregar que los datos recopilados en este trabajo indican que los periodos en la Serie Inicial fueron personificados varios siglos antes que los números. Cuando los números personificados y deificados hicieron su aparición en las inscripciones del Clásico Tardío de Palenque, Quiriguá y Yaxchilán, los periodos personificados ya tenían siglos de tradición en los textos de Copán y Tikal.

---

<sup>6</sup> Un día *Ahau* no puede combinarse con un número 14 para la veintena, pues necesita de un 3, un 8, un 13 o un 18. De ahí que Fash señale que la fecha debe ser 13 *Ceh* (Fash 1991: 78-81).

4) El primer elemento personificado en variante de cuerpo completo dentro de la Serie Inicial es el *Tun*. Después de la Placa de Leyden (320 d.C.), los ejemplos más tempranos los encontramos en Tikal y Copán (fig. 27). Aquí cabe señalar que también en Caracol hay ejemplos de variantes de cuerpo completo tanto para el *Tun* como para el *Katun* (figs. 25b y 28b) desde el Clásico Temprano, en el *Baktun* 8, pero no se puede fechar con seguridad el monumento y podría tratarse de una fecha retrospectiva.

### ***Los periodos personificados.***

#### ***Kin.***

El *Kin* es la unidad mínima indivisible de la Cuenta Larga, o el día. Para argumentar que el *Kin* estuvo personificado y deificado, mis datos se basan en las aproximaciones iconográfica, lingüística, histórica y etnográfica.

#### ***Primer nivel (datos del Clásico)***

##### **Aproximación iconográfica:**

En sus variantes de cabeza y de cuerpo completo, el *Kin* presenta los rasgos del dios solar, de un ave, de un mono y de un hombre joven, y cuenta con los siguientes atributos diagnósticos de los dioses que he podido identificar en él:

nariz roma; ojo cuadrado; mirada estrábica; elementos supra e infraocular; protuberancia supranasal; orejeras; algún ornamento sobre la frente; tocado; manchas de ornato sobre la piel; algún recurso distintivo en las orejas; y en su representación antropomorfa, los siguientes rasgos animales: colmillos (solos o combinados con dientes humanos), hocico o pico (figs. 21a y 21b).

### **Aproximación lingüística:**

En un artículo sobre los nombres de los dioses mayas, Wichmann (2000) propone nuevas etimologías para el nombre del Dios Solar y señala lo siguiente:

En los compuestos nominales, es el primer miembro y no el segundo el que encabeza; por ello, una expresión como *k'iin-k'uh* no significa 'dios sol' [*'sun god'*] o 'dios día' [*'day god'*] sino más bien 'día-dios' [*'god-day'*], por ejemplo, el día principal de una fiesta (Wichmann 2000: 77, trad. mía).

Aunque la argumentación de Wichmann no está enfocada al análisis sintáctico de los términos referentes al tiempo, este ejemplo muestra que, entre los términos atestiguados en inscripciones del Clásico, existen expresiones donde el día o *Kin* es un dios.

*Segundo nivel (datos posteriores al Clásico)*

### **Aproximación histórica:**

En *El libro de Chilam Balam de Chumayel* (Roys 1933) hay un relato donde los días presentan atributos humanos. Al momento de nacer sostienen una conversación y adquieren el comportamiento ordenado que habrán de respetar en adelante:

Y entonces fueron a considerar (lo que eran), y (la voz) habló así:  
“Trece entidades, siete entidades, uno.” Así habló cuando la palabra se manifestó, en el tiempo en que no había palabra. Entonces el primer día gobernante (el primer día Ahau) buscó la razón de por qué no les había sido revelado el significado de la palabra para que pudieran declararse. Entonces fueron al centro del cielo y se tomaron de las manos. Entonces los que siguen fueron colocados en mitad de la tierra: los Quemadores, cuatro de ellos (Roys 1933: 62, trad. mía).

En otras versiones del mismo pasaje también puede observarse la cualidad personificada de los días, como sucede con la traducción de Antonio Mediz Bolio:

Y entonces fueron a probarse unos a otros (los días). Y dijeron así: “Trece... Y siete en un grupo”.

Esto dijeron para que saliera su voz al que no la tuviera, cuando el Primer Dios, el Sol, les preguntara su origen. No se les había abierto el instrumento de su voz para que pudieran hablarse unos a otros. Y se fueron en medio del cielo y se tomaron de las manos para unirse unos con otros. Y entonces se dijo en medio de la tierra: “¡Sean abiertos!” Y se abrieron los cuatro *Ah-Toc*, que son cuatro (De la Garza, 1985: 119).

En este relato sobre el nacimiento del calendario, en sus dos versiones, los días están antropomorfizados dentro de un contexto religioso que los vincula con los quemadores o *Ah-Toc*, dioses calendáricos, que, de acuerdo a Díaz Solís (1968), han sido poco estudiados.<sup>7</sup>

### **Aproximación etnográfica:**

En un trabajo que hicieron Colby y Colby (1986 <1980>) sobre los contadores de días, Shas Ko’w, contador de una comunidad maya ixil del Altiplano de Guatemala, describe el curso del Sol de la siguiente forma:

Transpira fuertemente: se calienta mucho durante su viaje de modo que cuando regresa (a su morada celestial) le chorrea el sudor. Está fatigado. Y desde luego, hay hombres que le aguardan. Se sienta en la silla, y la gente le enjuga el sudor. También ellos son dioses, y le enjugan todo el sudor cuando él se sienta en la silla. Y, una vez sentado, dice “Uush, estoy cansado”. La gente se ha arrodillado ante él al verle llegar, y después de que se ha sentado, todos se arrodillan ante él. Entonces, se dice con él la plegaria. Con plegarias llega, y con plegarias vuelve a irse (Colby y Colby 1986 <1980>: 51).

Este ejemplo del contador de días ixil muestra que el *Kin* está personificado y que es venerado como un dios. Los tres ejemplos anteriores también lo presentan deificado.

---

<sup>7</sup> La autora yucateca transcribe el cuaderno de apuntes de Martínez, quien explica que *Ah toc* viene de las palabras mayas *Ah*, que indica sexo masculino, señorío, dignidad, y *toc*, que significa quemar. Martínez también vincula a estas deidades con el Yotec de los mexicas, que fue “el dios del tiempo entre los aztecas”, y señala que en el Códice Fejérváry Mayer se puede encontrar a este dios circundado por los veinte signos de los días, y que en el *Chilam Balam de Chumayel* es, en realidad, cuatro dioses (Díaz Solís 1968: 31-32). Sin embargo, Rafael Villaseñor (com. pers. 2008) me ha hecho notar que se trata de Xiuhtecuhtli, dios del fuego. Véase la fig. 22.

No sólo reúne los atributos diagnósticos de las deidades mayas sino que está antropomorfizado dentro de contextos religiosos. Las variantes de cabeza que podemos ver en la fig. 21a muestran una representación visual del *Kin* en variante zoomorfa (mono), antropomorfa (*K'inich Ahau* o dios solar) y descarnada. Cuando aparece claramente personificado como *K'inich Ahau* es el mismo dios del número cuatro (fig. 7) que habíamos mencionado. Aún falta investigar a qué obedece el patrón de sustitución glífica que permite a esta deidad ser número cuatro y ser *Kin*, y qué implicaciones podría tener para el pensamiento religioso maya el hecho de que 4 kines en la Cuenta Larga siempre correspondan a un día *Kan* en la Rueda Calendárica. No existen datos que nos expliquen estas relaciones<sup>8</sup>.

### ***Uinal.***

El *Uinal* es la suma de veinte kines o días. También se le conoce como el mes o la veintena. Para argumentar que el *Uinal* estuvo deificado, mis datos se basan en las aproximaciones iconográfica, histórica y etnográfica.

#### *Primer nivel (datos del Clásico)*

##### **Aproximación iconográfica:**

En sus variantes de cabeza y de cuerpo completo, el *Uinal* presenta los rasgos de un sapo, una rana o una iguana (Morley 1975 <1915>: 71), un jaguar y un hombre, y cuenta con los siguientes atributos diagnósticos de los dioses que he podido identificar en él:

ojo cuadrado; elementos supra e infraocular; protuberancia supranasal; orejeras; algún ornamento sobre la frente; tocado; manchas de ornato sobre la piel; algún recurso distintivo en las orejas (como los tres puntos), o en la boca (como un colmillo rizado); y en su representación antropomorfa, los siguientes rasgos animales: colmillos, hocico y garras (figs. 23a y 23b).

---

<sup>8</sup> Salvo el hecho de que el 4 es muy importante y *Kan* es maíz (Ayala com. pers. 2007)

También encontré que Coe (Coe y Kerr 1982: 106-107) lo identifica como uno de los tres dioses que aparecen en un vaso estilo códice del Clásico Tardío (fig. 24). En la descripción iconográfica del vaso, Coe identifica a la figura del centro como el “Monstruo Uinal, la bestia de la veintena en el calendario maya” (Coe y Kerr 1982: 106, trad. mía).

Aquí cabe señalar que, si bien Coe le asigna una identificación indirecta al señalar que el vaso contiene tres figuras de dioses, no lo califica claramente como dios. Sin embargo, en la descripción iconográfica que hace del *Uinal* señala que se trata de “un sapo o una rana antropomorfos” que “baila y posiblemente amenaza a la Figura 3 [Itzamná] con una lanza. Su tocado elegante lleva plumas de quetzal como decoración” (Coe y Kerr 1982: 106, trad. mía). En mi opinión, el hecho de que el *Uinal* se encuentre en un contexto divino, ostente una lanza con la que amenaza a Itzamná y porte un atuendo diagnóstico de los dioses, fortalece el argumento de que está deificado.

*Segundo nivel (datos posteriores al Clásico)*

#### **Aproximación histórica:**

*The Book of Chilam Balam of Chumayel* (Roys 1933) contiene un relato donde el mes o *Uinal* está personificado y aparece como creador. Se trata de la narración sobre el nacimiento del calendario. En él se describe la forma en que el mes, después de medir su pie en la huella que había dejado “nuestro señor, Dios Padre” (Roys 1933: 61, trad. mía) recorre caminos acompañado por varias mujeres integrantes de su familia, a saber, su abuela materna, su tía materna, su abuela paterna y su cuñada. Aquí resulta evidente que el mes o *Uinal* está personificado.

Una parte de este relato indica que el mes es un dios creador. El texto dice lo siguiente:

Esta era la cuenta, después de que había sido creada por (el día) 13 Oc, después de que sus pies se emparejaran, después de que habían partido de allá, del oriente. Entonces él dijo su nombre cuando el día no tenía nombre,

después de que él había caminado con la madre de su madre, con su tía materna, con la madre de su padre y con su cuñada. El uinal fue creado, el día, como se le llamaba, fue creado, el cielo y la tierra fueron creados, la escalera de agua, la tierra, las rocas y los árboles; las cosas del mar y las cosas de la tierra fueron creadas. / En 1 Chuen sacó de sí mismo su divinidad, después de que había creado el cielo y la tierra. / En 2 Eb hizo la primera escalera. Descendió desde el centro del cielo, desde el centro del agua, cuando aún no había tierra, ni rocas, ni árboles (Roys 1933: 61, trad. mía).

El relato continúa describiendo minuciosamente lo que fue creado en los días subsecuentes. De acuerdo a este relato, el *Uinal* está personificado y no se puede descartar que sea un dios creador.<sup>9</sup>

### **Aproximación etnográfica:**

En sus investigaciones hechas en comunidades tzeltales de Chiapas durante los años cuarenta del siglo pasado, Villa Rojas (1990) recopiló información acerca de la Fiesta de la Trinidad, en Oxchuc. Se trata de una “fiesta variable, cayendo unas veces en mayo y otras en junio” (Villa Rojas 1990: 757). Esta fiesta se realiza en el mes *Chin-Uch* (del 20 de mayo al 8 de junio).<sup>10</sup> En sus notas tomadas el miércoles 7 de junio de 1944, Villa Rojas apunta:

Nota calendárica: Hoy tocó a su fin el mes *Chin-Uch*, día en que, de acuerdo con una creencia general, “el *Chin-Uch* quema su casa”. La señal de que esto sucede, es una especie de “humo” que aparece en la atmósfera y que da a saber que habrá el sol necesario para el buen desarrollo del maíz. En esta ocasión no se pudo notar la señal en virtud de la llovizna que estuvo cayendo durante todo el día. Es claro que habiendo estado lloviznando, el *Chin-Uch* no pudo “quemar su casa” (Villa Rojas 1990: 759-760).

---

<sup>9</sup> Martha Cuevas (com. pers. 2007) considera que la narración hace referencia no al *Uinal* sino a otro personaje como creador. En algunos párrafos de este capítulo sobre el nacimiento del mes hay, efectivamente, menciones a “nuestro Dios, el Padre” (Roys 1933: 61, trad. mía). Sin embargo, en mi opinión la complejidad tanto sintáctica como semántica del texto (al menos en la versión en inglés de Roys) impide negar categóricamente que sea el *Uinal* y, más bien, permite sugerir que el sujeto creador que está siendo llamado Nuestro Dios es precisamente el mes. Véase, por ejemplo, lo que ocurre con el creador en el párrafo del día 8 Etnab: “su mano y su pie fueron asentados con firmeza, entonces recogió algunas cositas del suelo” (Roys 1933: 61, trad. mía). Unos renglones antes habíamos leído que el mes o *Uinal* coloca su pie sobre la tierra y lo mide para que coincida exactamente con el de un dios creador.

<sup>10</sup> De acuerdo al orden de las veintenas durante el Clásico, el mes *Chin-Uch* coincide con *Cumku*.

En este ejemplo podemos ver la personificación del mes *Chin-Uch*. En lo que toca específicamente a su deificación, he encontrado un ejemplo de culto a los veinte días o *Uinal* en Colby y Colby (1986 <1980>) cuando el informante ixil Shas K'ow narra cómo fue que se hizo contador de días. Shas K'ow lo explica de la siguiente forma:

Y me presenté a los Días, a los Veinte Días [...] Entré ante el Día. Esto fue lo que el Día me dio, cuando entré ante los Veinte Días. Ahora, yo era el que quemaba incienso con mi propia mano. Dijera lo que dijera el rezador, yo a mi vez lo repetía, y llevé la cuenta desde el día en que terminamos de celebrar la ceremonia del amanecer [...] Sucedió que llegué con muchos otros, y a veces mis plegarias salían bien, y a veces no. Pero allí estaban los Días (para rendirles culto), cada Día, cada Día, del mismo modo hasta que completé (la cuenta) otra vez ante los Veinte Días. Y sólo entonces terminé (Colby y Colby 1986 <1980>: 81).

En los ejemplos presentados, el *Uinal* reúne los atributos diagnósticos de las deidades mayas y se encuentra antropomorfizado dentro de contextos religiosos. Si bien se trata de ejemplos recogidos el siglo pasado, es pertinente preguntarnos dónde está el origen de esas prácticas y por qué siguen tan arraigadas.

La complejidad de la figura del mes maya durante el Clásico aumenta cuando se le estudia desde el ámbito de la Rueda Calendárica, dentro del *Haab*. En el apartado c) de este capítulo continuaré analizándolo en ese otro contexto, fuera de la Cuenta Larga.

### ***Tun.***

El *Tun* es un ciclo de 18 meses de 20 días, es decir años de 360 días. Para argumentar que el *Tun* estuvo personificado y deificado, mis datos se basan en las aproximaciones iconográfica y epigráfica.

*Primer nivel (datos del Clásico)*

### **Aproximación iconográfica:**

En sus variantes de cabeza y de cuerpo completo, el *Tun* presenta los rasgos de un ave (Spinden 1975 <1913>: 80-81), una serpiente, o un híbrido con cabeza de ave y cuerpo de serpiente, en ocasiones flanqueada por uno o dos peces (Schele 1989: 129), y cuenta con los siguientes atributos diagnósticos de los dioses que he podido identificar en él:

ojo cuadrado; pupila ganchuda; elementos supra e infraocular; protuberancia supranasal; orejeras; algún ornamento sobre la frente; tocado; maxilar inferior substituido por una mano humana o una mandíbula descarnada, también humana; y en su representación antropomorfa, los siguientes rasgos animales: cuerpo de serpiente con plumas (figs. 25a y 25b).

Otro argumento iconográfico lo encuentro en la Serie Inicial de la Escalera Jeroglífica de la Casa C del Palacio de Palenque (fig. 26), escrita en variantes de cabeza con la fecha 9.8.9.13.0, 8 *Ahau* 13 *Pop* (26 de marzo de 603 d.C.)<sup>11</sup>. Tanto el 13 para el *Uinal* de la Cuenta Larga como el 13 para el mes *Pop* están escritos con la variante animal del número 13 que, como ya he señalado, es el monstruo lirio acuático y el mismo dios que suele ser la representación visual del *Tun* (Thompson 1960 <1950>: 136; Schele 1989: 129; Hellmuth 1987: 160). En este caso, el *Tun* también está personificado en la variante de cabeza del monstruo lirio acuático<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Este es uno de los ejemplos más tempranos de Serie Inicial donde es posible ver tanto números como periodos personificados, aunque no en variantes de cuerpo completo.

<sup>12</sup> Guillermo Bernal (com. pers. 2007) no está de acuerdo con que las tres serpientes sean el monstruo lirio acuático, pues la que representa al *Tun* (B-2b) lleva un signo *tun* (T548) como tocado y un signo *imix* substituyendo la mandíbula. Esto lo lleva a señalar que el *Tun*, a diferencia del número 13, no es una deidad. Yo observo que las tres son serpientes, portan un lirio acuático a manera de tocado y se inscriben dentro del mismo marco de referencia que es la Serie Inicial (dos en la Cuenta Larga y una en la Rueda Calendárica). Además, en otros ejemplos que he encontrado de *Tun*, se trata del monstruo lirio acuático (fig. 27). Si en este caso el escriba recurre a marcas específicas que distinguen a la serpiente-número de la serpiente-periodo debe ser por un patrón de sustituciones glíficas que aún no podemos comprender porque no ha sido suficientemente estudiado. Bassie (2002) señala que es el número 13 y el *Tun*, y comenta que, “en el contexto del periodo de 360 días”, el tocado del monstruo lirio acuático “con frecuencia incluye el signo T548” (Bassie 2002: 40, trad. mía). Schele y Friedel (1990) apuntan que en ocasiones el monstruo lirio acuático porta el signo *imix*, en una

Es decir que, dentro de una misma Serie Inicial, el escriba recurrió a las variantes de cabeza del monstruo lirio acuático para representar:

- 1) El *Tun* de la Cuenta Larga (B-2b)
- 2) El número 13 que acompaña al *Uinal* de la Cuenta Larga (A-3a)
- 3) El número 13 que acompaña al mes *Pop* (B-4a)

Esta variante de cabeza del *Tun* se halla en el mismo contexto, dentro de la misma Serie Inicial e incluso en la misma Cuenta Larga que la variante de cabeza del dios-número 13. Por lo tanto, resulta pertinente afirmar que, al igual que el número 13, el *Tun* está deificado.

### **Aproximación epigráfica:**

El *Tun* no registra los 365 días que dura un año solar, sino que se limita a 360 días o kines. Esto indica que, al menos aparentemente, no se trata de un ciclo de la naturaleza sino de un calendario o una cuenta *no natural*, inventada para fines religiosos. Aquí cabe recordar el apunte que hiciera Thompson (1960 <1950>) sobre la importancia del *Tun* como punto de partida para las notaciones calendáricas. Al señalar que los epigrafistas estaban divididos en torno a la cuestión de cuál podría ser la unidad cronológica maya, si el día o el año, Thompson (1960 <1950>: 141) opina que el *Tun* es el punto de partida del que se desprenden otros ciclos, ya sea dividiéndolo o multiplicándolo. Yo coincido con esa postura.

Uno de los argumentos que tengo para ello es que el *Tun* parece el punto de arranque de un sistema de relaciones entre deidades celestes que personifican los ciclos más grandes, *Tun*, *Katun* y *Baktun*, y que se distinguen claramente de los ciclos más pequeños, personificados en deidades de otro tipo para el *Uinal* y el *Kin*.

---

versión “estrechamente asociada con los glifos para tun y uinal que se usan en las notaciones de la Cuenta Larga” (Schele y Friedel 1990: 418, trad. mía).

Otro argumento es que el *Tun* debió haber sido un periodo muy importante en los albores de la escritura. He llegado a esa conclusión después de observar que, entre las primeras Series Iniciales con periodos personificados, el *Tun* es el único que aparece en variante de cuerpo completo (fig. 27), como monstruo lirio acuático según la descripción de Schele (1989: 129). Los demás periodos de la Serie Inicial personificados están en variantes de cabeza.

También cabe mencionar que en las lecturas epigráficas existen datos sobre la costumbre de erigir estelas y otros monumentos vinculados con rituales religiosos de acuerdo al paso de los tunes. Por ejemplo, en Tikal se conmemoraba algún evento vinculado con el paso de los katunes pero haciendo énfasis en el completamiento de trece tunes, de acuerdo a la evidencia epigráfica registrada en cuatro fechas que se leen en cinco monumentos de la Plaza Central:

Estela 40	9.1.13.0.0 6 <i>Ahau</i> , 8 <i>Zodz</i> ,	19 de junio de 468 d.C.
Estela 3	9.2.13.0.0 4 <i>Ahau</i> , 13 <i>Kayab</i>	6 de marzo de 488 d.C.
Estelas 10 y 12	9.4.13.0.0 13 <i>Ahau</i> , 13 <i>Yaxkin</i>	9 de agosto de 527 d.C.
Estela 5	9.15.13.0.0 4 <i>Ahau</i> , 8 <i>Yaxkin</i>	10 de junio de 744 d.C.

A partir de todos estos datos recopilados desde las aproximaciones iconográfica y epigráfica considero que el *Tun* desempeñó un papel central en la vida religiosa del Clásico maya, y que un estudio más profundo podría aportar datos nuevos sobre sus implicaciones en las prácticas rituales.

Volveremos a abordar el *Tun* un poco más adelante, en el apartado c) de este capítulo pero ya dentro del tercer nivel de análisis que plantea este trabajo.

### ***Katun.***

Los katunes son ciclos de 20 periodos de 360 días, casi 20 años solares. Para argumentar que el *Katun* estuvo deificado, mis datos se basan en las aproximaciones iconográfica e histórica, así como en otros datos.

#### *Primer nivel (datos del Clásico)*

#### **Aproximación iconográfica:**

En sus variantes de cabeza y de cuerpo completo, el *Katun* presenta los rasgos de un ave (Morley 1975 <1915>: 69; Spinden 1975 <1913>: 80-81) y cuenta con los siguientes atributos diagnósticos de los dioses:

nariz roma; ojo cuadrado; pupila ganchuda; elementos supra e infraocular; protuberancia supranasal; orejeras; algún ornamento sobre la frente; tocado (y, además, collar); maxilar inferior substituido por una mano humana o una mandíbula descarnada, también humana; manchas de ornato sobre la piel; con rasgos animales en su representación antropomorfa (figs. 28a y 28b).

En estudios recientes, Milbrath (2002) considera que el *Katun* estuvo personificado en el dios K'awiil por medio de una compleja relación con Júpiter. Por su parte, Bassie (2002) identifica una vinculación entre la representación aviana de Itzamná y el *Katun* 11 *Ahau* de la página 4 del *Códice París*. Se trata de una de las páginas dedicadas a las ceremonias katónicas que han sido estudiadas por trabajos como el de Love (1994). La autora señala que el ave con rostro de anciano (Itzamná) que flota sobre otra representación de Itzamná (en forma de cabeza) sostenida por el señor que lleva a cabo el rito de final de periodo representa “el augurio para el k'atun” (Bassie 2002: 24, trad. mía), en este caso, el 11 *Ahau* (fig. 29).

Al revisar el trabajo de Love (1994) acerca de los señores de los katunes en el *Códice París*, se hace evidente la importancia que tienen las aves en el contexto ritual del paso del *Katun*. Aunque suene aventurado, no se debe descartar la posibilidad de que lo que en realidad estemos viendo en todas esas aves que representan los augurios de los katunes sean, en realidad, katunes personificados en aves, tal y como ocurre en el Clásico.

*Segundo nivel (datos posteriores al Clásico)*

#### **Aproximación histórica:**

En la compilación de textos coloniales de Barrera Vázquez y Rendón conocida como *Libro de los libros de Chilam Balam* (2002 <1948>) es posible detectar una personificación constante del *Katun*, ya que éste realiza actividades como si se tratara de un personaje. A fin de determinar si esta personificación del *Katun* en los *Chilames* puede aportar datos sobre la deificación del tiempo entre los mayas del Clásico, me di a la tarea de detectar actividades que realiza el *Katun*. Pude encontrar más de setenta y enseguida las clasifiqué en grupos arbitrarios. La primera clasificación logró separar un pequeño grupo de actividades que habitualmente se asocian al paso del tiempo dentro del pensamiento occidental contemporáneo. Se trata de las frases donde el tiempo: principia o se inicia, termina, transcurre, acontece y se cierra.

En la segunda clasificación, sin embargo, se logró identificar sesenta y ocho actividades que ofrecen información valiosa para el estudio del tiempo personificado, pues son actividades que corresponden a los ámbitos humano y divino. Cabe señalar que, en esa segunda clasificación que asocia al *Katun* con actividades humanas y divinas, todavía es posible hacer otras subdivisiones. La gran cantidad de datos permite una división más específica que separa las actividades en tres rubros: actividades que realiza un ser humano (hablar, caminar, morir, jugar),

actividades que sólo realiza un ser humano con cargo de gobernante (reinar, ser cargado, ejercer el poder) y actividades que no puede realizar ningún ser humano (pisar los días, levantarse hacia otro mundo). Bajo estos criterios, las setenta y dos actividades quedaron agrupadas así:

Actividades <b>no humanas</b> , que habitualmente se asocian al paso del tiempo	Actividades que realiza <b>un ser humano</b>	Actividades que sólo realiza un ser humano <b>con cargo de gobernante</b>	Actividades que no puede realizar <b>ningún ser humano</b>
1. Principia, se inicia 2. Termina 3. Transcurre 4. Acontece 5. Se cierra	6. Habla 7. Dice su palabra 8. Carga 9. Se queda solo 10. Se sustenta o alimenta 11. Bebe 12. Anda 13. Camina 14. Sale 15. Obra o actúa 16. Regresa 17. Muere 18. Muestra su rostro 19. Oculta su rostro 20. (lo tiene vendado) 21. Se ubica o se localiza en un punto 22. Trabaja o padece su carga 23. Juega 24. Mira	42. Se asienta 43. Se manifiesta 44. Es cargado 45. Muestra su dominio, domina 46. Es poderoso 47. Ejerce el poder 48. Reina 49. Tiene servidumbre 50. Suena su sonaja 51. Llora su asiento en la estera 52. Es rico 53. Visita y es visitado 54. Hace que la gente grite 55. Pide su pedernal de sacrificio 56. Deja la estera y el trono 57. Arroja su poder	58. Acompaña a otros katunes 59. Se entrelaza con otros katunes 60. Tiene su signo presente en el cielo 61. Trae señales 62. Se fija por sí mismo en Uxmal 63. Tiene cuatro caminos 64. Recibe agasajos de parte de otro katún 65. Declina 66. Se agrega a otro katún en el tiempo en que “se hace un conjunto de katunes para enterrarlos” 67. Pisa los días 68. Se levanta hacia

	25. Hace promesas 26. Es traicionado 27. Es vencido 28. Da pelea a su padre y a su madre 29. Cae 30. Dice su nombre 31. Tiene pensamiento, entendimiento, sabiduría 32. Da vueltas o gira 33. Señala con el dedo “la provincia Itzá” 34. Ata su carga 35. Padece 36. Vomita 37. Agoniza 38. Es llamado por alguien con la mano 39. Sus restos son arrojados 40. Deja el vaso colmado de miseria 41. Pide su limosna		otro mundo 69. Reside en el interior de la casa de otro katún 70. Tiene acertijos y adivinanzas 71. Da vuelta en el doblez del katún 72. Se golpea con otros katunes
--	---	--	--

A partir de estos datos puedo señalar lo siguiente:

- De acuerdo a lo que arrojan las columnas 2 y 3, el *Katun* está personificado en los *Chilames*.
- A la luz de los datos que arroja la columna 4, es posible afirmar que realiza, por lo menos, quince actividades que no corresponden al ámbito humano.

Ello implica que el *Katun* personificado en el *Libro de los libros de Chilam Balam* (2002 <1948>) cumple con el criterio de habitar el ámbito terrestre a la vez que se desenvuelve dentro del ámbito de lo sobrenatural.

Otros ejemplos desde la aproximación histórica los encontré en documentos coloniales escritos con caracteres latinos en lengua maya yucateca y acompañados de imágenes, dibujos y representaciones de katunes personificados. Los ejemplos son tres:

- 1) La foja 4 del *Chilam Balam de Kaua*, donde se pueden apreciar los rostros de trece katunes que se ubican espacialmente en los cuatro rumbos del universo (fig. 30).
- 2) La foja 76 del *Chilam Balam de Ixil*, donde está dibujada una rueda calendárica en cuyo centro aparece ya un sol españolizado pero rodeado de ahaues o fines de periodo de veinte años (fig. 31).
- 3) El grabado número 3 de la *Historia de Yucatán* de Diego López de Cogolludo, donde es posible reconocer a los trece ahaues o días finales de trece periodos de veinte años circundando una ceiba sagrada (fig. 32). Cabe señalar que los trece señores-tiempo se hallan ostensiblemente muertos, pues tienen sus ojos cerrados. Entre todos destaca un *ahau* ubicado en la parte superior derecha, que podría ser quien marca el final de periodo. Este *ahau* tiene el cráneo atravesado por una flecha que lo hace sangrar. Se trata de una personificación muy compleja del tiempo. En 1586, Cogolludo interpretó la estampa como una representación de la ejecución de trece señores de Maní por parte de Nachi Cocom —señor de Sotuta— en la matanza de Otmal, cuando los sacrificó. Pero según la anotación que hace Lucila Díaz Solís (1968), esta interpretación de Cogolludo hace mucho tiempo que dejó de ser aceptada por especialistas como Daniel Brinton, Juan Martínez Hernández, J. Ignacio Rubio Mañé y Eric Thompson.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Según explica Díaz Solís (1968), las refutaciones a esta hipótesis de Cogolludo pueden encontrarse en Daniel Brinton, *A Primer of Mayan Hieroglyphics*, 1895: 47-50; Juan Martínez Hernández, *Crónicas mayas*,

### **Otros datos:**

Hay estelas y monumentos que dan cuenta de la importancia ritual que se le daba al paso del *Katun*. Según argumenta Newsome (1986), en el caso de dichas estelas o monumentos periódicos o katúnicos se puede hablar de un culto al monumento mismo.

Por su parte, Calderón (1966) ha propuesto explicar la concepción maya respecto del tiempo en términos de movimiento. Sobre la originalidad de esta concepción, Calderón apunta:

Es posible que el pensamiento matemático de los mayas nos induzca a discutir las bases mismas del análisis dimensional y que decidamos, al final de cuentas, que debemos abandonar nuestros postulados temporales y substituirlos por los cinemáticos (Calderón 1966: 118-119).

Esta vinculación entre tiempo y movimiento es perceptible en la arquitectura ceremonial de Tikal, donde la conmemoración del paso de los katunes es una constante ritual en el urbanismo. Un ejemplo se puede encontrar en los complejos de pirámides gemelas, que son seis conjuntos o complejos que han llamado la atención de los arqueólogos debido a la disposición dual pero distanciada de sus edificios. Al parecer, casi todos fueron construidos en un lapso de cien años, de 692 a 790 d.C. (Martin y Grube 2002 <2000>), durante los gobiernos de, por lo menos, cuatro gobernantes.

En una descripción minuciosa de uno de estos complejos, el complejo Q de Tikal, Harrison (2001: 229) explica que hay una “simetría radial” entre las pirámides de ese conjunto porque cuentan con una escalera en cada uno de sus cuatro lados y están orientadas de acuerdo a los rumbos cósmicos. Para Harrison, este grupo de construcciones “representa la imagen del universo” (Harrison 2001: 229). Además, informa que si sumamos los peldaños de las escaleras de todas las pirámides del complejo tendremos un total de 365, por lo que resulta inevitable la asociación con

---

1940: 30-33; J. Ignacio Rubio Mañé, *Notas y acotaciones a la historia de Yucatán de Fr. Diego López de Cogolludo*, 1957: 138 y Eric Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing* 1950: 202.

el año solar. Este autor también señala que hay nueve estelas (ocho en línea y una frente a ellas) sin esculpir en la parte frontal del edificio este, cuyo significado aún no se conoce. Martin y Grube llaman a estas pirámides gemelas “las montañas del katún” (Martin y Grube 2002 <2000>).

