

Entidades sagradas del universo maya

A. Rafael Flores Hernández
(Coordinador)



“Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad”

Entidades sagradas del Universo Maya

© 2007, Palabra de Clío, A. C. 2007
Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida.
C.P. 01030 Mexico, D.F.

Coordinación editorial: José Luis Chong
Diseño de interiores y maquetación: Patricia Pérez Ramírez
Foto de cubierta: *Maximón*, Kevin Felipe Velásquez
(Acrílico sobre lienzo, 33 x 49 cm.)
Autor de los mapas: Chrystian Reyes Castillo
Cuidado de la edición: Victor Cuchí Espada

Primera edición: agosto de 2018

ISBN: 978-607-97883-5-3

Impreso en Impresora litográfica Heva, S. A.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotomecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso por escrito de la editorial.

www.palabradeclio.com.mx

Impreso en México - *Printed in Mexico*

ÍNDICE

Sobre los autores	5
Introducción	
A. Rafael Flores Hernández	11
<i>Dioses y entidades sagradas entre los mayas prehispánicos</i>	23
Hugo García Capistrán	
<i>Los hombres y los dioses. La práctica ritual entre los antiguos mayas</i>	41
Pilar Regueiro Suárez	
<i>La percepción del rostro maya en las fuentes históricas</i>	57
Olivia Rubio Aranda	
<i>Los espíritus del sueño a través de los tiempos y espacios mayas</i>	71
Daniel Moreno Zaragoza	
<i>Aromas para los abuelos, palabras para sus descendientes: el culto a los ancestros y su papel político entre los mayas</i>	81
A. Rafael Flores Hernández	
<i>La Virgen de Cancuc. La devoción a una Virgen rebelde y los bultos rituales en el Chiapas colonial</i>	105
Gabriela Rivera Acosta	
<i>Rey Canek, hombre-dios</i>	117
Israel León O'Farrill	

<i>Tiempos de resistencia entre los mayas modernos</i>	131
Carlos Conover Blancas	
<i>Espacios y seres sagrados entre los tseltales de la región Selva de Chiapas</i>	141
Marceal Méndez Pérez	
<i>Vivir en colectivo: la sociedad de los santos patronos en los Altos de Chiapas</i>	157
Gabriela Guzmán García	
<i>Reflexiones sobre la fusión entre los católicos y la comunidad a través del traje propio. Un estudio de caso en Sololá, Guatemala</i>	169
Yuko Okura	
<i>Entre quimera, rezo y devoción: la Virgen de Izamal en Yucatán</i>	181
María Elena Guerrero Gómez	
<i>La concupiscencia de San Simón</i>	201
Blanca Mónica Marín Valadez	
<i>Todo tiene su nawal: apuntes sobre las entidades sagradas de los k'iche'</i>	217
Canek Estrada Peña	

Hugo García Capistrán

Historiador por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y arqueólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor en ambos centros de estudios, ha impartido cursos sobre Mesoamérica, cosmovisión mesoamericana, fuentes para su estudio, así como cursos sobre arqueología y escritura maya.

Sus líneas de investigación son la escritura jeroglífica maya; la organización política maya; cosmovisión mesoamericana, así como las estrategias de legitimación del poder durante el Epiclásico mesoamericano.

Correo: siyajchankawiil@gmail.com

Pilar Regueiro Suárez

Historiadora por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y maestra en Estudios Mesoamericanos por la misma universidad. Ha trabajado temas relacionados con las manifestaciones sonoras mayas en la época prehispánica a través de las evidencias epigráficas e iconográficas del periodo Clásico y el uso del ritual como estrategia política de legitimación y negociación del poder.

Sus líneas de investigación se relacionan con las estrategias políticas de los gobernantes mayas, la interacción y competencia entre la élite, el declive político de los estados de las Tierras Bajas mayas y la organización sociopolítica del Usumacinta.

Correo: pilar_2790@hotmail.com

Olivia Rubio Aranda

Mexicana. Historiadora por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, maestra y doctoranda por el Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Actualmente desarrolla una investigación sobre deidades mayas prehispánicas y su

relación con lo acuático. Sus líneas de investigación incluyen la historia antigua de los mayas.

Correo: ixaw_@hotmail.com

Daniel Moreno Zaragoza

Daniel Moreno es arqueólogo egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestro y candidato a doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Especialista en nahualismo maya prehispánico y etnografía de los espíritus entre los choles de Chiapas.

Correo: daniel.moreno.z@hotmail.com

A. Rafael Flores Hernández

Historiador por la UNAM, maestro y doctorando en Estudios Mesoamericanos por la misma universidad. Profesor en la licenciatura en Historia de la FES-Acatlán, UNAM. Ha impartido conferencias, cursos y talleres en diversas universidades de México, Centro y Sudamérica con trabajos sobre pueblos indígenas. Consultor en temas históricos para la radio, televisión y teatro. Autor de artículos, reseñas y ensayos para *Diacronías, revista de divulgación histórica*. Autor de los libros *Mesoamérica: una mirada a través del tiempo*, (Palabra de Clío, 2012) y *La protectoría de indios durante el siglo XVI* (Plaza y Valdés, 2010). Ha formado parte de diversos proyectos interdisciplinarios de investigación sobre pueblos mayas. Sus líneas de investigación son época colonial, historiografía, textos de tradición indígena y pueblos mayas de las Tierras Altas de Chiapas y Guatemala.

Correo: arfhistoria@gmail.com

Gabriela Rivera Acosta

Mexicana. Cursó estudios en Historia en la UAM Iztapalapa. Licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra y doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Miembro de la Sociedad Mexicana de Arqueología e Historia Militar.

Sus líneas de investigación son la guerra entre las culturas prehispánicas, iconografía, escritura jeroglífica y religión mayas prehispánicas, así como rebeliones coloniales en el área maya.

Correo: gab_1287@hotmail.com

Israel León O’Farrill

Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Intercontinental; Maestro en Historia de México por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo; Doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Profesor Investigador de Tiempo Completo en la BUAP (Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia). Director de la Facultad de Comunicación de la misma universidad en el periodo 2013-2017. Articulista en la *Jornada de Oriente*. Ha publicado artículos académicos en diversas revistas de América Latina y España. Sus líneas de investigación son los mayas, *continuum* cultural y la semiótica de la cultura.

Correo: israelleonof@gmail.com

Carlos Conover Blancas

Investigador del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, de la UNAM. Es licenciado y maestro en Historia por la misma casa de estudios. Sus líneas de investigación se abocan a la historia de los mayas durante los siglos XVI al XVIII.

Correo: carlos_conover@comunidad.unam.mx

Marceal Méndez Pérez

Candidato a Doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Ha publicado los artículos “*Ch’ul Ajaw*: El señor de la tierra y la naturaleza entre los actuales tseltales de Chiapas”, en *Religión Maya: desarrollo y rasgos históricos* (UNICACH, 2013); “Atributos y nociones relacionados con las cuevas en la lengua cosmovisión tseltales”, en *Revista Liminares* (CESMECA-UNICACH, 2014); “El *ch’ulel* y el *lab* como caracteres y/o temperamentos acentuados de las personas tseltales de Petalcingo, Chiapas”, en *Revista Ketzalcalli* (Universidad de Quintana Roo, 2015). Sus líneas de investigación son la religión, tradición oral y literatura de los mayas actuales de Chiapas.

Correo: petalcingo@hotmail.com

Gabriela Guzmán García

Gabriela Guzmán García es doctoranda del Posgrado en Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, miembro del Seminario Cosmovisión en Regiones Indígenas, y forma parte de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Actualmente desarrolla un proyecto de

investigación sobre la relación entre los zinacantecos y el Dueño de la Tierra Yajval Balamil, en los Altos de Chiapas.

Correo: kimera_fugaz@hotmail.com

Yuko Okura

Cursó la licenciatura en el Departamento de Inglés de la Universidad Tsuda. Realizó una maestría en Estudios de Área, Curso de Estudios Globales, en la Universidad de Sofía y el doctorado en Estudios Mesoamericanos en la UNAM.

Sus líneas de investigación son la percepción corporal y de los objetos entre los mayas del Altiplano guatemalteco.

Correo: girasol214@gmail.com

Canek Estrada Peña

Licenciado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Maestro y doctorando en Estudios Mesoamericanos por la misma universidad. Ha fungido como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras, así como de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Ha impartido cursos en el Museo Nacional de Antropología y el Museo de Memoria y Tolerancia. En 2011 fue galardonado con el Premio Palenque, otorgado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia a jóvenes investigadores. En 2015 fue acreedor al premio Eduardo P. Archetti, a la mejor tesis antropológica de maestría sobre la Argentina, Ecuador, Guatemala y Noruega, distinción otorgada por el Centro de Antropología Social y la editorial Antropofagia de Argentina. Actualmente desarrolla un proyecto de investigación abocado al uso de la cuenta de 260 días entre los k'iche' de Guatemala.

Correo: ajawcanek@yahoo.com.mx

María Elena Guerrero Gómez

Historiadora mexicana. Técnica Académica Titular "A" del Centro de Estudios Mayas (CEM) en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM desde 1984. Realizó sus estudios de licenciatura y maestría en la UNAM. Es responsable del Archivo Documental del CEM desde 1994. Profesora y especialista en archivística, investigación documental, paleografía y diplomática, ha sido coordinadora y responsable, entre otros proyectos, de *Ak'ab Ts'ib. Diccionario digital de abecedarios y abreviaturas en manuscritos novohispanos. Área Maya*

(DGAPA/PAPIME 403011. 2011-2014), así como del *Diccionario digital de abreviaturas en manuscritos novohispanos* (DGAPA/PAPIME 403011. 2015-2018). Su trabajo de investigación se ha centrado en problemas agrarios, límites de tierras entre diversos pueblos de los alrededores de la ciudad de México, además sobre “idolatrías” del área maya.

Correo: maelenag57@yahoo.com

Blanca Mónica Marín Valadez

Antropóloga social por la Universidad Veracruzana, maestra en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Sureste y doctoranda en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Su tesis de maestría titulada “Prostitución y Religión: *El Kumbala* Bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México-Guatemala” obtuvo una mención honorífica por parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia en 2015. Es autora de diversos artículos y reseñas en *Liminar* y *The Polish Journal of the Arts and Culture New Series*. Ha participado en distintos foros académicos en el Colegio de México, el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la frontera Sur de la UNAM, la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, la Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, así como con la Sociedad Mexicana de Estudios de la Religión.

Sus líneas de investigación son violencia, fronteras y religión.

Correo: mujer.luna.roja@gmail.com



INTRODUCCIÓN

A. Rafael Flores Hernández

*No tenía el don de comprender que no somos
los únicos que habitamos este mundo.*

Marceal Méndez

Slajibal ajawetik / Los últimos dioses

•

Para los mayas la sociedad no está conformada sólo por personas: el maíz, el fogón, los perros y demás animales, la montaña, el manantial, los dioses, Dios, los ancestros, los santos, los *nawales*, las cuevas, los rayos, los instrumentos de moler y la siembra, están implicados en las relaciones cotidianas junto con las mujeres y los hombres. Entre todos se cuidan de los peligros, se alimentan, se emborrachan, se ríen, lloran juntos, hacen el amor, disfrutan de las fiestas y procuran, en conjunto, alimentar a la Tierra con el cultivo del maíz. Esas relaciones, sin embargo, no siempre son positivas: hay venganzas, asesinatos, hurtos, maldiciones, castigos, la imposición del trabajo forzoso, improperios: —¡Eh! ¿Vos, por qué sos así conmigo? Te he dado puro, candelas, trago... ¡Ahora vos te quedás castigado! ¡Santo cerote!— podríamos escuchar decir a una persona decepcionada del actuar de cualquier imagen que no cumplió su *trabajo* como debía. En otras palabras: para los pueblos mayas, la sociedad está conformada por una multiplicidad de entes que establecen relaciones de diversa índole, aunque dichas relaciones siempre están normadas por un precepto fundamental: la reciprocidad entre los miembros de esa sociedad.

• •

Los mayas son un conjunto de pueblos categorizados como tales a partir de un criterio lingüístico. Eso significa que se considera como “mayas” a todas aquellas comunidades que hablan algún idioma que pertenece a la familia lingüística maya (eso significa que descienden de una lengua muy antigua denominada por los investigadores como *protomaya*). Es un fenómeno similar al que ocurre con los pueblos denominados “latinoamericanos”. Entre éstos se categoriza a todos aquellos pueblos americanos que hablan un idioma nacido de la unión del latín con otras lenguas, a diferencia de la América del Norte supuestamente anglosajona. Sin embargo, para definir a una comunidad, casi siempre el criterio lingüístico resulta insuficiente, pues también se consideran otros criterios como la evidencia material, la cultura, la economía, la geografía, los fenómenos migratorios y, por supuesto, cómo se ve a sí misma la comunidad y sus miembros.

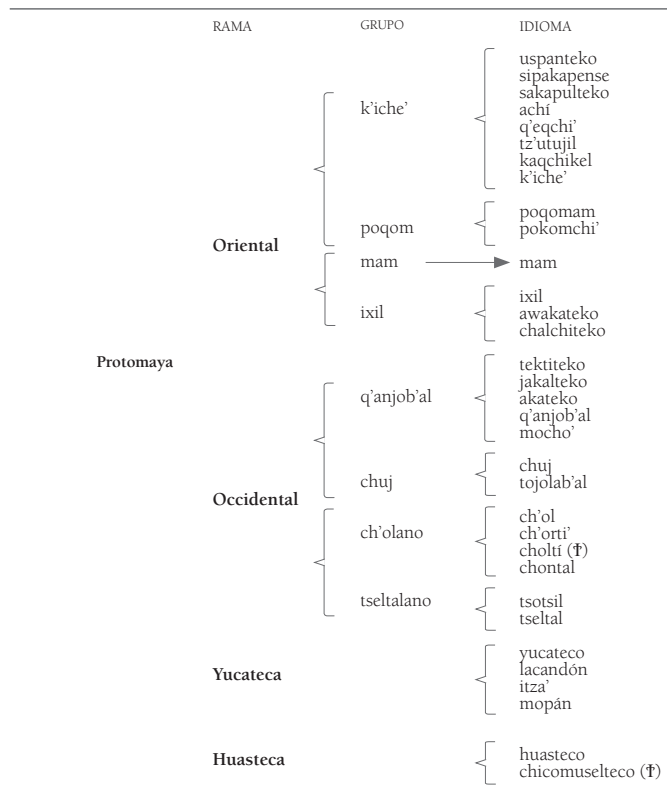


Imagen 1. Familia lingüística maya. Los idiomas marcados con (†), son lenguas extintas. (Esquema: A. Rafael Flores Hernández).

Ahora bien, como ocurre con los pueblos latinoamericanos, que existe una gran diversidad entre ellos, aun cuando compartan procesos históricos, geoeconómicos y sociales comunes, el concepto de “mayas” también engloba a sociedades muy distintas entre sí. Estas comunidades han tenido historias locales y regionales distintas, se han relacionado con ecosistemas tan diferentes, como la selva, el mar y la costa, o las montañas frías que se elevan por encima de los tres mil metros sobre el nivel del mar. Dichos pueblos jamás han conformado, durante su milenaria historia, una sola entidad política, salvo en breves periodos durante la época colonial, cuando el área maya estuvo bajo la jurisdicción de la Audiencia de Guatemala (entre 1542-1548 y 1550-1560) y durante el efímero Imperio Mexicano (1822-1823).

De la misma manera como los mayas son distintos en el espacio, también lo son en el tiempo. Como se verá a lo largo de las páginas de este libro, en el transcurso de miles de años los mayas han ido cambiando. Nuevas modas llegaron, antiguas costumbres se abandonaron, las formas de gobierno se transformaron, la tecnología usada por ellos en algún tiempo fue una y en otro periodo fue distinta. La historia maya es, como la de todos los pueblos del mundo, siempre cambiante.

No obstante, a pesar de la diversidad, hay procesos culturales e históricos comunes entre todos los pueblos mayas, los cuales, debemos reconocer, han compartido con otras comunidades lingüísticas o culturales. Ejemplos de dichos procesos los podemos encontrar desde épocas remotas, como en el caso de la presencia de elementos culturales de los pueblos mixe-zoqueanos en la región, los vínculos de las élites gobernantes de algunas ciudades con Teotihuacan, la llegada de una ideología en torno a Tula y la Serpiente Emplumada durante el periodo Posclásico, las dinámicas económicas en el Caribe, la conquista y colonización española, los conflictos entre España e Inglaterra que derivaron en la piratería, la conformación de los Estados nacionales durante el siglo XIX, la Guerra Fría, o la imposición del neoliberalismo como modelo económico global, entre muchos otros.

Una vez dicho lo anterior, entonces podemos señalar que los mayas son un conjunto de comunidades ubicadas en parte del sureste mexicano (Yucatán, Campeche, Quintana Roo, así como al oriente de Tabasco y Chiapas), Guatemala, Belice y al occidente de El Salvador y Honduras, las cuales hablan lenguas emparentadas entre sí. Aunque los *téenek* o huastecos también son una comunidad de habla maya, ésta se ubica en una región relativamente lejana, el norte

del Golfo de México, por lo cual se considera que pertenece, desde hace milenios, a otra tradición cultural.

A su vez, para su estudio, el área maya se subdivide, a partir de los rasgos geográficos, en tres grandes regiones: la Planicie Costera, las Tierras Altas y las Tierras Bajas.



Imagen 2. El área maya.

Al sur del área maya, donde la tierra se une con el océano Pacífico, existe una Planicie Costera con clima tropical, regada por una enorme cantidad de cuerpos de agua. A lo largo de esta planicie transitaban mayas y otros pueblos a través de Centroamérica, comerciando y obteniendo bienes valiosos de la región, entre ellos, el cacao.

Por encima de los 800 metros sobre el nivel del mar se considera que comienza otro ecosistema distinto, las Tierras Altas. Se trata de un grupo de altiplanos formados por el paso de una serie de cadenas montañosas, como la Sierra Madre, los Altos de Chiapas, los Cuchumatanes, entre otras. En esta región serrana predomina un clima templado enmarcado por bosques de coníferas. Precisamente ahí el cultivo del maíz alcanza su mayor producción. Otros bienes obtenidos en la región son las plumas de los quetzales, los textiles o la

obsidiana. En la región ha habido asentamientos humanos, como Tenam Puente, Chinkultik, Q'umarkaj o Iximché en la antigüedad, y coloniales, como las ciudades de Quetzaltenango y Ciudad Real, hoy en día llamada San Cristóbal de las Casas.



Imagen 3. Tierras Altas. Panorámica desde San Vicente Buenabaj, Momostenango, Guatemala. (Foto: A. Rafael Flores Hernández).

Hacia el norte, las sierras comienzan a descender. El territorio ubicado por debajo de los 800 metros sobre el nivel del mar se denomina Tierras Bajas. Éstas se subdividen en Tierras Bajas Transicionales o del Sur, el Petén y, finalmente, las Tierras Bajas Yucatecas o Septentrionales.

Las Tierras Bajas Transicionales son el espacio donde el ecosistema y el clima van cambiando de manera gradual, desde la sierra hacia la selva.

El Petén es una región donde florece una selva tropical y es el hábitat de animales como el jaguar, la guacamaya, el venado, el mono araña y el saragwato. En esta región las temperaturas van regularmente desde los 25° hasta los 35° centígrados y la precipitación pluvial es muy alta: la temporada de lluvias suele durar alrededor de diez meses al año, aunque no es raro que llueva en el periodo de “secas”. En esta selva fue donde durante el periodo Clásico florecieron ciudades como Palenque, Tikal, Calakmul o Copán.



Imagen 4. El Petén. En el corazón de la selva floreció la majestuosa Tikal, Guatemala. (Foto: A. Rafael Flores Hernández).

En las Tierras Bajas Yucatecas, la alta selva se transforma gradualmente en charrales y el clima es cada vez más seco. Se trata de un terreno en esencia plano, el cual carece de ríos superficiales, debido a la delgadez del suelo, y que éste es de piedra caliza, la cual permite la filtración del agua al subsuelo. Así, se formó un sistema hídrico subterráneo, al cual se puede acceder por medio de formaciones denominados como “cenotes”. Los mayas de esta región mantuvieron, además, una estrecha relación con el mar, sus recursos y el comercio a través de él. En las Tierras Bajas Yucatecas podemos nombrar algunos sitios como Uxmal, Chichén Itzá, Tulum, o las villas coloniales de Mérida o Campeche.



Imagen 5. Las Tierras Bajas Yucatecas. Uxmal, Yucatán. (Foto: A. Rafael Flores Hernández).

Una vez situados en el espacio, ubiquemos la historia de los mayas en el tiempo. Ésta se remonta unos cuatro mil años en el pasado, y para su estudio, los investigadores han convenido utilizar una cronología para periodizarla.

Desde hace unos doce mil años, grupos de cazadores recolectores se asentaron en el área para aprovechar los valiosos recursos que encontraban en ella. Su cultura durante mucho tiempo fue similar a la de otras comunidades cazadoras recolectoras, aunque comenzaron a diferenciarse lingüísticamente de ellas entre el 4000 y el 2500 a.C., periodo en que el protomaya se diferenció como un sistema específico. Alrededor del año 2000 antes de nuestra era surgieron los primeros asentamientos humanos permanentes que basaban su subsistencia en el cultivo del maíz, momento clave para comenzar a periodizar la historia maya.

Con el objetivo de que los lectores de este libro puedan situar en el tiempo la información presentada en los artículos, utilizaremos como convención las siguientes fechas. Aunque advertimos que, debido a que en los estudios regionales de los mayas se emplean criterios específicos para fechar los procesos particulares, los lectores podrían encontrar que las fechas de comienzo y conclusión de los periodos varía, en otros estudios, respecto de la siguiente cronología:

1. Período Preclásico: del 2000 antes de nuestra era, al año 300 de nuestra era.
2. Período Clásico: del año 300 al 900.
3. Período Clásico terminal: entre el año 800 y el año 1000.
4. Período Posclásico: del 900 al siglo XVI.
5. Período Colonial: del siglo XVI a la década de 1820.

La variabilidad de este periodo consiste en que los procesos de conquista y colonización en el área maya no fueron simultáneos: por ejemplo, en Guatemala se fundó la villa de Santiago en 1524; Ciudad Real en la provincia de Chiapa en 1528. En la península de Yucatán la conquista duró décadas y la fundación definitiva de villas españolas se logró hasta la década de 1540 con el establecimiento de Campeche, Mérida, Valladolid y Bacalar. No obstante, había regiones donde los castellanos no tenían ninguna presencia, como en el Petén, donde Tah Itzá fue conquistada hasta 1697.

6. Período de los Estados Nacionales: de la década de 1820 a la actualidad.



Imagen 6. La rueda de los katunes. Desde hace milenios, los mayas desarrollaron complejos sistemas de cómputo del tiempo, o calendarios, que les permitieron llevar un registro preciso de los acontecimientos históricos. En la península de Yucatán, a la llegada de los españoles, se utilizaba un sistema calendárico que computaba períodos de 13 katunes (aproximadamente 260 años). (Imagen: *Chilam Balam de Chumayel*).

Por otra parte, invitamos al lector que considere que cada periodo, en su interior, no fue homogéneo, sino que también sucedieron muchos cambios durante su transcurrir, y que los cambios entre tales períodos se dieron de manera gradual, no de forma abrupta.

En resumen, podemos afirmar que los mayas son pueblos muy diversos, tanto en el tiempo como en el espacio, los cuales son considerados como tales en tanto que hablan alguno de los idiomas pertenecientes a la familia lingüística maya. Esa diversidad, sin embargo, no anula el hecho de que los pueblos mayas hayan compartido fenómenos culturales a lo largo de la historia.



Este libro fue escrito por historiadores, arqueólogos y antropólogos que tienen décadas de experiencia en investigación acerca de temas mayas. Esa experiencia está conformada, también, por muchos kilómetros caminados en esas tierras. Pero, sobre todo, es resultado del diálogo constante con amigos, comerciantes, compañeras, colegas, políticos, intelectuales, ingenieros, campesinos, pintores, maestras, compadres, especialistas rituales, familias adoptivas y mucha gente más, que tuvieron como primera lengua, algún idioma maya.

Esa experiencia vivencial, con aquellos que denominamos mayas y se consideran como tales, nos permitió alejarnos de las generalizaciones y el exotismo. Evidentemente, como cualquier cultura del mundo, los mayas tienen particularidades que los hacen distintos a otros, lo cual no significa que no tengan también rasgos en común y similitudes con esas culturas, como ocurre con aquellos que llamamos “orientales”, “árabes” u “occidentales”.

Así, las monografías que componen este libro muestran la alteridad de comunidades mayas, pero asimismo la manera como éstas siempre han estado en diálogo con otros colectivos humanos. Es decir, con esta obra pretendimos mostrar al lector una serie de procesos complejos que ocurren en las culturas. En este caso, nos enfocamos en los mayas, a través de un tema en el que se articulan las diferentes esferas de la acción humana: la religiosidad.

Cada uno de los autores, especialista en su propio oficio, puso en diálogo sus teorías y métodos de investigación con otros expertos que estudiaban los mismos temas, pero cuya formación era distinta. De ahí que tuviéramos que reflexionar sobre nuestro propio quehacer, aprender y problematizar nuevos métodos y teorías, para construir un conocimiento interdisciplinario sobre los pueblos mayas. Con ello pretendemos ofrecer una perspectiva de los procesos culturales, y en específico sobre la religiosidad, en sus dimensiones diacrónica y sincrónica.



En esta obra el lector encontrará catorce estudios relacionados con los mayas de diferentes épocas y regiones: desde el periodo Clásico hasta nuestros días, y desde las costas septentrionales, hasta las montañas del sur. Como se po-

drá pecar, las monografías expondrán algunos elementos claves para comprender a las entidades sagradas y su relación con otras esferas de la acción humana.

Entre las páginas que conforman el libro se encuentra toda una categorización sobre las entidades sagradas en las comunidades mayas, lo cual queda expresado en la lengua. Los artículos revelan una riqueza en la concepción del mundo y una multiplicidad de agentes que intervienen y son partícipes de las relaciones sociales: los *ajaw*, santos, ancestros divinizados, los *nawales*, las vírgenes, las cruces, los dueños, Dios, las deidades como Chaak, Tojil o Itzamná, entidades difíciles de definir como el Ajaw Uk'ux Kaj, Ajaw Uk'ux Ulew e incluso entidades anímicas constitutivas de las personas, como el ch'ulel o el way. Todos ellos conviven, de acuerdo con el pensamiento maya, con las mujeres y los hombres, formando entre todos, una misma comunidad. Así, el concepto “dioses” utilizado regularmente para referirse a todas esas entidades etéreas, las cuales no forman parte del mundo de lo sensible, resulta insuficiente para abarcar toda la pluralidad de agentes que intervienen en la colectividad.

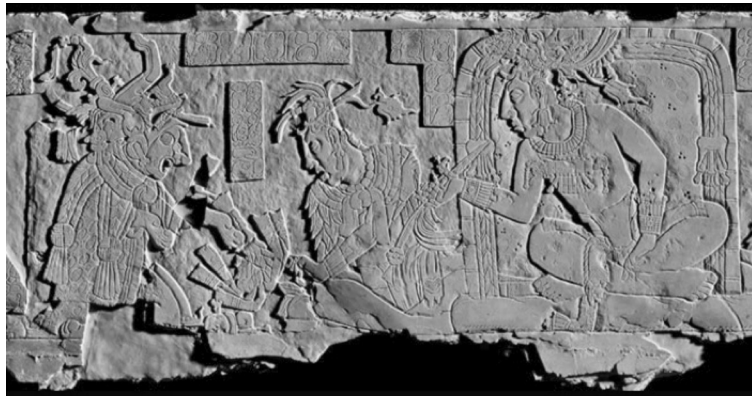


Imagen 7. Tablero Templo XXI de Palenque. En la escultura, K'inich Ahkal Mo' Nahb' recibe de manos de su ancestro, Pakal el Grande, el punzón con el que debía realizar los autosacrificios que correspondían a su cargo como *k'ujul ajaw* o 'divino señor' de Palenque. Al otro lado, una entidad sobrenatural reconocida como un *way* presencia la escena. (Foto: Ignacio Guevara, INAH)

Como ya se ha anotado líneas arriba, a lo largo de las páginas de este libro, los lectores podrán acercarse a la perspectiva de cada autor sobre el funcionamiento de la cultura. No obstante, aunque cada uno de ellos presenta como afirmativa su propia postura en debates más extensos, hay una coincidencia: los procesos que se desarrollan en las culturas son demasiado complejos para reducirlos a simples búsquedas de continuidades y rupturas.

Los pueblos mayas son más que fósiles del pasado viviendo en la era global, o pueblos sin vínculos históricos con los mayas de tiempos lejanos. Ciertamente son pueblos con una impresionante memoria cultural que permite que procesos muy antiguos sigan ocurriendo hasta nuestros días. Eso no significa que no hayan cambiado al paso de los milenios o entre una generación y otra; por el contrario, su habilidad para adaptarse, para reinventarse, para generar nuevas expresiones de antiguos símbolos, o dar nuevos sentidos a elementos culturales provenientes de otras colectividades, les ha permitido continuar existiendo.

Esperamos que los lectores de *Entidades sagradas del universo maya* disfruten de sus páginas y se sensibilicen ante la alteridad de un mundo que a veces nos parece que sólo puede mirarse de una única manera. Que descubran un universo en el que conviven en relaciones recíprocas mujeres, hombres, animales, plantas y todo tipo de entidades sagradas.



DIOSES Y ENTIDADES SAGRADAS ENTRE LOS MAYAS PREHISPÁNICOS

Hugo García Capistrán

En 1897, el abogado e investigador mayista alemán Paul Schellhas se adentró por primera vez en el conocimiento de los dioses mayas prehispánicos y con ello dio inicio a una aventura que ha durado más de un siglo. A partir de un detallado análisis de los tres manuscritos mayas que se conocen a la fecha, el *Códice Dresde*, el *Códice Madrid* y el *Códice París*,¹ Schellhas comenzó a identificar a diversos personajes que inmediatamente consideró dioses (Imagen 1), así como algunas imágenes de animales con rasgos antropomorfizados. Asimismo, se dio cuenta que cada una de las imágenes que analizaba, iba acompañada con una secuencia jeroglífica de cuatro a seis cartuchos, uno de los cuales siempre aparecía con la misma imagen del dios. Schellhas intuyó que ese cartucho jeroglífico en particular era el nombre de la deidad. Sin embargo, como en aquella época aún no se iniciaba formalmente el desciframiento de la escritura maya, no fue capaz de leer los nombres de las deidades. Por tal motivo, decidió utilizar una nomenclatura a partir de las letras del alfabeto para designar a cada una de estas entidades sagradas. Así, el estudio de Schellhas inicia con el Dios A, luego el Dios B y así sucesivamente (Schellhas, 1904).

Hoy en día, gracias a los avances en el desciframiento de la escritura jeroglífica maya, así como en un mayor y profundo conocimiento de la iconografía, hemos podido adentrarnos a un mundo fantástico de deidades y seres sagrados que poblaron el cosmos de los grupos mayas prehispánicos. Diversos autores, a partir de estas dos fuentes de información, nos han permitido co-

¹ Los nombres de estos documentos, que mezclan textos jeroglíficos e imágenes y cuya temática es principalmente de carácter calendárico y astronómico, está en función de las ciudades europeas en donde se ubican actualmente.



Imagen 1. Imágenes de dioses en códices mayas. Tomado de Schellhas, 1904.

nocer más aspectos y características de estos seres. Sólo por mencionar algunos, destaco los trabajos de David Stuart, Simon Martin, Karl Taube, Ana García Barrios, Rogelio Valencia Rivera, Erik Velásquez, entre otros.

Sin embargo, también ha habido propuestas en contra de la existencia de dioses en la época prehispánica. Principalmente, dos trabajos han abordado este asunto; por un lado, la arqueóloga Joyce Marcus (1978), al comparar la religión prehispánica zapoteca con la maya, propone que no hubo dioses durante el periodo Clásico (300-900 d.C.), sino que en realidad las imágenes representan manifestaciones de diversas fuerzas de la naturaleza que los mayas habían dotado de rasgos híbridos que mezclaba elementos de animales y del ser humano. El otro trabajo que va por una línea argumentativa similar es el de Claude-François Baudez (2004), quien apoyándose en las representaciones plásticas y en la gran diversidad de formas, niega la existencia de un panteón² durante el periodo Clásico y sólo acepta su existencia durante el periodo Posclásico

² El término panteón viene del griego Πάνθειον *pan*: todo, *theón*: de los dioses y designa un conjunto de dioses dentro de una religión politeísta.

(900-siglo XVI d.C.). El mayor problema en estos dos estudios es que ninguno define claramente lo que entienden por el concepto de dios. Por ello antes de adentrarnos a este mundo sagrado, expondré brevemente cuál era la concepción del cosmos para los mayas prehispánicos, así como qué entiendo por dios y cuáles son las características que refleja el panteón maya prehispánico.

BREVE REVISIÓN DE LA COSMOVISIÓN MAYA

El término cosmovisión se refiere a una red de complejos ideológicos, construida de forma colectiva y a lo largo del tiempo, por medio de la cual una sociedad, en un momento histórico dado, intenta comprender y aprehender el mundo que lo rodea. Estos complejos ideológicos comprenden ideas, sentimientos, acciones, etcétera. Los nodos de la red son elementos estructurantes que son muy resistentes a los cambios propios del devenir histórico, por lo que trascienden a lo largo del tiempo.

Para los mayas, como para el resto de los grupos mesoamericanos, el cosmos estaba constituido por dos tipos de sustancias: una de carácter sutil y etéreo y otra dura y palpable.

Estas sustancias componen un mundo dividido en dos ámbitos espacio-temporales, uno mundano y otro sagrado. En el tiempo-espacio mundano habitan los hombres y el resto de las criaturas, los cuales están formados tanto por materia pesada como por materia sutil. Este mundo puede ser también visitado por seres de materia sutil, que comúnmente habitan el ámbito sagrado. Estos dos tipos de espacio-tiempo se encuentran interconectados, generando la existencia de espacios con una gran carga de sacralidad y a través de los cuales se puede tener contacto con las entidades sagradas.

Para los mayas prehispánicos, el mundo, a su vez, se componía de distintos espacios: el espacio terrestre, el cielo y un ámbito inframundano. Diversos documentos coloniales y varias imágenes previas muestran que los mayas consideraban que el mundo fue creado a partir de un ser primigenio, un enorme cocodrilo el cual, durante el Clásico, tenía rasgos de venado (orejas y patas) y cuyo rompimiento permitió la creación del cielo, de la tierra y del inframundo (Imagen 2). En efecto, diversas representaciones iconográficas muestran que el cielo era representado con este ser híbrido, cuyo cuerpo estaba decorado con signos de estrella. Por su parte, la tierra era vista como el mismo ser, pero,

en este caso, su cuerpo estaba marcado con signos en forma de “racimos de uva”, que se conocen en los estudios mayistas como signos *kawak*, los cuales están asociados con las piedras; además, el cocodrilo terrestre presenta un par de bandas cruzadas en los ojos, así como flores y otros elementos vegetales que crecen de su cuerpo.

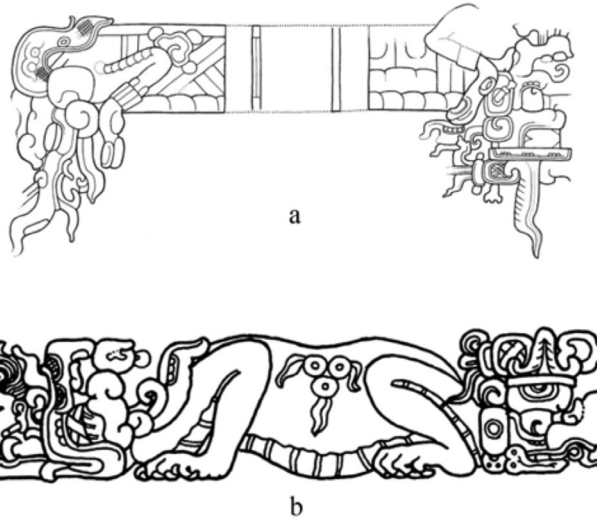


Imagen 2. Representaciones del Cocodrilo Cósmico. a) Banda celeste Estela 11, Piedras Negras, dibujo de David Stuart, tomado de Martin, 2015; b) Monumento de Copán, dibujo de Linda Schele.

Por último, el inframundo fue representado de diversas maneras. En algunos monumentos se utilizó parte del cuerpo de una escolopendra, comúnmente conocido como ciempiés. En otras ocasiones, como en algunas vasijas, simplemente se decoró el fondo de la misma en un tono negro o rojo oscuro y se adornó el espacio con imágenes de montañas o rocas antropomorfizadas.

¿QUÉ ES Y CÓMO SE HACE UN DIOS?

Ya que tenemos una idea general sobre cómo era concebido el cosmos y el mundo por los mayas prehispánicos, ahora hay que tratar de explicar cómo eran concebidos los dioses.

Los dioses son seres constituidos por materia sutil y habitan en todos los ámbitos cósmicos, aunque su principal morada es el tiempo-espacio sagrado, particularmente el cielo y el inframundo.

Con base en los trabajos de Alfredo López Austin (2016), podemos decir que su principal característica es que tienen personalidad, razón, voluntad, pasiones y facultades de comunicación entre ellos y los hombres. Los dioses son creados por los hombres con el objetivo de explicar factores incomprensibles para ellos, como algunos fenómenos de la naturaleza. Por tanto, los dioses tienen una personalidad humana que los hace volubles y apetentes.

Los dioses son inmortales. Aunque en los pasajes míticos se mencione su muerte, como en el caso del dios del maíz que veremos más adelante, esta “muerte” no implica aniquilación, sino un eterno proceso de transformación.

Son diversos entre sí, y dicha diversidad explica la diversidad del mundo. No son seres sobrenaturales, pues están regidos por las leyes de la naturaleza y por la regularidad cósmica; por lo mismo, se gastan, se agotan y requieren de diversos rituales que les permitan su renovación.³

Los dioses tienen la capacidad de dividirse y reincorporarse, es decir, que pueden dividirse y proyectar su esencia en diversos espacios. Por último, pueden fusionarse y fisiónarse. En el primer caso, dos dioses distintos pueden unirse y actuar como uno mismo; esta fusión ha sido también denominada por Simon Martin (2015) como teosíntesis. Por su parte, la fisión implica la separación de los distintos aspectos de la divinidad.

Todas estas características permiten a los dioses interactuar con los hombres que les dieron razón de ser. La relación establecida entre hombres y dioses, que se verá en el siguiente capítulo de este libro, está regida por un principio de reciprocidad. Esto quiere decir que se establecía un intercambio equilibrado entre los seres humanos y las divinidades. Cabe destacar que este principio permeaba no sólo las relaciones con los seres sagrados, sino con todos los miembros de la sociedad y hasta con los animales.

Con base en algunas de las características antes presentadas, vamos a analizar a los diversos dioses mayas y revisar cuáles fueron las categorías propias utilizadas para agrupar a estos seres numinosos. Pero antes de entrar a esta siguiente parte, es necesario aclarar que la gran mayoría de las fuentes,

³ Ver el artículo “Los hombres y los dioses. La práctica ritual entre los antiguos mayas” de Regueiro en este volumen.

principalmente las arqueológicas y las documentales, sólo hacen referencia a las concepciones de un reducido grupo de personas dentro de la sociedad maya. En efecto, casi todos los objetos que utilizamos para adentrarnos en el conocimiento de la cosmovisión prehispánica fueron elaborados por la elite y con objetivos muy precisos, especialmente la legitimación de su estatus y de su poder dentro de las sociedades prehispánicas. Desafortunadamente, la gente común —todo ese enorme grupo de campesinos, artesanos, comerciantes que sostenía a la elite— no dejó testimonio de sus creencias. Aun cuando hemos dicho que la cosmovisión es un constructo social y que en su formación participan todos los miembros de los grupos humanos, es un hecho que todos estos conocimientos, valores, ideas, creencias, etcétera, fueron reformulados y en ocasiones resemantizados por las elites gobernantes para sus propios fines.

Otra aclaración pertinente es que no podemos decir que existió, ni temporal ni espacialmente, una unidad en la concepción de las deidades mayas. Es evidente que hay variaciones a lo largo del tiempo. Algunos dioses adquirieron nuevos aspectos y atributos con el devenir histórico, como el caso del Dios L,⁴ al cual, a fines del periodo Clásico, se le dotó de rasgos de comerciante como un fardo para cargar productos y un bastón para viajar. Por otra parte, existieron diferencias regionales; por ejemplo, cada ciudad maya tenía dioses patronos particulares, aunque era evidente la creencia en una serie de dioses principales, como Yax Naah Itzam Kokaaj Mut,⁵ el dios creador y supremo de los mayas o algunos asociados con aspectos agrícolas como son el dios del Sol, K'ihnich Ajaw; el dios de la lluvia, Chaahk y el dios del maíz, Ju'n ixim. Igualmente, se puede decir que, a pesar de las diferencias, existieron aspectos centrales dentro de la cosmovisión compartidas por todos los grupos mayas y las cuales perduraron a lo largo del tiempo.

⁴ El Dios L era el dios viejo que regía en el inframundo, se caracteriza principalmente por su atuendo que consiste en un gran sombrero de ala ancha decorado con plumas de ave, sobre el cual aparece posado un búho; la deidad además porta una capa, en ocasiones de piel de jaguar, braguero y un báculo. Su rostro parece mostrar un parche de piel de jaguar en la mejilla y el mentón. En algunas escenas aparece fumando. Los lacónicos textos jeroglíficos que acompañan a las escenas pintadas que representan a este dios, parecen indicar que uno de sus apelativos durante el periodo Clásico Tardío fue el de Itzam Aat.

⁵ Conocido en literatura anterior como Itzamnaaj o Itzamna'.

LA CONSTITUCIÓN Y APARIENCIA DE LOS DIOSES

Ya hemos mencionado que los dioses están constituidos de una materia sutil e imperceptible en estados normales de conciencia. Con todo, gracias a diversas representaciones gráficas en piedra, papel, estuco, pintura mural, madera, concha y hueso, podemos observar que cada manifestación divina estaba caracterizada por una serie de atributos. Al no poder ser vistos por su naturaleza imperceptible, parece ser que los mayas prehispánicos decidieron otorgar tales características con base en la naturaleza que consideraban poseían sus dioses, así como de sus ámbitos de acción y los espacios donde habitaban, ya sea el cielo o el inframundo.

Por ejemplo, el dios Chaahk se caracteriza por presentar elementos serpentininos en su cuerpo y rostro (ojo con pupila en forma de gancho, representación de escamas ventrales), cabello rizado, atavíos elaborados de concha como sus orejeras, diadema (la cual, además, está decorada con bandas cruzadas) y un barbiquejo. Todos estos elementos se ligan estrechamente con el mundo terrestre y acuático donde Chaahk actuaba y vivía.

Por su parte, el dios solar presenta rasgos asociados con su naturaleza caliente y celeste: signos *k'in* (sol, calor, día) en el cuerpo, grandes ojos con pupila cuadrada (relacionada con el brillo del cielo). Un ejemplo más sería el de Itzam Kokaaj, que es representado como un anciano con ojo y pupila cuadrada, y marcas de brillo en el cuerpo. Sus rasgos seniles (quijada prognata, desdentado, arrugas en el rostro, nariz grande y ganchuda) se asocian con la sabiduría y la experiencia, así como con lo venerable; es por ello que Itzamnaaj era concebido como un dios celeste, creador y el dios supremo en el panteón maya prehispánico.

LA PERSONALIDAD DE LOS DIOSES

Gracias a diversos mitos registrados tanto en monumentos con inscripciones jeroglíficas, como a escenas pintadas en vasijas cerámicas⁶ y otros monumentos, podemos conocer algunos aspectos de la personalidad de cada dios. En

⁶ Un importante y abundante catálogo de piezas cerámicas mayas prehispánicas puede ser consultado en <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

dichas escenas vemos a las deidades bailando, atacando a otros dioses, gobernando desde un trono o participando en diversas aventuras míticas.

Por ejemplo, los rasgos seniles de algunos dioses principales, como K'ihnich Ajaw, Itzmnaaj o los denominados por Paul Schellhas como Dios L y Dios N,⁷ podrían hablarnos de su personalidad de sabios, es decir, de personajes a los que se respeta por su edad y sus conocimientos. Tanto el Dios L como el Dios N parecen mostrar en las escenas pintadas algunos rasgos de lascivia y lujuria. Dichas características se evidencian a través de una serie de imágenes que parecen narrar una aventura mítica en la cual están involucrados el Dios L, un conejito y la diosa lunar, Uw Ixik. La joven y bella diosa es robada por el Dios L y llevada al inframundo, por lo que su hijo, el conejo, tiene que rescatarla; de esta forma, en un vaso cerámico conocido como Vaso de Princeton, observamos a la corte de Dios L y debajo de su trono al conejo haciéndose pasar por un escriba con el objetivo de rescatar a la diosa lunar.

En otros pasajes mitológicos, en este caso asociados con la saga del dios del maíz, vemos cómo un Dios N emerge de la pierna en forma de serpiente del dios K'awiil⁸ y se abalanza sobre una joven mujer con grandes senos. Aunque no es común encontrar representaciones de emociones en la plástica maya, un vaso en particular de esta saga (K5862) muestra al dios viejo con una cara de felicidad al momento en que se acerca lascivamente a la joven.

Por último, otra deidad que nos muestra su personalidad en diversos pasajes mitológicos es K'awiil. En la narrativa conocida en los estudios mayistas como la del “Bebé jaguar”, K'awiil parece mostrar rasgos picarescos, casi burlones y un aspecto de engañador, muy similares a lo que portará otra deidad mesoamericana más tardía y que hoy sabemos tiene estrecha relación con K'awiil, me refiero a Tēskatlipōka.⁹

⁷ Se trata de un grupo de cuatro dioses, posiblemente proyecciones de un mismo personaje que durante el Clásico fue denominado como Itzam K'an Ahk, posteriormente, en la época Posclásica y Colonial este grupo de dioses fueron conocidos por los nombres de Pawahtuun o Bakabo'ob' en la península de Yucatán.

⁸ Conocido en la nomenclatura de Schellhas como Dios K, K'awiil era un dios polivalente y versátil como otras deidades mayas. Es un dios del rayo y del fuego, pero también un dios de la abundancia, del poder de los gobernantes y de los linajes que legitiman el poder político.

⁹ Esta asociación ha sido expuesta por diversos investigadores entre los que destacan Michael D. Coe, Oswaldo Chinchilla Mazariegos y Rogelio Valencia Rivera.

Estas personalidades, tan cercanas a las del ser humano, permiten que los dioses sean capaces de comprender las súplicas y los deseos de los hombres, pero también los hace volubles, por lo que los dioses actúan por su propio arbitrio. Esto provoca que los dioses mayas en particular y mesoamericanos en general, no sean vistos como dioses buenos y malos, sólo que sus actos son producto de su propia volición.

LA INMORTALIDAD DE LOS DIOSES

Como ya he mencionado, algunos mitos narran la muerte de los dioses, mas ésta no es sino una transformación. En el caso de la religión maya, el ejemplo más paradigmático es el del dios del maíz, Ju'n Ixim.¹⁰ Éste fue uno de los dioses más importantes en la cosmovisión maya; pues sabemos por textos tardíos, como el *Popol Vuh* de los k'iche' de Guatemala, que el hombre había sido creado a partir de la masa de esta gramínea. La gran aparición de esta deidad y de la planta misma en la iconografía de la época prehispánica podría indicar que esta idea acerca del origen del hombre era milenaria.

Una gran cantidad de pasajes de la saga de este dios aparecen en diversos objetos cerámicos del Clásico Tardío maya. Gracias a estas escenas se ha podido reconstruir parte de la saga y podemos encontrar por lo menos dos momentos de muerte y renacimiento.

La primera parte de las aventuras del dios del maíz inician cuando éste aún es un infante, un bebé con cola de jaguar. Este tipo de representaciones de la semilla de maíz como un bebé resulta también común en la plástica olmeca. En efecto, en diversas representaciones escultóricas, como los llamados “tronos olmecas”, se puede observar a personajes que emergen de una cueva cargando a un pequeño bebé con rasgos faciales fantásticos, relacionados con el monstruo terrestre. Esta misma idea se puede ver en la famosa pieza conocida como el Señor de las Limas, que muestra a un personaje cargando a un bebé. Se trata de gente que trae del inframundo la semilla de maíz.

¹⁰ Cabe mencionar que, en el pensamiento de otros pueblos mesoamericanos, también el dios del maíz muere y renace eternamente. Este ciclo de vida y muerte está en función del ciclo mismo de la planta, que no muere, sino que se transforma. La semilla vuelve a enterrarse para dar inicio a su ciclo reproductivo.

Este bebé-semilla es, aparentemente, rechazado por su padre y enviado al interior del inframundo a través de una hendidura que el dios Chaahk abre con su hacha en una montaña (Imagen 3). Éste es el primer momento de la muerte-transformación del dios del maíz.



Imagen 3. Escena del mito del “Bebé Jaguar”. Vaso K0521. Tomado de <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

Una vez en el inframundo, particularmente en el interior de la montaña sagrada,¹¹ la semilla crecerá y adquirirá la fisonomía que conocemos del dios del maíz, un dios joven y hermoso, con deformación craneal y cabellos tonsurados. Su renacimiento, en unas versiones, parece estar relacionado con la lucha contra un animal acuático, una especie de tiburón a quien le corta la cabeza y luego la porta en su cinturón. En otras, él emerge de una tortuga, tocando un caparazón de tortuga. Tras este renacimiento, vuelve a morir y baja al inframundo ayudado por dos dioses conocidos como los Dioses Remeiros, quienes lo transportan en una barca hacia el inframundo, de donde volverá

¹¹ Para los mayas prehispánicos y aún para los actuales, el concepto de la Montaña Sagrada desempeñó y desempeña un papel fundamental en diversos aspectos de su vida: políticos, económicos, sociales, religiosos, medicinales, entre otros. En general, se concibe la existencia de una montaña sagrada que se proyecta de diversas elevaciones naturales, en templos prehispánicos y actuales, en los altares domésticos. La montaña sagrada resguarda, como una troje, todas las riquezas del mundo, las plantas alimenticias, los animales de caza, el agua, las piedras preciosas. Pero también se considera la residencia de los ancestros, de los dioses patronos y del “Dueño”, un personaje visto como un ladino que controla todas las riquezas del interior de la montaña.

a emerger ricamente ataviado con su falda de red, elaborada con cuentas y tubos de jade y un cinturón con la cabeza del tiburón y una concha *Spondylus* en las fauces; tras este renacimiento, el dios del maíz dota de alimentos a los hombres. Una de las versiones más tempranas de este mito se puede apreciar en los famosos murales del sitio de San Bartolo (Imagen 4), donde vemos la deposición del bebé-semilla, su crecimiento y su renacimiento a través de la tortuga y su salida por la boca de la Montaña Sagrada.



Imagen 4. Fragmento del Mural Poniente de San Bartolo.
Tomado de Taube, *et al.*, 2010.

LA DIVERSIDAD DE LOS DIOSES

El mundo es tan variado y diverso como los diferentes dioses en el tiempo mítico. Como hemos visto, en la cosmovisión mesoamericana existía y existe la noción de dos tiempos-espacio distintos, uno sagrado y otro mundano. En el primero se ubica el tiempo mítico, cuando se llevaron a cabo las aventuras de los dioses, las cuales terminaron abruptamente con el nacimiento del Sol. Todos los dioses, formados de materia sutil, quedaron encapsulados en una materia dura, que dio origen a todo lo creado en ese momento. En aquel tiempo había un dios árbol, un dios venado, un dios piedra y así sucesivamente con todo lo que conforma al mundo.

Pero la diversidad de los dioses no sólo se refleja en todo lo que existe, pues dentro del panteón también vemos esta gran variedad. Así, tenemos un dios creador y aparentemente supremo, Itzamnaaj Kokaaj, señor del cielo y que siempre aparece en su trono. Su contraparte era la deidad inframundana, el Dios L, quien regía sobre el mundo de los muertos. Es interesante que durante el Clásico maya no se observa la creencia en una deidad superior dual, femenino-masculino, como sí ocurre entre grupos nahuas; tampoco es clara la relación entre los diversos dioses; por ejemplo, no se habla de dioses hermanos o esposos, algo que sí ocurre en los códices elaborados durante el Posclásico y en la cosmovisión nahua de ese mismo periodo.

LOS DIOSES Y LAS LEYES DEL COSMOS

Los dioses no eran concebidos como seres sobrenaturales, sino que todo lo que afecta al hombre, afectaba a las deidades, principalmente el tiempo. En efecto, el paso del tiempo, que todo modifica, también gastaba a los dioses y más si ellos eran parte fundamental de los ciclos calendáricos.

Sabemos la importancia que tuvo el culto al tiempo entre los mayas prehispánicos. El calendario desempeñó un papel fundamental en sus expresiones culturales, principalmente la escritura. Así, el tiempo era concebido como una combinación de dioses: deidades asociadas con los numerales, deidades días y deidades que regían sobre los meses del ciclo agrícola. Por ejemplo, el ciclo de doscientos sesenta días, o *tzolk'in*, era el resultado de la combinación de trece numerales (representados cada uno por un dios [Imagen 5]) y veinte días (también cada uno entendido como una deidad particular). Por su parte, el ciclo de trescientos sesenta y cinco días, o *haab'* en maya, consistía en Dieciocho y ocho meses, cada uno regido por una deidad y veinte días. De esa manera, cada día era el resultado de una combinación de dioses, los cuales generaban una “carga” que marcaba el día y la vida de los hombres. Esas “cargas” podían resultar benéficas o negativas en las distintas actividades humanas.

Un ciclo muy importante para los mayas fue el llamado *k'atuun*, un ciclo de veinte años de trescientos sesenta días. Cada *k'atuun* los mayas realizaban distintas ceremonias y rituales, entre las más comunes practicadas por las elites gobernantes se encuentra la erección de estelas. Justamente, dos monu-

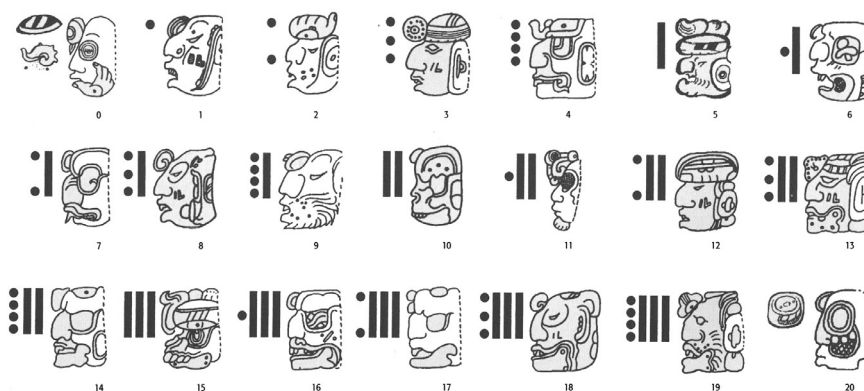


Imagen 5. Los números mayas y sus variantes de cabeza.

mentos de este tipo dan cuenta de la idea de que los dioses se gastan con el transcurrir del tiempo. En la Estela 31 de Tikal, fechada para 9.0.10.0.0,¹² 7 Ajaw 3 Yax (19 de octubre de 445 d.C.), se habla de la conmemoración de la mitad de un *k'atuun*, pues sólo habían transcurrido diez ciclos *haab'* o años de trescientos sesenta días. Luego de la fecha el texto refiere que los innumerables dioses, los dioses celestes, los dioses terrestres, los Dioses Remeros, el dios Ik' (viento), el dios Itzam Kokaaj y otros dioses patronos de Tikal se habían medio disminuido, o menguado a la mitad. Si tomamos en consideración que el periodo más importante era el de los veinte años, entonces al llegar al décimo, los dioses se habían medio gastado. Por otro lado, la Estela B de Copán, que conmemora el final del *k'atuun* 15 (9.15.0.0.0, 4 Ajaw, 13 Yax, 22 de agosto de 731 d.C.), indica que en esa fecha “no hay corazón de los dioses celestes, no hay corazón de los dioses terrestres”. Esto quiere decir que al transcurrir los veinte años, el corazón de los dioses se había vaciado, por lo que cada *k'atuun* era necesario realizar diversas ceremonias de renova-

¹² Estos números se refieren a la fecha en Cuenta Larga maya. El primer número de izquierda a derecha corresponde al periodo *b'aktuun* (periodo de 20 *k'atuunes* o 144 mil días); el segundo corresponde al periodo *k'atuun* (20 años de 360 días o 7 200 días); el tercer número es el *tuun* (1 año de 360 días); el segundo corresponde al *winal* (o 20 días) y por último el *k'in* o día. Con la cuenta larga, los mayas prehispánicos eran capaces de calcular el total de días transcurridos desde una fecha de arranque, la cual corresponde en nuestro calendario al 13 de agosto de 3114 a.C. y la fecha de conmemoración del monumento en cuestión o del evento histórico narrado.

ción de las deidades. Este tipo de tradiciones todavía continuaron tras la conquista y, mucho tiempo después, pues los grupos lacandones de Chiapas, renovaban los braseros con imágenes de sus dioses cada veinte años.

DIVISIÓN, REINCORPORACIÓN, FUSIÓN Y FISIÓN DE LOS DIOS

Diversos seres sagrados en la cosmovisión mesoamericana y maya en particular tienen la capacidad de dividirse y reincorporarse. Un caso paradigmático en Mesoamérica es el de los dioses de la lluvia. Varias imágenes muestran a dios de las tormentas, conocido como Tláloc en el Posclásico, dividido en cuatro o cinco personajes, cada uno con un color particular y asociado con uno de los rumbos cósmicos. En el caso maya, Chaahk también tenía esa facultad; de hecho, en algunos documentos coloniales se menciona a Chak Xiib' Cháak (rojo), Sak Xiib' Cháak (blanco), Éek Xiib' Cháak (negro) y K'an Xiib' Cháak (amarillo). Por su parte, la fusión de dioses se puede observar en distintas representaciones plásticas, como algunas que muestran la fusión de K'awiil con Chaahk, K'awiil con el dios del maíz o aquellas que parecen mostrar la fusión de la diosa Lunar (Uw Ixik) con el dios del maíz. De hecho, como menciona Simon Martin, parece que hay una prevalencia de estas fusiones entre aquellos dioses asociados con la mitología del maíz y del ciclo agrícola.

COMENTARIOS FINALES

El mundo de los dioses mayas es tan vasto que es imposible de resumir en unas cuantas páginas. Más allá de describir a cada divinidad, el objetivo de este artículo fue delimitar las características generales que presentaban los dioses en los pueblos mesoamericanos y ejemplificarlas a partir de diversos miembros del panteón maya a través de las fuentes iconográficas y epigráficas de la época prehispánica.

