

SUEÑO Y PODER EN LA RELIGIÓN MAYA COLONIAL
DREAM AND POWER IN THE COLONIAL MAYAN RELIGION

Dr. Manuel Alberto Morales Damián
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
ORCID: 0000-0002-1060-4735

Resumen: Se discuten las relaciones entre el sueño y el poder, con base en el análisis filológico de un fragmento del “Libro de los Enigmas”, uno de los capítulos del *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. El testimonio, datado en el siglo XVIII, permite entender que para el pensamiento religioso maya colonial los sueños son parte del proceso de adquisición de conocimiento y autoridad.

Palabras clave: Religión maya, sueño, autoridad política, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*.

Abstract: The paper discusses the relationships between dreams and power, based on the philological analysis of a fragment of “An Incantation”, a chapter from the *Book of Chilam Balam of Chumayel*. The testimony, dated on the 18th century, allows us to understand that for colonial Mayan religious thought dreams are part of the process of acquiring knowledge and authority.

Key words: Maya religion, dreams, political authority, *Book of the Chilam Balam of Chumayel*.

Introducción

El objetivo de este trabajo es comprender el papel que juega el sueño en el proceso ritual para acceder al poder entre los mayas con base en el análisis de información que ofrecen los libros de Chilam Balam.¹ El punto de partida son dos pasajes, uno incluido en *El libro de los libros de Chilam Balam*, traducción comparada de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón,² el otro es el colofón del “Libro de los enigmas”, una de las secciones del *Chilam Balam de Chumayel*.³

Nuestras fuentes son documentos del siglo XVIII, que parecen haber sido copias de otros del siglo XVI, por lo que remiten a las creencias mayas coloniales⁴. Los textos analizados han sido elaborados en un lenguaje religioso y secreto, propio de la élite, que se considera un lenguaje cifrado y exclusivo de quienes tienen linaje y conocimiento, el lenguaje de Suyuá.⁵ Para su estudio se recurre al análisis filológico y la comparación con otros testimonios procedentes de fuentes etnohistóricas y reportes etnográficos; el enfoque metodológico es el de la historia de las religiones que implica una hermenéutica del simbolismo religioso.

¹ *Libros de Chilam Balam* es una forma de llamar a diversos documentos coloniales escritos en yukateco en caracteres latinos, los cuales fueron escritos y/o copiados entre los siglos XVI y XVII en la península de Yucatán y que tienen contenidos muy diversos (calendáricos, históricos, mitológicos, proféticos, rituales, astronómicos, médicos); los conocemos con los nombres de los lugares en donde fueron conservados como Chumayel, Tizimín, Maní, Tekax, Ixil, Kaua, Nah, Tusik, uno más es conocido como Códice Pérez. Se sabe por referencia de la existencia de otros, de los que infortunadamente desconocemos su paradero.

² Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 95.

³ En este caso contamos con varias versiones del documento, menciono tres: 1. Ralph Roys, editor y traductor, *The book of Chilam Balam of Chumayel*. Washington: Carnegie Institution, 1933. 2. Mercedes de la Garza, editora, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México: Secretaría de Educación Pública (Cien de México), 1985; en este caso cuenta con un prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza y la traducción del maya al castellano es de Antonio Mediz Bolio a quien se debe la primera edición en español de 1930 en Costa Rica y que fue reeditada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1941. 3. Munro S. Edmonson, *Chilam Balam de Chumayel (Manuscript) English & Mayan. Heaven Born Merida and its Destiny*. Austin: University of Texas Press, 1986.

⁴ El *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, procede del poblado de Chumayel, Tekax, Yucatán. Se atribuye la compilación a Juan José Hoil, cuyo nombre aparece con la fecha 20 de enero de 1782 en el folio 81. Registros bautismales de 1832 y 1833 quedaron consignados por Justo Balam en una de las páginas en blanco, misma en la que Pedro Alcántara Briceño registró en 1838 que había comprado el libro por un peso. Véase Garza, *op. cit.*, pp. 14-16.

El documento original se conserva en la Universidad de Princeton: *Book of the Chilam Balam of Chumayel*, 1775 – 1800, Princeton University Library, New Jersey. C0940 (Princeton Mesoamerican Manuscripts, no. 4) South East (MSS), 55 folios. Disponible en línea: <https://catalog.princeton.edu/catalog/3477029#view>. [Consulta: 23 de septiembre de 2014].

⁵ Manuel Alberto Morales Damián, *Palabras que se arremolinan. Lenguaje simbólico en el Chilam Balam de Chumayel*, México: Plaza y Valdés, 2011.

El sueño es uno de los medios por los cuales es posible ingresar al tiempo sin tiempo, al espacio de lo sagrado y, por tanto, es una manera de adquirir el poder de las divinidades. El análisis del pasaje final del “Libro de los Enigmas”, destaca la importancia que tiene el sueño en la adquisición del poder.

Los sacerdotes y brujos mayas reciben el conocimiento a través del sueño y lo comparten como profecía del destino de la comunidad al despertar. El aspirante político, por su parte, debe soñar para obtener su poder. En ambos casos, se implica que gobernantes o especialistas religiosos deben poseer cierto tipo de capacidad para el dominio del mundo de los sueños, el cual es una dimensión causal del mundo de la vigilia, es decir se debe internar en el espacio tiempo de las divinidades para allí adquirir el poder y el conocimiento.

El artículo está organizado, presentando en primer lugar unas reflexiones acerca de la perspectiva cultural maya acerca del sueño, para luego recorrer el significado de *way*, un lexema clave para entender los conceptos acerca del sueño. Con dichos elementos clarificados, se realiza finalmente el análisis de los mencionados textos del *Chilam Balam*. Consideramos que este artículo contribuye a reconsiderar los significados que ofrecen estos pasajes que han sido escritos intencionalmente para ser comprendidos sólo por aquellos que han sido iniciados en el lenguaje de Suyuá, los especialistas de lo sagrado: sacerdotes, curanderos y gobernantes, todos ellos brujos, expertos en el conocimiento y dominio de una poderosa entidad anímica que puede externarse en jaguares y otros animales, fenómenos atmosféricos o seres sobrenaturales.