También existen los altares *Ahau*, llamados así porque suelen contener una fecha de día *ahau* como elemento iconográfico principal y porque eran tallados cuando se completaba un periodo. Existen muchos ejemplos en ciudades como Toniná, aunque la mayoría podemos encontrarlos en la ciudad de Caracol, donde según datos de Martin y Grube (2002: 89) se han encontrado 18. Estos altares conmemoraban el paso de un *Katun* y se tiene registro de ellos en Caracol desde el siglo V d.C. hasta el siglo IX d.C. En su parte central se encuentra un día *ahau* circundado por el cartucho característico de los días del *Tzolkin* que, parado sobre un pedestal, lo contiene y lo abriga (fig. 33).

A partir de estos datos puedo señalar que hay información suficiente para sostener que el *Katun* está personificado y directamente vinculado con prácticas rituales.

### ***Baktun.***

Para argumentar que el *Baktun* estuvo deificado, mis datos se basan en la aproximación iconográfica.

#### *Primer nivel (datos del Clásico)*

#### **Aproximación iconográfica:**

En sus variantes de cabeza y de cuerpo completo, el *Baktun* presenta los rasgos de un ave (Spinden 1975 <1913>: 80-81; Morley 1975 <1915>: 68) y cuenta con los siguientes atributos diagnósticos de los dioses que he podido identificar en él:

nariz roma; ojo cuadrado; pupila ganchuda; elementos supra e infraocular; protuberancia supranasal; orejeras; algún ornamento sobre la frente; tocado; maxilar inferior substituido siempre por una mano humana, nunca por una mandíbula descarnada; sin rasgos animales en su representación antropomorfa (figs. 34a y 34b).

No encontré más datos sobre el *Baktun* personificado.

### ***Otros periodos de la Cuenta Larga.***

Existen otros periodos en la Cuenta Larga que los investigadores (Stuart 2007: 148) han llamado:

- 1) *Piktun*, con una duración de 8,000 años ( $20^3$ )
- 2) *Calabtun*, con una duración de 160,000 años ( $20^4$ )
- 3) *Kinchiltun*, con una duración de 3,200,000 años ( $20^5$ ) y
- 4) *Alautun*, con una duración de 64,000,000 de años ( $20^6$ )

También existen dos ejemplos en Cobá (Estelas 1 y 5, fig. 35) y un ejemplo en Yaxchilán (fig. 36) que demuestran que los mayas utilizaron periodos tan lejanos en el tiempo que les permitieron contabilizar, por lo menos, cuatrillones de años ( $20^{22}$ , o cantidades seguidas de veintidós ceros) (Stuart 2007: 148-149). Aveni (1997 <1980) informa que Morley, en 1938, encontró un registro de fecha 13.13.13.1.1.0.11.14, equivalente a un día ubicado hace más de 43 millones de años (Aveni 1997 <1980>: 163).

Sin embargo, no encontré ningún dato sobre la personificación de dichos periodos mayores de la Cuenta Larga, por lo que no puedo argumentar respecto de su deificación.

### ***c) La Rueda Calendárica.***

En vista de que la Rueda Calendárica está constituida por la combinación de los números-días del *Tzolkin* y los números-meses del *Haab*, presento mis argumentos sobre su personificación en un mismo apartado, haciendo siempre la aclaración de que se trata de datos específicos sobre *Tzolkin*, sobre *Haab* o sobre la combinación de ambos en la Rueda Calendárica.

Para argumentar que tanto los días como los meses de la Rueda Calendárica estuvieron deificados, mis datos se basan en las aproximaciones iconográfica, histórica, etnográfica y epigráfica.

### **Datos sobre el *Tzolkin*.**

#### ***Las fechas personificadas.***

##### *Primer nivel (datos del Clásico)*

#### **Aproximación histórica:**

Al analizar el relato de la creación del tiempo que se lee en el *Chilam Balam* de Chumayel, De la Garza (1978) señala que los días aparecen antropomorfizados, “es decir, hablando y actuando, y determinan, por su significado, las cosas creadas en cada uno de ellos” (De la Garza 1978: 36). Se trata del mismo relato que describe al *Uinal* o mes personificado.<sup>14</sup> Veamos una vez más ese pasaje:

---

<sup>14</sup> Véase la página 56.

Entonces él midió la huella del pie de nuestro Señor, Dios Padre. Era esa la razón por la que se le llama cuenta de toda la tierra, *lahca* (12) Oc. Esta era la cuenta, después de que había sido creada por (el día) 13 Oc, después de que sus pies se emparejaran, después de que habían partido de allá, del oriente (Roys 1933: 61, trad. mía).

Aquí debo subrayar que hay una descripción minuciosa de la participación de los días del *Tzolkin* en el proceso de creación y que los días aparecen como dioses creadores de la propia cuenta de la que forman parte.

*Segundo nivel (datos posteriores al Clásico)*

### **Aproximación etnográfica:**

En su reporte de estudios etnográficos entre los quichés de mediados del siglo XX, Schultze Jena (1954) habla de la personificación en todos los ámbitos como práctica religiosa maya. El autor señala que “la palabra *aj*, cuando se usa en un sentido religioso, demuestra la esencia divina que existe en una cosa perceptible” y explica que entre los quichés actuales existen “las divinidades de las nubes, de la niebla y del frío” (Schultze Jena 1954: 55). También nos proporciona datos sobre la percepción que tienen los quichés respecto de los días. Sobre el día Ix en particular, el investigador señala: “La frase “*chu güch lajúj i’x*” —“A la faz del día 10 ix” demuestra que en dicha fecha se presiente que está presente un determinado personaje”, y en seguida apunta que la palabra *k<sup>o</sup>ij* es traducida no como “día” sino como “suerte” (Schultze Jena 1954: 49).

El investigador pudo constatar que un ser humano queda sujeto a las fuerzas o influencias calendáricas dependiendo de la fecha de su nacimiento, ya que los días son seres que determinan el destino de cada persona. En lo que respecta, específicamente, a la personificación del tiempo entre los quichés del siglo XX, nos dice:

No se me había presentado tan claramente la ocasión de observar el notabilísimo hecho de la personificación de los días del calendario de 260 días en los “señores” que rigen durante ellos, como cuando un adivino anciano me explicó la oración que él acostumbraba rezar para desembrujar a un enfermo en el día *guakíp ik*<sup>o</sup>[...] La oración dice así: [...] Hoy ruego un favor para un enfermo: Vendrá (la enfermedad) del día de su nacimiento? de su luna o sus estrellas? Ofrecemos unas candelas y flores suplicándole un favor al señor del día “siete ix”, del día de la resurrección de la divinidad de la tierra, —ruego además al señor del día “ocho caña”,— o el señor del día “nueve pájaro”, en especial ruego el favor del señor del día “diez venado” (Schultze Jena 1954: 49).

Schultze Jena llega a la siguiente conclusión: “Se colige que aún en el presente, el indio no considera al día tan sólo una división del tiempo, sino que también presiente que hay una divinidad que pertenece a él” (Schultze Jena 1954: 49).

Otro trabajo que resulta esclarecedor de esta noción personificada del tiempo es la investigación que realizó Barbara Tedlock (2002) a fines de los años setenta y principios de los ochenta del siglo pasado en el altiplano guatemalteco, específicamente en Momostenango. Tedlock destaca la gran importancia que tiene el culto al tiempo para este pueblo y explica que es el calendario *T'zolkin* o *Cholq'ij* el que rige todas las actividades políticas, sociales y religiosas de Momostenango:

Los tamboristas, por ejemplo, quien [sic] hacen anuncios importantes desde las cimas de los cerros que rodean el municipio así como también desde la radiodifusora local, combinan estos deberes con visitas a las fuentes de agua más importantes del pueblo, donde queman copal y les solicitan a los Señores del calendario k'iche' prehispánico que envíen lluvia (Tedlock 2002: 29).

Otra investigación etnográfica que puede aportar datos interesantes para el estudio de los días del *Tzolkin* personificados se encuentra en una compilación de textos hecha por Mary Shaw (1974). En un capítulo sobre el panteón chuj, la autora presenta las narraciones que fueron recopiladas por Barbara Williams y Kenneth Williams en los años sesenta del siglo pasado y que explican lo que es el mundo para los chuj, así como muchas de las creencias que les heredaron sus antepasados. El texto es sumamente descriptivo y nos muestra la complejidad del panteón de

estos habitantes actuales del noroeste del departamento de Huehuetenango, en Guatemala. A continuación transcribo la parte que se refiere específicamente a los que ahí son llamados “dioses-días”, narrada por un indígena chuj:

También están las oras (dioses-días) que están con nosotros. Hay veinte dioses-días que nos ven (nos cuidan) cada día. Un dios-día nos ve cada día. Por eso les damos de comer a esos dioses-días. Si no les damos de comer se van a enojar con nosotros. Esos dioses-días tienen exactamente el mismo poder que el sol, que es nuestro dios. Por eso tenemos que atenderlos. Tenemos que creer en ellos. Si no los atendemos bien va a llegar el tiempo en que caminemos por ahí, cuando vamos a trabajar, y una serpiente se nos va a aparecer enfrente. Pero es un mensajero de los dioses-días, porque no estamos sirviéndoles como a ellos les gusta. [...] Todas esas cosas son compañeras — todas son dioses. Las cosas de madera, las cruces, de verdad son nuestros dioses, porque ahí es donde viven los dioses-días. Por eso es necesario que somos muy cuidadosos con ellos, que les tenemos miedo.<sup>15</sup>

Esta es una traducción de la versión libre al inglés, pero si revisamos la parte del texto transcrita en directo desde el chuj veremos que los habitantes de Huehuetenango se refieren a los dioses-días literalmente como “hombres-hora”,<sup>16</sup> y rinden culto a los días del *Tzolkin*:

Por eso de verdad creemos en el sol como nuestro dios. Y creemos en los dioses-días como nuestros dioses, porque esas cosas de verdad están vivas.

---

<sup>15</sup> La traducción es mía. A continuación transcribo la versión publicada en inglés: “Also there are the ora (day-gods) who are with us. There are twenty day-gods who see us (take care of us) each day. One day-god sees us each day. Therefore we feed those day-gods. If we don’t feed them, they will become angry with us. Those day-gods have exactly the same power as the sun, which is our god. Therefore we must appease them. We must put our faith in them. If we do not appease them well, there will be a time when we are walking along, going out to our work, and a snake will come in front of us. But it is a messenger of the day-gods, because we aren’t serving them in a way that pleases them. [...] All those things are companions together –all are gods. The wood things, the crosses, they are really our gods, because that is where the day-gods live. Therefore it is necessary that we be very careful with them, that we fear them” (Shaw 1974: 99-100).

<sup>16</sup> En la versión directa del chuj encontramos lo siguiente: “Because thus they said our ancestors to us. Also there are some **men hours** we carry we. **Twenty men hours** us they see each day. **One man** us sees each day. For that, **the man** your that, and we give him to eat **man**. If no we give to eat **man** he leaves angry his heart the hour to us. Because **the man hour** that really equal he serves he (man) like the sun this our God the sun this” (Shaw 1974: 331-332, las negritas son mías).

Son las que nos dan nuestra vida. Cuando sus manos y sus pies nos pasan por encima para bien, somos felices todos los días.<sup>17</sup>

Un último ejemplo desde esta aproximación etnográfica lo encuentro en Colby y Colby (1986 <1981>) cuando se describen los pasos a seguir en los procesos de predicción del destino entre los ixiles y explican que las fechas del Tzolkin son dioses-día que tienen sus atributos (Colby y Colby 1986 <1981>: 248).

### **Datos sobre el *Haab*.**

#### ***El GISI, los patronos y las veintenas.***

##### *Primer nivel (datos del Clásico)*

#### **Aproximaciones iconográfica, epigráfica y lingüística:**

En las inscripciones del Clásico, los meses del *Haab* van acompañados de un dios patrono que rige durante la veintena y que se representa en el GISI (fig. 37). Con base en estudios realizados por Beyer y Bowditch sobre los elementos que mostraban variaciones en el GISI de acuerdo a la veintena, Thompson (1960 <1950>: 105) es el primero en llamar “patronos” a esos elementos variables (fig. 38). En su *Maya Hieroglyphic Writing*, señala que “no puede haber duda de que esos elementos variables simbolizan a las deidades patronas de los meses, y en su función corresponden aproximadamente a los dioses días” (Thompson 1960 <1950>: 105, figs. 22 y 23, trad. mía). Su identificación de los patronos fue la siguiente:<sup>18</sup>

*Pop*: El jaguar.

*Uo*: El dios jaguar del inframundo.

---

<sup>17</sup> “Therefore we really believe in the sun as our god. And we believe in the day-gods as our gods, because those things are really alive. They are what give us our life. When their hands and feet pass over us for good, we are happy every day” (Shaw 1974: 100).

<sup>18</sup> En este caso, para los meses del *Haab*, estoy respetando la ortografía que presenta Thompson.

*Zip*: La cabeza de un monstruo, con muchas dificultades para ser identificado.

*Zotz'*: El mítico pez *Xoc*, también dios del día *Muluc*.

*Zec*: Símbolo para cielo, signo del día *Caban* y cabeza de una deidad joven, posiblemente dios del número 11.

*Xul*: Deidad juvenil no identificada.

*Yaxkin*: Dios solar viejo.

*Mol*: Dios anciano, quizás el dios D de Schellhas o Itzamná.<sup>19</sup>

*Ch'en*: Diosa de la Luna.

*Yax*: Venus.

*Zac*: Deidad rana.

*Ceh*: Parte superior del símbolo para cielo con cruz de San Andrés infija.

*Mac*: Probablemente el dios del número 3 y, por lo tanto, quizá vinculado con el viento. Deidad conectada con la lluvia.

*Kankin*: Monstruo fantástico.

*Muan*: El ave *Moan*.

*Pax*: Personificación del sol nocturno y un dios puma.

*Kayab*: Deidad de la Luna joven, la tierra y el maíz, patrona de *Caban* y el número 1, además de diosa de los partos.

*Cumku*: Cabeza de monstruo sin identificar.

*Uayeb*: Sin patrono porque no hay ejemplos de Serie Inicial en un mes *Uayeb* (Thompson 1960 <1950>: 105-107).

---

<sup>19</sup> Véase Schellhas 1904: 22-23.

Muchos de esos patronos que rigen en las veintenas suelen tener rasgos animales. De hecho, la mitad de los meses del *Haab* son regidos por un dios patrono con atributos zoomorfos: *Pop*, *Zip*, *Zodz*, *Yaxkin*, *Yax*, *Zac*, *Ceh*, *Kankin*, *Muan* y *Cumku*. La otra mitad de los patronos tienen rasgos antropomorfos.

Thompson (1960 <1950>), en su catálogo de patronos o elementos variables del GISI, no registra ningún ejemplo de patrono para los días del *Uayeb* (Thompson 1960 <1950>, figuras 22 y 23). De hecho, son pocas las inscripciones donde podemos encontrar una Rueda Calendárica que presente un día del *Uayeb* y no hay ningún ejemplo en Serie Inicial, por lo que no presentan dioses patronos en el GISI.

Sobre estos dioses patronos de los meses hay cuatro puntos que quiero señalar.

#### **Desde la aproximación iconográfica:**

- 1) Llama la atención el señalamiento de Thompson sobre la posibilidad de que los patronos hayan cumplido una función parecida a la de los dioses días (Thompson 1960 <1950>: 105). De ser así, estaríamos ante una deificación de los meses en sí mismos, pues como hemos visto en el apartado anterior, los días no tenían patronos sino que estaban deificados.
- 2) El GISI está constituido por un elemento que podría representar hojas de maíz y dos peces que se colocan a ambos lados de un glifo que parece ser *Tun*. De hecho, lecturas recientes del GISI le dan el valor fonético para *Tun: hab' o haab'*. Los patronos de las veintenas siempre se representan sentados sobre ese *Tun* o *Haab* y, en la mayoría de los casos, con sus rostros mirando hacia la izquierda, siguiendo las reglas de la escritura. Yo encuentro una similitud iconográfica entre esos patronos que ocupan el GISI y algunas variantes de cuerpo completo del *Tun*, como las que presenta Hellmuth

(1987) para el monstruo lirio acuático (Hellmuth 1987: 161, figs. 321-323) (fig. 39).

### **Desde la aproximación epigráfica:**

- 3) Tanto en las narraciones posteriores a la conquista española como en los textos del Clásico, el verbo que se utiliza para describir la llegada o el inicio de una veintena del *Haab* es “sentarse” o “asentarse”. Al respecto, Stuart (2007) apunta que se trata del mismo verbo que se usa para indicar la ascensión de un rey y luego señala: “Quizás en algún sentido real los meses no fueron simplemente subdivisiones abstractas del año sino seres animados por derecho propio” (Stuart 2007: 145, trad. mía).

### **Desde la aproximación lingüística:**

- 4) Enseguida, Stuart menciona la posibilidad de que las veintenas hayan sido concebidas “como un *winik*, palabra que significa tanto “veinte” como “hombre, persona” en algunas lenguas mayas” y agrega que la palabra para mes en maya yucateco que en ocasiones se usa para este periodo “es la forma cognada de *winal*” (Stuart 2007: 145, trad. mía).

Estos datos me llevan a sugerir que los meses del *Haab* estuvieron personificados y que el GISI representa más que un patrono de las veintenas, ya que puede tratarse de una advocación personificada del mes. Sin embargo, hay un hecho que dificulta la comprobación de esta propuesta, y es que las veintenas tienen no sólo un nombre distinto sino una representación diferente cuando aparecen personificadas. Por ejemplo, el patrono de *Pop* es un jaguar, mientras la personificación del mes *Pop* es un ave.

Yo me inclino a pensar que se trata de sustituciones muy complejas que aún no han sido exploradas, o bien, de relaciones específicas entre dioses que todavía no comprendemos. Por ahora, la falta de datos que expliquen esas posibles reglas de sustitución no permite ir más allá en el estudio de la relación entre el GISI, los patronos y las veintenas.

### ***Sobre los meses deificados.***

*Primer nivel (datos del Clásico)*

#### **Aproximación iconográfica:**

En la Serie Inicial de la Estela 63 de Copán (fig. 20) encuentro un argumento para proponer la deificación del mes, en este caso, *Ceh*. Como ya hemos visto, la fecha es 9.0.0.0.0, 8 *Ahau* 14 [sic]<sup>20</sup> *Ceh* (11 de diciembre de 435 d.C.). En este ejemplo el número cero aparece acompañado de una variante corporal del mes *Ceh*. En mi opinión, la variante se ubica dentro de un contexto divino al aparecer acompañando al número cero dentro de la Cuenta Larga.

---

<sup>20</sup> Véase nota 20.

## **Datos sobre Rueda Calendárica personificada.**

*Primer nivel (datos del Clásico)*

### **Aproximación epigráfica:**

En dos investigaciones (Josserand 1991; Stuart 2007) encontré ejemplos que sugieren que las fechas pueden estar sustantivizadas en un texto. Uno lo presenta Josserand (1991) al analizar la estructura gramatical de las inscripciones del Clásico. Josserand señala:

Una Rueda Calendárica (RC) puede funcionar como el sujeto de ciertos verbos, como *uht*, “llegar a ocurrir” [...] La combinación de un Final de Periodo numerado (ordinal) y una Rueda Calendárica también forma una expresión predicativa; por ejemplo, el texto de la Estela 22 de Tikal comienza con la expresión verbal de una fecha: “El 17° katún fue 13 Ahau 18 Cumku” [...] Es factible que la Serie Inicial sea en sí misma un evento, separado de las acciones del gobernante en esa fecha (Josserand 1991: 12-13, trad. mía).

Por su parte, Stuart también hace referencia a la fecha de la Estela 22 de Tikal que comenta Josserand (1991), y la lee de la siguiente forma:

### **13-AJAW 18-HUL-OHL-la U-17-WINIKHAAB'? K'AL TUUN**

*13 Ajaw 18 te'Hulohl u waklahun winikhab' k'al-tuun*

13 Ajaw 18 Kumk'u es el 17° K'atun, es la atadura de piedra

(Stuart 2007: 142, trad. del inglés mía)

Enseguida señala que el término *K'al-tuun* (*Katun*) “llegó a utilizarse como sustantivo en los documentos yucatecos coloniales” por ser el “nombre propio del periodo de veinte años”, y señala que hay otros ejemplos donde la forma *k'al-tuun*

sustantivizada se puede encontrar “poseída con la adición de un pronombre ergativo” (Stuart 2007: 142, trad. mía).

A continuación, Stuart pone otro ejemplo de una fecha que aparece sustantivizada o actuando como sujeto de una oración. Se trata de una inscripción que Stuart lee de la siguiente forma:<sup>21</sup>

**8-AJAW 18-HUL?-OHL U-K’AL-TUUN-ni-li 13-AJAW 13 CHAK-AT-ta**

*Waxak Ajaw Waxaclahun te’ Hulohl u-k’al-tuun-il Uxlahun Ajaw Uxlahun te’ Chakat*

8 Ajaw 18 Kumk’u es la atadura de piedra de 13 Ajaw 13 Woh

(Stuart 2007: 142, trad. del inglés, mía)

Al respecto, Stuart comenta que el “poseedor” (“*owner*”) de la acción “es un día específico, el Final de Periodo 10.0.5.0.0. El 8 Ajaw 18 Kumk’u llegó 320 días después”, fecha en que posiblemente haya sido dedicada la estela o algún otro monumento ritual. Stuart agrega que la inscripción no presenta “ningún sujeto o agente” sino que “expresa una relación atributiva entre la primera fecha y la segunda” (Stuart 2007: 142, trad. mía).

En estos ejemplos atestiguados por Josserand (1991) y Stuart (2007), las fechas se encuentran sustantivizadas dentro de un contexto ritual. Considero que esto tiene implicaciones para la epigrafía, pues la traducción y la interpretación semántica de un texto adquieren una dimensión distinta cuando se trabaja una parte de la oración como sujeto y no como adverbio. Recordemos que en la epigrafía se tiende a considerar las fechas como adverbios temporales. Entenderlas, en cambio, como *sujetos* de una oración ofrece un panorama totalmente distinto de acercamiento al significado de las inscripciones mayas del Clásico.

---

<sup>21</sup> Respeto la ortografía que presenta Stuart para transcripción, transliteración y traducción.

\*\*\*\*\*

Con base en todos estos datos recopilados considero que, en el primer nivel de análisis, tenemos un corpus suficiente obtenido directamente de las inscripciones en piedra y que fue posible sistematizar por números y por periodos personificados en variantes de cuerpo completo. Los datos que arrojan las aproximaciones iconográfica, epigráfica y lingüística en todos los casos son un indicador de que tanto números como periodos estuvieron personificados durante el Clásico.

En el segundo nivel de análisis, que consistió en investigar otras fuentes (como documentos coloniales, textos indígenas en caracteres latinos posteriores al periodo Clásico y trabajos etnográficos), hay elementos suficientes para afirmar que muchos ciclos temporales de la Serie Inicial estuvieron deificados, pues es innegable la persistencia de algunos rasgos fundamentales. De hecho, todo indica que es necesario profundizar el estudio de estas fuentes posteriores al Clásico a fin de determinar con detalle cuáles son los rasgos de los periodos deificados que sobreviven a la llegada de los europeos.

A continuación pasaremos al tercer nivel de análisis, a fin de identificar algunas formas de manifestación de la divinidad del tiempo en las prácticas rituales del Clásico.

*Ayer se fue, mañana no ha llegado,  
hoy se está yendo sin parar un punto.  
Soy un fue y un será y un es cansado.*

Francisco de Quevedo

## CAPÍTULO 3.

### Consideraciones sobre el tiempo personificado.

#### *Algunos comentarios sobre persona y personificación.*

Con base en los datos presentados en el capítulo anterior, podemos pasar al tercer nivel de análisis que consiste en revisar los datos recopilados para ver si es posible identificar algunas formas de manifestación de la divinidad del tiempo en prácticas rituales del Clásico. Por la amplitud del tema, he optado por limitarlo eligiendo únicamente algunos aspectos rituales vinculados con finales de periodo. He elegido el paso del *Katun* y del año debido a que existe mucha información al respecto. Cabe aclarar que no me limito a los datos que ya presenté sino que agrego algunos nuevos, aunque sí me circunscribo al marco teórico definido para esta investigación y que permite estudiar las implicaciones religiosas de la personificación del tiempo entre los mayas del Clásico principalmente desde los trabajos de López Austin (1991, 2003 <1990>) y de Houston y Stuart (1998).

Por un lado, sigo a López Austin (1991: 9; 2003 <1990>: 153) cuando apunta que el tiempo es “materia invisible y personificada” que hace sentir su presencia como fuerza/sustancia divina que se introduce en árboles y otros objetos con un orden establecido. Por otro lado, he seguido a Houston y Stuart (1998) cuando se apoyan en los avances del desciframiento epigráfico para plantear que una imagen maya puede ser contenedora de esencias, pues “no sólo representa sino que *es* la entidad que reproduce” (Houston y Stuart 1998: 77). Ahora intentaré conectar algunos datos recopilados con estas dos propuestas para ver si es posible estudiar al *Katun* como fuerza/sustancia divina que se hace presente en las imágenes.

De acuerdo a los estudios sobre pensamiento religioso hechos por Durkheim (2000 <1912>), es común al ser humano establecer entre sus principales concepciones religiosas una vinculación directa entre imágenes de seres divinos o

deidades a quienes se les rinde culto y la representación física de humanos y animales, que es la que conocemos por medio de nuestros sentidos. Es decir que el pensamiento religioso tiende a generar imágenes divinas que sean comprensibles para nuestra mente. Es por eso que los dioses y las diosas suelen tener atributos humanos o animales (Durkheim 2000 <1912>: 57 y ss.). Durkheim, por supuesto, hace una distinción entre las múltiples formas de generar esas imágenes divinas, donde el animismo, el naturismo y el totemismo serían las formas más extendidas.<sup>1</sup>

En el caso de los pueblos mayas, Thompson (1980 <1970>) apunta que se puede hablar de animismo. Utilizando como fuentes de estudio los murales escritos durante el Clásico y el Posclásico, los tres códices mayas que sobrevivieron a la conquista española, algunos documentos escritos durante la colonia por los propios mayas en su propia lengua pero con caracteres latinos, algunos textos de los frailes, así como trabajos etnográficos de principios del siglo XX, Thompson llega a la conclusión de que, en sus prácticas religiosas, “el maya es animista de todo corazón, o sea que cree que toda la creación es viva y activa. Árboles, piedras y plantas son seres animados que le ayudan o se le oponen” (Thompson 1980 <1970>: 208).

En lo que respecta a la personificación en contextos religiosos, existen trabajos que permiten ahondar en las prácticas rituales contemporáneas que dan un carácter de persona a los cerros, a las cuevas y hasta a las enfermedades. Para Mesoamérica en general, Tedlock (2002 <1982>: 116 y ss.) presenta como ejemplo la sangre y afirma que en Sonora, Michoacán, Oaxaca y Chiapas en México, así como en Belice y el Altiplano de Guatemala, “la sangre se considera una sustancia animada, capaz, en algunos individuos, de enviar señales o ‘hablar’”, (Tedlock 2002 <1982>: 116).<sup>2</sup> En una narración poética sobre las creencias de los jacaltecas actuales, Víctor Montejo (2002), escritor maya guatemalteco, narra la importancia que tiene para su pueblo la creencia en un señor-rayo, personificación del

---

<sup>1</sup> Para un estudio más detallado de estas formas del pensamiento religioso, véase Durkheim 2000 <1912>, particularmente los capítulos II, III y IV.

<sup>2</sup> Maricela Ayala (com. pers. 2007) me ha sugerido no olvidar a los pulsadores, cuya profesión consiste en diagnosticar males y padecimientos con sólo palpar el pulso de alguien enfermo.

relámpago. Y para el área mexicana, fray Bernardino de Sahagún menciona la personificación de algo tan abstracto como el sueño. Sahagún (2003 <ca. 1577>) explica que en la fiesta mexicana llamada *ixnestioa* los danzantes “se ataviaban con diversos personajes” de aves y otros animales “y así unos se trasfiguraban” en aves e insectos. Entre las figuras que cargaban los danzantes, el fraile asegura que “traían a cuestras un hombre dormiendo” de quien “decían que era el sueño” (Sahagún 2003 <ca. 1577>: I, p. 246).

Un estudio realizado por Daniela Maldonado y Enrique Rodríguez (2005) entre pueblos mayas contemporáneos de Chiapas, Guatemala, la Huasteca potosina y la península yucateca indica que, al morir alguien, “surge una especie de desmembramiento de la persona y su esencia parece estar presente en cada uno de los componentes, en distintos niveles” (Maldonado y Rodríguez 2005: 141). Esto hace que los muertos *vivan* en muchos lugares: “en los cerros, en los caminos, en el *Inframundo*, en otros cuerpos, en los sueños, en la casa, en sus pertenencias” (Maldonado y Rodríguez 2005: 141). Con estos ejemplos podemos ver que son diversas las formas en que se concibe la personificación en Mesoamérica, pero que en cada caso ocupa un lugar preponderante en la vida ritual.

Los avances en la epigrafía han generado estudios sobre las fechas mayas asociadas a espacios rituales y dedicación de monumentos (Newsome 1996, 1998; Stuart 1998). En su artículo sobre los textos dedicatorios en las inscripciones mayas, Stuart (1998) estimula una nueva tendencia de estudio al considerar que “el propósito esencial de la mayoría de los textos monumentales en tiempos del Clásico no era simplemente registrar la historia de vida de la realeza sino, más bien, registrar las actividades en torno de la colocación, creación y activación de objetos y espacios rituales” (Stuart 1998: 375, trad. mía). Es decir que la ritualidad desempeñaba un papel central en los actos de escritura y de registro calendárico.

Dentro de esa tendencia de estudio, hay otro texto que aborda específicamente las asociaciones del término *b'a(h)*. En dicho texto, Houston y Stuart (1998) señalan tres usos para *b'a(h)*:

- 1) referencias literales al “ser”, la “persona” o la “cabeza”;
- 2) caracterizaciones metafóricas de una “cabeza” o un individuo que está en el “tope” de la organización social; y
- 3) “alusiones a ‘imágenes’ que extienden los aspectos de “ser” o “parecer” (“*self*” and “*visage*”) (Houston y Stuart 1998: 85, trad. mía).

Quiero subrayar lo que dicen sobre *ba(h)* como término que se refiere no sólo al “ser” o a la “persona” sino también a la “cabeza” o el “rostro” de un individuo (Houston y Stuart 1998: 83, trad. mía). Ellos opinan que una concepción fundamental en el pensamiento no sólo de los mayas sino de toda Mesoamérica es que “la cabeza o el rostro es visto como la manifestación esencial del “ser”” (Houston y Stuart 1998: 83, trad. mía), y apuntan que esa conexión puede ayudar a explicar diversos elementos de la iconografía maya del Clásico, como el hecho de que los nombres de gobernantes se hallen con frecuencia en sus tocados. En su opinión, al recurrir a esos métodos en la iconografía, “los mayas y otros mesoamericanos estaban desplegando en formas tangibles y concretas un aspecto de la individuación, un anuncio de su personificación”<sup>3</sup> (Houston y Stuart 1998: 83, trad. mía).

Un último aspecto a considerar es la explicación que dan sobre “la imagen vital”. Los autores señalan que tanto en la historia europea como en la antigüedad Clásica (griega y romana)

...las imágenes podían personificar<sup>4</sup> tranquilamente el poder y la identidad de sus sujetos [...] La evidencia actual sugiere una forma maya (y probablemente mesoamericana) de entender la representación que es muy similar, y que hace uso de una esencia extensiva que es compartida por las imágenes y lo que retratan. El acto de tallar, modelar o pintar genera una superficie a semejanza y transfiere la carga vital confiriendo identidad y animación al original (Houston y Stuart 1998: 86, trad. mía).

---

<sup>3</sup> *Personhood* en el original inglés, con la acepción de “personía” o “personalidad”. Véase mi comentario en la página 45.

<sup>4</sup> En el sentido de “encarnar”: *to embody*. Véase mi comentario en la página 45.