Con lo anterior, queda de manifiesto que para los pueblos mayas prehispánicos los dioses formaban parte de su realidad cotidiana y, por tanto, eran considerados miembros de la misma sociedad. Un principio de reciprocidad permeaba todas las relaciones sociales y fue la base de la interacción entre los hombres y las entidades sagradas. Por ello, y como se verá en otro

capítulo de este libro, era necesaria la realización de actos rituales con los cuales mantener dicha interacción con la intención de beneficiar diversos ámbitos de la vida humana.



a



b

Imagen 6: Ejemplos de fusión de dioses o teosíntesis. a) Teosíntesis entre Chaahk y K'awiil, Vaso K2772, tomado de <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>; b) Teosíntesis entre el dios del maíz y la Diosa Lunar, dibujo de Linda Schele, tomado de <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Baudez, Claude-François

2004 *Una historia de la religión de los antiguos Mayas*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centre Culturel et de Coopération pour l'Amérique Centrale.

García Barrios, Ana

2008 *Chaahk, el dios de la Lluvia, en el periodo Clásico maya: aspectos religiosos y políticos*, tesis de doctorado, Madrid: Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II, Universidad Complutense.

García Capistrán, Hugo

2014 "Religión y política en el Clásico maya: dioses patronos como vía de legitimación del poder", Verónica A. Vázquez López, Rogelio Valencia Rivera y Eugenia Gu-

tiérrez González (eds.), *Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present*, Oxford: British Archaeological Reports, (BAR Internacional Series, 2619).

García Capistrán, Hugo y Rogelio Rivera Valencia

2017 “En el lugar de la hendidura se levanta el Árbol Florido’. Reconstrucción de un mito maya desde una perspectiva mesoamericanista”, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, 2 Tomos, México: Secretaría de Cultura, INAH, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Tomo I.

López Austin, Alfredo

2009 “El dios en el cuerpo”, *Dimensión Antropológica*, Año, 16, Vol. 46.

2016 “La cosmovisión de la tradición mesoamericana”, segunda parte, *Arqueología Mexicana*, edición especial 69.

Marcus, Joyce

1978 “Archaeology and Religion: A Comparison of the Zapotec and Maya”, *World Archaeology*, Vol. 10, Núm. 2.

Martin, Simon

2015 “The Old Man of the Maya Universe: A Unitary Dimension to Ancient Maya Religion”, Charles Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore (eds.), *Maya Archaeology 3*, San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press.

Schellhas, Paul

1904 *Representation of Deities of the Maya Manuscripts. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. IV, Núm. 1, Cambridge: Harvard University.

Stuart, David, Stephen Houston y John Robertson

1999 “Recovering the Past: Classic Maya Language and Classic Maya Gods”, *Notebook of the XXIIIrd Maya Hieroglyphic Forum at Texas*, Austin: Department of Art and Art History, College of Fine Arts, Institute of Latin American Studies, The University of Texas at Austin.

Taube, Karl A.

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 32).

Taube, Karl A., William A. Saturno, David Stuart y Heather Hurst

2010 *Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte 2: El mural poniente*. Ancient America 10, Boundary End Archaeology Research Center, Precolumbia Mesoweb Press.

Valencia Rivera, Rogelio

2016 *El rayo, la abundancia y la realeza. Análisis de la naturaleza del dios K'awiil en la cultura y la religión mayas*, tesis de doctorado, Madrid: Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II, Universidad Complutense.

Velásquez, García, Erik

2010 “El Cosmos y la religión maya”, María Teresa Uriarte (coord.), *De la Antigua California al Desierto de Atacama*, México: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, UNAM.



LOS HOMBRES Y LOS DIOSES LA PRÁCTICA RITUAL ENTRE LOS ANTIGUOS MAYAS

Pilar Regueiro Suárez

En distintos tiempos y espacios, el ser humano ha experimentado la necesidad de relacionarse con sus entidades sagradas con la finalidad de obtener favores, consuelo, seguridad y protección. Dicha comunicación es posible mediante el uso del ritual, acción diversa como culturas hay en el mundo, que, además de vincular a los hombres y a los dioses, permite volver real aquello desconocido e imperceptible en el ámbito humano.

Entre los mayas de la época prehispánica el ritual fue una práctica muy difundida desde tiempos antiguos. Los rituales se llevaron a cabo con numerosos objetivos y es gracias a sus representaciones en cerámica, pintura mural, códices, monumentos de piedra y materiales hallados en contextos arqueológicos que tenemos la posibilidad de conocer cómo y dónde eran ejecutados, sus posibles finalidades y sus elementos constituyentes, mismos que serán expuestos en el presente artículo.

A partir de algunos mitos mayas, los hombres y las deidades tuvieron estrecha relación desde los primeros momentos de la creación de la humanidad, según el *Popol Vuh*.¹³ Durante la creación de la Tierra y sus animales, los dioses se percataron que los seres vivos no podían comunicarse con ellos, mucho menos adorarlos y darles sustento. La preocupación de las deidades fue tal que se dieron a la tarea de crear un ser capaz de obedecerles, adorarles, sustentarles y recordarles sobre la Tierra.

Tras varias creaciones fallidas de hombres de barro y de madera, las deidades lograron dar vida a los hombres de maíz, los cuales tenían la capacidad

¹³ Documento elaborado en el siglo XVI que relata la historia y la cosmovisión de los maya k'iche' de Guatemala.

de pensar y alimentarlos. Sin embargo, los seres humanos habían sido creados de forma semejante a la de los dioses; es decir, que, además de pensar y valerse por sí mismos, su sabiduría era inmensa, pues podían ver y comprender cualquier cosa. Los dioses, al temer que su creación pudiera convertirse en divinidad como ellos, decidieron empañar los ojos de los hombres de maíz con la finalidad de disminuir su entendimiento y reducir su vista a las cosas que les eran cercanas. De esta forma, los seres humanos tuvieron a su cargo el dar sustento a las deidades, mientras que éstas se encargaron de regir la existencia humana.

Como puede notarse, las relaciones de reciprocidad entre el ser humano y lo sagrado estuvieron establecidas desde el momento de la creación, al igual que los ámbitos a los que cada uno estaba restringido. Al ser el hombre una criatura limitada frente a los dioses, la interacción entre sí puede tornarse peligrosa si no es realizada con cautela, por lo que el ritual fue idóneo para acercar al hombre al ámbito sagrado.

¿Qué es y cómo funciona el ritual?

El ritual es una práctica individual o colectiva dirigida a las entidades sagradas o a las fuerzas imperceptibles¹⁴ y es de carácter social al estar establecida por la comunidad. Por ser una acción firmemente pautada, posee expresiones rígidas que responden al código instaurado socialmente. Por tanto, sus componentes no son elegibles por los participantes y está fuertemente regulado tanto por la comunidad como por las autoridades encargadas del ritual.

Por tratarse de un medio para comunicarse con las deidades, el ritual tiene el propósito de influir en la voluntad de los dioses para obtener favores en la vida de los seres humanos; por esta razón, el carácter canónico del ritual se debe a que su realización no puede dar cabida al error al tener el cometido de ser efectivo y eficaz. Debe recordarse que los seres humanos tienen la tarea de dar sustento a los dioses, y por ello la comunicación parte del principio de reciprocidad. Así, los dioses dan favores a los hombres a cambio de que éstos ofrezcan sacrificios, ofrendas, oraciones, alimentos, danzas, cantos, etcétera.

¹⁴ Según Alfredo López Austin, tanto las entidades sagradas como las fuerzas son imperceptibles; empero, las primeras poseen personalidad semejante a la de los seres humanos y ejercen, voluntariamente, acciones sobre el mundo. Las fuerzas no tienen personalidad y se expresan o no de manera voluntaria, pues se encuentran en el interior de seres imperceptibles y de las personas.

Además de constituir regalos a los dioses, el uso de cantos, danzas, sonidos, oraciones y la ingesta de ciertas sustancias durante la realización del ritual se debe a que en la mayoría de las ocasiones facilitaban el trance y, por ende, la comunicación con lo sagrado. Entre los antiguos mayas se sabe del uso de sustancias alucinógenas e inductoras del trance que provocaban alucinaciones, sueño, incremento de la percepción y estimulación de la imaginación.

Algunas de estas sustancias están contenidas en hongos como el *xibalbay ocox*, denominado "hongo del inframundo" por su asociación ritual con este espacio sagrado. Asimismo, se conocen algunas flores y plantas, cuyas semillas tienen potentes alucinógenos, como la *xtabentún* y la *yaxce'lil*, muchas de ellas utilizadas en bebidas rituales, en ocasiones fermentadas, con el fin de incrementar el efecto psicoactivo. La ingesta de bebidas fermentadas como el cacao y el balché¹⁵ era común durante la celebración de rituales, así como la utilización de tabaco mezclado con cal o plantas alucinógenas para alterar la conciencia.

De igual forma, algunos animales e insectos, tales como sapos, ranas, arañas, hormigas, aves, ciempiés, alacranes, entre otros, almacenan sustancias psicoactivas, mismas que eran retiradas con cautela por los antiguos mayas y fueron consumidas vía oral, nasal y anal, en bajas cantidades o rebajadas con otros elementos con la finalidad de aminorar su toxicidad. Precisamente, la potencia de las sustancias psicoactivas contenidas en hongos, animales, insectos, flores y bebidas era tal que su uso quedó restringido al ámbito ritual, e incluso, sólo eran ingeridas por los especialistas rituales, tales como sacerdotes o gobernantes, para comunicarse con los dioses, transformarse en entidades sobrenaturales y durante procesos curativos y de adivinación, pues el empleo desmedido de ellas causaba delirios, la pérdida de la conciencia y la propia muerte.

Otros elementos rituales que también funcionaron para alterar la conciencia de los participantes del ritual fueron la quema de copal y flores, la ejecución de música, cantos y danzas y la práctica de ayunos y autosacrificios. En cuanto a la quema de copal y flores, se sabe que estas últimas poseían ligeras sustancias tóxicas que inducían al trance; además, según los mayas, el humo emanado del copal constituía un medio de comunicación con las deidades por considerarlos a ambos elementos etéreos (Imagen 1).

¹⁵ El balché es una bebida elaborada con la corteza del árbol del mismo nombre (*Lonchocarpus longistylus*) que era fermentada con aguamiel.



Imagen 1. Vasija K791 tomada del catálogo de Justin Kerr, research.mayavase.com/kerrmaya.html. La escena muestra a distintos individuos ejecutando danzas e instrumentos musicales, al mismo tiempo que otros se hallan transformados en entidades sobrenaturales. Es posible identificar que el individuo de pie del lado izquierdo se encuentra fumando alguna sustancia.

Sobre la música, los cantos y la danza sabemos que tuvieron una fuerte presencia durante los rituales mayas. Gracias al desciframiento de algunos jeroglíficos y su constante representación en monumentos, pintura mural, códices y cerámica es posible identificar los instrumentos musicales, la vestimenta ritual y algunas danzas del periodo Clásico (300-900 d.C).

La música y el canto parecieron ser para los mayas dos actividades emparentadas con la acción de producir sonido, pues no distinguieron entre la emanación de sonido a través de un instrumento musical o por las cuerdas vocales. En ambos casos utilizaron el término *k'ay*, “cantar” para designar a la acción de crear sonido, mientras que llamaron *k'ayo'm*, “el cantante”, a sus ejecutores debido a que podían cantar con sus sonajas, sus tambores o su voz (Imagen 2).

Por otro lado, durante los rituales los sonidos producidos con la voz y con los instrumentos sonoros eran repetitivos con la finalidad de facilitar el trance de los participantes y los danzantes, además de que eliminaban la fatiga durante prolongadas horas de ejecución. En ocasiones, se realizaban gritos y sonidos guturales para inducir a la transformación y se tañían instrumentos, como silbatos, cuyo sonido, en tonos muy específicos, producían efectos a nivel circulatorio y respiratorio en las personas presentes.

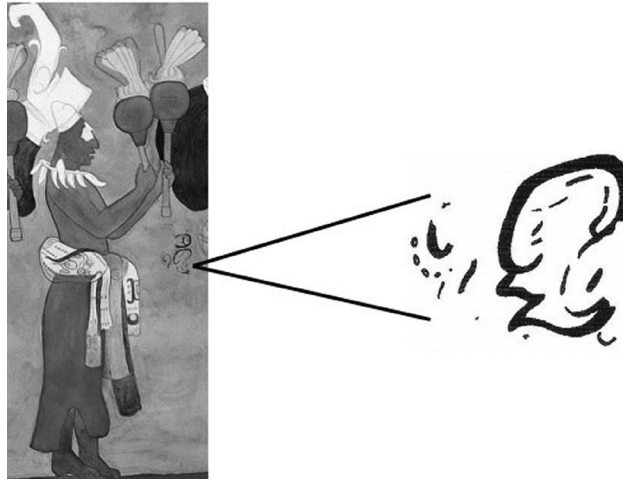


Imagen 2. En la pintura mural del cuarto 1 de Bonampak es posible apreciar a un sonajero que lleva escrito al frente el título *k'ayo'm*. Tomado de la reconstrucción de H. Hurst y L. Ashby (2002). El jeroglífico es un dibujo de S. Houston.

Por su parte, los danzantes realizaban ejecuciones repetitivas y eran estimulados tanto por los sonidos de los músicos como por las sustancias psicoactivas ingeridas, facilitando su transformación en deidades y seres sobrenaturales. Los atavíos de los danzantes eran muy vistosos y, en ocasiones, tenían la finalidad de representar a alguna deidad; asimismo, utilizaban elementos sonoros, como piedras y cascabeles de concha, con la finalidad de producir sonido durante los meneos del baile. De esta forma, los danzantes fueron un excelente medio visual y auditivo para comunicar, inducir al trance y para hacer presentes a las entidades sagradas y establecer la comunicación con los hombres.

Debe tomarse en cuenta que cada uno de los elementos rituales antes expuestos fueron fuertes estimulantes para propiciar alucinaciones y, por tanto, contacto con lo sagrado, pero también fue posible llegar a estados alterados de la conciencia sin necesidad de consumir ninguna sustancia psicoactiva; por ejemplo, mediante los sonidos, el ayuno o la pérdida de sangre. Así, la experiencia ritual entre los mayas los llevó a experimentar fenómenos sinestésicos durante su realización, ya que la sinestesia ocurre cuando se produce un estímulo en un área sensorial del ser humano que es percibida por otra; por tanto, durante los rituales las personas pudieron percibir colores que podían saborear, sonidos que podían oler, olores que podían tocar, etcétera.

LOS ESPACIOS SAGRADOS Y LOS ESPECIALISTAS RITUALES

Entre los antiguos mayas la necesidad comunicativa con las entidades sagradas surgió en distintos ámbitos; ya fuera mediante una comunicación privada y cotidiana que las personas podían realizar en el interior de sus hogares; o, durante eventos públicos de grandes dimensiones donde toda la comunidad tenía lugar; por tanto, los espacios fueron diferentes dependiendo el ritual que se llevara a cabo.

Los espacios rituales, al ser sitios donde las deidades se hacían presentes, debían tener un grado de sacralización sin importar su tamaño o configuración. Sabemos que se llevaban a cabo rituales de tipo doméstico al interior de las casas donde los mayas destinaban un espacio sacralizado constituido por pequeños altares dedicados a las deidades; ahí, se entregaban ofrendas y expresiones rituales sencillas o poco formalizadas con la finalidad de establecer una relación individual con las entidades sagradas. De la misma forma ocurría en conjuntos residenciales que albergaban a varios grupos familiares donde, en un altar común o en un templo central, se celebraban los rituales comunitarios para venerar a la deidad del linaje o a los dioses patronos de la comunidad.

Por lo general, los rituales privados exigían menor rigor y formalidad en su ejecución, no así aquellos de carácter colectivo donde la práctica era disciplinada, constante y dirigida por especialistas encargados de tiempo completo a las actividades religiosas de la comunidad. Al ser los rituales públicos una práctica en la cual participaba un mayor número de personas, los espacios eran de gran tamaño con recintos erigidos con un propósito ritual; por ejemplo, templos, plazas, juegos de pelota, observatorios astronómicos, entre otros.

Los especialistas religiosos fungían como intermediarios entre las deidades y los hombres, ellos se encargaban de realizar los rituales constantemente y de la forma más adecuada posible. El intermediario principal fue el gobernante, ya que era considerado un hombre elegido por las deidades para desempeñar un papel político y religioso dentro de la comunidad. Durante el periodo Clásico, el gobernante maya era denominado *k'uhul ajaw*; es decir, señor sagrado, término que expresa claramente el carácter antes explicado que tenían los líderes mayas. En el ámbito religioso, el *k'uhul ajaw* se encargaba de mediar con las deidades y las fuerzas sobrenaturales con la finalidad de que éstas dieran protección a su comunidad y la colmaran con acciones benéficas. Sin embargo, la labor del gobernante como intermediario divino no era rea-

lizada de forma individual; éste se apoyaba en un grupo especializado de sacerdotes que cumplían distintas tareas religiosas.

No cualquiera podía desempeñarse como sacerdote, en la mayoría de los casos, los individuos sufrían revelaciones que les designaban su vocación, ya fuera mediante sueños, ataques epilépticos, marcas misteriosas en el cuerpo, impactos de rayo, entre otras manifestaciones. Asimismo, la vocación podía obtenerse mediante herencia o por disciplina propia, por lo que debían realizar rituales iniciáticos y capacitación constante con el fin de alejarse del ámbito profano.

Al ser especialistas en la comunicación sagrada, los sacerdotes eran hombres con numerosos conocimientos ancestrales, tales como saberes calendáricos, curativos, rituales, adivinatorios, entre otros. Sin embargo, no todos los sacerdotes fueron iguales. Sabemos que dentro de ese sector existía una marcada jerarquía que daba mayor estatus a unos sobre otros.

Se conocen algunos de estos funcionarios religiosos del periodo Clásico. Uno de los sacerdotes principales fue quizá el *ti'sakhuun* o *ti'huun*, “el portavoz de la diadema blanca”, quien además de sus labores religiosas pudo haberse desempeñado como consejero y vocero del gobernante. A su cargo estuvieron otros sacerdotes, tales como los *ajk'uhuun*, cuyo nombre se traduce como “el adorador”, por lo que pudieron tener a su cargo rituales de gran importancia al mantener estrechas relaciones con la clase gobernante.

Otros sacerdotes registrados en las inscripciones jeroglíficas fueron el *yajawk'ahk'*, “el vasallo del fuego”, y el *tok'wayaab'*, traducido como “soñador” o “durmiente”; el primero pudo desempeñar ceremonias religiosas relacionadas con el fuego y la quema de incienso; no obstante, también se le relaciona con actividades bélicas, por lo que pudo ser una especie de sacerdote guerrero. Por su parte, el *tok'wayaab'* pudo estar comisionado a templos, palacios y juegos de pelota, así como a otras actividades relacionadas con el calendario y la adivinación.

Por otro lado, gracias a algunos cronistas y frailes, tales como el famoso fray Diego de Landa, autor de la *Relación de las cosas de Yucatán*, es posible conocer a algunos sacerdotes que ejercieron labores rituales en el siglo XV, durante el contacto con los europeos y en parte de la época colonial. De esta forma, destaca un sacerdote denominado *ah kin*, estrechamente relacionado con el *halach winik*, como se le denominó a los gobernantes de aquella época en la península de Yucatán, quien tenía a su cargo la enseñanza de la escritura y la celebración de fastuosos rituales, sobre todo de carácter calendárico.

De igual forma, se sabe de la existencia de dos cargos sacerdotales más, el *chiilan* y el *nacom*. El primero era denominado así probablemente porque una de sus principales actividades consistía en dar a conocer entre los hombres los mensajes de los dioses. Los *nacom* estaban encargados de realizar los sacrificios de los cautivos de guerra y de la realización de rituales de curación.

Aunque pareciera que cada uno de estos sacerdotes tenía a su cargo la ejecución de ciertas actividades religiosas de manera independiente, durante los grandes rituales todos actuaban en conjunto con la finalidad de ofrendar a los dioses; por lo que ahora es preciso conocer algunos de los rituales realizados por los mayas durante la época prehispánica.

LOS RITUALES DE LOS ANTIGUOS MAYAS

El estudio de la actividad ritual en distintas culturas del mundo ha llevado a algunos estudiosos, tales como Catherine Bell, Arnold van Gennep, Víctor Turner, Alfredo López Austin, entre otros, a clasificarlos con base en sus objetivos, sus contextos y sus características. Así, es posible escuchar que existen rituales de tipo calendárico, político, de paso, de purificación, etcétera. Sin embargo, las diferencias entre uno y otro no siempre son muy claras en la práctica ritual real, por lo que es posible detectar en una misma ceremonia elementos con propósitos calendarios, políticos, de curación o iniciáticos.

Los rituales de paso reciben su nombre porque tienen la finalidad de marcar los cambios en el ser humano de una condición social a otra o de una fase de vida a otra; por ejemplo, el nacimiento, el bautismo, el matrimonio o la muerte. Según fray Diego de Landa, los mayas del siglo XVI practicaban algunos rituales relacionados con la asignación del rol social y la llegada a la vida adulta de los miembros de la comunidad. Uno de estos rituales, denominado *hetzmeq*, se practicaba a los tres meses de edad para las niñas y a los cuatro meses para los niños. El *hetzmeq* consistía en colocarles a los bebés los utensilios que emplearían a lo largo de su vida, en el caso de las niñas el malacate, un cesto de algodón y objetos de cocina, ya que sus actividades consistirían en alimentar a la familia, tejer o vender productos en los mercados. A los niños les eran colocados objetos de labranza, armas y objetos rituales relacionados con sus actividades en la milpa o en el campo de batalla.

Más adelante, cuando los infantes cumplían tres y cuatro años de vida, se llevaba a cabo otra ceremonia en la cual les era colocado a las niñas un cordón en la cintura con una concha roja, mientras que a los varones se les ponía una cuenta blanca en el cabello de la coronilla. Dichos implementos eran retirados entre los doce y catorce años, con la finalidad de indicar que estaban listos para casarse.

Los gobernantes también realizaron distintos rituales de paso con la finalidad de prepararse para su entronización. Algunos de estos rituales consistían en la realización de danzas para transferir el mando, ayunos y ceremonias en las que se autosacrificaban mediante la extracción de sangre.

El autosacrificio pareció ser una actividad recurrente de la élite maya, sobre todo de los gobernantes y de sus esposas. Para los mayas, la sangre era un elemento vital que alimentaba a las entidades sagradas y fertilizaba la tierra, cuya ofrenda se volvió de suma importancia para cumplir con la importante tarea de dar sustento. La extracción de la propia sangre, realizada principalmente en los lóbulos de las orejas, la lengua y el pene, tuvo la finalidad de realizar penitencia y, sobre todo aquella emanada del miembro viril, de traer fertilidad y abundancia entre la comunidad.

Los instrumentos utilizados en el autosacrificio podían ser punzones de hueso, agujones de raya, espinas o navajillas, muchos de ellos seleccionados especialmente para causar mucho dolor y sangre, pero sin llegar al desangramiento o a la muerte. En la plástica maya es posible observar algunas de estas ofrendas de autosacrificio, entre las que destacan aquellas realizadas por las mujeres de la corte, las cuales traspasaban una cuerda, en ocasiones con espinas, sobre su lengua; la sangre era depositada en cuencos con papel, los cuales eran quemados posteriormente para establecer comunicación, mediante el humo, con las deidades y los ancestros (Imagen 3).

Justamente, el culto a los ancestros fue uno de los rituales más practicados tanto por la gente común al interior de las casas, pues ahí era el lugar donde eran enterrados sus muertos, como por la élite maya. Éste consistía en la realización de ofrendas como alimentos, flores, incienso o, como vimos antes, la propia sangre, con la finalidad de interactuar con los antepasados y obtener su protección. Entre los grupos de poder mayas, el culto a los ancestros tuvo una connotación mucho más política, ya que la comunicación con un ancestro sobresaliente, en ocasiones el fundador del linaje, no sólo evidenciaba al linaje gobernante mismo, sino la aceptación y legitimación política que otorgaba dicho ancestro al gobernante ejecutor del ritual.

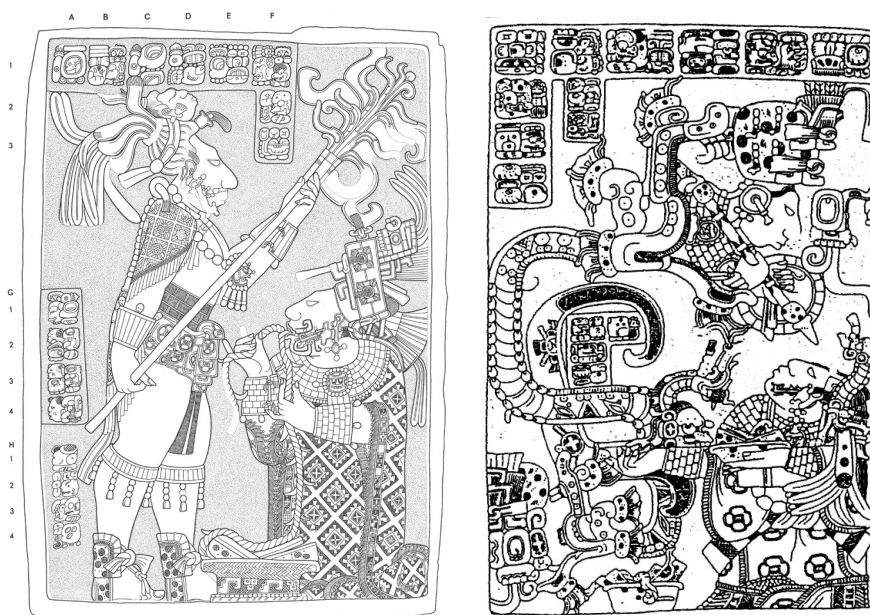


Imagen 3. El dintel 24 de Yaxchilán, a la izquierda, muestra a la Señora K'abal Yok en compañía de su esposo, Kokaaj B'ahlam III, realizando un autosacrificio mediante una cuerda con espinas con la que atraviesa su lengua. La sangre es depositada en el cuenco con papeles que se encuentra frente a ella en el piso, mismo del que sale un ancestro en el dintel 25 del mismo sitio, a la derecha, con quien se comunica la mencionada Señora. Tomados de Graham y Euw (1977: 53, 55).

El ofrecimiento de la sangre para alimentar a las deidades provino igualmente del sacrificio humano. Dicho sacrificio se realizó de distintas maneras, ya fuera por la extracción del corazón, la decapitación o por flechamiento. Los principales candidatos para el sacrificio fueron los cautivos de guerra; es decir, personas capturadas durante los eventos bélicos, las cuales eran sometidas a humillaciones mediante el despojo de sus ropas y a torturas previas a su sacrificio (Imagen 4). De la misma forma, diversos cautivos de guerra pudieron ser destinados al sacrificio posterior a la realización del ritual del juego de pelota, ritual de suma importancia y de constante ejecución no sólo entre los mayas sino en toda Mesoamérica.

La mayor parte de la información acerca del juego de pelota proviene de las fuentes coloniales, las cuales le han otorgado un carácter lúdico; no obstante, no se sabe con seguridad si realmente fue llevada a cabo con esta inten-

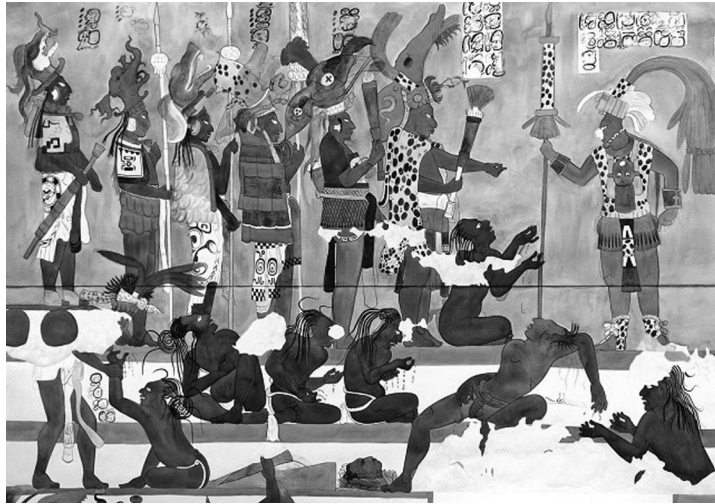


Imagen 4. Cuarto 2 de los murales de Bonampak. En la escena se observa la presentación de cautivos al gobernante Chan Muwaan II, a la derecha. Los cautivos de guerra yacen sentados sobre la estructura escalonada con los dedos sangrando, probablemente porque les fueron arrancadas las uñas, mientras otro yace moribundo. Tomado de la reconstrucción de H. Hurst y L. Ashby (2002).

ción en la época prehispánica, pues parece tener más una connotación ritual y política. Los espacios del ritual del juego de pelota, también denominados canchas, se conforman por dos estructuras con un pasillo al centro en forma de “I”; ahí tenía lugar el ritual que consistía en golpear de lado a lado una pelota de hule. La acción pudo tener la finalidad de representar metafóricamente la vida y la muerte, pues los jugadores, denominados *aj pitz'iiil*, personificaban el renacer y la creación de la humanidad, donde el inframundo y el supramundo se enfrentaban constantemente (Imagen 5).

Buena parte de los rituales antes mencionados, sobre todo aquéllos encabezados por el gobernante en los espacios públicos, principalmente en las plazas, no sólo tuvieron la finalidad de establecer contacto con las entidades sagradas sino que fueron ejecutados con una intención política. Como hemos visto, el ritual posee una estructura rígida y utiliza una gran cantidad de símbolos religiosos de gran estima para la comunidad; de esta forma, se convirtió en un recurso ideal para que el gobernante y su grupo de poder pudiesen difundir su ideología política para construir y promover su dominio, dar legitimidad a su gobierno y para cohesionar a la población, pues hacía partícipe



Imagen 5. Vasija K5937 tomada del catálogo en línea de Justin Kerr, research.mayavase.com/kerrmaya.html. En la escena se aprecia la ejecución del ritual del juego de pelota en compañía de algunos músicos que ejecutan una trompeta y un caracol marino a la izquierda.

a toda la comunidad de los actos rituales. Por esta razón, para los gobernantes fue de suma importancia llevar a cabo de manera constante rituales públicos y dar cuenta a la comunidad de que cumplían con sus funciones religiosas como mediadores de lo sagrado; a su vez, dichos actos rituales quedaron registrados para la posteridad en monumentos de piedra.

Algunos de estos rituales estuvieron, además de los relacionados con las entronizaciones, las alianzas y las transferencias de mando, asociados con el calendario y la celebración de fines de periodo. Los mayas poseían un calendario compuesto por dos ciclos; uno de carácter religioso de doscientos sesenta días denominado *tzolk'in*, y otro de carácter agrícola de trescientos sesenta y cinco días llamado *haab'*. Ambos ciclos sucedían simultáneamente y para que uno y otro volvieran a empatarse como al inicio, debían transcurrir cincuenta y dos años. Así, cada cincuenta y dos años se llevaba a cabo la ceremonia de “año nuevo”, la cual se realizaba durante la noche esperando a que apareciera el sol e iniciara de nuevo la cuenta del calendario.

Por otro lado, los mayas también poseían unidades de tiempo basadas en su sistema numérico vigesimal. La unidad básica era el *k'in* que corresponde a un día; veinte *k'ines* corresponde a un *winal* (veinte días), 18 *winales* a un *tun* (360 días), 20 *tunes* a un *k'atun* (7 200 días) y así sucesivamente. Las ceremonias de fines de periodo eran celebradas cuando culminaban algunas de

estas unidades; la más común fue la de los fines de *k'atun*, es decir, que se realizaban cada veinte años. Durante los fines de periodo se erigían monumentos y los gobernantes realizaban rituales asociados como ofrendas, autosacrificios y danzas.

Pudieron existir más prácticas rituales que no fueron representadas en las fuentes de la época prehispánica, lo cual nos impide conocer más sobre las formas de interacción entre los mayas y el ámbito sagrado. No obstante, es posible decir que los antiguos mayas vivieron la experiencia ritual de formas diversas, pues no siempre persiguieron los mismos objetivos. En la mayoría de los casos se buscaba entablar una comunicación con las entidades sagradas con la finalidad de que éstas dieran protección al ser humano y lo compensaran en sus actividades cotidianas, ya fuera en la milpa, en la guerra o para gobernar a todo un pueblo. Dicha experiencia se conformó de distintos elementos que tuvieron el propósito de intensificarla, por ejemplo, a través de la ingesta de sustancias psicoactivas que permitieron volver real el ámbito sagrado.

Por tanto, las prácticas rituales permearon distintos aspectos de la vida de los antiguos mayas, ya fuera mediante el culto privado e individual que cada persona llevaba a cabo para comunicarse con sus entidades sagradas o en un culto colectivo que pretendía conectar a un nivel mayor a la comunidad con las deidades para obtener favores diversos. De esta forma, los antiguos mayas cumplían su cometido de ser los seres encargados de dar sustento a sus deidades mediante su ayuno, su penitencia e incluso, su propia sangre, lo cual revela que la cercanía entre los hombres y los dioses era tal que toda la existencia humana dependía de esa relación, misma que se ha perpetuado, aunque de formas distintas, hasta nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Baudez, Claude

2013 *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*. Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México.

Beliaev, Dmitri

2004 "Wayaab' title in Maya Hieroglyphic Inscriptions: on the Problem of Religious Specialization in Classic Maya Society", en *Continuity and Change: Maya Reli-*

gious Practices in Temporal Perspective. D. Graña-Behrens, et al (eds.). Acta mesoamericana vol. 14. Verlag Anton Saurwein, Markt Schwaben, pp. 121-130.

Bell, Catherine

2009 *Ritual. Perspectives and dimension*. Nueva York, Oxford University Press.

Eberl, Markus

2011 "Su aliento se separó. La muerte en el periodo Clásico", en *Los mayas. Voces de piedra*, Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega (coords.). México, Ámbar Diseño, pp. 255-263.

Garza, Mercedes de la

2012 *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.

Gennep, Arnold van

2008 *Los ritos de paso*. Juan Aranzadi (trad.). Madrid, Alianza Editorial.

Inomata, Takeshi

2006 "Plazas, Performers, and Spectators: Political Theaters of the Classic Maya", en *Current Anthropology*, Vol. 47, No. 5, pp. 805-842.

Jackson, Sarah E.

2013 *Politics of the Maya Court. Hierarchy and Change in the Late Classic Period*. Oklahoma, University of Oklahoma Press.

Landa, fray Diego de

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*. Ángel María Garibay K (introd.). México, Porrúa.

López Austin, Alfredo

1996 "La cosmovisión mesoamericana", en *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 471-507.

1998 "Los ritos. Un juego de definiciones", en *Arqueología Mexicana*. Vol. VI, Número 34, Editorial Raíces, pp. 4-17.

2016 *Arqueología Mexicana. La cosmovisión de la tradición mesoamericana, tercera parte.* México, edición especial número 69, Editorial Raíces.

McAnany, Patricia A.

2013 *Living with the Ancestors. Kingship in Ancient Maya Society.* Cambridge, Cambridge University Press.

Nájera, Martha Iliá

1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Regueiro Suárez, María del Pilar

2014 *Música, canto y danza: un acercamiento iconográfico a las manifestaciones musicales mayas del periodo Clásico,* tesis de licenciatura en Historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rice, Prudence M.

2004 *Maya Political Science. Time, Astronomy, and the Cosmos,* Austin, Texas University Press.

Turner, Víctor

1980 *La selva de los símbolos,* México, Siglo XXI.

Zender, Marc Uwe

2004 *A Study of Classic Maya Priesthood,* tesis de doctorado en Filosofía, Calgary, Alberta, Universidad de Calgary, Departamento de Arqueología.



LA PERCEPCIÓN DEL ROSTRO MAYA EN LAS FUENTES HISTÓRICAS

Olivia Rubio Aranda

EL CUERPO

Al igual que el cosmos, el cuerpo humano era considerado por los mayas como una entidad de composición, funcionamiento físico y anímico ordenados; cada parte que lo integraba cumplía una tarea determinada, cuyo fin era mantener su armonía, en caso contrario, el cuerpo podía sufrir un desequilibrio y traer consigo desde una enfermedad, hasta la muerte misma.

La importancia que los pueblos mesoamericanos dieron al cuerpo tiene muchas razones, entre ellas, ser el medio a través del cual el hombre existía terrenalmente, se desenvolvía y se vinculaba no sólo con otros y su entorno, sino también con lo sagrado: era el lazo que establecía una relación con sus dioses.

En tanto que el cuerpo humano era y funcionaba como una unidad, sería impertinente darle un mayor valor a algún órgano en especial. Sin embargo, es posible revisarlos de forma agrupada acorde a su función y a partir de ello, acercarse a algún grupo específico para ver sus particularidades.

De este modo, se puede pensar en la cabeza y el rostro como un conjunto, el cual desempeñó un papel destacado en la mayor parte de los ámbitos de la vida tanto ritual como social, quizá por ser uno de los órganos más visibles que identificaban al hombre como humano, cobrando una importancia física y simbólica, como lo señalan distintas fuentes históricas.

EL ROSTRO EN LOS MITOS

Uno de los aspectos trascendentales para los mayas fue la creación del mundo, pero también la del ser humano, pues su estadía en el cosmos tenía un objetivo para los dioses, y al respecto existe más de una referencia. La más conocida, quizá, se encuentra en el *Popol Vuh*, famoso manuscrito elaborado por los mayas k'iche' en la época colonial, que se considera representativo de la cosmovisión de los distintos pueblos mayas, debido a la información que contiene.¹⁶ Dicha narración señala cómo las deidades pensaron en la necesidad de crear al hombre y describe la manera cómo esto sucedió, mostrando, a lo largo del proceso que la cabeza y el rostro tuvieron un papel relevante.

El mito dice que los dioses tuvieron al menos tres intentos antes de dar vida al hombre que se ajustaba a sus deseos. En un primer momento realizaron una criatura con lodo, “pero se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener” (*Popol Vuh*, 1984: 94) y por ello sus creadores tuvieron que destruirlo.

En un segundo momento los dioses hicieron seres de madera, que parecían hombres y poblaron la tierra, pero no hablaban porque carecían de ánima y entendimiento, no había expresión en sus rostros, ni consistencia en sus cuerpos; tampoco tenían sangre, “sus mejillas estaban secas” (*ibidem*: 94), así como el resto de su cuerpo; no pensaban en los dioses que los habían creado, razón por la cual también fueron aniquilados al igual que las criaturas de lodo.

Es evidente que gran parte de las carencias que impedían el funcionamiento del hombre se relacionaban con su cabeza y su rostro, pues el hombre de lodo no tenía movimiento en la cabeza, se le iba para un lado, tenía la vista velada, no podía ver hacia atrás y aunque hablaba no entendía; mientras que los seres de madera, aunque tenían un buen aspecto y hablaban, carecían de entendimiento, pero no tenían ánima y su rostro era inexpresivo.

¹⁶ No hay que olvidar que los grupos mayas se conformaron por una diversidad étnica de pueblos, aunque en general, compartieron una cosmovisión común y varios de estos elementos se reflejan en tal documento, por ello, abordar temas generales a partir de esta fuente resulta válido.

Así, las criaturas de la primera y segunda creación, al ser incapaces de recordar a sus creadores, resultaron inútiles para los dioses y, por ello, fue necesaria su destrucción.

Aunque el mito no cuenta la manera como las deidades destruyeron a los seres de lodo, dice que “un gran diluvio se formó, que cayó sobre las cabezas de los muñecos de palo. [...] Una resina abundante vino del cielo. El llamado Xecotcovach llegó y les vació los ojos; Camalotz vino a cortarles la cabeza; y vino Cotzbalam y les devoró las carnes. El Tucumbalam¹⁷ llegó, también, y les quebró y magulló los huesos y los nervios, les molió y desmoronó los huesos” (*ibídem*: 95). Los dioses dieron muerte a los hombres de palo destruyéndolo por completo, pero comenzando por la cabeza e incluso fueron decapitados.

Las divinidades hicieron un tercer intento creando una criatura con masa de maíz, cuya materia dio humanidad a sus cuerpos; “tenían la apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron, oyeron, anduvieron, agarraban las cosas; [...] Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo” (*ibídem*: 177).

Existe un relato similar de los mayas lacandones de siglo XX en un texto conocido como *El Libro de Chan K'in*, que refleja la pervivencia de concepciones simbólicas que el hombre maya tiene respecto a su origen y a su cuerpo, desde luego con cambios correspondientes a su tiempo y espacio.

El mito cuenta que Hachäkyum, el dios creador de los lacandones, junto con su esposa, formó a los hombres lacandones de barro: “nuestros ojos son de barro cocido. Nuestros dientes no son de barro, sino de granos de maíz [...] Cuando nos había levantado, Hachäkyum nos dijo ‘Mira a lo lejos, a ver hasta dónde alcanza tu vista [...] ¡Mi vista alcanza muy lejos [...]!’” (Bruce, 1974: cap.3-4).

Los dos relatos muestran que la presencia de maíz en sus cuerpos, que dio perfección a los hombres, los dotó de humanidad como los dioses deseaban y esto se manifestaba en su cabeza y su rostro a través de su vista, apariencia, inteligencia, sabiduría, oído y demás atributos derivados de ello. Los dioses ahora estaban contentos. Sin embargo, se enfrentaron a una paradoja.

¹⁷ Estos personajes parecen referir a un jaguar y algún tipo de ave.

Los hombres se acordaron de sus creadores y les agradecieron por haberlos creado, pero como no carecían de nada porque eran perfectos, ya no necesitaban a sus formadores y los dioses se dieron cuenta que entonces no los venerarían ni adorarían; eso iba en contra del propósito original de su creación. Así, en ambos relatos se cuenta como los dioses decidieron velar la vista del hombre.

En el caso del *Popol Vuh* las deidades creadoras soplaron un vaho sobre los ojos de los hombres, mientras que, en el caso de los lacandones, su dios Hachäkyum les sacó los ojos a todos, los tostó en un comal y los volvió a colocar en su lugar cuando estuvieron fríos.

Es así que, a partir de ese momento, los nuevos hombres cumplieron con el propósito de las deidades; sus sentidos funcionaban de forma adecuada; veían lo necesario, eran inteligentes, pensaban, hablaban, escuchaban, podían conocer y comprender el mundo, eran capaces de acordarse de los dioses, tenían el poder de interactuar y comunicarse con ellos; sus caras tenían rasgos faciales y gestualidad para manifestar sus emociones. Todas estas capacidades los diferenciaban claramente de los animales y de las creaciones fallidas. Estas nuevas criaturas de maíz eran hombres verdaderos, su cabeza y su rostro lo reflejaban.

LAS ACCIONES Y EL ROSTRO

El castigo entre los mayas, como en casi todas las culturas, era un recurso para controlar las conductas y el orden, aunque la pena dependía del tipo de falta y persona que la cometiera. Algunas fuentes señalan que las condenas más graves se imponían en el rostro o la cabeza; por ejemplo, cuando alguien cometía un delito “si eran señores o gente principal, juntábase el pueblo y prendido [el delincuente] le labraban el rostro desde la barba hasta la frente, por los lados, en castigo que tenían por grande infamia” (Landa, 2000: 131).

De esta manera, el rostro se muestra como el indicador de la identidad. El rostro representa el ser del individuo. Por ello, es lo que recibe el peso de los actos de la persona. Esto recuerda las cabezas trofeo en la época prehispánica, que por lo menos entre los mayas fueron de gran relevancia en las derrotas de territorios enemigos, como un símbolo de sometimiento, no sólo de

un individuo, sino del pueblo, a quien el sujeto representaba, especialmente si era un gobernante.

La práctica de decapitación y de las cabezas trofeo está documentada a través de la iconografía plasmada en estelas, relieves, vasijas, etcétera. Algunos de los personajes que se observan ahí portan pectorales que muestran cabezas y rostros, probablemente de deidades, de antepasados o de personajes sacrificados.¹⁸

Así, otra forma de ostentar el sometimiento y el sacrificio fue a través del *tzompantli*, que aparece extendido sobre todo durante la época Posclásica en Mesoamérica y que también adoptaron los mayas.

Cronistas como López Cogolludo y Motolinía hacen referencia a ello:

Las cabezas de los que sacrificaban, especial de los tomados en guerra, desollábanlas, y si eran señores o principales personas los así presos, desollábanlas con sus cabellos y secábanlas por las guardar. [...] Las calaveras ponían en unos palos que tenían levantados a un lado de los templos del demonio; [...] eran unas vigas rollizas apartadas unas de otras cuando seis pies y todas puestas en hilera, y todas aquellas vigas llenas de agujeros; y tomaban las cabezas horadadas por las sienes, y hacían unos sartales de ellas en otros palos delgados pequeños, y ponían los palos en los agujeros [...] y en tener aquellos tendales muy llenos de aquellas cabezas mostraban ser grandes hombres de guerra y devotos sacrificadores a sus ídolos (Benavente, 1988: 95).

De esta manera, el *tzompantli*, además de los múltiples significados que podría tener, en principio muestra la exhibición y conservación de los cráneos humanos, no así de todo el cuerpo, lo que resalta su valor simbólico como representante del ser.

Por otra parte, como se vio anteriormente, antes de que los dioses logran crear al hombre de maíz destruyeron a las criaturas previas, los hombres de palo, los más cercanos a la forma de los hombres verdaderos, que antes de

¹⁸ Autores como François Baudez (2000: 196) suponen que las miniaturas que aparecen en la iconografía, pueden ser cabezas trofeo por características como su miniaturización, su representación boca arriba y el pelo suelto; como una manera de mostrar desprecio hacia un personaje.

morir fueron castigados como pena por no funcionar para su propósito original: adorar y sustentar a sus creadores. Como ya se señaló, les cayó un diluvio y les fue cortada la cabeza.

Previo a ello, también les sacaron los ojos, los animales golpearon sus caras con palos y piedras, “sus tinajas, sus comales, sus platos, sus ollas, sus perros, sus piedras de moler, todos se levantaron y les golpearon las caras”, también “les destrozaron las caras”, “las piedras del hogar, que estaban amontonadas, se arrojaron directamente desde el fuego contra sus cabezas causándoles dolor. [...], dice el mito: “así fue la ruina de los hombres [...] a todos les fueron destrozadas las bocas y las caras (*Popol Vuh*: 95).

Aunque los golpes y la destrucción de los hombres de palo no sólo suceden en la cabeza y cara, hay un énfasis en la destrucción de tales partes, ya que en ellos se centran los elementos fundamentales que transmiten la humanidad e individualidad de cada ser, y que, como en el caso de los hombres de madera no fueron funcionales, fueron castigados y después destruidos.

Otro pasaje del *Popol Vuh* narra la destrucción de un personaje llamado Vucub-Caquix, por ser un falso sol y una criatura orgullosa. Vucub-Caquix se describía así mismo:

Yo soy el sol, soy la claridad, la luna [...] Grande es mi esplendor. [...] Porque de plata son mis ojos, resplandecientes como piedras preciosas, como esmeraldas; mis dientes brillan como piedras finas, semejantes a la faz de cielo. Mi nariz brilla de lejos como la luna, mi trono es de plata y la faz de la tierra se ilumina cuando salgo frente a mi trono. Así, pues, yo soy el sol, yo soy la luna, para el linaje humano. Así será porque mi vista alcanza muy lejos (*ibidem*: 98).

La forma como se autodescribe Vucub-Caquix muestra que la importancia de ello se encuentra en su apariencia, en su rostro, como representación de su ser, y del cual depende su poder. Por ello, Hunahpú e Ixbalanqué, los héroes míticos del relato castigan su presunción destruyéndoselo. Con una cerbatana lastiman la quijada de Vucub-Caquix, a quien se le aflojan los dientes y es incapaz de comer y eso le causa una gran aflicción. Un anciano llamado Zaqui-Nim-Ac y su mujer Zaqui-Nimá-Tziís, ayudan a Hunahpú e Ixbalanqué a derrocar a Vucub-Caquix. Los abuelos se presentan ante Vucub-Caquix como curanderos capaces de sacar el “gusano de las muelas” diciéndole que sólo

sacándole los dientes y poniéndole otros podrían curarlo, a lo que el falso sol respondió: “No está bien que me saquéis los dientes, porque sólo así soy señor y todo mi ornamento son mis dientes y mis ojos” (*ibidem*: 103).

Finalmente, Vucub-Caquix accedió a que los ancianos curanderos sacaran sus dientes, pero los ancianos en vez de sanarlos y regresarlos, colocaron granos de maíz en su lugar “al instante decayeron las facciones y ya no parecía Señor [...]. Además de los dientes también le curaron los ojos “reventándole las niñas de los ojos y acabaron de quitarle todas sus riquezas” (*ibidem*: 104).

De esta manera, Vucub-Caquix fue despojado de su poder; fue derrotado al destruir su rostro donde simbólicamente se encontraba su ser; ahí se castigó su atrevimiento al ostentarse ser el sol y actuar como una criatura orgullosa.

Otras fuentes históricas, de forma similar revelan la importancia que cobra la condena de una acción en el rostro. Por ejemplo, *El Título de Yax* al narrar un enfrentamiento entre dos grupos antagónicos:

Todos los soldados se durmieron en el camino. Entonces fueron derrotados por Balam Q'uitsé, Balam Ak'ab y Majucotaj. En un solo lugar se durmieron en el camino. Ya no sintieron nada. Todos se durmieron. Entonces empezaron a arrancarles sus barbas y cejas, juntamente con sus guirnaldas, collares y escritos de metal a desatar de sus cuellos. Solo fue un castigo para ellos, cuando perdieron sus barbas (*El título de Yax*, 1989: 76).

De esta manera, al ser el rostro el representante del ser, era la entidad que recibía de manera enfática el castigo y la humillación, al ser el sitio donde se sitúan los sentidos que dirigen las acciones del individuo, de acuerdo con la información de las distintas fuentes históricas vistas con anterioridad.

EL ROSTRO Y LA VIDA

En otro pasaje del *Popol Vuh*, nuevamente es posible encontrar datos sobre la importancia del rostro para los mayas, como una parte sustancial del hombre.

Ahí se relata cómo los señores del inframundo ubicados en el Xibalbá, debajo de la tierra, decapitaron y dieron muerte a un personaje llamado Hun Hunahpú, cuya cabeza fue colocada en un árbol de jícaros que nunca había

dado frutos, pero al ponerla entre sus ramas no sólo se colmó de éstos, sino que tomó su imagen confundiendo con ellos. El suceso causó asombro y se prohibió a todos acercársele, pero Ixquic, la hija de uno de los señores del inframundo, guiada por la curiosidad, fue a verlo. Estando ahí, de entre sus ramas apareció un cráneo, era Hun Hunahpú.

Su apariencia en el árbol era de una calavera le indicó a la muchacha que estirara su mano y al extenderla le arrojó saliva en la palma. Después le dijo: “en mi saliva y mi baba te he dado mi descendencia [...], ahora mi cabeza no tiene nada encima, no es más que una calavera despojada de la carne” (*Popol Vuh*: 126). Después de esto, Ixquic quedó embarazada.

Nuevamente el relato demuestra la importancia de la cabeza y lo que en ella se alberga, en principio por ser la parte que se coloca en el árbol, no así el resto del cuerpo. La cabeza se complementa con el rostro, donde se encuentra la imagen del individuo, los ojos, la nariz y la boca, órganos que permiten a Hun-Hunahpú no sólo ver y hablar con Ixquic, sino transmitir su linaje por medio de la saliva.

LA FUERZA RITUAL

Para los mayas de la época prehispánica y principios de la época colonial, desde que el hombre nacía era sometido a ritos que lo integraban en su comunidad y reforzaba su relación con los otros. Muchos de esos actos se llevaban a cabo en el rostro o en la cabeza. Ejemplo de ello es el ritual que los cronistas equipararon a un “bautismo”, una ceremonia dirigida a los niños en sus primeros años de vida, que fray Diego de Landa y otras fuentes de forma similar dicen que consistía en colocarles un paño en la cabeza a los infantes, después con un hueso mojado en agua preparada con ciertas flores, se les daba nueve golpes suaves en la frente y luego se les frotaba la cara con el agua.

Otra costumbre que tenían era la deformación craneana y la inducción del estrabismo a los niños desde muy pequeños, “lo cual hacían por arte las madres colgándoles del pelo desde niños, un pegotillo que les llegaba al medio de las cejas” (Landa, *op. cit.*: 114), mientras que la deformación craneana se lograba con la presión de dos tablas sobre la cabeza del infante.

El significado de ambas transformaciones corporales por medios artificiales seguramente estaba ligado seguramente con lo estético, pero tam-

bién con lo religioso. Mientras que el estrabismo pudo vincularse con las deidades solares, al ser una de sus características, la deformación craneana quizá tuvo el propósito de identificarse con la mazorca del maíz, elementos relacionados con lo sagrado y muy importantes dentro de la cosmovisión maya.

Cualquiera que fuese su significado preciso, lo cierto es que apunta la trascendencia de la cabeza y el rostro como vehículos de transmisión e identidad del individuo.

De la misma manera, a nivel arqueológico se conoce la existencia del limado y ornamentación dental, la horadación, la colocación de una pieza sobre el tabique nasal, con el fin de hacerlo más prominente, y tal vez la escarificación; marcas corporales expresadas en el rostro u otra parte del cuerpo, con significados simbólicos, que, además de señalar un estatus social, se relacionaban con algunas deidades.

Por otra parte, entre las costumbres funerarias mesoamericanas existen indicios que dan peso a la relevancia del rostro durante o después de la muerte. Algunos cronistas dejaron datos sobre ello. Para el caso de los mayas, Landa habla de las distintas disposiciones del cuerpo de las personas cuando morían, en las cuales la cabeza y el rostro, se puede decir que recibían un trato especial.

Landa relata el caso específico de unos personajes importantes del linaje de los Cocom, que después de morir, fueron decapitados para conservar su cabeza: “las limpiaron de la carne y después aserraron la mitad de la coronilla para atrás, dejando lo de adelante con las quijadas y dientes. A estas medias calaveras suplieron lo que de carne les faltaba con cierto betún y les dieron la perfección muy al propio de cuyas eran, y las tenían con las estatuas de las cenizas” (*ibidem*: 137).

Otros documentos históricos señalan algo similar. La *Relación de Ekbalam* narra que un personaje importante llamado He Blai Chac (Heblaychac), un antiguo gobernador, en su lecho de muerte pidió a sus hijos y familia que le “hiciesen una figura a su semejanza y que lo adorasen por su dios, y así se hizo por su orden de después de su muerte” (*Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán. Mérida, Valladolid y Tabasco*, 1983: 139).

Estos datos muestran la importancia de mantener no sólo el recuerdo y veneración hacia los antepasados o a los ancestros, sino una preferencia por hacerlo por medio de una imagen de su rostro, seguramente por el simbolismo que éste tenía, lo cual pudo ser una costumbre común, al menos entre la nobleza.

Otra práctica funeraria relacionada con la cabeza y el rostro entre los mayas, era la costumbre de poner una cuenta de jade dentro de su boca cuando morían, como relatan algunos cronistas, algunas veces también se les llenaba la boca de maíz molido, según Landa. En el caso del entierro de personas que no pertenecían a la élite, no se les colocaba una piedra de jade, pero algunas veces sí cualquier otra. Así también, al momento de ser enterrados, había un cuidado porque la tierra no cubriera de forma directa la cara: "...hacían una gran huesa, echada la tierra fuera, y en las paredes della cavaban haciendo dentro dellas una cueva, y allí metían los cuerpos asentados, y después henchían la huesa de tierra, por manera que no tocaba en la cara del difunto nunca tierra" (Las Casas, 1967: 526). Incluso, en algunas ocasiones antes de introducir la piedra en la boca ésta también se pasaba por todo el rostro en el momento en que la persona moría, para que "recibiese su ánima" (Ximénez, 1999: 114-115).

La piedra de jade colocada en la boca sería un símbolo de su corazón anímico, como se ha propuesto en varios estudios desde hace tiempo. Su presencia en la boca resulta importante, ya que es el sitio por el cual sale el hálito y la palabra, entra el alimento al cuerpo, por lo tanto, durante el tránsito de la muerte, al expirar por ahí saldría el último aliento albergándose en una piedra de jade, que además de caracterizarse por su dureza, su simbolismo estaba relacionado con el maíz, era símbolo de vida, renovación, etcétera.

LA PERSONALIDAD

Hasta aquí, se han visto de forma breve algunos datos en distintas fuentes históricas que ejemplifican la importancia del rostro y la cabeza como entidades del cuerpo humano de alto valor simbólico entre los mayas. La razón de ello no sólo se encuentra en el hecho de que ahí se están los principales sentidos por donde el ser humano adquiere parte de lo necesario para su subsistencia y porque es el medio de externar su ser, sino también por su estrecha conexión con lo anímico, lo que da vida al ser humano y que estaría resguardado en el corazón, pero no sólo en el corazón físico, sino en aquella entidad "emocional" donde se concentra la razón.¹⁹ Por ello, para los mayas el rostro

¹⁹ Esta entidad anímica se conoce como "ol", en la mayoría de las lenguas mayas, aunque no es la única. Los mayas cuentan con más de una de nombres diferentes en los distintos grupos

tenía la capacidad de representar al individuo de forma física, pero también como persona.

Entre los nahuas prehispánicos está documentada la existencia de un difrasismo,²⁰ cuyo significado puede ser entendido como “persona”: *in ixtli in yóllotl* (“cara”, “corazón”) (Garza, 1978: 71-72). Sin embargo, para los nahuas obtener una personalidad no sólo consistía en tener ciertas características, también involucraba un modo de ser y un comportamiento adecuado. Aunque lograrlo no era fácil, era posible alcanzarlo principalmente a través de la educación, de la cual se encargaban los *tlamatinime* que buscaban “humanizar a la gente”, hacer “rostros sabios” y “corazones firmes”. La educación era fundamentalmente *ixtlamachiliztli*, “acción de dar sabiduría a los rostros”, y *yomelahuatiztli*, “acción de enderezar los corazones” (*ibidem*).

Entre los mayas no se conoce un concepto tal cual como el anterior, pero existe una inmensa cantidad de palabras en los distintos idiomas mayas que refieren a la personalidad, no sólo física, sino también a la del carácter de los individuos y que en su composición involucran al rostro.

Por mencionar un par de ejemplos, en el maya yucateco colonial se encuentra la palabra *ah ca>a> ppel ich* “hombre doblado, de dos caras” (Ciudad Real, 2001: 36), que significa hipócrita. Así también, en yucateco la expresión *chac ppochen ich*, “el muy enojado y encendido en cólera y yra” (*ibidem*: 187), señala el enojo e incluye dentro de la frase la palabra *ich* que alude a “rostro” y “ojo”. Por su parte, en el cakchiquel colonial la palabra *cak vachinic* refiere a la envidia, donde *cak* es “colérico, color, cruel persona, impaciente” y *vach* significa “cara, ojos, rostro” (Coto, 1983: XCVIII).