El sueño en la cultura maya

A partir de los estudios de la psicología y la neurociencia, De la Garza describe ampliamente el proceso del sueño y diversos fenómenos neuronales y psicológicos que ocurren mientras se duerme; con base en dichos estudios, establece que el sueño es “un estado fisiológico y parcialmente voluntario de inconsciencia durante el cual se produce un conjunto de fenómenos y experiencias psíquicas, que resultan de la reelaboración de experiencias vividas en la vigilia y fijación de la memoria”.⁶ Durante el sueño el cuerpo

⁶ Mercedes de la Garza, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica – Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 29.

humano descansa, repara sus redes neuronales, fija en su memoria lo más importante que ocurrió en la vigilia y descarta lo irrelevante. La actividad mental del sueño, que incluye diversas y vívidas experiencias sentidas como si fuesen reales, vienen a ser resultado de las experiencias propias de la vigilia y dependientes de ella.

Claro que el estudio científico de los sueños no responde necesariamente a la manera en que una cultura percibe los sueños, para los mayas el tiempo del sueño es el que determina la vigilia; la peculiar concepción maya sobre la persona y acerca de la realidad implican la existencia de entidades anímicas, las cuales ingresan a otro espacio y tiempo distinto a aquel en el que se sucede la vida cotidiana de los seres humanos. Se concibe la existencia de un tiempo y espacio del sueño, que corresponde al tiempo de los orígenes, al tiempo del mito, al lugar en donde viven los dioses y en donde se establece el ser de los fenómenos mundanos, es decir el mundo nocturno que explica y marca la pauta del mundo diurno de los seres humanos.

El mundo de los sueños

Groark y Pitarch han realizado cuidadosos análisis, basados en el trabajo de campo y una privilegiada información etnográfica, los cuales muestran que el sueño en la cultura maya contemporánea tiene rasgos muy diferentes a los que le otorga la cultura occidental, que ubica al sueño dentro del individuo y como parte de su proceso psíquico personal. Para la cultura maya hay un mundo del sueño en oposición a un mundo de la vigilia, siendo el primero el que tiene precedente sobre el segundo y por ello mismo juega un papel muy importante en la dinámica social y en la comprensión de la realidad. En el clásico estudio antropológico de Calixta Guiteras, ya se había registrado que entre los tzotziles de Cancuc se considera que existe una corteza de la tierra, *sba-balamil*, término que designa con mayor propiedad el tiempo y espacio de la vida consciente, es decir de la vigilia, al que se contraponen *waychil*, designando a lo que sucede en el sueño y la inconsciencia.⁷ Dicho de otra manera, *sba-balamil*, es un término tzotzil que permite reconocer lo que López Austin denomina ecúmeno, el ámbito espacio-temporal mundano,

⁷ Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 232.

mientras que *waychil* correspondería al anecúmeno, el ámbito divino poblado de seres de sustancia sutil, las entidades anímicas y las deidades.⁸

Groark señala que los sueños están culturalmente constituidos y que, en el caso de los mayas de los Altos de Chiapas, descubren las emociones y motivos ocultos de la acción humana, por lo que los considera socioscópicos, son un medio a través del cual puede reconocerse el entramado social. Asimismo, considera también que los sueños sirven como revelaciones, tanto ontofánicas como hierofánicas. Por un lado, ofrecen la posibilidad de acceder a una realidad que se oculta tras la vida de la vigilia; por el otro, permiten el contacto con lo divino, haciendo posible apropiarse de su poder y traerlo al ámbito mundano.⁹

El sueño entre los mayas de acuerdo con Pitarch, es un estado ontológico cuya función es agentiva, mientras que la vigilia tiene un papel pasivo. Analiza algunos cánticos chamánicos tzeltales para establecer que el sueño es un estado de la existencia, que se da en el no-tiempo, es decir en el tiempo del mito, es el estado previo al momento de nacer el cual también es el estado al que se ingresa después de la muerte. Con mayor precisión: son los dioses los que sueñan a los seres humanos, y todo lo creado ha sido extraído del sueño, se ha hecho visible, se revela al amanecer. Los chamanes pueden tener el sueño y con él adquieren conocimiento y la capacidad para ver; sus corazones obtienen inteligencia, la que les permite comprender el mundo de la vigilia pues entienden el mundo del sueño.¹⁰

Así lo reporta también Mario Ruz, señalando cómo soñar es un instrumento que permite a los seres humanos ver en y con el “alma”.¹¹ Es decir, las entidades anímicas

⁸ Cfr. Alfredo López Austin, “Sobre el concepto de cosmovisión” en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin, coords., *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015, p. 26-27.

⁹ Kevin P. Groark, “Entre sueños y realidades. La cultura onírica entre los tzotziles de San Juan Chamula en los Altos de Chiapas”, *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 9 (San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 2017), p. 46.

¹⁰ Pedro Pitarch Ramón “‘Tú nos has soñado’. Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales”. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 9 (San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 2017), pp. 21-41.

¹¹ Mario Humberto Ruz “Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica maya”, Aurore Monod-Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz, editores, *Figuras mayas de la diversidad*, Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias

tienen la posibilidad de moverse en el sueño dentro del mundo onírico permitiéndoles “ver”, es decir, conocer su propia dimensión individual (como entidad anímica), así como comprender lo real.

De la Garza, recabando la información etnográfica, ya había establecido con claridad que, durante el sueño, las entidades anímicas salen del cuerpo, exponiéndose a aventuras y peligros. Entre los tzeltales parece reconocerse la salida de dos esencias que son materias sutiles: el *ch'ulel* y el *wayjel* (o *lab*), las experiencias oníricas con humanos las tiene el *ch'ulel* y las que involucran animales son propias del *wayjel*, el alter ego animal del individuo.¹² Es evidente que soñar permite ingresar al anecúmeno y en él las entidades anímicas están sujetas al poder de las fuerzas sagradas pero también tienen la posibilidad de obtener conocimiento y, con él, cierto tipo de autoridad.