Los autores apuntan que esto ha podido estudiarse en el México Posclásico, “donde *teotl* es una energía divina manifiesta en la *teipixtla*: ‘la representación física o encarnación del *teotl* ... [...] invocada por medio de la creación de una *teipixtla*’” (Houston y Stuart 1998: 86, trad. mía). También citan a López Austin cuando afirma que “existe una semejanza tal entre imagen y dios que ... las formas visibles cargadas de poder sagrado son consideradas dioses en sí mismas” (Houston y Stuart 1998: 87, trad. mía).

Siguiendo, por un lado, el argumento de López Austin (2003 <1990>) sobre el tiempo como fuerza/sustancia que fluye y, por otro, el argumento de Houston y Stuart (1998) sobre un monumento como espacio que no sólo representa sino que “es” la entidad que reproduce, considero que las estelas, los dinteles, los incensarios y otros monumentos que registran el paso del *Katun* y de sus subdivisiones pueden ser estudiadas como vías por donde se manifiestan los dioses-tiempo.

Con base en estas consideraciones, quiero presentar algunos datos recopilados sobre prácticas rituales donde podemos sugerir que los finales de periodo se hacen presentes o se manifiestan como deidades en las imágenes representadas:

### ***La fabricación de dioses.***

Resulta muy complejo tratar de entender cuál fue la relación de los mayas antiguos con sus deidades talladas en madera y en piedra o moldeadas en barro, pero hay datos que indican que las figuras y representaciones de las deidades en cualquiera de sus formas contenían una fuerte carga de sacralidad. Sobre la costumbre maya de tallar ídolos de madera durante el mes *Chen*, Landa (2003 <ca. 1566>) informa que se llevaba a cabo una ceremonia en que los sacerdotes fabricaban dioses: “Van con mucho temor, según decían, criando dioses. Acabados ya y puestos en perfección los ídolos, hacía el dueño de ellos un presente, el mejor que podía, de aves y caza y de

su moneda para pagar con él el trabajo de quienes lo habían hecho” (Landa 2003 <ca. 1566>: 126).

Algo que quiero subrayar respecto de esta práctica sacerdotal es la devoción y el miedo con que eran fabricados estos dioses. Al respecto, nos dice el obispo:

Ponían (el ídolo) en una petaquilla envuelto en un paño y lo entregaban al dueño, y él, con asaz devoción, lo recibía. Luego predicaba el buen sacerdote la excelencia del oficio de hacer dioses nuevos, del peligro que corrían quienes los hacían si acaso no guardaban sus abstinencias y ayunos (Landa 2003 <ca. 1566>: 126).

En esa misma obra, Landa hace referencias constantes a la fabricación de imágenes especiales para los cinco días de las ceremonias de fin de año, e informa que dependiendo del día en que comenzara el año que estaba por nacer —*Kan*, *Muluc*, *Ix* o *Cauac*—los mayas rendían culto a los bacabes “y al demonio al que llamaban por otros cuatro nombres, a saber, *Kanuuayayab*, *Chacuuayayab*, *Zacuuayayab*” y “*Eknuayayab*” (Landa 2003 <ca. 1566>: 116).<sup>5</sup> Cada uno de estos dioses era venerado de manera rotativa una vez cada cuatro años. Por ejemplo, para el caso de un año cuyo cargador fuese el día *Kan*, “hacían una imagen o figura hueca de barro del demonio que llamaban *Kanuuayayab*, y llevábanla a los montones de piedra seca que tenían hechos por la parte del mediodía”, es decir, el sur. Además de esta imagen del dios *Kanuuayayab*, los mayas hacían “una estatua de un demonio al que llamaban *Bolonzacab*, la que ponían en casa del príncipe, aderezada en lugar público y al que todos pudiesen llegar” (Landa 2003 <ca. 1566>: 117).

Tenemos así que en cada ceremonia se hacían imágenes de varios dioses vinculados con el transcurrir temporal a quienes se veneraba durante los cinco días llamados aciagos, se les llevaba después para ser colocados en la periferia de la

---

<sup>5</sup> Nótese la vinculación, en cada caso, con los cuatro colores sagrados: amarillo, *kan*, rojo, *chac*, blanco, *zac* y negro, *ek*. Los nombres de estos dioses se conforman combinando los colores con la palabra *uuayayab*— al parecer una corrupción del término *uayeb*— que significa año de 365 días. Maricela Ayala (com. pers. 2007) me ha hecho notar que más que una corrupción simplemente podría tratarse de un término que combina al mes de cinco días, *uayeb*, con el color que le corresponde ese año.

ciudad, en un rumbo cardinal determinado, y se les dejaba ahí durante un año hasta que eran sustituidos al año siguiente por otra imagen.

De acuerdo al estudio de Houston y Stuart (1998) considero pertinente señalar que esas imágenes de deidades asociadas al año podían ser, en sí mismas, el año personificado y deificado. Según lo que explica Landa, a estas imágenes de dioses se les rendía culto en ceremonias que tenían como objetivo atender al dios para que el año que comenzaba fuera bueno y generoso. En otras palabras, *Kanuuayayab*, *Chacuuayayab*, *Zacuuayayab* y *Ekuuayayab* podrían haber sido deidades-año de quienes se fabricaba una imagen para rendirle culto, ofrecerle sacrificios y venerarla.

Como ha observado Thompson (1960 <1950>) citando a Oliver La Farge II y a Douglas Byers, los jalcatecos de principios del siglo XX dividían el año en “pasos”. Esto significa que el tiempo camina en periodos de cuarenta días, por lo que cada vez que transcurren dos uinales se habla de que el cargador del año ha dado un paso. Debido a que un año tiene 365 días, el cargador puede dar ocho pasos en un año. Thompson nos dice que al “pie” del año se le llama *yoc habil*, que la palabra *oc*, en yucateco, significa pie, huella o rastro, y agrega que es posible que esto también ocurra en el jalcateco (Thompson 1960 <1950>: 248).<sup>6</sup>

Los *Chilames* contienen datos sobre el *Katun* personificado donde es posible detectar muchas referencias a la cabeza, la cara y el rostro, no sólo por las características propias de la escritura maya que recurre a variantes de cabeza, sino por todos los datos que podemos encontrar desde las aproximaciones histórica y etnográfica. Destacan los encontrados en el *Libro de los libros de Chilam Balam*, con referencias muy frecuentes al rostro o la cara del *Katun*, tal y como mencioné en el capítulo anterior. Estas fuentes aportan datos abundantes sobre la personificación deificada del tiempo en el pensamiento religioso inmediatamente posterior a la

---

<sup>6</sup> *Oc* también significa “entrar” o “entrada”.

conquista. Sin embargo, debo señalar que aún falta encontrar ejemplos específicamente para el periodo Clásico.

### ***Monumentos sustantivizados según datos epigráficos.***

La práctica de fabricar dioses en representaciones corpóreas debió haber existido desde el Clásico; podemos buscarla en los rituales vinculados con el paso del tiempo. Hay evidencia epigráfica que apunta a una personificación de las estelas. Stuart (2005a: 120) presenta un ejemplo en Lagunita, Campeche, donde la fórmula dedicatoria habla de “Su piedra tallada del 6 Ahau” (fig. 40). Todo indica que el día 6 *Ahau*, final de periodo, está personificado y puede poseer una piedra. En la ciudad de Quiriguá, MatthewLooper (2003) identifica varios ejemplos de pasajes donde los monumentos son deificados (fig. 41).

También hay otro ejemplo que presentan Houston y Stuart (1998: 87). Se trata de la Estela 1 de El Zapote, donde atestiguan tres cosas:

- 1) La parte frontal del monumento presenta una deidad.
- 2) La inscripción hace referencia al acto de clavar o enterrar el monumento. El acto lo realiza la deidad.
- 3) Por otro lado, el texto explica que la deidad en sí misma es clavada o enterrada.

Houston y Stuart (1998) encuentran en ello un ejemplo de la compleja similitud que hay entre imagen y sujeto en el pensamiento maya. Yo considero que puede estudiarse más a fondo esta relación en lo que respecta particularmente a las estelas katónicas, a fin de detectar en ellas una posible deificación vinculada con el paso del tiempo.

En mi opinión, las representaciones visuales de los ciclos temporales mayas en la Serie Inicial del Clásico que abordamos en el capítulo anterior pueden estudiarse desde esa perspectiva, considerándolas una manifestación esencial (siguiendo a Houston y Stuart 1998) de las fuerzas/sustancias divinas que son los dioses-tiempo (siguiendo a López Austin 2003 <1990>).

Las estelas y los monumentos que dan cuenta del culto al transcurrir temporal son las huellas indelebles del paso del *Katun*, del *Tun*, del *Uinal*, del *Kin* y de todos los señores-periodo concebidos por los antiguos mayas. En muchas ocasiones, y en el caso particular de las estelas periódicas o katónicas, el evento que se conmemora con el levantamiento de la estela es, precisamente, el transcurrir temporal. En otras se conmemora la coincidencia entre ese paso del tiempo y los años que lleva al frente un gobernante. Para decir que se asentó un *Tun* es común encontrar la fórmula *chum tuun*, “se sienta el *Tun*”, acompañando a una fecha *ahau* (final de periodo), pero también es frecuente en los textos la lectura *chumwan u k’atun*, “se sentó su *Katun*”. Quizá de ese modo el escriba indica si se está conmemorando el paso, por sí mismo, del *Katun* o bien la coincidencia entre ese paso katónico y el tiempo que lleva gobernando un *ahau*. En las últimas décadas, los estudios mayas han revelado que la conmemoración del paso del tiempo es una constante ritual en el urbanismo de cada ciudad, si bien existen formas distintas de expresar esa ritualidad.

En el capítulo dos señalé que los katunes son los grandes protagonistas de los *Chilames* pues se encuentran personificados en la narrativa maya de los años cercanos a la conquista. Los textos escritos en yucateco que recurrieron ya a los caracteres latinos dan cuenta de la forma en que los *Katunes*, en el siglo XVI, cumplían con responsabilidades al frente de un cargo de gobierno y tenían que pasar la dura prueba de responder acertijos para asumir el trono, como si fueran hombres. Respecto de la manera en que los katunes convivían, se visitaban y aprendían uno del otro los secretos del oficio de reinar, *El Libro de los libros de Chilam Balam* (2002) nos dice:

Cuando el katun presente es el 3 Ahau, éstos son los años que le faltan: 3 años para que deje de reinar, mientras tanto, el 1 Ahau Katun reside en el interior de la casa del 3 Ahau, lo está visitando y está recibiendo los agasajos del 3 Ahau Katun (*El Libro...* 2002: 131).

Con base en estos datos sugiero pensar en las ceremonias katúnicas como un reflejo de esos lapsos de vida del *Katun* en su carácter personificado de gobernante. Falta, sin embargo, profundizar en el estudio de la información al respecto.

### *¿Las exequias de un dios?*

Resulta muy complejo tratar de entender cuál fue la relación de los mayas antiguos con sus deidades talladas en madera y en piedra o moldeadas en barro, pero todo apunta a que las figuras y representaciones de las deidades en cualquiera de sus formas contenían una fuerte carga de sacralidad.

Sabemos que las estelas fueron, por excelencia, los objetos de conmemoración del paso del tiempo. Pero sería pertinente preguntarnos si también fueron “sujetos” en los términos en que lo plantean Stuart y Houston. Hay datos que sugieren la posibilidad de que los mayas hayan efectuado rituales de enterramiento de dioses-periodo. Para tocar este tema necesito referirme a los incensarios identificados por trabajos arqueológicos en algunas ciudades mayas, con particular abundancia en Copán y Palenque. Los encontrados en Palenque han sido documentados en trabajos de Martha Cuevas (2000) (fig. 78). En el Grupo de las Cruces de esta gran urbe, los arqueólogos han desenterrado más de cien incensarios, todos depositados en la zona poniente de los edificios. Según los trabajos epigráficos de Bernal que presenta Cuevas (2000: 60), los incensarios tenían una “vida útil” de 20 tunes o un *Katun* y sus rituales asociados al final de periodo duraban tres días.

En mi opinión, hay datos que indican que esos incensarios podrían haber sido parte de un ritual donde el *Katun* que terminaba su tiempo en el poder era enterrado.

Cuevas (2000) identifica la función de los incensarios de Palenque como imágenes del árbol cósmico, de acuerdo a los trabajos de López Austin. La autora propone que, durante el rito, “los incensarios eran receptáculos en donde encarnaban los dioses” (Cuevas 2000: 56). Mi propuesta es que esos dioses encarnados durante el rito que circulaban por los incensarios como flujo de energía divina son precisamente los katunes deificados.<sup>7</sup>

Es necesario profundizar en su estudio para ver si se trata de señores-tiempo que, a la manera de los ídolos que describe Landa para el Posclásico, han sido creados por un sacerdote para ser enterrados en alguna ceremonia de paso del tiempo no como ofrendas ni como objetos asociados a la ceremonia sino como personificaciones del periodo que termina. En la práctica de enterramiento de incensarios podríamos estar ante una ritualidad muy poco estudiada hasta ahora donde los mayas realizaban funerales divinos.

Señalé en un apartado anterior<sup>8</sup> que Houston y Stuart (1998) afirman que hay evidencias de que, entre los mayas del Clásico, “el acto de tallar, modelar o pintar genera una superficie a semejanza y transfiere la carga vital confirmando identidad y animación al original” (Houston y Stuart 1998: 86, trad. mía), y apunté que siguen a López Austin cuando señala que la semejanza entre la imagen y el dios en Mesoamérica puede ser tal que “las formas visibles cargadas de poder sagrado son consideradas dioses en sí mismas” (Houston y Stuart 1998: 87, trad. mía).

A partir de estas afirmaciones considero que los incensarios, así como las inscripciones y otros monumentos del Clásico maya que registran el paso del *Katun* y sus subdivisiones, pueden ser estudiadas como el espacio que ocupa el tiempo personificado, como el lugar donde se manifiesta y se hace “visible” o “perceptible” la fuerza/sustancia divina de los dioses-tiempo.

---

<sup>7</sup> Cabe señalar que ni Cuevas ni Bernal (com. pers. 2007) coinciden con esta propuesta.

<sup>8</sup> Véase pág. 88.

### *El Tun y el 13.*

Con base en los datos recopilados para el capítulo anterior, quiero comentar brevemente algunas implicaciones religiosas que podría tener la relación entre el periodo *Tun* y el número 13 personificados.

Primero quiero señalar lo siguiente:

- Thompson (1980 <1970>: 293-294) explica que hay un sistema de trece días sucesivos que comienzan por *Caban* (asociado a la diosa lunar) y que están vinculados con los dioses de los números que van desde el uno hasta el trece. En su *Maya Hieroglyphic Writing* (1960 <1950>), él mismo había señalado una vinculación entre la representación iconográfica del *Tun* y el 13 al afirmar: “El cuerpo de ofidio confirma la identidad del dios del número 13 con la variante de *tun* antes mencionada” (Thompson 1960 <1950>: 136, trad. mía).
- Schele (1989), por su parte, al hablar sobre la variante de cuerpo completo<sup>9</sup> de los *tunes* en la Estela 24 de Copán, observó que estos periodos reúnen los atributos diagnósticos del monstruo acuático o monstruo del día *Imix*. Schele, de hecho, comenta que en la cola del *Tun* (de la serpiente-ave) se puede observar a un pez mordiendo esa cola (Schele 1989: 129) (fig. 42).
- La imagen del *Tun* como ave-serpiente es perceptible desde los ejemplos más tempranos de Cuenta Larga, como la Placa de Leyden o varias estelas de Copán (fig. 43) hasta los ejemplos más tardíos de Quiriguá (fig. 44). Esto indica que la costumbre de representar el *Tun* como ave serpentina data, por lo menos, de principios del siglo IV d.C. y continúa hasta finales del siglo VIII d.C.

---

<sup>9</sup> Ella apuntó “variante de cabeza”, pero se refería a la de cuerpo completo porque incluso habla de la cola del monstruo que representa al *Tun*.

Hay estudios que indican que el llamado monstruo acuático es una deidad que vincula varios niveles del cosmos: cielo, tierra y agua (Bassie 2002: 40). En mi opinión, si estudiamos el *Tun* desde la perspectiva de la personificación deificada es posible sugerir que se trata de una deidad antecesora de la que conocemos como *K'uhul K'an* o Serpiente Emplumada.

Un estudio más detallado de estas combinaciones humanas-animales de las deidades del tiempo podría detectar vestigios de la creencia maya en un animal compañero. En otras palabras, la idea de tener deidades numéricas representadas en variantes de cabeza o de cuerpo completo acompañadas, en muchas ocasiones, de una figura animal para los periodos abre algunas posibilidades de estudio en el ámbito del animal compañero que habita las montañas. No obstante, en este trabajo no he abordado la problemática de la persona desde esa perspectiva, por lo que sólo quiero puntualizar que la representación visual de los periodos de Cuenta Larga en variantes de cuerpo completo permite observar una relación estrecha entre los dioses-número y los dioses-periodos.

En el caso particular del periodo *Tun* y el número 13 personificados, un ejemplo de la Estela D de Quiriguá (fig. 45) sugiere que podría haber existido la creencia en encuentros divinos con consecuencias variables (violentas o armoniosas) de acuerdo a la combinación de números y días o números y meses o, más complicado aún, a la combinación resultante de ambas combinaciones: la Rueda Calendárica. Si seguimos la propuesta de Houston y Stuart (1998) sobre los monumentos como contenedores de esencias, así como la propuesta de López Austin (1991, 2003) sobre la “materialidad” del tiempo que se manifiesta como sustancia/fuerza divina es posible sugerir implicaciones religiosas (en la práctica de pronosticación del destino) en el encuentro del *Tun* y el 13 en sus variantes corporales. Sin embargo, debo señalar que por ahora no cuento con datos suficientes que permitan establecer una propuesta de sistematización para arribar a conclusiones sobre esto.

Lo que sí puedo concluir es que aumenta la complejidad de elementos religiosos que pueden observarse en los sistemas calendáricos mayas cuando se les estudia desde un enfoque que va más allá de la aritmética. En síntesis, investigar desde esta perspectiva puede abrir caminos para comprender los motivos que llevaron a los mayas del Clásico a otorgar una importancia especial a determinadas fechas, como el 13.0.0.0 que marca el arranque de la era actual.

### ***Algunas consideraciones sobre la Serie Lunar y su relación con el Tun.***

El último punto que quiero abordar tiene que ver con una posible vinculación directa entre la invención de la cuenta de 360 días o *Tun* y el recorrido de la Luna. Esta relación se puede detectar cuando se revisa el ritmo de registro de finales de periodo, pues existe una coincidencia que señalaré a continuación.

En gran parte de los textos tallados en piedra durante el periodo Clásico, los escribas desarrollaron una cuenta de la edad de la Luna que acompaña el cómputo solar y que suele aparecer intercalada entre el día del *Tzolkin* y el mes del *Haab*. A esta cuenta se le llama Serie Lunar, generalmente consta, por lo menos, de seis glifos y permite identificar en el texto los días que habían transcurrido desde que comenzó la lunación (o cuántos días llevaba la Luna siendo visible en el firmamento), el número ordinal de la lunación en una de las dos series de seis que abarcan un año solar (pues los mayas dividían el año en dos semestres de lunaciones de 29 y 30 días), cuál era el nombre joven de esa Luna y de cuántos días había sido la lunación (de 29 o de 30) (Kettunen y Helmke 2004: 41) (fig. 46).

La coincidencia que pude detectar entre el registro katúnico y el registro lunar fue a partir de un cálculo de fechas donde es posible ver los finales de periodo que fueron conmemorados (RC) a lo largo del Clásico:

<b>Cuenta Larga</b>	<b>Rueda Calendárica</b>	<b>Señor de la Noche</b>	<b>Días de la Luna</b>	<b>Fecha juliana, d.C.</b>
9.0.0.0.0	8 <i>Ahau</i> , 13 <i>Ceh</i>	G9	4.3 días	10 diciembre, 435
9.1.0.0.0	6 <i>Ahau</i> , 13 <i>Yaxkin</i>	G9	28.4 días	27 agosto, 455
9.2.0.0.0	4 <i>Ahau</i> , 13 <i>Uo</i>	G9	22.9 días	14 mayo, 475
9.3.0.0.0	2 <i>Ahau</i> , 18 <i>Muan</i>	G9	17.4 días	29 enero, 495
9.4.0.0.0	13 <i>Ahau</i> , 18 <i>Yax</i>	G9	12.0 días	16 octubre, 514
9.5.0.0.0	11 <i>Ahau</i> 18 <i>Tzec</i>	G9	6.5 días	3 julio, 534
9.6.0.0.0	9 <i>Ahau</i> 3 <i>Uayeb</i>	G9	1.0 días	20 marzo, 554
9.7.0.0.0	7 <i>Ahau</i> 3 <i>Kankin</i>	G9	25.1 días	5 diciembre, 573
9.8.0.0.0	5 <i>Ahau</i> 3 <i>Chen</i>	G9	19.6 días	22 agosto, 593
9.9.0.0.0	3 <i>Ahau</i> 3 <i>Zodz</i>	G9	14.2 días	9 mayo, 613
9.10.0.0.0	1 <i>Ahau</i> 8 <i>Kayab</i>	G9	8.7 días	24 enero, 633
9.11.0.0.0	12 <i>Ahau</i> 8 <i>Ceh</i>	G9	3.3 días	11 octubre, 652
9.12.0.0.0	10 <i>Ahau</i> 8 <i>Yaxkin</i>	G9	27.3 días	28 junio, 672
9.13.0.0.0	8 <i>Ahau</i> 8 <i>Uo</i>	G9	21.9 días	15 marzo, 692
9.14.0.0.0	6 <i>Ahau</i> 13 <i>Muan</i>	G9	16.4 días	1 diciembre, 711
9.15.0.0.0	4 <i>Ahau</i> 13 <i>Yax</i>	G9	10.9 días	18 agosto, 731
9.16.0.0.0	2 <i>Ahau</i> 13 <i>Tzec</i>	G9	5.5 días	5 mayo, 751
9.17.0.0.0	13 <i>Ahau</i> 18 <i>Cumku</i>	G9	0.0 días	20 enero, 771
9.18.0.0.0	11 <i>Ahau</i> 18 <i>Mac</i>	G9	24.1 días	7 octubre, 790
9.19.0.0.0	9 <i>Ahau</i> 18 <i>Mol</i>	G9	18.6 días	24 junio, 810

Al elaborar este cuadro pude notar la regularidad con que la Luna va perdiendo días en su conjunción con el paso de los katunes: +/- 5.5 días por cada *Katun*. Eso me llevó a pensar en la posible vinculación entre la cuenta solar tónica (de 360 días) y la Serie Lunar. Por tratarse de una cuenta matemática de 360 días, esta coincidencia también ocurre en las subdivisiones del *Katun*.

Una ciudad que registró rigurosamente los finales de periodo de cinco años o hotunes fue Quiriguá. Los datos epigráficos indican que este registro ritual se practicó desde mediados del siglo V hasta principios del siglo IX d.C. Desde 731 d.C. hasta 810 d.C., la ciudad de Quiriguá registró la conmemoración de 17 finales de periodo, uno cada cinco años, entre el 9.15.0.0.0 y el 9.19.0.0.0.

En estas 17 celebraciones se puede observar con claridad que las lunaciones presentan una variación constante del transcurso de sus días en forma descendente, tal y como ocurre con las cuentas vinculadas al *Tun*. Debido a que los hotunes no son periodos tan amplios como el *Katun*, en las celebraciones hotónicas se puede observar que, cada cinco tunes, la Luna presenta 1.4 días menos que la lunación del hotún anterior (en realidad, el decimal no llega a 4, pero lo presento redondeado). Esta variación descendente y matemáticamente constante se puede apreciar en la última columna de la siguiente tabla:

<b>Cuenta Larga</b>	<b>Rueda Calendárica</b>	<b>Fecha Juliana y Dios G</b>	<b>Luna</b>
9.15.0.0.0 (3 mon)	4 <i>Ahau</i> 13 <i>Yax</i>	18 agosto, 731, G9	<b>10.9 días</b>
9.15.5.0.0	10 <i>Ahau</i> 8 <i>Chen</i>	22 julio, 736, G9	<b>9.6 días</b>
9.15.10.0.0	3 <i>Ahau</i> 3 <i>Mol</i>	26 junio, 741, G9	<b>8.2 días</b>
9.15.15.0.0	9 <i>Ahau</i> 18 <i>Xul</i>	31 mayo, 746, G9	<b>6.8 días</b>
9.16.0.0.0	2 <i>Ahau</i> 13 <i>Tzec</i>	5 mayo, 751, G9	<b>5.5 días</b>
9.16.5.0.0	8 <i>Ahau</i> , 8 <i>Zodz</i>	8 abril, 756, G9	<b>4.1 días</b>
9.16.10.0.0	1 <i>Ahau</i> 3 <i>Zip</i>	13 marzo, 761, G9	<b>2.7 días</b>
9.16.15.0.0	7 <i>Ahau</i> 18 <i>Pop</i>	15 febrero, 766, G9	<b>1.4 días</b>
9.17.0.0.0	13 <i>Ahau</i> 18 <i>Cumku</i>	20 enero, 771, G9	<b>0.0 días</b>
9.17.5.0.0 (2 mon)	6 <i>Ahau</i> 13 <i>Kayab</i>	25 diciembre, 775, G9	<b>28.2 días</b>
9.17.10.0.0	12 <i>Ahau</i> 8 <i>Pax</i>	28 noviembre, 780, G9	<b>26.8 días</b>
9.17.15.0.0 (2 mon)	5 <i>Ahau</i> 3 <i>Muan</i>	2 noviembre, 785, G9	<b>25.4 días</b>
9.18.0.0.0 (2 mon)	11 <i>Ahau</i> 18 <i>Mac</i>	7 octubre, 790, G9	<b>24.1 días</b>
9.18.5.0.0 (2 mon)	4 <i>Ahau</i> 13 <i>Ceh</i>	11 septiembre, 795, G9	<b>22.7 días</b>
9.18.10.0.0	10 <i>Ahau</i> 8 <i>Sac</i>	15 agosto, 800, G9	<b>21.3 días</b>
9.18.15.0.0	3 <i>Ahau</i> 3 <i>Yax</i>	20 julio, 805, G9	<b>20.0 días</b>
9.19.0.0.0	9 <i>Ahau</i> 18 <i>Mol</i>	24 junio, 810, G9	<b>18.6 días</b>

En síntesis, el año solar de 365 días no permite ninguna relación matemática con las fases de la Luna que pueda sugerir implicaciones religiosas. Pero, por el contrario, el año de 360 días genera una cadencia con el camino de la Luna por el firmamento. En coincidencia con G9, Sol y Luna avanzan al unísono con un paso inversamente proporcional. Cada vez que el *Katun* gana un *Hotun*, la luna pierde +/- 1.4 días.

Hemos visto en el apartado anterior que existe un vínculo entre el *Tun* y el número 13 que se hace evidente en su variante de cuerpo completo. Por ello, considero que es posible investigar una relación entre el origen sagrado del número 13 y el número de lunaciones que hay dentro de un año solar, pues suele haber 13 ciclos lunares en un año de 365 días.<sup>10</sup> A partir de estos datos, también propongo pensar en la posibilidad de que el culto lunar entre los mayas pudiera haber sido anterior al culto solar, si bien hay que señalar que no existen datos epigráficos sistematizados en inscripciones tempranas para demostrarlo. No obstante, investigar las relaciones de estos periodos en términos de dioses personificados podría contribuir a la obtención de datos nuevos sobre estas posibles relaciones. Pero para ello sería necesario un estudio aparte. Por el momento, me limito a sugerir esas relaciones subrayando que, para entender mejor la complejidad de las prácticas religiosas mayas durante el Clásico, es pertinente analizar sus procesos rituales calendáricos desde una perspectiva que no los limite al ámbito de las cuentas matemáticas.

---

<sup>10</sup> Debo agregar una observación de Erik Velásquez (com. pers. 2007), quien señala que Simon Martin (en com. pers.) le hizo notar que el logograma de *Baktun* tiene la lectura epigráfica de PIK, “ocho mil”, en una probable alusión al número de lunaciones que contiene un ciclo de 144,000 días.

*El pasado y el futuro se parecen  
como dos gotas de agua.*

Ibn Jaldún

## CONCLUSIONES.

### **Sobre la hipótesis central:**

Los datos recopilados permiten afirmar que, en el pensamiento religioso maya del periodo Clásico, muchos ciclos temporales de la Serie Inicial, en su combinación de numeral y periodo, estuvieron personificados en una representación visual antropomorfa y zoomorfa que los deificaba. El método aplicado en este trabajo hace posible explorar las notaciones calendáricas del Clásico maya desde una perspectiva que trasciende el ámbito abstracto de las cuentas aritméticas y se inscribe en el campo del pensamiento religioso.

Aunque se puede afirmar que el paso del *Katun* y de otros periodos personificados fue definitorio en la estructuración de las prácticas rituales, no se puede sostener que *todos* los ciclos temporales de la Serie Inicial estuvieron deificados. No hay datos suficientes sobre la personificación del *Baktun* y los periodos mayores, por lo que no es posible estudiar su deificación en los dos primeros niveles de análisis. En el tercer nivel de análisis se puede inferir una sacralidad en varios periodos que son subdivisiones del *Katun*, como el *Hotun*, pero es necesario buscar más datos que ayuden a resolver el problema.

### **Sobre las hipótesis complementarias:**

Los periodos pueden ser estudiados desde un ángulo que no los considera lapsos temporales por donde transitan sus respectivas deidades regentes, sino fuerzas/sustancias divinas en sí mismas. Aunque la mayoría de esos datos no se obtienen desde la epigrafía sino desde la aproximación etnográfica y otros datos, sí aportan información específica sobre las Series Iniciales en las inscripciones del Clásico.

Hay evidencias de que los dioses-tiempo fueron personificados en una representación visual. Son contundentes los datos que arroja la aproximación iconográfica, si bien es necesario profundizar el análisis para sistematizar los datos que indican que a esos dioses-tiempo se les rendía culto en momentos específicos en que se manifestaban y dejaban sentir su influencia.

Con base en los estudios recientes sobre la naturaleza de los dioses mayas del periodo Clásico, surgidos gracias a los últimos avances en el desciframiento epigráfico, es posible formular una propuesta de aproximación a los ciclos temporales de la Serie Inicial, a fin de determinar si estuvieron deificados. Existen ejemplos en la epigrafía pero no han sido suficientemente estudiados.

Explorar los aspectos calendáricos a la luz de esos avances sí aporta datos a la discusión sobre el pensamiento religioso ya que se hace evidente la necesidad de encontrar una definición mínima de conceptos fundamentales como “dioses”, “deidades”, “seres sobrenaturales” o “personificación” para un estudio más completo de las prácticas religiosas durante el Clásico.

El tratamiento de números y periodos mayas como dioses-tiempo sí puede contribuir al estudio de la deificación de monumentos durante el Clásico, además de que puede abrir nuevas posibilidades de acercamiento tanto a la concepción del tiempo como a la religiosidad entre los mayas.

Los calendarios mayas se pueden estudiar con base en sus características matemáticas y astronómicas, pero también desde una perspectiva centrada en lo ritual y lo religioso. En este trabajo he optado por seguir la corriente de estudio de los calendarios mayas que tiene una mayor inclinación hacia la parte ritual y religiosa. En síntesis, después de analizar las Series Iniciales y algunos otros textos de Copán, Quiriguá, Yaxchilán y Palenque con números y periodos en variantes corporales, así como de otras ciudades del Clásico maya, he podido observar lo siguiente:

En los dos primeros niveles de análisis:

- Ejemplos de números en variantes de cuerpo completo los hallamos en pocas ciudades, la mayoría en Copán, Quiriguá y Palenque.
- Ningún número personificado en variante de cuerpo completo se encuentra de pie. Todos se representan sentados o recostados.
- Ninguna otra cultura mesoamericana parece haber utilizado el cero. Los mayas actuales siguen venerando a los dioses-días, a las trece deidades que resultan de la combinación de 13 numerales con 20 signos, pero en ninguna de estas combinaciones del *Tzolkin* tiene presencia el número cero, por lo tanto, no hay ningún estudio etnográfico que dé cuenta de prácticas rituales vinculadas con él, salvo para conmemorar finales de año.
- No tenemos datos precisos que indiquen en qué momento exacto comenzaron los mayas a personificar los números, pero las evidencias indican que debió ser alrededor del siglo V d.C. En las ciudades que he estudiado todo indica que la primera ciudad donde los números fueron representados en variantes corporales fue Copán, pero ya durante el *Baktun 9*.
- Los datos recopilados confirman lo dicho por Morley (1975 <1915>: 73-74) sobre las variantes corporales. Los periodos de la Cuenta Larga fueron personificados varios siglos antes que los números. Además, se puede afirmar que las primeras variantes de cabeza y cuerpo completo para la Serie Inicial no fueron números sino periodos.