Expresiones de este tipo, hay una gran variedad.

CONCLUSIÓN

La concepción del cuerpo entre los mayas, como en todas las culturas, parte de su experiencia y tiene que ver con su historia, la cual da particularidad a

.....
mayas, las cuales se complementan para integrar al humano, cuya función difiere y se relaciona con otras partes del cuerpo.

²⁰ El difrasismo puede ser entendido de forma general como la construcción de un concepto a partir de dos términos distintos, algo cercano a una metáfora; es una característica de las lenguas mesoamericanas.

sus creencias y crea formas de ver el mundo. Por ello, para entender, o por lo menos acercarse a la forma como los mayas en distintos momentos concibieron el cuerpo, específicamente la cabeza y el rostro, se parte de la idea de que era una unidad, la cual estaba encargada de constituir y representar al ser humano.

Es así que al voltear hacia aspectos de la cosmovisión maya y mesoamericana, es posible percatarse del gran simbolismo de la cabeza y el rostro, en tanto que ahí se encuentran los ojos para ver, para conocer, la nariz para respirar, los oídos para escuchar, la boca para alimentarse, la lengua para hablar, así como la posibilidad de pensar y tener una imagen única y propia con la que físicamente lo identifican los dioses, se identifica y relaciona con los otros, además de diferenciarse de los animales. No obstante, dichas capacidades sólo cobran sentido en función de lo anímico, que construye e integra al ser a lo largo de su vida, por lo que en ellos se refleja la edad, los sentimientos, la vida e incluso la muerte.

Es así que, para los mayas, desde tiempos prehispánicos, el rostro ha sido la entidad por excelencia donde se llevaban a cabo una gran cantidad de rituales importantes para el hombre, en tanto que ahí se encontraba la individualidad de cada ser.

Por tanto, la composición y significación de los elementos del rostro se presentan como vehículos que exteriorizan la manera en que el hombre maya se concibe y se constituye a sí mismo, exaltándolo como una manifestación individual del sujeto y aquello con lo que puede establecer un lazo entre su comunidad, lo sagrado y con los dioses.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Baudez, Claude-François

2000 “El botín humano de las guerras mayas: decapitados y cabezas trofeo”, Silvia Trejo (ed.) *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la primera Mesa Redonda de Palenque*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.189-204.

Benavente, fray Toribio de

1988 *Historia de los indios de la Nueva España*. Giuseppe Bellini (introd. y notas), Madrid, Alianza.

Bruce, Robert

1974 *El libro de Chan K'in*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, Lingüística, núm.12).

Ciudad Real, Antonio

2001 *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*. René Acuña (ed.), México, Plaza y Valdez.

Coto, fray Thomas de

1983 [*Thesavrus verborv*] *Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] Guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con sumo estudio, trauajo y erudición*. René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México.

El título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán Guatemala

1989 Robert Carmack y James L. Mondloch (ed., transcripción y notas), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Garza, Mercedes de la

1978 *El hombre en el pensamiento náhuatl y maya*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Cuadernos, núm.14).

Landa, fray Diego de

2000 *Relación de las cosas de Yucatán*. María del Carmen León Cázares (estudio preliminar, cronología y revisión del texto), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).

Las Casas, fray Bartolomé de

1976 *Apologética Historia sumaria. Cuanto a las qualidades, dispusicion, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales policias, republicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de castillo*. Edmundo O'Gorman (ed.), vol. II, 3 ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

ENTIDADES SAGRADAS DEL UNIVERSO MAYA

López Cogolludo, Diego

1999 *Historia de Yucatán. Los tres siglos de dominación española*. Vol. I. Campeche, Gobierno Constitucional, Comisión de Historia.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché

1984 Adrián Recinos (trad., introd. y notas), México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública (Lecturas Mexicanas, núm. 25).

Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán

1983 Mercedes de la Garza (coord.), María del Carmen León Cázares (versión paleográfica), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas (Fuentes para la historia de la Cultura Maya, núm.1).

Ximénez, Fray Francisco

1999 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de los Predicadores*. Vol. I, 3 ed, México, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.

LOS ESPÍRITUS DEL SUEÑO A TRAVÉS DE LOS ESPACIOS Y TIEMPOS MAYAS

Daniel Moreno Zaragoza

Entre las entidades sagradas de los distintos grupos mayas en el tiempo, encontramos una gran diversidad de seres como dioses, ancestros deificados, animales fantásticos e híbridos de las más variadas formas, cada una de ellas con distintas advocaciones y control sobre fenómenos específicos de la naturaleza. Los mayas, tanto antiguos como contemporáneos, pensaban que esos seres habitaban el “otro mundo”, un espacio apartado de los hombres donde sólo seres intangibles tenían acceso. Únicamente los seres espirituales podían entrar a este mundo, a excepción de algunas personas privilegiadas que tenían el don de controlar sus propias almas y a través de ellas explorar el mundo sobrenatural.

En este capítulo hablaré sobre un tipo de entidades espirituales auxiliares al hombre que tuvieron una gran cantidad de apariencias y le ayudaban, por medio de sus cuerpos intangibles, a explorar el mundo otro. A este tipo de entidades se les conoce generalmente como nahuales o coesencias, un tipo de seres tangibles o intangibles, que guardan una relación con una persona al grado en se convierten en reflejo el uno del otro, de manera que comparten sus destinos y se vuelven un sólo ser repartido en dos cuerpos distintos. Comenzaré por describir el pensamiento de los mayas del periodo Clásico (300-900 d.C) para después hacer un breve recorrido sobre cómo estos seres continúan presentes en la mente de numerosos grupos mayas contemporáneos.

Los antiguos mayas creían que el cuerpo humano albergaba una serie de elementos similares a almas, que lo dotaban de vida, personalidad y fuerza. Entre ellas había una entidad que adoptaba distintas formas, generalmente animales, y cuya manera de contactarlas era por medio del sueño o estado onírico. Desde el periodo prehispánico los mayas se mostraron interesados en

retratar a estos espíritus del sueño en vasijas y otros soportes. Las coesencias debieron ser parte de la concepción maya del mundo desde una época remota. Sin embargo, no fue sino hacia los siglos VII y VIII, en el llamado periodo Clásico Tardío, cuando los mayas se preocuparon en retratar a los espíritus del sueño de sus gobernantes.

Esta época se caracterizó por una encarnizada lucha entre distintas unidades políticas. Fue un periodo de opulencia que fomentó el desarrollo intelectual y artístico, pero también de una gran inestabilidad política. Los gobernantes utilizaron el arte para competir con sus rivales, y lo usaron como un medio de transmisión de sus mensajes de autoridad. Una de estas estrategias fue plasmar a sus coesencias en murales de estuco, dinteles y esculturas de bulto en piedra, pero, sin duda, el medio de expresión más difundido fue a través de la cerámica de lujo manufacturada en las mismas residencias de élite (Imagen 1).



Imagen 1. Vasija de Landon T Clay. Aparece un *wahyis* mono llamado *K'i[h]n To B'olay Ba'tz'*, "Saraguato Jaguar Caliente". Museo de Bellas Artes de Boston. (Foto: Daniel Moreno).

El término antiguo para estos seres era *wahyis*, palabra que proviene etimológicamente de la raíz *way*, "sueño", más un componente *is*, que denota que se trata de una posesión íntima o una parte inmanente del hombre. Este término refiere a la condición de almas de estos seres, que adoptaban múltiples apariencias en el sueño.

Entre los rasgos de los *wahyis* encontramos elementos de la fauna selvática de las Tierras Bajas mayas. Animales de todo tipo, como venados, zorros, jaguares, murciélagos, monos, coatíes, ratones, águilas, búhos o serpientes decoraron las superficies de sus platos y vasos. Igualmente encontramos entidades híbridas, fusiones de distintas especies a manera de “quimeras”, como el llamado “jaguar tapir”, una entidad representada con el cuerpo de un felino moteado y una cabeza de tapir. Pero las formas animales no son las únicas, pues también encontramos seres de apariencia antropomorfa e incluso algunos descarnados mostrando únicamente su esqueleto. Cada uno de los distintos espíritus *wahyis* tenía características propias. Algunos se especializaban en cortar su propia cabeza, otros podían exhalar fuego, mientras que otros portaban diversas armas, tales como lanzas, cuchillos o piedras. Afortunadamente, en muchos casos las imágenes de *wahyis* fueron acompañadas de glosas jeroglíficas que nos indican sus nombres propios, los cuáles por lo regular hacen referencia a su apariencia o a la actividad que realizan. Como ejemplo, podemos mencionar a *Tahn B'ihil Chaiiy*, “La Muerte de Medio Camino”, una entidad en forma ave rapaz que se piensa pudo atacar o provocar diversos males o accidentes a los viajeros en los caminos (Imagen 2).



Imagen 2. Vaso K0791/ MS1769. En la parte superior se representó a *Tahn B'ihil Chaiiy*, “La Muerte de Medio Camino” Museo de la Universidad de Princeton. (Foto: Daniel Moreno).

Las imágenes en las vasijas muestran a los *wahyis* como entidades hambrientas y ansiosas por devorar la sustancia divina que fluye por la sangre. A veces aparecen con platos que contienen miembros humanos como ojos, manos y pies, en lo que se ha interpretado como un símbolo del consumo del alma de sus víctimas. Además, en ocasiones aparecen con cuchillos trilobulados que se piensa eran usados para descarnar los miembros largos como brazos y piernas (Imagen 3).



Imagen 3. Vasija en forma de jaguar con cuchillos trilobulados de obsidiana que sujeta con sus garras. Museo de Brooklyn, catálogo: 2009.2.11. (Foto: Daniel Moreno)

Un ejemplo que muestra lo temibles que podían llegar a ser estas entidades lo encontramos en un plato policromo del Clásico Temprano hallado en Becán, Campeche. Esta magnífica pieza muestra todas las cualidades que se pueden esperar de las coesencias de manera puntual. En ella aparece una entidad conocida como “jaguar-iguana”, cuyas características como símbolos de oscuridad y decoraciones con globos oculares desorbitados nos indican que se trataba de un antiguo *wahyis* (Imagen 4). Su rostro muestra un ojo fuera de su órbita, apenas sostenido por el nervio óptico. Lo interesante de la pieza es la entidad humana que emerge de su boca. No lo está engullendo como podría pensarse, sino que en realidad el humano está revestido del cuerpo de la bestia y, por ende, controlándola. Esto es evidente, pues el rostro del hombre también

tiene un ojo desorbitado de manera simétricamente opuesta a la del animal que lo recubre. Se trata de una imagen que fusiona, como si fuera un reflejo, los dos lados complementarios del mundo. Esto debe significar que ambos, hombre y bestia, son parte de una misma entidad, pero que representan lados opuestos del universo, como si de un lado del mundo la apariencia de este mismo ser fuera humana y, del otro, la apariencia fuera animal. El hombre una vez transformado, en poder de su cuerpo sobrenatural de jaguar-iguana, tendría las facultades necesarias para realizar sus cometidos, como, en este caso, atacar ferozmente a sus víctimas dejando un abundante rastro de sangre a su paso.



Imagen 4. Jaguar Iguana. Plato con tapa del Clásico Temprano procedente de Becán, Campeche. (Foto: Daniel Moreno).

Existe una figurilla de cerámica que refuerza la idea de que los *wahyis* formaban la contraparte de una persona (Imagen 5). La figura presenta dos entidades espalda con espalda; por un lado, un ser antropomorfo obeso cubierto con una vestimenta de algodón usada por los guerreros; la otra mitad muestra a un mamífero, posiblemente un cánido. Ambos personajes hacen el mismo gesto con la mano, como indicando que en realidad son el mismo ser que puede aparecer en dos aspectos distintos.



Imagen 5. Figurilla cerámica. Museo de la Universidad de Princeton.
(Foto: Daniel Moreno).

Hacia finales del siglo VIII, surgieron cambios drásticos en la configuración política de las Tierras Bajas mayas. La inestabilidad política y el acelerado abandono de sitios en el Petén provocaron que colapsara el sistema económico que sustentaba la creación de vasijas de lujo. Con ello, también se perdió la tradición de representar plásticamente a los espíritus del sueño. Sin embargo, estas creencias perduraron a través del tiempo, como lo demuestran las menciones de algunos cronistas.

A comienzos del siglo XVIII, el religioso Antonio Jesús de Margil describió la manera en que un especialista ritual podía transformarse en animal:

...daba el indio las cuatro vueltas y veía que por la boca le salía el tigre, el león o el animal que quería volverse, y su cuerpo quedaba como soñando y sin sentidos, y entonces le representaba el Demonio todo cuanto le parecía verdad siendo sólo fantasía (Ruz y Dupiech-Cavaleri, 1988: 259-260).

El mismo Antonio Margil viajó por la provincia k'iche' de Mazatenango, Guatemala y escribió que:

Y a otros en las fantasías del sueño les ofrecía el demonio los enfermos en unos peligros evidente de muerte, como que se despeñaban, que un ani-

mal feroz los despedazaba, y otras figuras a esta similitud con lo cual se gobernaba en la ninguna seguridad de vida que el enfermo encomendado tenía (Sáenz de Santa María, 1981: 484-485).

También el cronista Antonio de Fuentes y Guzmán (1932: TI, 292-295) dejó noticia sobre los brujos con naguales que se hacían respetar y temer “por los conceptos imaginarios y fantásticas representaciones del sueño”.

Los diccionarios coloniales de diversas lenguas mayas otorgan al sueño un aspecto primordial. Por ejemplo, el diccionario de kaqchikel de Thomas de Coto (1983: 19) explica: “Esto es como si sueñan que los hieren o, yendo por el monte oyen algún pájaro, animal, etc, dicen... un mal sueño e soñado /no se/ si es mi agüero, si por bentura moriré“. En el yucateco de mediados del siglo XVIII se conservaba la palabra *uay*, para referirse a la “visión o fantasma que se aparece en los sueños” (Beltrán, 2002: 318).

En la actualidad, diversos grupos mayas guardan concepciones sobre coesencias que nos ayudan a comprender su percepción del mundo. Los valiosos informes etnográficos pueden ayudarnos también a entender cómo funcionaban estos espíritus en la antigüedad. Existen numerosos términos contemporáneos para referirse a las coesencias que, en muchos casos, derivan también del morfema *way*, “sueño”. Entre ellos encontramos entidades como el *wayijel* entre los tsotsiles, *swayohel* de los tseltales, *ah wainis* entre los chortis, *wäy* para los ch'oles y el *wáay* entre los yukatekos.

Para los mayas contemporáneos, el universo se compone de dos dimensiones complementarias. Por un lado, la superficie de la tierra, el lado habitable. Por otra parte, se encuentra el mundo sobrenatural donde la esencia de las cosas está representada. Las entidades anímicas pueden desenvolverse en este mundo de características oníricas, pero a la vez completamente real. Aquellos dos planos de la existencia se enlazan de manera inextricable, de manera que lo que pasa en el mundo del espíritu se refleja en el mundo terrenal.

Las etnografías modernas reportan que en los sueños aparecen diversas entidades que atacan al soñador, para producirle diversas enfermedades. Este tipo de agresiones oníricas, como la mordida de un perro o de una serpiente, la coz de un caballo o la cornada de un toro funcionan como signos que pueden asociarse con un grave daño sufrido por el espíritu. Los tseltales y tsotsiles interpretan este tipo de sueños como un tipo de brujería en la que los brujos

mandan a sus *nahuales* a atacar a sus víctimas. Entre los ch'oles de Chiapas pasa algo parecido, se dice que los que enferman tienen “sueños pesados”, donde son perseguidos y molestados por animales y espíritus malos enviados por los brujos.

En suma, el mundo habitado por los hombres o la “superficie de la tierra” las coesencias son entidades anímicas concebidas solamente como aire, pero, en el otro mundo, accesible únicamente a partir de los sueños adquirirían características zoomorfas, antropomorfas o híbridas que son las que podemos observar representadas en las vasijas mayas de varios estilos del periodo Clásico Tardío.

Las diferentes expresiones de las coesencias entre los mayas, como es atestiguado en su etimología, guardaban una íntima relación con los sueños, pues es únicamente mediante el estado onírico que el hombre puede acceder a ese otro mundo que le es vedado conocer de manera consciente. Varias fuentes aluden a las coesencias como visiones en sueños y existen numerosos ejemplos etnográficos en los que las víctimas de los ataques de *nahuales* sueñan con animales que los atacan y los muerden. Ésta es una indicación de que los espíritus del sueño han venido a comer de las entidades anímicas del sujeto agredido.

El acto de la transformación para los antiguos mayas no se trataba de un acto de transmutación, sino del encubrimiento con otros cuerpos para, de esa manera, adquirir la forma de la entidad sobrehumana que se quería encarnar. El uso de un *wahyis* para acceder a otros espacios reside en la idea fundamental de la posesión de un cuerpo sobrehumano a manera de investidura durante el sueño. Se trata de encarnarse en otro cuerpo junto con todas las cualidades de ese ser. Este cuerpo será la nueva imagen, rostro y ojos, a partir de los cuales ya no se verá el mundo como un hombre sino como el ser del cual se ha recubierto. Este cuerpo sobrenatural permitiría sumergirse en nuevas realidades a las cuales no se podría acceder con el simple cuerpo humano. Hombre y *wahyis*, son coesenciales en la más profunda de las acepciones: en el mundo terrenal los hombres pueden tener espíritu de *wahyis* y en el sobrenatural los *wahyis* pueden tener interior de hombre.

Finalmente, debe aclararse que no se pueden negar las transformaciones que han tenido las creencias prehispánicas sobre los *wahyis* desde el periodo Clásico, pero en la actualidad su legado es diverso y abundante. Los espíritus del sueño han desempeñado un papel protagónico en las creencias sobrenaturales

desde la época prehispánica, que, a pesar del tiempo, han logrado sobrevivir, marcando permanencias dentro de los grupos mayas actuales.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Beltrán de Santa Rosa María, Pedro

2002 *Arte del idioma maya, reducido a sucintas reglas y semilexición yucateco*. Edición anotada y crítica de René Acuña. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Coto, Thomas de

1983 [*Thesavrvs verborū*] *Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición*. Editado por René Acuña Sandoval. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Grube, Nikolai y Werner Nahm

1994 "A Census of Xibalba: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics", en *The Maya Vase Book*, IV. Justin y Barbara Kerr (ed.). Nueva York, Allen Press Inc; pp. 683- 715.

Fuentes y Guzmán, Antonio

1932 *Recordación Florida. Discurso Historial y Demostración Natural, Material, Militar y Política del Reyno de Guatemala*. "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia. Dirigida por el Licenciado J. Antonio Villacorta C., Vol. VI, Colección de documentos antiguos del ayuntamiento de Guatemala. Guatemala.

Houston, Stephen y David Stuart.

1989 "The Way Glyph: Evidence for 'Co-essences' among the Classic Maya", en <http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-OCR.pdf>.

Imberton, Gracia

2002 *La vergüeza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México (Científica 5).

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica.

Ruz, Mario Humberto y Daniele Dupiech–Cavaleri

1988 “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XVII. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas; pp. 213-268.

Sáenz De Santa María, Carmelo

1981 “Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús”, en *Revista de Indias*. 165-166. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, pp. 445-497.

Velásquez García, Erik

2009 *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*. tesis doctoral en Historia del arte. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

AROMAS PARA LOS ABUELOS, PALABRAS PARA
SUS DESCENDIENTES: EL CULTO A LOS ANCESTROS
Y SU PAPEL POLÍTICO ENTRE LOS MAYAS

A. Rafael Flores Hernández



*¡Hijos nuestros, nosotros nos vamos, nos regresamos!
Sabias palabras, sabios consejos les dejamos.
También a ustedes los vamos a dejar en estas lejanas montañas.
¡Esposas nuestras!, les dijeron a sus esposas.
A cada quien aconsejaron.
Sólo vamos a emprender el regreso, nuestra misión está cumplida,
nuestros días están completos. Sentirán nuestra presencia;
¡No nos olviden, no nos borren de su memoria!*

POPOL VUH

AL AMANECER

Quiero contar una historia. Una que ocurrió en el año de 1558 entre las montañas de Guatemala, en un lugar llamado Momostenango. Es una historia sobre cómo se llevaron a cabo los rituales necesarios para que un hombre de edad madura, llamado Francisco Iskin Nija'ib', así como su hermano Juan, fuesen nombrados gobernantes de aquel pueblo.

Debió ser una mañana fría, como acostumbran ser las mañanas en aquel pueblo envuelto por un bosque de pinos y neblina. El olor a humo que desprendían los fogones, donde el maíz y otros alimentos se cocinaban, debía inundar el aire de Momostenango. El santoral cristiano señalaba que ese día se conmemoraba a Santa Cecilia, una noble romana que murió martirizada en los inicios del cristianismo y que, en la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala, era sacada en andas año con año en su día, por los vecinos españoles.

En Momostenango, los pobladores se apresuraban para recibir visitas importantes para esa misma ocasión. Se trataba de los representantes de otras comunidades k'iche', con las que los habitantes del pueblo tenían lazos filiales. Entre los visitantes que se esperaban, figuraba un joven que hacía no mucho tiempo había desembarcado en Centroamérica, luego de viajar a España, donde según él, había recibido, por parte de la Corona, el título de “rey caballero”. Se trataba de don Juan Cortés, descendiente de uno de los principales linajes k'iche', el de los Kaweq de Q'umarkaj, ciudad de la cual habían provenido los habitantes de Momostenango. Aquel día, a modo de confirmación de la legitimidad de don Francisco Iskin Nija'ib' para ser nombrado gobernante, se redactaría un documento que le daría legalidad dentro del régimen colonial. Ese documento es conservado y resguardado en nuestros días por sus descendientes. Ese mismo texto, es la principal fuente de información en la cual se basa este artículo: el *Título real de don Francisco Iskin Nija'ib'*.²¹

²¹ Para mayor información sobre el tema, remito al lector a revisar mi investigación titulada *El título real de don Francisco Izquin Nehaib y su contexto histórico*. En dicho estudio expongo que el *Título real* está copiado en cuatro lugares conocidos hasta ahora: una copia se encuentra en el archivo histórico del pueblo de San Vicente Buenabaj, una aldea perteneciente a Momostenango, Guatemala; otra copia se halla en la municipalidad de Momostenango; una tercera copia está resguardada en el Archivo General de Centro América (AGCA), ubicado en Ciudad de Guatemala; la última copia está fuera del territorio guatemalteco, en la Princeton University Library,

Al pueblo llegarían no sólo los visitantes que venían fuera de Momostenango, sino también todos los vecinos de la comunidad, quienes a través de veintidós representantes, conformarían un órgano político en el que se cohesionaban los vecinos del pueblo; la presencia de todos los pobladores daría legitimidad a sus nuevos señores: sin el reconocimiento y apoyo de su comunidad, los gobernantes no podrían ser gobernantes. Los visitantes, a su vez, pertenecían a las diferentes comunidades que conformaban la confederación k'iche', la entidad política dominante del altiplano guatemalteco a la llegada de los conquistadores españoles. La confederación se componía de todas aquellas comunidades que, por medio de lazos filiales, religiosos y políticos, reconocían a la ciudad llamada Q'umarkaj, como sede del poder político y asiento de sus divinidades, lo cual convertía a esta ciudad o *tinamit*, también, en sitio de peregrinación.

Sería un día largo para los momostecos, especialmente para don Francisco Iskin Nija'ib' y don Juan, su hermano, quienes desde la madrugada habían comenzado a realizar los rituales necesarios para la ceremonia de su enseñoramiento.

EL DÍA

La presencia de los ancestros

Explicaba el *Popol Vuh*, el famoso libro maya que contiene narraciones cosmogónicas e históricas de los k'iche', que las deidades denominadas como Creadores y Formadores, luego de diversos intentos fallidos para dar origen a la humanidad; finalmente acertaron al amasar la carne de su creación, con maíz. Fueron cuatro los hombres creados: B'alam Ki'tze', B'alam Aq'ab', Majuk'utaj e Ik'i B'alam. Luego, anota el *Popol Vuh* en un hermoso pasaje:

...entonces existieron sus compañeras, / las que serían sus esposas. / Los mismos creadores las pensaron también. / Como si fuera un sueño las recibieron. / Verdaderamente eran hermosas las mujeres [...] / Con sus esposas al lado, realmente despertaron a la vida; / al instante alegraron

.....
 en Estados Unidos. Para escribir este artículo consulté las copias que se encuentran en el AGCA y en el pueblo de San Vicente Buenabaj.

sus corazones por sus compañeras. / Éstos son, entonces los nombres de sus esposas: / Kaqa Palo Ja' es el nombre de la esposa de B'alam Ki'tze', / Chomi Ja' es el nombre de la esposa de B'alam Aq'ab', / Tz'ununi Ja' es el nombre de la esposa de Majuk'utaj, / Kak'ixa Ja' es el nombre de la esposa de Ik'i B'alam. / Éstos son pues, los nombres de sus esposas, las que eran Señoras principales, las que dieron origen a la gente de los pueblos pequeños, / de los pueblos grandes.²²

De estas cuatro parejas, descendieron cuatro linajes (en k'iche' denominados *chinamit*): los Kaweq, los Nija'ib', los Ajaw K'iche' y los Sakiq.²³ Dichos linajes conformaban el grupo de los llamados Nima K'iche', quienes a su vez eran la esencia de la confederación. Junto con los Nima K'iche', se hallaban otros dos linajes que completaban la entidad política: los Tamub' y los Ilokab'.

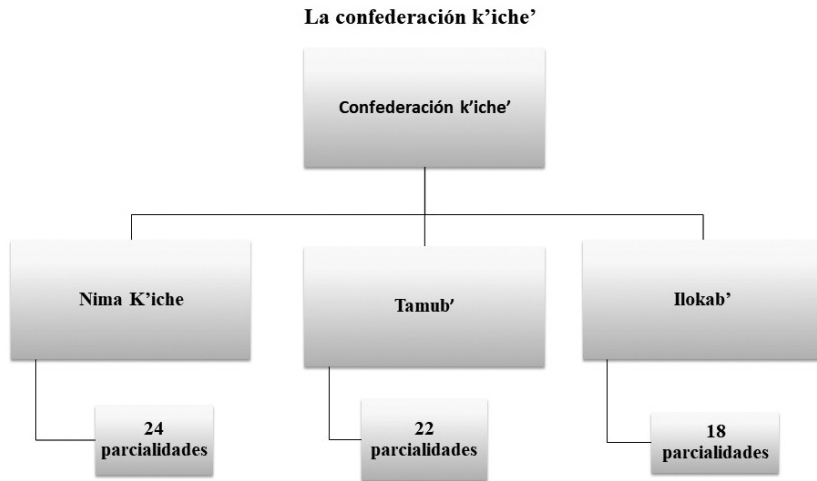


Imagen 1. Los linajes o chinamit de los Nima K'iche'
(Esquema: A. Rafael Flores Hernández)

²² *Popol Wuj*, traducción del k'iche' al español y notas de Sam Colop, p. 135.

²³ Dice el *Titulo de Totonicapán* que Ik'i B'alam murió sin dejar descendencia, razón por la cual durante algún tiempo, la confederación k'iche' sólo estuvo compuesta por tres linajes (los Kaweq, los Nija'ib' y los Ajaw K'iche'). Pero era de tal importancia para los k'iche' tener una organización cuadripartita, que buscaron quién sustituyera a Ik'i B'alam. El elegido fue Saqik Tz'utujam, quien su descendencia, los Saqik, constituyeron el cuarto linaje de los Nima K'iche'. Véase *El Titulo de Totonicapán*, f. 21v.



Imagen 2. La Confederación k'iche'.
(Esquema: A. Rafael Flores Hernández)

Pues bien, todos los representantes de los linajes recién nombrados, con todo y sus complejas formas de articularse, se encontraban aquella mañana en Momostenango para ser testigos de la redacción del Título real *de don Francisco Iskin Nija'ib'*, es decir la confirmación, puesta por escrito, de su legitimidad como señor de Momostenango. Tengamos presente que los Nija'ib' eran uno de los linajes más influyentes de la confederación k'iche', y, por tanto, para que el nombramiento de don Francisco Iskin fuese legítimo, tenía que ser confirmado por los representantes de todos los linajes de la confederación.

Entorno a la plaza pública del pueblo, a la par del edificio de gobierno, se hallaban todos los representantes de la población —que aquí denominaremos *autoridades*— así como la totalidad de la comunidad, para ser testigos de una ceremonia solemne. Todos aquellos que eran autoridades estaban ordenados estrictamente, cerca de los visitantes de otros pueblos, para dar inicio al largo protocolo de enseñoramiento. Sin embargo, no era suficiente contar con la presencia de los descendientes y representantes de los linajes que conformaba la confederación k'iche', sino que era necesaria la presencia de los ancestros mismos.

Fue común a los pueblos de habla maya,²⁴ al igual que a muchos pueblos amerindios, considerar que la muerte no era el final de la existencia de las mujeres y los hombres. A diferencia de algunas religiones provenientes de Medio Oriente (como la judía, el cristianismo y el islam), para los pueblos mayas la manera como sería la existencia que proseguía a esta vida, no estaba determinada por la moralidad en vida de la persona, sino por el tipo de muerte que ésta tuviese.

Cuando una persona moría se convertía en un ancestro, protectora del linaje, quien cuidaba de manera habitual a sus descendientes. Regularmente se podía entrar en contacto con los ancestros y establecer comunicación con ellos para que escucharan peticiones y recibieran plegarias de agradecimiento.

El contacto de los ancestros con sus descendientes podía llevarse a cabo de múltiples formas: a través de rituales, de los sueños o la alucinación autoinducida a través de la privación del sueño, de ayunos, el dolor provocado por el autosacrificio, o la ingesta de productos psicoactivos y bebidas embriagantes.

De esta manera, los ancestros pasaban por un proceso de divinización, al hacerse objeto de culto cotidiano, y por otra parte, esos ancestros continuaban formando parte de la comunidad, aún a pesar de haberse convertido en seres etéreos luego de su muerte.²⁵

Particularmente, para los gobernantes mayas, el papel de los ancestros era de primordial importancia. Pues sus abuelos²⁶ muertos tenían un peso importante en cuanto a su legitimidad se refería. En el caso de la confederación k'iche', los representantes de los linajes eran herederos de la sangre de sus ancestros, quienes habían fundado el territorio en tiempos antiquísimos, y quienes con conquistas habían ganado nuevos territorios. Así que la presencia de personajes divinizados después de su muerte, para los ritos de señalamiento de sus descendientes era una idea extendida entre los mayas desde tiempos antiquísimos.

Como ejemplo podemos mencionar el caso de K'inich Janaab' Pakal (conocido como Pakal II o Pakal el Grande), quien en la escena representada en el Tablero del Templo de la Cruz, en Palenque, Chiapas, retorna desde el

²⁴ Véase la Introducción de este libro.

²⁵ Véanse los artículos “Espacios y seres sagrados entre los tseltales de la región Selva de Chiapas”, “Vivir en colectivo: la sociedad de los santos patronos en los Altos de Chiapas” y “Todo tiene su *nawal*: apuntes sobre las entidades sagradas de los k'iche'”, en este mismo libro.

²⁶ Para los k'iche' la palabra '*mam*' o abuelo, es un genérico que se utiliza para referirse a todos los ancestros de su familia. Así, ellos no separan y clasifican entre abuelo, bisabuelo, bisabuelo segundo, etcétera.

inframundo para participar en el rito de enseñoramiento de hijo, K'inich Kan B'ahlam, como gobernante de Lakamha'.²⁷ De acuerdo con las inscripciones, aquella no fue la única ocasión en que se invocó la presencia de Pakal. Varias generaciones después de ocurrida la muerte de aquel famoso gobernante, éste comenzó ser objeto de culto, ya que se le consideraba como el iniciador del poderío de Palenque, por lo que “se convirtió en una figura divinizada y protectora a la que los palencanos le rindieron culto. Más aún, él se convirtió en un emisario entre los hombres y dioses”.²⁸ Por ello, cuando su descendiente K'inich Ahkal Mo' Nahb' III fue nombrado gobernante, de acuerdo con los registros escritos del tablero del Templo XXI de Palenque, Pakal regresó del inframundo personificado como otro antiguo gobernante palencano, quien vivió casi mil años antes que el propio Pakal. Aquel antiguo gobernante fue quien inició el culto a los dioses patronos de Palenque, el primero en ofrendarles su sangre. Por ello, el Tablero XXI registra que Pakal regresó desde el inframundo a otorgarle un instrumento punzante a K'inich Ahkal Mo' Nahb' III, para que éste realizase los autosacrificios que correspondían a su dignidad como señor de Palenque.



Imagen 3. Tablero Templo XXI de Palenque. (Foto: Ignacio Guevara, INAH).

Un último ejemplo de escenas registradas en monumentos mayas antiguos, en las que ancestros participan en ritos de enseñoramiento, es la del Altar Q

²⁷ Lakamha' es el nombre que le daban sus propios moradores a Palenque, en el siglo VII de nuestra era, a la espléndida ciudad maya ubicada en la selva de Chiapas. Véase Mercedes de la Garza, *et al*, *Palenque-Lakamha'. Una presencia inmortal del pasado indígena*, p. 154.

²⁸ Arnoldo González Cruz y Guillermo Bernal Romero: *El trono de Ahkal Mo' Nahb' III, un hallazgo trascendental en Palenque, Chiapas*, p. 8.

de Copán, Honduras. En este altar se encuentran retratados dieciséis gobernantes de la ciudad, cada uno de ellos sentado sobre el glifo de su nombre, sucediéndose el uno al otro. Quien comienza la procesión de gobernantes es K'inich Yax K'uk' Mo', el fundador del linaje gobernante; quien la concluye es Yax Pasaj Chan Yoaat. En la escena retratada en el altar, Yax Pasaj Chan Yoaat recibe de manos de K'inich Yax K'uk' Mo', muerto varios siglos antes, las insignias del gobierno de Copán. Gracias a las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en este sitio, sabemos que para consagrar el Altar Q, se mandaron a sacrificar aves y felinos grandes, como jaguares, los cuales encarnaron a dichos gobernantes, toda vez que sirvieron como áter ego de los personajes retratados en el Altar Q. Es decir, con el sacrificio de aquellos animales, se renovaban los autosacrificios llevados a cabo por los ancestros: ellos volvían a ofrecer su sangre a los dioses, al mismo tiempo que, con su *presencia*, legitimaban el rito de enseñoramiento de Yax Pasaj Chan Yoaat.



Imagen 4. Altar Q de Copán.
(Foto: A. Rafael Flores Hernández)

Luego de conocer estos ritos de enseñoramiento, llevados a cabo por los mayas que vivieron en las selvas muchos siglos antes, regresemos a las frías montañas de Guatemala aquel día de 1558. La ceremonia de enseñoramiento de don Francisco Iskin Nija'ib' y don Juan es análoga a las llevadas a cabo siglos antes por los mayas de las Tierras Bajas. Por ello no resulta extraño que los momostecos invocaran para el rito de toma del gobierno de Iskin Nija'ib' la

presencia de un antepasado ilustre. De ahí que al redactar el texto por medio del cual se le daba a don Francisco Iskin Nija'ib' su nombramiento como señor de Momostenango, es decir su *título real*, resultó usual que se anotara la presencia, como testigos del protocolo de en señoramamiento, de personajes ya muertos. Lo que podría resultar un tanto extraño es que quién es invocado para otorgar dicha legitimidad no es algún abuelo k'iche' (ellos ya se encontraban representados por los portadores de su linaje, es decir, sus descendientes que eran autoridades y se hallaban aquel día en Momostenango), sino el fundador del nuevo régimen: el conquistador Pedro de Alvarado —muerto en 1541— quién, dice el *Título real*, estaba acompañado por un séquito de soldados españoles.

Para entonces, es decir, el año 1558, el régimen colonial en Guatemala se encontraba en un proceso de consolidación. Hacía más de tres décadas se había fundado la villa de Santiago de los Caballeros de Guatemala (en 1524); la Audiencia de los Confines, máximo órgano de gobierno en toda la América Central (que tenía bajo su jurisdicción los territorios de Chiapa y Soconusco, hoy en día en México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica) tenía casi tres lustros funcionando; la evangelización se comenzaba a sistematizar, e incluso, muchos pueblos se habían reubicado y refundando por orden de la Corona. Es decir, para los mayas de Guatemala, era claro que habían comenzado nuevos tiempos con la llegada de los españoles. La figura de Pedro de Alvarado, de forma incuestionable, era la fundadora del nuevo orden.

Don Juan Cortés, el joven descendiente del linaje Kaweq de Q'umarkaj, del que hablamos párrafos arriba, iba a otorgar a don Francisco Iskin Nija'ib' y a su hermano, don Juan, su *Título real*, lo cual, desde su perspectiva, los iba a convertir en señores legítimos de Momostenango, no sólo según los principios k'iche', sino también dentro del marco jurídico español:

Aquí en Chua Tzak [Momostenango], entre las [22] parcialidades del pueblo, extendemos, pues, el título y probanza los testigos del señorío, el señor don Pedro Adelantado Alvarado Donadiú, capitán, juez, por don Hernándo Cortés que está en México, y cien españoles que están con el capitán don Pedro Adelantado Alvarado Donadiú.

Atestiguamos el señorío en presencia de todos los grandes señores, nosotros, el señor de cada uno de los pueblos, don Juan Cortés, rey caballero; don Martín, señor del Quiché, y varios señores quichés de Santa

Cruz Utatlán. El señor don Juan Cortés, rey caballero, reconoce el señorío por el señor emperador, el señor de Castilla, señor de todas las tierras, el señor emperador que está en Castilla.²⁹

Como podemos leer en las líneas anteriores, el nombramiento de Iskin Nija'ib', aunque se llevó a cabo siguiendo los protocolos marcados por la tradición, incorporó elementos culturales traídos desde el otro lado del mar por lo españoles, los cuales, sin embargo, fueron leídos desde la lógica cultural k'iche'. Aquí es importante tener presente que los gobernantes k'iche' estaban buscando el reconocimiento como señores legítimos por las autoridades coloniales. Así que en lugar de invocar a ancestros k'iche', buscaron en la figura de Pedro de Alvarado, ya muerto, la legitimidad del señorío de don Francisco Iskin Nija'ib', toda vez que Alvarado fue el fundador del nuevo régimen.

No obstante estas innovaciones incorporadas en el rito de enseñoramiento de Iskin Nija'ib', acorde con el contexto político bajo el cual éste se llevó a cabo, para los k'iche' era de fundamental importancia también continuar con prácticas tradicionales, sobre todo en lo que refería a las insignias de autoridad, como veremos a continuación.

LA MEMORIA MATERIAL DE LOS ANCESTROS: LOS BULTOS DE GOBIERNO Y EL SITIAL

Dice el *Popol Vuh* que los primeros abuelos y abuelas provenían del oriente, que ahí también se habían reproducido las personas de todos los pueblos del mundo: “Había gente de piel oscura, / gente de piel clara, / era una gran variedad de gente y / una gran cantidad de idiomas de la gente”.³⁰ Llegado, el momento, luego de vivir innumerables aventuras, los primeros abuelos presintieron su muerte, pero antes de marcharse dieron un discurso a sus descendientes:

²⁹ *Título real de don Francisco Izquín Nehaib*, AGCA, A1, Legajo 6074, exp. 54879. f. 1r-1v. La traducción del texto en k'iche' es de Adrián Recinos y puede consultarse íntegra en el libro *Crónicas indígenas de Guatemala*.

³⁰ *Popol Wuj*, traducción del k'iche' al español y notas de Sam Colop, p. 138.

- Ix qak'ajol, kojb'ek,
 kojtzalij puch!
 Saqil tzij,
 Saqil pixab' qapixab' chi we ...
 Ta xkanaj k'ut retal uk'oje'ik ri B'alam Ki'tze':
 - Are inatab'al wech,
 wa xchinkanaj iwuk',
 are iq'aq'al wa'e!
 Mixnupixab'aj,
 x nub'isoj- Xcha' k'ut.
 Ta xukanaj ri retal uk'oje'ik,
 Pisom Q'aq'al, chicha'xik.
 Mawi q'alaj uwach xawi kipislik, xma
 kiron wi ...
 ... Xere q'alaj ri kipixab'ik
 loq' k'u ri Pisom chi kech, xuxik.
 Are nab'ab' al rech kiqajaw.
 Xa jusu xek'aton chuwach kinab'ab'
 al rech kiqajaw.

Hijos nuestros, nosotros nos vamos
 nos regresamos!
 Sabias palabras, sabios consejos les
 dejamos ...
 Luego B'alam Ki'tze' dejó señal de su
 existencia:
 - Esto es para hacerme peticiones lo que dejo a
 ustedes.
 ¡Éste es su poder!
 Les he dejado mis instrucciones,
 mi consejo, dijo entonces cuando
 dejó la señal de su existencia.
 Pisom Q'aq'al, le decían.
 No se sabía su contenido porque estaba
 envuelto...
 ... sí está claro lo que dejaron instruido, y
 el envoltorio se volvió sagrado para ellos.
 Era la memoria de sus padres.
 De inmediato empezaron a quemar
 ofrendas delante de la memoria de sus
 padres.¹

¹ *Popol Wuj*, traducción del k'iche' al español y notas de Sam Colop, p.182-183.

Siguiendo con lo anotado en el *Popol Vuh*, en aquel envoltorio llamado Pisom Q'aq'al estaba depositada la memoria de sus ancestros. Este tipo de bultos se encuentran en toda Mesoamérica —e incluso fuera de esta área cultural—, desde épocas muy remotas, en el llamado periodo Preclásico (2000 a.C.-300 d.C). Existieron diversos tipos de bultos o envoltorios, de los cuales variaba su contenido según la función de éste. Había bultos con los restos de los antepasados, para cuestiones calendáricas, entronizaciones, bultos de linaje, entre otros (ver el capítulo “La Virgen de Cancuc. La devoción a una Virgen rebelde y los bultos rituales en el Chiapas colonial”, de Rivera Acosta en este mismo libro).

De acuerdo con el *Titulo real de don Francisco Iskin*, durante el rito de enseñoramiento le fue otorgado un bulto ritual, en el que se encontraba “*ubakil coh, ubakil balam*”, ‘su hueso de puma, su hueso de jaguar’. Desde épocas muy antiguas, los mayas acostumbraban a que los bultos de poder que recibían

los señores como parte de su enseñoramiento, contenían huesos, los cuales eran usados para el autosacrificio. El *Popol Vuh*, es explícito al señalar que como parte de su dignidad de gobernar, los señores debían realizar ayunos y se sangraban frente a sus dioses; dicho de otra manera, los autosacrificios eran ordinarios como parte de los deberes de los gobernantes, como ya vimos líneas más arriba. Al mismo tiempo, existen referencias de que los principales k'iche' conservaban aún en el siglo XVIII huesos de jaguar o puma que hacía la manera de insignia de gobierno. Señalan las fuentes que:

Estos tres [principales, cabezas de calpul] tienen cada uno en su casa, en un cajón muy labrado aunque muy desaseado por el humo, un hueso de tigre o león, y algunos ha habido labrados. Este hueso está todo rodeado de flores y presentes que le ponen; lo tienen muy empapelado y algunos enlistonado, y colgados en el *tem* de la casa.

En llegando al día de Belehec E, [...] cada cabeza de calpul juntaba los que le tocaban en su casa. Estos llevan sus candelitas y copal y a la media noche bajaban el cajón del hueso con toda reverencia.

Tenían un banquillo muy negro, todo liso que les servía de ara, y encima del altar ponían el dicho banquito con el hueso y allí ponían las candelitas encendidas y el copal ardiendo y perfumado delante del hueso.³¹

Aquí se hace evidente la importancia del bulto como vínculo entre sus portadores y las deidades, antepasados, linaje e identidad. Ello se puede verificar en otras regiones de Mesoamérica —como el altiplano mexicano o la región p'urepecha— y en otras temporalidades, tal como Thomas Lee registró en San Juan Chamula, Chiapas, donde en el siglo XX, los vecinos del lugar usaban bultos envueltos en piel de jaguar durante la ceremonia del cambio de autoridades.³²

Gracias a fray Domingo de Vico, un dominico perteneciente a la primera ola de evangelizadores en Guatemala, conocemos partes de la forma como se llevaban a cabo los ritos de enseñoramiento antes de la conquista entre los k'iche':

³¹ Daniele Dupiech-Cavaleri, y Mario Humberto Ruz: “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704”, pp. 260-261.

³² Maricela Ayala Falcón: *El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal*, p. 51.

*mana keje ajawarem waral chuwach
ulew rajawarem dios nimajaw ...*

k'o ta xworik

k'o ta xk'aqowik

k'o ta xitanik

k'o ta pwaqinik

utem uch'akat

k'o ta ajchok chi xuq'alib'ej

q'alib'al koj

q'alib'al b'alam

mujim q'quq'

mujim raxon

k'o ta ajtalil ajq'anab'aj

k'ota ajtzikwil koj

k'ota ajtzikwil b'alam

k'ota ajchok q'aq'al

k'ota ajchok jaal

xya ta chire ma k'u keje ta rech

xax nim wi

xax ik' owinac wi rajawarem d[ios]
ni[majaw]

el reino de Dios, gran señor, no es como el
reino aquí en la tierra...

no había la perforación

no había el flechamiento

no había el adorno de joyas

no había el adorno de metal precioso

su banco, su asiento

no había el encargado de la entronización

el trono de puma

el trono de jaguar

el dosel de las plumas verdes

el dosel de las plumas azules

no había el que ungía con el color amarillo

no había el de la garra de puma

no había el de la garra de jaguar

no había el encargado del poder

no había el encargado del espíritu

no se lo dio sino era ya de él

era grande

era excepcional, el reino de Dios gran señor.²

² Citado por Akkeren: "Fray Domingo de Vico: maestros de autores indígenas", p. 45.

En este fragmento de la *Theologia Indorum* aparecen enlistados una serie de elementos que coinciden con los que aparecen en la descripción del rito de enseñoramiento de Iskin Nija'ib' y su hermano Juan. Dice el *título real* de don Francisco Iskin Nija'ib':

*Vacamic qut xchikaya r'egalen, xquekachapo
don Fran[cis]co Izquin ahpop, xchir'egaleh
retal rahauarem uchag don Ju[an] Galelal
xchiregalel rumal kitzih çuquliquil chic uk'ahol
ahauab xquekaya qu chupam quicolibal,
xquekaqucah chupa quqim roxonim xilla,
chupa qu nimaqih Santa Cecilia, xchikayao
maquitzalbak, ubakil coh, ubakil balam,
quitzamiy ruqya chuachim, puak xhoc chi
quivach...*

Ahora, pues, le damos la dignidad, elegimos a don Francisco Iskin *ajpop*, y honramos en señal de señorío a su hermano don Juan *Q'alel*, lo honramos porque verdaderamente es hijo de señores, y los ponemos en su trono y los colocamos en la paja, en las tres grandes sillas, en el gran día de Santa Cecilia. Les daremos su hueso envuelto, su hueso de puma, su hueso de jaguar, su bordón y su corona con plata ...³

³ *Título real*, MS, f. 2r.

El *Título real* señala que, una vez que se procedió a nombrar a don Francisco Iskin y a su hermano Juan como *ajpop* y *q'alel*, respectivamente, fueron colocados en su trono o sitial '*q'alib'al*'. El *Título de Totonicapán*, dice que esta insignia de autoridad fue recibida por los k'iche' por parte de Nakxit en su viaje al oriente les fue dado el trono del jaguar y del puma, junto con plumas de quetzal, flautas y tambores, piedras, la cabeza y patas del venado, huesos de águila y jaguar, entre otros objetos.³³ Es decir, para el rito de en señoramiento de don Francisco y don Juan, era importante que éstos se sentasen en su sitial, ya que éste representaba la esencia de sus antepasados y su legitimidad para gobernar obtenida en el oriente, por lo que, junto con los bultos de gobierno, conformaban parte del ajuar que recibían al ser elegidos *ajpop* y *q'alel*, los cuales estaba estrechamente vinculados con los ancestros.

EL CAMINO AL INFRAMUNDO

Continúa el texto señalando que una vez que tomaron el gobierno y sus insignias de autoridad, efectuaron una procesión por el pueblo y las milpas. Esta peregrinación continuó por las orillas de un cerro y de una cueva: "*tak huyub, patak civan*". Es decir, con dicha procesión, los hermanos reconocieron territorialmente su jurisdicción, al tiempo que ascendían y se presentaban ante lo celeste, en su subida hacia el cerro, para luego descender al inframundo.

El *Popol Vuh* es un libro tan vasto que nos permite hacer múltiples lecturas sobre su contenido. Podemos leerlo como una obra de la literatura cosmogónica universal, ya como mitología, ya como un título de nobleza, o ya como título de territorios. Si lo estudiamos en su contexto y conjunto, podemos hacer una lectura en la que se vinculan todas esas perspectivas. Así, la narración de las aventuras de los gemelos Junajpu' e Ixb'alanke tiene como objetivo marcar los paradigmas de legitimidad y señorío entre los k'iche': aquellos que se convirtieron en el sol y luna no lo hicieron por riqueza, sino por linaje y no sólo por pertenecer a éste, sino por méritos propios.

En realidad, la historia de Junajpu e Ixb'alanke comienza con la de sus padres, Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu, jóvenes aficionados al juego de pelo-

³³ *Título de Totonicapán*, p. 99. La información que da el *Popol Vuh* coincide con esta narración, p. 198.

ta. Los señores del inframundo, el Xib'alb'a, deseosos de los implementos del juego de pelota de Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu', los retan a jugar en su dominio, el Xib'alb'a. Desafortunadamente, los hermanos no pueden pasar las pruebas que ahí se les imponen y son sacrificados. Aunque Jun Junajpu tenía ya dos hijos, Jun Batz' y Jun Chowen, quienes no demuestran interés alguno en seguir los pasos de sus padres.

Luego de ser sacrificados, Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu, el cráneo del primero, fue colocado en medio de un árbol. Su cráneo logró, por medio de un prodigio, preñar a Ixkik', una joven mujer. De la valerosa Ixkik' nacieron Junajpu e Ixb'alanke, los gemelos que, al seguir los pasos de su padre y su tío, lograron derrotar a los señores del inframundo en sus propios dominios. Sólo al retornar victoriosos del inframundo, tuvieron la honra de convertirse en el sol y la luna.

Pensemos ahora en otros dos hermanos, de nombres Juan y Francisco, del linaje Nija'ib', andando por los senderos del territorio bajo su jurisdicción, yendo a la cima de un cerro, presentándose ante lo celeste, y luego andando hacia un barranco, como metáfora de su descenso al inframundo. Después de esta caminata, don Juan y don Francisco saldrían dignos, como Junajpu e Ixb'alanke, para recibir las dignidades en su oficio. Aún en la actualidad en Momostenango existen altares que forman conjuntos cerro-barranco, tal como el caso del Paklom, altar situado en la cima de un cerro, y debajo de éste, junto a un barranco que tiene un arroyo, está el altar Wajchop. Estos altares se reservan para que los visitantes realicen ceremonias en ocasiones importantes, y aunque no afirmamos que esos mismos altares hayan sido usados en tiempo de don Francisco Iskin, nos permite identificar la importancia para los mayas de contar con espacios vinculados a lo celeste y al inframundo para comunicarse con lo sagrado, como parte de una concepción de la geografía sagrada, escenario de rituales realizados a lo largo de la historia.

LA MIRADA QUE LLEGA LEJOS: NAWALISMO EN TIERRAS MAYAS

Los señores k'iche' se distinguieron por su relevante posición en la comunidad humana: ellos fungían como vínculo entre ésta y los seres sagrados. A la par de los especialistas en el calendario, ritos, magia, adivinación y medicina, muchos señores mayas resaltaron por sus conocimientos esotéricos acerca de lo so-

brenatural. Este saber no sólo les trajo privilegios, sino también responsabilidades para con su pueblo, ya que debían velar por el bienestar de la comunidad. De ahí que los gobernantes k'iche' ensalzaran sus capacidades sobresalientes, tales como ser nawales³⁴ poderosos. A decir de Charlotte Arnauld y Danièle Dehouve, algunos de estos señores:

... se volvían poderosos animales, como el jaguar, la serpiente, el águila o potentes fenómenos naturales como el rayo, tantos naguales que los hacían guerreros indomables; también podían volar o desplazarse muy rápidamente. Comparando los datos acerca de tres famosos gobernantes quichés, K'ucumatz, Izquín Nijaib y Tecum, Carmack concluye que 'el poder más alto del reino quiché se asociaba con el *nagualismo*...'³⁵

³⁴ La palabra *nawal* se incorporó al k'iche' como un préstamo lingüístico del idioma náhuatl durante el Posclásico (900-siglo XVI) en algunas lenguas mayas, que no en todas. Las raíces etimológicas de la palabra *nawal*, de acuerdo con Alfredo López Austin, serían *ehua* o *ahua*, que indicarían un revestimiento, contorno, superficie, vestidura (citado por Navarrete: "Nahualismo y poder: reflexiones sobre un viejo binomio mesoamericano", p. 156). Hernando Ruiz de Alarcón, en su búsqueda de "idolatrías" durante la época colonial anotó que la etimología de la palabra se hallaría en "*nahualtia* que es esconderse cubriéndose con algo, que viene a ser lo mismo que rebozarse, y así, *nahualli*, dirá rebozado, o disfrazado".

Los diversos autores que abordan el problema, coinciden en que el concepto *nawal* se distingue por su carácter polisémico, ya que puede referirse a 1) una de las entidades anímicas de una persona; 2) la afinidad entre un ser humano, un animal viviente único o un fenómeno natural; 3) el signo del calendario de 260 días en que ha nacido una persona; 4) persona que tiene la capacidad de tomar un animal o meteoro; 5) un ser sagrado; 6) la esencia espiritual de la tierra; 7) el santo patrono de un pueblo. Véanse los artículos "Los espíritus del sueño a través de los espacios y tiempos mayas" y "Todo tiene su *nawal*: apuntes sobre las entidades sagradas de los k'iche'", en este mismo libro.

A su vez, el nahualismo sería la capacidad de una persona para posesionarse o convertirse en un animal, así como trocarse en un fenómeno natural. De la misma manera, los muertos, dioses y otras entidades sobrenaturales pueden transformarse o posesionarse de seres humanos. Incluso es factible la *nawalización* del lenguaje humano para que este actúe en el ámbito sobrenatural o el espacio cultural ajeno (Navarrete: "Nahualismo y poder: reflexiones sobre un viejo binomio mesoamericano", p. 167).

Si bien se ha considerado que el *nawalismo* es una creencia panmesoamericana que se puede identificar desde el Preclásico (2000 a.C.-300 d.C.) hasta nuestros días, esta, como producto social es histórica, es decir, ha tenido cambios significativos en el transcurso del tiempo. De igual manera, debemos considerar que el *nawalismo* presenta rasgos particulares en cada región de Mesoamérica.

³⁵ Charlotte Arnauld y Danièle Dehouve: "Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala", p. 28.

Como anota la cita anterior, uno de los casos más conocidos es precisamente el de don Francisco Iskin Nija'ib'. El *Título de la casa Ixquín-Nehaib* señala que don Francisco Iskin, junto con el famoso Tekum, enfrentaron con poderes sobrenaturales a Pedro de Alvarado durante la célebre batalla de Quetzaltenango de 1524. Dice el texto:

... fueron los indios y el capitán hecho águila de ombre. Llegó a querer matar al Adelantado Donadiú, y no pudo matarlo, porque le defendían una niña muy blanca a los hartos [que] querían entrar, y así que veían a la niña, luego cayan en tierra y no se podían levantar al vuelo. Y luego vieron muchos pájaros sin pies y estos pájaros tenían rodeada a esta niña, y querían los indios matar a la niña y estos pájaros sin pies (que) la defendían. Y les quitaban la vista (a) estos ombre que nunca pudieron matar a Tunatiú, ni a la niña.

Se volvieron y tornaron a enviar (a) otro yndio capitán hecho rayo, llamado Izquin Ah Palotz Utz Akibalá, llamado Nehayb: y estos (de) Nehayb fueron a donde estaban los españoles, hecho rayo queriendo matar al Adelantado. Así que llegó, vidó estar una paloma muy blanca encima de adonde (estaban) los españoles, que los hombres defendiendo y que [...] otra vez luego se les quitaba la vista y cayó en tierra y no podían levantar(le). Por dos o tres vezes embistió este capitán de los españoles, hecho rayo, y tantas vezes [...] de los ojos y cayan en tierra...³⁶

El mismo escrito señala que don Francisco Iskin, además de rayo, podía transformarse ya en águila, ya en puma. La capacidad de este k'iche' de tener varios *nawales* debió asegurarle prestigio en los ámbitos político, guerrero y religioso.

Asimismo, el caso de don Francisco Iskin nos hace evidente la relación del *nawalismo* con el poder entre los k'iche' en los años cercanos alrededor de la conquista española, como han señalado varios investigadores. Incluso, ha notado Federico Navarrete que el registro de la derrota de los capitanes-*nawales* k'iche' a manos de los españoles debió formar parte de un discurso que explicaría el por qué los mayas fueron derrotados, ya que no sólo había que considerar el desempeño de los españoles en la guerra, sino también, que éstos contaban con apoyo de seres sobrenaturales poderosos.³⁷

³⁶ Título de la casa Ixquín-Nehaib, MS, f. 4 r.

³⁷ Navarrete: *Op. cit.*, pp. 173-174.

Otro aspecto que considerar, en el caso del *nawalismo* de don Francisco Iskin, es que éste se vinculaba con su linaje. El *Popol Vuh* y el *Título de Totonicapán* narran pasajes en los cuales los primeros hombres creados, fundadores de los linajes k'iche' son llamados *nawal winaq*. Dice el *Título de Totonicapán*:

Qak'ajolaxik ta xkik'ula'aj kiptetik e nawal winaq naj xopam wi kimuqub'al chi kaj chi ulew ma wi k'o ta kujunamaq ruk' xkimu quj ronojel xe' kaj e nima'q eta'manel e k'amol ub'e ronojel wuqamaq' Tlecpán keje' k'ut Kiptetik wa'e ch'aqa palo pa Tulán pa Sewan	Entonces, la gente <i>nawal</i> proyectó su venida. Su mirada llegaba lejos, al cielo y a la tierra; no había nada que se igualara con lo que ellos vieron bajo el cielo. (Eran) los grandes, los sabios los jefes de todas las parcialidades de Tecpán. así fue su venida del otro lado del mar, de Tulán, de Sewan. ⁴
--	--

⁴ *Título de Totonicapán*, f. 8 r., p. 67.