Sueños, conocimiento y autoridad

Ciertamente existen sueños que no tienen ningún valor, son sueños “locos”, “locuras del alma”,¹³ sueños que no vale la pena interpretar; pero el resto tienen la importancia de manifestar lo que pasa en el mundo y explica lo que viven los seres humanos en la vigilia y, por tanto, pueden dar a conocer el origen de una enfermedad, avisar de una calamidad personal o social, manifestar las rivalidades entre miembros de la comunidad, dar pistas sobre la curación o incluso establecer el triunfo en una contienda con otro miembro de la comunidad. Ciertamente, en el sueño las entidades anímicas están vulnerables y pueden sufrir diversos daños, pero la acción ritual del soñador o de algún especialista permite que se sorteen las dificultades.

Un informante de Groark, afirma que “los sueños son fuente de conocimiento”.¹⁴ Los curanderos y contadores de los días despiertan su vocación a partir de sueños y son los sueños los que les permiten adquirir sus dones para comprender los mensajes de las deidades, para curar o para orientar a los miembros de la comunidad. Los especialistas rituales reciben un sueño y si estos continúan con un estricto rigor se convierten en el

Sociales, Centre National de la Recherche Scientifique, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative y Laboratoire d'Archéologie des Amériques, 2010, p. 221

¹² Garza, *Sueño y éxtasis*..., p. 249.

¹³ Ruz, *op. cit.*, p. 221.

¹⁴ Groark, *op. cit.*, p. 62.

medio fundamental para su aprendizaje, ellos deben aceptar y respetar dichos sueños que finalmente son algo buscado por ellos mismos, tal y como lo muestran los estudios etnográficos de Guiteras,¹⁵ Pozas,¹⁶ Holland,¹⁷ y Vogt.¹⁸

El proceso de iniciación chamánico es descrito y analizado por Mercedes de la Garza, reuniendo información etnográfica procedente de prácticamente todos los pueblos mayas contemporáneos, destacando el papel que tiene el sueño en ellos y relacionando las experiencias oníricas con las que se obtienen a través del consumo de plantas sagradas o bebidas alcohólicas.¹⁹ Tanto el sueño como aquellas sustancias son medios a través de los cuales es posible acceder al anecúmeno.

Groark describe el proceso seguido por uno de sus informantes, Xalik, para convertirse en curandero. Es nuestro Señor del Cielo el que le otorga ese destino y los sueños fueron el medio a través del cual pudo recibir su entrenamiento, un aprendizaje del corazón que le permite conocer a Dios, comunicarse con él y curar. Aunque al inicio es una propuesta de Dios que decidió otorgarle un sueño, paulatinamente se convierte en un deseo del propio aprendiz que termina pidiendo la fuerza y el poder divinos. Resulta interesante que el sueño que revela que se le ha otorgado dicho poder es aquel en el cual recibe, de parte de un personaje caracterizado como el presidente del país un teléfono celular.²⁰ Con los elementos propios de nuestro tiempo, el sueño resulta claro dentro de la cosmovisión maya: el presidente refiere a la autoridad divina y el celular indica el poder que está adquiriendo Xalik, podrá comunicarse directamente al mundo del sueño, al universo de las entidades sutiles, adquiriendo la capacidad de reordenarlas en beneficio de la salud y el orden del mundo de la vigilia.

Como afirma Holland, “Los sueños son la máxima fuente de conocimiento y de autoridad intelectual entre los tzotziles...”,²¹ esto seguramente era cierto también para los mayas

¹⁵ Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 52.

¹⁶ Ricardo Pozas, *Chamula*, México: Instituto Nacional Indigenista, 1977, p. 211.

¹⁷ William R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas, un estudio del cambio sociocultural*, México: Instituto Nacional Indigenista, 1978, p. 165.

¹⁸ Evon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 51-52.

¹⁹ Garza, *Sueño y éxtasis...*, pp. 249-272.

²⁰ Groark, *op. cit.*, pp. 71-75.

²¹ Holland, *op. cit.*, p. 165.

antiguos; aunque deberíamos añadir que el conocimiento era también una fuente de autoridad política.

El intérprete de lo oculto, el conocedor de sueños

Chi ilan o *ah chi ilan* es el “intérprete o nagueatato”, es decir, alguien que puede traducir del náhuatl, pero también quien habla por otro, puesto que *chij* es “boca y hablar” e *-ilan*, “cosa que hace las veces de otra”.²² Una variante es *chilam*, en cuyo caso, *-am*, denota al agente que actúa y por eso es “el que habla”, expresión que también puede traducirse como “intérprete”.²³ Para Diego de Landa, *chilam* “es el que tiene a su cargo dar las respuestas del demonio”.²⁴

Balam se traduce como jaguar, aunque el significado incluye guardián, protector, sacerdote y brujo.²⁵ El término deriva de *bal*, “esconder, abrigar, encubrir debajo de algo o detrás de algo”,²⁶ por lo que también puede entenderse como “lo que se oculta”, uno de los rasgos etológicos del jaguar que es un cazador selvático. *Chilam balam* podría ser entendido como el nombre de un intérprete, de apellido Balam, el intérprete Jaguar o Guardián, pero también como “el intérprete de lo oculto, escondido o encubierto, es decir, sagrado”.²⁷

Los hábitos nocturnos del jaguar y sus características de animal poderoso, carnívoro y cazador explican que en el pensamiento maya el jaguar sea el señor de la oscuridad, de la noche, del inframundo y del cielo nocturno, patrono de la selva, las montañas y las cuevas. El significado simbólico del jaguar supone, además de sus implicaciones de fertilidad, el poder y la oscuridad.²⁸ Siendo el patrono de la noche es explicable que sea el nombre que recibe el responsable del conocimiento en los libros

²² Antonio de Ciudad Real, *Calepino Maya de Motul*. Edición crítica y anotada por René Acuña. México, Plaza y Valdés, 2001 [1584-1610], p. 199.