En el tercer nivel de análisis:

En mi opinión y como resultado de los datos obtenidos, es pertinente afirmar que el estudio específico de las variantes de cabeza y cuerpo completo de la Serie Inicial a la luz de nuevas investigaciones que hay sobre los mayas prehispánicos y sus prácticas rituales abre ventanas de investigación en torno de los siguientes puntos:

- Una tendencia en el ave-serpiente (número 13 y periodo *Tun*) a fungir como puente que vincula el ámbito de los dioses-número con el ámbito de los dioses-periodo (animales), así como la posibilidad de investigar más a fondo las implicaciones religiosas de las fechas personificadas, por ejemplo, del 13.0.0.0.0.
- Una conexión entre el *Tun* y la Serie Lunar, donde la Serie Lunar podría haber sido anterior a otras cuentas calendáricas. A partir de esa conexión sería pertinente estudiar los motivos de la importancia que tuvo el paso del *Katun* en la ritualidad maya del Clásico, además de explorar los motivos por los que los escribas usaron el día Ahau para cerrar sus cuentas.
- La posibilidad de rastrear en las variantes de cuerpo completo de la Cuenta Larga algunos indicios sobre la concepción del animal compañero.
- Otra forma de ver el funcionamiento de los calendarios, no como abstracciones sino como relaciones ordenadas de seres antropomorfos y zoomorfos que interactúan de manera coordinada y jerárquica y que se manifiestan al ser personificados como dioses.

En conclusión, el estudio de los ciclos mayas sin recurrir a la abstracción numérica sino, más bien, desde una mirada que los considera personificaciones de los dioses asociados al paso del tiempo, abre posibilidades distintas de acercamiento a la ritualidad maya del Clásico.

### **Comentarios finales.**

El registro del paso del tiempo es uno de los ejes rectores del comportamiento ritual de los mayas. Constantes en la observación celeste, hábiles para intercalar ciclos diferentes, temerosos de la posibilidad diaria de la muerte solar, maestros en el manejo de las cuentas matemáticas y fascinados por la idea de que es posible

conocer y modificar lo que nos depara el futuro, los mayas conciben los periodos al igual que los números: como deidades intangibles pero perceptibles que cuentan con una corporeidad específica. Los datos recopilados y sistematizados en este trabajo indican que, para los mayas del Clásico, la esencia de las cuentas calendáricas es mucho más que aritmética, matemática o astronomía. Se trata, al parecer, de una combinación original de todas esas disciplinas con la que los mayas no sólo están computando el paso del tiempo sino que están plasmando las ideas básicas de su cosmovisión y están haciendo historia.

Los dioses mesoamericanos son perceptibles y el tiempo no es la excepción. Los señores-tiempo, sean éstos días, meses, años o siglos, deambulan cíclicamente por el mundo de manera “física” y palpable. Su existencia y su paso ordenado dejan huella en todos los niveles del cosmos –cuya vida manipulan—y, por supuesto, se hacen patentes en nosotros, los humanos. Cuando transcurren, los años nos craquelan el rostro, nos encorvan la espalda, nos encanecen y arrancan el cabello, nos apagan el brillo de los ojos, nos debilitan la piel y el organismo. Su paso y su camino no sólo se manifiestan en los cambios observables en la naturaleza o en la repetición de ciclos. Nuestro propio cuerpo es a la vez testigo y evidencia del paso implacable de estos seres por todos los espacios conocidos, incluido el espacio de nuestra persona.

El transcurrir temporal es el avance inexorable de unos seres cuya “carnalidad”, aunque divina, deja su impronta no sólo en todo ser material sino en todo ser sagrado, incluidos ellos mismos que, al igual que nosotros, envejecen y mueren. Saben los mayas que cuando el señor *Katun* avanza no hay nada que no se mueva en el universo. Su paso nos marca y nos define porque, después de todo, ¿quién de nosotros podría negar que somos tiempo?

## **BIBLIOGRAFÍA citada y consultada:**

AVENI, Anthony F.,

1997 <1980> *Observadores del cielo en el México antiguo*, trad. Jorge Ferreiro, FCE, 2ª. reimp., México, 394 p.

AYALA FALCÓN, Maricela,

1978 *El año de 260 días en Mesoamérica. Su origen y funcionamiento*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

2001 “La escritura, el calendario y la numeración” en Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México. Volumen IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, INAH/UNAM-IIA/Porrúa, México, pp. 145-187.

BARRIGA PUENTE, Francisco,

1998 “Los sistemas de numeración” en *Los sistemas de numeración indoamericanos. Un enfoque areotipológico*, Colección Lingüística Indígena, IIFL, UNAM, México, pp. 61-99.

2004 *Tsik: los números y la numerología entre los mayas*. Tesis para optar al grado de doctor en Lingüística, ENAH, México.

BASSIE, Karen

2002 “Maya Creator Gods”, en *Mesoweb Articles*: [www.mesoweb.com](http://www.mesoweb.com), 60 p.

BECQUELIN, Aurore,

1993 “Temps du récit, temps de l’oubli”, en Becquelin, Aurore y Antoinette Molinié, *Mémoire de la tradition*, Société d’ethnologie, Francia, pp. 21-49.

BERNAL ROMERO, Guillermo,

2001 “Glifos y representaciones mayas del mundo subterráneo”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. VIII, Núm. 48, México, pp. 42-47.

- BOOT, Erik,  
2003 “An Overview of Classic Maya Ceramics Containing Sequences of Day Signs”, en *Mesoweb Articles*: [www.mesoweb.com](http://www.mesoweb.com), 14 p.  
2006 “What happened on the date 7 Manik’ 5 Woh? An analysis of text and image on Kerr Nos. 0717, 7447, and 8457”, en *Wayeb Notes*, No. 21, ISSN 1379- 8286, tomado de: [www.wayeb.org](http://www.wayeb.org), 21 p.

BORGES, Jorge Luis,  
1984 <1953>*Historia de la eternidad*, Aliana/Emecé, Madrid/Buenos Aires, 158 p.

BRICEÑO CHEL, Fidencio,  
1998 “Algunos aspectos de la numeración en yucateco y chontal”, en *Antropología e interdisciplina, XXIII Mesa Redonda, Homenaje a Pedro Carrasco, Tomo II*, Julieta Aréchiga et.al. (eds.), Sociedad Mexicana de Antropología/IIA-UNAM, México, pp. 432-441.

BRICKER, Victoria R.,  
1980 <1966> “El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos”, en *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, Vogt, Evon Z. (editor y coautor), 1ª reimp. a la edición de 1966, México, pp. 355-370.

BRODA, Johanna,  
1990 “Calendarios y astronomía en Mesoamérica, su función social”, *Ciencias*, número 18, abril, México.  
1991 “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature, and Society”, en *Aztec: Ceremonial Landscapes*, David Carrasco (ed.), University Press of Colorado, EUA, pp. 74-115.  
2003 “Los habitantes del paisaje. Comentarios”, en *Los espacios mayas: representaciones, usos y creencias*, Alain Breton, Aurore Monod Bequelin y Mario Humberto Ruz (eds.), UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas y CEMCA. México, pp. 659-671.

CALDERÓN, M., Héctor,  
1966 *La ciencia matemática de los mayas*, Editorial Orión, México D.F., 134 p.

CLOSS, Michael P.,  
1977 "The Nature of the Maya Chronological Count", reimpresso a partir de  
*American Antiquity*, vol. 42, no. 1, enero 1977, pp. 18-27.

COE, Michael D.,  
2000 <1992> *El desciframiento de los glifos mayas*. Trad. Jorge Ferreiro, FCE, 3ª.  
reimp., México, 333 p.  
\_\_\_\_\_ (texto) y Justin Kerr (fotografías),  
1982 *Old Gods and Young Heroes. The Pearlman Collection of Maya Ceramics*,  
The Israel Museum, The Maremont Pavillion of Ethnic Arts, Jerusalén,  
primavera 1982.  
1997 *The Art of the Maya Scribe*, Thames and Hudson, Singapur, 240 p.

COLBY, Benjamin N. y Lore M. Colby,  
1986 <1981> *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, trad. Juan  
José Utrilla, FCE, México, 311 p.

COOK, Garret,  
1986 "Quichean Folk Theology and Southern Maya Supernaturalism", en *Symbol  
and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*,  
Gary Gossen (editor y coautor), Institute for Mesoamerican Studies, The  
University at Albany State University of New York, pp. 139-153.

CUEVAS GARCÍA, Martha,  
2000 "Los incensarios del Grupo de las Cruces, Palenque" en *Arqueología  
Mexicana*, Vol. VIII, núm. 45, México, pp. 54-61.  
2005 "Ritos funerarios de los dioses-incensarios de Palenque", en *Antropología de  
la eternidad. La muerte en la cultura maya*. Andrés Ciudad Ruiz, Mario  
Humberto Ruz y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León (eds.), Sociedad  
española de estudios mayas/ UNAM, IIF, CEM, México, pp. 317-336.

DÍAZ SOLÍS, Lucila,  
1968 *La Flor Calendárica de los Mayas*, CEDAM, Mérida, Yucatán, 275 p.

DURKHEIM, Emile,  
2000 <1912> *Las formas elementales de la vida religiosa*, s/a, ed. Colofón, 457 p.

EARLE, Duncan M.,

1986 “The Metaphor of the Day in Quiché: Notes on the Nature of Everyday Life”, en *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Gary Gossen (editor y coautor), Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany State University of New York, pp. 155-172.

EGGERS LAN, Conrado,

1984 *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos 19, UNAM/IIFil, México, 222p.

EDMONSON, Munro,

1988 *The Book of the Year. Middle American Calendrical Systems*, University of Utah Press, EUA, 313 p.

*ENCICLOPEDIA Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Tomo LXI, pp. 851-882, y Tomo XX, pp. 1261-1263, Espasa-Calpe, Madrid, 1928, S.A.

*ENCICLOPAEDIA Britannica*, en 30 vols., vol. 3, William Benton (ed.), The University of Chicago, EUA, 15ª edición, fundada en 1768, pp. 595-612, 1975.

FARRISS, Nancy M.,

1985 “Recordando el futuro, anticipando el pasado. Tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán”, en *La memoria y el olvido (Segundo simposio de Historia de las mentalidades)*, INAH, México.

FASH, William L.

1991 *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copan and the Ancient Maya*, Thames & Hudson, Londres/Nueva York.

FRAZER, Sir James George,

1982 <1890> “El dominio mágico del tiempo” en *La rama dorada*, 8ava. reimpresión a la edición de 1890, trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, FCE, México, pp. 87-112.

FREIDEL, David, Linda Schele y Joy Parker,  
1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William  
Morrow and Company, Inc., Nueva York, 543 p.

GARZA, Mercedes de la,  
1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, IIFL/CEM (cuaderno  
18)-UNAM, 141 p.  
(pról., introd. y notas),  
1985 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, trad. Antonio Mediz Bolio, SEP (Cien  
de México), México, 191 p.  
1995 *Aves sagradas de los mayas*, FFL y CEM/IIF, UNAM, México, 138 p.

GOSSEN, Gary H.,  
1986 *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in  
Mesoamerican Ideas*, Gary Gossen (editor y coautor), Institute for  
Mesoamerican Studies, The University at Albany State University of New  
York, EUA, 267 p.

GOUDSMIT, Samuel A., Robert Claiborne (eds.)  
1983 <1980> *El tiempo (Colección científica de Time-Life)*, trad. Margarita  
Álvarez Franco, Ediciones Culturales Internacionales, 2ª. ed., México, 200 p.

GRONEMEYER, Sven,  
2006 "Glyphs G and F: Identified as Aspects of the Maize God", en *Wayeb Notes*,  
No. 22, ISSN 1379-8286. tomado de: [www.wayeb.org](http://www.wayeb.org), 23 p.

GRUBE, Nikolai, Alfonso Lacadena y Simon Martin,  
2003 "Chichen Itza and Ek Balam: Terminal Classic Inscriptions From Yucatan",  
en *Notebook for the XXVIIth Maya Hieroglyphic Forum at Texas, March  
2003*, University of Texas, Austin, Parte II, 83 p.

HACYAN, Shahen,  
2001 "Espacio, tiempo y realidad" en *Ciencias*, No. 63, julio-septiembre 2001,  
México, pp. 15-25.

- HARRISON, Peter D.,  
2001 “La arquitectura maya en Tikal”, en *Los mayas, una civilización milenaria*, Grube, Nikolai, editor, Könnemann Verlagsgesellschaft mbH, pp. 219-231.
- HELLMUTH, Nicholas M.,  
1987 *Monster und Menschen in der Maya-Kunst*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt Graz-Austria, Austria, 403 p.  
1988 “Early Maya Iconography on an Incised Cylindrical Tripod”, en *Maya Iconography*, Elizabeth P. Benson y Gillet Griffin (eds.), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, pp. 152-174. (Introducción de Elizabeth P. Benson y Gillett G. Griffin, pp. 3-5).
- HERRING, Adam,  
1998 “Sculptural representation and self-reference in a carved Maya panel”, en *RES 33*, pp. 103-114
- HOUSTON, Stephen y David Stuart,  
1998 “The ancient Maya self. Personhood and portraiture in the Classic period”, en *RES 33*, primavera 1998, pp. 73-101.
- JOSSERAND, J. Kathryn,  
1991 “The Narrative Structure of Hieroglyphic Texts at Palenque”, presentado originalmente en la Sexta Mesa Redonda de Palenque 1986. Publicado en 1991 en Merle Greene Robertson (ed.), *Sixth Palenque Round Table, Vol. VII*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, pp. 12-31.
- KETTUNEN, Harri, y Christophe Helmke,  
2004 *Introducción a los Jeroglíficos Mayas. Manual para el Taller de Escritura. Segunda Edición*, trad. Juan Ignacio Cases Martín, 98 p.
- LACADENA GARCÍA-GALLO, Alfonso,  
2002 “El corpus glífico de Ek’ B’alam, Yucatán, México”, Informe presentado a FAMSI: [www.famsi.org](http://www.famsi.org).

LANDA, Fray Diego de,  
2003 <ca. 1566> *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Miguel Rivera Dorado, colección Crónicas de América, No. 26, Dastin, España, 201 p.

LEÓN-PORTILLA, Miguel,  
2003 <1986> *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. 4ª. ed., UNAM, México, 214 p.

*Libro de los libros de Chilam Balam, el*  
2002 <1948> Trad., int. y notas de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, 23ª reimpr., Fondo de Cultura Económica, México, 212 p.

LONG, Richard C.E.,  
1923 “Maya High Numbers”, en *Man*, vol. 23, mayo de 1923, 39, JSTOR, pp.66-69.

LOOPER, Matthew G.,  
2002 “Quirigua Zoomorph P: A Water Throne and Mountain of Creation”, en *Heart of Creation. The Mesoamerican World and the Legacy of Linda Schele*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, pp. 185-200.  
2003 *Lightning Warrior. Maya Art and Kingship at Quirigua*. University of Texas Press, Austin, 265 p.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo,  
1991 *El tiempo en Mesoamérica*, INAH/Asociación de Amigos del Templo Mayor/García y Valadés editores S.A. de C.V., México, 30 p.  
1997 “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, México, pp. 209-228.  
2003 <1990> *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 1ª. reimp., UNAM-IIA, México, 511 p.  
2004 <1980> *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, vol. I.*, UNAM/IIA, Serie Antropológica 39, México, 490 p.

LOVE, Bruce,  
1994 *The Paris Codex: Handbook for a Maya Priest*, University of Texas Press, Austin, 124 p. + intro.

MacLEOD, Barbara,

1993 “Musings About the Rare Variants of Glyph A of the Lunar Series”, en *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture*, No.33, febrero 1993, tomado de: [www.utmesoamerica.org](http://www.utmesoamerica.org), 3 p.

MALDONADO CANO, Daniela y Enrique Rodríguez Balam,

2005 “Entre el cielo y el *porkatorio*: concepciones mayas sobre el destino del alma”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXVI, Centro de Estudios Mayas-UNAM, pp. 137-148.

MARTIN, Simon y Nikolai Grube,

2002 <2000> *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*, trad. Lorenzo Ochoa Salas y Fernando Borderas Tordesillas, Planeta, Eslovenia, 240 p.

MATHEWS, Peter,

1993 “Tonina Dates I: A Glyph for the Period of 260 Days?”, en *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture*, No. 47, marzo 1993, CHAAAC, Universidad de Texas, Austin, tomado de: [www.utmesoamerica.org](http://www.utmesoamerica.org) , 4 p.

MAUDSLAY, Alfred Percival,

1974 <1889-1902> *Biologia Centrali-Americana, or Contributions to the Knowledge of the Fauna and Flora of Central America. Archaeology, Vols. I y II*, F. Ducane Godman y Osbert Salvin (eds.), Londres. Edición facsimilar preparada por Francis Robicsek. Milpatron Publishing Corp., Nueva York, 1974.

MILBRATH, Susan,

2002 “The Planet of Kings. Jupiter in Maya Cosmology”, en *Heart of Creation. The Mesoamerican World and the Legacy of Linda Schele*, Andrea Stone (editora), The University of Alabama Press, Tuscaloosa, pp. 118-142.

MILLER, Arthur G.,

1986 *Maya Rulers of Time. Los soberanos mayas del tiempo. A Study of Architectural Sculpture at Tikal, Guatemala. Un Estudio de la Escultura Arquitectónica de Tikal, Guatemala*. The University Museum, Philadelphia, 96 p.

- MONAGHAN, John,  
 1998 “The person, destiny, and the construction of difference in Mesoamerica”, en *RES* 33, pp. 137-146.
- MONTEJO, Víctor D.,  
 1999 *Q’anil: el hombre rayo. Una leyenda de Jacaltenango. Komam Q’anil: ya’ k’uh winaj. Yik’ti’al Xajla’*. Edición bilingüe, Fundación Yax Te’, California, 122 p.
- MONTGOMERY, John,  
 2002 *How to Read Maya Hieroglyphs*, Hippocrene Books, Nueva York.
- MORALES DAMIÁN, Alberto,  
 2002 “La creación de imágenes en la cultura maya”, en *Estudios Mesoamericanos*, número 3-4, enero 2001-diciembre 2002, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos/UNAM, 111-119.
- MORLEY, Sylvanus Griswold,  
 1916 “The Supplementary Series in the Maya Inscriptions”, en Holmes Anniversary Volume presented in honor of his seventieth birthday, Washington, D.C., pp. 366-396.
- \_\_\_\_\_ y Frances R. Morley,  
 1938 “The Age and Provenance of the Leyden Plate”, en *Contributions to American Anthropology and History*, No. 24, tomado de: [links.jstor.org](https://links.jstor.org), 17 p. + ILS.
- 1956 <1946> “Religion and Deities” y “Hieroglyphic Writing, Arithmetic, and Astronomy” en *The Ancient Maya*, Stanford University Press, Stanford, California, 3a. ed., revisada por George W. Brainerd, pp. 183-260 (507 p.)
- 1975 <1915> *An Introduction to the Study of the Maya Hieroglyphs*, Dover Publications, Inc., Nueva York, 284 p.
- MUNN, Nancy D.,  
 1992 “The Cultural Anthropology of Time: a Critical Essay”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, Annual Reviews, JSTOR, pp. 93-123.

NEWSOME, Elizabeth A.,

- 1996 “Precious Stones of Grace: A Theory of the Origin and Meaning of the Classic Maya Stela Cult”, presentado originalmente en la Eighth Palenque Round Table, junio 6-12 de 1993. Publicado en 1996 en *Eighth Palenque Round Table, 1993*, Merle Greene Robertson, Martha J. Macri y Jan McHargue (eds.). The Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco. Impreso, pp. 183-193. En línea desde 2004 en: [www.mesoweb.com](http://www.mesoweb.com), 11 p.
- 1998 “The ontology of being and spiritual power in the stone monument cults of the Lowland Maya”, en *RES* 33, pp. 115-136.

ORTEGA PEÑA, Elsa,

- 2001 *Fundamentos de epigrafía maya en los investigadores alemanes del siglo XIX*, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Científica 6, UNAM, México, 160p.

*Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché,*

- 2000 <1947> Trad. Adrián Recinos, 29 reimp., FCE, México, 185 p.

RIVERA DORADO, Miguel,

- 1986 “La idea del tiempo”, en *La religión maya*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 111-162.
- 2005 “Catorce tesis sobre la religión maya”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 35, ISSN: 0556-6533, tomado de: [www.ucm.es](http://www.ucm.es), pp. 7-32.

ROYS, Ralph L.,

- 1933 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Carnegie Institution, Washington, D.C., (versión sin notas a pie de página) 143 p.

RUPFLIN, Walburga,

- 1994 *¡Que no se apague su día, su luz y destino! El calendario de 260 días, un sistema simbólico mesoamericano y su importancia entre los mayas de Guatemala*, tesis para obtener el grado de Licenciada en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 432 p.

- RUZ, Mario Humberto,  
2004 “De cuerpos floridos y envolturas de pecado”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, No. 65, México, pp. 22-27.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de,  
2003 <ca. 1577> *Historia General de las Cosas de la Nueva España, I*, edición de Juan Carlos Temprano, colección Crónicas de América, No. 263 Dastin, España, 619 p.
- SAN AGUSTÍN (Aurelio Agustín, Obispo de Hipona),  
1986 <ca. 397-401 d.C.> “Libro XI”, en *Las confesiones*, Olegario García de la Fuente (ed.), Akal/Clásica 1, Clásicos Latinos, Madrid, pp. 286-315.
- SCHAEFER, Stacy B.,  
1996 “Diseños de los tejidos huicholes: documentación del lenguaje codificado en una forma antigua de arte mesoamericano”, Informe presentado a FAMSI, trad. Alex Lomónaco, tomado de: <http://www.famsi.org>.
- SCHELE, Linda,  
1989 *The Copan Lectures*, Universidad de Austin, Texas, marzo, 374 p.  
\_\_\_\_\_, Peter Mathews, Nikolai Grube, Floyd Lounsbury y David Kelley,  
1991 “New Readings of Glyphs for the Month Kumk’u and Their Implications”, en *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture, No.15*, septiembre 1991, CHAAAC, Universidad de Texas, Austin, tomado de: [www.utmesoamerica.org](http://www.utmesoamerica.org), 6 p.  
\_\_\_\_\_, Nikolai Grube y Federico Fahsen,  
1992 “The Lunar Series in Classic Maya Inscriptions: New Observation and Interpretations”, en *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture, No. 29*, octubre 1992, CHAAAC, Universidad de Texas, Austin, tomado de: [www.utmesoamerica.org](http://www.utmesoamerica.org).  
\_\_\_\_\_ y David Freidel,  
1990 *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*. William Morrow & Company, Inc., Nueva York, 1990, 542 p.  
\_\_\_\_\_, Nikolai Grube y Erik Boot,  
1998 “Some Suggestions on the K’atun Prophecies in the Books of Chilam Balam in Light of Classic-Period History”, en *Tercer Congreso Internacional de Mayistas. Memoria, 1995*, UNAM/Universidad de Quintana Roo, pp. 399-432.

\_\_\_\_\_y Nikolai Grube,  
2003 <1997> *Cuaderno de Trabajo para el XXVII Taller de Escritura Jeroglífica Maya*, Universidad de Texas en Austin, trad. Eugenia Gutiérrez-UNAM, marzo 2003, 52 p.

SCHELLHAS, Paul,

1904 *Representation of Deities of the Maya Manuscripts, Second Edition, Revised, With 1 Plate of Figures and 65 Text Illustrations*, traducción del alemán por señorita Selma Wesselhoeft y señorita A.M. Parker, revisada por el autor, Cambridge, Mass., publicada por el Museo, diciembre de 1904. Papers Of The Peabody Museum Of American Archaeology And Ethnology, Harvard University, Vol. IV.—No. 1. Versión electrónica preparada por Julia Miller y el Project Gutenberg Online Distributed Proofreading Team:  
<http://www.pgdp.net/>, 47 p. + ILS.

SCHULTZE Jena, Leonhard,

1954 <1945> *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, traducción y prólogo de Antonio Coubaud Carrera y Herber D. Sapper, Editorial del Ministerio de Educación Pública de Guatemala, Biblioteca de Cultura Popular 20 de Octubre, Vol. 49, Guatemala, 133 p.

SHAW, Mary (ed.),

1974 “Free Translations of Chuj Texts. Chuj Pantheon” y “Text in Chuj. The Chuj Pantheon” en *According to Our Ancestors. Folk Texts from Guatemala and Honduras*, Instituto Lingüístico de Verano en Centro América, Ilustraciones de Patricia Ingersoll, Guatemala, pp. 97-108 y 325-338.

SOTELO, Laura

s.f. “Los rostros de los katunes” en *Los dioses rectores de los katunes en los libros de Chilam Balam*, pp. 26-63.

SPINDEN, Herbert J.,

1975 <1913> *A Study of Maya Art. Its Subject Matter and Historical Development*, Dover Publications, Inc., Nueva York, 285 p.

STONE, Andrea,

1986 "Aspects of Impersonation in Classic Maya Art", en *Sixth Palenque Round Table*, 1986, ed. M.G. Robertson y Virginia M. Fields, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, pp. 194-202.

STUART, David,

2000 "Ritual and History in the Stucco Inscription from Temple XIX at Palenque", en *Mesoweb Articles*, tomado de: [www.mesoweb.com](http://www.mesoweb.com), 7 p.

1998 "'The Fire Enters His House': Architecture and Ritual in Classic Maya Texts", en *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Stephen Houston (ed.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., tomado de: [www.doaks.org](http://www.doaks.org), pp. 373-425.

2005a *Sourcebook for the 29<sup>th</sup> Maya Hieroglyph Forum*, University of Texas, Austin, marzo 11-16, 197 p.

2005b <2004> "New Year Records in Classic Maya Inscriptions", en *PARI Journal Vol. V, No. 2*, otoño 2004, Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco, tomado de: [www.mesoweb.com](http://www.mesoweb.com), 6 p.

2005c "A New Look at Palenque's Mythology", en *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque. A Commentary*, Fotografías de Jorge Pérez de Lara, The Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco, pp. 158-185.

2007 *Sourcebook for the XXXI Maya Meetings*, University of Texas, Austin, marzo 9-14, 2007, 158 p.

\_\_\_\_\_ y Stephen Houston,

1994 *Classic Maya Place Names*, Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology No. 33, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 102 p.

TATE, Carolyn,

1986 "The Period-Ending Stelae of Yaxchilán" en *Sixth Palenque Round Table*, 1986, ed. M.G. Robertson y Virginia M. Fields, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, pp. 102-109.

TAUBE, Karl A.,

1988 "A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice", en *Maya Iconography*, Elizabeth P. Benson y Gillet Griffin (eds.), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, pp. 331-351.

TEDLOCK, Barbara,  
2002 <1982> *El tiempo y los mayas del altiplano*, trad. Fernando Peñalosa,  
Fundación Yax Te', California, 248 p.

TEEPLE, John E.,  
1930 *Maya Astronomy*. Carnegie Institution of Washington, Publ. 403, pp. 70-  
80.

THOMPSON, J. Eric S.,  
1960 <1950> *Maya Hieroglyphic Writing, an Introduction*, University of  
Oklahoma Press: Norman, Oklahoma, 347 p. + Ils.  
1980 <1970> *Historia y religión de los mayas*, trad. Félix Blanco y Arturo Gómez,  
4ª. ed., Siglo XXI, México, 485 p.

VELÁSQUEZ García, Erik  
2006 “El mito maya del diluvio y la decapitación del caimán cósmico”, en *PARI  
Journal Vol. VII, No. 1*, verano 2006, tomado de: [www.mesoweb.com](http://www.mesoweb.com), 10 p.

VILLACORTA C., J. Antonio (desarrollo) y Carlos A. Villacorta (dibujos),  
1933 <1930> *Códices mayas: Dresdensis, Peresianus, Tro-Cortesianus*,  
Guatemala, C.A., 213p.

VILLA ROJAS, Alfonso,  
1990 “Datos sobre astronomía” y “El calendario” en *Etnografía tzeltal de Chiapas,  
modalidades de una cosmovisión prehispánica*, capítulos XXIV y XXV,  
Porrúa, pp. 746-760.

VILLELA, Khristaan D.,  
1993 “Quirigua Zoomorph P and Three ‘Stones of Creation’”, en *Texas Notes on  
Precolumbian Art, Writing, and Culture, No. 59*, diciembre 1993, CHAAAC,  
Universidad de Texas, Austin: [www.utmesoamerica.org](http://www.utmesoamerica.org), 5 p.

\_\_\_\_\_ y Linda Schele,  
1996 “Astronomy and the Iconography of Creation Among the Classic and  
Colonial Period Maya”, en *Eighth Palenque Round Table, 1993*, Merle  
Greene Robertson, Martha J. Macri y Jan McHargue (eds.). The Pre-  
Columbian Art Research Institute, San Francisco, pp. 31-44, Versión  
electrónica.

WICHMANN, Sören,  
2000 “The Names of Some Major Classic Maya Gods”, en *Continuity and Change-  
Mayan Religious Practices in Temporal Perspective*, Daniel Graña Behrens,  
Nikolai Grube, Christian Payer, Frauke Sachse, Stephanie Teufel y Elisabeth  
Wagner (eds.), 5<sup>th</sup> European Maya Conference, University of Bonn,  
diciembre 2000, Acta Americana, vol. 14, pp.77-86 + ILS.

## FIGURAS

Día	Monumentos	Códices	Landa
IMIX (Imix)			
IK' (Ik)			
AK'BAL (Akbal)			
K'AN (Kan)			
CHIKCHAN (Chicchan)			
KIMI (Cimi)			
MANIK' (Manik)			
LAMAT (Lamat)			
MULUK (Muluc)			
OK (Oc)			

Fig. 1 a. Días del *Tzolkin* (*Imix-Oc*), dib. Mathews, tomado de Stuart 2007.

Día	Monumentos	Códices	Landa
CHUWEN (Chuen)			
EB (Eb)			
BEN (Ben)			
IX (Ix)			
MEN (Men)			
KIB (Cib)			
KABAN (Caban)			
ETZ'NAB (Etz'nab)			
KAWAK (Cauac)			
AHAW (Ahau)			

Fig. 1 b. Días del *Tzolkin* (*Chuen-Ahau*), dib. Mathews, tomado de Stuart 2007.

Ortografía nueva:	Yukateko del siglo XVI:	Maya Clásico:	Realización gráfica:
Pop	Pop	K'anjala'w K'anjala'b'	
Wo	Uo	Ik'at	
Sip	Zip	Chak'at	
Sotz'	Zotz'	Suutz'	
Sek	Tzec	Kase'w, Kuse'w	
Xul	Xul	?	
Yaxk'in	Yaxkin	Yaxk'in	
Mol	Mol	Mol Molo'l Molo'w	
Ch'en	Ch'en	Ik' siho'm	

Fig. 2 a. Meses del *Haab* (*Pop-Ch'en*), dib. van Stone, tomado de Kettunen y Helmke 2004.

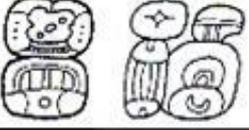
Ortografía nueva:	Yukateko del siglo XVI:	Maya Clásico:	Realización gráfica:
Yax	Yax	Yax siho'm	
Sak	Zac	Sak siho'm	
Keh	Ceh	Chak siho'm	
Mak	Mac	Mak	
K'ank'in	Kankin	Uniw, Uniiw	
Muwan	Muan	Muwaan	
Pax	Pax	Pax	
K'ayab	Kayab	K'anasiy	
Kumk'u	Cumku	O'hl?	
Wayeb'	Uayeb	Wayaab'?	

Fig. 2 b. Meses del *Haab* (Yax-Uayeb), dib. van Stone, tomado de Kettunen y Helmke 2004.