Se hace visible en este fragmento que los primeros abuelos, quienes vinieron del otro lado del mar, eran *nawales*, cuyas habilidades se conjuntaban con la sabiduría, pues eran conocedores de los secretos del mundo, ya que “su mirada llegaba lejos, al cielo y a la tierra”. Uno de estos hombres *nawales*, recordemos, era el antepasado de don Francisco Iskin, B'alam Aq'ab'.

El *Popol Vuh* contribuye a la lectura de los *nawales* como hombres sabios y adivinos, pues anota que otros señores ilustres k'iche':

E nima ajawab', e nawal taq winaq, nawal ajaw ri Q'ukumatz K'otuja nawal ajaw k'u Kikab Kawisimaj keta'm we lab'al chib'anik, q'alaj chi kiwach ronojel chikilo we kamik we wa'ij	Eran grandes señores eran hombres sagrados eran señores sagrados Q'ukumatz K'otuja eran señores sagrados, pues, Kikab' Kawisimaj sabían si las guerras iban a ser hechas todo estaba claro todo a sus ojos veían si había muerte si había hambre
--	---

we ch'a'oj chib' anik
xax keta'm wi.⁵

⁵ Popol Wuj. Versión poética del texto en k'iche', p. 191.

si iban a ser armados pleitos
solamente lo sabían.⁶

⁶ Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche', f. 54 r., p. 225.

Tanto el *Popol Vuh*, como el *Título de Totonicapán* nos refieren las capacidades de estos personajes para la adivinación y conocer cosas que el resto de los seres humanos son incapaces de saber. Si nos remitimos a la etimología náhuatl de la palabra, pudiéramos incluso considerar que nombrarlos a esos personajes como *nawal*, podría también referir a su origen oculto, o disfrazado para el resto de la población k'iche'. Desde el Clásico (300-900 d.C.), y en otras regiones de Mesoamérica, los gobernantes “proclamaron tener orígenes en lugares exóticos y distantes, desde los cuales sus antepasados habían llegado a través de migraciones”.³⁸ Con las narraciones de sus raíces extranjeras los gobernantes se proclamaban poseedores de otra identidad, estilo de vida e historia distintas a la del resto de la población.

Los vínculos del linaje de don Francisco Iskin Nija'ib' con sus capacidades como *nawal* quedan develadas en un descendiente de don Francisco que vivió en el siglo XVII: Diego Vicente. Este hombre es considerado el fundador del pueblo de Momostenango y San Vicente Buenabaj, los sitios referidos en los *Titulos Nija'ib'*. A decir de Carmack, Diego Vicente “no vestía ropa campesina, sino de paño español, y montaba a caballo con silla, freno y espuelas. Aunque pagaba los tributos, no tenía que dar servicio de labor (*tequios*). Más importante aún, podía competir con los españoles en la posesión de ganado”.³⁹ Este k'iche' otorgó importantes contribuciones a la iglesia del lugar, como quedó retratado en un lienzo que conservaban sus descendientes, pero que les fue arrebatado por el párroco del lugar hacia finales del siglo XX. En dicho lienzo se representaba a Diego Vicente orando con una túnica religiosa y el templo cristiano de fondo. A él también se le acredita haber establecido y luchado para que se respetaran los límites de tierras del pueblo.

³⁸ Nikolai Grube: “La figura del gobernante entre los mayas”, p. 25.

³⁹ Robert Carmack: *Historia social de los k'iche's*, p., 215.



Imagen 5. Fotografía del lienzo de Diego Vicente, ubicada en el Edificio de gobierno en Momostenango, Guatemala. (Foto: A. Rafael Flores Hernández).

El poder de Diego Vicente no se limitaba a su influencia en los aspectos políticos, económicos y religiosos, pues se le temía por *nawalizarse* en gavlán o *kab'wel*, un negro que comía gente y defecaba oro. A pesar de que Diego Vicente tuvo frecuentes problemas en su vida producto de su poder, los solucionaba con su riqueza, hasta que finalmente fue vencido, luego de que un capitán español mató al *kab'wel*; después, “por la pena y tristeza del muerto del negro se le dio biles a don Diego, y se murió”.⁴⁰

Estas características atribuidas a los ancestros célebres dotaban de mayor fuerza al culto que éstos recibían. En nuestros días, las autoridades y vecinos de Momostenango y San Vicente Buenabaj, evocan cotidianamente al fundador de ambas comunidades, Diego Vicente, hombre-*nawal*. Sus aventuras y prodigios son recurrentemente evocados en la memoria de los dos pueblos, así como también en las plegarias de sus descendientes.

Como vemos, los vínculos entre linaje, gobierno y *nawalismo* no son extraños en la historia k'iche'. Francisco Iskin Nija'ib' además de estar al frente del gobierno de Momostenango, también desempeñaba un papel preponderante entre los k'iche' gracias a sus capacidades como *nawal*. Él se ocupaba de comunicar el plano de lo sobrenatural y lo humano, lo que debió conferirle la responsabilidad de velar por el bienestar de su comunidad, a la par

⁴⁰ *ibidem*, p. 217.

que le otorgaba privilegios por encima de ella. Sus dones como *nawal* a su vez le daban un carácter guerrero y la fuerza para combatir a sus enemigos, lo que le abonaron conquistas importantes como las narradas en el *Título real* y con los cuales luchó contra los españoles. Su origen supuestamente extranjero, y ser descendiente de otros *nawales*, lo revestía de un prestigio que debió otorgarle legitimidad para ocupar el gobierno.

AL OCASO

Finaliza el *Título real* señalando que el nombramiento de don Francisco Iskin y don Juan, concluyó con una misa en la ermita de Momostenango. Para dar legalidad al nuevo nombramiento, y guardar memoria del acontecimiento, se redactó un documento, el cual firmaron los señores más importantes, en testimonio de acuerdo y representación de su linaje.

Como hemos visto, la presencia de los ancestros era importante, dado que eran concebidos como parte fundamental de la sociedad. No sólo representaban el pasado, sino que eran partícipes de su presente. Esos ancestros divinizados eran protectores del linaje, cuidaban a su pueblo, enseñoreaban la noche, otorgaban consejos a sus descendientes y velaban por la moral del pueblo. A cambio, los ancestros recibían los *aromas* de todo aquello etéreo que los seguía alimentando, como el olor de la comida, el tabaco o el trago, y les permitía establecer relaciones de reciprocidad con su linaje, como las oraciones o las fiestas en su honor.

En el caso de la política k'iche', la presencia de los ancestros ha sido fundamental a través del paso de los siglos. Los abuelos fundadores del linaje otorgaron territorio e identidad a su pueblo, entendido pueblo como el espacio físico definido por un grupo que reconoce relaciones filiales y sociales que lo constituyen como comunidad. Es decir, los ancestros entrelazan los hilos que definen a una comunidad, se trate de personas, de entidades sagradas como los *nawales*, de los santos o el territorio mismo. De ahí la importancia social de su culto, y en particular, para la política.

En el ocaso de ese 22 de noviembre de 1558, los festejos continuaban en medio del olor a comida y bebida, mientras las voces cada vez más altas de los presentes inundaban el ambiente. Los últimos rayos de sol caían sobre Momostenango, como la muerte acostumbra hacerlo sobre la vida. Pero pre-

cisamente, el *Popol Vuh* nos recuerda que la oscuridad no es el final de la existencia sino tan sólo la esperanza de un nuevo amanecer:

*Su condición no se pierde cuando se van;
cuando completan sus días
No se extingue,
no desaparece la faz de los señores,
de los varones,
de los sabios,
de los oradores;
sino se queda en sus hijas,
sus hijos.*



Imagen 6. Los hermanos Velázquez Vicente, Kevin, artista plástico y Kennedy, ingeniero, hijos de un ex alcalde y principal del pueblo. Kevin diseñó este monumento para su ancestro Diego Vicente, el cual fue construido con el apoyo de la comunidad migrante de San Vicente. El busto de Diego Vicente fue colocado sobre un monumento que evoca el templo de Awilix, el patrono del linaje Nija'ib' al que se adscriben los Vicente. San Vicente Buenabaj, Momostenango, Guatemala. (Foto: A. Rafael Flores Hernández).

DOCUMENTOS MANUSCRITOS

Archivo General de Centro América

A1, Legajo 6074, exp. 54879:

Título real de don Francisco Izquín, último Ahpop Galel o rey de Nehaib en el Quiché,
fechado en Momostenango, Guatemala, 22 de noviembre de 1558.

A1, Legajo 6074, exp. 54883:

*Título de los señores de Quetzaltenango y de Momostenango firmado por el conquistador
don Pedro de Alvarado, con una reseña de la historia del Quiché, de las victorias del
rey Quikab y de la conquista de la ciudad de Quetzaltenango por los españoles, etc...*
Sin fecha.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Arnauld, Charlotte y Danièle Dehouve

1997 “Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala”, en *Tiempos de
América: revista de historia, cultura y territorio*. Castellón de la Plana, núm. 1, pp.
25- 41.

Akkeren, Ruud van

2010 “Fray Domingo de Vico: maestros de autores indígenas”, en *The Mayan Studies
Journal / Revista de estudios mayas*. Columbus, vol. 2, núm. 7, octubre, pp. 1-71.

Ayala Falcón, Maricela

2002 *El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones
Filológicas (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 27).

Carmack, Robert:

2001 *Historia social de los K'iche's*. Guatemala, Cholsamaj.

Crónicas indígenas de Guatemala

1984 Edición, traducción y notas de Adrián Recinos. 2 ed. Guatemala, Academia de
Geografía e Historia de Guatemala (Publicación especial, 38).

Dupiech-Cavaleri, Daniele y Mario Humberto Ruz

1988 “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, vol. XVII, pp. 213-267.

El Título de Totonicapán. 2007 Edición Facsimilar, Robert M. Carmack y James L. Mondloch (trans. y trad.). Guatemala, Cholsamaj.

Flores Hernández, A. Rafael

2014 *El título real de don Francisco Izquín Nehaib y su contexto histórico*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos.

Garza, Mercedes de la, *et al.*

2012 *Palenque-Lakamha'. Una presencia inmortal del pasado indígena*. México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.

González Cruz, Arnoldo y Guillermo Bernal Romero

2003 *El trono de Ahkal Mo' Nahb' III, un hallazgo trascendental en Palenque, Chiapas*. México, Arqueología Mexicana / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Grube, Nikolai

2011 “La figura del gobernante entre los mayas”, en *Arqueología Mexicana*, México, vol. XIX, núm. 110, julio-agosto, pp. 24-29.

Navarrete, Federico

1999 “Nahualismo y poder: reflexiones sobre un viejo binomio mesoamericano”, en Guilhem Olivier y Federico Navarrete (eds.): *El héroe entre el mito y la historia*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 155-179.

Popol Wuj.

1999 Versión poética del texto quiché de Luis Enrique Sam Colop. Guatemala, Cholsamaj.

Popol Wuj

2008 Luis Enrique Sam Colop (trad. y notas). Guatemala, Cholsamaj.

LA VIRGEN DE CANCUC
LA DEVOCIÓN A UNA VIRGEN REBELDE
Y LOS BULTOS RITUALES EN EL CHIAPAS COLONIAL⁴¹

Gabriela Rivera Acosta



La Virgen de Cancuc, conocida también como la Virgen Rebelde, generó un culto indígena tan fuerte, que fue capaz de engendrar en sus feligreses la fuerza para dar cabida a la rebelión armada más grande a la que se enfrentaron las autoridades coloniales en toda Centroamérica. La Rebelión de los Zendales, nombre que se le dio a dicho movimiento armado, fue una insurrección indígena con pretensiones independentistas. Su móvil fue el anuncio del adve-

⁴¹ Una versión previa de este artículo fue publicada en la revista *Estudios Mesoamericanos*, vol. 13, julio-diciembre de 2012.

nimiento de la Virgen de Cancuc, quien habría de liberar a todos sus hijos del yugo español. La imagen de esta virgen libertadora ocasionó y sigue ocasionando gran polémica, ya que al encontrarse cubierta por un petate, en un “bulto”, no se sabe a ciencia cierta si ésta era una Virgen o la figurilla de alguna deidad nativa, pues sabemos de la existencia del culto a “bultos” entre las sociedades mayas prehispánicas; y en la actualidad sabemos de su existencia gracias a las etnografías de la región.

En 1712, bien establecido el gobierno colonial, en un área extensa dentro de lo que hoy en día llamamos los Altos de Chiapas, se involucraron en una memorable rebelión indígena las provincias de los Zendales, las Coronas y Chinampas, y la Guardianía de Huitiupán; revuelta conocida en sus tiempos como “la rebelión de los Zendales”. Los líderes de la insurrección eran hombres de prestigio que vieron en la crisis del gobierno colonial, la posibilidad de un cambio.

Así, transcurrido el mes de junio del año 1712 una joven de 13 o 14 años, llamada María López, natural del pueblo de Cancuc, dijo haber presenciado a la Virgen, quien le pidió se le construyera una ermita para así vivir entre los indios. Fray Simón de Lara, párroco de Cancuc trató de poner alto al asunto, mandando a azotar a María, a su padre Agustín López, y a Magdalena, una mujer indígena, quienes se había involucrado en lo que el cura consideraba “invenciones del Diablo”. Los indígenas no aceptaron la negativa del párroco, y construyeron una ermita en el lugar donde la Virgen se había hecho presente. Al proclamarse el milagro en la provincia, los pueblos vecinos llevaron limosnas y otras ofrendas a la joven, quien desde entonces se hizo llamar María Candelaria.

Con el éxito logrado, los pobladores intentaron legitimar el culto, pero ante la negativa de las autoridades eclesiásticas, los cancuqueros se levantaron en armas. Tras este alboroto llegó oportunamente a Cancuc Sebastián Gómez, nativo de Chenalhó, quien dijo haber subido al cielo a hablar con la Santísima Trinidad, La Virgen María, Jesucristo y el apóstol San Pedro, quienes lo autorizaron para nombrar a indígenas que supieran leer y escribir para prestar servicios como sacerdotes y vicarios en todos los pueblos de la provincia (Bricker, 1993: 122). Además, recibió el mensaje de que:

...ya no había más rey, ni tributo, ni alcalde mayor, ni funcionarios de Ciudad Real porque ellos habían llegado para liberarlos de todo eso; y que ya no había más obispo ni ningún cura porque todo eso ahora había

terminado; y que ahora ellos gozarían de su antigua libertad; y que sólo tendrían vicarios y curas párrocos propios que se encargarían de administrar todos los sacramentos (Bricker, 1993: 122).

El culto a la Virgen de Cancuc se sustentó en la oposición al gobierno español y a sus autoridades, por lo que se extendió la proclama de ya no pagar tributo, ni reconocer al rey, ni a las autoridades eclesiásticas ni gubernamentales. A partir de entonces, los feligreses de la nueva virgen nativa tendrían que reconocer a ésta como única autoridad. Tales afirmaciones equivalían a una declaración de guerra contra el régimen colonial. De tal forma que, para el 8 de agosto de 1712, María Candelaria anunció el inicio de la rebelión. Para ello, era necesaria la participación del resto de las poblaciones de la provincia, por lo que a principios de agosto, los rebeldes enviaron citaciones a los jefes de los pueblos de las Coronas y Chinampas, Guardianía de Huitiupán, Los Llanos, los Zendales y los Zoques (Bricker, 1993: 122; Ximénez, 1930: 271), en los que se les comunicaba que:

...ya era cumplido el término y profecía de sacudir el yugo y restaurar sus tierras y libertad”, ya que así “era la voluntad de Dios que [la Virgen de Cancuc] hubiese venido por sus hijos los indios para liberarles del cautiverio de los españoles y ministros de la Iglesia y que los ángeles vendrían a sembrar y cuidar sus milpas, ya que por señas que habían tenido en el sol y la luna había muerto ya el rey de España y era fuerza nombrar otro (AGI, Guat., leg. 296 exp.12 ff. 2-7v) [y que] el rey que los había de gobernar sería de su elección de ellos y serían libres de los trabajos que padecía y de pagar tributos (AGI, Guat., leg. 296 exp.13 ff. 27v- 41v).

Los dirigentes de los pueblos hicieron una junta para decidir la forma en que se llevaría a cabo la ofensiva en contra de los españoles, concluyendo en que lo primero sería sujetar a los pueblos no adherentes; para después, ya engrosadas sus filas, salir a acabar con los españoles. No fue mucho lo que tardó en incorporarse al movimiento buena parte de la provincia. Mientras que los pueblos no simpatizantes fueron atacados y obligados a participar en la rebelión.

El primero de estos enfrentamientos ocurrió en Chilón el 12 de agosto, cuando los españoles ya habían logrado reclutar algunos indios para la pacifi-

cación. Sin embargo, este pueblo fue atacado por una buena cantidad de rebeldes, quienes lograron aniquilar a las tropas españolas dejando con vida sólo a mujeres y niños. Con ello se logró el control casi total de la provincia de los Zendales y la Guardianía de Huitiupán, ya que no consiguieron la anexión de los pueblos de Simojovel y Los Plátanos, que eran parte de éstas. Los poblados principales enviaron a sus fiscales a Cancuc para ordenarlos sacerdotes o vicarios, por estar familiarizados con el ritual y por saber leer y escribir.

En cuanto a la ermita se refiere, ésta tenía dos habitaciones, una con las imágenes de la Virgen del Rosario, San Antonio y otros santos. Detrás de aquella se dirigía la joven cuando se quería comunicar con la virgen, pues si había que tomar alguna decisión, María Candelaria hablaba con ésta por debajo del petate, de manera que ambas permanecían cubiertas por el mismo; luego, María Candelaria comunicaba lo que la virgen había dicho (Ximénez, 1930: 281). De ese momento en adelante, Cancuc se llamaría Ciudad Real, y a esta última se le cambió su nombre por Jerusalén. Mientras que en el pueblo de Huitiupán, ahora llamado Guatemala, se estableció una Audiencia India. El rey de España fue declarado muerto, y en su lugar se nombraron reyes a tres indios para gobernar Cancuc, lugar al que también se le conocía como Nueva España (Bricker, 1993: 126).

Bajo estas proclamas, el ejército rebelde se encontraba conformado, en un inicio, por alrededor de 4 o 5 mil hombres; en el que el rango más alto era el de capitán general, ocupado por tres hombres, y por debajo se encontraban los capitanes, uno de cada pueblo. Todos ellos se hacían llamar “soldados de la Virgen”, quienes se encontraban armados con escopetas y se movilizaban conforme al modelo castellano.

La Virgen de Cancuc fue la deidad patrona de la rebelión y la justificación para la misma. La virgen fue vista como una deidad benevolente para quienes le fueran fieles, pues prometió cuidar a los que estuvieran dispuestos a levantarse en armas, y en el caso de quienes murieran en combate, serían resucitados. Además, advirtió a sus seguidores que no debían preocuparse por dejar sus milpas para dedicarse a los asuntos de la rebelión, ya que en tanto pelearan en su nombre, los ángeles se ocuparían de ellas. La Virgen, a través de María Candelaria, dijo a su ejército, que no temiesen a entrar en batalla, ya que los fusiles españoles sólo dispararían agua, y que ella se encargaría de que éstos murieran en un terremoto; el resto de los españoles, al finalizar la guerra, se convertirían en piedra. En cambio, para los desertores, y a los que se rehusaran a

pelear, la advertencia fue que serían castigados con diversas enfermedades, pero además les saldrían cuernos y cola (Dürr, 1998: 779).

No es difícil notar que la Virgen fue tratada como una deidad prehispánica, no sólo a sabiendas de que, no muchos años atrás, se veneraba a las divinidades cristianas dándoles nombres autóctonos, sino por que fue tratada como tal, al hallarse cubierta bajo un petate, en un bulto. Este fenómeno tiene asociación directa con los llamados “bultos rituales” mesoamericanos, en los cuales se portaba a las deidades, y que tenían un “cargador” destinado a su cuidado, tal como María Candelaria lo era para la virgen.

Como bulto ritual, la imagen de la Virgen ocasionó gran inquietud, ya que al encontrarse cubierta por el petate, nunca logró saberse a ciencia cierta cómo lucía. Los españoles en un principio pensaron que se trataba de un “ídolo”, aunque al entrar a la ermita —tras haber logrado tomar la capital rebelde— y no encontrar nada, llegaron a la conclusión de que se trataba de una talla en madera de la Virgen del Rosario o de Santa Marta. Testimonios de los juicios a los que fueron sometidos los rebeldes tras ser sofocada la rebelión, refirieron que la Virgen se encontraba vestida a la usanza indígena, acompañada con cruces, varas de alcalde, trompetas y balas, entre otros ornamentos. Estos testimonios hacen pensar que realmente era un “ídolo” lo que se encontraba debajo del petate.

Es interesante que éste no sea el único caso de veneración de bultos durante el periodo colonial en la región. Por ejemplo, tenemos el caso del culto en el cerro de Jaica, donde en el interior de una cueva había un bulto. Otros testimonios, en cambio, afirmaban que en aquella cueva había tres ídolos: uno con forma de serpiente, otro parecido a un toro y uno más que representaba una mujer de fierro, que encarnaba a la diosa madre de la tierra, Jantepusi Ilima (Aramoni, 1992: 175-217 y 310-335).

Otro caso es el que ocurrió tras la derrota de Cancuc, en Coilá. En esta ocasión, se erigieron varias ermitas para venerar a la que se decía ser la Virgen de Cancuc (AGI, Guat., leg. 294 exp. 23 ff. 694-697v.). Al poco tiempo de proclamarse el culto, fueron las autoridades coloniales a apresar a los creyentes, aunque algunos lograron huir. Al paso del tiempo, un indio dijo haber encontrado a la virgen venida del cielo, en algún lugar de los parajes de Ocosingo. Después del suceso rápidamente se le levantó una ermita, pero a diferencia de la de Cancuc, ésta se encontraba usualmente desierta. Algunos de sus visitantes no soportaron la tentación, lo cual nos permite tener testimonios, como el de

Magdalena Vázquez, quien arrastrada por la curiosidad miró bajo el petate de la ermita, y dijo haber visto un animal con rasgos felinos, con la piel amarilla y pintas negras, con uñas largas y curvas; en cuanto a sus extremidades no pudo verlas, por estar echado. En general los testimonios suelen ser constantes en refrendar lo que parece haber sido más una figurilla con elementos de animales y en ocasiones con ciertas características humanas. En resumen, todos los testigos, por lo menos para el caso de Coilá, afirmaron que el bulto era un animal vestido de un cotoncillo con mirada resplandeciente. Resulta muy tentador pensar que era un ídolo, y más cuando hay testimonios que afirmaban que la figura se encontraba en un sahumador. Otras declaraciones aseveraban que la imagen fue encontrada en el monte de Suchilá, lugar donde se encuentra el sitio arqueológico de Toniná.

Si ponemos en perspectiva la rebelión y su virgen bajo un petate, equiparándolo a los bultos como objeto de culto en las Tierras Altas chiapanecas durante la Colonia, podemos entender que evidentemente fue un fenómeno complejo y por sus fuentes y su naturaleza, resulta muy difícil de escudriñar. Sabemos que los indígenas durante el periodo colonial solían tener santos y vírgenes en sus hogares. Al parecer la veneración de imágenes “deformes” —figuras de santos y vírgenes cristianos, mal logradas— fue constante en Chiapas a lo largo de todo el periodo. Aun a principios del siglo XIX, el obispo en turno tuvo que ordenar retirarlas del culto, tal como habían hecho alguno de sus predecesores a finales del siglo XVI, por juzgar que las imágenes eran semejantes a ídolos (Viqueira, 1997: 106).

La posibilidad de que estas “extrañas” efigies o bultos en realidad se tratasen de lo que los españoles llamaban un ídolo no sólo fue pensada por ellos mismos, sino que también fue una teoría que tuvo aceptación entre los naturales, al menos entre aquellos que no simpatizaban con la causa rebelde. A final de cuentas, para esta rebelión, y muy seguramente para el resto de los casos de las llamadas “idolatrías”, la balanza parece inclinarse más hacia la posibilidad de la veneración de figurillas prehispánicas encontradas en el monte o dentro de una cueva. Aunque no por esto se puede hablar de un intento de regreso a lo que los españoles llamaron las “antiguas supersticiones”, pues el nombre que recibieron estas efigies y la normatividad del culto se regía por los estándares de la religión católica de los españoles. Sin embargo, no podemos negar la posibilidad de que estas imágenes fueran una reminiscencia de las imágenes prehispánicas, del tipo de las que, aunque toleradas

por los religiosos, fueron sospechosas a los ojos de varios obispos. Más complejo aún resulta pensar en las implicaciones de que verdaderamente se tratase de la perpetuación velada de un culto a deidades prehispánicas. Esto no resulta difícil de imaginar, considerando las constantes persecuciones realizadas a lo largo de la época colonial en la región contra los indígenas.

Ahora, si ponemos en contexto los casos de culto a los bultos, podremos entender que el fenómeno es mucho más complejo de lo que parece a simple vista. Los primeros indicios sobre el uso de bultos en el área maya corresponden a representaciones en el arte del periodo prehispánico. Muestra de ello es la serie de cerámicas en las que se reconocen escenas en la que un par de deidades, que asemejan bebés, se encuentran envueltas en mantas a manera de bultos, por lo que únicamente se logran reconocer sus rostros, y gracias a ello, su identidad. Aunque es poco lo que sabemos de estos bultos correspondientes al Clásico maya (300-900 d.C), su semejanza con lo declarado en los testimonios de la zona rebelde nos invita a preguntarnos sobre su continuidad en el tiempo.

Evidencias sobre los bultos correspondientes al periodo Posclásico (900-siglo XVI) las tenemos en los códices. El glifo correspondiente a “bulto” tiene *ul* ó *hok*, como posibles lecturas. Para el momento del contacto, tenemos referencias en el *Popol Vuh*, en los *Anales de los Cakchiqueles*, el *Título de Totonicapán* y el *Chilam Balam de Tizimín*. Gracias a estos textos sabemos que los bultos solían ser regalos de los dioses o de ancestros a los hombres, y que los objetos colocados en su interior podían variar dependiendo la función a la que estos objetos rituales estaban destinados. Aunque siempre fueron concebidos como objetos de prestigio con un gran valor ritual.

Volviendo al periodo colonial, tenemos un ejemplo diferente a los anteriores; este caso ocurrió dentro de la rebelión de 1712. En esta ocasión el bulto correspondía a unas “brujas” que se presentaron como arma los pobladores de Guaquitepec, tras la derrota del sitio de Cancuc. Se trató de cuatro bultos cubiertos de petate que en su interior guardaban cada uno a una mujer, y sus cargadores decían que con los poderes de estas brujas acabarían con los españoles; una de ellas se decía ser era viento y otra rayo.

Estas mujeres fueron llevadas por un contingente armado que las transportó cubiertas por petates a la orilla del río de Guaquitepec, desde donde se divisa Cancuc. Pero al ver su ineficiencia, las votaron al piso y las hicieron volver a pie. Sebastiana Gómez, una de las cuatro brujas mencionadas, se decía

capaz de convertirse en mapache, por ser éste su nahual, a la vez que podía manipular los poderes de un torbellino y el rayo (AGI, Guat., leg. 295 exp.7 ff. 144v-150). En este caso se puede apreciar que el bulto albergó a personas con poderes sobrenaturales, aunque, por lo general, los bultos albergaron elementos que parecen haber tenido que ser protegidos del ojo del hombre. O quizás cabe la posibilidad de que no tengan la intención de resguardar, quizás la intención de los bultos fue mucho más compleja, y que las envolturas o el hecho de estar dentro de ellas, tenga un valor divino.

En la actualidad, gracias a trabajos de etnógrafos como Evon Vogt (1969 y 1976), Pedro Pitarch (1996) y Dolores Aramoni (1992), entre otros, sabemos de uso de los bultos rituales entre los diferentes grupos étnicos que habitan las Tierras Altas chiapanecas y sus alrededores. En algunos casos, como el de los zoques, estos bultos, que en ocasiones son cajas de piedra o madera, son guardados en sus casas y los sacan en las fiestas religiosas. En San Juan Chamula, durante la ceremonia de cambio de poderes, se reconoce la presencia de un bulto de piel de tigre, mientras que los tseltales los guardan en sus casas y lo heredan de generación en generación. En realidad, no se sabe que es lo que estos bultos contengan, pero el valor del bulto sagrado, en estos casos, lo adquiere por ser un objeto antiguo, de sus ancestros.

A nuestros ojos es claro que el fenómeno de los bultos rituales corresponde a una expresión cultural prehispánica que ha logrado sobrevivir, por medio del cambio, la marginación y la clandestinidad a los embates del tiempo, la política, la religión y la dominante cultura occidental, que incluso es observable en diversos paisajes de la cultura mesoamericana y no es exclusivo de la región maya. Para comprender la razón de esta perpetuación de tradiciones mesoamericanas es necesario recordar que, si bien la religión institucionalizada del periodo prehispánico desapareció, se mantuvo vigente la religión popular, y la cosmología de los pueblos mesoamericanos desempeñó un papel muy importante en ello. La forma en que se concebía el universo también fue influida por la ideología cristiana, pero muchos elementos fueron refuncionalizados, permitiendo a los grupos mantenerse cohesionados, aunque algunos elementos se perdieran y otros pasaran a considerarse “supersticiones”.

Al paso de poco más de un año, la rebelión de Cancuc llegó a su ocaso con la caída de la capital rebelde, a la par de algunos otros pueblos indios insurrectos, los cuales sucumbieron ante la embestida de las fuerzas españolas y la rendición voluntaria de otros pueblos rebeldes. Algunos líderes desapa-

recieron, fueron prendidos, enjuiciados y castigados, al igual que muchos de los generales y capitanes de las milicias de la Virgen. Con el propósito de afianzar el dominio español se redujeron y juntaron varios pueblos, se repartieron rebeldes de un pueblo entre varios otros, se impusieron autoridades indígenas, se ejecutaron líderes de la rebelión y otros fueron exiliados a diferentes provincias de Guatemala. Para marzo de 1713 don Toribio de Cosío y Juan Francisco Medina y Chacón, quienes combatieron la rebelión indígena, regresaron a sus respectivas alcaldías. Muchos indios se retiraron al despoblado, huyendo. Para que muchos de éstos se asentaran en sus pueblos originales, o a donde hubiesen sido reducidos, tardaron varios meses, únicamente lográndolo por medio de falsas promesas e incursiones españolas en busca de aquellos refugiados.

Podemos decir que la causa de la rebelión fue la suma de las vejaciones, abusos y la imposibilidad de practicar un culto propio sustentado por la explotación del gobierno colonial a la comunidad indígena. Por lo que la primera manifestación de descontento fue expresada en términos religiosos. De ahí que diversos testimonios indígenas señalan el motivo de su rebelión por la negativa de aceptación de sus cultos. Aunque es claro que el movimiento no puede entenderse únicamente en términos religiosos, pues no fue una rebelión que pretendiera el retomar los antiguos cultos prehispánicos, sino una vía de expresión del descontento y hartazgo ante la monopolización de la religión y el poder por las autoridades españolas que fue materializado en una deidad católica de origen indígena cubierta por un petate.

Los movimientos que siguieron, como los alzamientos en contra de los curas doctrineros, y el surgimiento de varios nuevos cultos locales, reflejó la búsqueda de una identidad religiosa propia. Búsqueda, que en este caso, se materializó en la aparición de la Virgen de Cancuc. Si bien la principal manifestación de descontento fuera expresada en términos religiosos, no significa que esta fuera la principal causa; en realidad, puede entenderse esta situación como una forma de dar movilidad y cohesión a una causa en común, que era la liberación del yugo colonial.

Los grupos mayas que se enfrentaron al choque cultural crearon mecanismos culturales de resistencia, ante el embate del proceso de aculturación española que permitió la supervivencia de algunas prácticas y creencias. Mas, con la pérdida del poder político, se disipó la hegemonía de su discurso oficial, dando lugar a nuevas prácticas periféricas.

El cambio, como al que fueron obligados a sobrellevar los grupos indígenas tras la Conquista, no es un suceso radical que arrasa con las formas culturales, y la continuidad no funciona como la inmovilidad de los contenidos y prácticas culturales, pensando en la supervivencia de ciertas prácticas y creencias en las sociedades mayas. Por ello, al hablar de continuidad mesoamericana, se remite a la idea del que existe una parte del sentido/fondo que no proviene de lo que llamamos cultura de Occidente y que probablemente sus contenidos no sean una construcción completamente colonial, sino que hay “algo” dentro de este contenido que expresa “algo” absolutamente distinto a lo que nosotros consideramos como “occidental”. El que dichas continuidades sean expresadas principalmente en el campo de la cosmovisión no debe ser de extrañarse, ya que este campo ha demostrado ser el más propicio para el mantenimiento de las tradiciones y expresiones culturales. En la cosmología es donde la tradición encuentra su espacio más fértil y es ésta la que permite el mantenimiento de dichos elementos culturales.

El que esta ideología lograra sobrevivir en la denominada zona rebelde se debe a que se localiza en un área un tanto lejana a los espacios de influencia más fuertes, como lo fue Ciudad Real. Por ello es que siempre en los poblados alejados de este tipo de centros de control hispano, sobrevivieron a mayor escala los especialistas rituales, quienes se encargaron de transmitir su conocimiento. Sólo pudo ser de esta manera, debido a que con la represión religiosa los rituales dejaron de ser públicos. Algunos de ellos pasaron a la clandestinidad, otros fueron reelaborados adecuándolos a los niveles permitidos al sustituir a sus deidades y otras entidades por los santos católicos, o al encubrir a quienes los ritos estaban dirigidos.

El ejército indígena autodenominado “los soldados de la Virgen” desempeñó un fuerte papel dentro de la rebelión. Al proclamarse defensores de dicha imagen, asumieron como propio un símbolo arbitrario, lo que a nivel discursivo es de gran valor. Se reformuló un discurso impuesto (la religión católica), haciéndolo la justificación de la oposición a la misma imposición de donde proviene el símbolo (la Virgen). Convirtiendo al brazo armado de la rebelión en un frente con un objetivo muy claro: tomar lo que les era propio; sólo que, quizás sin tener idea de que eso propio, era una mezcla entre lo ancestral y la reelaboración de lo que alguna vez fue impuesto, un reflejo de lo que las sociedades mayas eran entonces, un grupo que hizo propio lo ajeno, a partir de lo que ellos habían sido. Y como prueba: la Virgen de Cancuc.

FUENTES DOCUMENTOS MANUSCRITOS

Archivo General de Indias:

- AGI, Guat., leg.294, exp. 23, ff. 694r-697v.
 AGI, Guat., leg.295, exp. 7, ff. 144v-150r.
 AGI, Guat., leg.296, exp. 12, ff. 2r-7v.
 AGI, Guat., leg.296, exp. 13, ff. 27v-41v.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Aramoni Calderón, Dolores

- 1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas [Serie Regiones]*, México, Conaculta.

Bricker, Victoria

- 1993 *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México, FCE.

Dürr, Eveline

- 1998 “Finalidades y cambios en el desarrollo procesal de la sublevación de los tzendales (1712-1713) en los Altos de Chiapas”, en *Memorias del tercer Congreso Internacional de Mayistas. 1995*, México, UNAM-IIFL, pp. 773-787.

Pitarch, Pedro

- 1996 *Ch'ulel, una etnografía de las almas tzeltales*. México, FCE.

Viqueira, Juan Pedro

- 1995 “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), México, IIFL-UNAM, CIESAS, CEMCA, UDG, pp. 103-44.
 1997 *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México, CIESAS.

ENTIDADES SAGRADAS DEL UNIVERSO MAYA

Vogt, Evon

1969 *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge, The Belknap Press (of Harvard University Press).

Ximénez, Fray Francisco

1930 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala [Vol. III]*. Guatemala, Biblioteca Goathemalteca de la Sociedad de Geografía e Historia.

REY CANEK, HOMBRE-DIOS

Israel León O'Farrill



La construcción simbólica de los pueblos en torno a sus líderes culturales ha interesado a muchos especialistas. Dicho interés surge por la fascinación que vivimos cuando empezamos a comprender la complejidad de los personajes, sus atributos, diferentes advocaciones (nombres, representaciones), su presencia en diferentes momentos históricos y su registro visual y narrativo a través de imágenes y documentos. Nombres famosos se han ido añadiendo a la lista de personajes que son materia de leyenda y que se convierten más adelante en mito. Quizá el más famoso sea Quetzalcóatl.

Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, hijo de Iztacmixcóatl y Chimalma, nació, para bien de los hombres, en el Altiplano Central de México, en el año de 843, o en el de 895, o en 935, o en 947, o en 1156... ¿Nació? Porque, según minuciosos estudios de las fuentes, se ha podido desde negar su existencia hasta afirmar que murió en Uxmal, en la Pirámide del Adivino, el día 4 de abril de 1208, a las seis de la tarde, tiempo de Yucatán (López Austin, 1998: 9).

En efecto, cuando hablamos de figuras que aparentemente pudieran tener un sustento histórico, pero que a su vez se integran a la memoria de la cultura desde la oralidad y más adelante en algunos otros formatos, como el texto, la pintura, el teatro o la danza, estamos ante la presencia de personajes cuya significación será clave para la construcción de identidades y con frecuencia serán utilizados como símbolo representativo de lo propio. La cultura, al decir de Yuri Lotman, semiólogo ruso, “es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos. En este sentido, el espacio de la cultura puede ser definido como un espacio de cierta memoria común, esto es, un espacio dentro de cuyos límites algunos textos comunes pueden conservarse y ser actualizados” (Lotman, 1996: 109). Ocupan, por tanto, un lugar primordial en ese espacio de memoria común, se convierten en la argamasa que da cohesión social al grupo.

En este espacio hablaré de Jacinto Canek y lo abordaré desde una propuesta hecha por Alfredo López Austin hace unos cuantos años para explicar las relaciones político-religiosas que se desarrollaron en el periodo Posclásico mesoamericano (900-siglo XVI), especialmente en el Altiplano Central: el concepto de hombre-dios. Canek es una figura fundamental en la historia de nuestro país y que, desde el momento en que se rebela contra el orden colonial en 1761 en el pueblo de Cisteil, Yucatán, hasta el momento, ha significado un símbolo de resistencia para la cultura maya de la península de Yucatán. Cabe aclarar en este punto que quien hace un acercamiento a mayor profundidad de las relaciones de Canek con el hombre-dios mesoamericano es Pedro Bramante, en su libro *La encarnación de la profecía, Canek en Cisteil* (2004), que abordaremos más adelante.

HOMBRE-DIOS

En su libro *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl* (1998), Alfredo López Austin propone un concepto que explica ciertos fenómenos político-religiosos del Posclásico mesoamericano, considerando para ello la riqueza de la información encontrada en las fuentes, así como de las posibilidades de la arqueología. Coincide con otros autores (Florescano, 1993) en el análisis de Quetzalcóatl, lo mismo en sus aspectos míticos que históricos. No obstante, su visión es mucho más rica en análisis y más acertada en cuanto a las interpretaciones de las fuentes. De larga raigambre en el pensamiento mesoamericano es la existencia de hombres que no sólo representan a la deidad —como sacerdotes— sino que, dadas las condiciones necesarias, pueden interpretarla y, finalmente encarnarla. Después de un detallado estudio, como comento al inicio de este apartado, López Austin (1998: 107- 142) decide acuñar el término hombre-dios para agrupar en él las múltiples expresiones que existen en las fuentes y los documentos, lo mismo españolas que indígenas, de personajes con capacidades superiores.

Básicamente se trata de personas que nacen con la habilidad de interlocución con las deidades, aparentemente elegidos por ellas a través de señales que podrán ser interpretadas por las comunidades en la voz de los especialistas rituales capacitados para observarlas —chamanes, sacerdotes, *h-menes*, *ah kines*— y que, producto de la leyenda y de su vida cotidiana, harán que su calidad se confirme. Exhibían poderes y fuerza relacionados con la divinidad, tenían dotes especiales para la batalla, poderes curativos y de resurrección y podían encarnar posteriormente en otras personas producto de la necesidad histórica del momento. Quetzalcóatl o Kukulcán, como ya he mencionado, es el hombre-dios por excelencia; empero, existen otros, como Camaxtle (para los tlaxcaltecas), Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, que en su momento fueron hombres; en “los documentos que se refieren al mundo maya existe también esta afirmación, y puede citarse como ejemplo el caso de Itzmat, rey de Itzmal, dueño de poderes para curar enfermos y aun para resucitar difuntos” (López Austin, 1998: 107).

Con frecuencia vienen precedidos por vaticinios o profecías y, como dijimos con antelación, tienen marcas y señales, y actuarán de determinada manera que los identifique. En las diversas historias donde aparecen, tienden a ser caudillos, guías en periplos prolongados, líderes en la batalla y respues-

ta en la enfermedad. Son la constatación terrena de que las deidades existen y de su ascendencia sobre los mortales; su llegada, señalada con antelación, puede significar cambios drásticos, como caídas de grandes señores, o la liberación de los pueblos. Como se ve, el concepto del hombre-dios es sumamente evocador y sintetiza en cierta medida parte del pensamiento y la cosmovisión mesoamericanos.

CANEK EN CISTEIL

Jacinto Uc nació en la ciudad de Campeche en el siglo XVIII. Se especula que fue en el barrio de San Román. Lideró una rebelión en 1761 contra el dominio colonial en el pueblo de Cisteil, muy cerca de Yaxcabá y de Sotuta en Yucatán. Cuando inició la insurrección, se colocó el manto y la corona de la Virgen de los Remedios que se encontraba en la pequeña capilla con la que contaba el pueblo y se auto nombró Rey Jacinto Uc de los Santos Chichan Moctezuma Canek.

Ya el nombre que asumió es suficiente para rompernos la cabeza tratando de entender el contenido simbólico detrás del mismo. Si penetramos en los relatos del entorno de la rebelión que se encuentran en los autos seguidos después de la captura de los sublevados, nos damos cuenta que tal rebelión integra aspectos políticos, sociales, económicos y simbólicos. Quizá ahí radica que la rebelión de Canek haya trascendido el tiempo y haya llegado hasta nuestros días en múltiples expresiones.

A grandes rasgos, la rebelión inició el 19 de noviembre de 1761 con la muerte de un mercader español, Diego Pacheco, en circunstancias un tanto confusas, de acuerdo con las declaraciones registradas en los autos ya mencionados. Al otro día, avisado por un testigo que logró escapar, el capitán Tiburcio Cosgaya viajó a Cisteil con un puñado de hombres para sofocar lo que a su juicio era un motín. Para su mala fortuna, su cálculo fue erróneo y Cosgaya murió a manos de los rebeldes que se sintieron fuertes después de semejante triunfo. Por supuesto, la soberbia con la que Cosgaya tomó el asunto hace ver la manera en que la sociedad colonial consideraba a la población indígena: como sujetos inferiores, tan sólo sirvientes; no obstante, siempre tuvieron el temor de que se escenificara una revuelta generalizada.

Entre ese día y el 26 en que las fuerzas enviadas por el gobernador Honorato Crespo tomaron el pueblo después de una encarnizada batalla, ambos

bandos se encontraban preparándose. Cartas van de un lado para el otro, mediante las cuales Canek convoca a los señores de las comunidades vecinas a sumarse a la rebelión, mientras que los capitanes y encargados de la seguridad de distintas poblaciones intercambian misivas con el gobernador y otras autoridades pidiendo auxilio y buscando efectivos para sofocar el levantamiento. Como lo comenté, Cisteil cae el día 26 después de una cruenta batalla y Canek huye con un puñado de sus correligionarios y es apresado el día 27. El día 14 de diciembre, después de un rápido juicio, fue ejecutado de manera atroz.

Alrededor de las 11 de la mañana, a la hora acostumbrada, el rey condenado fue sacado de la prisión y conducido al cadalso “y en él fue tenido y asegurado y fue atenazado (desgarrada la carne con tenazas) hasta que naturalmente murió. Y luego se le quebraron los pies y las manos”. Se le mantuvo en ese sitio en la plaza pública hasta las dos y media de la tarde y posteriormente fue desvestido y se llevó con una guardia de Dragones extramuros de esta ciudad, fue quemado y su ceniza se dio al viento (Bracamonte, 2004: 167).⁴²

Se cuenta fácil, pero en verdad el movimiento adquirió visos de una rebelión de gran magnitud por lo que Crespo entendió la urgencia de su aplastamiento. Se ha interpretado el movimiento desde múltiples aristas, desde la idea de que fue un movimiento milenarista, nativista, hasta la idea de que se trató de un simple motín sin mayores consecuencias. Numerosos textos se han referido el particular junto con otras rebeliones, como el de Victoria R. Bricker (1993), Nancy Farris (2012), Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas (1981), Robert Patch (2003) Pedro Bracamonte y Sosa (2004) y Bracamonte y Solís (2005). Considero los dos últimos brindan la visión más completa del acontecimiento.

⁴² En el auto de sentencia a Canek y otros implicados se estipuló que “Y teniendo presente la gravedad del delito y que es preciso hacer —de pronto— un ejemplar castigo por ahora en los naturales para sosiego de esta dicha provincia, para castigo y escarmiento de ellos con lo demás que ver convino y tener presente, dijeron que por la culpa que resulta contra el citado Joseph Jacinto Uc de los Santos Canek rey lo debían de condenar y condenaron a la pena ordinaria de muerte, atenazándolo y quebrando los brazos y piernas a golpes, puesto en un cadalso en la plaza pública de esta ciudad. Y luego que muera naturalmente y esté tres horas expuesto en dicho cadalso para que todos lo vean, se quemará su cuerpo y sus cenizas se darán al viento”. AGI, México 3050, ff. 555r-557v, “Auto de sentencia contra Jacinto Canek y otros implicados”, Mérida a 11 de diciembre de 1761.

to, pues profundizan de manera importante en los ámbitos simbólicos de la rebelión, lo mismo que en los contextos políticos, sociales y económicos que la motivaron. Por tanto, buena parte del análisis estará basado en ambos textos.

CANEK: HOMBRE-DIOS

En los documentos relacionados con la rebelión de Cisteil de 1761 recopilados por Bracamonte y Solís en su libro *Rey Canek, documentos sobre la sublevación maya de 1761* (2005), encontramos constantes referencias a elementos que pueden ser categorizados de cosmovisión y que se relacionan íntimamente con el rol de hombre-dios representado por Canek. Alfredo López Austin nos comparte una definición de cosmovisión que bien puede adaptarse al estudio que emprendemos aquí:

Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo objeto es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística (López Austin, 2012: 9).

En efecto, un hecho histórico de profundas raíces en el pensamiento mesoamericano, pero que tiene verificativo en el presente, pues se construye de manera activa por las comunidades en su propio contexto. La sociedad maya en torno a Cisteil en el siglo XVIII vio en Canek una variedad de elementos fundamentales, como la encarnación de la profecía, demostración de interlocución con ámbitos de lo “espiritual” y el retorno a una realidad libre del régimen colonial.

A continuación, expondré algunos de estos elementos a través de la revisión de los documentos. En primer lugar, encontramos cartas en las que algunos líderes de la rebelión convocan a otros para sumarse a la conjura. La primera está fechada el 10 de octubre de 1760, tiempo antes de que se verificara la rebelión. Dirigida a los caciques y justicias de Ticul, Nohcacab y todos los del Camino Real y rezaba así:

Os hacemos saber que nosotros de este pueblo de Cisteil parece que queremos guerra con los españoles, por eso os lo hacemos saber, no os forzamos si no queréis, porque ya nos enfadamos aquí de los españoles.⁴³

En la siguiente misiva, fechada el 21 de noviembre de 1761, un día después de que empezara la rebelión, encontramos elementos simbólicos emblemáticos:

Mis amados y muy venerados señores cacique, justicias, regidores y escribano del pueblo de Tinum.

Mis señores:

Os hacemos saber que os llevan la venerable carta del señor *gobernador Rey Montezuma* —que se halla en el pueblo de Cisteil— para que os pongáis en camino y todo vuestro pueblo, breve. Y luego que la acabéis de leer nos la volveréis luego, señores, porque son fuertes las razones.⁴⁴

Como se ve en el texto señalado, las autoridades de Cisteil convocan a nombre de alguien a quien ellos denominan “Gobernador Rey Montezuma”. Aquí es donde empezamos a observar la presencia del hombre-dios mesoamericano. Pedro Bracamonte, en su libro *La encarnación de la profecía. Canek en Cisteil* (2004), argumenta que Jacinto Canek se habría asumido como el hombre-dios dotando a la rebelión de un cariz mucho más penetrante en la cultura de los mayas de su entorno. Tal nombre, Montezuma, lo lleva de la mano a pensar lo siguiente:

En las declaraciones de los testigos puede rastrearse el anuncio tanto del final del dominio español en la península de Yucatán como del advenimiento del rey Moctezuma y su revelación como deidad, esto es, las profecías mayas asociadas a la rueda de los katunes por un lado y al mito del retorno de Kukulcán por el otro. Se mezclan, sin embargo, datos que hacen referencia directa a Jesucristo y a la evangelización. [...] Una lectura superficial apuntaría a identificar a Canek directamente con Jesucristo, pero diversas pistas o señales hacen aflorar una imagen, aunque dis-

⁴³ AGI, 3050, ff. 566r-567r. Trasuntos de cartas convocatorias de los sublevados, Cisteil a 16 de octubre de 1760, 21 y 23 de noviembre de 1761. En Bracamonte y Solís, 2005: 3.

⁴⁴ Íbidem. Las cursivas son mías.

gregada, del hombre-dios mesoamericano, que podemos identificar como el sustrato más íntimo y profundo del líder rebelde (Bracamonte, 2004: 107).

Por supuesto, muchos de los personajes analizados por López Austin relacionados con el concepto de hombre-dios no tienen pertinencia a nivel histórico, pues aparecen y reaparecen de manera caprichosa en narraciones y escritos de la historiografía indígena. A nivel mítico histórico, las cosas son muy distintas:

...estamos no sólo frente a un material muy distinto al que ‘normalmente’ manejan los historiadores, sino que la vida misma que produjo esta historia seguía cursos que difícilmente podemos comprender. Eran los cursos de los rituales que se filtraban, dirigían, modificaban, chocaban, triunfaban o fenecían mezclados con los hechos de la vida profana (López Austin, 1998: 160).

Canek y su rebelión adquieren desde el momento mismo de la convocatoria, características míticas, identitarias, históricas, por lo que relacionarlos con este concepto permite explicarlos mejor.

Canek asume un rol protagónico vaticinado en profecías e historias, mismas que seguramente conocía bien; de igual manera las problemáticas de “la montaña”, ese territorio de exclusión al sur de la península de Yucatán y que era el refugio de indios fugados, insurrectos y que no respondía de ninguna manera al orden colonial. Tal territorio conectaba con el Petén guatemalteco y con Tayasal, capital de los itzáes hasta su conquista en 1697. Su referencia a “Montezuma” confirma que la cosmovisión de estos pueblos era sumamente compleja, pues había asumido ya elementos del Altiplano Central mesoamericano que es de donde provenía tal nombre y que, de alguna manera, representaba un poder y una legitimidad ante estas comunidades.

Tal conocimiento lo lleva a asumir también el nombre Canek, que era el de la dinastía que gobernó el Petén hasta su caída. Bracamonte aprovecha este nombre, como el de Chichán Moctezuma —pequeño Moctezuma— que posteriormente asume Canek al coronarse, para equiparar a Canek con dos hombres-dios específicamente: al primero con Kukulkán derivado de la traducción de Canek como “Serpiente Lucero” y al segundo, “además de evocar al gobernante del reino mexica del altiplano central derrotado por Cortés, también hacen

referencia a la deidad de ese mismo nombre y sugieren un estrecho vínculo con el mito de retorno de Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada, pues en el México poscolonial se registra una asociación entre el héroe cultural y el rey mexica” (Bracamonte, 2004: 125).

Existen otras señales que hacen ver a Canek como hombre-dios. Según López Austin, “La elección de algún dios también podía manifestarse en una marca corporal que fácilmente identificaba a su poseedor como hombre no común. Frecuentemente esta marca hacía que el individuo se semejara al dios protector, lo que, por similitud de apariencia, permitía que compartieran hombre y numen la fuerza divina [...] Los defectos físicos llegaban a identificar a los hombres como individuos con poderes sobrenaturales” (López Austin, 1996 I: 413). Canek afirma tener marcas corporales que lo relacionan con la divinidad.

Que entonces les dijo que para poder usar su oficio le trajesen una corona de Nuestra Señora y habiéndosela traído las justicias le pusieron un listón y se la puso en el cuerpo a modo de banda y que les dijo que él no se sentaba, *que estaba hecho a pasar trabajos pues ahí tenía su cabeza que había sido coronada de espinas, sus espaldas azotadas y sus pies rengos donde lo arrastraron por la casa de Pilatos*. Que todo esto había padecido por redimirlos a ellos y que acababa de venir del pueblo de Canek que estaba al sur, en región extraña, y que no comía cosa de carne ni manteca, más que pan, huevos, chile y frijol cocido o sancochado.⁴⁵

Los pies rengos y las marcas relacionadas con el cristianismo expresan la complejidad del mensaje, que como anoté líneas arriba, se adapta a la realidad de las comunidades del momento donde la religión traída por los europeos había penetrado de alguna manera en la superposición de creencias que significa la religiosidad maya. Por supuesto, la penitencia, el ascetismo están presentes y son consustanciales al discurso del hombre-dios. Es muy probable que la región “extraña” a la que se refiere Canek sea el Petén mismo. En el siguiente testimonio de Matías Uc vemos ahora otros elementos del hombre-dios, el asumir la vestimenta de la deidad.

⁴⁵ AGI, México, 3050. Declaración de Pedro Chan de Cisteil, Mérida 5 a 7 de enero de 1762, ff. 833r- 853v, en Bracamonte y Solís, 2005: 198.

Que luego que llegó fue a ver al rey que estaba en el convento de los padres sentado en una silla coronado con la corona de María Santísima Nuestra Señora y con su manto puesto sobre sus hombros y un bastón en la mano, a quien besó la mano y rindió obediencia. Y que en la iglesia sobre una mesa vio a Nuestra Señora y Señor San Joseph y decía el mismo rey que la virgen Nuestra Señora era su vieja (que entre ellos es lo mismo que mujer). Y que la corona andaba de la cabeza del rey a la de la Virgen y de la Virgen al rey, que delante de Nuestra Señora y éste, todo el día había música y danza.⁴⁶

Con frecuencia, los hombres-dios asumían atributos de la divinidad al colocarse elementos de la misma. Como afirma López, “uno de los medios para obtener la fuerza divina era ponerse en contacto con el atavío del dios, no simplemente uno semejante sino el que como reliquia se conservaba” (López Austin, 1989: 125). En efecto, muchas de las declaraciones de testigos afirman que Canek se colocó los atributos de la Virgen. En torno a esta acción se ha pensado que pudiera significar que Canek quería o burlarse del culto cristiano, o asumirse como representante de esa misma religión o que simplemente se quería coronar y era lo único que tenía a la mano. No obstante, me quedo con lo que nos comenta López Austin al respecto:

Cuando la conquista de los europeos dio al traste con las instituciones políticas indígenas y sembró el desconcierto y la desesperanza, fue necesario nuevamente el caudillo emanado en forma espontánea que se echara a costas el cargo de dirigir el grupo. [...] En situaciones normales los hombres-dioses aparecen en forma menos espontánea; cuando menos se nota una mayor institucionalización. La elección parece seguirla haciendo el dios, tal vez marcando en algunos casos a quien deberá ser su representante (López Austin, 1998: 117).

Por si fuera poco, en el testimonio de Antonio Cuitún existe la referencia a la profecía que, sin dudar, dota de importancia identitaria a la figura de Canek:

⁴⁶ AGI, 3050. Declaraciones de Matías Uc, cabo de los alzados, y Felipe Chan. Mérida a 6 de diciembre de 1761, ff. 526r- 533r.

...moviendo los ánimos de los indios de Santiago para que concurran con los indios alzados, sembrando la falsa voz que sería llegado el tiempo en que se ha de cumplir la profecía de Chilambalam, que era el tiempo de que se había llegado a los españoles a quienes iban a matar...⁴⁷

A la vez, “que era rey porque se decía había de venir y vino de oriente”.⁴⁸ Canek afirmó lo anterior al inducir a los indios “para que lo coronasen rey porque él lo era legítimo, que había venido de oriente, que lo trajo un barco inglés y que luego que lo echaron en tierra se volvió con el mismo nombre que lleva dicho”.⁴⁹

Para Bracamonte, ello podría establecer una relación clara con Quetzalcóatl y el planeta Venus como estrella de la mañana, atributos que Canek podría querer atribuirse (Bracamonte, 2004: 125). Marcos Tec, de Cisteil, afirmó que un teniente de nombre Joseph Chan cuestionó a Canek sobre su legitimidad, pues “bien sabía que el rey Montezuma había de suceder a esta provincia, pero que había de venir de otro traje, como rey. A lo que replicó dicho Canek que él era el rey Montezuma, que el venir en aquel traje de indio era porque no lo desconocieran y que allí se harían las elecciones y que fuesen matando a todos los españoles de la provincia sin que escapase alguno”.⁵⁰ De acuerdo con López Austin, el hombre-dios ha de retornar en momentos de necesidad (López Austin, 1989: 133) y, con frecuencia, ello será en situaciones de conflicto. “La fuerza daba a los hombres-dioses poder militar, por lo que no debe parecer extraño que su prestigio, incluyendo el de uno de los que llevaron el nombre de Quetzalcóatl, se basase en las aptitudes conquistadoras” (López Austin, 1998: 125).

Hay algunas otras acciones que Canek asume a lo largo del tiempo que permaneció como rey en Cisteil que tienen una fuerte carga ritual y simbólica. El primero, es que lleva consigo un frasquito con aceite que, a lo largo de los

⁴⁷ AGI, 3050. Declaraciones de Antonio Cuitún y de Miguel Xol, Mérida a 2 de diciembre de 1671, ff. 505r- 509r, en Bracamonte y Solís, 2005: 121.

⁴⁸ AGI, 3050. Confesiones de Tomás Balam y de Simón Mas, Mérida a 4 de diciembre de 1761, ff. 509r- 513v y 515r y 517r, en Bracamonte y Solís, 2005: 126.

⁴⁹ AGI, 3050. Declaración del rey Joseph Jacinto Uc de los Santos Canek, Mérida a 8 y 9 de diciembre de 1761, ff. 542r- 549r, en Bracamonte y Solís, 2005: 145.