²³ María Isabel López Rosas, *El Chilam Balam de Tizimín. Hacia un estudio histórico y literario*, México: Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis Diplomado en Literatura Náhuatl y Maya), 1996, p. 3.

²⁴ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Porrúa, 1978, p. 20.

²⁵ Barrera Vázquez, Alfredo, editor, *Diccionario Maya. Maya-Español, Español-Maya*, México, Editorial Porrúa, 2001, p.

²⁶ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 74.

²⁷ López Rosas, *op. cit.*, p. 3.

²⁸ María del Carmen Valverde Valdés, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 75-95, 291-292.

coloniales escritos en yukateko que conservamos bajo el nombre genérico de *Libros de Chilam Balam*.

De hecho, en uno de sus pasajes, cotejado en la versión comparativa de Barrera Vázquez y Silvia Rendón, señala con claridad que “La razón de por qué se le llama Chilam, Intérprete, es porque el Chilam Balam, Brujo-intérprete, se acostaba tendido, sin moverse ni levantarse de donde se echaba, en su propia casa”.²⁹ Se trata de un juego de palabras clarificado en una nota por los mismos traductores, entre *chilam* y *chilan*, destacando que en ocasiones la grafía del documento original dice *chilan balam*, en donde *chil*, significa acostarse.³⁰

El intérprete es también alguien que se echa sobre el petate, lo cual significa en mi opinión que el intérprete es alguien que se acuesta a dormir, es decir, a soñar. De esta manera es lógico que su nombre sea el de Balam, jaguar, señor poderoso, soberano de la oscuridad, del tiempo del sueño.

En este mismo pasaje se dice que a los *Ah Kino'ob* y a los *Chilam Balamo'ob*, les es revelada la medida de las palabras que por cierto no entienden con claridad. Entonces se postran y dicen: “Oh Chilam, Intérprete, Ah Kin Sacerdote-del-culto-solar, haz de saber que llegó el día en que llega su katún. Despertaos, amaneceos, que se asienta ya el katún de la Flor de Mayo”.³¹

La estructura de esta oración se asemeja de manera sorprendente con uno de los cantos tzeltales analizados por Pitarch en donde aparece el paralelismo “extraer del sueño, revelar el amanecer”,³² que considera manifiesta la idea de hacer patentes las cosas que se encuentran en estado latente: “Hacer aparecer algo no es crearlo, es decir, producirlo de la nada, sino traerlo del sueño, revelarlo a la luz: consiste en actualizar la existencia virtual del sueño”.³³

En los libros de Chilam Balam, los sacerdotes y brujos, se reúnen en casa de Chilam Balam para escuchar la palabra de Hunab Ku, la deidad, y anunciar entonces el destino del katún, describiendo sus características, dones y tribulaciones. Los sacerdotes

²⁹ Barrera y Rendón, *op. cit.*, p. 95.

³⁰ *Ibidem*, p. 178 (nota 16).

³¹ Barrera y Rendón, *op. cit.*, p. 95.

³² Pitarch, *op. cit.*, p. 33.

³³ *Ibidem*, p. 32.

y brujos escuchan en el sueño las palabras que les son reveladas y deben entenderlas trayéndolas a la luz, despertando y explicando su significado.³⁴ En el canto tzeltal consignado por Pitarch se menciona la reunión de los mayordomos que han sido convocados para celebrar el santo de la fiesta de la pascua, para “apartar del sueño y revelar al amanecer” la imagen de Jesús y otros objetos rituales.³⁵ Se trata, al pasar de los siglos, de la misma estructura ritual en la que el sueño es la manera de ponerse en contacto con las fuerzas sagradas y el despertar trae a la existencia humana los destinos y tareas rituales a desempeñar en el mundo.

Way y wayasba

Way es un morfema cuyo campo semántico es complejo y ha sido discutido ampliamente por la literatura académica. En el *Calepino de Motul* se menciona que *waay* es el “familiar que tienen los nigrománticos, bruxos o hechizeros que es algún animal <en> que, por pacto q<ue> hacen con el Demonio, se conuerten fantásticamente; y el mal que sucede al tal animal, sucede también al brujo cuyo familiar es”.³⁶

Dominado por el pensamiento cristiano, el fraile Antonio de Ciudad Real considera que se trata de una práctica diabólica: los que son brujos, pueden transfigurarse en algún animal, lo que le ocurra a dicho animal le sucederá al brujo; como destaca Velásquez, el término “familiar” manifiesta un concepto medieval de demonio acompañante,³⁷ pero a la vez expresa la idea de que se trata de una entidad propiedad de algún tipo de especialista religioso a quien el fraile llama brujo.

Al revisar las creencias mayas contemporáneas es posible precisar que el *way* en realidad es una entidad anímica que, durante el sueño o el trance producido por estimulantes, puede salir del cuerpo de su dueño y externarse en un fenómeno

³⁴ Barrera y Rendón, *op. cit.*, p. 95-97.

³⁵ Pitarch, *op. cit.*, p. 32-33.

³⁶ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 568

³⁷ Erick Velásquez García, “Nuevas ideas en torno a los espíritus *wahyis* pintados en las vasijas mayas. Hechicería, enfermedades y banquetes oníricos en el arte prehispánico” en Erick Velásquez García, editor, *Estética del mal: conceptos y representaciones. XXIII Coloquio Internacional de Historia del Arte*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 573.

meteorológico (un torbellino, un rayo, el viento) o astronómico (un cometa), un ente u objeto sobre natural (bola de fuego, ser compuesto).³⁸

La creencia en estas entidades anímicas se remite al período Clásico. Houston y Stuart demostraron, a partir de dos reforzadores fonéticos asociados al glifo T539 (T572 en la versión de los códices), que éste debería ser leído como un logograma de *way*. Los elementos gráficos peculiares de este glifo es que parecen ser la representación de un rostro, el característico del glifo para *Ahaw*, Señor, cubierto parcialmente por una piel de jaguar.³⁹ El avance epigráfico ha establecido que en realidad el glifo, que suele estar acompañado por otro elemento fonético *-si*, debiera leerse más apropiadamente como *wahyis*.⁴⁰