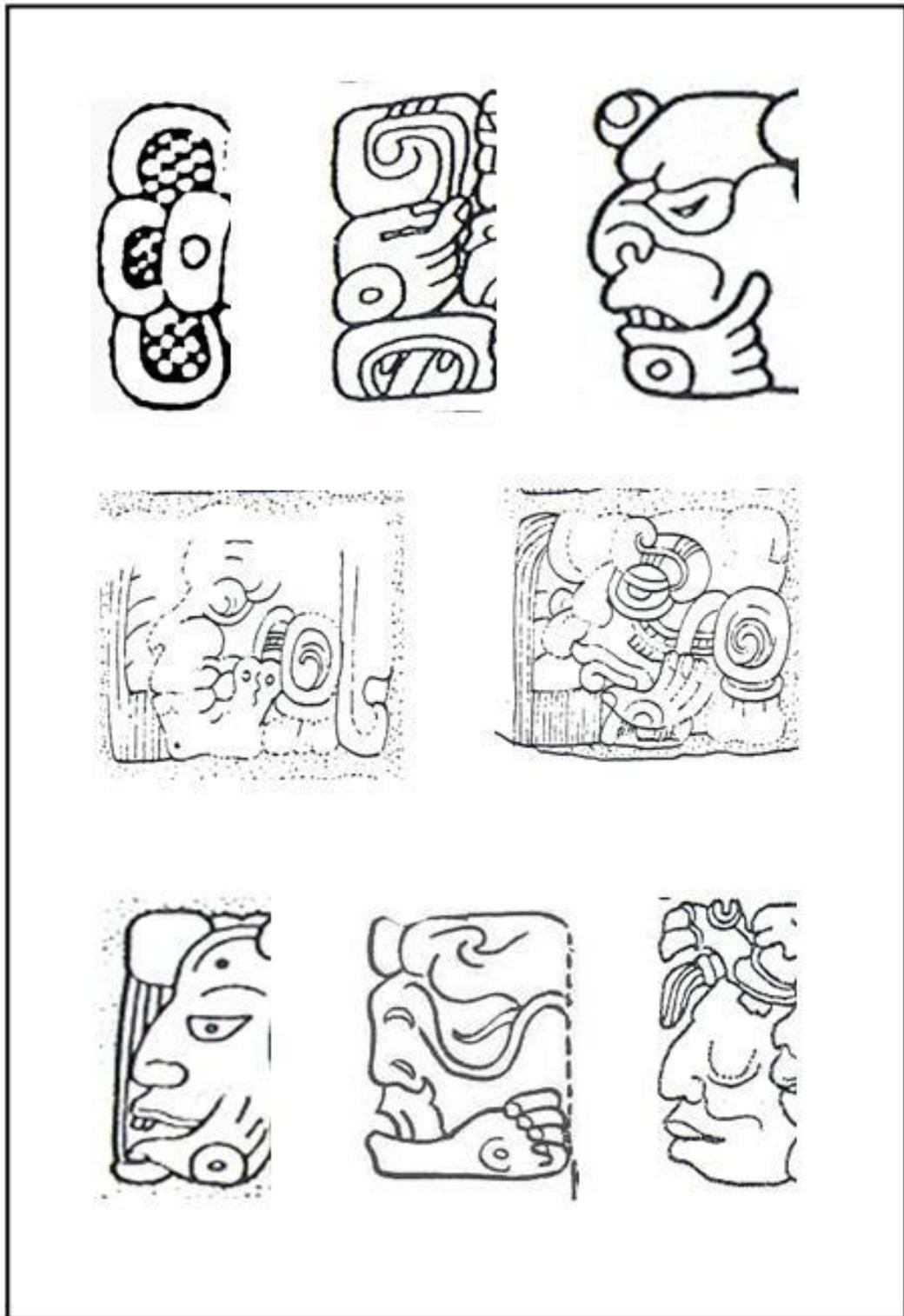


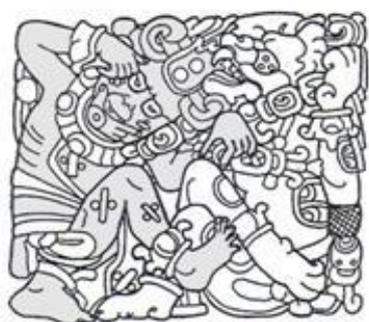
Fig. 3 a. Número **cero y completamiento** en formas geométricas y en variantes de cabeza y partes del cuerpo.



Cero uinales, Copán, Estela D, tomado de León-Portilla.



Cero kines, Copán, Estela D, tomado de León-Portilla.



Cero uinales, Quir., Estela D, lado este, dib. Looper.



Cero kines, Quir., Zoomorfo B, dib. Looper.



Cero uinales, Quir., Zoomorfo B, dib. Looper.

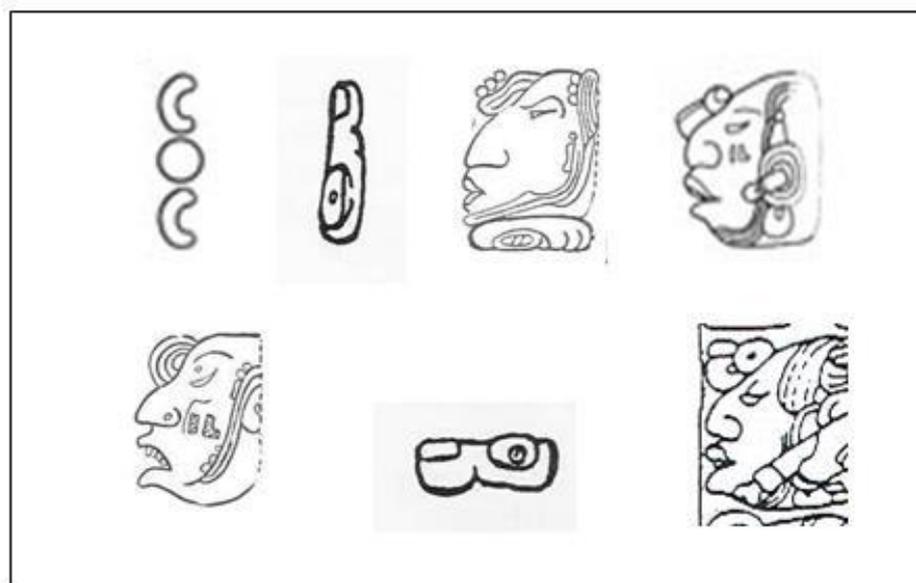


Cero kines, Quir., Estela D, lado este, dib. Looper.

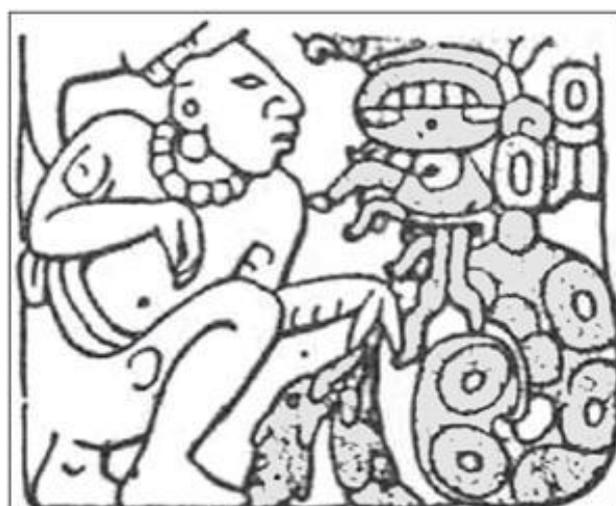


Cero kines, Pal., Tablero Palacio, dib. Schele.

Fig. 3 b. Número **cero o completamiento** en variantes de cuerpo completo



Glifo 1 C, Serie Lunar,  
Zoomorfo B, Quir.,  
dib. Looper.



1 *Tun*, Esc. Jer. de Copán,  
tomado de Thompson.

Fig. 4. Número **uno** en formas geométricas y variantes corporales de partes del cuerpo, cabeza y cuerpo completo.

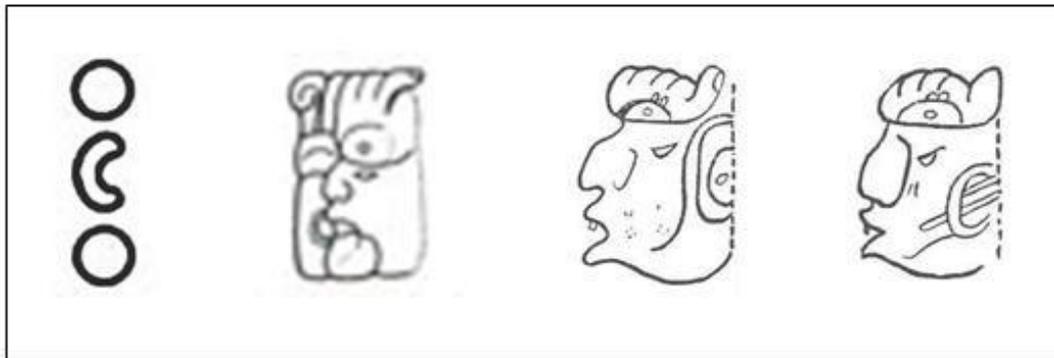
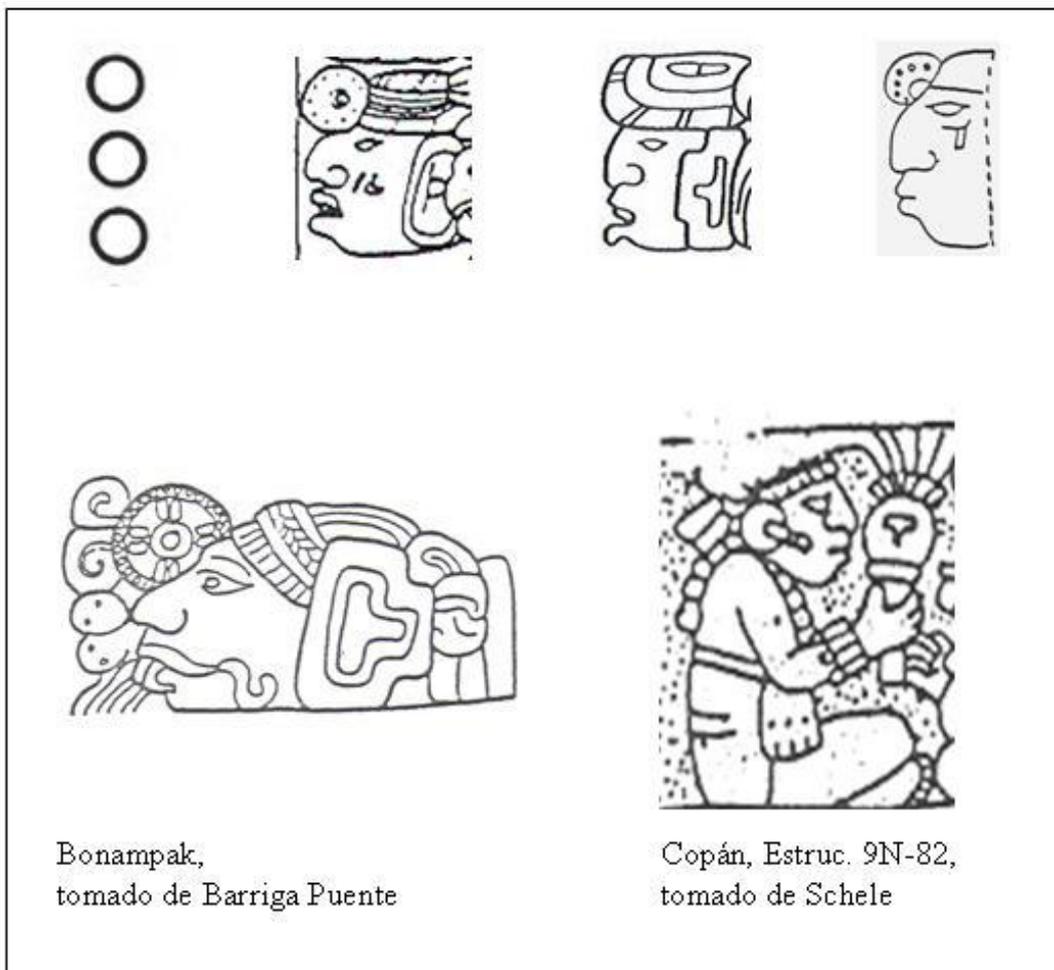


Fig. 5. Número **dos** en formas geométricas y variantes de cabeza, sin ejemplos para variante de cuerpo completo.



Bonampak,  
tomado de Barriga Puente

Copán, Estruc. 9N-82,  
tomado de Schele

Fig. 6. Número **tres** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.

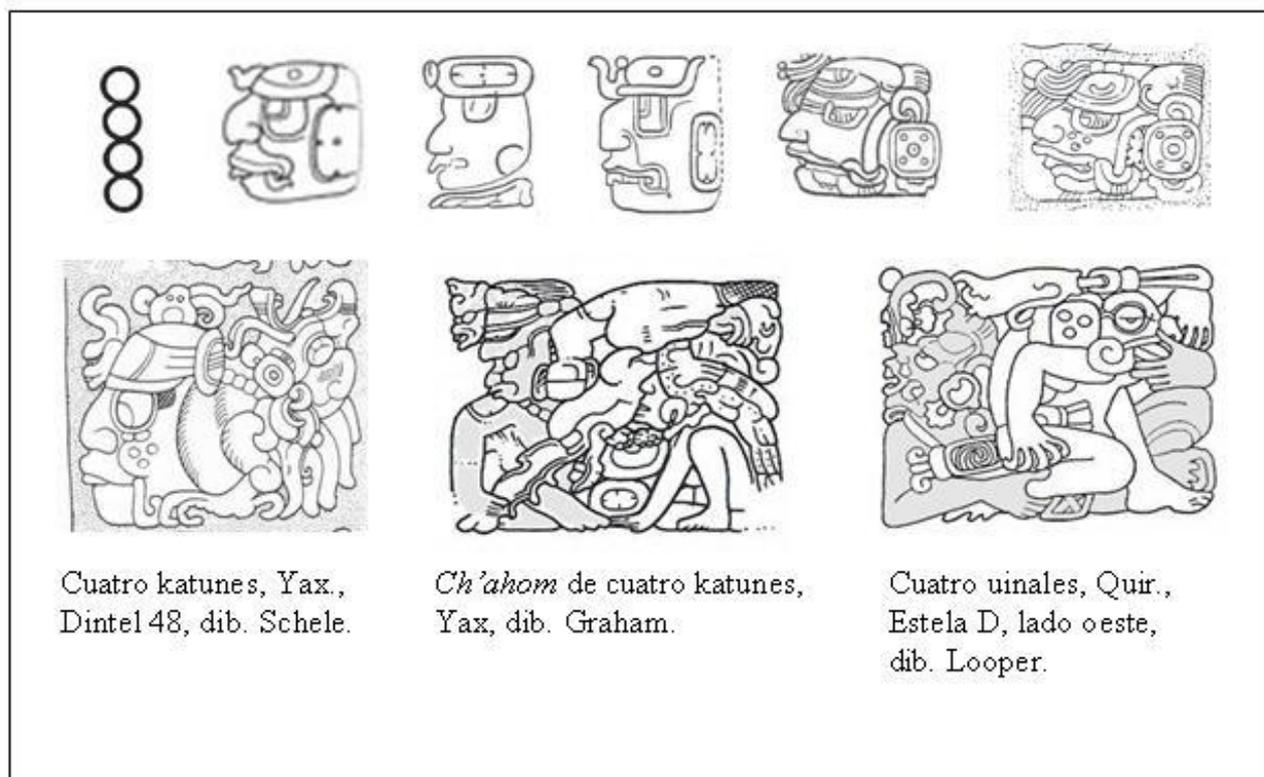


Fig. 7. Número **cuatro** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.

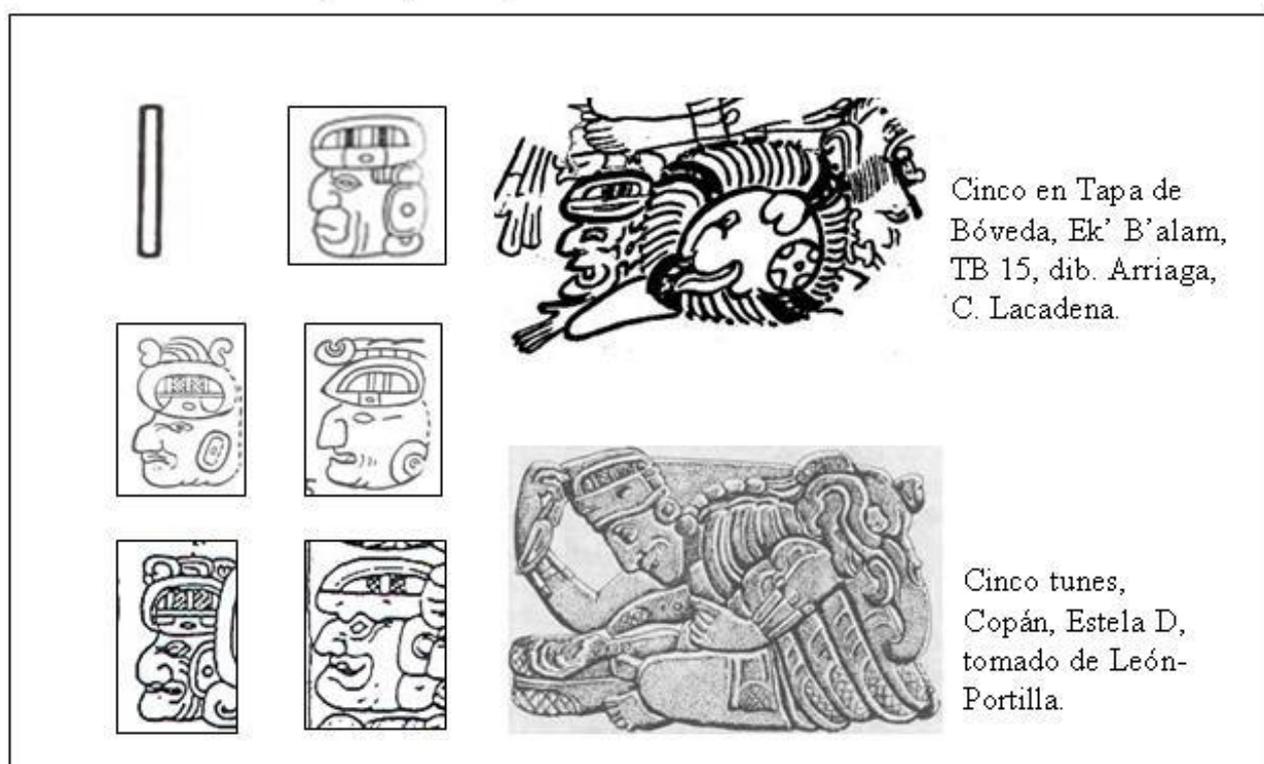


Fig. 8. Número **cinco** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo

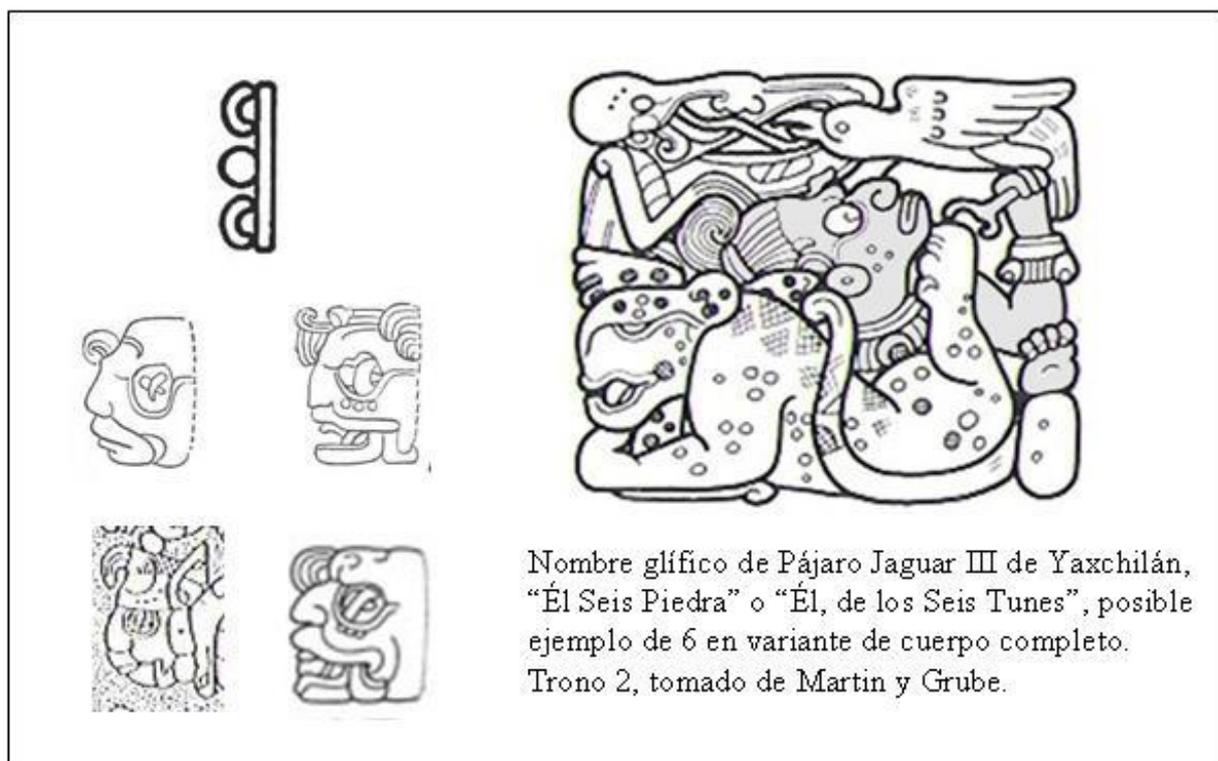


Fig. 9. Número **seis** en formas geométricas y en variantes de cabeza, con una posible variante de cuerpo completo

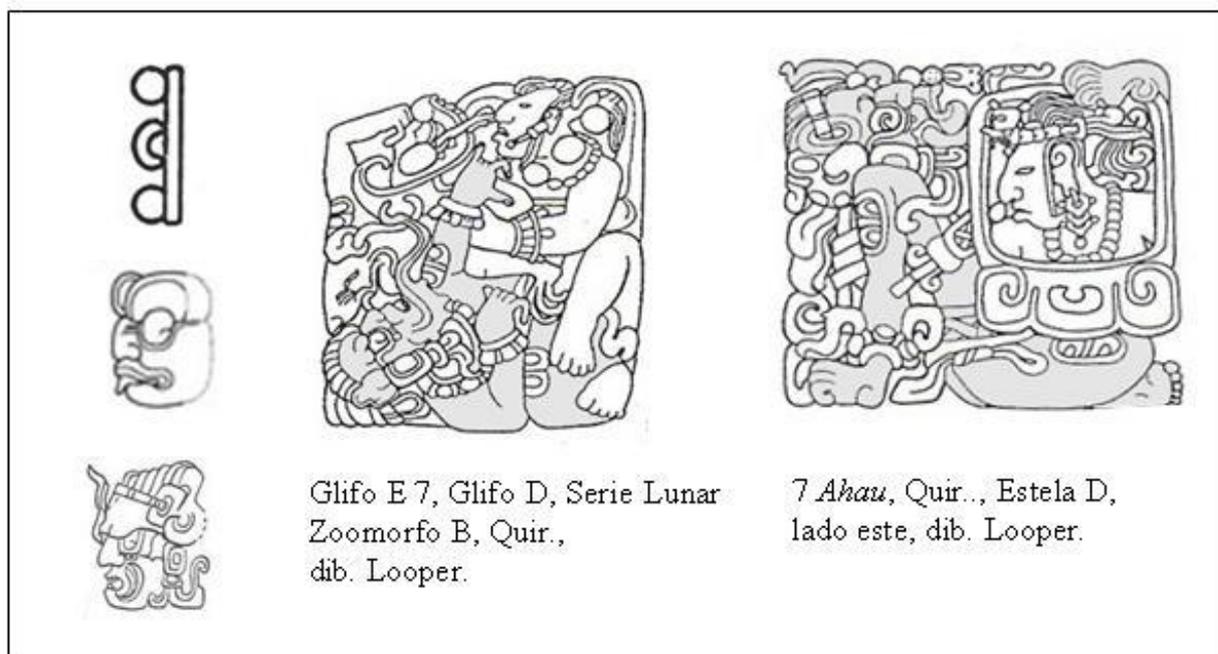
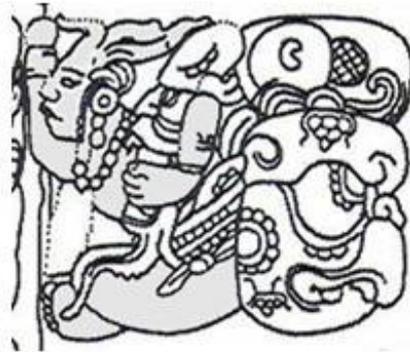


Fig. 10. Número **siete** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.



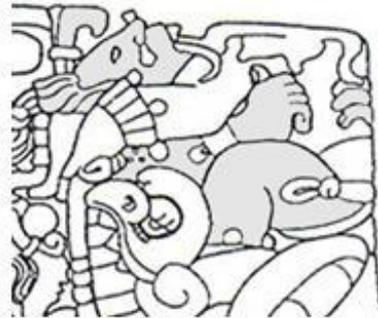
8 uinales, Yaxchilán, Dintel 48,  
dib. Schele.



8 *Chen*, Copán, Estela D,  
dib. Schele.



8 *Caban*, Quir., Estela D, lado oeste,  
dib. Loooper.



8 *Pax*, Quir., Zoomorfo B,  
dib. Loooper.



8 *kines*, Copán, Esc. Jer.,  
tomado de Thompson.



8 *Pax*, Copán, Estru 9N-146,  
dib. Schele.

Fig. 11. Número **ocho** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza (tomado de Schele, Mathews y Thompson) y cuerpo completo.

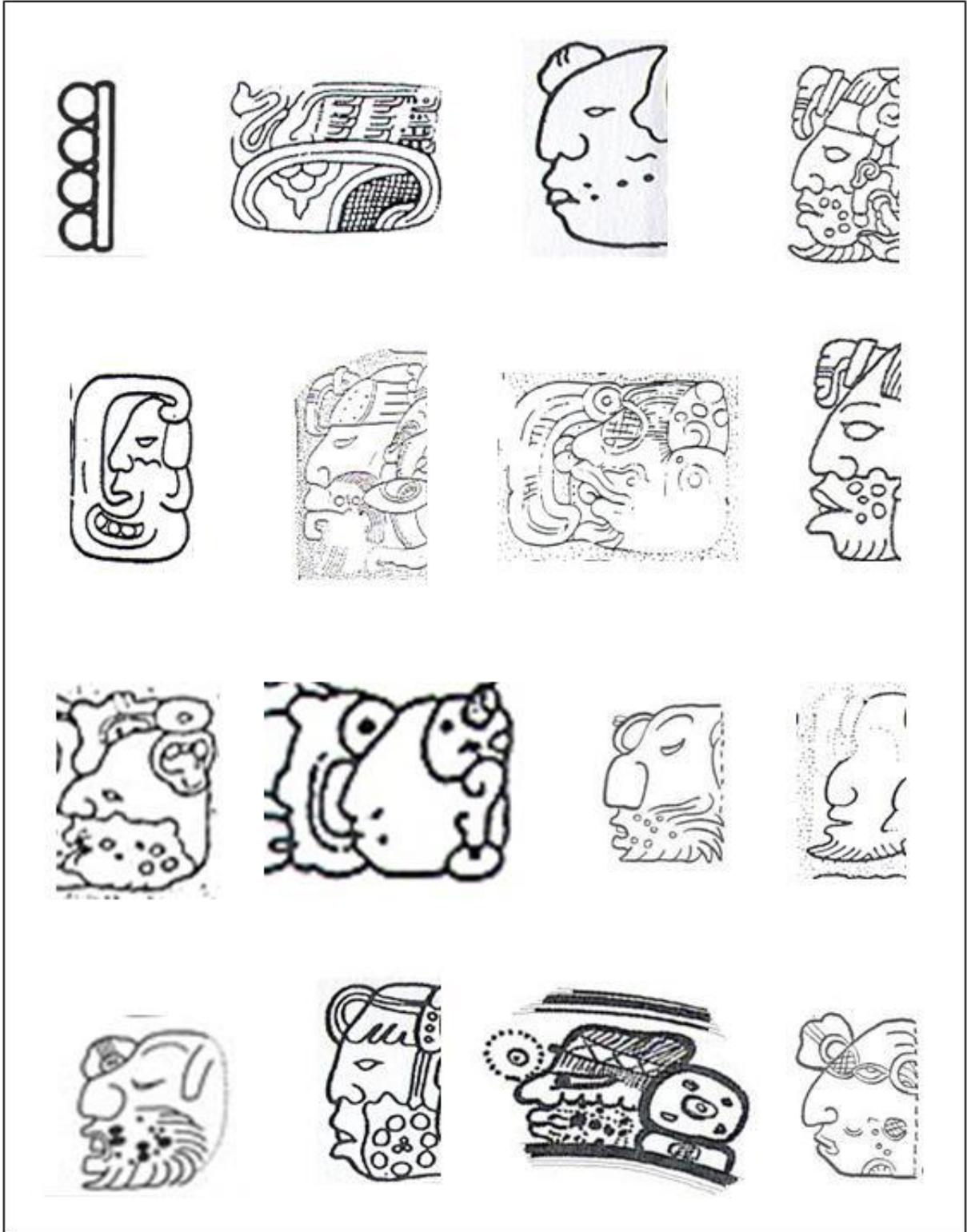
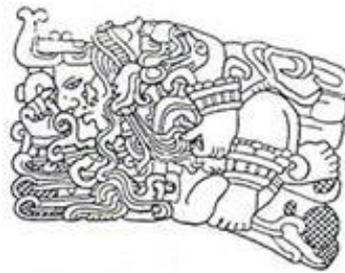


Fig. 12 a. Número **nueve** en formas geométricas y en variantes de cabeza (tomado de Schele, Fash, Hellmuth, Thompson y Mathews).



9 baktunes, Quir., Altar O, tomado de Thompson.



9 baktunes, Quir., Zoomorfo B, dib. Looper.



9 baktunes, Copán, Estela D, dib. Schele.



9 baktunes, Pal., Tab. Palacio, dib. Schele.



9 baktunes, Quir., Estela D, tomado de Thompson.



9 baktunes, Quir., Estela D, dib. Looper.



Glifo 9 A, Serie Lunar, Quir., Zoomorfo B, dib. Looper.



9 personificado en un plato, dib. Hellmuth.



Posible personificación del 9 en vasija trípode cilíndrica según Hellmuth, dib. Croker.

Fig. 12 b. Número **nueve** en variantes de cuerpo completo

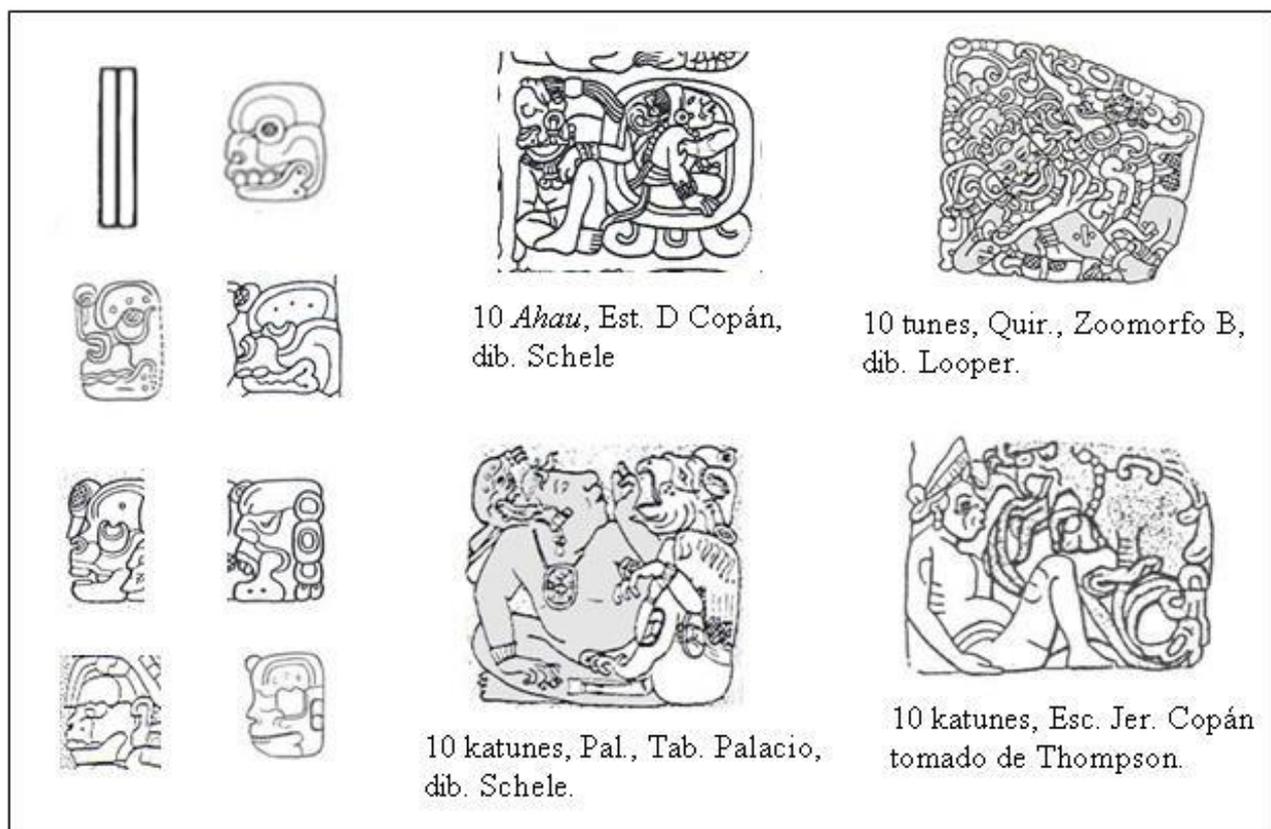


Fig. 13. Número **diez** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.