⁵⁰ AGI, 3050. Declaración de Marcos Tec de Cisteil, Mérida a 9 de enero de 1762, ff. 867r- 875v, en Bracamonte y Solís, 2005: 211.

testimonios, es referido por varios testigos como aceite de *kin*; por otro lado, la elaboración de rituales específicos, como el de mandar matar a los cerdos de la zona, cosa que está presente en numerosos documentos, con la idea clara de eliminar el *way* o animal compañero de los españoles, “y que cada uno de los cochinos era una alma de dichos españoles y tantos cuantos habían de morir tantos morirían los españoles”.⁵¹ La idea misma de que él mismo habría de obrar algunos artificios con los que, las escopetas de los españoles

...echarían agua en lugar de fuego y balas, que si murieren algunos los resucitarían los dioses y que así no tuviesen miedo a los españoles. Y que los hechiceros que eran un Uc, Ake, Camal, Cuxim, Tinal y dos Vexes que tenían las orejas cortadas y desnudos sin más que las partes verendas cubiertas con pampanilla, les decían a los indios —y también al predicador— que iban a dar fuerza a los indios para el combate y que llegando a ellos los españoles morirían.⁵²

Y aparecen menciones a la elaboración de dulce con calabaza de Castilla y que “después lavaron las ollas y aquella aguaza que quedó la echaron en el cáliz y les dijo dicho rey que aquello era para ungir a los indios para que se fueran al cielo”.⁵³ Es muy probable que todo lo que hizo Canek fuera calculado con el objeto de exponer su divinidad en todo lo que hacía. Como señala López Austin, a cuento de los enigmas encontrados en el *Chilam Balam de Chumayel*, textos escritos en lenguaje esotérico denominado como lenguaje de *suyuá*, en aquel enigma concerniente a la calabaza:⁵⁴

Es triste ver que lo que el señor maya quiere es simplemente una calabaza. Pero no interesan los deseos del señor, sino las enormes nalgas de la

⁵¹ AGI, 3050. Declaraciones de Pedro Ku y de Pascual Yupit, Mérida a 7 de diciembre de 1761, ff. 534r- 541v, en Bracamonte y Solís, 2005: 141.

⁵² AGI, 3050. Declaración de Francisco Puc y certificación de su arrepentimiento, Mérida a 30 de noviembre y 16 de diciembre de 1761, ff. 490r- 497r y 567r- 568v, en Bracamonte y Solís, 2005: 109.

⁵³ AGI, 3050. Declaraciones de Pedro Ku y de Pascual Yupit, Mérida a 7 de diciembre de 1761, ff. 534r- 541v, en Bracamonte y Solís, 2005: 142.

⁵⁴ Se refiere al presente texto: “—Hijo mío, tráeme una vieja cuidadora de milpa, negra de todo su cuerpo, cuyo trasero es de siete palmos. Hay deseos de verla. Lo que pide es el gran fruto de la calabaza. Lenguaje figurado. Llegará su día” (*Libro del Chilam Balam de Chumayel*, 2006: 82).

señora. Estamos en presencia de un enigma cuyo significado se encuentra todavía lejos de nuestra comprensión, pero que podemos relacionar, fuera del mundo maya, con la Tollan del Altiplano Central, con Huémac y con la vida de los hombres-dioses. Sabemos de fijo que en el Altiplano el sacerdote Huémac pidió a sus súbditos una mujer con varios palmos de nalgas (López Austin, 1998: 156).

No nos queda claro a partir de los testimonios si Canek se creía todo lo que está relatado y si habrá dicho sí o no todas las palabras que se le atribuyen. Es notable, eso sí, la consistencia del discurso presente en todos los testimonios. Aquí he dado cuenta de una pequeña parte de los documentos que se encuentran relacionados con la rebelión; sólo he considerado algunos en los que existe evidencia que nos permite afirmar que Canek representó el papel de hombre-dios para convocar y realizar una de las rebeliones indígenas coloniales más significativas del área maya. Canek entendió el momento que le tocó vivir y al parecer tenía un profundo conocimiento de su cultura, de sus necesidades, del intrincado sistema simbólico de su cosmovisión, factores que le permitieron estructurar un discurso cuya lógica impactó a múltiples comunidades que se sumaron al levantamiento.

Es mi parecer que no bastaron las condiciones económicas, sociales y políticas para que la rebelión se gestara, sino que los instigadores de la conjura requerían de un líder que pudiera no sólo ser un estandarte de su lucha, sino que encarnara en sí mismo los atributos necesarios para que lo siguieran sin chistar. López Austin lo expresa de esta manera:

Y en el transcurso de los siglos brotan ecos vivos. Dónde, el Gran Trueno; dónde, el instigador a la revuelta que se auxilia de la caja parlante; dónde, el rebelde que piadosamente se dirige al templo cristiano, toma corona y manto de la imagen y dice representar al santo o a la virgen antes de marchar al combate. Tal vez mañana, tal vez pasado, en uno o en veinte lugares, continúen encabezando movimientos libertarios hombres que crean hablar por su dios y llevarlo en el corazón (López Austin, 1998: 184-185).

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas

1981 *La resistencia maya, relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. México, ENAH.

Bracamonte y Sosa, Pedro

2004 *La Encarnación de la Profecía, Canek en Cisteil*. México, Porrúa, CIESAS.

Bracamonte y Sosa, Pedro y Gabriela Solís Robleda

2005 *Rey Canek, documentos sobre la sublevación maya de 1761*. México, CIESAS.

Bricker, Victoria R.

1993 *El cristo indígena, el rey nativo; El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México, FCE.

Farris, Nancy M.

2012 *La sociedad Maya bajo el dominio colonial*. Madrid, Alianza.

Florescano, Enrique

1993 *El mito de Quetzalcóatl*. México, FCE.

López Austin, Alfredo

2012 “Cosmovisión y Pensamiento Indígena”, en *Conceptos y Fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, Pablo González Casanova (coord.), México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, en http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf.

López Austin, Alfredo

1998 *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*. México, UNAM.

Lotman, Yuri M.

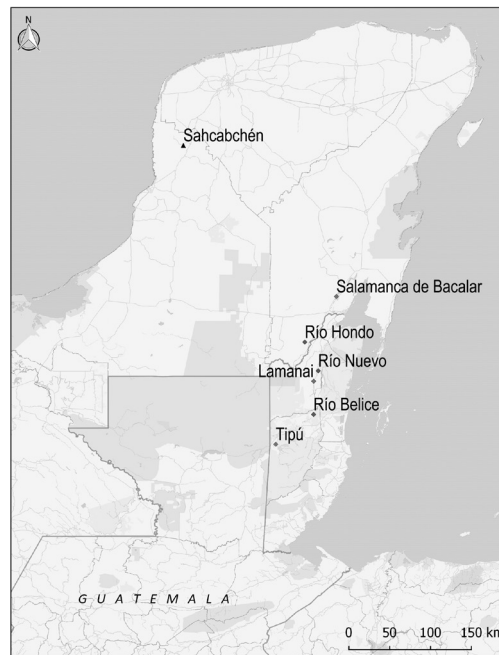
1996 *La semiófera I, semiótica de la cultura y del texto*. España, Cátedra.

Patch, Robert

2003 “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, en *Desacatos*, número 13. México, CIESAS.

TIEMPOS DE RESISTENCIA ENTRE LOS MAYAS MODERNOS

Carlos Conover Blancas



El tiempo es uno de los más grandes misterios del universo. La física contemporánea ha ampliado nuestros horizontes sobre él hasta lo inimaginable. Tras la Teoría de la Relatividad de Albert Einstein, el tiempo es considerado una dimensión geométrica estrechamente ligada al espacio, cuya única dimensión es pasado/futuro. Así, todos los objetos en el espacio están presentes de la misma manera que todos los eventos, tanto pasados como futuros. Inclusive se ha planteado teóricamente la posibilidad de viajar tanto al futuro como al pasado y se han observado partículas que transitan contra la Flecha del Tiempo.

El tiempo ha sido considerado como una entidad sagrada por muchas culturas a lo largo de la historia, de maneras muy diferentes. El judeocristianismo ha construido una visión antropocéntrica del tiempo, al que se extrapola una existencia única, lineal, finita e irrepetible. El hinduismo concibe al tiempo como una manifestación sagrada, en la que pasado, presente y futuro coexisten simultáneamente. Los antiguos incas pensaban que el tiempo y el espacio estaban estrechamente ligados en un continuo cíclico, el concepto *ñawpa pacha*, que significaba tanto “tiempo pasado” como “tiempo/espacio adelante”.

En Mesoamérica, el espacio-tiempo se dividía en uno propio de los seres sobrenaturales y otro terrenal, cohabitado tanto por criaturas con un alma sobrenatural como por entidades sobrenaturales. El segundo estaba enmarcado entre una creación y una destrucción, era producto del primero y dependía de él porque de él recibía los elementos que le imprimía dinamismo. El tiempo, en el plano terrenal, era movimiento cíclico del espacio, establecido por los recorridos astrales y los ciclos de la naturaleza. El tiempo, inclusive, podía encaminar hacia diferentes rumbos del cosmos.

El tiempo fue divinizado entre todos los pueblos mesoamericanos. Los mayas concibieron varios calendarios para computar su paso. El primero era el *haab*, de diecinueve “meses”, de los cuales, dieciocho “meses”, llamados *uinales*, estaban compuestos por veinte días, y el *wayeb*, de cinco días. El segundo era el *tzolk'in*, en maya yucateco o *cholq'ij* en maya k'iche'. Estaba compuesto por una sucesión de glifos de veinte días en combinación con los números 1 al 13, produciendo así doscientos sesenta días únicos. Finalmente, los mayas también idearon una Cuenta Larga para asentar todo acontecimiento, perteneciente al mito o a la experiencia objetiva, dentro de un ciclo de trece baktunes (5 128 años aproximadamente), correspondiente a un ciclo mayor de creación del mundo. La fecha en la cual iniciaba esta Era del Cosmos era el 3114 a.C.

Los pueblos mayas procuraban mantener una continuidad espacio-temporal mediante ceremonias de año nuevo. Se realizaban durante el *uayeb*, el último mes de tan sólo cinco días de duración, lapso considerado nefasto. Los cargadores del año, es decir los días con los que era factible iniciar el nuevo ciclo, eran a mediados del siglo XVI: Kan, Muluc, Ix y Cauac, vinculados respectivamente con el este (rojo), el norte (blanco), el oeste (negro) y el sur (amarillo). Fray Diego de Landa describió las ceremonias para cada uno de estos inicios de año en su famosa *Relación de las cosas de Yucatán*; por ejemplo:

El año cuya letra dominical era Kan, era del agüero Hobnil, y según ellos decían reinaban ambos por la parte del mediodía. Este año, pues, hacían una imagen o imagen hueca de barro de demonio que llaman Kanuuayayab (el Uayeb amarillo), y llevánbala a los montes de piedra seca que tenían hechos por la parte del mediodía; elegían un príncipe del pueblo, en cuya casa se celebraban estos días de fiesta, y para celebrarla hacían una estatua de un demonio al que llamaban Bolonzacab (*Bolon Ts'akab*, traducido como nueve generaciones o eterno), la que ponían en casa del príncipe, aderezada en lugar público y al que todos pudiesen llegar.⁵⁵

El *katún*, ciclo de veinte años, era el principal lapso para el pensamiento profético maya. Era concebido como una entidad sagrada y podía realizar diversas actividades (se han contado setenta y dos) como mostrar su rostro, ejercer poder y entrelazarse con otros katunes. La cuenta de los katunes, llamada *u kahlay katunoob*, era una sucesión ininterrumpida de trece katunes, que trascurría por un lapso de doscientos cincuenta y seis años. Cada uno de los trece katunes era nombrado a partir del calendario *tzolkin* de doscientos sesenta días.

La vida de cada ser humano estaba integrada en los ciclos cósmicos, así como la comunidad entera que, por ello, era eterna. La comprensión del presente, el pasado y el futuro se encontraban profundamente imbricados. La finalidad del registro de la historia era predecir qué ocurriría cuando retornara el katún del mismo nombre, cada doscientos cincuenta y seis años, porque se repetirían las mismas influencias de los dioses. Por ello, los finales de periodos eran conmemorados con la erección de una estela durante la Época Clásica.

La Conquista española durante el siglo XVI significó el inicio de un nuevo ciclo para todos pueblos mayas. El *Chilam Balam* de Chumayel registró lo siguiente para el katún *Once Ahau* (1539-1559), cuando culminó el proceso de invasión e inició el de colonización: “Llegaron los “hombres de Dios” del oriente, los que trajeron el dolor. Su primer principio, aquí en la tierra de nosotros, los hombres mayas, fue en el año de 1513”.⁵⁶

Sin embargo, los mayas continuaron orientando tanto la vida privada como la social mediante su concepción del tiempo. Pervivió la creencia en que

⁵⁵ Fray Diego de Landa: *Relación de las Cosas de Yucatán*, p. 140.

⁵⁶ *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, p. 146.

cada uno de los lapsos poseía su propia deidad cargadora, con su influencia positiva o negativa para cada hombre y la sociedad en su conjunto. Los grandes rituales de paso de la vida privada siguieron marcados por las temporalidades antiguas, como el ritual femenino del *Canto de la Flor* y el masculino de la danza del *Arquero flechador*, ambos descritos en *El libro de los cantares de Dzitbalché*.

La vida pública siguió los ritmos ancestrales, para cuya comprensión siguieron siendo vitales los libros de *chilames*, es decir de profecías, interpretados por los *bobat* o profetas. La relación con los españoles también continuó rigiéndose por los ciclos cosmológicos, alternando periodos de consenso con los de rebeldía abierta. De hecho, las principales rebeliones mayas tuvieron lugar durante los katunes 4 *Ahau* y 8 *Ahau*. Momentos durante los cuales los profetas mayas consideraban que había llegado a su fin un ciclo, movilizaban a la sociedad para generar un nuevo tiempo, con gobernantes propios, que no sería otra cosa sino la vuelta al tiempo de los antiguos soberanos nativos.

Uno de los momentos de rebeldía más importante de la historia colonial de Yucatán fue el katún 1 *Ahau*, correspondiente al periodo 1638-1658. Numerosos pueblos de *la montaña*, es decir una amplia región de emancipación que se extendía a lo largo de la base selvática de la península, se sublevaron. En la costa occidental, los indígenas mayas que habían vivido bajo la vigilancia de la misión franciscana de Sahcabchén destruyeron sus asentamientos y se retiraron a la selva. Por su parte, los profetas mayas del pueblo de Tipú, ubicado en las profundidades del río Belice, tras años de sufrir vejaciones de los encomenderos de la villa de Salamanca de Bacalar, anunciaron el final de la dominación española al iniciar el katún, causando la fuga masiva de los pueblos de Punay, Zochux, Lukú, Mazanahua, Zacathan, Petenzub, Holpatín y Lamaní.⁵⁷

La Corona procuró atraer al vasallaje nuevamente a los sublevados. Una misión franciscana, integrada por Bartolomé de Fuensalida y Juan de Estrada, viajó a la costa oriental para negociar con los indígenas de Tipú en 1641. Tras arribar a la villa de Bacalar y navegar por el río Hondo, los religiosos llegaron al pueblo de Lamanai, en la laguna del río Nuevo, que hallaron quemado. Solicitaron permiso para continuar con su viaje y contemplaron en el camino

⁵⁷ Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, p. 201.

unas esculturas de unos hombres vestidos como españoles junto a unas figuras de deidades indígenas, una suerte de conjuro para cerrarles el paso. Los delegados alcanzaron el pueblo de Holpatín, en el río Belice, también quemado. Sus habitantes condujeron a los misioneros hasta el antiguo asiento del poblado de Zanzuc, que contemplaron todos los pueblos ribereños devastados. Los Hermanos Menores se instalaron en el pueblo de Hubelná y esperaron pacientemente la llegada de los emisarios de Tipú.

La primera embajada de Tipú consistió en un capitán y varios guerreros que llevaron presentes y se mostraron amables con los franciscanos. Pero los apoderados sostuvieron firmemente la negativa a la reducción y a otorgar el permiso a los frailes para que alcanzaran la capital rebelde. Los representantes de la Corona insistieron en sus peticiones y permanecieron en Hubelná, a la espera de un nuevo mensaje de los sublevados. La nueva representación de Tipú fue completamente marcial, pues consistió en un *ah kin* y numerosos guerreros que ataron a los frailes, destruyeron sus imágenes y negaron categóricamente el retorno a sus antiguos asentamientos. Permitieron a los hermanos regresar a Bacalar, para comunicar a la Corona su determinación. De este modo, los mayas de Tipú vieron cumplidas las profecías sobre el katún *1 Ahau*, conforme al cual el dios-temporal los liberaría de sus opresores.

Desafortunadamente, la rebelión de Tipú fue aprovechada por numerosos piratas ingleses que se establecieron en los ríos del suroriente de la península, región a la que bautizaron como El Walix, para esclavizar a las poblaciones mayas, acechar a los barcos españoles y explotar el palo de tinte. Expulsaron a los vecinos de Salamanca de Bacalar, encomenderos de la región, en 1688. Dueños de la tierra y los mares, hicieron numerosas incursiones contra los mayas durante los siglos XVII y XVIII. El destino de los cautivos puede advertirse a través del siguiente testimonio de gobernador de Tabasco hacia 1730:

Siendo llevado a Jamaica, me encontré en las calles cerca de 15 [esclavos mayas], y entre ellos a un niño de nueve años. Viéndome, y reconociéndome como a un español, empezó a llorar. Un inglés se lo llevó violentamente. En otro lugar, hable con dos mujeres indias llamadas Rosa y Pascuala, nativas del pueblo de San Juan Bautista Tenosique de ésta provincia. Siendo escondidas, nunca las vi nuevamente. Pasando por un campo de cultivo, conocí a otra mujer indígena quien, tan pronto comprendió que era español, se puso de rodillas. Orando a nuestro Padre, me rogó la

liberara del miserable estado en el cual ella y su hermana, que tenía seis años de edad cuando fue vendida, se encontraban. Los miskitos han saqueado y llevado consigo un pueblo entero en la provincia de Campeche. En Jamaica hay un ilimitado número de indios vendidos a las plantaciones...⁵⁸

Pese a adversidades tan grandes, los mayas continuaron resistiendo y viviendo en diversas comunidades independientes durante el siglo XVIII. Por ejemplo, los mayas yucatecos reducidos por el obispo Tejada Díez de Velasco durante su famosa visita al Petén de 1750 quemaron sus pueblos y huyeron a las montañas en 1774; mientras que los soldados del fuerte del Petén hicieron una entrada reductora el río Hondo en 1785.

La Corona española, por su parte, procuró recuperar el control de la región mediante expediciones corsarias durante las décadas de 1720 y 1730; la refundación de la villa de Bacalar y la construcción de un fuerte para su salvaguarda entre 1729 y 1733; operaciones conjuntas de ejército veterano, milicias, arqueros mayas, guardacostas y fuerzas navales entre 1750 y 1754; y finalmente, con una profunda reforma de las fuerzas militares de la provincia de Yucatán durante el reinado de Carlos III.

Gracias a todos estos esfuerzos, el Imperio Español recuperó el control del sureste peninsular durante la Guerra de Independencia de Estados Unidos, permitiendo renegociar la situación de la región durante la Paz de París de 1783 y la Convención de Londres de 1786. Se dispuso que todos los británicos dispersos en el Walix y la Costa de los Mosquitos se congregaran en un territorio destinado exclusivamente a la explotación maderera ubicado entre los ríos Hondo y Belice.⁵⁹

⁵⁸ Oficio de Francisco López Marchan para el rey Felipe V, Villa de Tacotalpa de Tabasco, 5 de abril de 1733, citado en Lawrence H. Feldman (ed. y trad.), *Lost Shores, Forgotten Peoples. Spanish Explorations of the South East Mayan Lowlands*, p. 227.

⁵⁹ Es preciso aclarar que los ingleses no sólo se asentaron en la península de Yucatán a mediados del siglo XVII. También fundaron establecimientos en las costas de las provincias de Honduras y Nicaragua, pertenecientes al reino de Guatemala. Se dedicaron a la piratería, el contrabando, el corte de maderas preciosas, la pesca de tortugas y la agricultura comercial. Prosperaron gracias a la alianza con los zambo-miskitos, un pueblo que emergió en la región de la mezcla biológica y cultural de indígenas sumus, africanos y europeos. Cabe señalar que los aliados indios fundaron su propio imperio, lanzando expediciones esclavistas desde Panamá hasta Yucatán; y que el odio de los habitantes de América Central en su contra llegó a ser tal que se propusieron

La gran migración británica causó, precisamente, que un grupo de mayas insumisos atacara la montería de una cortadora inglesa de los establecimientos británicos del Walix, ubicada en el río Nuevo, en octubre de 1788. Las autoridades británicas y españolas acordaron que una columna militar yucateca partiría de la fortificación abaluartada de San Felipe Bacalar para localizar a los agresores. El estudio de la expedición es muy importante porque nos brinda elementos para comprender la continuidad de mayas independientes recreando su cultura y su religión hasta las postrimerías de la época colonial, incluyendo su concepción del tiempo como una entidad sagrada.

La expedición bacalareña para apresar a los mayas del Walix, integrada por cincuenta y cuatro hombres al mando del guardacostas Valentín Delgado, todos transportados en dos piraguas y varios dorises, salió de la villa lacustre el 15 de diciembre de 1788. Eran guiados por un indio llamado Bolay, que apareció tres años atrás en la villa, diciendo conocer a los mayas montaraces. Tras una búsqueda infructuosa por el río Corozal, la pequeña flota remontó el río Hondo durante los primeros días de 1789, escudriñando con la mirada una rivera dominada por mangle rojo, chechén y las palmas kuka y nakax. Descubrieron un sendero que siguieron hasta el 7 de enero, cuando:

...a las nueve de la mañana después de haber descendido de una cuesta encontramos en una llanada, una milpa en la que había dos casas una grande y otra mediana y en la mayor aprendimos diez y seis cabezas, estando todos juntos, inmediatamente de haberlos asegurados les tomamos declaraciones oprimiéndoles con amenaza de azotes para que dijese si en aquellas montañas había algunas otras habitaciones, de gente iguales a ellos o de otra calidad, y respondieron no haber encontrado ni visto en todos aquellos montes que tenían transitados gente alguna ni vivienda a excepción de la familia de Bolay que la habían conocido, pero que había más de cuatro años que no sabían de ellos, ni habían topado rastro por lo que presumimos según lo que teníamos visto el día primero de este mismo mes en las ruinas de aquellos parajes que los podrían haber cojido [sic] los de el Petén pues va para tres años que registraron dicha montaña, y aprendieron algunos indios; y dicha habitación la tenían provista de todo lo necesario como son de maíz, frijol, espelón, aves, pepita gruesa y menuda, macal con abun-

al ministerio varios planes para su deportación y exterminio.

dancia, plátanos de todas calidades, cañas, sandías, chile, algodón, yucas, camotes, jicamas, tomates, balché, y tabaco, como también henequén, cinco mitotes, dos pilas de madera, caña, veinte ídolos de barro toscos en una barbacoa a quien ellos daban adoración, y en dichas casas después de echa la averiguación y tomadas dichas declaraciones hicimos noche.⁶⁰

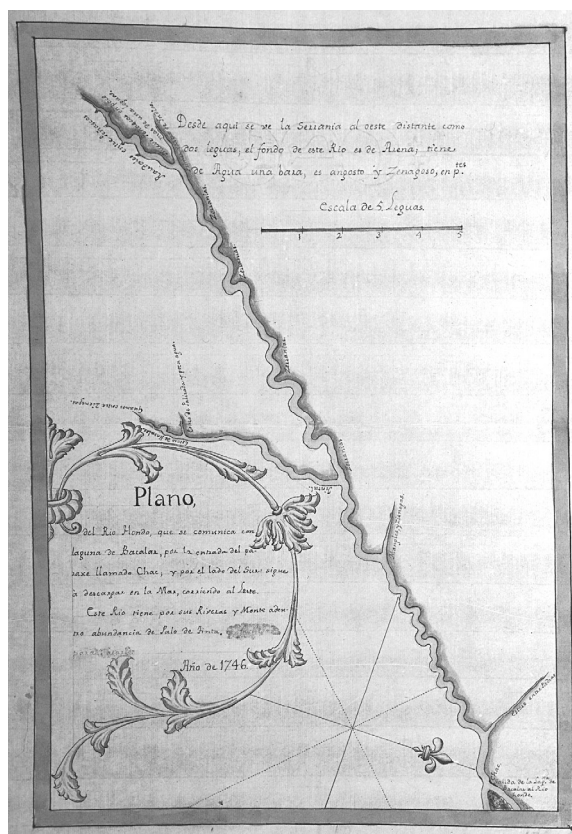
Tras un tornaviaje sin mayores novedades, al despuntar el sol el 13 de enero de 1789, las piraguas y los dorises atracaron en el muelle de la villa lacustre. Pronto, se hizo una relación con los nombres de los indígenas apresados, la mayoría pertenecientes al sistema calendárico.⁶¹ Los hombres eran Chunab (medida del índice al pulgar de la mano abierta), Juan Chan (pequeño); Mayor Cruicil (mayor cristiano); Copo (álamo o amate), Miguel y Cocap (escaso o corto). Los niños se llamaban: Scribano y Yec-Han (tabaco limpio). Finalmente, las mujeres eran: Xnuc Chan (pequeña anciana), Xbel Chan, Xbox (negra), Xma Yum (dueña sin nombre), Xol (bastón), Xbox (negra hija), Xnuc (anciana) y una dama “sin nombre”.⁶²

El nombre calendárico era el nombre del día en el cual se nacía conforme al calendario *tzolk'in*. La continuidad del uso de nombres calendáricos en un humilde grupo de mayas insumisos de *la montaña* de la costa oriental a finales del siglo XVIII es una muestra del gran esfuerzo colectivo de los mayas por preservar su milenaria cultura. Aquel distante grupo en el tiempo y el espacio persistió en su afán de construir su memoria, produciéndola y reinventándola cotidianamente, fundida con la identidad personal para, de este modo, sostener las estructuras y funciones sociales tradicionales.

⁶⁰ AGS, Secretaría de Estado y Despacho de Guerra, leg. 7206, exp. 49, “Diario de las jornadas que hemos hecho con las piraguas...”. Las cursivas son mías.

⁶¹ Comunicación personal de José Manuel Antonio Chávez Gómez. Dirección de Investigaciones Históricas del INAH.

⁶² AGS, Secretaría de Estado y Despacho de Guerra, leg. 7206, exp. 49, “Relación de los indios...”. Traducción realizada por José Manuel Antonio Chávez Gómez, “De las piraguas a la sierra. Expediciones españolas contra mayas apostatas en la cuenca del río Hondo, 1789”, en: Susana Cuevas Suárez (coord.), *La lengua y la antropología para un conocimiento global del hombre. Homenaje a Leonardo Mantique*, p. 327.



Mapa del río Hondo (1746). El mapa muestra el curso del río Hondo desde sus fuentes hasta el estero de Chac, donde se encontraba la principal obra exterior de la fortaleza de Bacalar: la batería de Chac. El río Hondo era una región prácticamente despoblada. Los británicos apenas explotaban su margen sur por miedo a las fugas de sus esclavos a la villa española. El río Hondo se origina en el norte del Petén guatemalteco, recorre aproximadamente 190 kilómetros en dirección noreste hasta el mar. Su cauce está condicionado por fallas geológico-estructurales ocurridas hace millones de años. Abundan saltos de agua, manantiales y extensas llanuras de inundación con humedales. La ecología del río puede caracterizarse como selva mediana subperennifolia, selva baja subperennifolia y selva baja caducifolia. Su diversidad biológica, en la actualidad, es invaluable: "En estas áreas se concentra el 80 por ciento de la flora peninsular, que corresponde aproximadamente a 2 200 especies de plantas vasculares. Asimismo, contienen cerca de 100 especies de mamíferos, 282 especies de aves (17 de ellas endémicas), 50 especies de reptiles, cerca de 400 especies de mariposas y una gran variedad de insectos. En estos sistemas costeros se han reportado más de 550 especies de plantas, alrededor de 100 especies de mamíferos, más de 60 especies de reptiles, 52 de peces y 27 de anfibios. Albergan 328 especies de aves locales y migratorias, lo que representa un tercio de todas las aves reportadas para México" (Benítez, 2010: 206). AGI, México, 156.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Feldman, Lawrence H. (ed. y trad.)

2000 *Lost Shores, Forgotten Peoples. Spanish Explorations of the South East Mayan Lowlands*, Durham, Duke University Press.

Landa, Fray Diego de

2000 *Relación de las cosas de Yucatán*. María del Carmen León Cázares (estudio preliminar, cronología y revisión del texto). México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).

Libro del Chilam Balam de Chumayel

1998 2ª ed., Mercedes de la Garza (prol., introd, notas), Antonio Medina Bolio (trad.), México, CONACULTA.

Bracamonte y Sosa, Pedro

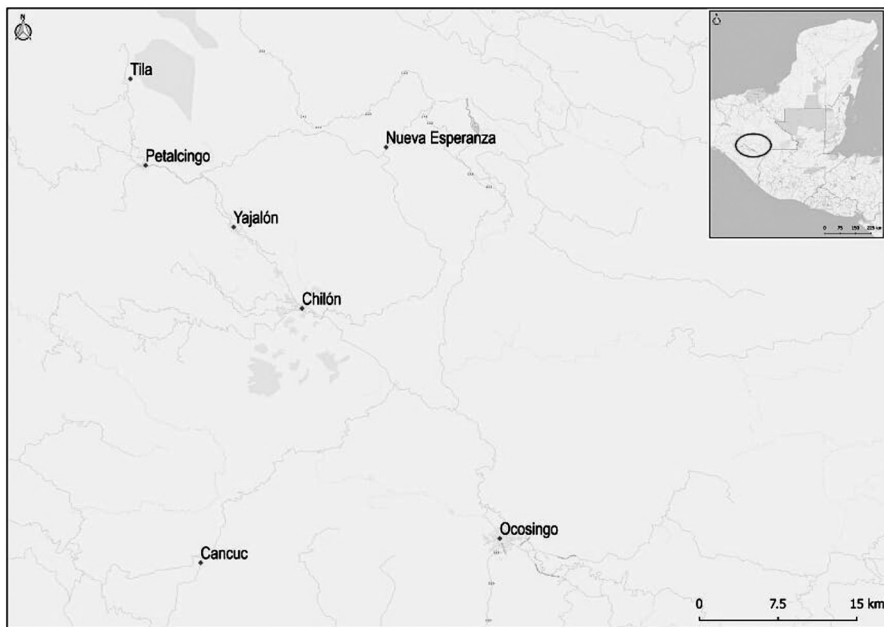
2001 *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México, CIESAS, Universidad de Quintana Roo, Porrúa.

Cuevas Suárez, Susana (coord.)

2009 *La lengua y la antropología para un conocimiento global del hombre. Homenaje a Leonardo Mantique*. México, INAH.

ESPACIOS Y SERES SAGRADOS ENTRE LOS TSELTALES DE LA REGIÓN SELVA DE CHIAPAS

Marceal Méndez Pérez



Los pueblos tseltales de Chiapas se localizan en dos grandes regiones: los que habitan las montañas frías de Los Altos y los que se despliegan en la parte norte de la Selva Lacandona, distribuyéndose estos últimos entre los municipios de Ocosingo, Chilón, Sitalá, Yajalón y una pequeña parte de Tila. En este breve trabajo quiero hacer referencia a Petalcingo, ubicado en el municipio de Tila, para describir y reflexionar sobre sus prácticas y sus ideas en torno a las entidades sagradas presentes en su vida cotidiana. Para ello, considero importante esbozar el contexto en que dichas entidades adquieren relevancia: esto es, la agricultura como actividad predominante de los campesinos, la cual depende y se desarrolla en función de los ciclos de la naturaleza. Es una actividad de au-

toconsumo en la que se cosecha básicamente maíz y frijol, acompañados con algunas plantas de calabaza, yuca, chile, chayote y plátano.

Si bien la forma tradicional de producción agrícola no ha experimentado cambios radicales, el actual uso de agroquímicos facilita ciertas actividades como el desmonte, la fertilización y la eliminación de plagas, sin dejar a un lado el efecto nocivo que estos productos industriales ocasionan en la salud, la tierra y el medio ambiente. Sin embargo, esta agricultura de autoconsumo no resuelve todas las exigencias y necesidades de las condiciones precarias de la vida campesina. De ahí que la diversificación de actividades y la migración hacia otros estados y países constituyen actualmente nuevas y difíciles alternativas de sobrevivencia.

LA TIERRA Y LA MONTAÑA: FUENTES DEL SUSTENTO DIARIO Y DE LA VISIÓN DEL MUNDO

Los campesinos tseltales han creado su visión del mundo en el marco de su relación recíproca con la tierra y sus elementos naturales; crean y atribuyen significados a todo cuanto les rodea. De este modo, atribuyen a la tierra la noción de *kuxul* “(algo) con vida”; esto es que la tierra está “viva”, “siente”, por lo cual es *ch’ul* “santa, sagrada”. Debido a su carácter de principal fuente del sustento, su generosidad ha sido comparada con la de una madre tolerante y siempre benefactora. De ahí que, como metáfora de su naturaleza procreadora, se piensa que todas las cosas de la superficie también existen dentro de la tierra en forma de *yes* en tseltal, algo así como el “reflejo o la apariencia” de plantas, animales y humanos. En la lengua tseltal se designa con el término *ch’ulel* a esa forma de existencia dentro de la tierra, lo que en el lenguaje académico se ha designado como “alma o espíritu”, los cuales carecen de sustancia o cuerpo (Pitarch, 2006; Sánchez Carrillo, 2008).

Los mayas del periodo Clásico (300-900 d.C.) ya concebían el interior de la tierra y la montaña como un espacio habitado por deidades, animales y ancestros. Se trataba de una réplica del mundo exterior. En particular la montaña se convirtió en emblema mesoamericano de la abundancia agrícola, del poder político y de la actividad artística (López Austin y López Lujan, 2009). Incluso la práctica de representar montañas ha continuado desde la época prehispánica hasta nuestros días. En la actualidad la podemos observar en el

contexto católico de la Semana Santa en Petalcingo, Chiapas, donde la construcción del calvario, maqueta en la que se simboliza la crucifixión de Cristo, constituye a todas luces una representación de la montaña. La forma y el tamaño del calvario, de unos 6 metros de ancho por unos 7 de altura, con su vistosa decoración de flores y ramas, imita el paisaje y la vegetación del entorno natural. Con el apoyo de la tradición oral en torno a las andanzas de Cristo previo a su crucifixión, así como de la construcción y los componentes del calvario, se confirma que, efectivamente, se puede considerar “al kalvario de Petalcingo como una verdadera maqueta de los cerros. Maquetas de este tipo vendrían a constituir una forma plástica tridimensional de representar montañas” (Sheseña Hernández y Méndez Pérez, 2010: 14). Por tanto, Cristo es el guardián de la montaña en su aspecto blanco y joven que, en su papel de naturaleza, muere en manos de los hombres campesinos y resurge de las potencias germinadoras de la tierra. Así, Cristo y con otras categorías de seres divinos, que describiremos a continuación, conforman el conjunto de entidades sagradas que permean la vida y el pensamiento de los actuales tseltales de Petalcingo y de los pueblos aledaños.

PERSONIFICACIÓN DE LA TIERRA Y SUS COMPONENTES: ORIGEN Y PERMANENCIA DE LAS DEIDADES

De acuerdo con López Austin (2002), la tradición religiosa mesoamericana que ha llegado hasta nuestros días se practica como religión doméstica, en el sentido de que ha sido reducido, por parte de la iglesia y el régimen colonial, a la clandestinidad desde la Conquista hasta la actualidad. En efecto, el culto a la tierra y a las deidades tiene un carácter familiar, aunque el culto a la montaña a través del Calvario y de Cristo durante la Semana Santa tiene un carácter más colectivo, creativamente disfrazado por el rito y los motivos cristianos. La propia casa y el paisaje en general son los actuales espacios de culto a las deidades antiguas, pues éstas habitan manantiales, cuevas, lagunas, montañas o montículos con rasgos peculiares.

Actualmente, la figura más conocida de la deidad doméstica y agrícola es la llamada *Ajaw*, con características y funciones variadas según la tradición histórica de la región (Méndez Pérez, 2013b). Etimológicamente, *aj-aw* refiere a “el de la voz potente” o “el de la voz de mando” (Grube, 2011), en alusión a

la acción de ejecutar el poder político; otros epigrafistas han traducido el término como “Señor”, una categoría de poder institucionalizado por los mayas a finales del preclásico (Schele y Freidel, 2000: 57, 114) y hoy en día entre los tseltales de Petalcingo, sobresale su connotación sagrada, se le concibe como “deidad”, más específicamente como un anciano *yajwal wits* “dueño de la montaña, la tierra”. En este trabajo me detendré a describir a algunas de estas entidades que por su importancia en la tradición local me parece pertinente abordar.

Comencemos con el anciano llamado en tseltal Mamal Jbobo, cuya morada es una laguna situada en las afueras del pueblo; enseguida abordaremos a Ktatic Ajk’abalna, “Nuestro Padre de la Casa de Noche”, quien reside y representa una gran montaña. Luego pasaremos a tratar el relato de una mujer *ajaw* cuya morada es una poza llamada Ch’ayuants, “donde la mujer se pierde”, situada en el recodo de un río a corta distancia de la población. Por último, abordaremos el relato de una joven *ajaw*, considerada la madre del maíz. No son estas entidades las únicas, pero son las que deambulan con más frecuencia en la memoria colectiva de Petalcingo.

Mamal Jbobo es considerado “dueño” del maíz y del frijol, del chile y la calabaza, del agua y los animales del monte. En trabajos anteriores (2007b y 2010a), en calidad de tesis de licenciatura y compilación de tradición oral, respectivamente, dediqué suficiente espacio a la descripción etnográfica de este emblemático personaje, así como de su sorprendente asociación con el santo patrono del pueblo, san Francisco de Asís. Lo que a continuación voy a referir proviene de la información de campo contenida en la tesis referida, cuya vigencia en la vida cotidiana se mantiene latente por razones que más adelante trataré de reflexionar.

El *ajaw* Mamal Jbobo es un anciano cuya morada es actualmente una laguna al pie de una colina llamada Tsemente’ “elefante o tapir-árbol”, a unos dos kilómetros de la población monte adentro. Las muchas versiones del relato en torno a sus rasgos físicos, andanzas, actividades, gustos y actitudes nos ofrecen el siguiente *corpus* de características. Se trata de un anciano que vivía en su solitaria choza en las afueras del pueblo. Tanto al personaje como a la laguna se le denomina Jbobo, palabra que parece no tener significado en tseltal y por tanto tampoco puede traducirse al español, pero que por alguna razón ha sobrevivido en la memoria colectiva.

A la choza del anciano llegaban mujeres solteras a prepararle su comida, pues él vivía solo. Tenía en abundancia maíz y frijol que obsequiaba a

las visitantes cuando regresaban a sus casas. Después llegaban niños y jóvenes; y el anciano les ofrecía la comida preparada, sin pedir ni recibir nada a cambio. Más tarde llegaban otros que, al no encontrar algo de comer, maltrataban al anciano, golpeándole la cabeza. Mamal Jbobo, molesto por esta actitud irrespetuosa de los jóvenes, decidió abandonar su lugar, llevándose consigo sus pertenencias: el espíritu del maíz, del frijol, del chile y la calabaza, así como el de toda clase de animales que existían en ese lugar. Aparecieron nubes y, bajo un fuerte aguacero, el anciano emprendió el viaje, metiéndose por una cueva hasta llegar a San Juan Cancuc, donde tenía una hija a la que fue a acompañar. Su choza se convirtió en laguna, la que aún existe ahora y a la que llegan personas a pescar camarones. Unos ancianos “poderosos” del pueblo, al percatarse de su ausencia, decidieron buscarlo siguiéndole sus huellas hasta que lo encontraron. Pero fue en vano: Mamal Jbobo se había ido para siempre.

Normalmente concebimos a una deidad como un *espíritu* que existe invisible en todas partes, tanto en el inframundo como en la superficie terrestre. En cambio, la materialización de Mamal Jbobo en forma humana llama poderosamente nuestra atención en la medida que los pobladores de Petalcingo lo afirman con mucho fervor; para ellos sí existió y vivió en carne y hueso en aquel sitio que lleva su nombre. Nadie sabe acerca de su procedencia; su lugar es allí, en la laguna el Jbobo, incluso algunas personas piensan que todavía sigue allí. Don Manuel Cruz nos cuenta que:

Se perdió allí, ahí mismo entró. Se descompuso su corazón [...] Ya no vino. Por eso ahora no se ha perdido lo que ahí hay y se cosecha: dicen que hay camarón, las otras cosas que hay; entonces de ahí salen, porque allí está (él). Ahí se ha quedado el anciano Jbobo, [...] es su agua, dicen que ahí ha entrado [...] Ahí es su casa (Entrevista a Manuel Cruz Oleta, 18 de noviembre de 2006).⁶³

Se entiende que Mamal Jbobo surgió de la laguna, tomó cuerpo y cualidades de ser humano. Además tiene parientes: un hermano menor suyo se encuentra en la laguna de una comunidad ch'ol, Yok Pokityok municipio de Tila, y

⁶³ Todas las entrevistas fueron hechas en tselal, incluso las citas debo presentarlas en forma bilingüe; sin embargo, por falta de espacio, el lector leerá únicamente la versión en español de los datos de campo. La traducción es mía.

tiene una hija en Cancuc. El anciano es, por tanto, una personificación del agua como se infiere de la cita siguiente:

Toda el agua de los manantiales donde beben las personas se seca, ninguno se queda con agua; no hay más, siempre ahí pasaban a abastecerse de agua. Solo ahí. Ahí pasaban a llevar agua. Dicen que por eso no se secaba. Que porque el anciano lo cuida. Él custodia el agua (*Ibidem*).

Inferimos de esta cita que, con el nacimiento de un manantial en la antigüedad, surgió también Mamal Jbobo para custodiarlo. De ahí que sea considerado un manantial “vivo”; en efecto el agua nunca se seca, condición ideal para atribuirle sacralidad y convertirlo en escenario de creación y recreación del mundo en el marco de un contexto claramente mitológico, histórico y estético.⁶⁴ En este sentido, el sitio es una fuente simbólica del sustento humano. Recordemos que el anciano tenía maíz y frijol en abundancia, que daba de comer a los visitantes que llegaban a su choza; la laguna tiene camarones y pequeñas tortugas de agua dulce, muy codiciadas por la gente en ciertas temporadas del año. Como habría de esperarse, para tener buena cosecha y buena pesca de camarones se logra con el consentimiento del anciano *ajaw* mediante la ofrenda. Por ello en la laguna los hombres ofrendaban aguardiente y las mujeres un anillo o un collar. En caso contrario, si los hombres no ofrendaban nada a Mamal Jbobo simplemente regresaban de la pesca con las manos vacías; en cambio, si las mujeres olvidaban o se negaban a dejar su anillo quedaban atrapadas y eran rescatadas con mucha dificultad.

Como advertimos arriba, los campesinos de Petalcingo no admiten negación alguna respecto de la condición humana de Mamal Jbobo.⁶⁵ Las diferentes

⁶⁴ Recordemos que nuestra fuente es un relato vigente de tradición oral. Este tipo de relato conjuga en su proceso de reelaboración justamente estos tres elementos fundamentales: el mito, la historia y la estética como parte de su composición narrativa. Así, un relato de este género tiene con frecuencia un motivo mitológico que se desarrolla en un plano histórico, todo lo cual se transmite estética y discursivamente de una persona a otra y de una generación a otra. Al menos es lo que yo percibo y he tratado de plasmar en algunos de mis trabajos (Méndez Pérez, 2007a, 2010a, 2010b).

⁶⁵ Ésta es una de las características de los personajes de los relatos de tradición oral. La ficción adquiere presencia y significado en el plano de la vida real, tanto que los héroes y los dioses son demasiado humanos, interactúan con hombres y mujeres y constituyen un referente específico de la historia y del paisaje locales.

versiones del relato refieren que el anciano visitaba el pueblo con frecuencia. De acuerdo con el señor Santiago Pérez:

Nuestro padre Mamal Jbobo dicen que venía a pasear; así como esta fiesta grande que acaba de pasar (*fiesta patronal*). Cada carnaval viene..., sale a pasear; porque los... antiguos pues, nuestros padres de antes desde siempre son malos. Así como hoy en día no quieren ver a ningún tonto, lo tiran con tierra, lo tiran con mierda; dicen que al anciano lo tiraban con olotes manchados de mierda. Tenía su pequeño morral, su pequeña red, dicen que iban a meterle ahí olotes manchados de mierda, porque antes usaban olotes nuestros padres (Santiago Pérez, 25 de noviembre de 2006).

Aunado a esto, los jóvenes que llegaban a su choza y lo molestaban golpeándole la cabeza y gritándole ¡Mamal Jbobo!, le causó disgusto y decidió abandonar su sitio, yéndose a San Juan Cancuc. Hay quienes creen que todavía está en su sitio actual, que desapareció en la tierra, justo donde ahora se encuentra la laguna, donde “hay mucho camarón, otras cosas... Ahí se ha quedado Mamal Jbobo... Ya no se dejó ver, se fue en su profundidad [*del agua*]”.⁶⁶

En lo que respecta a la vestimenta de Mamal Jbobo, otra persona entrevistada nos ofrece los detalles siguientes: “Dicen que es toda blanca la ropa que viste. Es blanca la tela, es así como los lacandones, así nada más holgada ponía su ropa”.⁶⁷ Agrega el entrevistado que el anciano Ajaw era corpulento y de estatura baja, con el cabello blanco y *colocho* como el algodón.

De acuerdo con estas descripciones, Mamal Jbobo era sin duda antes de la Conquista una deidad protectora de Petalcingo. La nueva religión impuesta, con todos sus embates y amenazas, la desterró poco a poco del imaginario colectivo hasta convertirlo en solamente un recuerdo que, pese a su ausencia en los rezos y rituales agrícolas, ocupa todavía un lugar preponderante en la tradición oral, cuando de sitios sagrados se trata. Es una entidad sagrada que ha sobrevivido en el tiempo y, mientras exista con agua abundante la laguna en la que se supone habita, seguirá deambulando por el paisaje y la memoria de los campesinos tseltales de Petalcingo.

⁶⁶ Entrevista a Manuel Cruz Oleta, 18 de noviembre de 2006.

⁶⁷ Entrevista a Francisco Pérez, 22 de diciembre de 2006.

Aparte de Mamal Jbobo, otra entidad sagrada masculina sobresale también en la vida de los campesinos tseltales de esta región selva de Chiapas. Se trata de la gran montaña que en lengua tseltal se llama Ktatic Wits Ajk'abalna, "Nuestro Padre Cerro Casa de la Noche". De acuerdo con la tradición oral, esta gran montaña es el auténtico K'atinbak, "Lugar donde los huesos sirven para calentar" (-K'atin del verbo *k'atinel* "calentarse con fuego o calor del sol" y -bak "hueso". Además de provenir de ahí las deidades que visitan los pueblos, es también refugio de otros seres sagrados o mitológicos como Juan López, el héroe de las leyendas que tratan de la sublevación tseltal de 1712 (Gómez Gutiérrez, 1996). Ahí está resguardado el espíritu de plantas, animales y personas. Los especialistas rituales cuentan que si las almas débiles son perseguidas por las noches por otras más fuertes y dañinas, entonces se dirigen como estrella fugaz a la gran montaña para esconderse y ser protegidas por el Ktatic Wits, "Nuestro Padre Cerro". De acuerdo con esto, la montaña Ajk'abalna es al mismo tiempo un sitio sagrado y un *ajaw*, un anciano que cuida, protege y provee los bienes de la tierra para el sustento de las personas (véase más detalles de esta deidad en Méndez Pérez, 2013 a y b).

Ahora toca hablar de la entidad sagrada femenina de interés en este trabajo. Se trata de una mujer *ajaw* considerada hija de la gran montaña Ajk'abalna, la que yergue su presencia y majestuosidad frente a Petalcingo y otros pueblos tseltales y ch'oles vecinos. El relato de esta deidad femenina ha sido narrado por dos habitantes tseltales y agricultores de la población, don Gonzalo Martínez López y don Juan López Cruz (+) (Méndez Pérez, 2010a: 57-68). En el siguiente apartado reproduzco un resumen de ambas versiones del relato para destacar la asociación de la deidad femenina con la naturaleza y la actividad doméstica.

La narración tiene como punto de partida un lugar específico en la geografía de Petalcingo, justo en el recodo de un río llamado en tseltal Pajwuchil, "Lugar del ámbar", el cual nace de las faldas de la cercana montaña Ajk'abalna referida en párrafos anteriores y, corriendo entre colinas y pequeños valles, llega hasta Petalcingo, atravesándolo y dividiéndolo en dos partes: el Barrio Grande y el Barrio Chico. El sitio en el recodo del río es una poza llamada en tseltal Ch'ayu ants, donde -ch'ay es la raíz del verbo *ch'ayel* "perder, perderse, o bien tirar o tirarse" y -ants del sustantivo "mujer". Tenemos que el topónimo tseltal puede traducirse como "Donde la mujer se perdió o desapareció". Este lugar es un referente geográfico que legitima el contenido del relato y, en

consecuencia, la existencia de la deidad femenina. Todos o casi todos los habitantes de Petalcingo conocen el sitio, pero no todos conocen el siguiente relato acerca del mismo.

Hace mucho tiempo, al principio del mundo, cuando las personas aún no existían, no había sal. Una mujer, cuando daba de comer a su marido y sus dos hijos, la comida ya estaba sazonada con sal. El hombre, sorprendido porque no sabía cómo su mujer hacía aquello, comenzó a vigilarla. Regresó a mediodía de su trabajo en la milpa y la espió; ella removía el frijol de la olla puesta en el fuego; cuando ya faltaba poco para coserse, exprimió su moco y lo metió en la olla. El hombre, que lo vio todo, entró a su casa enojado y pegó a su mujer en la nariz una y otra vez. Ella, entre lágrimas y desangrando, se puso a desgranar maíz. La sangre cayó sobre los granos y por eso, dicen los narradores, hay en la actualidad maíz rojo o semillas manchadas de rojo. El maíz rojo es la sangre de la mujer *ajaw* proveniente del cerro. Cocido el maíz desgranado, lo puso en un canasto y se fue al río a lavarlo, acompañada de un perrito. Al llegar la mujer al río, colocó el canasto con maíz sobre una piedra y empezó a quitarse la ropa. Se sumergió en el agua y ya no salió, se fue al cerro. Solo el maíz, la ropa y el perro quedaron ahí. Fue sólo eso lo que el hombre encontró cuando fue a buscar a su esposa.

La mujer se preocupó por sus hijos. Regresó un mediodía a verlos; los encontró hambrientos en un rincón de la choza y les dijo: “esta olla es para ustedes, cada vez que tengan hambre le van a golpear la orilla, así”. Les dio también un tomatillo. La mujer se fue otra vez. Los niños hicieron las indicaciones de su madre. La olla se llenó de frijoles y el tomatillo de tortillas. Y comieron. La comida sólo era para ellos; no sobraba nada para el hombre. Entonces éste se preguntó cómo sus hijos pasaban el día, qué comían. Comenzó a vigilarlos. Pensaba que si sorprendía a quien daba de comer a sus hijos, la buscaría y se casaría con ella. Cuando un mediodía entró a su casa, vio que sus hijos golpeaban la orilla de la olla y del tomatillo, y comieron. El hombre quiso hacerlo también pero en los artefactos nada apareció. Ahí se acabaron la “magia” y la comida. Días después, cuando el hombre volvía de su trabajo encontraba tortillas recién hechas y frijoles calientes. Pensó: “si yo viera quien viene a hacerme la comida, me caso con ella”. Y empezó a vigilar su casa de nuevo. Fue así como un día vio a alguien moliendo maíz en el metate: era una mujer de la cintura hacia arriba y hacia abajo tenía las patas de un perro. Dicen que el hombre se casó con el perro en forma de mujer y se fueron a vivir a un

pueblo que ladra; ahí no hay voces humanas, solo ladridos de perro. Era la mujer que vino a llevarse a su marido para siempre.

Hasta aquí el interesante relato de la mujer del Ch'ayuants. En otra versión del mismo, en la voz de un anciano principal, Juan López Cruz (+), se tiene que la mujer “no se sabe de dónde provenía, era la hija de nuestro gran señor cerro” (Juan López Cruz, en Méndez Pérez, 2010a: 67). Ambas versiones del relato comienzan señalando una temporalidad mitológica: al principio del mundo, cuando no existían las personas; por tanto, la mujer no es humana sino deidad primigenia, la que posteriormente enseña y hereda a las mujeres la actividad doméstica. La escena donde extrae su moco y lo introduce en la olla de frijoles matiza su función doméstica y, al mismo tiempo, manifiesta su naturaleza verdadera: ella es la tierra que, a través de su cuerpo, crea nuevas cosas en el mundo. El líquido nasal y la sangre dan lugar a dos elementos nuevos en la tierra: la sal y el maíz rojo. La nariz, en la que fluyen moco, sangre y aliento vital, es algo así como la metáfora de la emblemática cueva fundante en la cosmovisión mesoamericana.

No lejos de Petalcingo, en la cabecera municipal de Yajalón, se cuenta otra versión del mismo relato, en la que se nos narra cómo la mujer apareció en la milpa de un hombre que trabajaba solitario mientras tarareaba una canción inventada por él, canturreaba frases en tseltal que al momento se le ocurría (versión de Florentino Méndez Aguilar, grabación resguardada en mi archivo personal). Entonces la mujer, emocionada por el canto del campesino, le pidió quedarse con él; vivieron juntos y procrearon dos hijos. A ella le gustaba mucho los elotes, así que iba todos los días a traerlos de la milpa hasta que su marido, molesto porque temía quedarse sin cosecha, fue a ver dónde ella había cortado las mazorcas, pero las plantas estaban intactas. Más molesto aún, el hombre regresó y golpeó a su esposa en la nariz por suponer que ella robaba los elotes en otra milpa; la sangre de la deidad dio lugar al maíz rojo. Esta mujer y la del Ch'ayuants son la misma, pues ambas provienen de la tierra, son hijas de la montaña, son entidades sagradas.

Por último, tenemos un relato más de otra mujer *ajaw*, más joven, soltera, hija adolescente de una montaña. La temporalidad del relato es más relativamente reciente, ya que, según el narrador, en ese episodio participó el nagual de su padre. El acontecimiento parece situarse en la crisis agrícola acaecida en la primera mitad del siglo pasado, cuando una plaga de chapulines asoló los cultivos de esta región (Pérez Chacón, 1998). La escasez de maíz puso en aprie-

to a los habitantes de los pueblos; hubo “hambruna”. Los hombres tenían que viajar largas distancias para comprar maíz, o bien comían raíz de hierbas. En uno de los viajes hacia un pueblo llamado Maravilla (no se precisa dónde, pero es atrás de la montaña Ajk’abalna), unos hombres escucharon el llanto de una niña dentro del monte. Al buscarla, la encontraron de pie, llorando. Asombrados, se acercaron y hablaron con ella, quien se quejó del maltrato que recibía de los hombres:

Mira mis manos, ya no sirven para nada, ya están muy sarnosas; mira, estoy acabada, ya no me quieren ver” —Y agrega el narrador: Dicen que de verdad había mucho maíz ahí. Siempre pegaban al maíz. Lo pisoteaban mucho (Entrevista con Alberto Gómez Pérez, octubre de 2006).

La joven *ajaw*, estropeada físicamente, tenía los senos hinchados, muy grandes. Estaba huyendo del pueblo que la maltrataba, probablemente el referido en el relato (Maravilla). Los viajeros la consolaron y, cuando se disponían a continuar su marcha, la joven les pidió un favor: “Pero mamen mis senos, mira, ya siento que se me revientan’. Entonces uno de los hombres le chupó un seno, y de ese modo trajeron [*a este pueblo*] el espíritu del maíz”.⁶⁸ Los hombres se ofrecieron traerla a Petalcingo; ella aceptó, pero antes advirtió cómo y cuándo deberían ir por ella. De regreso al pueblo, los viajeros convocaron a una asamblea para elegir a doce ancianos con poderosos naguales, los que al día siguiente se encaminaron hacia el cerro. Pasaron por Nueva Esperanza, comunidad ch’ol, a pedir ayuda a los también más poderosos. Llegaron al pueblo de la joven sufriente, y tal como ella lo había dicho, los habitantes de ahí estaban de fiesta y distraídos. Era el momento oportuno para la fuga. Un nagual Viento la tomó y la trajo a través del aire. Cuando los habitantes de ese lugar (dentro de una montaña) se percataron, vinieron en su persecución. Una anciana era la más veloz y poderosa y fue la primera en alcanzar a los portadores de la joven. Cada uno de los doce hombres de Petalcingo había quedado en puntos estratégicos como barreras protectoras, pues debían evitar el paso de los parientes de la muchacha. La anciana había ya derrotado a varios hombres hasta que, a punto de alcanzar a la joven, se enfrentó con el Viento-Aguja —nagual del padre de nuestro narrador— y éste la derrotó, atravesándose por su cuerpo y haciéndole innumerables agujeros. Por

⁶⁸ Entrevista a Alberto Gómez Pérez, *ibidem*.

seguridad, escondieron a la muchacha en una cueva de la montaña Ajk'abalna, donde se cree que permanece hasta ahora. Con la llegada de la joven deidad a esta montaña volvió el espíritu del maíz al pueblo y terminó la hambruna.

Pareciera que esta deidad femenina es el maíz en sí misma: padece en su cuerpo el maltrato a los granos y guarda en su seno el espíritu del cereal. Recordemos que el siempre joven dios del maíz surgió, en los albores de la civilización mesoamericana, como una personificación del grano y del proceso de su cultivo (Florescano, 2004).

LA RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y LA TIERRA: PRINCIPIO DE DEPENDENCIA Y RECIPROCIDAD

Varios estudiosos de las culturas mesoamericanas han analizado la particular relación entre cultura y naturaleza, la cual no sólo difiere necesariamente de una sociedad a otra sino, incluso, entre las diferentes esferas de actividad dentro de una misma sociedad. Por tanto, habríamos de problematizar afirmaciones demasiado generales como, por ejemplo, una oposición radical entre amerindios y occidentales, dando por hecho con ello que los primeros son todos iguales, con una sola visión del mundo y los segundos son todos diferentes, con una visión del mundo incompatible con la de los primeros. El desarrollo histórico determina en gran medida la visión del mundo de una sociedad; y el desarrollo histórico, entendido como hechos, prácticas o acontecimientos, no es homogéneo sino diverso, según las dinámicas de contextos sociales específicos en los que se crean y desarrollan los distintos matices de una visión del mundo. En este sentido, las diferencias culturales o las nociones específicas sobre cultura y naturaleza sólo pueden ser comprendidas en el marco del desarrollo histórico de las culturas en estudio.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que la relación establecida entre los campesinos tseltales y el entorno natural es producto de un largo desarrollo histórico que ha tenido como base la actividad agrícola. La estabilidad de ésta y la implementación de otras nuevas explican en parte la permanencia y las transformaciones culturales. Asimismo, las formas de relación entre las personas y el mundo se materializan no sólo en prácticas o acontecimientos generales sino también en formas concretas de representación social como la amistad, la pasión, el intercambio, los objetos y los sitios sagrados.