El preciso análisis que realizó Sheseña de nombres propios de los naguales (como los llama el autor) o *wahyis* en vasijas cerámicas, muestra que tipo de seres eran estos: Perro Blanco, Arriera Roja, Rata Amarilla, Jaguar Ígneo, Jaguar Nebuloso, Jaguar de la Laguna, Hombre Acuático, Muerte de la Mitad del Camino, Jaguar Estrella que golpea la piedra, Serpiente Venado, Mono Piojoso, Jaguar Iracundo, Zorra Iracunda, Muerte Iracunda, Muerte Apestosa, Muerte Glotona.⁴¹

Wayaw es el es el término que aparece en los textos clásicos para designar a quien posee un *wahyis*, literalmente es “el que llama al *way*”.⁴² En los diccionarios yukatecos se dice *ah way*, “brujo, nigromántico, encantador”; *wayb'en* “brujo que toma la figura de otro”; *waytan* “brujo, que se transforma”; en efecto, *way* también es “transfigurar por encantamiento”, “hechizar”.⁴³

³⁸ Garza, *Sueño y éxtasis...*, p. 251.

³⁹ Stephen Houston y David Stuart, *The Way Glyph: Evidence for Co-essences among the Classic Maya*, Washington D.C.: Center for Maya Research, 1989, p. 2-3.

⁴⁰ Velásquez García, *op. cit.*, p. 566.

⁴¹ Alejandro Sheseña, “Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya: Religión y lingüística a través de la onomástica” *Journal of Mesoamerican Languages and Linguistics*, Vol. 2, no. 1 (USA, 2010) p. 23-28

⁴² Velásquez García, *op. cit.*, p. 584-585.

⁴³ Barrera Vázquez, *op. cit.*, p. 916. Otro conjunto de significados de *way* se relaciona con “la causticidad de las plantas, de las lejías, ácidos concentrados y cuanto corroe o escoria el pellejo”, de esta manera *way* es llagar, contagiar, dañar, emponzoñar (Barrera Vázquez, *op. cit.*, p. 917). Aunque el poder de quien domina a esta entidad anímica no es necesariamente usado para hacer daño, suele considerarse que quienes pueden externar su *way* en un jaguar, un rayo, una bola de fuego o un cometa, tienen un poder peligroso (Velásquez García, *op. cit.*, p. 581-582).

La literatura académica en algún momento ha considerado que los *wahyis* son co-
 esencias, sin embargo, Velásques, siguiendo una propuesta de Moreno Zaragoza⁴⁴
 establece que sería mejor considerarlos “espíritus auxiliares” o recurrir al término náhuatl,
nawal. En realidad, son entidades anímicas, sobrenaturales, cuyo

*...ámbito de acción era el mundo onírico o numinoso, el cual no se capta en
 condiciones habituales de vigilia; poseían personalidades propias, poder de
 acción sobre el mundo perceptible y una voluntad independiente, que no siempre
 coincidía con la del poseedor humano, a pesar de ser partes del cuerpo sobre las
 que normalmente se tenía control.*⁴⁵

El mundo en que se mueve y en que se externa la entidad anímica es, precisamente
 el de los sueños, así que no es extraño que otro significado de *way* sea “ver visiones como
 entre sueños”. De donde deriva *wayak*, “soñar” “sueño”, “ensueño”, “visión entre
 sueños” “pronóstico o palabras de adivinos o de sueños”.⁴⁶

Para el mundo de la vigilia, como se analizó previamente, los sueños son señales y por
 ello existe el término *wayasba* que se traduce por “señal” y por “figura y parábola” en el
Calepino de Motul;⁴⁷ mientras que en el *Bocabulario de Maya Than* es “adivinar por
 sueños o signos” y “señal por conjetura de lo que a de venir”.⁴⁸

El colofón de el “Libro de los enigmas”, un encantamiento

En el “Libro de los enigmas” se realizan algunas preguntas que tienen una
 estructura semejante a la que hay en el “Libro de las pruebas”.⁴⁹ Es decir, se presentan

⁴⁴ Daniel Moreno Zaragoza, *Los espíritus del sueño. Wahyis y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico*, tesis de licenciatura en Arqueología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

⁴⁵ Erick Velásquez García “Las entidades y las fuerzas anímicas en la comovisión maya clásica” en Alejandra Martínez de Velasco Cortina y María Elena Vega Villalobos, editoras, *Los mayas. Voces de piedra*. México: Turner – Ambar Diseño – Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 189.

⁴⁶ Barrera Vázquez, *op. cit.*, p. 916.

⁴⁷ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 568.

⁴⁸ René Acuña, editor, *Bocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis N.S. 3833. Facsímil y transcripción crítica anotada*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 66 y 590

⁴⁹ Mediz Bolio decide a estas dos secciones del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* llamarles “Libro de los enigmas” y “Libro de las pruebas” desde la primera edición de su traducción en 1930 (Cfr. Garza, *Libro de Chilam...*) Ralph Roys prefirió nombrarlos “A chapter of questions and answers” y “The interrogation of the chiefs” respectivamente, en su traducción inglesa de 1936 (*The book of Chilam...*, *op. cit.*). El “Libro de los enigmas” corresponde a los folios 67 a 71 y el “Libro de las pruebas” a los folios 28 al 42, del documento conservado en la Princeton University Library.