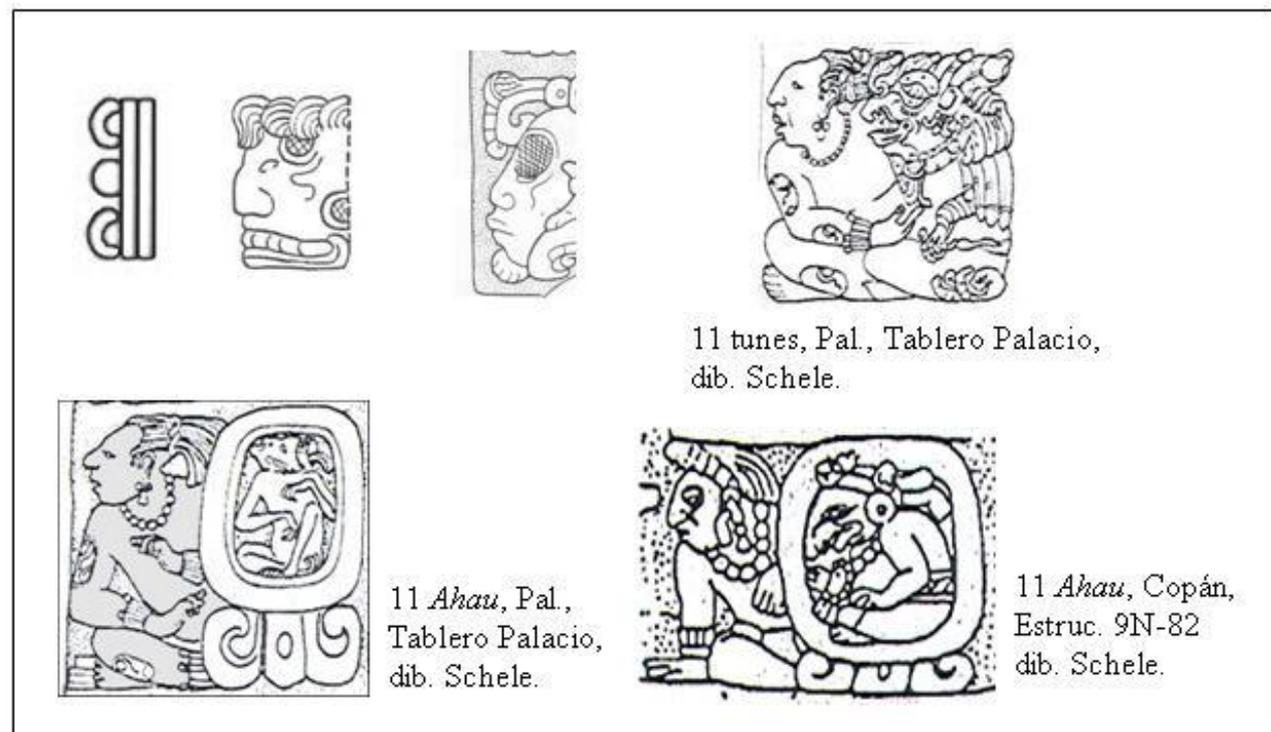


Fig. 14. Número **once** en formas geométricas y variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.

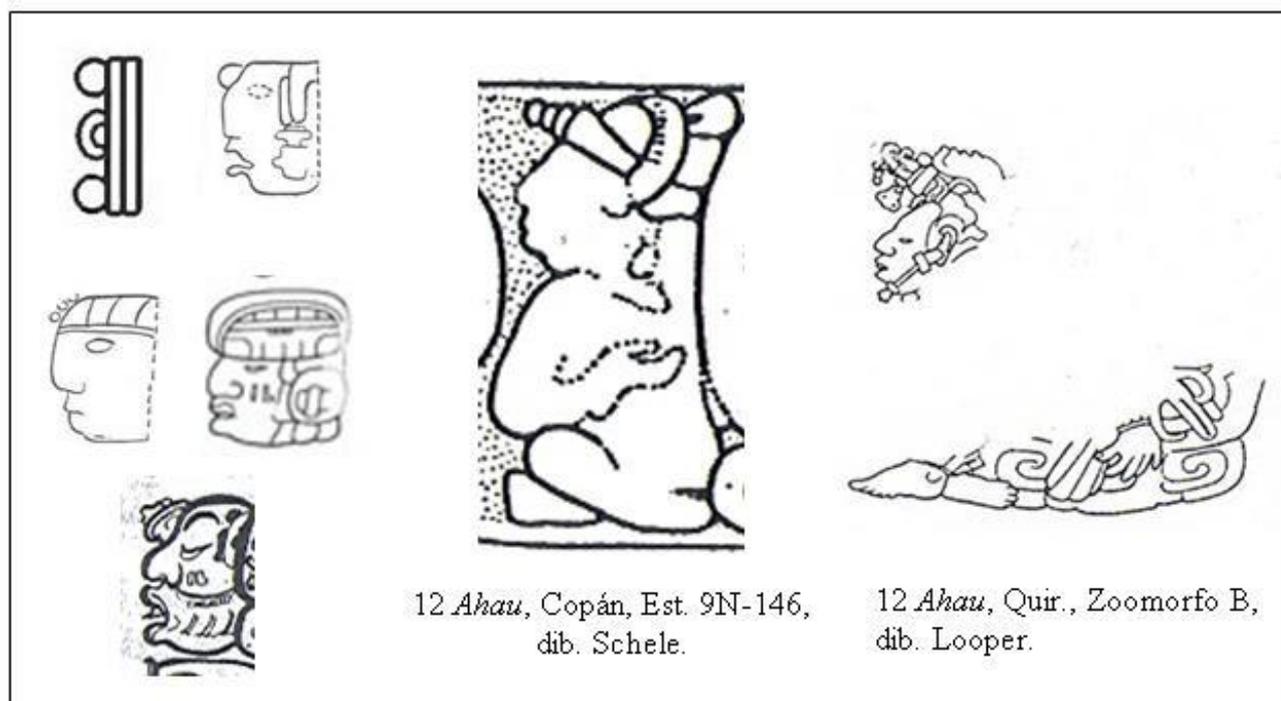


Fig. 15. Número **doce** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.

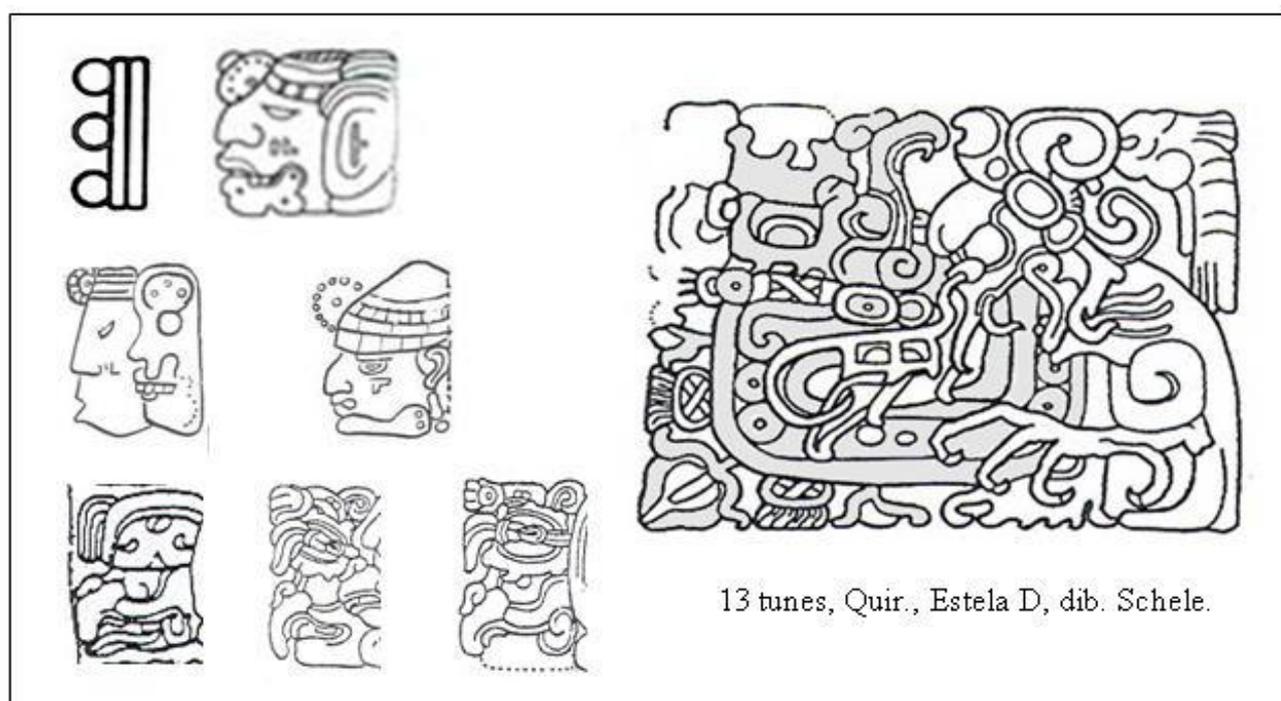
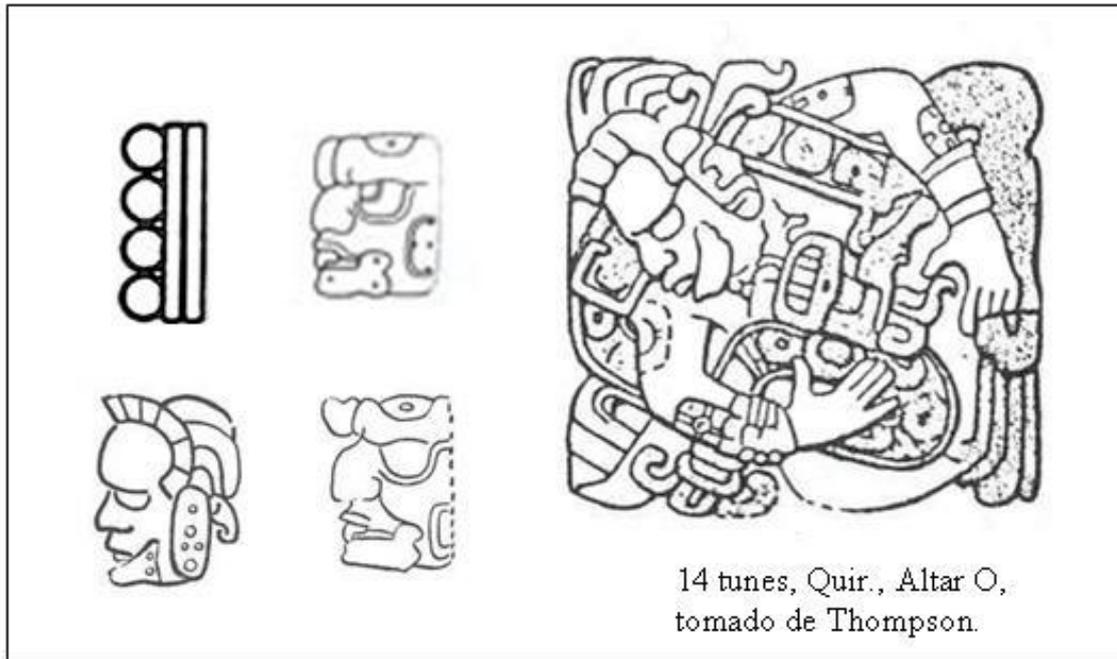
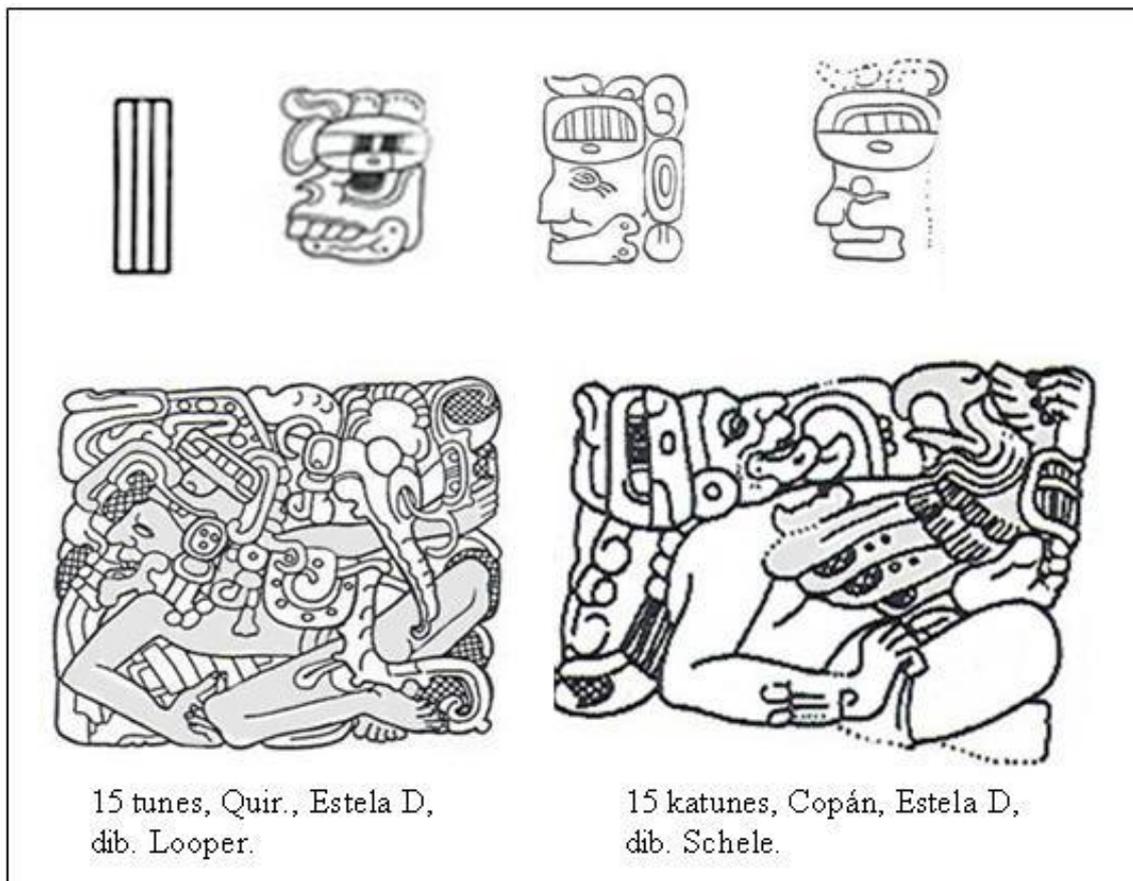


Fig. 16. Número **trece** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.

Fig. 17 a. Números 14 y 15.

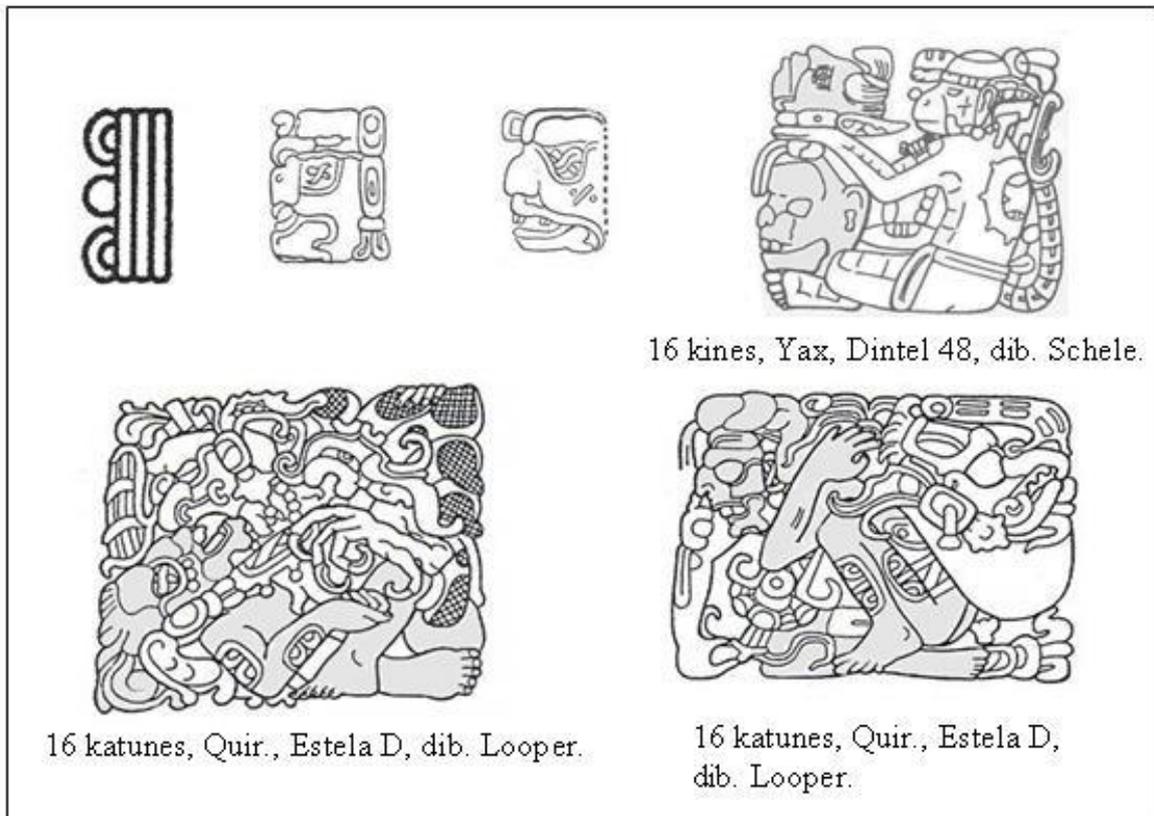


Número **catorce** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.

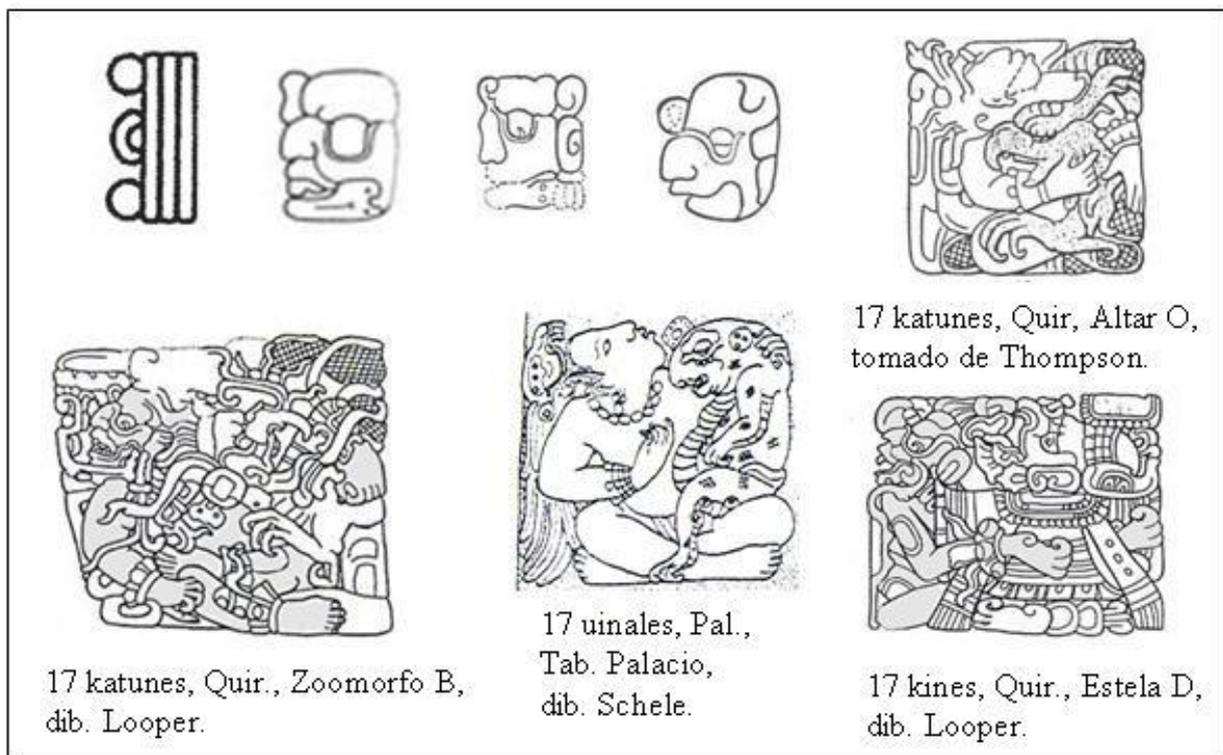


Número **quince** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.

Fig. 17 b. Números 16 y 17.

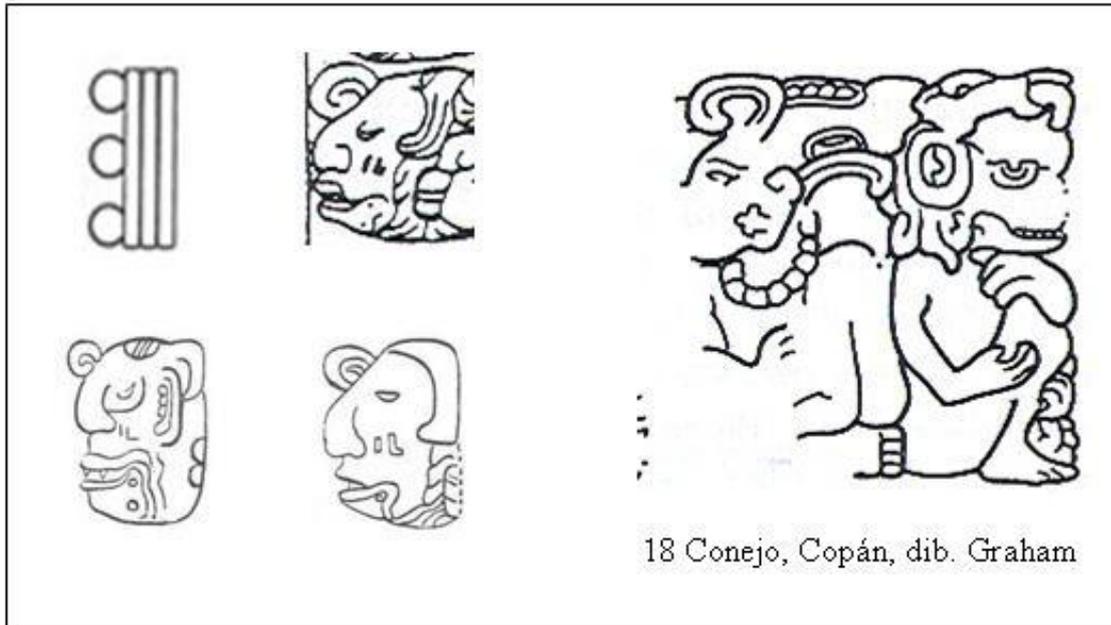


Número **dieciséis** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.

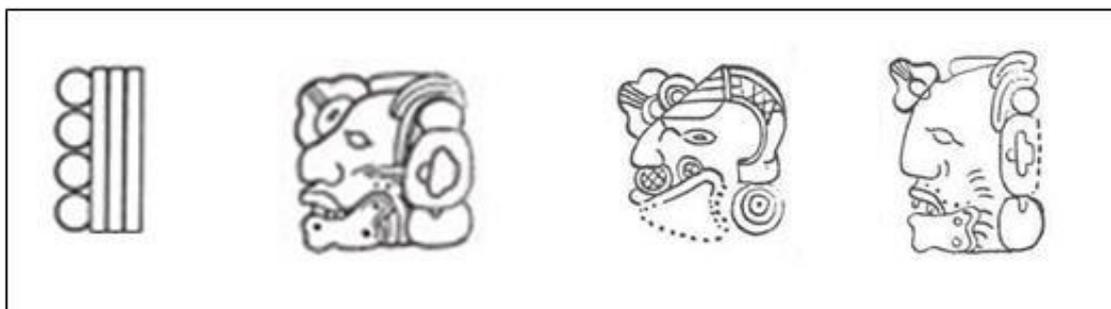


Número **diecisiete** en formas geométricas y en variantes corporales de cabeza y cuerpo completo.

Fig. 17 c. Números 18 y 19.



Número **dieciocho** en formas geométricas, de cabeza y de cuerpo completo.



Número **diecinueve** en variantes de cuerpo completo y variantes de cabeza, sin ningún ejemplo en variantes de cuerpo completo.

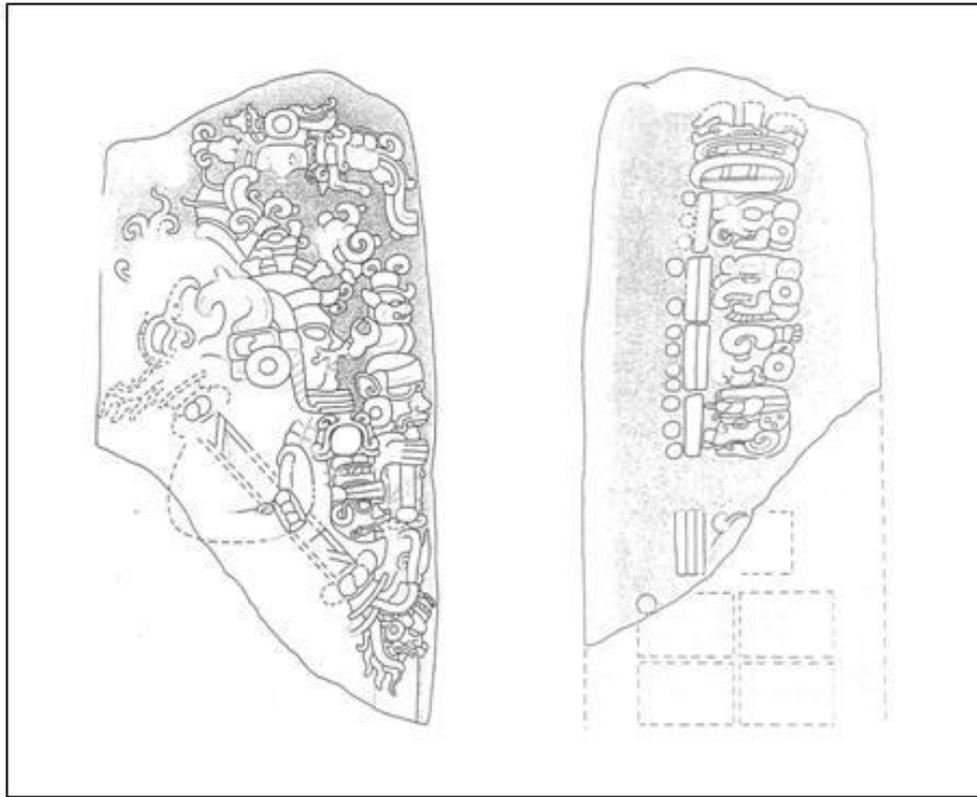


Fig. 18. Estela 29 de Tikal con periodos personificados, tomada de Schele.

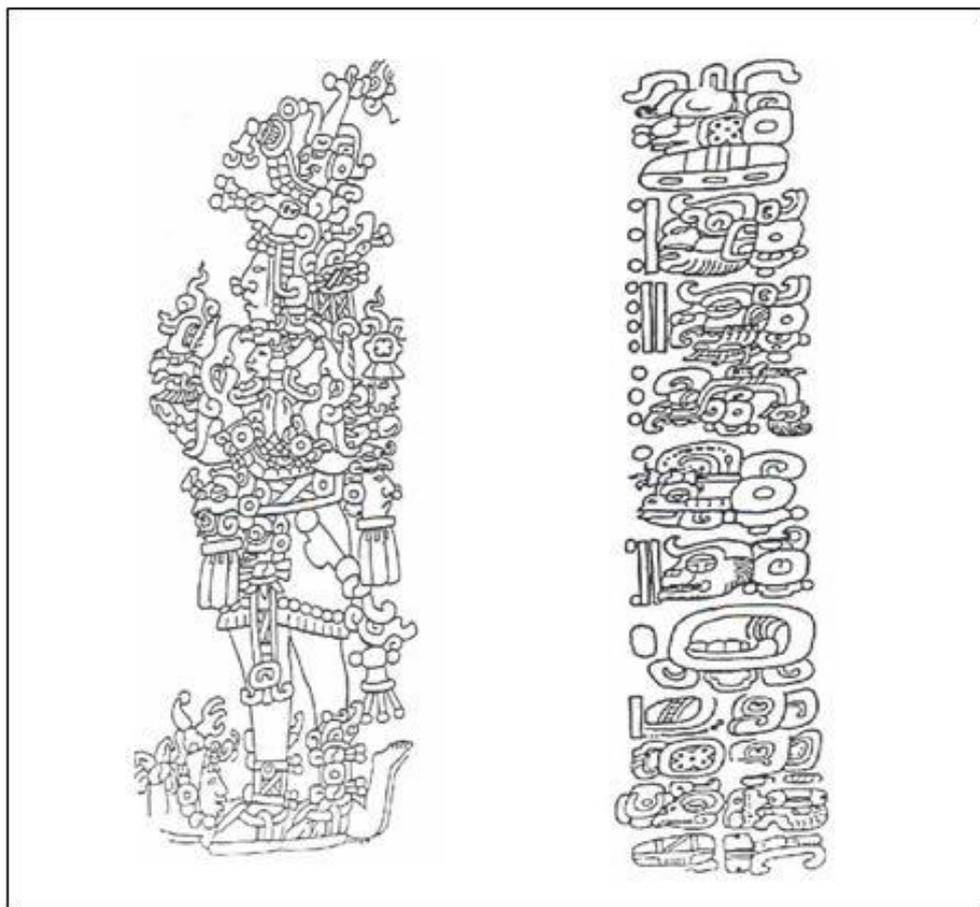


Fig. 19. Placa de Leyden con periodos personificados, tomada de Schele.

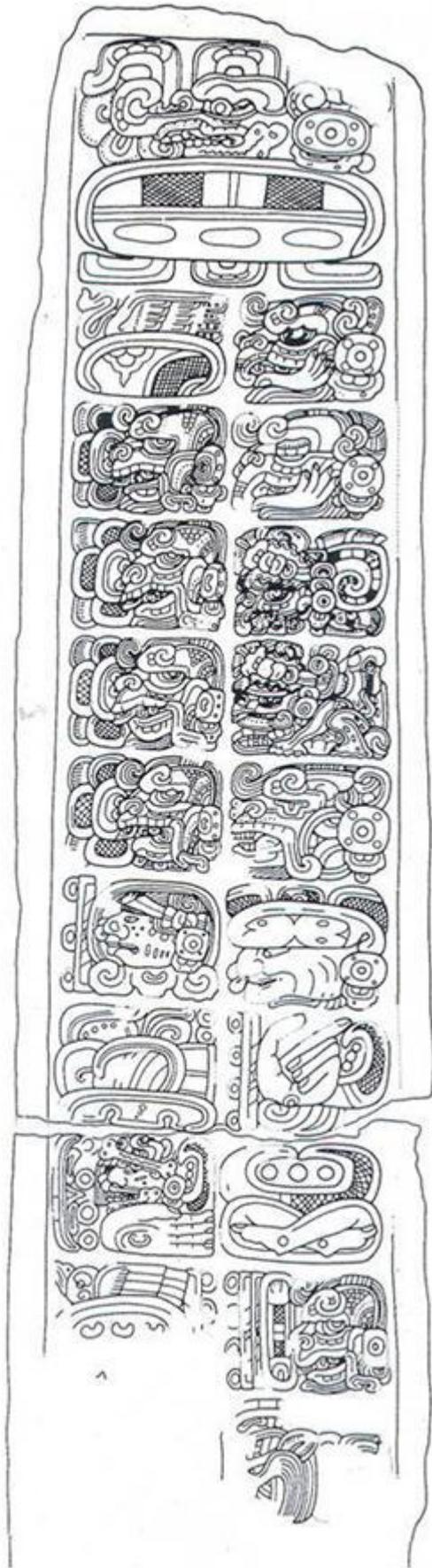


Fig. 20. Estela 63 de Copán,  
9.0.0.0, 8 *Ahau*, 14 [sic] *Ceh*,  
11 de diciembre de 435 d.C.  
Ejemplo más temprano  
en el Clásico de Serie Inicial  
con números y periodos  
personificados.  
Tomada de Fash.