Las entidades sagradas serían formas concretas (signos) de relación a través de la cual los hombres se comunican e interrelacionan ritualmente con el entorno. Las deidades, la tierra y sus elementos conforman una sola entidad: deidad es igual a tierra sagrada, y tierra y sus elementos es igual a deidad. De ahí la conocida expresión retórica de “Madre tierra / Madre naturaleza” para denotar el carácter sagrado y benefactor de la tierra.

Siguiendo el planteamiento de Bajtín (1998 (2012) acerca del “acto ético”, toda relación compromete. Así, la relación establecida entre campesinos tseltales y la tierra está regida ética y moralmente por el principio de reciprocidad: el respeto y la ofrenda ritual compromete a la tierra a garantizar buena cosecha (recordemos las mujeres que cocinan y los niños que respetaban a Mamal Jbobo y la joven *ajaw* que, para aliviar su dolor y ser rescatada del maltrato, dio a mamar su seno lleno de espíritu de maíz). Esta relación recíproca entre campesinos y la tierra determina la relación entre cultura y naturaleza, conformando una unidad inseparable: una es parte de la otra. Por tanto, cada entidad sagrada entre los tseltales de Petalcingo es una forma de relación y comunicación con el entorno natural: es un signo en el que se impregna una significación social (Volóshinov, 1992). Así, cada entidad sagrada con funciones agrícolas significa y comunica algo colectivamente aceptado por los campesinos. Fuera de la actividad agrícola estas entidades carecen de importancia, son desplazadas hacia los rincones más recónditos de la memoria y, en su lugar, desfilan otras figuras ajenas integradas a la cultura, cuyas funciones son adaptadas a las necesidades de la gente. Éste es el caso de los santos, las vírgenes y los ángeles, a los cuales se atribuyen actualmente funciones más espirituales que propiamente agrícolas. No ocurre así en la esfera de ancianos o entre los pocos tradicionalistas que sobreviven, quienes ven en la figura de los santos la presencia de las antiguas deidades agrícolas (Ruz, 2000; Méndez Pérez, 2007, entre otros). En suma, las entidades sagradas existen y prevalecen mientras desempeñan una función comunicativa, discursiva o ritual, en la vida cotidiana de la gente.

PALABRAS FINALES

Las entidades sagradas entre los campesinos tseltales de Petalcingo y en general entre los campesinos de la región Selva de Chiapas, desempeñan una función agrícola debido a que su origen y permanencia se explican en función de la re-

lación de dependencia y reciprocidad que los campesinos establecen con la tierra. En este sentido, gracias a la larga tradición de actividad agrícola en la región, las entidades sagradas todavía merodean silenciosas pero activas en el paisaje natural a través del trabajo y los rituales, así como en la memoria colectiva de los campesinos a través de relatos orales que constituyen una rica fuente de mitología, historia y noción estética.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Bajtín, Mijaíl

2012 *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI Editores.

Florescano, Enrique

2004 *Quetzalcóatl, los mitos fundaciones de Mesoamérica*, México, Taurus.

Gómez Gutiérrez, Domingo

1996 *Jwan Lopez Bats'íl Ajaw / Juan López Héroe tzeltal*, Colección Letras Mayas, México, INI.

Grube, Nicolai

2011 “La figura del gobernante entre los mayas”, en *Revista Arqueología Mexicana. El esplendor del Clásico. Los gobernantes mayas*, julio-agosto, Vol. XIX, Núm. 110, México, INAH.

López Austin, Alfredo

2002 *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México: UNAM.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

2009 *Monte sagrado-Templo Mayor*, México, INAH-UNAM.

Méndez Pérez, Marceal

2007a *K'opti'íl yu'un woje sok yo'tik/ Memorias de ayer y hoy*, Tuxtla Gutiérrez, Conaculta-Chiapas.

2007b *San Francisco de Asís, una deidad de naturaleza prehispánica en Petalcingo, Chiapas*, tesis de Licenciatura en Historia, San Cristóbal de Las Casas, FCS-UNACH.

- 2010a *Sk'oplal jo'eb cholbil k'op yu'un sk'op sti' jtseltal me'il tatiletik/ Glosas a cinco relatos de la tradición oral tseltal*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, CELALI-CONECULTA.
- 2010b *Slajibal Ajawetik/ Los últimos Dioses*, México, DGCP-Conaculta.
- 2013a “Ch'ul Ajaw: El señor de la tierra y la naturaleza entre los actuales tseltales de Chiapas” en *Religión Maya: desarrollo y rasgos históricos*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, UNICACH.
- 2013b *La montaña Ajk'abalna: espacio sagrado y de resemantizaciones culturales entre los tseltales de Yajalón y Petalcingo*, Chiapas, tesis de maestría en ciencias sociales y humanísticas, San Cristóbal de Las Casas, CESMECA-UNICACH.

Pitarch Ramón, Pedro

- 2006 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, 1ra reimpresión, México, FCE.

Pérez Chacón, José Luis

- 1998 *Los choles de Tila y su mundo. Tradición oral*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.

Ruz, Mario Humberto

- 2000 “La familia divina: los santos en el área maya”, en *Chiapas en el mundo maya: una antología*, Tuxtla Gutiérrez, Secretaría de Educación.

Schele, Linda y David Freidel

- 2000 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, Jorge Ferreiro Santana (trad.) México, FCE.

- Sheseña Hernández, Alejandro y Méndez Pérez, Marceal 2010 “El Kalvario de Petalcingo, Chiapas, y la tradición prehispánica de representar montañas”, en *Temas antropológicos- Revista Científica de Investigaciones Regionales*, Vol. 32, Núm. 2. Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas.

Sánchez Carrillo, Óscar

- 2007 “Cuerpo, ch'ulel y lab: Elementos de la configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas”, en *Revista Pueblos y Fronteras digital. La noción de persona en México y Centroamérica*, Núm. 4, San Cristóbal de Las Casas, PROIMMSE-UNAM.

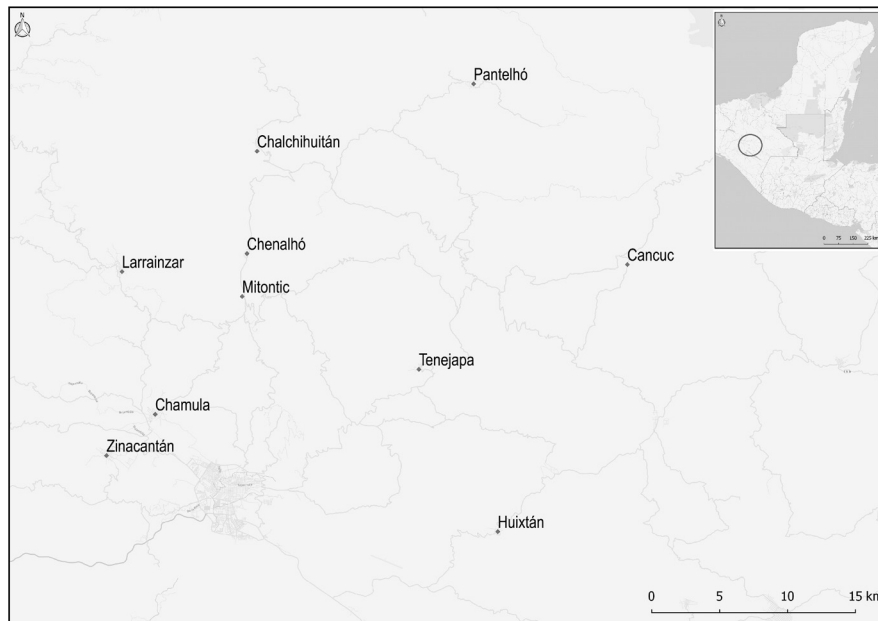
ENTIDADES SAGRADAS DEL UNIVERSO MAYA

Voloshinov, Valentin

1992 *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial.

VIVIR EN COLECTIVO: LA SOCIEDAD DE LOS SANTOS PATRONOS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

Gabriela Guzmán García



Se sabe que los santos, son representantes de Jesu-Kristo (Jesucristo) en la tierra y que entre las funciones que les fueron encomendadas están las de llevar el alimento ofrecido por los h'iloletik (curanderos) y la gente al Vinajel (cielo), así como informar a detalle sobre el comportamiento de los humanos que habitan sobre la superficie de la tierra
Page Pliego: *El mandato de los dioses.*

En la vida religiosa de los Altos de Chiapas existe una enorme devoción por los santos patronos, figuras enigmáticas con las que se mantiene relación,

principalmente, a través de las plegarias y la organización de elaboradas fiestas celebradas en su honor. Para los indígenas de la región, la comunicación con sus santos es fundamental, pues cada tsotsil y tseltal sabe que sus palabras y peticiones son escuchadas. La mayoría de las plegarias que se dirigen a las divinidades vienen acompañadas de un tono armónico y suplicante donde el indígena expresa el dolor que padece, la preocupación por ser víctima del algún terrible castigo o el agradecimiento por algún favor concedido.⁶⁹

En los Altos de Chiapas, se sabe que los santos son los representantes de Jesucristo sobre la tierra. En un relato tsotsil de Chamula, registrado por Gary Gossen, se cuenta que cuando el Padre Sagrado miró la miseria y sufrimiento de sus hijos, decidió traer a sus hermanos y dejarlos repartidos dentro de las comunidades encargándoles diversos favores (Gossen, 1989).

De acuerdo con Page Pliego (2005), entre las funciones encomendadas a los santos destacan las de llevar al cielo el alimento⁷⁰ ofrecido por los curanderos e informar a detalle sobre el comportamiento que los humanos tienen sobre la superficie de la tierra.

En la comunidad de Zinacantán, un elemento relevante es la comunicación que se mantiene con los santos, la cual no se da de manera unidireccional. Por el contrario, su reciprocidad se expresa en los sueños, espacio donde dichos seres se hacen presentes.

En algunos registros recabados por los antropólogos Robert Laughlin (1993) y John Early (1980) se describe a los santos como ladinos que hablan español, que se aparecen ante los humanos en algún paraje para hacerles la petición de la construcción de una “casa”, en la que puedan habitar. Actualmente es común escuchar relatos zinacantecos que reportan la aparición de algún santo o virgen para alertar sobre un posible peligro para, o para reclamar la

⁶⁹ No quedan excluidas otras formas de dirigirse a los santos patronos donde el reclamo se hace presente. En los Altos de Chiapas la relación con los santos no suele ser del todo armónica, basta sentarse y escuchar la forma en que en ocasiones los devotos se dirigen a determinado santo, para percatarse de que en ocasiones parece más un regaño que otra cosa.

En 2009, al interior del templo de San Lorenzo, se encontraba una mujer frente al altar gritando a San Lorenzo Mártir. Su rostro lucía molesto; ante el cuestionamiento del porqué su tono de voz, la respuesta fue que ella ya había pedido que su marido no bebiera más aguardiente y no le golpeará, y que al no recibir respuesta decidió reclamar al santo mediante la palabra.

⁷⁰ En el pensamiento tsotsil-tseltal, las plegarias, el humo del copal e incienso, y el aroma que despiden las flores, son consideradas alimento para las divinidades.

celebración de sus fiestas. De acuerdo con la glosa indígena, estos encuentros tienen lugar durante el sueño nocturno.

Actualmente, se cuenta con numerosos registros de etnógrafos y antropólogos que han desarrollado investigaciones dentro de las comunidades de Los Altos de Chiapas. En estos trabajos es posible identificar elementos que describen la personalidad y temperamento de los santos patronos.

Respecto de la personalidad que poseen, se dice en Chamula, Chenalhó, Chalchihuitán, Zinacantán, Larráinzar y Cancuc, que los santos se distinguen por su carácter dual, pues en ocasiones se muestran preocupados por la protección de sus pueblos y la vida de sus hijos, y en otras como seres iracundos con el poder de dañarlos y castigarlos. Este hecho los posiciona como entidades con agencia, es decir, como seres con la capacidad de influir en el destino de las comunidades y de los miembros de éstas.

Page Pliego menciona que si a los santos se les hacen las peticiones y regalos adecuados, es posible conseguir que dañen a alguna persona en forma de enfermedad o muerte. Entre los santos relacionados a tal fin están San Pedro, San Antonio y San Nicolás (2005: 151). El dato de Page hace posible reflexionar acerca de “la escucha de los santos patronos”, un elemento más que posicionaría a dichos seres como entidades sociales con las cuales los tsotsiles mantienen comunicación, entidades a las que dirigen palabras y son escuchadas.

En Zinacantán, se dice que son los curanderos quienes poseen el don de la palabra, son los guardianes del pueblo y los encargados de dialogar con las divinidades (Teratol, 2014). En algunos documentos estudiados por lingüistas de la Universidad Intercultural de Chiapas se señala que, en la cultura tsotsil, la lengua también sirve para “dialogar” con los seres dadores de vida, como el Padre Sagrado, la Madre Sagrada y los dueños de las cuevas, cerros y manantiales.

De acuerdo con Mikel Santis, para establecer tal comunicación, es necesario conocer la palabra sagrada (*ch’ul k’op*) ejecutada únicamente por algunas personas que han adquirido este lenguaje como don (Santis, 2011).

Con respecto a la mirada de los santos, Holland sostiene que desde el punto de vista indígena, los santos observan constantemente los sucesos humanos, examinan sus acciones y registran sus virtudes y pecados, de tal forma que son capaces de premiar la virtud y castigar el pecado. Según este autor, el hombre debe sostener con ellos relaciones de reverencia y de profunda humildad, para así asegurar la protección divina (Holland, 1989: 75).

A decir de Vogt, en Zinacantán los santos son entidades de extraordinario poder, cada uno cuenta con un alma innata o *ch'ulel*,⁷¹ razón por la cual se les considera como “personas muy humanas” (Vogt, 1993),⁷² las cuales se alimentan del humo de las velas, la esencia del *posh* y del olor que despiden las flores y el incienso (Gossen, 1989).⁷³ Otro elemento que indica su condición humana, es que gustan de las cosas bellas, como el hecho de que en su fiesta se les oficie una misa con todos los ornamentos y parámetros del sacerdote católico y que su ropa sea sahumada con incienso para que huelga bien (Vogt, 1993: 37).

Para los zinacantecos, los santos suelen ser exigentes respecto de la organización de sus fiestas, ya que en su día habrán de ser visitados por sus hermanos (santos de parajes distintos que acuden a las celebraciones organizadas por el colectivo humano).

En cuanto a las fiestas patronales de Zinacantán, John Early señala que los santos son individuos temperamentales que, a cambio de protección, exigen a la gente del pueblo, la realización de festejos en su honor; además, menciona que los santos suelen entretenerse escuchando la música que se toca durante tales actos. Esta música es ejecutada por los músicos tradicionales (*jvabajometik*) quienes, a decir de Guiteras, antes de la ceremonia dan de beber aguardiente a sus instrumentos para que “canten” afinadamente.

Sobre la hermandad de los santos, es Ochiai (1985) quien sostiene que los *tsotsiles* consideran que tanto los santos, como Cristo, son hermanos y que tal relación es expresada de acuerdo con la terminología de parentesco *tsotsil*. Sin embargo, hay un aspecto que llama la atención, y es que ninguna comunidad

⁷¹ Para los *tsotsiles* de Zinacantán todo lo que tiene alma (*ch'ulel*) posee atributos humanos. En Zinacantán se dice que de noche, cuando los humanos duermen, las almas *ch'ulel* salen del cuerpo e interactúan con otras almas, de tal modo que es durante el sueño, que las almas de distintos seres tienen oportunidad de encontrarse.

⁷² Al respecto Holland sostiene que los santos poseen cualidades humanas y están siempre presentes en el mundo de los hombres (Holland, 1989: 80).

⁷³ Gossen sostiene que el alimento ofrecido a estas entidades consiste principalmente en velas, copal, flores, plantas y palabras. Dice que las palabras son del agrado de las deidades y que este género así como también la oración y el canto implican la presencia de calor metafórico, pues el lenguaje ritual comparte con otros símbolos rituales, las cualidades del aumento de calor... Vinculado con la metáfora del calor, está el hecho de que las deidades consumen esencias y los humanos sustancias, razón que explica que la mayoría de los rituales *chamulas* vayan acompañados de lenguaje ritual, flores, música, velas, incienso, tabaco, aguardiente, fuegos artificiales y hojas. La razón es que todos estos elementos producen calor, humo, aromas o sonidos, que le sirven de alimento a los dioses (Gossen, 1989: 209).

es capaz de decir cuál santo es mayor que todos los demás. Sólo existe un dato mencionado por Gary Gossen (1989) que asegura que, entre los chamulas de San Juan, todos los santos son considerados menores que Cristo, lo que podría permitir hablar de una jerarquización dentro del colectivo de los santos.

El dato sobre la jerarquización no es aislado. William Holland ha señalado que los santos son deidades subordinadas, hermanos y hermanas de Dios y que ocupan gradas inferiores del cielo, de acuerdo a su relativa importancia (Holland, 1989: 79). De acuerdo con Page (2005), los santos de Chamula y Chenalhó se agrupan en una jerarquía donde la posición está determinada de acuerdo al número de “poderes” que Jesucristo les entregó una vez que cumplieron con los trabajos que les encomendó.⁷⁴

Otro dato interesante relacionado con la hermandad de los santos, y su llegada a las comunidades tsotsiles, es relatado por los andreseros de Larráinzar quienes cuentan:

Hace mucho tiempo los hombres comenzaron a multiplicarse rápidamente y que Cristo decidió entonces crear los pueblos dividiendo las tierras entre los chamulas, los zinacantecos, tenejapanecos, huistecos, etc., y envió a sus hermanos, los santos, para que fundaran municipios en los que posteriormente, habrían de servir como protectores y patronos (Holland, 1989: 79).

Similar a lo que sucede con el colectivo humano, la colectividad de los santos conforma una red que articula el quehacer que cada uno de ellos desempeña, es decir, no trabajan de forma aislada, de hecho la organización de su colectivo también se asemeja a la del colectivo humano. Los chamulas, con los que trabajó Page Pliego en la década de los noventa, decían que entre los santos existen “cargos” con funciones específicas; tal es el caso de los “santos secretarios”, los cuales están en constante contacto con la humanidad y son los encargados de llevar en “libros y libretas”,⁷⁵ el registro pormenorizado de los

⁷⁴ Entre los santos con mayor poder están Santa Catarina (quien habita en la comunidad de Pantelhó), San Pablo (patrón de Chalchihuitán), en un segundo bloque se nombran a San Pedro (santo residente de Chenalhó), San Miguel (quien tiene su casa en Mitontic) y San Juan (patrono de los Chamulas) (Page, 2005: 149).

⁷⁵ Se menciona que los libros seguramente son un elemento legado de la Colonia. La mayor parte de los datos que refieren a ellos, provienen de los colaboradores de Page, quienes dicen

actos de las personas, además de que existen los “santos policías” que revisan los libros e informan a Jesucristo sobre los actos de los difuntos para así determinar el paradero de sus almas *ch’ulel* (Page, 2005).⁷⁶

A los santos de Zinacantán, también se les asignan diversas funciones, por ejemplo la Virgen del Rosario, también llamada *Hch’ul Me’tik* es la patrona de las mujeres. Ella habita en el paraje El Pinar Salina y su nombre se pronuncia constantemente en plegarias de parteras y curanderos que tratan pacientes del sexo femenino. Se dice que es dueña de la mina de sal cercana al río del lugar. Además, están el Señor de Esquipulas, encargado de escuchar el juramento de los que han de ocupar cargos religiosos (Vogt, 1993), Santa Rosa y Santa Natividad, vírgenes a las que acuden las mujeres próximas a casarse o desean hacerlo, San Isidro, quien manda el agua desde el cielo, y San Pedro Mártir, a quien se le pide para que no haya viento y trueno que destruya las cosechas.

Ahora bien, es necesario mencionar que cada santo y virgen cuenta con su propia morada, la cual ha de ser edificada con ayuda divina, humana y animal. Actualmente es posible encontrar relatos y registros etnográficos que dan cuenta de ello. Tal es el caso de una de las versiones que narra la construcción de la iglesia de San Sebastián, localizada en Zinacantán.

El relato cuenta que San Lorenzo, santo patrón del pueblo de Zinacantán, pide la ayuda de sus hermanos para levantar la casa de San Sebastián. Al llamado acuden, Santo Domingo (encargado de elaborar la mezcla) y la Virgen del Rosario (quien corta los árboles y trae la madera). También les asisten distintas clases de insectos (entre ellos las hormigas) que ayudan a llevar hasta la entrada de la comunidad, piedras, arena y cal, elementos útiles para terminar la morada del santo (Vogt, 1973: 18).⁷⁷

haberlos visto en sueños, en cada uno de sus testimonios se dan detalles del tipo de registros y la apariencia de los mismos.

⁷⁶ Vale la pena nuevamente recordar un dato registrado por Calixta Guiteras Holmes acerca del destino postmortem de las almas de los difuntos: el cielo (*vinajel*) o el lugar de los huesos ardientes (*k’antibak*) (Guiteras, 1996: 127).

⁷⁷ Hay una versión posterior a la narrada por Vogt (1973), la cual aparece en el texto de Bricker, *El Cristo indígena, el Rey Nativo* (1993) donde se sostiene que después del martirio de San Sebastián, acudieron a su lado un par de jaguares (*bolometik*), un par de aves llamadas *k’uk’ul-Chonetik* (pajaritos) (Laughlin, 2009: 151) y otros seres llamados *tzonte’etik* (musgo), los cuales tenían la intención de devorar a San Sebastián. Sin embargo, llegaron en su ayuda los hermanos menores del santo, Santa Catalina y San Fabián, quienes ayudaron a Sebastián a partir hacia Zinacantán, lugar donde sería construida su casa (Bricker, 1993: 274).

Otro dato relacionado a la construcción de ermitas y templos, se encuentra en la investigación de Victoria Bricker, *El Cristo indígena, el Rey Nativo* (1993), obra que contiene elementos que son útiles para entender la manera en que los indígenas sostienen relaciones con los santos.

La información proporcionada por Bricker se sustenta en la revisión de documentos históricos que registran las confesiones de indígenas perseguidos por frailes y obispos de la Colonia. Cada uno de los testimonios reportados por la autora habla sobre la aparición de los santos en las comunidades y de la forma en que éstos se ponen en contacto con el colectivo humano con la intención de hacerles peticiones.

Según las voces de indígenas de la época, los santos se presentaban ante los indios en su forma humana, hablando y pidiendo que se les construya una casa, ya que han decidido quedarse a vivir dentro del poblado. Una vez logrado el objetivo, se dice que los santos se marchan dejando en su lugar una figura de yeso o de madera (una imagen).⁷⁸ Tal es el caso de la Virgen de Santa Martha, la cual permaneció cubierta con una tela durante tres días y al momento de ser descubierta, los lugareños se percataron de que la Virgen real había desaparecido dejando en su lugar a una figura de madera (Confesiones de Dominica López y Juan Gómez, folio 12-17 en Bricker, 1993: 115).

Existe, también, otro dato registrado por Hidalgo Pérez y narrado por Mol Pascual (nativo de Larráinzar), quien asegura que los santos tienen la capacidad de hablar. Según Mol, así sucedió con San Andrés, quien habló a los habitantes del que sería su pueblo, y les dijo: “Vine desde el cielo para sembrar, San Andrés será llamado el pueblo donde yo iré a edificar mi casa”.

La aparición de vírgenes y santos haciendo peticiones a los humanos y su posterior desaparición resulta sumamente sugerente y abre una serie de cuestionamientos que deben indagarse con detenimiento, uno de ellos es por qué dichas divinidades no residen de tiempo completo en la superficie de la tierra y prefieren dejar imágenes en su lugar (las cuales se encuentran en los altares principales de los municipios). Aquí, es nuevamente Page Pliego quien proporciona algunos elementos que contribuyen a responder tal cuestión, y

⁷⁸ Un dato alusivo a esta cuestión sostiene que: “Después de que Jesucristo resucitara, y antes de reunirse con su padre en el Cielo, dotó de poderes a los [santos] y los nombró sus representantes en la tierra. Además, les dijo que sus “imágenes” quedarían en la tierra y sus ch’ulel en alguno de los niveles del cielo” (Page, 2005: 148).

es que, según este autor, ni Jesucristo, ni su madre quisieron quedarse a vivir en la tierra, debido a que ni la Virgen ni su hijo toleran el olor humano, ya que les resulta apestoso, puesto que los humanos orinan, defecan y hacen el amor, y, por tal motivo, ellos no están dispuestos a habitar en la tierra.⁷⁹

A pesar de que el *ch'ulel* o alma de los santos no se encuentra de forma permanente en la superficie de la tierra, sino en uno de los niveles del cielo, se dice que ellos pueden ver todo desde sus aposentos, además existen días específicos en los que su alma *ch'ulel* viaja para hacerse cargo de ciertas labores relacionadas a su función en los pueblos, son los días miércoles los destinados a organizar y hacer llegar las ofrendas que los humanos ofrecen al Padre Sagrado (*Ch'ultokik*) (Page Pliego, 2005: 129). Mientras tanto, se encuentran sus imágenes, las cuales gozan de una relevancia que para los habitantes de los distintos municipios de los Altos no está a discusión.

En relación con las imágenes de los santos, hay elementos que deben ser tomados en cuenta, ya que ponen de manifiesto la existencia y participación de otros colectivos que comparten atributos humanos como la organización y la vida social. Se trata del colectivo animal, el cual aparece asociado al colectivo humano, al de los santos y al de distintas entidades presentes en el universo *tsotsil-tseltal*.

El tema de las imágenes de los santos y los animales ha sido trabajado por Félix Báez Jorge (2008), quien sostiene que en el marco del catolicismo, diferentes grupos de Guatemala y México han mostrado una notable devoción por las imágenes de los santos, asociadas a figuras de animales (2008: 175).

Como se sabe, los santos son deidades incorporadas a la religión de los *tsotsiles* resultado de la imposición del catolicismo. Sin embargo, no podemos pasar por alto el matiz característico que adquiere la relación que se

⁷⁹ Un aspecto relevante que se relaciona a este tema, es que, de acuerdo con la tradición oral, sucede lo mismo con los “dueños de la tierra” (*yajval balamil*), seres que habitan al interior de las montañas sagradas, poseedores y administradores de los animales de caza y todos los productos de la tierra y a quienes también se les organizan complejas ceremonias en las que se pide por el abastecimiento de los bienes necesarios para subsistir. Es en una de estas ceremonias donde se pone de manifiesto el desagrado que experimentan dichos seres ante el olor humano —la ceremonia de petición de casa— (Vogt), donde se solicita al *yajval balamil* que conceda una porción de tierra para habitar, se cree que siempre y cuando el *yajval* no resida cerca de ese lugar, el espacio será concedido, la razón por la que no se permite a los humanos habitar en estos espacios es porque al dueño le molesta el olor que desprende la piel de los mismos (Page, 2005).

establece con estas entidades dentro de las comunidades, la cual se entiende y se vive de manera distinta a la impuesta por los misioneros de la Iglesia Católica.

Sobra decir que cuando los frailes y obispos de la Colonia se percataron del gusto con el que acudían los indios a los templos, para adorar las imágenes que iban a acompañadas de algún animal, se establecieron prohibiciones, pues se pensó que los indígenas asociaban esos animales con “naguales”.⁸⁰ Báez cita un fragmento de uno de los documentos restrictivos de la época, escrito por el arzobispo de la provincia de Guatemala, Cortés Parraz. En dicho documento se exige a las autoridades que “se quiten de las efigies de San Miguel, San Jerónimo, San Juan Evangelista y otros santos las figuras del demonio y animales que tienen a los pies” (Parraz en Báez, 2008: 178). En el documento, Parraz insiste en que los mayas de Guatemala parecen adorar más al animal que al propio santo. Al respecto señala:

Tienen grandísima afición y aún veneración a los animales brutos, de manera que desean en las iglesias de santos que los tengan y en un mismo retablo y mesas de altar tienen cuatro o más estatuas, por ejemplo, Santiago a caballo, llenan de flores a los caballos (Parraz en Báez, 2008: 178).

Hoy, después de varios siglos, parece que la asociación entre el santo y el animal no se ha perdido. Recordemos a San Juan Bautista, santo patrono de Chamula que, a decir de Perezgrovas (1999), es reconocido como el pastor ritual de todos los corderos de Dios. También está San Antonio conocido en la mayoría de las comunidades como el patrón de los animales domésticos, al cual habrá de acudir para conseguir la ayuda divina que asegure la salud de dichos seres.

Al reparar en la imagen de San Juan Bautista, es inevitable recordar el intento de la Iglesia por hacer desaparecer a los animales del contexto religioso, pues el carnero que se encuentra a los pies del santo es muy pequeño, tanto, que apenas es posible advertirlo. Sin embargo, la relevancia que tiene el animal a ojos de las chamulas es un hecho digno de mencionarse, puesto que el pequeño cordero de San Juan Bautista guarda una estrecha relación con la mayoría de las mujeres tsotsiles, relación que sigue persistiendo hasta nuestros días. Basta con mirar lo que ocurre en Chamula y Zinacantán, comunidades

⁸⁰ Véase Báez, 2008: 177.

donde las mujeres siguen suplicando a San Juan Bautista y a San Sebastián, por la protección de sus ovejas.

Las mujeres chamulas rezan ante la imagen de San Juan Bautista, el “mero patrono”. A él llevan candelas, incienso y flores, y le rezan para que los carneros “se abunden y crezcan bonito”, para que “no mueran cuando venga la enfermedad”. Para eso llegan las mujeres a la iglesia de San Juan Chamula, que es precisamente la casa sagrada del patrono San Juan Bautista (Perezgrovas, 1999: 223).

En palabras de Gossen (1989),⁸¹ San Sebastián y San Juan tienen un trabajo concreto que realizar en la tierra y es proporcionar protección a las ovejas de las mujeres tsotsiles, puesto que con su lana se visten no sólo ellas, sino también familias completas.

Comprender la relevancia que tiene el mantenimiento de relaciones estables con los santos patronos y vírgenes de Los Altos nos permite quizá un primer acercamiento al complejo social en el que participan distintos seres que interactúan y son, en alguna medida, cercanos a los humanos. Hay que enfatizar que dicha cercanía se hace posible a través de la ceremonia ritual, momento en el cual se crea el contexto propicio para interactuar con el otro, en este caso, el santo.

Un ejemplo que ilustra tal interacción es lo ocurrido en San Juan Chamula durante “los principales días de fiesta, como el martes de carnaval en febrero, o el 24 de junio, el mero día de San Juan” (Perezgrovas, 1999: 224). Días en los que familias completas de Zinacantán y Chamula, acuden a un ritual llamado “la bendición de listones, sal y hierbas para los carneros”. En dicha celebración los listones son puestos sobre el cuello de la oveja del santo y después son santiguados ante la imagen. Terminada la ceremonia, se les devuelven a las mujeres, los listones y la sal, implementos que habrán de ser utilizados para proteger a sus animales de cualquier enfermedad (*ibidem*: 225).

De esta ceremonia descrita a grandes rasgos, habrá que entender que el acercamiento que las mujeres hacen hacia San Juan se encuentra inmerso en el espectro mágico-ritual y religioso que rodea a la ovinocultura, de la cual los pueblos alteños obtienen lana que utilizan con distintos fines. Es justo en el momento de la bendición de listones, donde se hace posible establecer un contacto a través de la petición. En ese contexto creado, los tsotsiles ofrecen lo que

⁸¹ Véase Gary, 1989: 392.

ellos saben que al santo agrada, se entiende, pues que se establece una especie de intercambio. Es decir, mientras los humanos proporcionan al santo aromas, colores y plegarias que a él complacen, el santo crea las condiciones para que los animales crezcan a buen ritmo, se mantengan saludables y donen amorosamente la lana que se ha de utilizar.

PALABRAS FINALES

Reflexionar en torno al tipo de prácticas descritas y a los datos etnográficos aquí presentados, es posible concluir de manera general, que bajo la perspectiva tsotsil-tseltal, los santos llevan una vida en colectivo, organizada mediante las funciones que les fueron asignadas por aquel que ocupa uno de los lugares más altos de la estructura jerárquica espiritual, Jesucristo, ser divino que encomendó a cada uno de ellos una comisión a realizar en la tierra.

Es necesario advertir al lector que lo que aquí se presenta es tan sólo una reflexión asociada a la narrativa de los pueblos y que, de ninguna manera, pretende ser algo acabado, que se deben considerar las múltiples versiones que existen y aquellas que están esperando ser descubiertas, registradas y analizadas con el fin de conocer más de aquellos con los que hoy interactuamos.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Báez-Jorge, Félix

2008 *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana.

Bricker, Victoria

1989 *El Cristo indígena el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gossen, Gary

1989 *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México Instituto Nacional Indigenista.

ENTIDADES SAGRADAS DEL UNIVERSO MAYA

Guiteras Holmes, Calixta

1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hidalgo, Pérez J. Manuel

1988 “La fundación de San Andrés”, en *México Indígena*, número 22, año IV, 2ª época, mayo-junio, México, pp. 37-40.

Holland, William

1990 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista. México, INI.

Laughlin, Robert

2007 *El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, México, CIESAS-Conaculta.

Ochiai, Kazuyasu

1985 *Cuando los santos vienen marchando: rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, México, UNACH.

Page Pliego, Jaime Tomás

2005 *El mandato de los dioses. Medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*, México, UNAM-PROIMMSE.

Perezgrovas Garza, Raúl (ed.)

1999 *Los carneros de San Juan. Ovinocultura en los Altos de Chiapas*, México, Universidad Autónoma de Chiapas.

Vogt, Evon Z.

1973 *Los zinacantecos, un grupo maya en el siglo XX*, México, Editorial Sepsetentas,

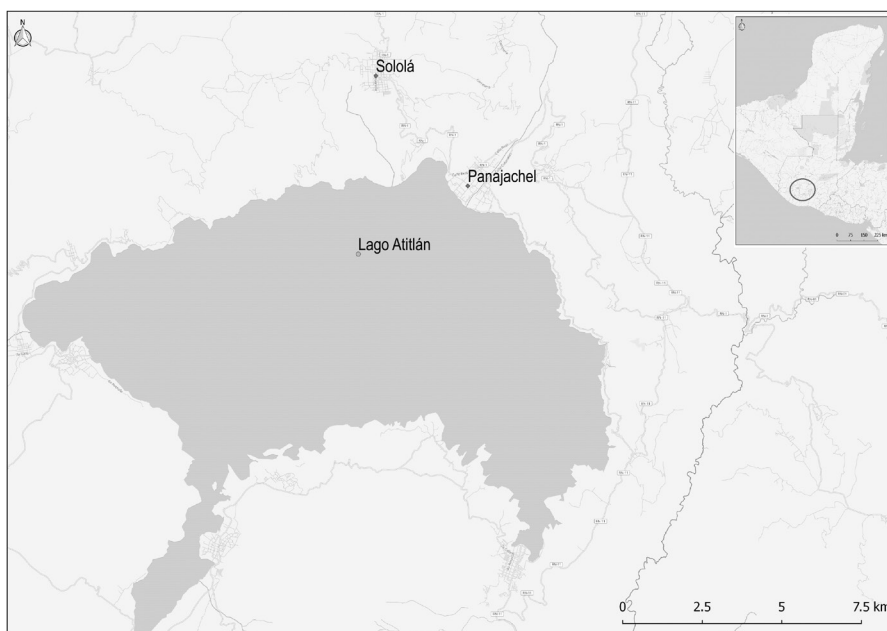
1993 *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica.

Vogt, Evon Z. (ed.)

1980 *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México, INI.

REFLEXIONES SOBRE LA FUSIÓN ENTRE LOS CATÓLICOS Y LA COMUNIDAD, A TRAVÉS DEL TRAJE PROPIO UN ESTUDIO DE CASO EN SOLOLÁ, GUATEMALA

Yuko Okura



Los textiles de Guatemala destacan la riqueza cultural de los indígenas. El traje, especialmente el huipil, tiene la particularidad de que su diseño, sus colores, y las técnicas de tejido son específicos para cada comunidad, fenómeno al cual denomino *indumentaria* o *traje propio*. Se han dicho que el traje propio representa la identidad comunitaria, pues permite la fusión entre los pobladores y la comunidad.

Según Sheldon Annis, quien investigó los textiles de la comunidad de San Antonio Aguas Calientes,⁸² los católicos establecen una fusión con su comunidad a través del atuendo propio:

To Catholic, the *huipil* expresses and celebrates the fusion of self and community, just as the religious fiesta does. [...] Protestantism, on the other hand, is a process in which women redefine self as *me*, not community. Each has adopted a one-to-one relationship with a personal savior instead of religious practice based on communal ritual (Annis, 1987: 123).

Sin embargo, parece que sea difícil de aplicar la idea de Annis a los católicos de nuestra época, ya que éstos (y los creyentes de otras religiones) están dejando de usar el traje propio.

Sololá es una comunidad tradicional en el sentido de que todavía los hombres y las mujeres usan el traje propio. No obstante, los jóvenes están dejando de usarlo por razones económicas, discriminación o comodidad. Prefieren usar el traje o la blusa de otras comunidades, la blusa genérica o la ropa occidental. La mayoría de los hombres que están dejando de usar el atuendo propio es por razones de comodidad; algunas mujeres ya no usan el traje propio por los mismos motivos, fenómeno que está propagándose entre los católicos.

¿Dicha realidad sugiere que desapareció o está desapareciendo la fusión de los católicos y la comunidad? En otras palabras, ¿el traje propio ya no tiene sentido simbólico para los católicos?

SOLOLÁ Y LOS POBLADORES

Sololá está ubicado por el suroeste del departamento de Sololá. La superficie de esta comunidad es de 94 kilómetros cuadrados. Una particularidad de ella es que ha conservado un sistema municipal doble: el oficial o ladino y el indígena. El primero se rige por las leyes del país y el segundo por la tradición y la fuerza de voluntad de los principales del pueblo indígena (Mayén de Castellano, 1986: 87). La municipalidad (o la alcaldía) indígena coopera con la

⁸² Está ubicado por el suroeste de departamento de Sacatepéquez. Es cerca de la ciudad turística que se llama La Antigua.

limpieza y ornato, especialmente en los días festivos. Interviene en la resolución de asuntos legales menores, cuando así lo solicitan los afectados. De la misma forma, la alcaldía funciona como intermediaria, pues media las comunicaciones con los cantones, la municipalidad ladina y otros organismos estatales como el gobierno departamental, los juzgados y la zona militar (ídem).

La comunidad tiene 10 040 habitantes; 6 796 indígenas y 3 244 no indígenas⁸³ (INE,⁸⁴ 2002). Los idiomas que se hablan en Sololá son kaqchikel, una lengua de la familia mayance, y español. En 2002, el idioma kaqchikel era la lengua predominante, al ser hablada por el 87.4% de la población (Municipalidad de Sololá, 2010: 12). La mayoría de los ancianos sólo hablan el idioma kaqchikel y los jóvenes son bilingües. De igual manera, la gente que pasa de la edad madura usa el traje propio y los jóvenes mezclan la indumentaria propia, el atuendo genérico y la ropa occidental. En el caso de los hombres, ya se ponen sólo la ropa occidental, pero en vez de cuando usan el morral, el saco o la camisa. No se puede aclarar qué porcentaje de los habitantes son católicos, ya que no hay estadísticas oficiales de la religión.⁸⁵ Sin embargo, se puede decir que la población de Sololá es eminentemente católica,⁸⁶ aunque han penetrado otras religiones, como el protestantismo y los mormones. Asimismo, todavía los cofrades mantienen la costumbre de usar los trajes ceremoniales de Sololá⁸⁷ (Imagen 1), y hacen servicios como cuando acuden “a la

⁸³ La declaración de indígena o no indígena depende de cómo una persona se identifica a sí misma. Por lo tanto, aunque tenga un rasgo de indígena, hay posibilidad de que se reconozca como no indígena.

⁸⁴ Instituto Nacional de Estadística.

⁸⁵ Consulté el número de los católicos a la oficina católica. Sin embargo, me respondieron que no lo cuentan por la libertad religiosa: cualquiera puede profesar la religión católica y cambiarla a otra (Comunicación personal, junio, 2017).

⁸⁶ Ajcalón Choy declara que “[Adentro de Sololá] existen cuarenta y un comunidades religiosas del movimiento católico, veinte comunidades de la Renovación Carismática y veintiún de la Acción Católica” (2011: 43).

⁸⁷ Por ejemplo, los cofrades usan *tzute* que es la palabra derivada del kaqchikel *su't* que significa pañuelo servilleta. Lo llevan amarrado abajo del sombrero (Knoke de Arathoon 2000: 25). Asimismo, las *texeles* son “reclutadas por los regidores y en su defecto por los mayores o alguaciles, entre las viudas cuyos esposos hicieron servicio comunitario” (Mayén de Castellanos 1986: 95) y las esposas de los cofrades visten sobrehuipil, en kaqchikel se llama *nimpo't* que significa huipil grande, que se pone encima del huipil. En el caso de las esposas de los alcaldes y de los regidores, “lo llevan doblado en cuarto sobre el hombro izquierdo, de tal manera que se muestre el diseño del cuello” (ídem).

casa donde se encuentra recomendada la imagen y la llevan a misa a la iglesia” (Mayén de Castellano, 1986: 90). Así pues, Sololá es la comunidad devota del catolicismo que mantiene claramente la tradición religiosa.



Imagen 1: Traje ceremonial de Sololá. (Foto: Yuko Okura).

Otra particularidad de Sololá es que es una comunidad encerrada. Primero, a ella apenas llegan los turistas, ya que los visitantes se quedan en la ciudad vecina que se llama Panajachel, a orillas del lago Atitlán o visitan los pueblos ribereños al algo en lancha. Eso lleva a que no entren de manera tan intensa elementos o conceptos culturales exógenos. Segundo, Sololá cuenta con todos los servicios: hay supermercado, farmacia, banco, tiendas de ropas, mercado público etcétera. En otras palabras, los pobladores no necesitan salir de la comunidad por productos básicos.

Por su parte, los elementos o visiones exógenos llegan a Sololá por la frecuente movilidad de los sololaltecos, quienes, cuando van a otras comunidades u otros países por la demanda de trabajo, regresan con elementos en principio ajenos.

Sololá es básicamente una comunidad conservadora desde el punto de vista de que mantienen eminentemente su propia costumbre y no tiene contacto intenso con las esferas externas.⁸⁸

EL TRAJE PROPIO DE SOLOLÁ

El atuendo cotidiano masculino se compone de saco,⁸⁹ camisa,⁹⁰ pantalón,⁹¹ rodillera⁹² y morral⁹³ (Imagen 2). En el caso del de las mujeres son huipil⁹⁴ o blusa,⁹⁵ faja⁹⁶ y corte⁹⁷ (Imagen 3). La indumentaria de ambos sexos ha sustituido el color llamativo del fondo por el hilo jaspeado; aunque esté elaborada con combinaciones de diferentes colores de hilos jaspeados o tenga hilos de

⁸⁸ Es un término utilizado por Iuri Lotman, quien definió a la esfera interna como un espacio donde se comparte la misma cultura; por el contrario, la esfera externa no participa originalmente en aquella cultura. Cada comunidad de Guatemala tiene relaciones con esferas externas, ya que cada una tiene sus propias creencias, su variante dialectal del idioma que hablan, como el kaqchikel (en cuanto a la pronunciación, la manera forma de enunciar y las palabras utilizadas son diferentes), su traje propio, etcétera.

⁸⁹ Es hecho en colores negro y blanco o gris, con rayas blancas de lana. En la espalda hay aplicaciones como la figura de murciélago.

⁹⁰ Es hecha con el color negro o marrón oscuro con varios diseños multicolores por la combinación de hilos jaspeados y las aplicaciones como la figura del quetzal, corazón, murciélago, etcétera. Básicamente en una o dos partes hay aplicaciones, tales como en la espalda y el cuello, o en el pecho. Si el usuario pertenece a un sector económico alto, las aplicaciones se ponen en varias partes de la prenda, incluyendo los brazos.

⁹¹ Se usa la misma tela que para la camisa sin aplicaciones.

⁹² Se asemeja a una falda tejida con el telar de pie de Nahualá, municipio vecino a Sololá, que tiene diseños cuadrados con lana blanca y negra (Mayén de Castellano 1991: 91).

⁹³ Es hecho con lana negra y con las letras de “Recuerdo de Sololá, Guatemala”, en varios colores; blanco, rojo, azul o verde.

⁹⁴ Tiene cuello y mangas. Hoy día, está de moda usar el color negro o marrón oscuro con varios diseños multicolores con la combinación de hilos jaspeados y bordados brillantes encima de la tela. Por otra parte, el color rojo, que era común antiguamente en Sololá y se dejó de usar por un tiempo, está resurgiendo. En ambos casos, las mangas se doblan hasta los codos y aparecen los bordados en la parte doblada.

⁹⁵ Se usa la misma tela que para el huipil. La diferencia con el huipil es que no tiene cuello ni mangas. La blusa surgió por 2013 y 2014. Es por ello la nueva indumentaria, por lo que no puede incluirse en la categoría de tradicional.

⁹⁶ Es hecho con hilos jaspeados, a veces con bordados brillantes.

⁹⁷ Es un tipo de faja enrollada y está hecha con hilos jaspeados con el bordado grande del diseño cruzado.

diferente material, los diseños de los bordados y sus aplicaciones son resultado de la creatividad de los productores o acordes con los pedidos de los clientes, ya que los textiles son producidos por los propios pobladores de Sololá.



Imagen 2: Traje propio masculino.
(Foto: Yuko Okura).



Imagen 3: Traje propio femenino.
(Foto: Yuko Okura).

Las mujeres tejen huipil, faja, pantalón, camisa, *tzute* y sobrehuipil con el telar de cintura. Los hombres producen los cortes con el telar de pie. Los sastres y algunas mujeres que se dedican a la fabricación de textiles ponen aplicaciones y bordan. Ellos producen los textiles con base en una regla tácita: usan el hilo jaspeado, ponen bordados o aplicaciones, porque el cuerpo y la sensibilidad estética están acostumbrados con el estilo sololateco luego de un largo tiempo de convivencia y práctica con él.

Otra razón es que, como mencioné antes, no hay contactos intensos con esferas externas. No entra heterogeneidad que viole intensamente la regla de los textiles. Por supuesto, han surgido cambios, tales como el cambio del color del fondo del traje, el aumento de bordados, la blusa, etcétera.⁹⁸ Dichos cam-

⁹⁸ Aunque los bordados se elaboraban tradicionalmente a mano, hoy en día se bordan con máquina. Knoke y Senuk mencionan que "...Uno de los entrevistados, un sastre que se dedicaba a confeccionar prendas del traje masculino tradicional de Sololá, afirmó que desde 1983 se le

bios siguen basándose en el uso del traje a rayas, que se observa en el traje jaspeado de hoy en día, pues el atuendo de Sololá funciona como la etiqueta de la comunidad. Sin embargo, ante el abandono paulatino del traje propio por los jóvenes, podemos preguntarnos ¿cómo podemos entender la relación entre la fusión entre la comunidad y los pobladores, y la representación de la comunidad por el traje? Para responder, veamos el caso de los católicos.

EL CASO DEL OFICIO DE DIFUNTOS

Los católicos acostumbran oficiar una misa de difuntos, al cabo de cuarenta días de que se celebró el funeral. Las familias y los íntimos del difunto van a la misa general con muchos ramos de flores. En Sololá, hubo un caso el día 16 de septiembre del año 2016. Falleció Don J. el abuelo de una familia. No todos los asistentes en la misa eran familiares ni íntimos del muerto, sino que algunos de ellos eran católicos que estaban simplemente en la misa. La mayoría de las católicas usaban para la ocasión el velo o el *tzute*. Aquellas mujeres cercanas al difunto usaron la *mudada*, es decir, el traje que se compone únicamente con piezas propias de Sololá, mientras que las demás mujeres vistieron una pieza del traje propio o el traje de otras comunidades que resultarían elegantes. En el caso de los hombres, los familiares e íntimos del difunto vestían más refinados que los de más: la mayoría de los hombres usó una pieza de Sololá como saco o sombrero, pero en el caso de los íntimos del difunto, algunos usaron el traje de Sololá completo. Asimismo, el hijo de Don J, que no usa siempre el traje de Sololá, se puso la camisa de Sololá encima de su ropa.

A través de este caso, podemos apreciar tres puntos: primero, los católicos muestran la veneración a la patrona Virgen de Asunción a través de sus atuendos; el traje de Sololá funciona como una gala. Segundo, al usar el traje propio, no sólo externalizan el “soy sololateco”, sino que, a través de la indumentaria, expresan “soy católico y soy miembro de Sololá” ante una virgen que protege a la comunidad y a los miembros católicos; en otras palabras, hay una fusión entre la comunidad y los trajes propios de los católicos. Tercero, el

ocurrió imitar a máquina la forma de los motivos brocados del huipil tradicional, tarea que corría a cargo de las tejedoras locales. Esta innovación al parecer ha sido bien aceptada pues observamos a varias mujeres cuyos huipiles mostraban esta variante” (2010: 51).

ponerse la indumentaria sololteca también representa la estima y el respeto al difunto y a la esposa de éste.

De acuerdo con sus familiares, la viuda es una mujer muy conservadora. Siempre usa el traje de Sololá, además de que no admite el traje de moda, porque no se parece el “original” de esta comunidad. Por tanto, las hijas de la viuda también usaron el traje propio, evitando indumentaria de moda, para que no las regañase su madre. Por su parte, como Don J. amaba a Sololá y vestía el traje de esta comunidad diariamente, obligaba a sus hijos a que usaran el traje propio. Para él, el traje propio y la esfera cultural (Sololá) eran una fusión. El traje era su representación del amor hacia Sololá, y la comunidad y el traje estaban unidos por una relación inseparable. Por lo mismo, sus hijos vistieron el traje propio por respeto al amor de su padre a la comunidad.

Sin embargo, el acto de usar el traje propio para los hijos no sólo representaba el respeto a la madre y al padre, sino que establece una norma para los católicos. Cuando la señora era niña, todos católicos usaban el traje propio para ir a la misa. Por tanto, ella se acostumbró a usar la indumentaria propia en la misa, memoria que propagó entre su familia.⁹⁹ O sea, los católicos han establecido la norma de que para las ocasiones especiales es necesario usar el traje propio.

Por otra parte, algunos familiares del difunto no usaron el traje propio. La nuera y nietas, que son mormonas, no tienen la costumbre de representar la veneración a la patrona del pueblo. Es decir, no tienen el concepto de usar el traje de Sololá. Además, la nuera es de otra comunidad, y aunque viva en Sololá no tiene costumbre de usar diariamente el traje del sitio. No obstante, lo usó en esta ocasión, aunque fuera sólo la blusa propia. La razón fue el respeto hacia su suegra católica. Enfrente de ella, la nuera quiso demostrarle que es miembro de esta familia católica, así como su respeto a los católicos. Por ello, el traje propio funcionó como certificado para integrarse en la familia y el catolicismo.

⁹⁹ Es posible suponer a las generaciones de la familia como *mónadas*. De acuerdo con Lotman, una mónada es “tanto la cultura en su totalidad, como cada texto suficientemente complejo encerrado en ella, incluyendo también a la persona humana aislada, considerada como un texto” (Lotman 1998: 102). Lotman añade que la mónada tiene “capacidad de conservar la información precedente, es decir, su memoria. [...] dentro de la semiosfera tiene lugar un intercambio constante de información, una transferencia de textos” (*ibidem*: 104). Entonces, aunque cada generación tenga diferentes vínculos con el traje propio, no hay interrupción en la costumbre o en el concepto de una generación precedente acerca de la indumentaria propia.

No obstante, fue distinto el caso de las cuatro nietas, debido a que no han tenido tantas oportunidades de aprender la costumbre ni la convicción católica. Todavía no están casadas, ni necesitan representar “soy miembro de la familia de mi esposo”. Es decir, las nietas viven bajo la protección de la familia mormona, y no es necesario conceptualizarse como “yo vivo en la comunidad donde nos protege nuestra Virgen”. Para ellas, no es necesario acreditarse como miembro de la familia católica a través del atuendo. Por supuesto, las nietas usan el traje de Sololá sólo de manera ocasional. Su padre a veces les pide que se ponga el huipil o la blusa propia, porque él tiene ideas conservadoras, como su madre. Para las nietas, el uso del traje propio depende de su gusto. Es decir, el concepto de usar el atuendo propio es diferente por no ser católicas.

El vínculo fuerte entre los católicos y el traje propio también se puede confirmar en otra forma. La familia de Don J. esculpió una imagen del difunto con el traje propio y el lago Atilán en el cementerio, por respeto hacia el difunto y su memoria. A Don J. le gustaba este lago, y, como he mencionado antes, siempre usaba el traje propio. La familia pensó que con esta imagen, él pudo dormirse con orgullo de ser sololateco para siempre. Este tipo de imagen no sólo fue usada por esta familia, sino que en nuestros días se está poniendo de moda. Es decir, el traje propio y los sololatecos están unidos por una relación inseparable. Asimismo, la indumentaria propia funciona como el símbolo de la comunidad, lo cual “posee cierto significado único cerrado” (Lotman, 1996: 102). En otras palabras, la familia del difunto esculpió la imagen para que el muerto sea sololateco por siempre.

CONCLUSIÓN

En este artículo nos enfocamos, a manera de ejemplo, sólo en una familia sololateca. Sin embargo, quiero indicar claramente que, para otras familias católicas, el vínculo con el traje propio tiene una gran semejanza con la familia de Don J. A manera de conclusión puedo mencionar que, para los católicos de Sololá, usar el traje propio es un referente moral del ser católico. De igual manera, permite la unificación de los miembros. Frente a la santa patrona de la comunidad, certifican que están bajo su protección por medio del traje propio. En este caso, el traje propio es como una declaración de los católicos y miembros de la comunidad. Asimismo, para los practicantes de otra religión que a su vez

son miembros de la familia católica, el traje propio es una garantía de ser parte de la familia. En otras palabras, por medio de la indumentaria propia, ellos pueden fusionarse en la familia católica vinculada intensamente con la comunidad. Igualmente, la imagen del cementerio demuestra que el traje propio expresa el ser “sololateco”. A través de estas reflexiones, podemos concluir que, aunque está reduciéndose el uso del traje propio en Sololá, este atuendo sigue representando la fusión entre los católicos y la comunidad.

DOCUMENTOS OFICIALES

2000 *Características generales de población según departamento, municipio y lugar poblado*, Instituto Nacional de Estadística (INE), Guatemala.

2010 *Plan de desarrollo municipal con enfoque territorial, género y pertenencia cultural, 2011-2018*, Municipalidad de Sololá, Departamento de Sololá, Guatemala.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Ajcalón Choy, Rigoberto

2011 *Municipalidad, participación indígena y democratización en Sololá a partir de la firma de los acuerdos de paz 1996-2000*, tesis de licenciatura, Guatemala, Área de antropología, Escuela de historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Annis, Sheldon

1987 *God and Production in a Guatemalan Town*, Austin, University of Texas Press.

Knoke de Arathoon, Barbara

2000 *Un esbozo histórico sobre tocados y chachales mayas de Guatemala / A Historical Outline of the Maya Headdresses and Chachales of Guatemala*, Guatemala: Museo Ixchel del Traje Indígena.

2014 “Investigación etnográfica de la indumentaria y el tejido mayas de Guatemala: experiencias recientes (2002 -2012)”, *Iberoamericana*, segundo semestre, 2013. No. 69, pp.11-19, Tokio, Instituto Iberoamericano, Universidad Sofía.

Knocke de Arathoon, Barbara y Raymond E. Senuk.
2010 *Bordados, puntadas que unen culturas / Embroidery, Stitches That Unite Cultures*,
Guatemala, Museo Ixchel del Traje Indígena.

Lotman, Iuri M.
1996 *La Semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra.
1998 *La Semiosfera II: semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Valencia, Frónesis Catédora y Universitat de València.

Mayén de Castellanos, Guisela
1986 “El traje sololateco en la actualidad“, en *Tzute y jerarquía en Sololá*, Guatemala,
Museo Ixchel del Traje Indígena de Guatemala, pp. 1-104.
1991 “Dress and Civil-Religious Hierarchy in Sololá, Guatemala“, en *Textile Traditions of Mesoamerica and The Andes*. Austin, University of Texas Press, pp. 89-103.



ENTRE QUIMERA, REZO Y DEVOCIÓN. LA VIRGEN DE IZAMAL EN YUCATÁN

María Elena Guerrero Gómez



Al analizar los cultos que se han creado de imágenes de santos en la península de Yucatán, resaltan las devociones marianas, llenas de colorido y folclor, que inundan las calles con quimeras, rezos, ilusión, olores y sabores, alrededor de una imagen que se le atribuyen favores y milagros, donde convergen una infinidad de emociones, fieles que acompañan su comparsa con instrumentos prehispánicos (tunkules, güiros, caracoles, cascabeles, etcétera) y coloniales (guitarras, flautas, chirimías, entre otros) en su largo peregrinar, con la única finalidad de pedir o agradecer sus favores o simplemente tener contacto con lo divino.

Recordemos que los santos, vírgenes y cristos en la península de Yucatán, no sólo son imágenes religiosas adscritas a un templo o iglesia. Para los diferentes pueblos son entidades cuyos límites van más allá de las ermitas, santuarios, son miembros activos del pueblo, los más importantes, a los que se le rinde culto y respeto, no son meros intercesores con la divinidad, sino que poseen atributos especiales, pues al tocarlas nos transmiten esa magia o poder.

Por lo anterior, el dirigirme hacia el estudio de las imágenes de culto me permitió analizarlas como sujetos alrededor de los cuales se crean, crecen, modifican, adaptan y permanecen tanto las devociones como los pueblos.

Este interés por los cultos religiosos en el área maya me llevó a estudiar la efigie mariana más importante de la península de Yucatán: Nuestra Señora de Izamal, también conocida por sus devotos como “Mama Linda”. Un caso interesante del empleo y funcionalidad de una imagen que a partir del último tercio del siglo XVI ha sido objeto de un culto muy importante que abarcó desde la península de Yucatán hasta Tabasco, Chiapas y Guatemala, el cual pervive hasta la actualidad. Por eso, el objetivo de esta plática es de mostrar la importancia, función y el papel sociocultural de la devoción de la Virgen de Izamal en la península de Yucatán.

ANTECEDENTES

Antes de proseguir hay que determinar qué es un santuario, del latín *sacrarium*, *sanctus*, es un templo o sitio al que peregrinan numerosos fieles de una determinada religión o iglesia. También señalan que es un emplazamiento en el cual se suele venerar una imagen o reliquia de un santo, profeta o personaje importante de la respectiva religión, como en este caso de la cristiana. Ejemplos: Para los católicos:

1. Basílica de San Pedro en la ciudad del Vaticano.
2. Catedral de Santiago de Compostela en Galicia, España.
3. Real Santuario de San José de la Montaña en Barcelona, España.
4. Santa María de Guadalupe en Cáceres, España.
5. Santo Cristo de la Victoria de Serradilla en la provincia de Cáceres, España.
6. Santuario de Peña de Francia en Salamanca, España.