como una especie de adivinanzas, tras cada una de las cuales se presenta lo que debería ser la solución. Se trata de una especie de examen ritual en el que se evalúa la sabiduría del aspirante; en el caso del “Libro de las Pruebas” se dice claramente que en eso consiste el lenguaje de Suyuá, cuyo conocimiento permite que se gane el derecho a recibir el cargo político de *batab*, cacique. En “El libro de los enigmas”, las preguntas siguen el mismo formato, aunque no se dice expresamente que sea para demostrar el conocimiento del lenguaje de Suyuá y obtener la autoridad correspondiente, pero el concluir la serie de preguntas en el folio 38 v. una frase ha sido separada del resto: *tzaay ni tik tun. chak tun U uayasba. K’ab kaan ytz Kaan Uayasba*,⁵⁰ lo cual fue traducido por Mediz como “Gana y se lleva contento entonces la piedra roja que ha soñado. Jugo del cielo, rocío del cielo ha soñado”,⁵¹ mientras que Roys se ha decidido por “*Strung end to end are the precious stone, the red precious stones, representing the substance of heaven the moisture of heaven*”.⁵²

Para Roys, la separación de la frase le permite considerarla otro texto y la divide del “Libro de los enigmas” al que él llama “A chapter of questions and answers” para que sea el inicio de un nuevo capítulo al que titula “An incantation”. El encantamiento, sin embargo, no sólo se compone por dicha frase, sino por otro párrafo que se encuentra en el mismo folio 38v⁵³ y que mantiene las mismas características gráficas pero ha disminuído el tamaño de las letras.

El texto con el que cierra, de acuerdo con Mediz, el “Libro de los Enigmas” y con el que continúa “An incantation”, de acuerdo con Roys, se lee:

U uay ba a ch’aab tae K’in, ach’aab taki ti kab Uuayasba ytz Kaan, K’ab kaan, k’an lol kaan. Uua yas ba, ba kin in ch’aab tah ki ak’inil: ch’ab tab ki a u. il: bakit bakin in ch’aab ta tunil= yn ch’aabech ti kum tal: tahoyobal: ak’ah kunik. Uk’inam. tayam k’in: kati tu tux chi tu bech: tacha kit ti muk ke: yn ch’abech yn Kum kin nech. tak helel yn ch’aik uuyik ak’i name: tu menel ayum amuk kut ti kit

⁵⁰ *Book of the Chilam Balam of Chumayel, 1775 – 1800*, Princeton University Library, New Jersey. C0940 (Princeton Mesoamerican Manuscripts, no. 4) South East (MSS), folio 38v Disponible en línea: <https://catalog.princeton.edu/catalog/3477029#view>. [Consulta: 23 de septiembre de 2014].

⁵¹ Garza, *Libro de Chilam...*, p. 134.

⁵² Roys, *op. cit.*, p. 71 [Encadenadas de un extremo a otro está la piedra preciosa, las piedras preciosas rojas, que representan la sustancia del cielo, la humedad del cielo].

⁵³ *Ibidem*, p. 71.

*ti tune: in kolob ta tachie: U k'an ti tune: === lay kubin uximbal utz'olik lae Lay ahauob tzolanob lae. Xik u bin a xok kaa nukte lae __.*⁵⁴

Nuevamente contrasto las traducciones realizadas por Mediz y Roys:

—*Sueña que tu coges, hasta el día en que seas cogido de la tierra. Sueño es el rocío del cielo, el jugo del cielo; la flor amarilla del cielo es sueño. ¿Por ventura yo te he tomado tu tiempo, te he tomado tu sustento? ¡Basta! ¡Mejor fuera que te hubiese tomado tu piedra! Yo te he cogido detenido en tu distracción, para que agradezcas la virtud de tu amanecer. Cuando a él fuiste enviado, cogiste palabra de lo oculto. Yo te cogí y te contuve, hasta hoy que dejo que sea oída tu virtud por tu Señor. Espera de él que hable la piedra que dejé resbalar en tu boca, la sagrada piedra preciosa. El que vaya a seguir adelante en la explicación de los Ahaues, explicados aquí, que vaya a estudiar para que entienda.*⁵⁵

*The form in which you created the sun, <in which> you created the earth! The form of the moisture of heaven, the substance of heaven, the yellow blossom of heaven! How did I create your sun? <How did I> create your moon? How did I create your precious stones? I created you. When you were sprinkled with water, you remembered the force of the sun. Then when the message was sent to you ... Under cover I created you, I set you <where you are>. From time to time I take <you>, I perceive your vigor because of your father. You await ... that I may take away ... from your mouth. They are the yellow precious stones. So runs its course as he records it. These are the rulers which have been set in order. Go and read it and you will understand it.*⁵⁶

Al contraponer las dos versiones observamos las decisiones que tomaron los traductores para verter algunas palabras del yukateko a su propio idioma y que ofrecen

⁵⁴ *Book of the Chilam Balam of Chumayel, 1775 – 1800*, Princeton University Library, New Jersey. C0940 (Princeton Mesoamerican Manuscripts, no. 4) South East (MSS), folio 38v Disponible en línea: <https://catalog.princeton.edu/catalog/3477029#view>. [Consulta: 23 de septiembre de 2014].

⁵⁵ Garza, *Libro de Chilam...*, p. 134.

⁵⁶ Roys, *op. cit.*, p. 71. [¡La forma en la que creaste el sol, <en la que> creaste la tierra! ¡La forma de la humedad del cielo, la sustancia del cielo, la flor amarilla del cielo! ¿Cómo creé tu sol? ¿<Cómo> creé tu luna? ¿Cómo creé tus piedras preciosas? Yo te creé. Cuando te rociaron con agua, te acordaste de la fuerza del sol. Luego, cuando el mensaje te fue enviado ... Bajo la cubierta te creé, te puse <donde estás>. De vez en cuando te llevo a <tí>, percibo tu vigor gracias a tu padre. Esperas ... que pueda quitarte ... de tu boca. Son las piedras preciosas amarillas. Así sigue su curso mientras lo registra. Estos son los gobernantes que se han puesto en orden. Ve y léelo y lo entenderás.]

dificultades. Debemos recordar que estos pasajes, según los propios escribas, están utilizando el lenguaje de Suyuá, el cual es también llamado el lenguaje del desvergonzado o del borracho, porque se trata de una forma de comunicación que intencionadamente oculta su significado, que “busca confundir a quien lo escucha, arremolinando las palabras con metaplasmos y metataxas, escondiendo los significados en palabras no unívocas”.⁵⁷ Esto exige, por tanto, reflexionar sobre el sentido original de algunos de los términos del texto para que pueda avanzarse en la comprensión de su contenido simbólico y religioso.