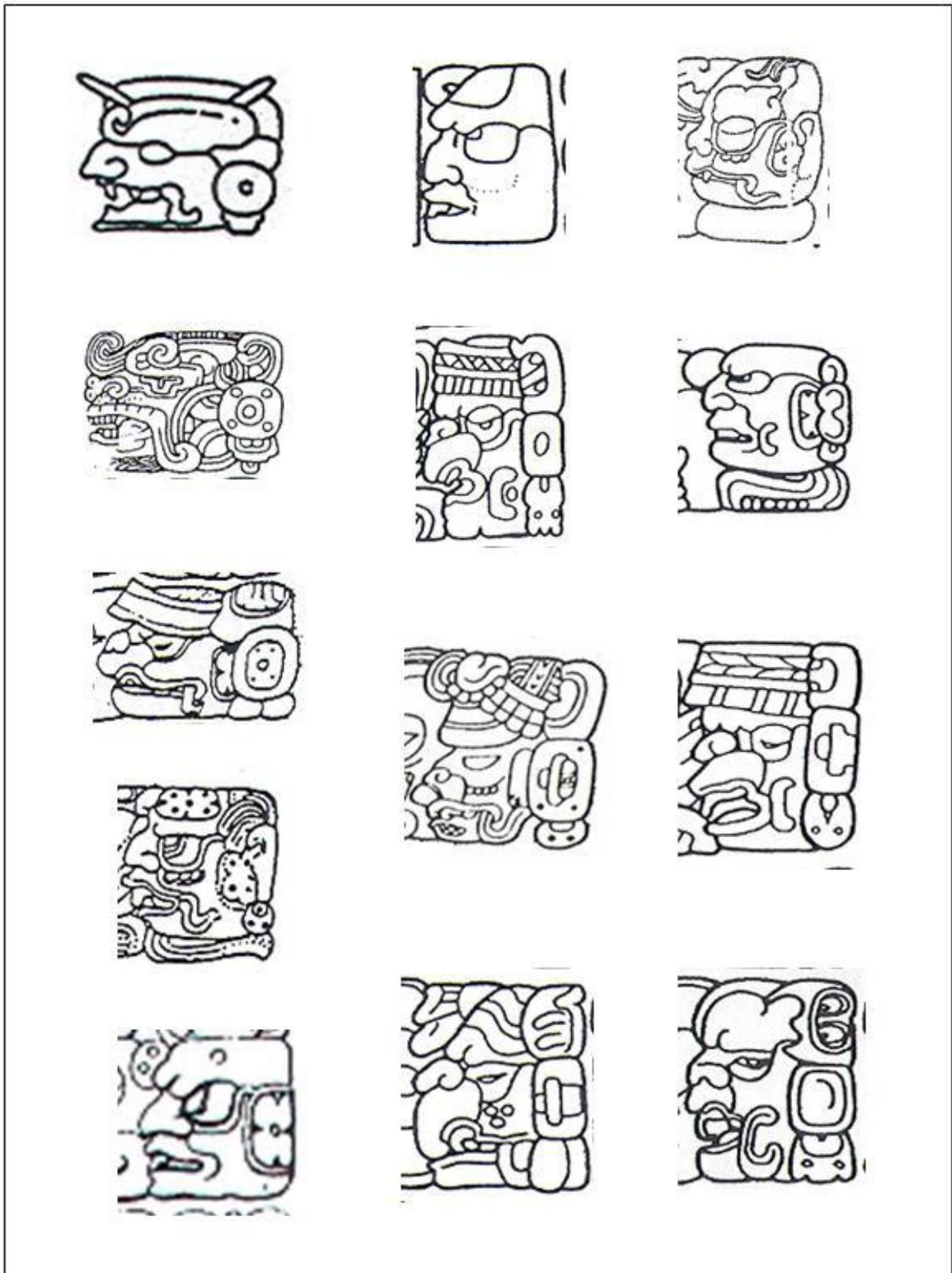


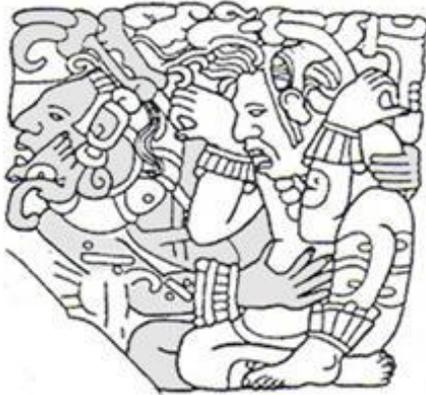
Fig. 21a. *Kin* en variantes de cabeza. Ejemplos de Copán, Quiriguá, Yaxchilán, Palenque y Tikal, tomados de Schele,Looper y Glifoteca UNAM.



Cero kines, Copán, Estela D.,  
dib. Schele.



17 kines, Quir., Estela D, lado oeste,  
dib.Looper.



Cero kines, Quir., Zoomorfo B,  
dib. Looper.



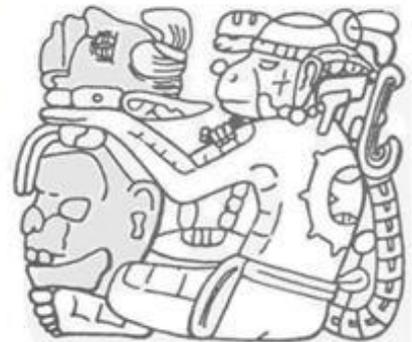
Cero kines, Quir., Estela D, lado este,  
dib. Looper.



Cero kines, Pal., Esc. Jer.,  
dib. Schele



8 kines, Copán, Esc. Jer., tomado de Thompson.



16 kines, Yax., Dintel 48,  
dib. Schele.

Fig. 21b. *Kin* en variantes de cuerpo completo.

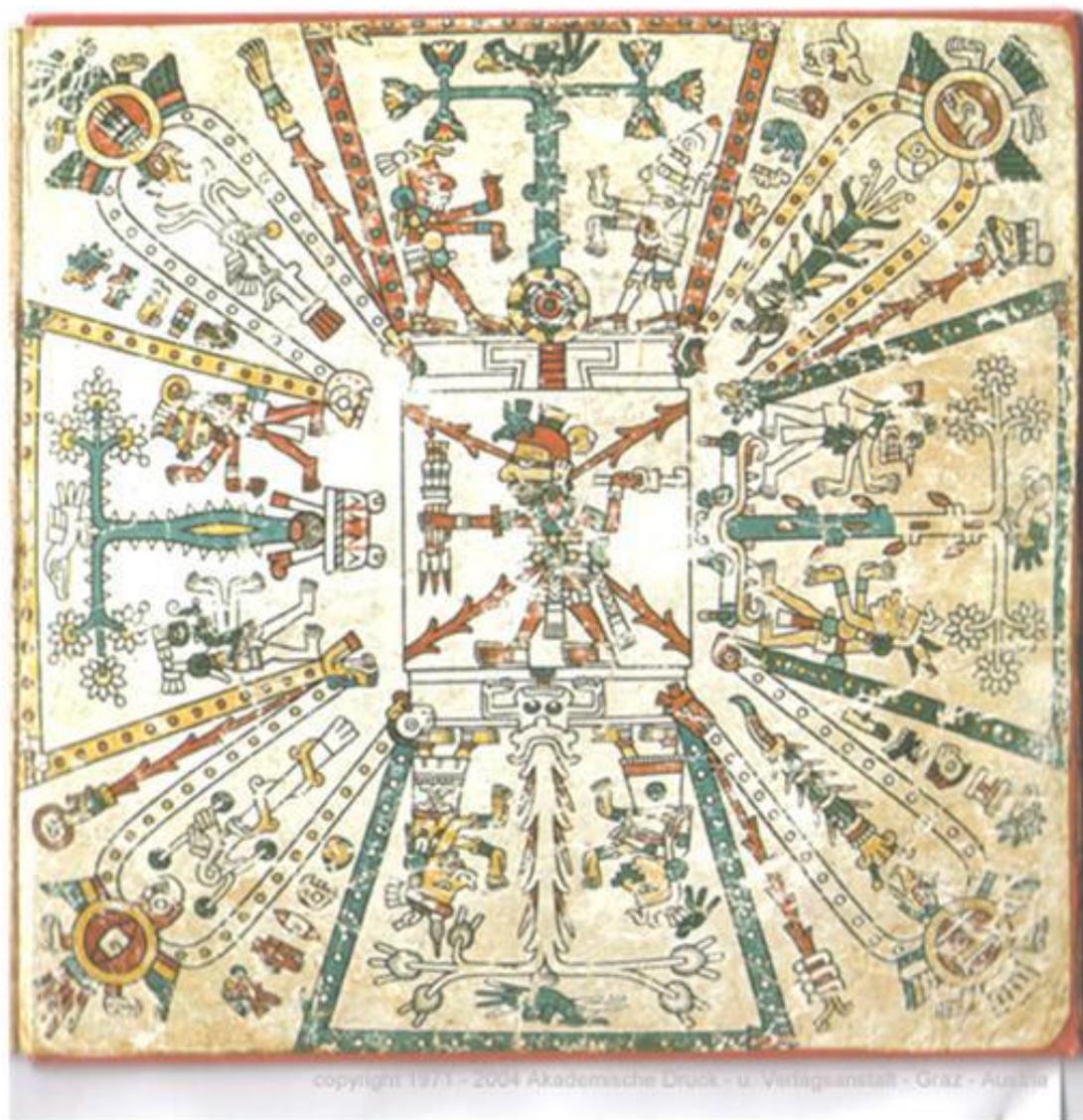


Fig. 22. *Códice Fejérváry Mayer*, con una deidad rodeada por los veinte signos de los días. Tomado de FAMSI.

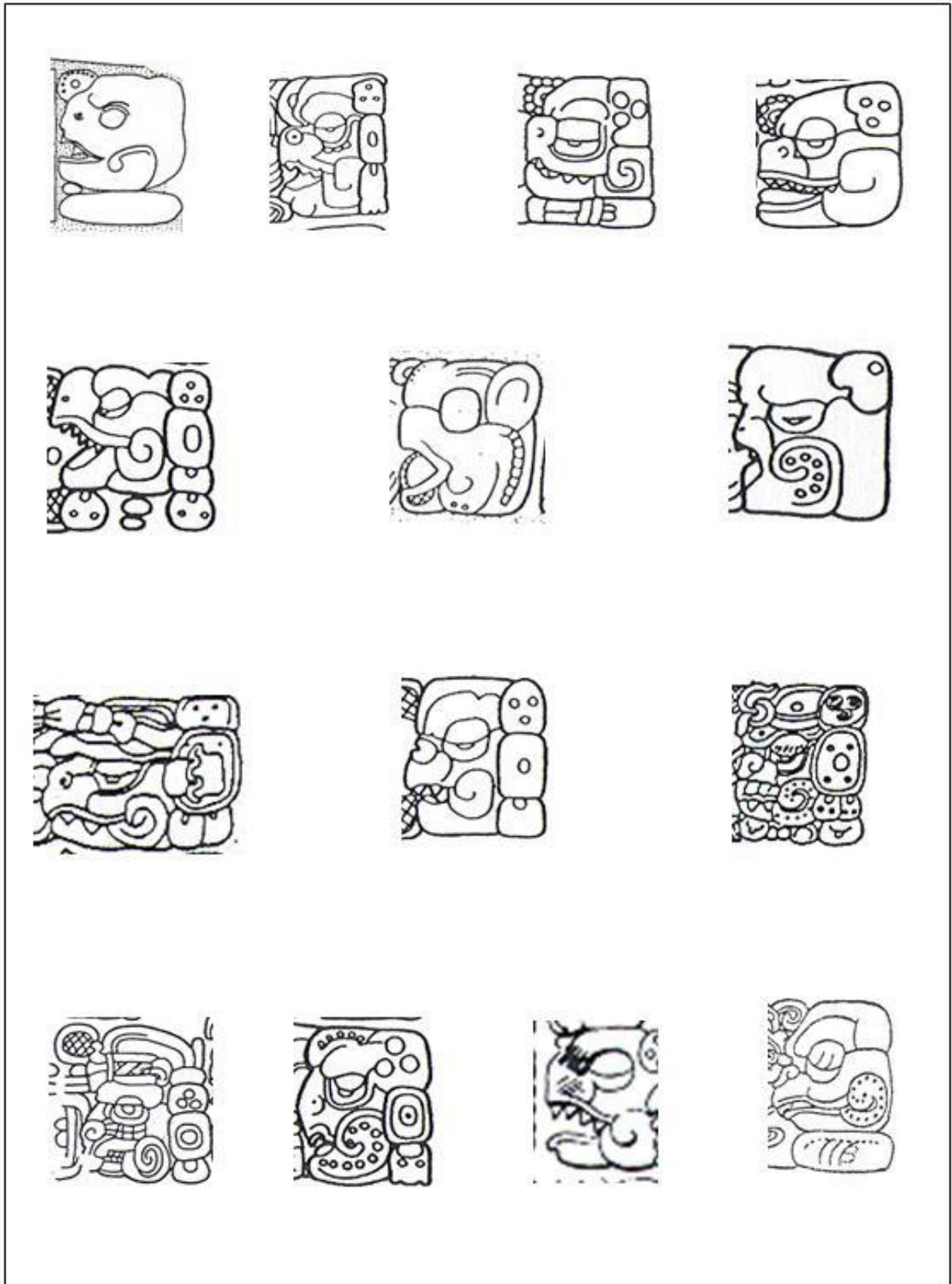


Fig. 23 a. *Uinal* en variantes de cabeza, tomadas de Schele, Loofer y Glifoteca UNAM



Fig. 23 b. *Uinal* en variantes de cuerpo completo, tomadas de Schele, Loofer y Glifoteca UNAM

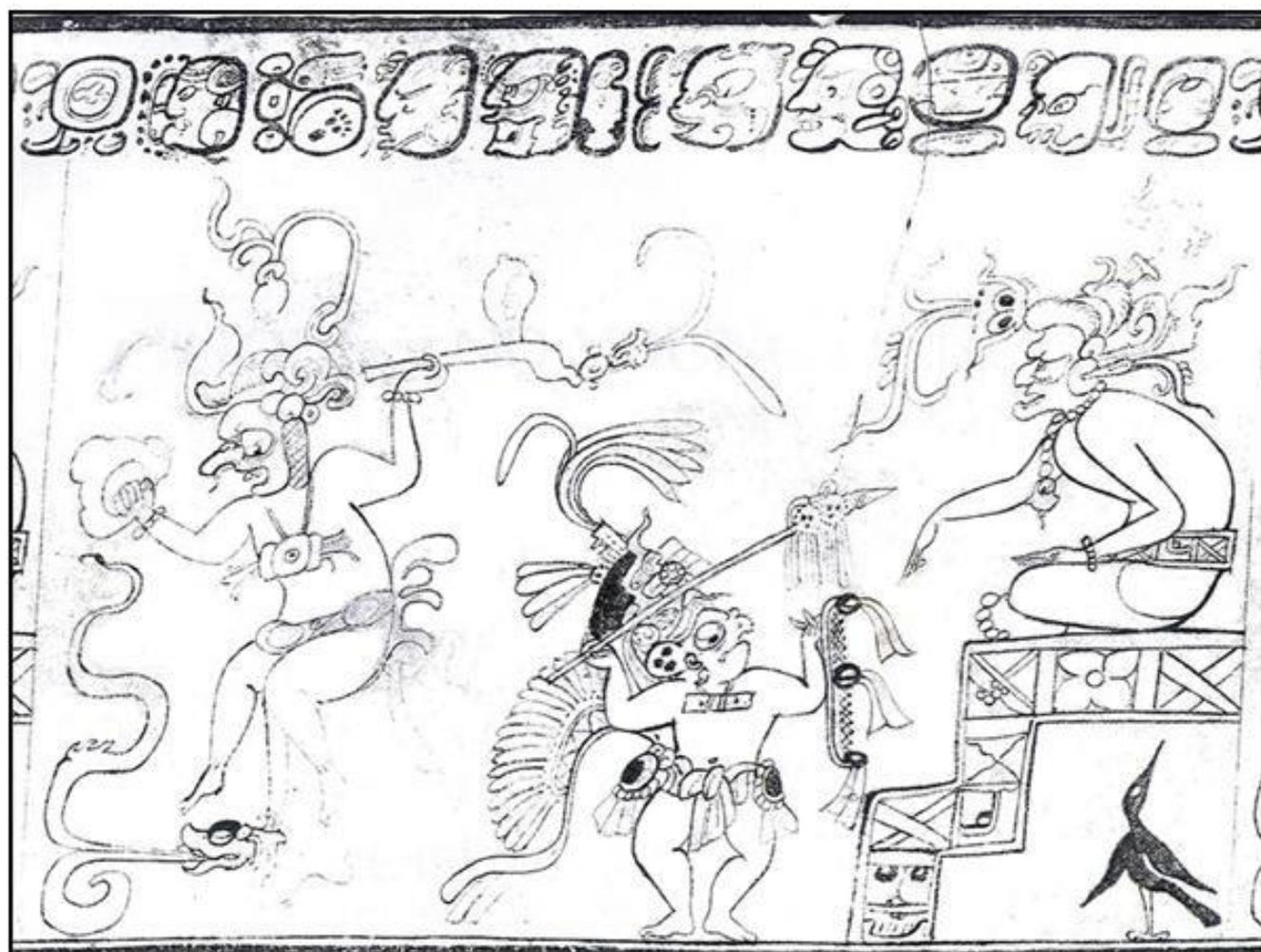


Fig. 24. Monstruo *Uinal* (al centro) apuntando con una lanza a Itzamná (derecha), vaso estilo códice, No. 59 de Kerr, tomado de Coe y Kerr.



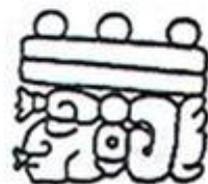
Fig. 25 a. *Tun* en variantes de cabeza, tomadas de Schele, Looper, Thompson y Glifoteca UNAM.



Placa de Leyden



Copán



Tikal



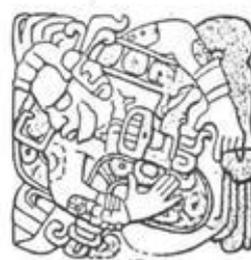
Caracol



Copán



Copán



Quiriguá



Quiriguá



Palenque

Fig. 25 b. *Tun* en variantes de cuerpo completo, tomadas de Schele, Looper, Thompson, Grube y Glifoteca UNAM



Fig. 26. Palenque, Serie Inicial de la Esc. Jer. Palacio, 9.1.9.13.0, 8 *Ahau* 13 *Pop*, (27 de marzo de 465 d.C.), dib. Schele.

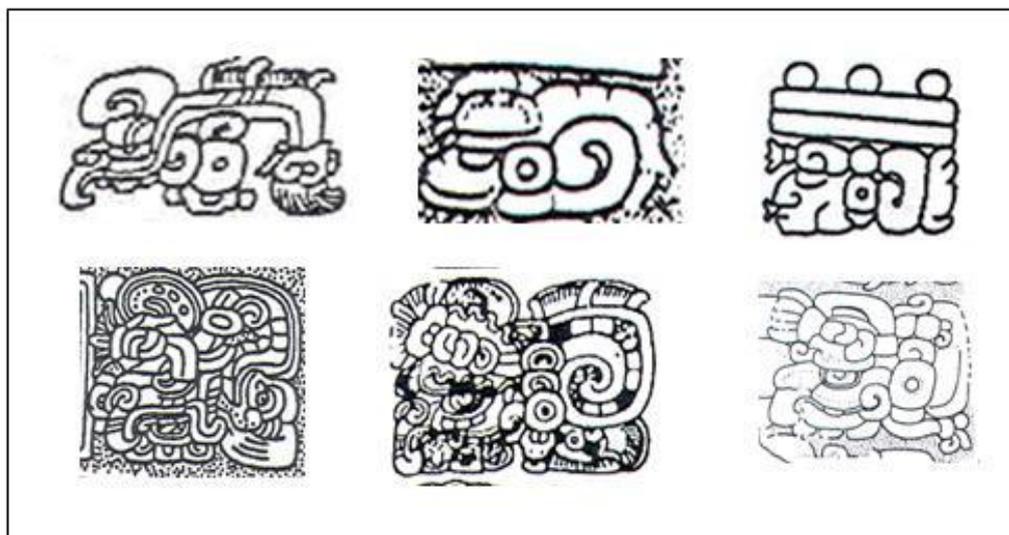


Fig. 27. Ejemplos de *Tun* en variantes de cuerpo completo en inscripciones tempranas del Clásico: Placa de Leyden, Tikal y Copán.

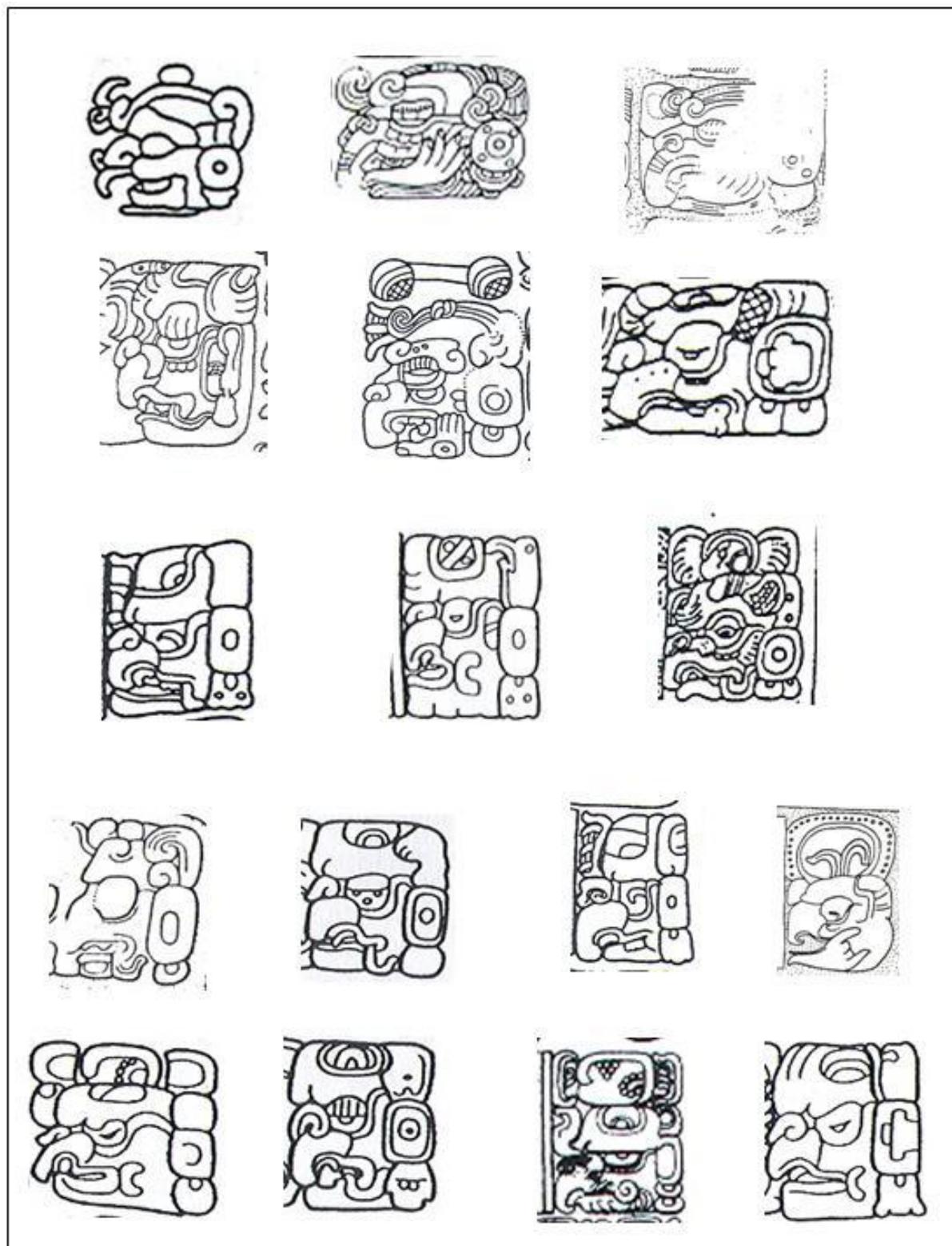


Fig. 28 a. *Katun* en variantes de cabeza, tomados de Schele, Loooper, Thompson y Glifoteca UNAM.



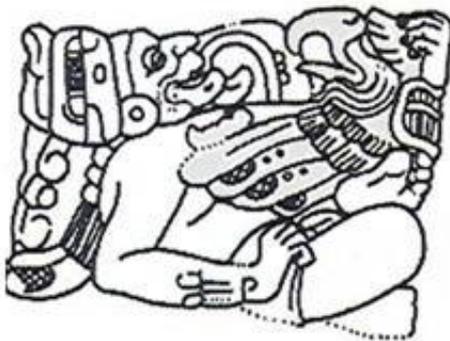
Caracol



Yaxchilán



Palenque



Copán



Quiriguá

Fig. 28 b. *Katun* en variantes de cuerpo completo, tomados de Schele, Looper, Thompson, Grube y Glifoteca UNAM.

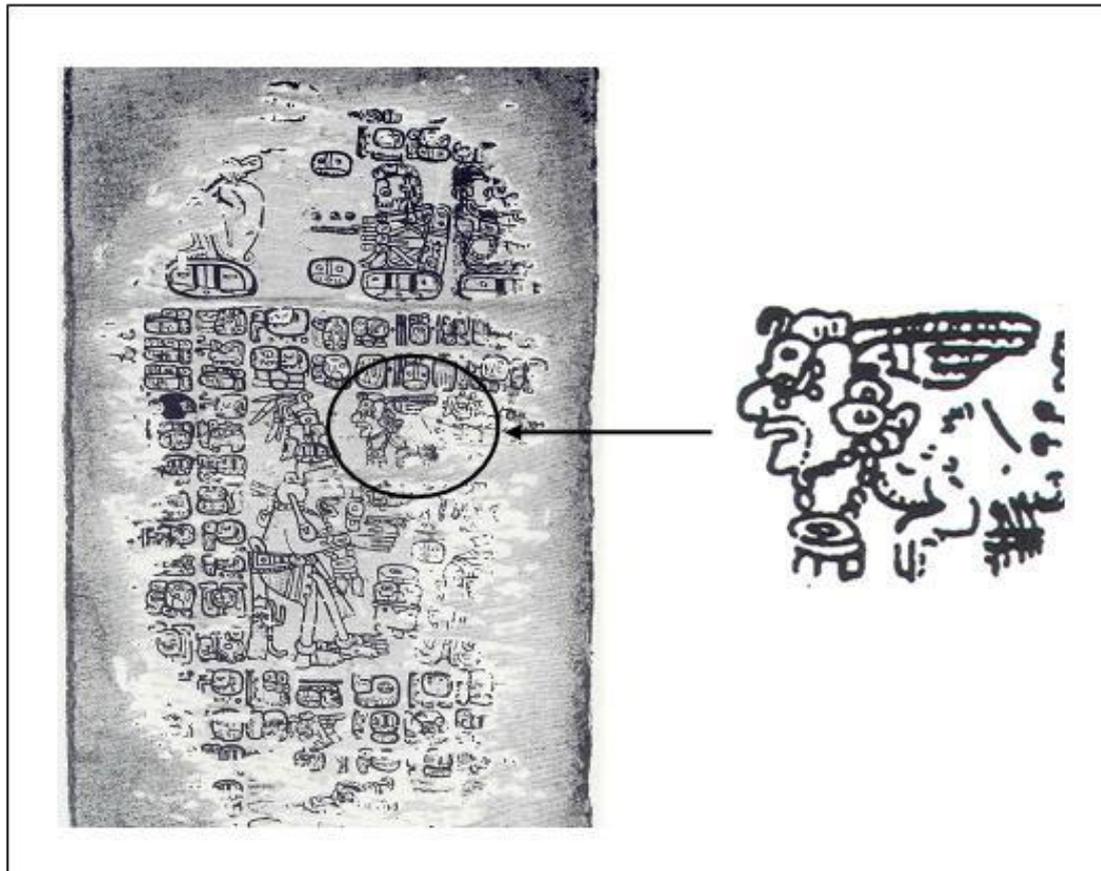


Fig. 29. Posible referencia a un *Katun* personificado en la página 4 del *Códice Paris*, tomado de FAMSI y de Bassie.



Fig. 30. Rueda de katunes en el *Chilam Balam de Kaua*, tomado de Díaz Solís.

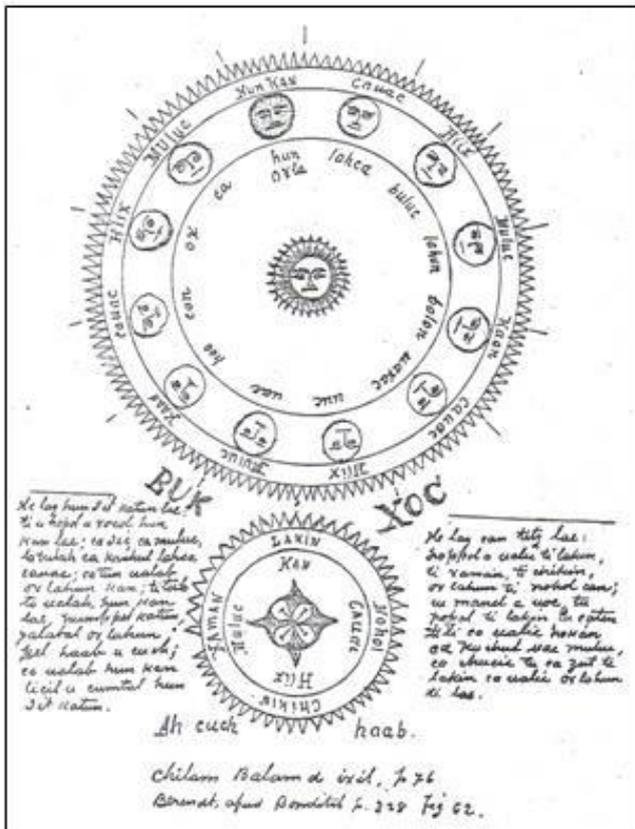


Fig. 31. Rueda de katunes en el *Chilam Balam de Ixil*, tomado de Díaz Solís.



Fig. 32. Rueda de katunes, Grabado 3, *Historia de Yucatán*, tomado de Díaz Solís.

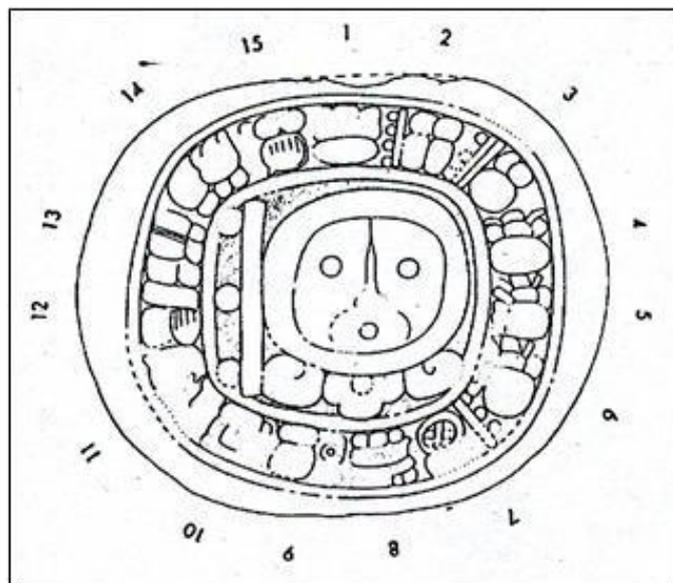


Fig. 33. Altar *Ahau* tomado de Caracol, dib. Grube.