7. Santuario de Lourdes en Francia.
8. Santuario de Fátima en Portugal.
9. Jerusalén para los cristianos, judíos y musulmanes.
10. En México: Basílica de Guadalupe, San Juan de los Lagos, Santuario de Ocotlán, Los Remedios, Chalma.
11. Para los musulmanes: La Meca
12. Para los budistas japoneses Todai-ji

LOS SANTUARIOS EN EUROPA

Con la expansión del cristianismo, se dice que toda aparición en Europa daba origen a un santuario de peregrinación, al respecto nos dice Antonio Rubial: ...a veces la imagen mariana suplantaba el culto a una antigua divinidad precristiana, usufructuando una sacralidad de siglos; otras, se imponía en un paraje con características geográficas o históricas que hacían propicia una hierofanía o manifestación de lo sagrado.¹⁰⁰

Así, la devoción a la Virgen María creció y los santuarios dedicados a ella se multiplicaron por toda Europa, a medida que nuevos pueblos se iban integrando a la cristiandad. Pero no fue sino hasta el siglo XII cuando la veneración mariana se convirtió en un culto central dentro del cristianismo. Nacieron varios títulos que se le otorgaron a la devoción de la Virgen, como “Nuestra Señora” por San Bernardo, convirtiéndola en la reina de lo creado; el contacto con la religiosidad bizantina que a través de las fiestas e imágenes fomentaba sobremanera el culto mariano; la espiritualidad franciscana con su humanismo y su insistencia en bajar lo divino del cielo a la tierra; el cristianismo popular y su tendencia a corporeizar lo sagrado.

Al mismo tiempo se desarrollaron una gran cantidad de prácticas devocionales alrededor de un culto mariano o algún santo, prácticas que les daban a los laicos una mayor participación en la vida religiosa y que hacían que aumentara el fervor, y sobre todo un mayor control.

También nacieron desde el siglo XIII algunas devociones relacionadas con el portar algún objeto como una medalla o el escapulario del Carmen, con-

¹⁰⁰ Antonio Rubial García: “Introducción”, en Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo. *Zodiaco mariano*, p. 14.

cediéndoles atributos casi milagrosos, las más comunes estaban asociadas con la oración que daba solución a las necesidades inmediatas y protección contra el Demonio o logrando la salvación de su alma. También nació la práctica del rezo del rosario, versión mariana del salterio o libro de los salmos surgido en el ámbito dominicano. Una de las prácticas relacionadas con la devoción mariana fueron las novenas. Al mismo tiempo, junto con las órdenes religiosas nacieron las cofradías.

En España la veneración a María tomó una gran fuerza al asociarse su figura al proceso de reconquista y a la lucha contra el Islam.

Cuando logra asentarse el cristianismo en algunos territorios en Europa, surgió un nuevo ciclo denominado de los pastores. El culto a las imágenes en forma milagrosa mostró un patrón común a todas ellas:

- 1° Aparición de una imagen escondida ante un pastor o cualquier persona de condición humilde.
- 2° Objetos sagrados y milagrosos.
- 3° En lugares naturales de difícil acceso: cuevas, montes, ríos y bosques.

La necesidad de afianzar el cristianismo ortodoxo frente a las herejías, motivó la promoción de nuevas devociones, naciendo así las advocaciones de las Vírgenes del Rosario, de la Merced y del Carmen, aunque no estaban asociadas con una imagen-objeto “aparecida”, vincularon sus leyendas a las vidas de los fundadores de las nuevas órdenes y fueron objeto de una gran difusión por parte de ellas. Fue así como éstas pasaron a América.

Durante el humanismo renacentista la religiosidad burguesa insistirá en la devoción a la sagrada familia, a los padres de la Virgen, Santa Ana y San Joaquín, San José, hasta entonces una figura muy marginal en el santoral cristiano. La maternidad de María se volvió un tema difundido en la pintura, se manifestó en las escenas de la anunciación, de la natividad, ante el pesebre, con el Cristo muerto en los brazos y en la dolorosa soledad del Calvario.

Al coronarse a la Virgen María como reina de la creación, es un tema recurrente en la Europa occidental, junto con la Inmaculada Concepción, figura que provocó un mayor impacto en la religiosidad. Es decir, que María fue concebida sin la mancha del pecado original, este tema se discutió durante el pontificado de Sixto IV, en un ambiente del Renacimiento que buscaba exaltar la perfección de su naturaleza. Asociada a la mujer del Apocalipsis, la imagen

de la Inmaculada, a quien se le atribuyó el triunfo de Lepanto sobre los turcos, por eso fue para España a partir de entonces patrona y protectora, por eso lo fue también para toda América.

Ya con la Reforma protestante de Lutero, se negaron a rendir culto a los santos, lo que propició que en el ámbito católico una exaltación aún mayor de la mariología.

Con la Contrarreforma no sólo insistió en promover el culto a las imágenes marianas, sino además la publicidad de sus santuarios de peregrinación y ejerció mayores controles sobre las manifestaciones populares de la religiosidad alrededor de la Virgen María, apoyada por un prolífico aparato estético y teatral. La cultura barroca reforzó el papel intercesor de la Madre de Cristo, su efectividad para sacar almas del Purgatorio, su poder para aplastar la herejía. Se multiplicaron las visiones celestes en las que María se manifestaba a hombres y mujeres virtuosos rodeada de ángeles y de santos. Se coronaron sus imágenes y se celebraron fiestas con una fastuosidad nunca vista. María se volvió el símbolo de la Iglesia triunfante.



Imagen 1. Iglesia Triunfante.
(Recuperado en <https://forocatolico.wordpress.com>)

LOS SANTUARIOS EN AMÉRICA

A partir del siglo XVI, cuando llegaron a los territorios americanos todas las traiciones medievales, renacentistas y barrocas, encontraron una tierra fértil para florecer y fructificar, dice Rubial:

Desde la “Santa María”, carabela capitana de Colón, hasta la multitud de toponímicos, ríos, cabos, ensenadas, montes, puertos, ciudades e islas bautizados con nombres de advocaciones marianas; María está presente en los estandartes de los descubridores y conquistadores, en los escudos de armas de las ciudades y de los nobles, en las iglesias recién fundadas, y en los miles de retablos, joyas, pinturas y esculturas dedicados a ella.¹⁰¹

En la Nueva España la figura de María tuvo un papel fundamental desde el momento de la Conquista. La insistencia de Cortés en imponer una imagen de la Virgen en los adoratorios prehispánicos, la dedicación del primer hospital de la ciudad a la Inmaculada Concepción, (advocación que se dio a la mayor parte de los hospitales novohispanos) y la gran devoción mariana que don Hernando siempre mostró, no fueron hechos aislados. Sabemos que muchos conquistadores traían medallas e incluso figuras de bulto de María que eran colocadas en los altares de campaña y que acompañaron a los guerreros en las batallas. Así de esa manera se puede rastrear el origen del culto de la Virgen de Izamal, siendo parte incluso de su leyenda.

Igualmente, mostraron una misma veneración por la Virgen los colonos, pobladores, comerciantes y funcionarios que llegaron después, quienes trajeron los cultos de sus tierras natales: la Virgen del Pilar de los aragoneses, la Virgen de Monserrat de los catalanes promovida por los benedictinos, la Virgen de Aranzazú de los vascos, que tuvo una de sus primeras capillas en el convento de San Francisco de México, la Virgen de Guadalupe de los extremeños, etcétera.

Imagen 2. Nuestra Señora la Virgen Conquistadora, Capilla del Beato Sebastián de Aparicio, Convento de la Impresión de la Llagas de San Francisco, Ciudad de Puebla. (Recuperada en www.pinterest.com.mx)



¹⁰¹ Antonio Rubial. Introducción, *Zodiaco mariano*, p. 16.

Pero, sin duda, los que promovieron con más fuerza el culto mariano fueron los misioneros. Los franciscanos difundieron la devoción a la Inmaculada Concepción, que desde la Edad Media habían favorecido, los dominicos se inclinaron por el culto a la Virgen de Rosario y lo extendieron junto con esta práctica. Los agustinos mostraron especial predilección por las advocaciones de la Asunción y de la Virgen del Cíngulo. Los jesuitas trajeron la devoción a la Virgen de Loreto. El impacto que el culto mariano causó en las población indígena en un principio fue tan grande que, como menciona fray Toribio de Motolinía, “...*fue menester darles también a entender quién era Santa María, porque hasta entonces solamente nombraban María o Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y a todas las imágenes que veían nombraban Santa María*”.¹⁰² La confusión indígena debió haber sido provocada por los mismos frailes que daban a la Virgen un papel tan importante, a pesar de parecerles incomprendible que era una virgen que había dado a luz. Es notorio que, a pesar de la política de no emplear términos indígenas para traducir conceptos cristianos, muchos religiosos usaron el término *tonantzin* para designar a María; uso al que Sahagún se opuso por considerar que no traducía la concepción cristiana.¹⁰³ Por otro lado, Robert Ricard menciona que en los primeros cincuenta años de la evangelización se escribieron en Nueva España ciento nueve obras con tema mariano. Por ejemplo, el padre Alonso de Molina, quien tradujo incluso al náhuatl *Las Horas de Nuestra Señora*.¹⁰⁴

Por otro lado, no todas las imágenes de los santuarios novohispanos nacieron de un fenómeno de sustitución sobre un centro de peregrinación prehispánico; algunos surgieron en ámbitos urbanos españoles como “*instrumentos de conformación de las identidades locales*”,¹⁰⁵ algunos se crearon en capillas anexas a los templos. No siempre los indios fueron los personajes principales vinculados con las apariciones, sino también se han mencionado como testigos de ellas a monjas, sacerdotes, ermitaños de los grupos españoles, mulatos y mestizos.

A la necesidad indígena, se unió desde mediados del siglo XVI la de los mestizos y los criollos, que, como grupos sin memoria histórica distanciados

¹⁰² Motolinía, *Historia...*, p. 24.

¹⁰³ Sahagún, *Historia...*, Lib. XII, cap. XII, v. 2, p. 808.

¹⁰⁴ Ricard, *La conquista...*, p. 505 y ss. Apéndice I.

¹⁰⁵ Rubial, *La Iglesia en el México Colonial*, p. 357.

de sus antepasados indios y españoles, buscaban una identidad. Frente a la actitud despectiva del peninsular, un difuso sentimiento de diferenciación se iba desarrollando con variadas expresiones en esos grupos, siendo uno de los más notables el culto a un sinnúmero de imágenes milagrosas autóctonas surgidas en las más variadas regiones de Nueva España: las Vírgenes de Guadalupe del Tepeyac, de Ocotlán, de Zapopan, de San Juan de los Lagos, de Tecaxic, de Izamal, de Cosamaloapan, de la Salud, de los Remedios y muchas más, se convirtieron en elementos que aglutinaron la conciencia colectiva fomentando la formación de identidades locales y de una incipiente nacionalismo. A fines del siglo XVII el jesuita criollo Francisco de Florencia recopiló numerosos relatos sobre apariciones de la Virgen en varios textos; su obra fue la síntesis y la coronación de un largo proceso de creación colectiva, en la que el elemento popular se amalgamó y estructuró dentro de la óptica criolla.



Imagen 3. Virgen de Ocotlán de Francisco Morales Van Den Eynden/Mexicano/1811-1884. (Recuperada en www.pinterest.com.mx)

Recordemos cómo surgieron los primeros santuarios en la Nueva España, justo ocurre cuando en 1523-1565, se sentaron las bases del aparato simbólico, cada orden estableció su santoral.¹⁰⁶ Por ejemplo:

¹⁰⁶ Rubial, *La Iglesia en el México colonial*, p. 357.

1. Franciscanos: san Francisco, san Bernardino de Siena, santa Clara y san Antonio de Padua. Cordón franciscano y la advocación de La Inmaculada Concepción.
2. Dominicos: santo Domingo, san Vicente Ferrer, santa Catalina de Siena y san Jacinto. Virgen del Rosario como advocación.
3. Agustinos: san Agustín, san Nicolás Tolentino, santa Mónica y san Guillermo. Advocación de la Asunción y de la Virgen del Cíngulo.

La población, al ver una gran actividad milagrosa con los santuarios, vio que sus necesidades más apremiantes se solucionaban. Viendo así como los peregrinos marcaron rutas de peregrinación, que se dirigían a los templos donde se custodiaban esas imágenes milagrosas, para pedir salud, por sus familias, animales, lluvias para tener buenas cosechas, fertilidad, etc. No podemos dejar de imaginar que en los días de fiesta, esas vías dolorosas y los atrios se llenaban de vendimias, fieles danzantes, con música, calendas, carros alegóricos; sin dejar de mencionar la importancia de las cofradías, quienes con sus advocaciones las comandaban, en las festividades acudían con sus estandartes, tronaban cohetes y derrochaban dinero en adornos, flores, incienso, copal, vino para celebrar a la Virgen o a su Santo Patrón. Con esa riqueza se construyeron capillas en templos, conventos o casas para los sacerdotes que los atendían en los merenderos u hospederías para los peregrinos. El potencial económico determinó la importancia de los santuarios y sus imágenes adquirieron fama como símbolos de orgullo local. Lo que propició una pugna por el control entre los religiosos y las autoridades seculares, alcanzando su mayor esplendor durante el periodo de 1650 a 1750, convirtiéndose en importantes instituciones sociales y económicas para ambos sectores eclesíásticos, como lo menciona Rubial.¹⁰⁷

HISTORIA DE UNA IMAGEN

Al hablar de un fenómeno de sustitución, pensemos en la Virgen de Izamal, en Yucatán, imagen que se venera en el convento de San Antonio de Padua, en el pueblo de Izamal, a 70 kilómetros de Mérida al oriente de la península, el

¹⁰⁷ *ibidem*, p. 358.

cual se edificó justo sobre el antiguo basamento dedicado a Itzamná o Zamná, cuyo nombre significa “rocío del cielo”, dios principal del panteón maya. Dicha sustitución y la importación de la imagen desde Guatemala fue atribuida a un hombre, a fray Diego de Landa, prior de dicho convento y personaje clave en la evangelización de los franciscanos en la región, como provincial y obispo.

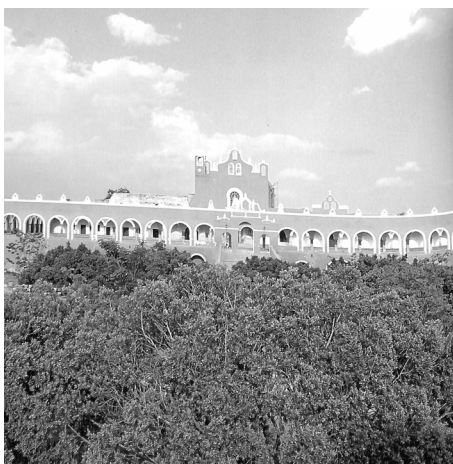


Imagen 4. Convento de San Antonio de Padua, Izamal, Yucatán.
(Foto: María Elena Guerrero)

Al escudriñar la historia de la Virgen de Izamal, viene en nuestra ayuda las historias que han escrito diversos cronistas religiosos, entre ellos Bernardo de Lizana, Francisco Vázquez y Diego López Cogolludo.¹⁰⁸ Éste último cuenta que en 1560 la imagen de bulto fue ordenada por fray Diego de Landa a fray Juan de Aguirre, imaginero de origen español, que en esa época representaba a la naciente escuela de escultura guatemalteca, misma que años después cobraría gran prestigio en todo el territorio novohispano.¹⁰⁹ Ésta era una ima-

¹⁰⁸ Fray Bernardo de Lizana en su obra *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*; fray Francisco Vázquez en *Crónica de la Provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala de la orden de N. Seráfico padre San Francisco en el reino de la Nueva España*; fray Diego López Cogolludo, quien en su *Historia de Yucatán* explica que el origen de la imagen se remite a 1561, con la visita de fray Diego de Landa a Guatemala, con motivo de un Capítulo celebrado en esta ciudad.

¹⁰⁹ En el *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*, Lizana describe que la imagen de la Virgen es llevada en 1558; en el estudio introductorio de René Acuña, éste nos especifica que el autor

gen de talla entera, con ropaje estofado, de rostro color blanco, algo pálido, muy majestuoso y grave, con advocación de la Inmaculada Concepción,¹¹⁰ tallada a semejanza de la denominada Virgen del Coro del convento de San Francisco de la ciudad de Antigua Guatemala.



Imagen 5. Imagen del *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal* de fray Bernardo de Lizana. (Foto: María Elena Guerrero).

Una efigie que desde antes de su llegada al modesto pueblo de Izamal manifestó su milagrosidad al no permitir que la caja en la que ella viajaba, ni los mayas que la cargaban, se mojaran durante todo el tiempo que duró su traslado a la que sería su casa: Izamal.¹¹¹ Por otro lado, se sabe que en la misma arca fueron dispuestas dos imágenes, una con advocación de Inmaculada Concepción y la otra de Nuestra Señora de la Natividad —destinada ésta al convento grande

.....
tiene numerosos errores en cuanto a las fechas, e incluso López Cogolludo lo corrige en variadas ocasiones. La fecha que se escribe acá es la que se menciona en Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán 1561-1565, publicado por Scholes y Adams (1938).

¹¹⁰ Rubial, *Op. cit.*, p. 16.

¹¹¹ Lizana, *op cit.*, p.

de Mérida—, no se dudó en atribuirle a la de Izamal tales milagros, dejando en claro que de las dos hermanas, ella era la que realizaba grandes prodigios.¹¹²

Desde su arribo al pequeño pueblo causó tal fervor que se creó un gran culto, caracterizado por hermosísimas peregrinaciones y procesiones realizadas en diferentes épocas del año, según los cronistas, a las que asistían gentes de todos los grupos mayas, clases sociales y regiones geográficas, por lo que pronto decidieron llamarle cariñosamente “Mama Linda”, por ser la madre de todos que no hacía distinción al socorrer a los necesitados.

Empero, la importancia de dicha imagen no sólo se fundamentó en estos favores que otorgaba, sino también en el hecho de que fue objeto de rivalidades y envidias por parte de las villas cercanas.¹¹³ Con los años, a esta dinámica se sumaron otras discusiones relacionadas con la importancia de los milagros y la relevancia que había cobrado dicha devoción que durante casi todo el virreinato se mantuvo bajo la custodia de la orden franciscana.

En su auge, pero dos aspectos son los que sobresalieron: primero, durante tiempos prehispánicos, en esta ciudad existió un antiguo centro de peregrinación, elemento que muy posiblemente permitió la continuidad de prácticas religiosas desde inicios de la colonia, por parte de la población indígena maya de la zona y regiones colindantes. En segunda instancia, la majestuosidad del conjunto religioso cuya edificación, comenzada en 1553, constituyó una prueba de la ambición constructiva de los franciscanos, quienes concibieron a través de su arquitectura un símbolo de la nueva fe, edificada de manera simbólica, dramática y literalmente sobre las ruinas de las antiguas creencias, estableciendo un centro de operación para la evangelización de la península.¹¹⁴

Aunque la tradición popular afirma que desde la llegada de la escultura de la Virgen el convento fue considerado santuario por las numerosas peregrinaciones que anualmente recibía desde finales del siglo XVI, fue sin duda

¹¹² Para saber más detalles sobre la imagen de Nuestra Señora de la Natividad, la cual fue llevada a Mérida junto con la Inmaculada de Izamal, se puede consultar el texto de Francisco Vázquez (1944).

¹¹³ Lizana explica que Landa, además de esta efigie, mandó construir otra de Nuestra Señora de la Natividad, imagen que los franciscanos de Mérida decidieron conservar en el convento de San Francisco de dicha ciudad. Este acontecimiento conllevó a que los vecinos de Valladolid se sintieran relegados en importancia, por lo que alegaron que la otra imagen no debía quedarse en un pueblo de indios, sino que debía reubicarse en una Villa de españoles, como era la de ellos.

¹¹⁴ Miguel Bretos, *Iglesias de Yucatán*, México, Producción Editorial Dante, Yucatán, 1992.

en 1648 cuando se declaró a este sitio como baluarte devocional de la provincia de Yucatán, debido a la intervención de la Inmaculada Concepción de Izamal, para erradicar la epidemia de fiebre amarilla que había asolado la capital y numerosas poblaciones de la región. Al dar muestras de ser una gran intermediaria, los pobladores la consideraron como la imagen más milagrosa de la provincia, siendo éste el primer acto con el que la Virgen de Izamal afirmaría su importancia y poder al ser nombrada Reina y Patrona de Yucatán.

En el transcurso del siglo XVII, los continuos actos de fe llevaron a la construcción de una historia devocional rica en milagros y tradiciones, alejada de las imágenes aparicionistas que en ese momento abundaban en el territorio de la Nueva España. Pronto, la Virgen Inmaculada de Izamal se convirtió en un icono alrededor del cual se manejaron relaciones de poder político, religioso, socioeconómico y simbólico, tanto para los regulares como para los grupos mayas de la península de Yucatán.¹¹⁵

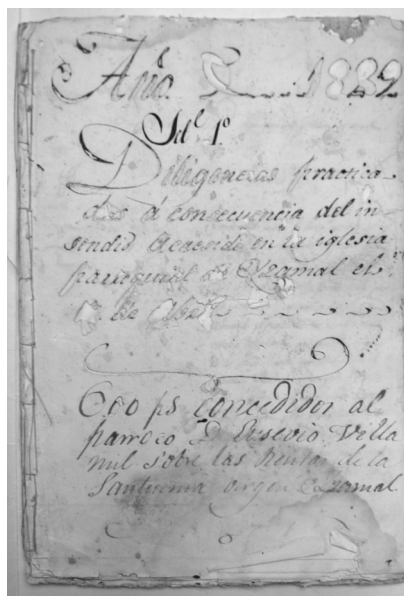


Imagen 6. Carátula del Expediente. AGN, Regio Patronato Indiano, Bienes Nacionales, vol. 157, exp. 7, 1829. (Foto: Carolina Sosa).

¹¹⁵ Martha Medina y Teresa Quiñones, “Peregrinando por los santuarios de la península de Yucatán”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXVII, México, Universidad Autónoma de México, 2006, p. 180.

Sin embargo, para consternación de sus devotos, la milagrosa imagen quedó reducida a cenizas tras un incendio acaecido en el viernes santo de 1829, dejando al pueblo desolado ante tan lamentable pérdida. Gracias a un documento denominado *Diligencias practicadas a consecuencia del incendio acaecido en la iglesia parroquial de Izamal*, fechado pocos días después del siniestro, tenemos noticia de que la respuesta del gobierno eclesiástico del obispado de Yucatán fue rápida, al destinar dinero para reponer la imagen con “otra de igual o mejor escultura” que la que se había perdido aquella madrugada fatídica; a la par que pedían a la feligresía que buscara consuelo en la Virgen María, enfatizando que sólo se había perdido el receptáculo.¹¹⁶

Pese a la sugerencia del obispado, cuenta la tradición oral que la población peninsular pronto se dio a la tarea de encontrar una digna sustituta. No buscaban remplazarla con otra imagen; su deseo iba más allá de la materialidad de una simple escultura: ¿qué mejor que sustituirla por su hermana?, ya que ¿quién entendería mejor que ella el dolor de su pueblo y aceptaría prestarle su cuerpo a la Madre de Izamal para que le siguieran presentando sus respetos?

Así, el pueblo yucateco comenzó la búsqueda de la segunda imagen llevada por Diego de Landa a Mérida, considerada como la hermana de la original, que fue encargada y tallada al mismo tiempo, cuyo destino había sido el convento grande de San Francisco de Mérida, y que para esas fechas se encontraba en manos de doña Narcisa de la Cámara, quien la había heredado de su abuela tercera que, se cree, la tenía en su posesión desde 1700.¹¹⁷ Un icono que permitió que el pueblo yucateco pudiera continuar la devoción, organizando festejos, peregrinaciones y procesiones tres veces al año.

¹¹⁶ AGN, Regio Patronato Indiano, Bienes Nacionales, vol. 157, exp. 7, f. 28, 1829.

¹¹⁷ Aún existen numerosas interrogantes sobre si la imagen que conservaba en su poder la señora Narcisa de la Cámara, era en realidad la segunda pieza escultórica llevada por Diego de Landa en 1560, con advocación de Nuestra Señora de la Natividad. No es la finalidad de este artículo entrar en esa discusión, por lo que me basaré estrictamente en lo que dicta la tradición oral, la cual afirma que sí se trataba de la “hermana” de la primera escultura que se depositó en Izamal. Ahora bien, hay que hacer notar que, en caso de haberse tratado de esa imagen de la Natividad, la escultura tuvo que ser modificada, quitándole al Niño Jesús de los brazos y juntándole las manos, para dejarla en posición orante como suele representarse a la Inmaculada Concepción, advocación de la efigie.



Imagen 7. Procesión en andas con la Virgen de Izamal.
(Foto: *Diario de Yucatán*)

Con este acto se ratificó que para los fieles de “Mama Linda” lo importante no era la antigüedad de la escultura sino la devoción, que gracias a la imagen trasladada desde Mérida se logró perpetuar bajo el precepto de que el sentido simbólico e identitario que provoca el culto es más fuerte que el receptáculo en sí mismo. Un hecho que suscitó el establecimiento de un símbolo de larga duración que puede perderse y sustituirse, confirmando de esta manera una de las prácticas religiosas más significativas de la región y la más antigua de la península de Yucatán.

CONSIDERACIONES FINALES

En Yucatán, las imágenes devocionales no sólo participan de la vida activa del pueblo que las custodia, sino que también son miembros dinámicos que intervienen en los procesos históricos y culturales del mismo. La Virgen de Izamal, desde su llegada a esta pequeña población del oriente de Yucatán, fue la encargada de acercar a los mayas a la devoción de la Madre de Dios, para lo cual fue colocada en la iglesia del convento edificado sobre las antiguas ruinas del santuario precolombino dedicado a Itzamná, deidad maya que realizaba mi-

lagros relacionados con la salud y la fecundidad, prodigios que pronto asumió la imagen mariana como propios.

Su presencia dio paso a la creación de un culto regional que al poco tiempo permitió el establecimiento del primer santuario de la península yucateca, el cual fue administrado por los franciscanos, quienes emplearon a éste como modelo y eje para la instauración de otras devociones a lo largo de esta geografía peninsular.

La pérdida de la efigie en 1829 significó para los feligreses un mal augurio, por lo que se creó toda una serie de hitos en el imaginario social que llevaron a la búsqueda de un reemplazo digno de su importancia religiosa y social. Implicó, entonces, no sólo la sustitución de una imagen para llenar un vacío en el altar, sino una sustitución, la cual suponía la existencia de un “alma” o “esencia” a la que sólo se le podía otorgar un receptáculo tan especial como lo era la efigie de la Virgen o su hermana gemela.

La existencia de esta hermandad, y el vínculo que se conoce conservan los gemelos por compartir el mismo vientre —en este caso haber sido manufacturadas en el mismo sitio, por el mismo escultor y bajo el mismo modelo—, logró solidificar en el imaginario colectivo la posibilidad del “préstamo del cuerpo”, que permitiría la pervivencia del alma original, mimetizándose en una sola persona; sin duda alguna, el lazo de parentesco, al igual que sucede entre los humanos, permitió que fuesen arropadas por la sociedad para quien el receptáculo pasó a un segundo plano.

Fue precisamente esta respuesta a la pérdida lo que permitió que décadas después, ante el extravío de esta hermana sustituta, se creara nuevamente una tradición oral que permitiese otra vez la pervivencia de la imagen, adaptando y moldeando las diferencias existentes entre las efigies mediante un discurso con el cual el pueblo las validaba. En esta ocasión, el imaginario colectivo optó por justificar los cambios en la efigie como parte del crecimiento de la Virgen, la cual, al ser un ente vivo, debía atravesar por los estadios propios de una mujer: niñez, juventud y adultez.

Al pasar de los años, las diferencias entre la segunda imagen y la llevada en el siglo XIX, se hicieron imperceptibles, se reactivó el culto y con ello nuevos hábitos alrededor de ésta. Poco a poco se fueron interiorizando en la memoria colectiva, transformándose en un proceso que permitió hacer frente a cualquier contingencia. Se crea con ello un icono de larga duración que puede reinventarse y adaptarse a los cambios que la pátina del tiempo le otorgue.

DOCUMENTOS MANUSCRITOS

AGN, Regio Patronato Indiano, Bienes Nacionales, vol. 157, exp. 7, fs. 28, 1829. “Diligencias practicadas a consecuencia del incendio acaecido en la iglesia parroquial de Izamal, Yucatán”.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Artes de México, Alhajas mexicanas, núm. 165, pp. 49-75.

Bretos, Miguel

1992 *Iglesias de Yucatán*, México, Producción Editorial Dante, Yucatán.

Carrillo y Ancona, Crescencio

1878 *La civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán. Disertación histórico-religiosa sobre el culto de la purísima Virgen entre los yucatecos desde la conquista, y sobre su influencia social hasta nuestros días*, México, Imprenta de Miguel Espinoza Rendón, Mérida, Yucatán.

1895 *El Obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX*, Tomo 2, México, Imprenta de Ricardo B. Caballero, Mérida, Yucatán.

Cepeda, Félix Alejandro

1905 *América mariana ó sea Historia compendiada de las imágenes de la santísima Virgen más veneradas en el Nuevo Mundo*, Tomo 1, México, Imprenta de José Sáenz Moneo.

Florencia, Francisco de y Juan Antonio de Oviedo

1995 *Zodiaco Mariano*, Introducción Antonio Rubial García. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

González Cicero, Stella María

1999 *Nuestra Señora de Izamal. Reina y patrona de Yucatán*, México, Mérida, Yucatán Fomento Cultural Banamex, A. C.

Lizana, Bernardo de

1995 *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal. Y conquista espiritual de Yucatán*, Edición facsímil de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Cogolludo, Diego

1688. *Historia de Yucatán*, Madrid, España.

Medina, Martha, Teresa Quiñones

2006 “Peregrinando por los santuarios de la península de Yucatán” en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXVII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 165-180.

Motolinía, fray Toribio de Benavente

1984 *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, 4^o edición, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa.

1824 *Novena de la Sacratísima Virgen de Itzmal. Esto es, a obsequio de la milagrosa imagen de Nuestra Señora, que bajo este nombre se venera en su santuario del pueblo de Itzmal...*, Mérida, Yucatán, Oficina del Sur.

Pascacio Guillén, Bertha

2013 “Mama Linda”: Reina y patrona de Yucatán. *La virgen de Izamal, análisis histórico de una imagen de culto*, tesis de Maestría en Historia del Arte, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ricard, Robert

1994 *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rubial, Antonio (coord.)

2013 *La Iglesia en el México Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, Ediciones de Educación y Cultura.

Sahagún, fray Bernardino de

1969 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, 4 volúmenes.

Scholes, France V. y Eleanor B. Adams

1938 *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565*, Tomo 1, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Vázquez, Francisco

1944 *Crónica de la Provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala de la orden de N. Seráfico padre San Francisco en el reino de la Nueva España*, Tomo 2, Guatemala, Tipografía Nacional.



LA CONCUPISCENCIA DE SAN SIMÓN

Blanca Mónica Marín Valadez



El siguiente artículo versa sobre San Simón, santo de origen guatemalteco que no pertenece al panteón católico y en los últimos años ha adquirido una singular popularidad, la cual se expresa en una expansión de su culto a varias regiones de Centroamérica y América del Norte. San Simón posee varias cualidades espirituales, entre ellas ser un santo que no discrimina, lo que ha permitido que ciertos sectores sociales, por su forma de vida y preferencias sexuales, vean en este santo un refugio espiritual donde puedan colmar sus penas: prostitutas, ex militares, narcotraficantes, homosexuales, transexuales, inmigrantes, se encuentran entre sus devotos. Ello no quiere decir que sólo éstos grupos le rindan culto, ya que gracias a su ambivalencia, San Simón da cobijo a quien sea, pues

así como procura salud, dinero y amor, también puede destruir al enemigo, ocasionar la muerte de alguien, acabar con un negocio, todo esto a través de la magia negra. San Simón es asociado con Satanás, por parte de los sectores cristianos que tratan de prohibir su devoción; incluso según algunos testimonios, este santo es un demonio que devora el alma de sus devotos (Pérez, 2009).

San Simón adquiere su sentido a través del contexto cultural donde se sitúa. También es asociado con el Rilaj Mam o Maximón y es venerado a través de la espiritualidad maya, generando una verdadera complejidad al momento de comprender su culto.

En este artículo, presento parte de mi trabajo de campo en un lugar, al que por cuestiones de privacidad, llamé “Macondo”, y que se trata de un municipio chiapaneco fronterizo con Guatemala, donde un grupo de prostitutas centroamericanas le rinden culto a San Simón en un bar llamado *El Kumbala*, ubicado en la zona de prostitución.

ENTRAMADOS ACADÉMICOS

Durante mi trabajo de campo las prostitutas de *El Kumbala* veían a San Simón como su santo protector sin relacionarlo con Satanás o con el *Rilaj Mam*,¹¹⁸ simplemente era un santo al que se le ofrendaba licor, cigarros y placer.

Desde la academia, San Simón era reconocido a través de diversas perspectivas que buscaban asociaciones y continuidades, como la culturalista, que considera el culto a San Simón como parte del sincretismo religioso, articulándolo con diversas deidades de la época prehispánica y a las políticas de institucionalización como la espiritualidad maya (Mendelson, 1965; Nash 1994; Sánchiz Ochoa, 1993; Stanzione, 2000 y Vallejo, 2005). Desde la religiosidad popular se han registrado ciertos diálogos entre distintas esferas culturales, donde San Simón es venerado a través de la cultura popular, donde surgen distintas prácticas religiosas relacionadas con el contexto local (Arriola 2003, García 2017); desde una perspectiva socio-religiosa, San Simón vaga entre dos mundos, el indígena y el mestizo, siendo éste parte del proceso de modernidad, donde su carga simbólica está definida por los conflictos interétnicos (Roberto Mora-

¹¹⁸ Véase el capítulo “Todo tiene su *nawal*: apuntes sobre las entidades sagradas de los k'iche’”, en este mismo libro.

les 1998, Pedrón-Colombani 2012). Otras investigaciones destacan la asociación que tiene San Simón con Judas Iscariote, planteando la complejidad de su heteroglosia y la diversidad de significados que surgen a través del contexto donde se inscribe (Jacorzynski, 2010; Marín, 2014).

San Simón posee, además de una importante característica, la flexibilidad que le permite adquirir distintos sentidos religiosos, es decir, se ajusta a los contextos sociales que son influidos por una serie de factores que expresan el proceso de relocalización del culto a través de sus creyentes. Por tanto, no es posible comprender su carga simbólica sin tomar en cuenta las trayectorias de vida de sus devotos es decir sus circunstancias de vida, además del contexto donde se ha inscrito la devoción.

REFLEXIONES METODOLÓGICAS

El trabajo presentado es parte de la investigación de Maestría que realicé en el CIESAS-Sureste que lleva por nombre “Prostitución y religión: *El Kumbala* Bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo de la Frontera México-Guatemala”. Parto desde una perspectiva etnográfica dialógica; lo que implicó situarme en el texto que presento, ya que mi presencia y las preguntas que realizaba, intervinieron directamente en el contexto a investigar. A través de la interacción con mis colaboradores surgió la forma que le dio cuerpo al trabajo realizado. Para ello, sigo la propuesta del antropólogo José Alejos que abre la oportunidad de incrustarnos en el texto, para mostrar cómo el acto del habla es el principio para comprender el discurso donde se desarrolla una investigación:

En este trabajo parto de la premisa de que los *ch'oles* expresan en su relato del *mosojántel*, un saber que es propio, una concepción cultural de la vida y de su historia, que el etnógrafo puede llegar a comprender en profundidad y reproducir en su propio lenguaje. Para lograrlo, éste debe establecer con la comunidad relaciones interpersonales que le permitan comunicarse efectivamente con la gente, abriendo así el canal para entender el sentido de sus enunciados [...] Si el etnógrafo es un participante del evento del habla, su presencia es parte intrínseca del sentido de lo dicho. Este aspecto de la información etnográfica debe entonces ser parte de la descripción misma, de manera tal que se reconozcan las condi-

ciones concretas de la producción del discurso, y que no se escuche solo la voz del investigador, sino la también las voces de los otros actores (Alejos, 1994: 27-28).

Durante el trabajo de campo, mi presencia en *El Kumbala* estableció una serie de relaciones que no siempre fueron armónicas, sino todo lo contrario: hubo momentos donde no encontraba la puerta para salir de ahí, sobre todo cuando viví situaciones de alto riesgo que escaparon de mis manos, que incluso me han costado describir porque no tuve la oportunidad de percibir las en su momento. Otras situaciones movieron profundamente mis propias emociones; lo que me liberó de la objetividad, que puede ser una carga pesada para el trabajo antropológico y la interacción, pero, sobre todo, para la vinculación con la comunidad investigada. De esta manera, presento el trabajo como una experiencia vital y personal, la cual me permitió conocer un mundo periférico, donde San Simón tiene dos principales funciones: proteger y proveer a las mujeres de *El Kumbala*.

PRIMEROS ACERCAMIENTOS

Caminaba por los laberintos del mercado Tiellmans¹¹⁹ una tarde de septiembre de 2012; comenzaba mi aventura en Chiapas y me encontraba disfrutando del colorido paisaje que se abría a cada paso. De pronto, entre los aromas de flores y tamales, me tropecé con la imagen de San Simón, su rostro evocó algunos recuerdos de cuando estudiaba la licenciatura en Veracruz, pues la primera vez que lo vi, fue en el cubículo del doctor Jacorzynski, mi director de tesis, quien lo tenía rodeado de licor y cigarros. Era San Simón, el santo de los proscritos, de los clandestinos, de los condenados, o por lo menos así fue como me lo presentaron.

Nuestro recuento en el mercado me impactó y decidí que era el momento de ir en su búsqueda. Las advertencias cayeron rápidamente, San Simón se apoderó de mí. Algunos maestros del CIESAS me decían que tuviera cuidado, que alguien anteriormente intentó estudiar su culto y San Simón se le apareció en un sueño negándole la oportunidad de acercarse a él. Algunas amigas me dijeron que tuviera cuidado porque por las noches se metía a la cama de

¹¹⁹ El mercado Tiellmas se encuentra en el centro de San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

las mujeres y las violaba. Entre más advertencias me daban, más se acrecentaba la curiosidad.

Un día platicando con una amiga de la maestría, me contó que en los bares de la zona de prostitución de Macondo había altares dedicados a San Simón, así que decidimos emprender el viaje a la frontera.

Fue realmente una sorpresa encontrarme con aquella profunda devoción. Son cuatro los bares que subsisten en aquel rincón de Macondo, casi escondido por una espesa arbolada. Era de noche, y en un pequeño circuito estaban los bares *El Gitanos*, *El Molino Rojo*, *El Yamila* y *El Kumbala*, bajé del coche y comencé a preguntar por San Simón. Algunos rostros expresaban sorpresa. Pregunté a varias de las mujeres que estaban fuera de los bares sobre el santo; una de ellas me dijo que fuera a *El Kumbala*. Cuando me acerqué al bar, noté un poco de incomodidad. Me veían de abajo para arriba, hasta que una chica se me acercó y me preguntó qué buscaba, le dije —a San Simón—. Me llevó al bar y me mostró un gran altar que se asomaba sobre la barra de las cervezas; ella era una devota, le apodaban la Vaca. Me dijo que su templo estaba en San Andrés Itzapa, que mejor fuera para allá. Sin embargo, me permitieron ofrecerle una cerveza y dejarle un cigarro. Me marché, y después de unos meses regresé a *El Kumbala*; esta vez para quedarme.

El segundo acercamiento fue mucho más desconcertante. Llegué con un grupo de amigos a tomar unas cervezas a *El Kumbala*. Nuestra presencia causó curiosidad por parte de algunas mujeres e incomodidad por parte de otras. Yo estaba muy nerviosa porque en aquella ocasión no había alcanzado a ver el altar de San Simón. En Macondo había álgidos conflictos sociales que devinieron de la reforma educativa en México. Cientos de maestros se habían congregado en Tuxtla Gutiérrez, la capital de Chiapas, para luchar contra una imposición gubernamental que amenazaba sus derechos laborales. Entre pláticas sobre el conflicto y la música de la *rocola* que sonaba en *El Kumbala*, no podía concéntrame; no estaba el altar y ésa era una gran preocupación. La mesera que nos llevó las cervezas era una bella mujer con un vestido rojo pegado al cuerpo; ella nos miraba de lejos, me paré y me dirigí hacia ella con la estampa de San Simón en las manos, y le dije que lo buscaba. La mujer abrió los ojos, me tomó de la mano y me llevó detrás de la barra de cervezas; ahí estaba el altar, aunque era muy distinto al que vi la primera vez. En esta ocasión no había flores, ni candelas, ni licor, ni cervezas, sólo algunas estatuillas sin ningún tipo de ofrenda. Ahí comenzó una breve conversación:

Sheila: Ahí está mire, sólo que lo tenemos castigado pue’.

Mónica: Y ¿por qué lo tienen castigado?

Sheila: Pue’ porque se ha portado mal, ¿no ve lo muerto que está el bar?

Mónica: Y ¿cómo lo castigan?

Sheila: Ahora le quitamos la ofrenda y hasta que se porte bien le volvemos a poner las flores y las candelas (Conversación directa con Sheila, 5 de septiembre de 2013).

Las jerarquías que establece San Simón sobre sus devotos parecían diluidas, su sacralidad estaba inmersa en otros términos. San Simón era castigado y mantenía con sus devotas una relación horizontal, tal vez debido a la condición marginal que compartían las prostitutas y el santo.

MACONDO Y SUS PROFUNDIDADES

Macondo es un poblado que ha experimentado álgidos procesos de transformación. En la década de 1980, un gran éxodo de mujeres y hombres guatemaltecos arribaron las inmediaciones de Macondo. La guerra civil en Guatemala había expulsado a miles de personas que se asentaron en dos campamentos de refugiados que la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) había establecido. En los campamentos se resguardaban personas de las masacres perpetradas por el conflicto bélico, “dejamos todo, sólo salimos con la ropa, fue difícil, aunque la gente a de acá se portó primero muy bien, nos ayudaban [...] Me salí de mi aldea porque decían que el ejército iba a llegar y todos sabíamos que pasaba” (Entrevista directa, 29 de septiembre de 2013, Anónimo, en Marín, 2014: 65). Después de algunos años los campamentos de refugiados cambiaron de estatus y se crearon dos colonias, algunos de los refugiados obtuvieron su ciudadanía y otros se regresaron después de que se firmaran los tratados de paz en Guatemala en 1996.

Otra de sus configuraciones está permeada por diversas disputas territoriales entre los carteles de la droga que se intensificaron cuando Felipe Calderón comenzó la guerra contra el narcotráfico. Los pobladores recuerdan una de las principales disputas entre dos organizaciones criminales, la cual comenzó con una balacera que duró más de siete horas. La tranquilidad en el poblado

llegó cuando el nuevo cartel se apropió del poblado, pues de acuerdo a la opinión de la gente, el cartel anterior, además de traficar con drogas, extorsionaban y cometían toda clase de improperios.

Una de las principales características que han definido la volatilidad del poblado, son los flujos migratorios. Macondo ha sido lugar de paso para gente que proviene de Centroamérica, principalmente de hondureños, guatemaltecos, salvadoreños y en menor medida nicaragüenses. Sin embargo, en los últimos años se ha convertido en un lugar de destino, lo que ha provocado algunas incomodidades por parte de los pobladores locales que estigmatizan a los inmigrantes centroamericanos, asociando a las mujeres con el trabajo sexual (Haon, 2010; Villanueva, 2015) y a los varones con la delincuencia. No obstante, la violencia desplegada en Macondo también es ejercida por algunas instituciones gubernamentales, como el Instituto Nacional de Migración (INM) y la Procuraduría General de la República (PGR), quienes realizan extorsiones sexuales y económicamente a las personas que no portan documentos que demuestre su estadia legal en México. Las deportaciones que se llevan a cabo del lado mexicano de la frontera pueden resultar una verdadera tragedia, ya que algunas personas han migrado con su familia entera por diversos motivos, por lo que una deportación es un problema ya que se carece de redes que puedan apoyar al miembro deportado en el país de origen. La mayoría de las mujeres que trabajan en la zona de prostitución no portan visas ni permisos que les permitan transitar por México, así que los operativos de estas instituciones en la zona son recurrentes. Durante mi trabajo de campo se llevó a cabo un operativo en la zona.

Era aproximadamente la una de la tarde; ahí estaban algunos zopilotes vigilando a los famélicos perros; el calor era asfixiante; algunas mujeres estaban en sus diminutas habitaciones ocupándose con un cliente, otras sentadas a las afueras de los bares con las piernas cruzadas esperando ocuparse. La tranquilidad habitual fue interrumpida por un grito, seguido de un convoy de patrullas repletas de agentes del INM y la PGR enmascarados que bajaron armados como si fueran a enfrentarse con un gran ejército. Las mujeres corrían, así como las tomó el grito; algunas desnudas huían a la milpa que estaba detrás de los bares para refugiarse de la amenaza. Los agentes entraron, esta vez no se llevaron a nadie. El operativo duró poco, entraron a los cuartos y se fueron. Después de unos minutos y cuando había regresado un poco la tranquilidad, llegó Mayito, el intendente del bar, con un fuerte dolor de cuello.

Mayito: ¡Ay, Mónica! Me duele mucho el cuello, creo que me lo torcí.

Mónica: Y eso Mayito, ¿a qué se deberá?

Mayito: Pues tuve que salir corriendo, ¿no viste que llegó la migra?

[En ese momento interviene Iván,¹²⁰ riéndose.]

Iván: ¡Ay, Mayito, tan pendejo, pero si tú eres mexicano! ¿Para qué te fuiste a esconder pue'?

La zona de prostitución está inscrita en un contexto social envuelto en dinámicas de violencia y resiliencia. Las mujeres de los bares tienen que ingeniarse estrategias que les permitan sobrellevar circunstancias de vulnerabilidad. De esta manera, *El Kumbala* se puede imaginar como un microespacio que refleja el proceso de cambio y conflicto que se vive en Macondo, en el cual San Simón adquiere en la vida de cada devota una significativa importancia, las prácticas religiosas que operan en el bar están entretrejidas a través de las diversas situaciones que tienen que sortear las prostitutas de los bares, donde esta deidad no sólo colma sus penas o el miedo, sino satisface sus más profundos deseos de protección.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN *EL KUMBALA*

La zona de prostitución se encuentra en la periferia de Macondo, la mayoría de las prostitutas son de origen hondureño, guatemalteco, salvadoreño y nicaragüense. El encargado del bar era Iván, un joven de 25 años de origen mexicano, cuyas actividades constaban de administrar el bar, vender las cervezas, hacerse cargo de las fichas,¹²¹ y vigilar cuando las mujeres se ocupaban,¹²²

¹²⁰ Iván es el encargado del bar *El Kumbala*.

¹²¹ La ficha es una de las principales actividades de las prostitutas. Constaba de tomar una cerveza con algún cliente quien la pagaba más cara que la que tomaba él: si el precio de la cerveza normalmente era de veinte pesos, la cerveza de la invitada le costaba al cliente sesenta pesos. Ese dinero se distribuía de la siguiente manera, veinte pesos para la fichera, veinte pesos para pagar el costo de la cerveza, diez para Iván y diez para Mayito el intendente. Cada que una de las mujeres que trabajan en el bar era invitada, Iván les daba una ficha para llevar un conteo de las cervezas que serían intercambiadas por dinero.

¹²² Las prostitutas cobraban cien pesos por cada quince minutos de servicio. De esa cantidad, cada una de ellas tenía que pagar tres pesos a Iván, que era para pagar los servicios del bar. Las reglas al interior de las habitaciones variaban, y cada mujer tenía su propio estilo; algunas cobraban cierta cantidad por sexo oral, por sexo vaginal y anal. Las negociaciones estaban sujetas

además era encargado de la seguridad, de organizar la fiesta de San Simón el 28 de octubre y realizaba todos los martes y viernes las ceremonias a “Moncho”, nombre afectivo con el que se denomina a San Simón.



Imagen 1. Devoción en tacones.
(Foto: Blanca Mónica Marín Valadez)

NOTA ETNOGRÁFICA I LA RITUALIDAD DE LOS MARTES Y VIERNES

Para Iván, el día comenzaba a las siete de la mañana, cuando salía a comprar claveles rojos al mercado de Macondo. Mientras, Mayito comenzaba a barrer la zona de cuartos del bar y los baños. Cuando llegaba Iván prendían la *rocola* que dejaba escuchar bachatas, salsa y banda. A esa hora todavía las mujeres seguían durmiendo. Iván abría la primera cerveza que le ofrendaba al santo, después, en una cubeta vertía agua, jabón, perfume de San Simón y éter. Ahí sumergía las diversas estatuillas del santo que componían el altar. Mientras

.....
a ellas y algunas veces llegaban a cobrar ochocientos pesos o más por una hora. Sin embargo, todas tenían muy presente no cobrar menos de cien pesos por cada quince minutos.

éstas se remojan, le retiraba del retablo las cenizas y las *bachas*¹²³ de cigarros, tiraba las flores marchitas y en una cazuela quemaba un poco carbón con copal. Cuando Iván terminaba de colocar las flores frescas, algunas candelas y las estatuillas, con el agua que bañó a las imágenes, baldeaba la entrada del bar. Después de esto, Iván comenzaba a comunicarse con San Simón a través del puro. Él me explicaba que cuando se fuma el puro y este no camina bien, quiere decir que hay trabajos de brujería y envidias; pero cuando el puro se quema bien y se hace una flor, el santo pronostica buena fortuna. Estas ritualidades se realizaban religiosamente todos los martes y viernes, pero, cuando por alguna razón, no se realizaban, la dueña de *El Kumbala*, doña Yuyis, reprendía fuertemente a Iván. Según Yuyis ella se enteraba por sí sola, pero Iván sospechaba que Mayito le chismeaba.

Otra de las prácticas importantes en la zona de prostitución es la fiesta el 28 de octubre. En esta ceremonia intervienen todas las mujeres del bar. Desde el 27 de octubre doña Carmen, una prostituta retirada, es quien se encarga de organizar los preparativos en todos los bares. Las prostitutas compran decenas de arreglos florales para cada altar, además de ofrendar botellas de whisky, ron, tequila. Cuando el altar está listo y lleno de candelas de distintos colores, doña Carmen fuma treinta puros, donde agradece al santo por la fortuna recibida. En *El Kumbala*, como en todos los bares, San Simón elige a su esposa, para ponerse borrachos y comenzar las festividades.

En la zona de prostitución las celebraciones se dividen en dos; la primera es una fiesta privada con las mujeres de la zona, la segunda es una fiesta donde celebran con los clientes. La fiesta privada comienza a las cuatro de la mañana del 28 de octubre, cuando el santo pasa golpeando las puertas de las habitaciones invitando a las mujeres a cantarle las mañanitas. Cuando todas están en el salón la música de la *rockola* comienza, y cada una de las devotas toma su figura del altar para bailar con él. Se toma en seco, es decir, a boca de botella. Todos los asistentes tienen que tomar y bailar. Después, una de ellas le hace *table dance*. La verbena se ambienta cuando se abren las puertas del bar y todas las prostitutas de la zona llegan a *El Kumbala* con los santos en sus brazos. Ellas restriegan al santo por todo su cuerpo: ahí algunas lo besan, lo abrazan. Después de unos minutos, se hace una procesión por los cuatro altares que se encuentran en los otros bares. La bebida no se acaba, la música tampoco y uno

¹²³ Restos de cigarros

puede perder la concentración y sumergirse en la fiesta, cigarros, tequila y algunas drogas. En la zona de prostitución son cotidianos los conflictos entre las mujeres, pero a pesar de los problemas, la fiesta continúa hasta las nueve de la mañana, cuando se van a descansar porque por la tarde comienza la gran fiesta.

En la fiesta pública cada bar organiza la ceremonia con su propio estilo: en *El Gitanos* promovían espectáculos sexuales en vivo, en *El Molino Rojo* y *El Yamilia* ofrecían rifas sexuales y *Dj*, *El Kumbala* tenía una fiesta más tradicional, las mujeres después de haberse emperifollado salían como verdaderas reinas de belleza a compartir la fiesta con los clientes al ritmo de la marimba. Es una tradición que antes de la fiesta un ejército de peinadores llegaba a los bares a peinar y maquillar a las mujeres de la zona. Algunas veces las competencias entre los estilistas pueden ser sumamente agresiva y mucho más cuando alguna distraída no está acostumbrada a kilos de maquillaje y a usar zapatillas con tacones enormes.

Las ritualidades celebradas en *El Kumbala* y en otros bares de la zona son continuos y complejos. Cada una de las prostitutas tenía sus propios estilos para realizar la práctica. Una de las características más importantes de esta figura religiosa en la zona de prostitución es la concupiscencia, es decir el deseo sexual que se expresa, además, en las diversas prácticas religiosas que operan en el bar. La concupiscencia es un comportamiento castigado por el cristianismo y es parte de las reglas que norman el cuerpo y que define la relación que se tiene con Dios.

Los que se guían por la carne, piensan y desean lo que es la carne; los que son conducidos por el Espíritu van a lo espiritual. La carne tiende a la muerte, mientras que el Espíritu se propone la vida y paz. No hay duda de que el deseo profundo de la carne es rebeldía contra Dios: no se conforma, y ni siquiera puede conformarse al querer a Dios. Por eso los que están bajo el dominio de la carne no pueden agradar a Dios (Romanos 8: 5-8).

Las prácticas religiosas desplegadas en *El Kumbala* que son parte del culto a San Simón, están asociadas con el deseo carnal. San Simón se convierte en el amante de las devotas, quienes lo complacen todo el tiempo. Algunas sostenían en sus tangas diminutas figuras del santo, otras lo envolvían entre sus pechos, una de ellas le bailaba mientras se desnudaba poco a poco frente a su imagen.

Incluso hubo quien me contó detalladamente uno de los sueños que tuvo con San Simón donde le provocó un intenso orgasmo:

Mire Mónica, un día ya habían cerrado, ese día me sentía muy prendida, estaba pensando en hablarle a Bárbara para pasar la noche con ella. No sé en qué momento pasó, pero estaba acostada y me sentía muy caliente; de pronto viera usted, comencé a sentir algo que recorría mi cuerpo, como unos labios que caminaban por mis piernas y sentí unas manos fuertes que me apretaban acá, la cadera, supe en ese momento que era *Moncho*, sólo me relajé y me dejé ¡que él hiciera lo suyo pue'! —Sé que te gusta—, me dijo *Moncho*, luego me bajó el *short*, no me quitó la tanga. Ahí mismo comenzó a besarme, tiene una lengua bien sabrosa y ahí estaba con su sombrero, sobre mí. ¡Ay, si viera que rico *coge* ese *Moncho*! Por eso es mi esposo. Después de haberme besado toda la *cuca*, comenzó a morder mis pezones y ¡zuaz! Me penetró, es tan grande, tan fuerte y tan aguantador... Me cogió maravilloso, de perrito, de muchas formas, viera que no me cansé. Y *usté* ya sabe, bueno no sé si le ha tocado uno como *Moncho* (se ríe) pero viera, es un dulce, y ya estaba a punto de *correrme*, él sabía y más duro me cogía hasta que por fin pegué un grito que desperté a Perla. Estaba toda mojada y él seguía cogiendo tenía que acabar, claro. Y cuando terminó, también sentí como se corría por dentro. Luego se fue. Viera qué bien dormí, se me quitaron las ganas. Al día siguiente, desde antes de que me levantara ya tenía servicios. *Moncho* también nos paga, después de que se *ocupa* con nosotras nos manda al día siguiente muchos clientes. Ese día hice de paga como dos mil trescientos pesos (E.D., Sofía, 15 de octubre del 2013, en Marín, 2014: 103, 104).

La concupiscencia es un elemento indispensable en el culto de San Simón, pues estas relaciones que se sostiene con el santo las acerca a él. Entre las mujeres que se acostaban con San Simón había una clara relación de reciprocidad, pues la mujer que tuvo estos sueños fue retribuida con bastantes servicios sexuales durante los días siguientes. Este vínculo expresa una de las principales funciones: proveer.

La función del santo, sin embargo, sobrepasaba su función de sólo abastecer de recursos económicos, al proteger a sus devotas. Cuando alguna de mujer se encontraba en una situación de peligro, el santo corría en su

ayuda. En una ocasión Sheila, una de las devotas más fervientes de San Simón, me contó un conflicto que tuvo con uno de los clientes que visitaban el bar constantemente:

Tenía pue' un cliente, un día llegó mire bien *bolo*¹²⁴ y me dio harto *pisto*,¹²⁵ *cabal*¹²⁶ eran quince mil pesos mexicanos, me llevó al hotel y yo bien confiada, después el *cerote*¹²⁷ se puso violento y comenzó a pegarme, yo le marqué a Iván ahí como pude, le dije que estaba en *el Miramar*,¹²⁸ cuando llegó Iván ya se había ido el *jueputa*,¹²⁹ pero yo me quedé con los quince mil pesos. Al día siguiente llegó al bar a reclamar el dinero, pero mire Mónica, lo que se da, ya no se quita pue'. La cosa es que Iván me obligó a darle diez mil pesos, yo estaba así de enojada, *cabal*¹³⁰ me quedé con cinco mil. En esa semana el viejo *cerote* se fue al "Molino Rojo" y que llega la PGR y se lo lleva, le pusieron el dedo, es que ese tipo era narcotraficante y sabrá Dios cuantos años de cárcel le echaron, San Simón me ayudó, se vengó después de la *putiza* que me dio ese bandido, en *chinga* le invité su cerveza y su cigarro a mi Monchito (Conversación informal con Sheila, octubre 2013).

Otra de las prácticas que marcaban una relación horizontal entre esta San Simón y sus devotas son los castigos. Fueron variadas las ocasiones en que las prostitutas del bar insultaban al santo, le quitaban la ofrenda e incluso lo metían al refrigerador de las cervezas. San Simón en el bar tenía dos principales funciones, proveer y proteger; si él fallaba en alguna de estas funciones, el santo era castigado de la manera mencionada. La carga simbólica del santo estaba permeada por las circunstancias de vulnerabilidad que tenían que enfrentar las mujeres del bar, donde su condición de prostitutas e inmigrantes sin documentos las exponía a diferentes peligros; de ahí una de sus principales funciones.

¹²⁴ Ebrio.

¹²⁵ Dinero.

¹²⁶ Es una expresión guatemalteca polisémica; en este contexto de la conversación expresa sorpresa.