Rocío del cielo ha soñado

*Ts 'aay-ni-tik tun, / chak tun, / u wayasba k'ab kaan, / its'kaan u wayasba*⁵⁸.

Para Roys el término *ts 'aay* indica “cosas que van unas en pos de otras”, mientras que Mediz prefiere basarse en el significado de *ts 'ayal* “ganar”;⁵⁹ no de otra manera se entiende que uno diga que la piedra preciosa, las piedras rojas van de un extremo a otro, mientras que Mediz considera que se gana la piedra preciosa, *tun*, la piedra roja, *chak tun*. Considero que, en este caso, Mediz ha sido más ajustado a la versión original, pues para establecer que las piedras se han dispuesto unas tras otras, Roys ha requerido pluralizar en inglés a las piedras rojas, a pesar de que el texto yukateko está en singular.

Debe aclararse que *tun*, es “piedra preciosa”, pero también “cuesco o hueso duro de çirueta y otras frutas”;⁶⁰ es importante por tanto considerar que se habla de una piedra preciosa ciertamente pero que también es una semilla. En la cultura maya, la piedra preciosa por antonomasia es la de color verde, la jadeíta; el azul-verde, *ya 'ax*, se asocia al agua, el cielo y la vegetación, especialmente al maíz.⁶¹

⁵⁷ Morales, *op. cit.*, p. 123.

⁵⁸ “Gana la piedra preciosa-la semilla roja, es la visión del jugo del cielo, de la sustancia del cielo es la señal”. Versión de Alberto Morales. Se comenta adelante la polisemia de algunos de los términos y se contrastan las traducciones de Mediz y Roys; la discusión de los significados explica la versión libre.

⁵⁹ Barrera Vázquez, *op. cit.*, p. 853-854.

⁶⁰ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 556, 185.

⁶¹ Manuel Alberto Morales Damián, “Uinicil te unicil tun. La naturaleza humana en el pensamiento maya” *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXIX (México, 2007), pp. 86-87.

En otros pasajes del *Chilam Balam de Chumayel* se habla de *tun* como la semilla sagrada de maíz y se dice que de *tun* nació el mundo, la piedra preciosa es la simiente del dios creador.⁶² También se habla de las piedras que sostienen el mundo y de las piedras caña de maíz, todas ellas son piedras-corazones de diversos colores, que se guardaban cuidadosamente en talegas de red y propiamente son el “receptáculo material de las entidades anímicas de los dioses”.⁶³

Volviendo al texto que se analiza, se dice que las piedras-semillas son *wayasba*, la señal, de *k'ab kaan* y de *its' kaan*. Aquí es donde la versión de Roys parece ser más precisa pues él traduce que las piedras preciosas “representan” a *k'ab kaan its' kaan*. Pero debe precisarse que *wayasba* es una señal onírica, una visión del sueño que ha podido entenderse. Debemos considerar que el *wayasba* es un símbolo (y así suele traducirlo Arzápalo es su versión de *El ritual de los Bacabes*),⁶⁴ un objeto que no representa exclusivamente a las divinidades, sino que las manifiesta y actualiza su poder.

Indudablemente *kaan* indica el cielo y los términos *k'ab* e *its'* están construyendo un paralelismo en donde *k'ab* es “leche, zumo o jugo” e *its'* es “leche, lágrima, sudor, resina o goma por quaxar de árboles y matas y de algunas yeruas”.⁶⁵ La concepción maya de *its'* queda manifiesta en el texto de Lizana que lo traduce como “rocío y sustancia”,⁶⁶ en otras palabras, remite a un líquido sagrado, esencia de la vida.

Si se toma en cuenta que las frases que se están analizando son las que siguen a una serie de preguntas y respuestas rituales, quizá deba considerarse que *ts'ayal* también tiene el significado de “acertar con tiro”⁶⁷ y entonces, en un característico juego de palabras propio del lenguaje de Suyuá, el aspirante ha dado en el blanco, ha acertado con las

⁶² María Montoliú Villar, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, cap. 1.

⁶³ Erick Velásquez García, “Imagen, texto y contexto ceremonial del ‘Ritual de los Angeles’: viejos problemas y nuevas respuestas sobre la narrativa sagrada en los libros de Chilam Balam” Genevieve Le Fort, Raphael Gardiol, Sebastian Matteo and Christophe Helmke, editores, *The Maya and their Sacred Narratives: Text and Context in Maya Mythologies* (Geneva, 2009), p. 63.

⁶⁴ Tomese como ejemplo el texto XLI: *El Ritual de los Bacabes*, Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos de Ramón Arzápalo Marín. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 403-405.

⁶⁵ Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 100, 301, 315.

⁶⁶ Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán, devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*, México: Imprenta del Museo Nacional, 1893, p. 4.

⁶⁷ Acuña, *op. cit.*, p. 64.

respuestas y ganado la piedra preciosa, la semilla roja, señal de la sustancia del cielo, una señal que se ha obtenido en un sueño, las piedras-semillas son un poderoso símbolo del poder fecundante del cielo y, por ello mismo, de la autoridad política.

*U way[as]ba a ch'aabtak k'in, a ch'aabtaki ti kab. U wayasba its' kaan, k'ab kaan, k'an-lol kaan, u wayasba bakin in ch'aab tah ki ak'inil ch'ab tab ki a u'il bakit bakin in ch'aab ta tunil*⁶⁸.

El texto continúa haciendo referencia a este *wayasba*. En este caso Mediz sigue prefiriendo traducir *wayasba* como sueño, mientras que Roys en lugar de decir que es una representación se decide por considerar que es la “forma”, es decir la apariencia sensible de algo, considerando que ciertamente *wayasba* puede entenderse como “la figura, opinión o calidad en que vno se tiene”⁶⁹. Mediz prefirió ser consistente con su traducción de las líneas precedentes, pero Roys decidió cambiar el sentido del término.