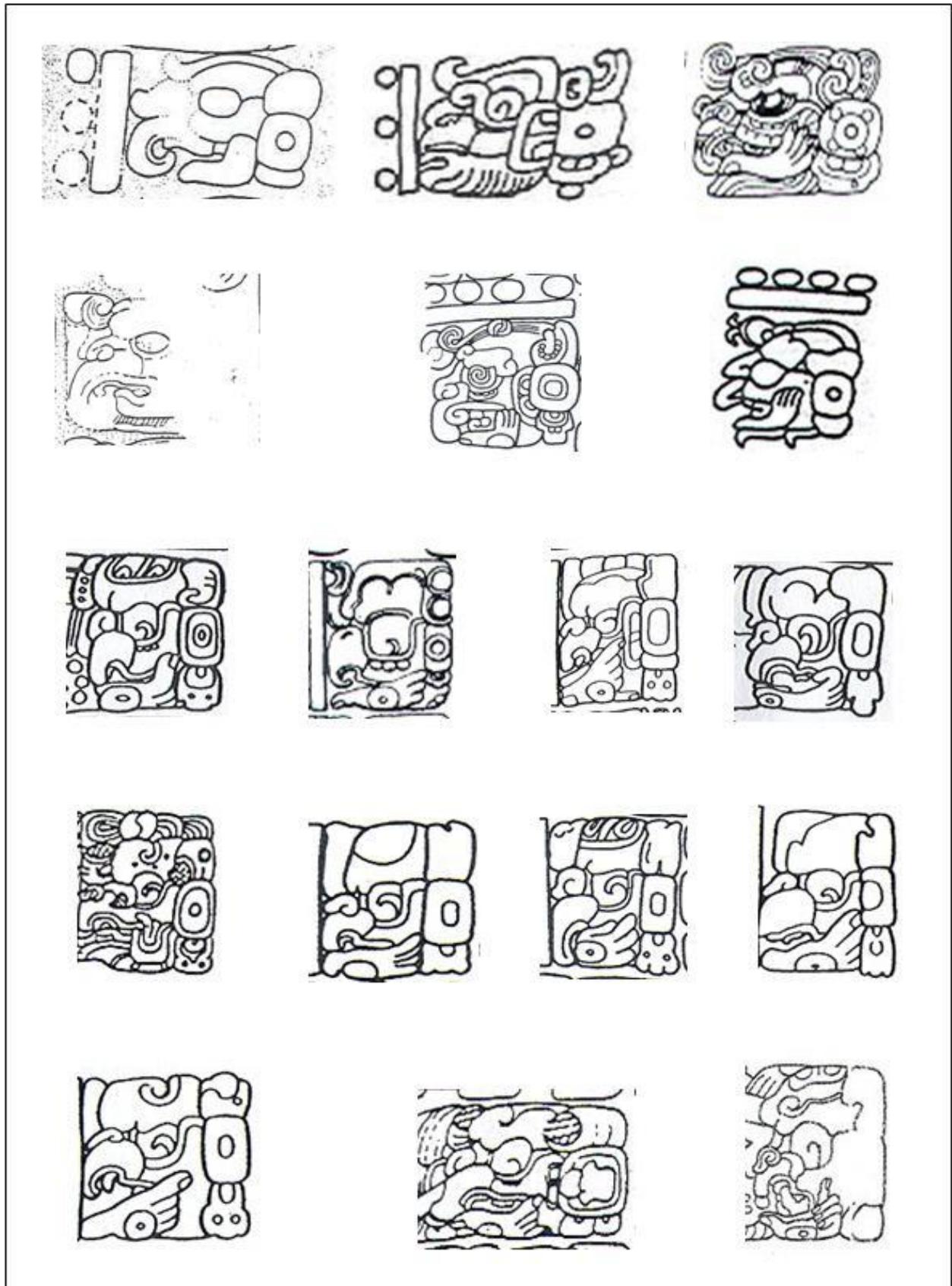


Fig. 34 a. *Baktun* en variantes de cabeza, tomadas de Schele,Looper, Thompson y Glifoteca UNAM.



Caracol



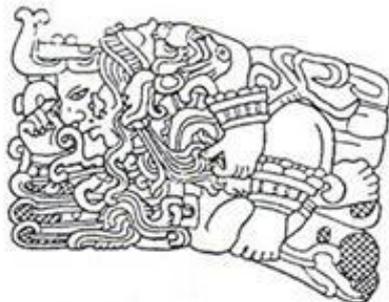
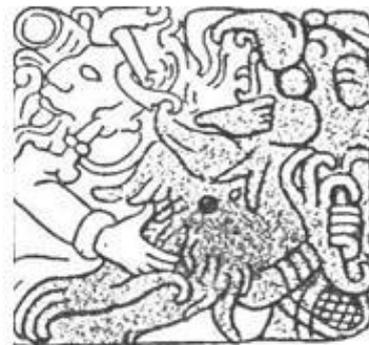
Palenque



Yaxchilán



Copán



Quiriguá

Fig. 34 b. *Baktun* en variantes de cuerpo completo, tomadas de Schele, Loooper, Thompson, Grube y Glifoteca UNAM.

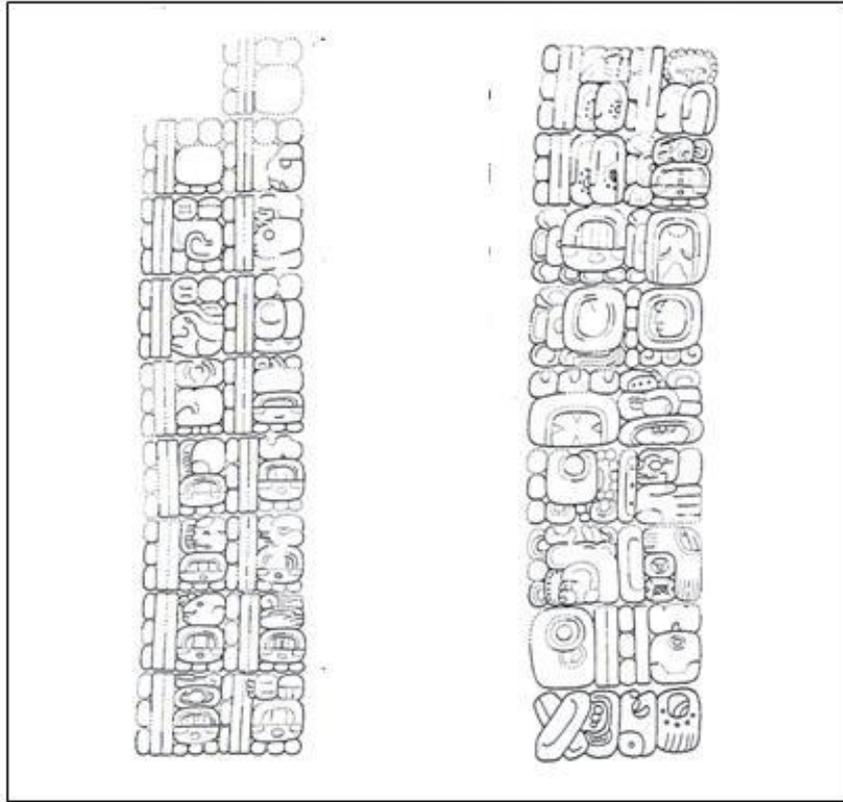


Fig. 35. Serie Inicial de la Estela 1 de Cobá, tomada de Montgomery.

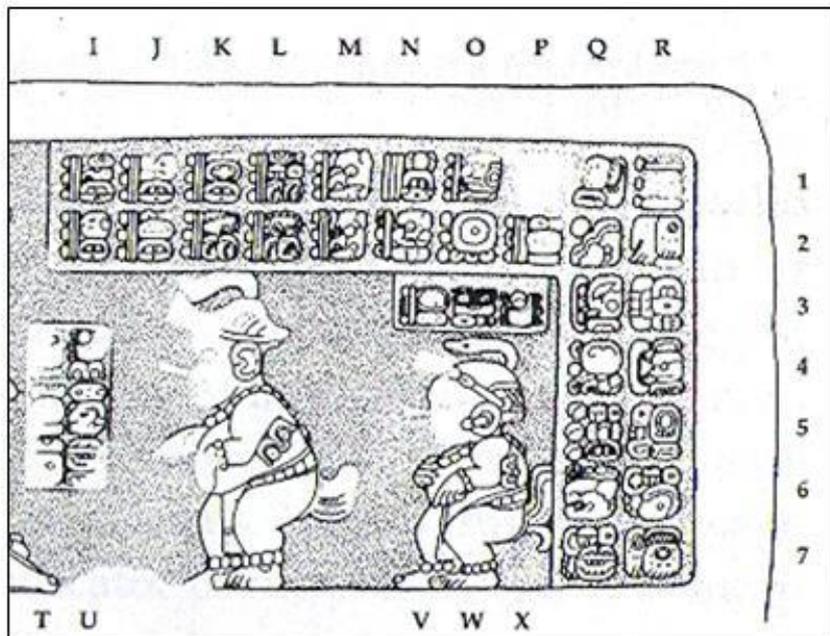


Fig. 36. Yaxchilán, escalón VII de la Escalera Jeroglífica 2, dib. Graham.

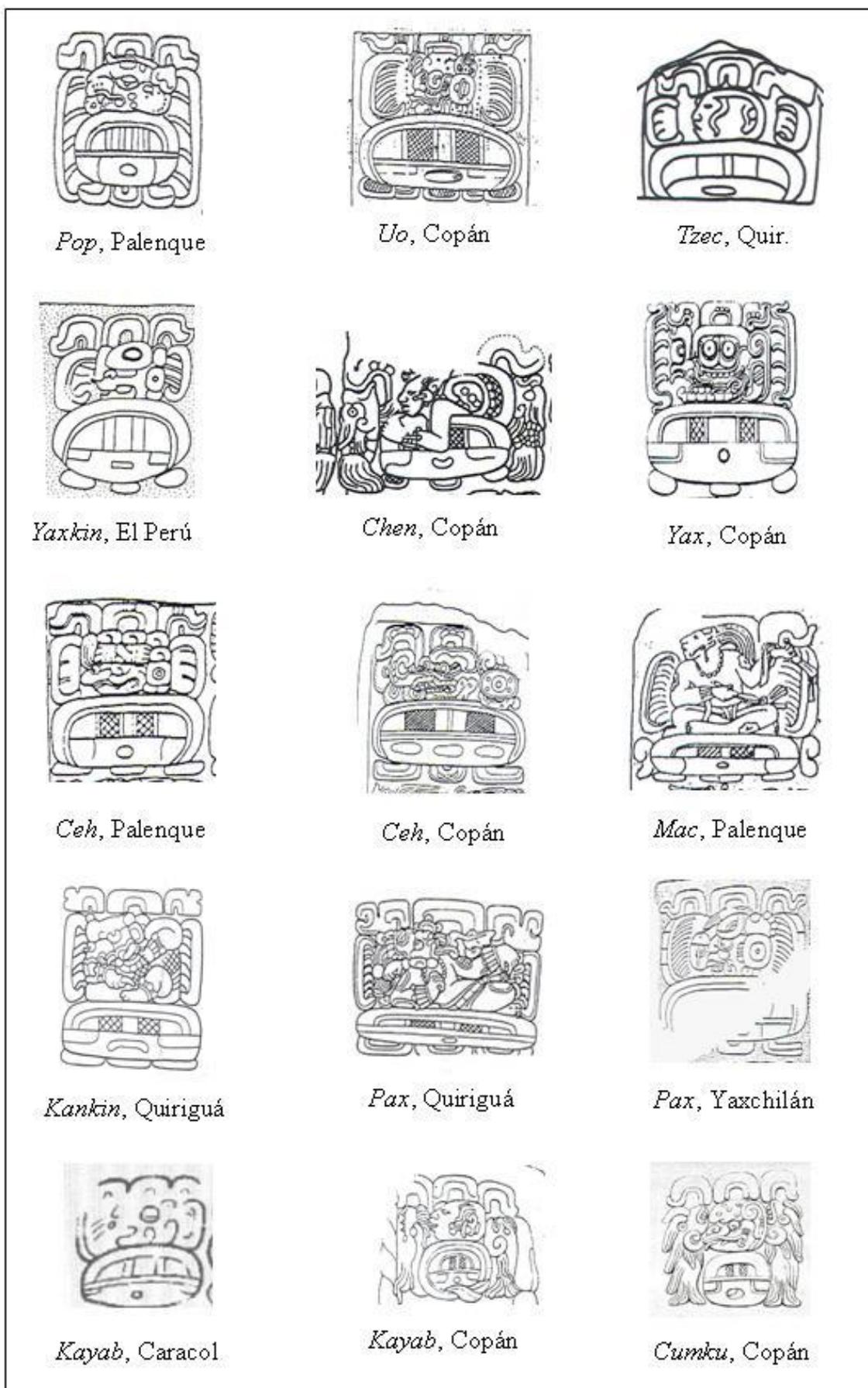


Fig. 37. Algunos ejemplos de patronos dentro del GIS1

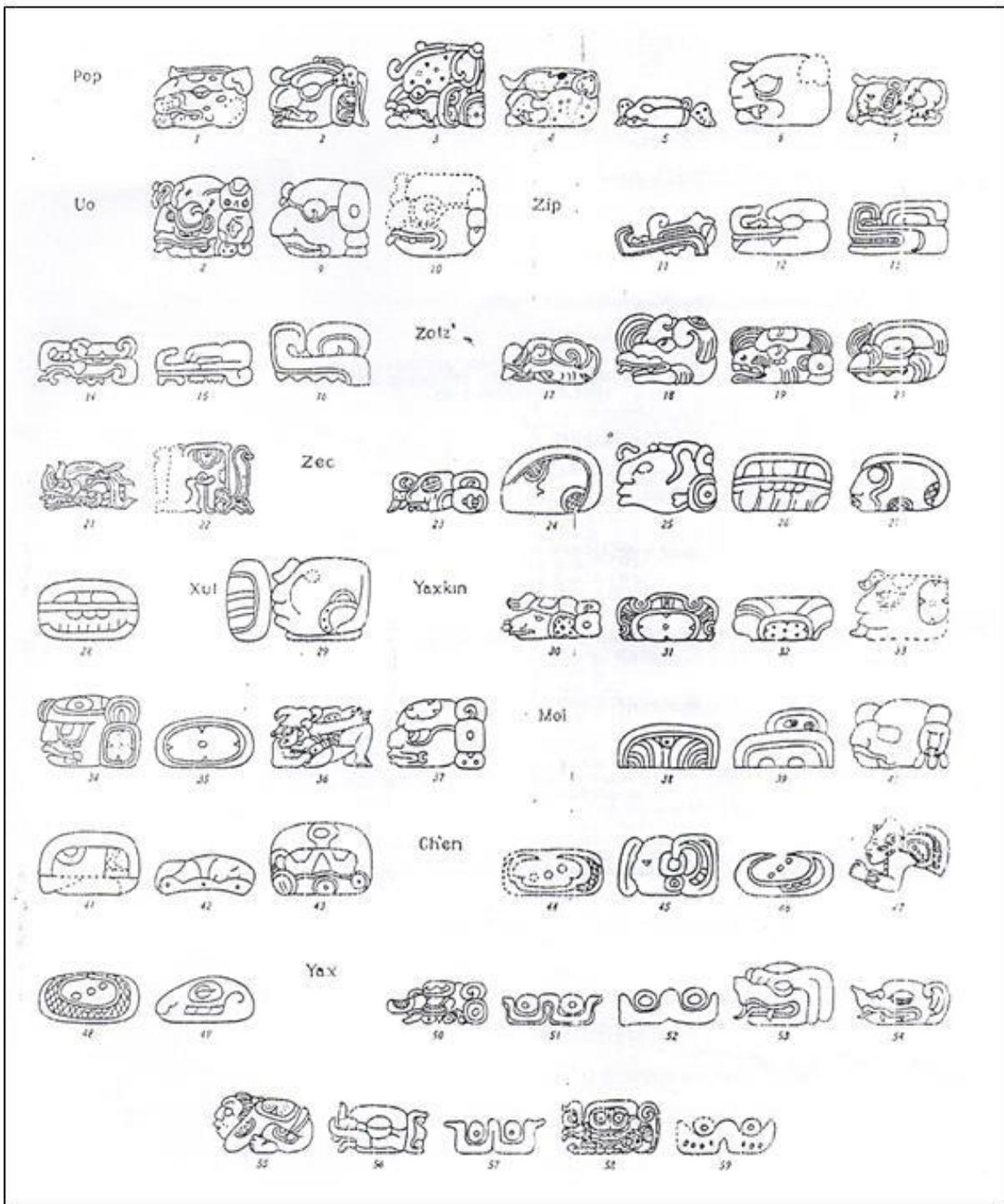


Fig. 38 a. Patronos de las veintenas, tomados de Thompson

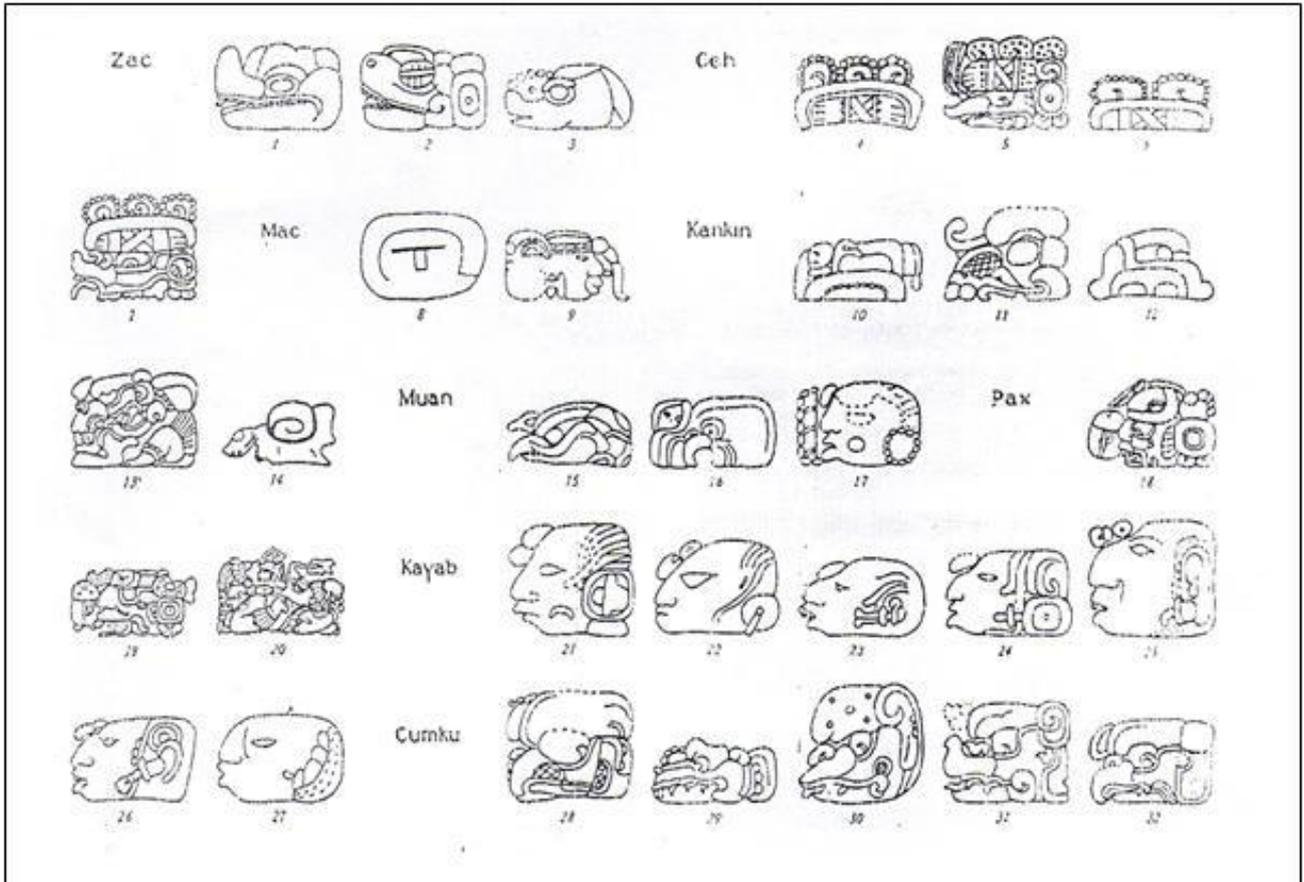


Fig. 38 b. Patronos de las veintenas, tomados de Thompson

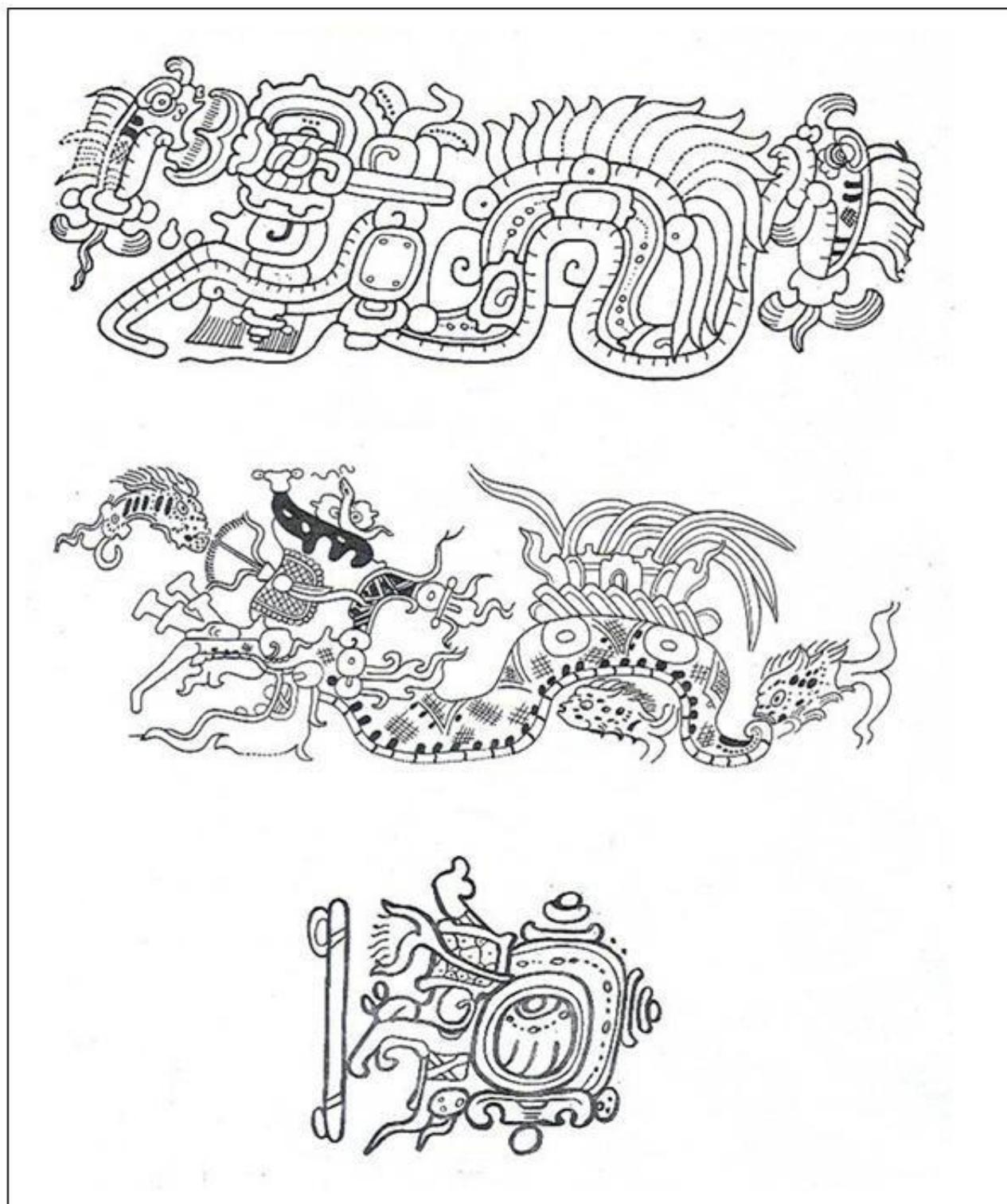


Fig. 39. Monstruo lirio acuático según Hellmuth.

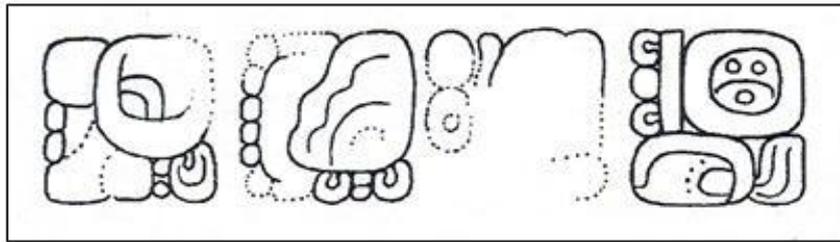


Fig. 40. Ejemplo de Lagunita, Campeche, donde se lee “su piedra tallada del 6 Ajaw”, dib. Stuart.

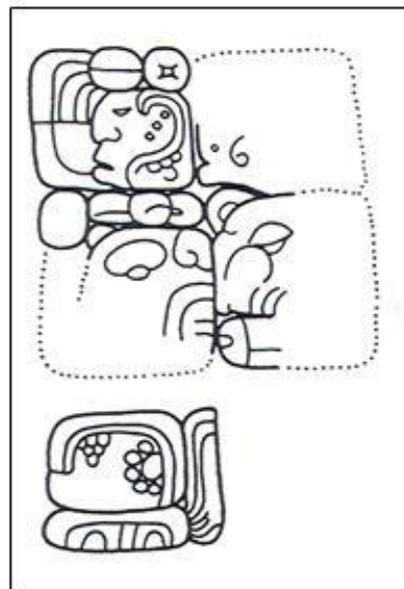


Fig. 41. Ejemplo de pasaje donde el monumento es el agente, Quir., dib.Looper.

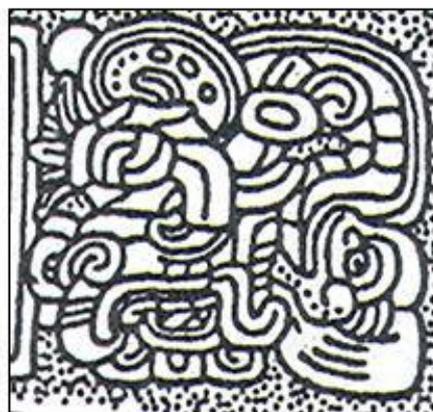


Fig. 42. Pez mordiendo la cola del *Tun* en la Estela 24 de Copán, dib. Schele.



Fig. 43. *Tun* personificado en ejemplos tempranos, dib. Schele.

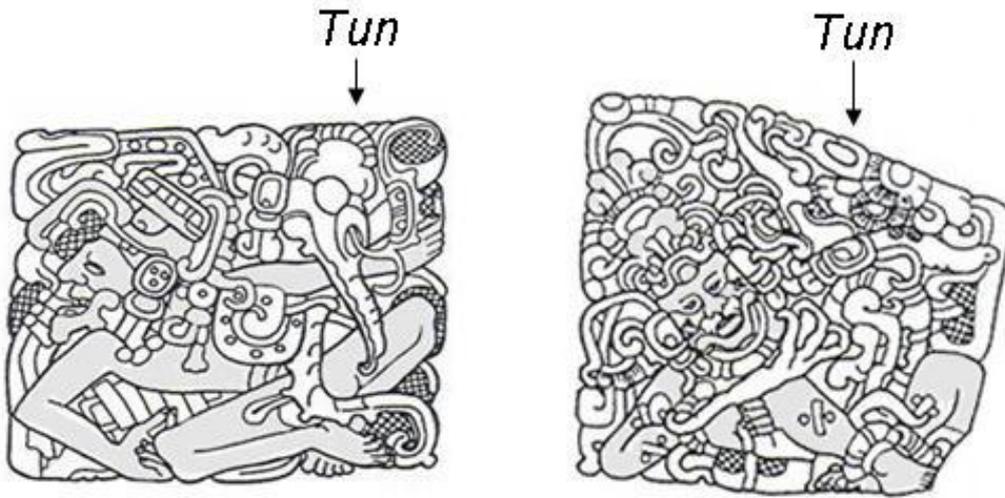


Fig. 44. *Tun* personificado en ejemplos tardíos, dib.Looper.

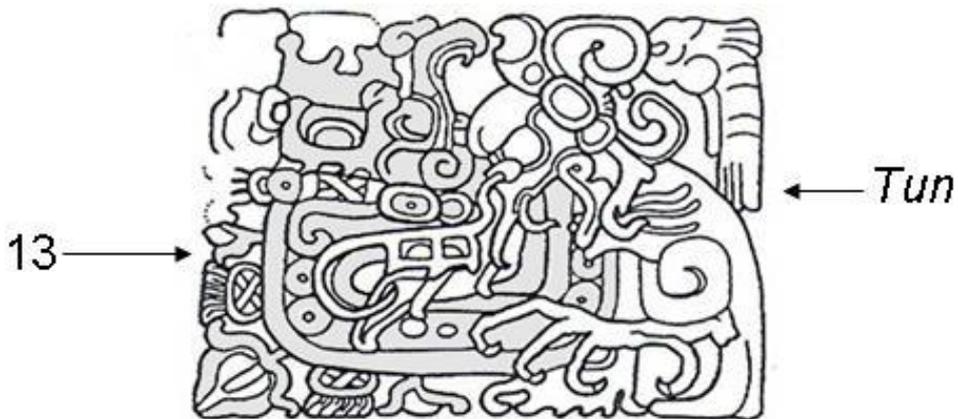


Fig. 45. Periodo *Tun* y número 13 personificados, Estela D de Quiriguá, tomado de Thompson.

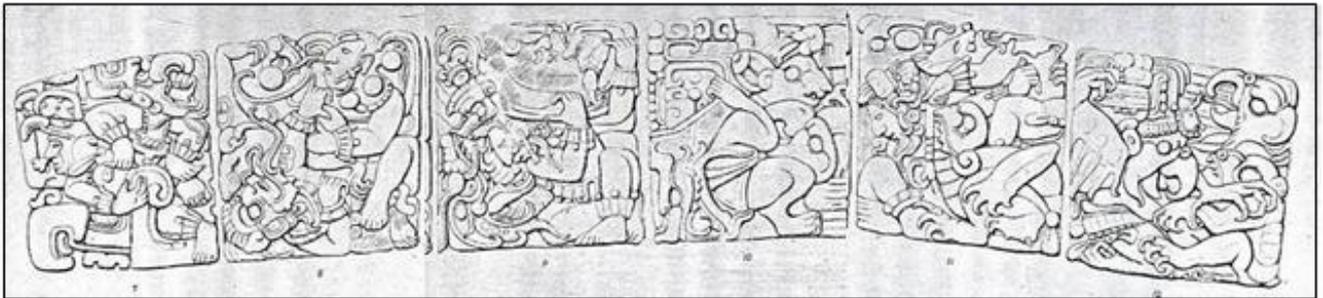
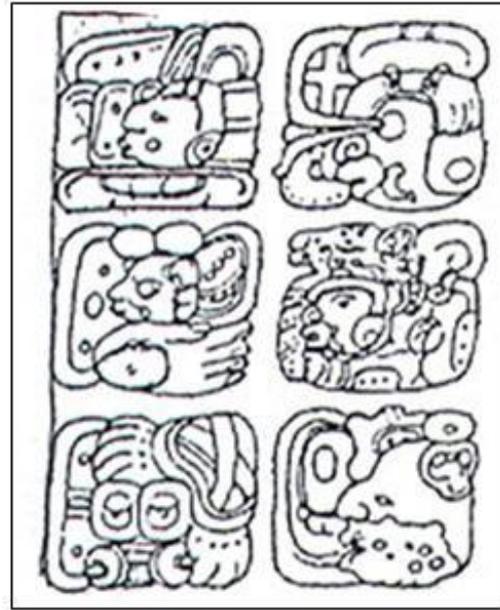


Fig. 46. Dos ejemplos de Series Lunares en Palenque, Tablero del Sol y Tablero de Palacio, dib. Schele, y un ejemplo de Quiriguá, Zoomorfo B, dib. Lambert.