Creo que debe mantenerse la acepción de ser una visión del sueño, una señal, un símbolo de *a ch'aabtak k'in a ch'aabtaki ti kab*. En donde *ch'ab* es entendido por Roys como “criar, hacer de la nada”,⁷⁰ mientras que Mediz prefiere considerarlo “tomar, llevar o traer; llevar desta vida o matar, propia de las enfermedades”.⁷¹ *K'in* es el sol y por extensión el día y el tiempo.⁷² *Kab* es “pueblo o región”, “el mundo”, “la tierra”,⁷³ así que se expresa un pareado sol-tierra, tiempo-mundo, que indica espacio-tiempo. En este caso me parece más consistente considerar que se trata de la visión de la creación del sol y de la tierra, del cosmos. Sobre todo si atendemos a que le sigue nuevamente el pareado de que su símbolo, su visión onírica, es el del rocío del cielo, el jugo del cielo. Una imagen a la que se añade la de *k'an lol kaan*. *Lol* es una “rosa o flor de hojas anchas, como de calabazas, de bexucos, de xícaras, de algodón y otras assí grandes”.⁷⁴ En efecto las

⁶⁸ “Es la vision de la creación del tiempo, de la creación del mundo. Es la visión de la sustancia del cielo, del jugo del cielo, la flor amarilla del cielo es su señal. ¿Cómo creé tu tiempo? ¿cómo creé tu luna? ¿cómo creé tu piedra preciosa?”. Versión de Alberto Morales. Véase nota 58.

⁶⁹ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 568.

⁷⁰ Acuña, *op. cit.*, p. 212.

⁷¹ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 207.

⁷² Barrera Vázquez, *op. cit.*, p. 400-401.

⁷³ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁴ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 367.

mencionadas son flores grandes, la de algodón llega a medir entre 2 y 4 cm mientras que la de calabaza entre 2 y 6.5 cm.⁷⁵ La flor del texto que se analiza es *k'an*, amarilla y es probable que remita a una gran flor de calabaza, la del cielo, es decir al Sol.

El texto continúa preguntando sobre la creación del sol, de la luna y de las piedras preciosas. Sin embargo se refiere a ellos como *k'inil*, *u'il* y *tunil*; es decir, los términos para Sol, Luna y piedra preciosa se han convertido en términos abstractos a través del uso de la partícula *-il*.⁷⁶ Es decir, en realidad se remite a la creación de lo “solar”, “lunar” y “pétreo”. *K'inil* implica la dignidad del sacerdote (*Ah K'in*), así como prosperar, mandar y reinar.⁷⁷ *U'il*, por su parte remite a lo menstrual, húmedo y femenino.⁷⁸

Por cuestiones de espacio no se expondrá a detalle el análisis de las siguientes frases, sin embargo se ha mostrado lo fundamental para dejar en claro el papel de la visión onírica, de la señal, en el proceso de adquisición del poder. Baste contrastar la traducción de Mediz y Roys, para poder establecer que, en las siguientes líneas del documento, se plantea que el aspirante recibe un mensaje y se despierta, se acuerda de la fuerza del Sol, sale del dominio de la oscuridad y la noche, del mundo del sueño; le han rociado agua y recupera la energía del Sol. En la boca lleva las piedras preciosas amarillas. Se afirma que el aspirante tiene el vigor del padre, es decir, si tiene fuerza es por su linaje. Entonces le dicen que vaya por el camino por el que se ordenan uno tras otro aquellos que gobiernan, el linaje establece el orden que deben seguir quienes detentan el poder. La invitación final es para ir a estudiar y entender.

Consideraciones finales

En el *Chilam Balam de Chumayel* se muestra una concepción del sueño enmarcada dentro de la cosmovisión maya que considera que el sueño es uno de los

⁷⁵ Nos referimos a las características de la *Cucurbita moschata* y del *Gossypium hirsutum*: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO), Sistema de Información de Organismos Vivos Modificados. “Algodón. *Gossypium hirsutum*” y “Auyama. *Cucurbita moschata*”. Disponible en línea: http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/bioseseguridad/pdf/20829_sg7.pdf y http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/bioseseguridad/pdf/20835_especie.pdf. [Consulta: 2 de noviembre de 2020].

⁷⁶ María Cristina Álvarez, *Descripción estructural del maya del Chilam Balam de Chumayel*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 53

⁷⁷ Barrera Vázquez, *op. cit.*, p. 403.

⁷⁸ Mauricio Swadesh, María Cristina Álvarez y Juan R. Bastarrachea, *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 87.

medios a través de los cuales se puede ingresar a un mundo poderoso, nocturno, poblado de entidades de materia sutil. Los brujos, curanderos, sacerdotes y gobernantes tendrían la posibilidad de adquirir en ese mundo la visión y, por tanto, el conocimiento, que les permitiría curar, hacer un ritual o gobernar.

Así como Xalik obtuvo de manos del presidente un teléfono celular en su sueño, con lo cual le será posible mantener comunicación con Dios para curar, los aspirantes a caciques del Chilam Balam de Chumayel reciben unas piedras preciosas, amarillas, rojas y verdes, que manifiestan su conocimiento de la creación, que demuestran su linaje y les permiten, por tanto, ganar el derecho a gobernar.

En el “Libro de los enigmas” —como en el “Libro de las pruebas”— se destaca el carácter de “hijos” que tienen los aspirantes. En realidad la élite maya en el período colonial recibía el nombre de *almehen*, el que tiene padre y madre, el correspondiente maya del castellano “hidalgo”, quienes desempeñan un cargo de autoridad deben pertenecer al linaje de los señores. Sin embargo, no basta tener la hidalguía, es necesario demostrar que se posee conocimiento, el dominio del lenguaje de Suyuá es una de las pruebas de ese conocimiento, pero para acceder a él es necesario introducirse en el espacio tiempo del mito, de la noche, del sueño.