¹²⁷ Mierda.

¹²⁸ Hotel de Macondo.

¹²⁹ Es una ofensa "hijo de puta".

¹³⁰ En esta parte del contexto de la conversación expresa decepción.

San Simón es una figura religiosa que se encuentra en un proceso paulatino de expansión. Su capacidad para adaptarse a distintos contextos devocionales ha hecho posible que haya quienes se apropien del culto y generen nuevos sentidos. Una de las principales características es su ambivalencia, lo que ha permitido que el culto camine a otras latitudes resguardando en su seno las penas, las angustias y los deseos de sus devotos. San Simón es una religión flexible que adquiere su carga simbólica a través del contexto donde se inscribe la devoción. En Macondo, zona de frontera y sacrificio donde los inmigrantes centroamericanos corren terribles riesgos, San Simón representa un refugio donde los clandestinos pueden colmar sus penas.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Alejos, José

1994 *Mosojántel, etnografía del discurso agrarista entre los Cho'les de Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Arriola, Aura Mariana.

2003 *La religiosidad popular en la frontera sur de México*, México, Plaza y Valdés, Coahuila.

Haon, Nicanor Mandueño

2010 "El impacto de la variable de género en la migración Honduras-México: el caso de las hondureñas en la Frontera Comalapa", en *Liminar*, Estudios Sociales y Humanísticos VIII, nº 2, (Diciembre), pp. 165-181.

Jacorzynski, Witold

2010 *La maldición de Judas Iscariote: aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y la antropología de la religión*, México, Publicaciones de la Casa Chata.

Mendelson, E. Michael

1965 *Los escándalos de Maximón*, Julio Vielman (trad.). Guatemala, Instituto Indigenista de Guatemala.

Morales, Mario Roberto

1998 *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón, los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Norwegian Agency for Development Cooperation, NORAD, FLACSO Guatemala.

Nash, June

1994 “Judas Transformed”, en *Natural History*, n° 3, pp. 46-54.

Ochoa, Pilar Sanchiz

1993 “Sincretismos de ida y de vuelta: el culto de San Simón en Guatemala” en *Mesoamérica*, vol. 14, n°. 26, diciembre, pp. 253-266.

Pédrón-Colombani, Sylvie

2008 “El Culto de Maximón en Guatemala”, en http://cemca.org.mx/trace/T54/Pedron_T54.pdf.

Pérez, Abelardo, presbítero

2009 *Me llaman Maximón, Satanás con corbata y sombrero*, 2 edición, Guatemala, Librerías Artemis Edinter, S.A.

Reyna, Alberto Vallejo

2005 *Por los caminos de los antiguos nawales: Rilaj Maam y el nawalismo maya tz’utujil en Santiago Atitlán*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Stanzione, Vincent

2000 *Rituals of Sacrifice Walking the Face of the Earth on the Sacred Path of the Sun*. Albuquerque, University of New México Press.

V, B. Mónica Marín

2013 *Prostitución y religión: el Kumbala Bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México-Guatemala*, tesis de maestría en Antropología Social. San Cristóbal de las Casas, CIESAS-Sureste.

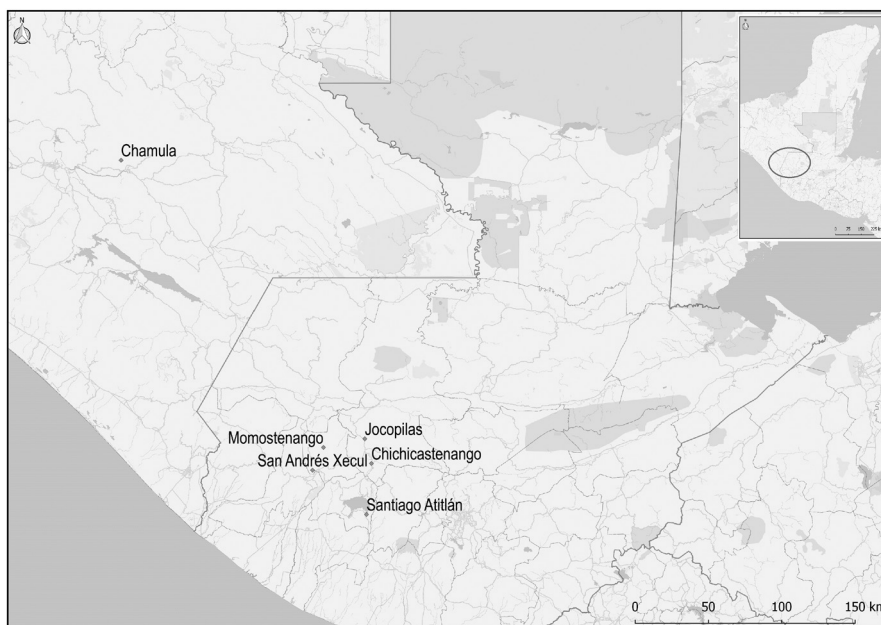
Villanueva Hernández, Ollinca Isthel

2015 *Maternidades flexibles. El caso de mujeres hondureñas en Frontera Comalapa*, tesis de maestría, San Cristóbal de las Casas, CIESAS-Sureste.



TODO TIENE SU NAWAL: APUNTES SOBRE LAS ENTIDADES SAGRADAS DE LOS K'ICHE'

Canek Estrada Peña



Dentro de la forma en que los pueblos mayas conciben el mundo, consideran que existen toda una serie de entidades numinosas de diversa índole y naturaleza, poderosas, y en muchos casos, susceptibles de actuar en favor o en contra de los seres humanos. Este es el caso de los mayas k'iche'¹³¹ —de quie-

¹³¹ Los K'iche' habitan en el occidente del altiplano guatemalteco, en los departamentos de El Quiché, Totonicapán, Quetzaltenango, Sololá, Huehuetenango, Suchitepéquez, San Marcos, Retalhuleu y Chimaltenango. Su lengua es en la actualidad una de las prolíferas de entre la familia lingüística maya, con alrededor de un millón de hablantes; comparten una cultura en común con sus parientes lingüísticos, entre los que se encuentran los hablantes de Kaqchikel, Tz'utujil, Achi, Sakapulteko, Sipakapense y Uspanteko; así como con los Q'eqchi', Poqomam

nes me permitiré escribir estas líneas— quienes comparten con sus parientes lingüísticos y sus vecinos geográficos un sistema de pensamiento cosmológico en el que dichas fuerzas sagradas tienen un papel preponderante en la vida diaria y el destino.”.

De acuerdo con estas concepciones, no hay ninguna ser vivo, objeto, fenómeno, acontecimiento o circunstancia que escape del dominio de alguno de estos seres, por lo que quienes toman en cuenta este hecho buscan entablar una relación de respeto y reverencia hacia ellos. En muchas ocasiones, esta relación implica la necesidad de alimentar a dichos seres por medio de ofrendas periódicas, pues si bien se considera que son más poderosos que los seres humanos, su naturaleza y la de nosotros es isomorfa. Por ello se considera que tienen necesidad de alimentarse —incluso que se aficianan por ciertas sustancias que le son gratas—, son capaces de comunicarse entre sí y con algunos individuos, pueden caminar, llorar, alegrarse, ejercer su sexualidad, entre varias cosas más.

En este texto enumeraré algunas de las fuerzas sagradas que son parte de este universo espiritual para los mayas de las tierras altas de Guatemala, esperando que sirva al lector como motivación para que se acerque a otros trabajos especializados en el tema.

¿QUÉ SON LOS NAWALES PARA LOS K'ICHE'?

Los k'iche' usan en la actualidad el término *nawal* como una categoría para nombrar a toda una serie de seres sagrados, entre las que se puede incluir el día de nacimiento de un niño, las fuerzas que residen en el interior de la tierra, las almas de los antepasados, y otras más. En México dicho término se usa popularmente para hablar de un individuo que tiene la capacidad de transformarse en animal o en algún fenómeno de la naturaleza, generalmente con el fin de disfrazarse para cometer un hurto, o para mandar un mal en contra de una víctima. En Guatemala se afirma que existen estos personajes, pero ahí se les llama *win* en idioma k'iche' e idioma mam, o *k'isom* en idioma tz'utujil, aunque también se les puede llamar *characoteles*.

.....
y Poqomchi'. Pero también comparten elementos culturales estrechamente con los Mam, Ixil, Tekitecos y Awakateko, con quienes tienen colindancias geográficas

En general, podríamos decir que la palabra *nawal* sirve para hablar de la fuerza invisible (en estados normales de percepción) que reside en todas las cosas, una contraparte inherente de los seres la cual tiene agencia y carácter propio, que en ocasiones se refiere a un compañero espiritual, un guardián de un lugar o un ser oculto en el interior de ciertos objetos. Por ejemplo, el *nawal* de una persona puede ser un animal que habita en el monte, de cuya suerte depende el destino de la persona, pero también puede ser su día de nacimiento en el calendario ritual de doscientos sesenta días, o también el signo del zodiaco caldeo bajo el cual nació, o incluso alguna piedra o figurilla antigua que resguarda en su casa y que conserva al considerarlo como un aliado. Así, las casas, los pueblos, los cerros, las cuevas, así como ciertos cultivos, productos y herramientas también tienen un *nawal*. La antropóloga Ruth Bunzel escribió al respecto: “La idea del nahual tiene algo en común con el difundido concepto norteamericano del espíritu guardián. El nahual es esencialmente amistoso”.¹³² Es evidente, sin embargo, que el término al que nos estamos refiriendo es un préstamo de la lengua náhuatl, lo cual no debe sorprendernos, en tanto que la lengua k'iche' posee otros tantos préstamos, resultado de una activa interacción a lo largo de su historia. Hoy día, algunos especialistas rituales intentan explicar la naturaleza de estos seres en lengua castellana, entienden el término *nawal* como equivalente a “energía”, pues echan mano del léxico contemporáneo con que la gente en general hoy en día se refiere a las fuerzas del orden metafísico.

Al parecer, este término se usa en diversas ocasiones como una palabra genérica que se puede referir a diversas entidades nombradas de diferente forma en k'iche', entre las que podemos encontrar aquellas que se les nombra *ajawab'*, es decir, “señores”, y que si bien puede hacer alusión a las personas que fungen como figuras de autoridad en la sociedad, en el contexto que lo estamos mencionando, se refiere a los seres poderosos que pueden gobernar sobre la vida de la gente, o que remiten a gobernantes del pasado. Por ejemplo, son *ajawab'* los veinte días del calendario sagrado (*jun winaq nawalil*), los dueños de los volcanes y las montañas (*rajawal juyub'*), los antepasados ilustres y que ocuparon puestos importantes en el pasado, o incluso las máscaras de los bailes tradicionales.

¹³² Bunzel, *Chichicastenango*, pp. 330-331.

Pero también podemos encontrar que *nawal* puede estar hablando de un alma de las cosas a la cual se le llama *umujil*, “sombra. Los seres vivos, pero también una casa, una silla, un puente, las herramientas de trabajo, etcétera, tienen su *sombra*, la cual es una entidad delicada y a la cual se debe cuidar, ya que, si esta se encuentra bien alimentada por medio de ofrendas, hará que los seres vivos se desarrollen adecuadamente, o que los objetos funcionen bien; de lo contrario, la sombra se extravía y estos elementos se enferman. *Nawal* puede referirse asimismo a un alma o esencia de algunas cosas, la cual se denomina *k’ux*, “corazón”, que se encarga de la regeneración o reproducción de éstas; por ejemplo, el *u k’ux pwaq*, “su corazón del dinero”, permite que éste nunca se acabe y que rinda de mejor manera; o el *u k’ux ixim*, “su corazón de maíz”, no deja que falte en la casa dicho alimento. También tiene su *k’ux* el instrumental con que realizan la adivinación los guías espirituales denominados *ajq’ijab’*, “los que trabajan con los días”, el cual es llamado *vara* y está conformado por semillas de *tz’ite*¹³³ y cristales de roca.

Imagen 1. La *vara*, conjunto de semillas con las que se practica el *ch’obonik* o “adivinación”, tendida frente al *kamawil* de una especialista ritual. Santa Lucía Utatlán, octubre de 2017. (Foto: Mario Cul Pu)

Finalmente, *nawal* puede ser también el espíritu de algunas cosas que se consideran especialmente sagradas y que son objeto de veneración, al cual se le llama *santil* o *diosil*; algunas cosas que tienen *santil* son las imágenes católicas —las cuales, por cierto, fungen como *nawales* de los pueblos—, las cruces que marcan los lugares sagrados,



¹³³ *Erythrina atitlanensis*, árbol conocido en Guatemala como Palo de Pito y en México como Colorín. Las semillas tienen un color rojo intenso.

las figuras de piedra labradas en el pasado remoto o la personificación del maíz.

DIVERSIDAD DE LOS SERES SAGRADOS DE UNIVERSO K'ICHE'

Presento a continuación ejemplos de las fuerzas numinosas consideradas como *nawales* por los k'iche', las cuales podemos agrupar en diversos conjuntos, de acuerdo con su origen o sus funciones.

Los Mundos y otras fuerzas de la naturaleza

Encabezando la jerarquía de fuerzas espirituales se encuentra la idea de un dios supremo que representa la unión o síntesis de las diferentes manifestaciones divinas a la cual se le nombra en la actualidad como *ajaw*, término que puede traducirse como 'señor', 'dueño', 'patrón', 'soberano'. Si bien esta denominación es de origen colonial —en algunos documentos se refieren a “Dios nima' ahau” (‘Dios gran señor’) como el dios cristiano—, en el discurso ritual contemporáneo se le refiere en ocasiones como *ajaw uk'ux kaj*, *ajaw uk'ux ulew*, ‘Señor Corazón del Cielo, Señor Corazón de la Tierra’, como una forma con la que los especialistas rituales recuperan hoy día los títulos con los que sus antepasados nombraban a la deidad suprema y que quedaron plasmados en el *Popol Vuh*, libro que narra la cosmogonía de este pueblo. Referirse a dicha deidad por medio de un binomio, les permite nombrar las diferentes facetas de una cosa que es concebida como unidad, permite enfatizar que una cosa contiene dentro de sí diferentes cualidades, y que cada una de ellas posee una potencia contenida. En este caso, se resalta la naturaleza dual del ser supremo: es quien anima al cielo, y al mismo tiempo a la tierra. La tierra misma es un *nawal*, nombrado como *Juyub'-Taqaj*, término que se traduce como “Cerro-Planicie”, y que es una expresión que funciona como sinécdoque binomial para referirse a la superficie terrestre; en muchos casos ésta es nombrada en castellano como Dios Mundo, o simplemente como Mundo. Quizá la tierra sea el personaje espiritual más importante no sólo para los k'iche', sino para los diferentes grupos mayas, ya que es quien provee de forma providencial todo lo necesario para la vida: las siembras, los animales, el terreno donde se habi-

ta, los materiales de construcción, las fibras para vestirse, la leña para el fuego, los nacimientos de agua, el oro, la plata e incluso el lugar de la última morada.

Juyub'-Taqaj puede tener diversas proyecciones o manifestaciones hacia elementos de la geografía; por ello, los cerros sagrados más importantes son nombrados en las oraciones como sus advocaciones. Tal es el caso del cerro Pocohil, que es el más alto de los alrededores del pueblo de Chichicastenago; cuando este cerro es invocado, se le nombra honoríficamente como Pocohil Mundo. En todo lugar donde se manifiesta el poder del Dios Mundo puede ser nombrado Encanto Mundo, esta marca indica la presencia de un lugar sagrado, "encantado" por el poder de la tierra. Estos sitios pueden estar en la cima de los cerros, al pie de grandes peñascos o de piedras con formas caprichosas que recuerdan animales u otro tipo de objetos; así también en cuevas, nacimientos de agua, barrancos, en pequeños montículos (*mumus*) en medio de planicies o de campos de cultivo, en los cementerios, así como en las construcciones hechas en el pasado prehispánico.



Imagen 2. Altar en la cima del cerro Pocohil. Chichicastenango.
(Foto: Canek Estrada).



Imagen 3. Encanto *Nima' Caja'*, montículo en medio de una planicie. San Andrés Xecul. (Foto: Canek Estrada).

De entre estos *Mundos*, los volcanes de la costa del Pacífico son muy poderosos y delicados. A veces cuando hay necesidad de que una plegaria específica sea atendida de forma muy urgente o es muy difícil, los especialistas rituales suben a estos para dar ofrendas a fin de que se solucione dicha situación. Pero, por otro lado, algunos de ellos se consideran como la morada de seres destructivos que pueden enviar epidemias y desastres naturales, con el fin de matar personas y llevarlas a trabajar en sus fincas, es decir, en el inframundo. Los altares de tierra caliente, descendiendo hacia la Bocacosta, se consideran que son lugares para hacer brujerías y perjuicios contra los enemigos.

Sin embargo, hay fuerzas a las que se les da la categoría de Mundo que aparentemente no tienen un carácter telúrico. En las oraciones podremos escuchar frecuentemente que se llama a diversos funcionarios como el Presidente Mundo, Secretario Mundo, Tesorero Mundo, Juez Mundo, Policía Mundo, o incluso a sitios inmuebles relacionados con el ejercicio de poder, como la Alcaldía Mundo o la Cárcel Mundo. En este caso, se piensa que existe una especie de organización gubernamental similar a la que se lleva en las comunidades, con funcionarios que actúan de forma supeditada al Dios Mundo, y que son los encargados de llevar el gobierno del medio donde habitan las criaturas, lo cual implica la superficie y el interior de la tierra, pero también el cielo físico. De este modo, vemos que el término Mundo dentro del lenguaje ritual no sólo tiene connotaciones ctónicas, sino que abarca todo el medio donde se desarrolla la existencia.

Otras fuerzas poderosas están ligadas a la bóveda celeste. En especial el Mam Q'ij, 'Abuelo Sol', es considerado como el ser tangible superior; en algunos casos se le trata como una advocación material de la divinidad suprema, la cual rige por sobre el mundo; otras veces se le trata como un ser diferenciado de esta. Podríamos decir que el astro rey es una entidad sobre la cual se replica el *Ajaw*.

Importante también es Nan Ik', la 'Madre Luna', a quien las parteras les dirigen las oraciones en pro de la vida y el destino de los neonatos a quienes ayudan a nacer. Las estrellas también participan como fuerzas que influyen en la vida futura de los individuos; de hecho, la expresión k'iche' *u ik'*, *u ch'umilal*, 'su luna, su estrella', puede entenderse como "destino". De entre los cuerpos celestes, destaca también Venus, al cual se le llama Santiago o en otras ocasiones Junajpu —como los héroes míticos del *Popol Vuh* y como uno de los días del calendario—, lo que resalta su relación con el inframundo y con las fuerzas capaces de desatar la destrucción.

Son también importantes los señores de las cuatro direcciones, los cuales están relacionados con los antepasados, y a los cuales se les convoca en los diversos actos rituales arrodillándose ante ellos antes de comenzar las oraciones, ya sea en los cerros o frente a la iglesia. De especial atención son aquellas fuerzas que se les llama Nima'q taq Kaj Chobo', 'Las grandes Corporaciones del Cielo', los cuales reúnen a los diferentes fenómenos atmosféricos: relámpagos, nubes, lluvia, granizo, heladas, etcétera. Otras fuerzas sagradas son el viento (*kaqiq'*), los remolinos (*suk'um*), la neblina (*muyul*) y el frío (*tew*), las cuales son consideradas el vehículo en el que se encuentran los ancestros que han logrado salir del inframundo, después de haber permanecido un tiempo ahí.

Los santos

Un papel preponderante entre estas fuerzas sagradas adoradas en la religión maya costumbrista lo tienen los iconos de la religión católica. El Padre Eterno, Cristo, las diferentes advocaciones de la Virgen y los santos son entidades que pueden ayudar a los seres humanos a vivir una vida plena o a obtener diversos tipos de favores: Santo Tomás es dador de abundancia, San Miguel da la fuerza en las palabras para hablar o para escribir, San Gaspar ayuda a las comadronas con su oficio, San José ayuda a los guías espirituales, Santa Ana ayuda

a los solteros a encontrar pareja, San Jerónimo da la curación a diversas enfermedades, el niño conocido como Salvador del Mundo da la facultad de soñar, a la virgen de la Candelaria se le pide que las costumbres sean aprendidas y repetidas por los descendientes. Pero existen santos que encarnan fuerzas destructivas de tan poderosas, como Santiago, a quien se le relaciona con el viento furioso que puede tumbar las cañas de maíz o traer las tormentas que destruyen las casas. Los santos están conformados tanto por su cuerpo de madera y sus ropas, como por un alma a la que se le llama *santil*, a la cual también se le dice que es el *nawal* del santo. Este *santil* los puede hacer bajar de sus nichos en la noche y caminar en el cuarto donde está su altar, ir a dar golpes en la puerta o los tejados de algunas personas, o incluso hace que las personas vean cambios en su imagen. Por ejemplo, se dice que la imagen de Santiago de Momostenango puede sonreír y deja ver sus dientes cuando alguien le reza con mucha devoción, o que se pone pálida de su cara cuando va a morir alguien en la casa de quien le eleva sus plegarias. Existen santos patronos de diversos pueblos que son especialmente populares por los poderes que se les atribuyen: por ejemplo, la prosperidad y la abundancia económica de Chichicastenango, atribuida a su famoso mercado de los jueves y domingos, se piensa que es obra del trabajo del patrono Santo Tomás. En Jocopilas van muchos guías espirituales porque el patrono, San Pedro Apóstol, da la facultad de abrir “las puertas del cielo y del infierno”, con lo cual ellos pueden llevar las plegarias de las personas que solicitan sus servicios espirituales. En Momostenango, el patrono Santiago representa la autoridad y la firmeza: está montado sobre un caballo (*keej*) que representa para los momostecos los cuatro puntos cardinales y los cuatro cerros sagrados que rodean y dan “firmeza” al pueblo: Kilaja’ al oriente, Sokob al poniente, Pipil Abaj al norte y Tamango al sur.

Entre los santos también hay jerarquías y roles asignados entre ellos. Regresando al caso de Chichicastenango, el patronazgo del pueblo no sólo recae en Santo Tomás, pues él sólo representa su parte masculina, existe también la parte femenina que completa dicho cargo, y ésta recae en la figura de San Sebastián. De este modo, Santo Tomás y San Sebastián conforman una dualidad. En el caso de Momostenango, Santiago tienen a su secretario (*ajtzib*), el cual es San Felipe, quien carga con un libro; a él se le da el encargo de que anote todo lo que se le pide a Santiago, a fin de que éste no deje de atender las oraciones que recibe.

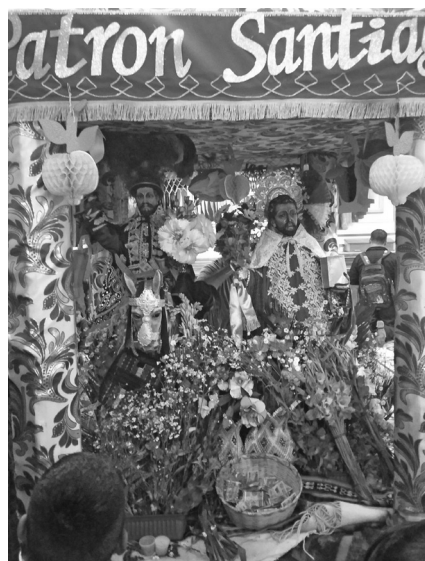


Imagen 4. Imagen de Santiago en la iglesia de Momostenango; al lado se encuentra San Felipe, secretario de Santiago. Momostenango, Guatemala. (Foto: Canek Estrada).

Finalmente, existen toda una serie de imágenes que son adoradas, pero que no pertenecen a la Iglesia Católica, y que más bien son emanadas de la religiosidad popular, sin que eso signifique que sean menos importantes. De entre ellas destaca San Simón o Maximón (de quien hay un trabajo escrito en este mismo tomo), quien en los últimos años ha cobrado gran popularidad no sólo entre los grupos mayas, sino también entre los mestizos, e incluso en otros países como El Salvador, México o Estados Unidos. Del mismo modo, frecuentemente podemos encontrar en los altares domésticos la imagen de Diego Duende o el Sombrerón, que se caracteriza por vestir un gran sombrero y ser regordete y de baja estatura.

En ocasiones destaca el Koxol, que es un personaje de la Danza de la Conquista y que se representa como un enano vestido de rojo, con máscara y un hacha en su mano; esta imagen proviene de la época prehispánica, pues aparece referida tanto en el *Popol Vuh* como en el *Memorial de Sololá*; en la actualidad se piensa que otorga la facultad de sentir el relámpago en la sangre de los guías espirituales; es decir, de unas vibraciones que dan en su cuerpo y que pueden ser interpretadas como avisos sobre acontecimientos presentes o futuros. Otra imagen muy venerada es San Pascualito Rey, al cual se le representa como un esqueleto cuyo cráneo ostenta una corona, y al cual se le atribu-

ye el poder de retirar las enfermedades o evitar la muerte repentina; aunque su culto no parece relacionarse con el de la Santa Muerte —más popular en México— tiene aspectos parecidos.

Los antepasados

Los ancestros se les conoce con el término de *nantat*, ‘madres-padres’, *qati't qamam*, ‘nuestras abuelas, nuestros abuelos’, o como *may q'ij*, *may saq*, “escondidos del sol (día), escondidos de la luz”. Ellos son sumamente reverenciados, ya que ellos dan a los hombres la pertenencia un linaje, su filiación a un pueblo, y son donadores de las costumbres antiguas, los ritos adecuados y la forma correcta de dirigir la vida. En ese sentido, pueden ser protectores de la paz dentro del hogar, pero pueden mandar castigos a quienes no vivan dentro del orden moral que ellos establecieron en el pasado.

El invocar su presencia es indispensable para todo acto social que los k'iche' costumbristas consideran como relevante, y su intervención es crucial para el buen desarrollo de tales acontecimientos. Por ejemplo, se les nombra cuando se da el cambio de cargos tanto de los alcaldes indígenas como de los cofrades al servicio de los santos, a fin de que guíen y otorguen sabiduría a los nuevos funcionarios. En este y otros actos sociales importantes, se invoca a los antepasados de acuerdo a su jerarquía: los abuelos fundadores de las poblaciones o linajes, que son considerados como una especie de “héroes culturales”; después a aquellos que fungieron en vida como alcaldes, a quienes fueron líderes en las cofradías y a aquellos guías espirituales especialmente notables en la memoria colectiva, es decir, a aquellas personas que se encargaron de la conservación de las tradiciones y el estilo de vida costumbrista; después a aquellas personas comunes que es posible recordar, y finalmente a las que no se puede recordar su nombre.

Así, su presencia se requiere cuando se va a concertar la pedida de una novia —acto que se denomina como *tz'onoj*—, pues en tanto que un matrimonio representa la unión de dos familias, los ancestros deben aprobar dicha unión, y aceptar que la mujer se una al linaje del marido. Puede existir la posibilidad de que en el pasado los ancestros de dichas familias hayan tenido una disputa y entonces la futura pareja no pueda ser feliz; en ese caso, es necesario que intervenga un especialista ritual que tratará de negociar con estas almas inconformes para que acepten de buena gana la unión. Igualmente, se

busca el auxilio de los ancestros cuando la concertación de la boda despierte la envidia de algún pretendiente anterior desdeñado; en este sentido, los ancestros se convierten en protectores del linaje.

Como las demás fuerzas sagradas, son también susceptibles a las ofrendas que busquen un fin personal. En este sentido, una persona puede recoger tierra del camposanto para rezarle a las astillas o el polvo de hueso contenido en ésta, pidiendo que los ancestros a los que pertenecieron dichos restos llamen a un ladrón para que vaya con ellos a la “morada fría y oscura” del inframundo donde ellos se encuentran residiendo. Las ofrendas que prefieren son el incienso, el estoraque, las velas de cebo y el licor.

Los huesos contienen parte de la esencia espiritual de los antepasados, y son especialmente poderosos porque son germen de nueva vida humana al ser considerados análogos a los huesos de la fruta de los que puede germinar una nueva planta. Sin embargo, hay otra parte anímica que entra dentro de la Morada Fría y oscura donde buscan un banco para acomodarse al lado de las almas de los demás difuntos que residen ahí. En este lugar encuentran descanso, pero después de pasado un tiempo, los ancestros pueden llegar a salir de este recinto, ascendiendo nuevamente al mundo habitado por los seres vivos; entonces ellos vagan entre las nubes, la neblina, el frío y el viento.

Las almas de la gente que ha ascendido se encuentran también en los lugares donde se congregan algunos insectos como las pequeñas moscas, las abejas o las mariposas, los cuales se pueden encontrar en los altares de las montañas. El investigador alemán Leonhard Schultze-Jena, quien realizó investigación etnográfica entre los k'iche' en los años treinta del siglo pasado, logró recopilar una oración que confirma este hecho: “Solamente el corazón vaga flotando con todos los demás antepasados que han muerto antes. Ya no tienen sus huesos, solamente su corazón ha quedado: murió y ahora vaga... no lo vemos, sólo como moscas flotan en el aire”.¹³⁴ Otro de los lugares donde se busca a los ancestros es en las naves de las iglesias católicas, en cuanto que se considera una especie de asilo para los ancestros, los cuales gustan de permanecer ahí; esta idea surgió quizá de la antigua práctica de enterrar a los difuntos en los atrios de las iglesias.

Los ancestros pueden regresar a la vida en un nuevo ser humano recién nacido en una especie de “reencarnación”, que sin embargo no tiene el fin de

¹³⁴ Schultze-Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, p. 22.

la trascendencia espiritual del individuo, con se asume en las religiones del oriente de Asia, sino que se asume simplemente que el ser humano participa en los ciclos de vida-muerte y renovación propios de la naturaleza. Una costumbre asociada a esta idea y que tiene un fuerte arraigo es poner el nombre de los abuelos fallecido a los recién nacidos, a fin de que los primeros logren retornar a la tierra; de este modo, los niños se convierten en los tocayos de los difuntos, en sus *k'exel*, “sustitutos”.

La muerte puede ser resultado de un llamado de los ancestros al haberse cumplido el tiempo de la persona, pero también puede deberse a que a otro muerto no le gusta hacer este viaje solo; para protegerse del poder de un recién fallecido, se le ofrece algo que reemplaza a los vivos; por ejemplo, al morir una madre joven, se le colocan unos retoños de cañas que representan a sus hijos o a su esposo, para que ella se sienta acompañada y no regrese para llevarse a sus descendientes o al conyugue verdaderos.¹³⁵ Por otra parte, aquellos individuos que no haya tenido descendencia en la tierra, no podrán entrar en este lugar y no tendrá descanso hasta lograr tomar la vida de algún infante que pueda presentar como suyo; a estas almas en pena se le atribuye la muerte repentina de los recién nacidos.

La brujería es otra de las causas por las que se piensa que alguien puede morir antes de tiempo. El cargado de realizar estas prácticas dañinas se le llama *aj itz'*, ‘el que hace el mal’, quien cobra fuertes cantidades de dinero para perjudicar a alguien; su labor no está exenta de riesgos, pues corre el peligro de que el alma de su víctima —muerta a causa de sus embrujos— puede regresar para vengarse de él. Una forma con la que contrarresta este peligro es exhumando el cadáver para ponerlo boca abajo, teniendo cuidado de cubrir sus ojos para que no pueda darse cuenta de la identidad del brujo, ya que si el cadáver quedase boca arriba, el alma del difunto puede regresar a la tierra.

Las imágenes de piedra

En varias partes del altiplano guatemalteco se encuentran esculturas antropomorfas y zoomorfas de piedra, las cuales fueron manufacturadas en la época prehispánica. Éstas son especialmente sagradas para los mayas, pues muchas de ellas son las manifestaciones materiales, contenedores de distintas entida-

¹³⁵ Carlson y Eachus, “El mundo espiritual de los kekchies”, p. 42.

des sagradas, además de ser un objeto impregnado con la fuerza de los ancestros. Una de las más célebres esculturas veneradas era el conocido como Pascual Abaj, el cual se hallaba en la cima del cerro Turqaj, en Chichicastenango; desafortunadamente desapareció. En la actualidad hay esculturas que están en posesión de particulares, los cuales les han construido altares en sus casas o terrenos a fin de que se les puedan realizar ceremonias; es el caso de un monolito esculpido en forma de felino que está en el interior de una casa en Santa Lucía Utatlán. Según su difunta dueña, éste salió en su casa después de un derrumbe —ya que ella vivía junto a un montículo arqueológico— y entonces le comenzó a hacer ofrendas; su altar comenzó a popularizarse, y hasta hoy llegan varios guías espirituales a pedir permiso para ofrendar a esta imagen.

En otras ocasiones estas esculturas son encontradas en tierras comunales y entonces son las autoridades indígenas o los mismos guías espirituales organizados los encargados de acondicionarles un altar. Es el caso de una figura antrozoopomorfa de Ojer Tinamit, en Lemoa, a la cual los guías espirituales le acondicionaron un altar para que cualquiera que quiera pueda llegar a hacerle una ceremonia. Otro caso se dio en el parque central de la comunidad kaqchikel de San Juan Comalapa: en años recientes, un grupo de *ajq'ijab'* de este pueblo consiguieron convencer a la municipalidad de instalar un altar público en este sitio, para lo cual fueron transportadas e instaladas cuatro esculturas prehispánicas encontradas en los alrededores; ahora dicho altar es un punto de reunión para varios partícipes de la religión maya. De las pequeñas figurillas prehispánicas que ocasionalmente encuentra la gente —las cuales son nombradas *kamawiles*—, se dice que contienen un gran poder y son consideradas como aliados e intermediarios frente a otras piedras mayores, así como guardianes de la santidad de la casa; por ello son sumamente apreciadas por los especialistas rituales. Una persona que posea un *kamawil* debe colocarlo en un altar oculto a la vista de otras personas, pues el hecho de sea vista por demasiada gente puede “causarle molestia”. Además, periódicamente se le debe de atender con ofrendas de incienso, candelas, flores, licor y agua; algunas personas gustan de ofrecerles música, e incluso sus dueños bailan con ellos al son de la marimba. Existe el tabú de no pelear frente a ellos, ya que se pueden “entristecer”; ello puede atraer dificultades a los moradores de la casa donde se encuentra.

Plantas y animales

Hacer alusión a la sacralidad de los seres vivos entre los k'iche' sería tema de un trabajo aparte, debido a la complejidad y cantidad de datos que sobre este tema se pueden ofrecer al lector. Por ello tomaré sólo algunos casos relevantes y ejemplificativos del papel que desempeñan tanto plantas como animales en esta amplia gama de entidades espirituales.

Como mencioné anteriormente, podríamos decir que el maíz es la planta más reverenciada entre todos los grupos mayas, a éste se le considera que tiene un espíritu *nawal* y que puede actuar a favor de la gente cuando le trata con respeto y reverencia. Su *nawal* es delicado: al maíz no se le debe de pasar por encima, cuando éste está sobre el suelo, ya que se le disminuye “su energía”, lo que ocasionará falta de alimentos en el futuro. Lo mismo ocurre cuando los tamalitos, las tortillas, el atole o cualquier alimento derivado de él, es desperdiciado, lo cual ocasiona tristeza en su corazón. No se le debe colgar cerca de donde tuestan café o chile, pues esos olores le desagradan, o tampoco hay que dejar una escalera recargada cerca, pues su *nawal* podría bajar y perderse.

El maíz requiere ofrendas periódicamente: cuando es la época de siembra o de cosecha se deben hacer banquetes con gran cantidad de alimentos, a fin de que su corazón “se ponga contento” y genere abundancia. También puede haber altares para quemar copal en medio o al lado de la milpa, en donde se hacen las ceremonias para alimentar la siembra. En estas ofrendas se seleccionan las mejores mazorcas, y se pasan en movimientos circulares por encima del humo del copal. Son especialmente apreciadas las mazorcas que nacen dobles, y en algunos pueblos del altiplano se les baila y atavía, llamándolas La madre maíz.

Los pinos son otra planta poderosa, no sólo por su tamaño, sino porque son la fuente primaria de leña, de materiales de construcción y de las resinas fragantes que se ofrendan a todos los *nawales*. Cortar un árbol para hacer la viga de una casa, o para ponerlo en la plaza principal para hacer la danza de los *voladores* o de los *monos*, es un acto que debe ir acompañado de copal y velas para el *nawal* del árbol, al cual se le pedirá permiso para ser cortado.

Otro árbol especialmente poderoso es el palo de pito, el cual se llama *tz'ite'* en k'iche'. Éste es el que produce las semillas rojas que usan los guías espirituales para practicar la adivinación, y de su madera se hacen imágenes sagradas, como la imagen del Ri Laj Mam o Maximón, en Santiago Atitlán. En

los textos coloniales cosmogónicos, se considera que la madera del *tz'ite'* fue la materia prima con la cual se labraron los cuerpos de una humanidad anterior, o, además, los bastones de los primeros hombres que vinieron del otro lado del mar, los cuales solo se alimentaban del olor de las puntas de varas de *tz'ite'*.

Otra planta con un *nawal* poderoso es el *me't*, 'tabaco', que es usado frecuentemente en todo tipo de ritos para agradar a los antepasados, o para cortar todo tipo de "energías negativas". El *me't* es fumado en grandes puros por los especialistas rituales durante las ceremonias, para pedir todo tipo de favores o para protegerse de presencias indeseables. Las figuras que se pueden identificar en las cenizas, son interpretadas como "mensajes" que el puro quiere dar a quien lo fuma.

Los animales son también portadores de mensajes de los *nawales*. La aparición de ciertos animales, sobre todo de aquellos que son silvestres, puede anunciar toda clase de acontecimientos. Los colibríes (*tzunum*) pueden avisar el arribo de visitas a la casa; el graznido de las hurracas, pueden anunciar chismes. Los tecolotes anuncian la visita de los ancestros, los cuales, en ocasiones regresan para llevarse la vida de alguna persona, sólo para pasarle un recado.

Hay fauna pueden advertir cosas en el camino: si un conejo, una ardilla u otro mamífero del campo atraviesa el camino de una persona, puede anunciar que este se encuentra libre siempre y cuando lo haga de izquierda a derecha, si lo hace en el sentido contrario, puede anunciar un obstáculo o un peligro adelante; para neutralizar esta mala influencia, el caminante escupe tres veces de lado.

Otros animales son vicarios de *nawales* poderosos, por ejemplo, cada día del calendario tiene su propio animal, el cual puede otorgar ciertas características a las personas que nacen en ellos. Por ejemplo, una persona nacida en el día No'j, tiene como animal el pájaro carpintero, por lo que se dice que "son personas insistentes, a tal punto que pueden ser irritantes", de forma similar a como es dicho animal cuando construye sus nidos en los troncos; o los que nacen en día Kawuq serán lentos y pesados al hacer todas sus cosas, tal como es la tortuga, animal que está relacionado con este día.

Hay animales que son anunciadores de las grandes potencias; por ejemplo, las serpientes son animales del Dios Mundo, los cuales pueden fungir como brazaletes, como prendas de vestir o como un látigo que éste trae para impartir justicia. Cuando se recolectan las serpientes para realizar algunas danzas en las que se emplean estos animales vivos, se debe hacer una cere-

monia a este *nawal* para que otorgue el permiso de que los danzantes las lleven, con la condición de que tienen que ser regresadas al monte. Otro ejemplo son los azacuanes, anunciadores de las fuerzas que dan la lluvia, ya que la migración de estas es coincide con la llegada del temporal. Asimismo, cuando aparecen estas aves en el cielo, los padres que tienen hijos que aún no caminan, lavan los pies de sus hijos y luego arrojan el agua que se usó siguiendo la dirección de azacuanes, con el fin de que los niños aprendan rápido a caminar.

Inmuebles y objetos

Como mencioné anteriormente, muchos de los objetos que nosotros consideramos como “inanimados” también tienen su *nawal*, sobre todo aquellos que son importantes para la vida cotidiana de las personas.

La casa es un elemento sumamente poderoso, pues contiene diversos elementos combinados: un terreno, materiales de construcción sacados de la tierra (adobes, tierra, metales, etcétera), troncos de árboles, y sus mismos moradores. Por todo ello es necesario dar ofrendas a la casa, a fin de pedir perdón al Mundo por lo que se le ha tomado para levantarla, así como para que la construcción en sí quede satisfecha, y no tome la vida de alguna persona; para esto, se debe matar a un chivo o un gallo, y se debe enterrar en medio del hogar.

El lugar donde se pone el fuego es sagrado, especialmente las tres piedras que sirven para sostener los instrumentos para cocinar, a los cuales se les llama *ixk'ub*. Son el centro anímico de la casa, por ello a veces se entierra el cordón umbilical de los recién nacidos debajo de una de ellas. Para agradecer el trabajo que hacen de resguardar el fuego, cada día 2 de mayo se les debe dar una ofrenda de atole; como ahora muchas casas usan estufas ahorradoras de leña, esta costumbre se hace poniendo el atole sobre la plancha que calienta el fuego. El *tuj* o baño de vapor también es un recinto poderoso, por lo que a veces es aquí donde queda la placenta de los recién nacidos, ya sea incinerada o enterrada; la fuerza de éste es tal que se dice que uno no debe soplar con la boca para avivar el fogón que lo calienta, pues se corre el riesgo de que ello ocasione el desprendimiento paulatino de los dientes.

Los asientos son igualmente delicados, ya que son contenedores de la sombra (*muj*) de sus propietarios, por ello hay un tabú con respecto a que nadie debe sentarse en la silla del jefe de familia, la cual debe ser respetada; de

igual forma, se tiene cuidado con el sombrero de éste. En el caso de los guías espirituales, estos reciben y cuidan una mesa y silla que son símbolo de su autoridad, por lo que deben alimentar su *nawal* por medio de ofrendas de humo de copal y velas.

Los instrumentos de cocina como las ollas y las piedras de moler, así como las herramientas para trabajar el campo, como el machete, el azadón y el hacha deben ser tratados con mucho respeto, pues su *nawal* puede molestar-se y causar un accidente, o hacer que el instrumento se averíe o no “trabaje bien”.

De todos los objetos que se considera que tienen *nawal*, el que destaca de todos es la cruz, a la cual se le llama *kajb'al*. Es doblemente sagrada, tanto por su significación cristiana, como por el hecho de considerársele símbolo de la unión de los caminos del sol (de oriente a poniente) como del viento (del norte al sur); es decir, marca el centro del universo, lo que la vuelve uno de los principales símbolos del Dios Mundo. Se le pueden encontrar en los encantos, las milpas, en los depósitos y cuerpos de agua, así como en la entrada o en los techos de las casas; en todos estos casos, sirven como protección contra malos aires y otros tipos de fuerzas negativas. Las personas guardan asimismo cruces personales en los altares domésticos, que cumplen funciones similares.

Los dueños de las enfermedades y las desgracias

Finalmente, hay que mencionar que se tiene la idea de que diversas enfermedades, accidentes o muertes repentinas son ocasionados por seres provenientes del inframundo, los cuales se alimentan de la sangre o del dolor de dichos acontecimientos. Por ello, aunque son seres indeseables, en ocasiones reciben ofrendas con el fin de que se satisfagan con ellas y no pretendan tomar la vida de las personas; ésa es la razón por la que a veces se puede encontrar en los altares de los costumbristas la imagen del Diablo. Existe un tipo de especialista ritual que se dedica exclusivamente a tratar con estas entidades, nombrando a su especialización *Ukab' Mexa*, ‘la segunda mesa’; esta cualidad hace que a veces se les confunda con los brujos que se dedican a causar daño a las personas a cambio de dinero (*aj itz'*), pero no son lo mismo.

CHOLQ'IJ: CALENDARIO
DE DOSCIENTOS SESENTA DÍAS

Un sistema de ordenamiento nawalístico-temporal. He dejado el tema del calendario sagrado de doscientos sesenta días al final, ya que éste se constituye como un sistema sígnico-cronológico en el que se encuentran contenidas todas las fuerzas que he enumerado hasta este momento; no solamente marca los tiempos adecuados para interactuar con ellas, sino que además sus días son entidades en sí mismas, las cuales funcionan como intermediarias por las cuales es posible acercarse a las demás.

Esta particular forma de contar los días, exclusiva del área cultura mesoamericana —no existe ninguna otra cultura alrededor del mundo que haya desarrollado un sistema equivalente— fue usada desde la época prehispánica por diversos pueblos con diferentes lenguas que, sin embargo, la compartían sin mayores modificaciones. Entre los nahuas del centro de México se le conoció como *tonalpohualli*, y entre los zapotecos *píje*. Para referirse a este sistema en la cultura maya se ha adoptado el nombre de *tzolk'in*, del cual hay que puntualizar que no es una denominación propia de algún pueblo maya, sino que éste fue acuñado en 1921 por el investigador William Gates. *cholq'ij*, 'orden de los días', es la palabra con la que se le conoce a este calendario entre los hablantes de las lenguas k'iche'anas; proviene de los vocablos *chol*, "alinearse, ordenar"; y *q'ij*, "día, sol". El *cholq'ij* funciona asignando a cada día un nombre propio que puede provenir de un elemento natural o cultural —entre los que podemos encontrar animales, plantas, fenómenos naturales, herramientas, personajes mitológicos o conceptos abstractos— al cual se le asigna también un numeral del 1 al 13. La serie de nombres propios contiene veinte de éstos, y se secuencian ininterrumpida, invariable e infinitamente; de igual forma, la serie de numerales corre de forma paralela sin ninguna alteración. De este modo, se forman doscientos sesenta combinaciones posibles entre nombres y numerales, antes de que ambas series lleguen a su punto de partida.

ENTIDADES SAGRADAS DEL UNIVERSO MAYA

<i>B'atz'</i>	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
<i>E</i>	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
<i>Aj</i>	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
<i>I'x</i>	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
<i>Tz'ikin</i>	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
<i>Ajmaq</i>	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
<i>Noj</i>	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
<i>Tijax</i>	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
<i>Kawuq</i>	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
<i>Ajpu</i>	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
<i>Imox</i>	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
<i>Iq'</i>	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
<i>Aq'ab'al</i>	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
<i>K'at</i>	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
<i>Kan</i>	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
<i>Kame</i>	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
<i>Kiej</i>	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
<i>Q'anil</i>	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
<i>Toj</i>	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12

Imagen 5. Los días del *Cholq'ij*. (Tabla: Canek Estrada).

Los veinte nombres de los días son considerados como *nawales* porque si bien se refieren al tiempo son a la vez las entidades numinosas que gobiernan sobre de él; como describiera Rafael Girard, cada una de éstas “es dueña del mundo y rey del día”.¹³⁶ Bajo esta concepción, todos los acontecimientos de dicho día, desde los más insignificantes hasta aquellos más relevantes, conciernen directamente al dominio que tiene sobre de él su *nawal*.

Si bien se entiende en primer término que cada día-*nawal* es un ser diferenciado y autónomo con respecto a los demás, en realidad se considera que

¹³⁶ Girard, *Los mayas eternos*, p. 330.

no actúan por sí solos, y, por tanto, su influencia sobre el mundo no implica exclusividad; por el contrario, se piensa que tienen una compleja red de relaciones entre ellos, que los hace trabajar en conjunto, no todos al mismo tiempo, ni tampoco en el mismo nivel, pero de alguna manera, bajo la idea de que forman conjuntos.

Algunos *ajq'ijab'* consideran que son veinte desdoblamientos de la divinidad, veinte facetas que tiene el *Ajaw*, a la vez que son también veinte caras del Abuelo Sol; a la vez, cada uno de ellos tiene trece personalidades, trece formas de expresar su poder. Como dirían un guía espiritual, “Dios tiene 260 formas, y se presenta una cada día”. Pero al mismo tiempo los días-*nawales* se consideran intermediarios ante la divinidad suprema y los hombres, pues se dice que “nadie podría ver directamente a *Ajaw*, porque se volvería loco a causa de tanto poder”. De este modo, los veinte señores de los días son la forma en que los mortales pueden acceder a las fuerzas superiores; en este sentido, el *ajq'ij* o guía espiritual cumple la función de abogar por la gente frente a ellos; por ello también se le llama *licenciado*.

Estos veinte días son conceptualizados en primer término como semejantes a los humanos: cuando los k'iche' interactúan con ellos en los sueños o en apariciones esporádicas durante el tiempo de vigilia, pueden tener cuerpo de persona, voz y comportamiento similar al de los humanos. Eso no quiere decir que sea la única forma en que se presentan a la gente, pues también pueden aparecer de maneras zoomorfas, litomorfas, etcétera. Sin embargo, quisiera llamar la atención sobre que es muy frecuente escuchar, entre quienes relatan este tipo de encuentros o ensoñaciones, que los veinte días son hombres o mujeres.

Las denominaciones que reciben los días-*nawales* entre otros grupos lingüísticos son variadas, pero varias de estas tienen en común el referirse a estas entidades como hombres. Así, entre los mam del pueblo de Santiago Chimaltenango, se hablaba de ellos como los *Koman*, ‘padres’, “La gente de dios”, o “Los días del cielo”.¹³⁷ Entre los Popti' de Jacaltenango, se decía que “...antes los días eran hombres que vivían en la tierra, eran gobernadores y protegían al pueblo o dividían la tierra”.¹³⁸

¹³⁷ Wagley, *Santiago Chimaltenango*, pp. 211-212; 219.

¹³⁸ La Farge y Byers, *El Pueblo del Cargador del Año*, p.160.

Un extraordinario relato Chuj recopilado por Kenneth y Bárbara Williams de mediados del siglo pasado,¹³⁹ habla de diversas fuerzas consideradas como sagradas, entre las cuales aparecen mencionadas los veinte señores de los días, a los cuales el narrador llamó como Win-oras, ‘hombres hora’. Aquí podría entenderse que el término *ora* (‘hora’) referirse al tiempo, ya que en las distintas lenguas mayas no existe una palabra que pueda ser traducida como ‘tiempo’. Cito el texto:

También hay unas “horas” (los espíritus o dioses de cada día) que llevamos. Hay veinte “horas” que nos cuidan cada día. Hay un hombre que nos cuida cada día. Por eso es “El Hora” y le alimentamos. Si no le alimentamos, se enoja con nosotros. Porque el oficio del “Hora” es igual como el oficio del sol, que es nuestro dios. Por eso es necesario que nosotros le alimentemos. Le ponemos atención. Si faltamos en alimentarle, hay veces que cuando vamos por el camino hacia nuestro trabajo, sale una culebra. Pero la culebra es el mensajero del “Hora” porque él no está satisfecho con nuestro servicio. Por eso es bueno que nos arrepintamos. Es bueno que la culebra se muestre a nosotros para que nos arreglemos y no muramos. Es muy bueno el mandado que ella trae. Por eso de veras nos arrepintamos como de veras es de gran significado nuestro dios, que es este mundo. Todas las cosas son compañeras y son dioses los árboles y las cruces son realmente nuestros dioses, como vive “El Hora” con ellos. Por eso se requiere que tengamos mucho cuidado de él. Le tememos y todas las cosas tienen gran significado.

Podemos ver que se les refiere a estas entidades *ora* como si fueran hombres; lo que me interesa resaltar es que, de acuerdo con las concepciones de los mayas que usan este sistema calendárico, los veinte días no sólo se consideran entes con agencia, sino que se les concibe de forma humanizada. Entre los k’iche’ este aspecto queda implícito bajo el término *Ajaw*, término puede ser traducido como ‘señor’, ‘patrón’, ‘dueño’, pero en un sentido amplio esta función se encuentra ligada a la figura del padre, es decir, puede entenderse como guardián, protector, o responsable. En ese orden de ideas, el verbo *ajawinik* significa literalmente ‘mandar’, pero lleva implícito en la práctica el sentido de proteger o de cuidar.¹⁴⁰

¹³⁹ Saw, *Según nuestros antepasados...* pp. 317-328.

¹⁴⁰ Breton, “El complejo Ajaw y el complejo Mam...”, p. 19.

Ante los días-*nawales* se presentan los agradecimientos que se otorgan por recibir la bendición de la lluvia, del alimento, de la milpa, de la casa, de la familia, del dinero o de la salud; también la existencia de la vida, de la tierra, del sol, del fuego, y se agradece a los antepasados lo que dejaron para uno. Pero es asimismo posible solicitarles que retiren la enfermedad de una persona, que mejoren las ventas de un negocio, que se acaben las discusiones dentro del hogar, que se multiplique favorablemente el ganado, que no existan contratiempos en un viaje programado, que pueda casarse un joven o una señorita, que sean perdonadas las faltas de una persona contrita. Es decir, se les invoca para que ayuden a crear las condiciones propicias para el buen desarrollo de la vida diaria. Por otra parte, pueden ser llamados a fin de solicitarles que un ladrón sea castigado, que riñan dos personas, que regrese una brujería a la persona que la ejecutó, o que enloquezca un contrario. En ese sentido, si bien existen rogativas que pueden ser consideradas como moralmente reprobables, ello no significa que no existan o que no se lleven a cabo aquellas peticiones que están encaminadas a dañar a un adversario, muchas veces bajo la idea de que la persona que ha pedido el mal ha sido primero víctima de las arbitrariedades o los abusos del susodicho enemigo.¹⁴¹

Se piensa que para que los días-*nawales* puedan tomar en cuenta las solicitudes que se les exponen, es necesario ofrecerles un *pago* a fin de satisfacer su necesidad de alimento, con ello es posible persuadirlos de que actúen a favor de una causa. Sin embargo, hay que señalar que dentro de la vida ritual existe una constante necesidad de agradecer lo que se tiene, aun cuando no se pida nada; por ello antes de las ceremonias más importantes —como son las que se hacen para celebrar la llegada de día 8 B'atz', 8 Keej, 8 Q'anil u 8 I'x; o la entrada del cargador del año, entre varias otras— debe de hacerse un pago previo con el que se agradece todo lo recibido al completarse dichos periodos de tiempo marcados por las fechas rituales en cuestión. En este sentido, varios guías espirituales hacen hincapié en que la lógica bajo la que opera la vida ritual es en “primero agradecer y luego pedir”. La forma en que

¹⁴¹ Hay que señalar que en muchos casos que me tocó entrevistar a diversos *ajq'ijab'*, hablaban reiteradamente del sentido de rectitud que deberían conservar en virtud de su papel como guías espirituales. Su ética marca que deben de abstenerse de provocar el mal a un congénere, aún a sabiendas de conocer cómo se llevan a cabo estas acciones. En otras ocasiones, hacen hincapié en contrastarse con los ritualistas de los pueblos de la costa del Pacífico, a quienes se les considera como gente que de dedica a hacer daño a los demás.

se les paga es por medio de ofrendas que les servirán de alimento, y que son principalmente el copal y otras resinas o productos maderables de aroma fragante, así como las velas, las flores y otros productos como el azúcar, la panela, el chocolate, la miel, el licor, los puros o la sangre de un ave sacrificada.

Los veinte días-nawales

Presento aquí el nombre de los veinte días-*nawales* en k'iche'. Algunas de estas palabras son fácilmente traducibles al español, pero otras son arcaicas y poco corresponden con la forma con que se habla esta lengua maya en la actualidad; por lo que su traducción puede ser ambigua. Ello genera en muchas ocasiones el surgimiento de nuevos significados, ya que ocurre que una palabra que se asume como propia y de la cual no se tiene mucha claridad pueda sonar de forma parecida a otra palabra que sí se conozca bien, y por ello se cree un vínculo semántico entre ellas. En vista de que el fenómeno es complejo, presento aquí sólo un resumen de los principales significados que se le atribuyen a cada uno de ellos:

B'atz'.¹⁴² Si bien se tiene el recuerdo de que hacía referencia al mono saraguato (*baatz'*), en la actualidad se asocia más con la palabra para 'hilo' (*b'atz'*). Día de la creación, del inicio de las cosas y la continuidad de la vida. Especial para pedir éxito en todas las cosas, para unir parejas y para que los *ajq'ijab'* agradezcan por las costumbres antiguas. Quien nace en él tendrá éxito en todas las cosas.

E. En el pasado era el vocablo para 'diente', pero en la actualidad se le relaciona más con la palabra *b'e*, 'camino'. Por ello es el día del devenir y del destino; es bueno para pedirle para el éxito en un viaje, o para que se despeje el "camino de vida" de una persona de obstáculos. La persona con este *nawal* tiene buenas cosas en su camino, o puede recorrer muchos lugares en la vida.

Aj, 'cañaveral'. Día para pedir por la tranquilidad, la prosperidad, la protección y la santidad del hogar, así como por el desarrollo de los niños. Por ello, se piensa que las personas nacidas en este día, tienen inclinación por la casa y la familia.

¹⁴² Comienzo la lista con el día B'atz' porque actualmente existe un consenso entre los especialistas rituales de que este debe ser considerado el "primer día". No sé si esto siempre ha sido así a lo largo de toda la historia, pero existe evidencia de que no es algo novedoso; ya Ruth Bunzel (*Chichicastenango*, p. 334) reportaba de que en la década de los años treinta del siglo XX, éste era considerado el inicio de la cuenta, y, por ello, encabezó su listado de este modo.

Ix. Esta palabra no tiene una etimología clara, aunque en ocasiones se le relaciona con el prefijo *Ix-*, que denota algo femenino. Éste es el *nawal* del Mundo, el día de *Juyub-Taq'aj*; se tiene recuerdo de que el día antes también se llamaba *Balam*, 'jaguar'. Es un día indicado para pedir a la tierra todo lo que necesita uno de ella; los que nacen en él pueden ser favorecidos con ganado o abundantes cosechas, pero está obligado a alimentar con ofrendas constantemente a la tierra para que respete su vida.

Tz'ikin, 'pájaro'. Día que también es conocido como Secretario Mundo, o *uk'ux pwaq*, 'su corazón del dinero'. Es el día indicado para pedir por los negocios, la abundancia y todo asunto económico. Los que nacen en él pueden hacer dinero con facilidad, aunque serán frágiles "como los pájaros".

Ajmaq, 'pecador'. El nombre de este día está compuesto por el prefijo agentivo *aj-*, y el vocablo *maq*, que se entiende actualmente como "pecado", aunque anteriormente designaba "voluntad". Es un día indicado para invocar a los ancestros, así como para pedir perdón por los pecados que uno ha cometido. Los que nacen en él son afortunados en la vida, aunque tendrán muchos impulsos sexuales, los cuales, sin embargo, no se considerarán pecados, ya que son causados por su *nawal*.

No'j, 'pensamiento'. Éste es un día indicado para pensar, reflexionar y meditar, así como para solicitar la sabiduría ancestral. Los que nacen en este día son inteligentes, o pueden ser muy preocupados u obsesionados con ciertos pensamientos.

Tijax. No se tiene una traducción clara, para este día, pero se le relaciona con la piedra de obsidiana y las cosas filosas, como el bisturí o las tijeras. Éste es un día indicado para pedir la curación de las enfermedades, pero también puede causar disputas y conflictos de toda índole. Los que nacen en él, tendrán "buena mano" para dedicarse a la medicina, pero también pueden ser iniciadores o víctimas de pleitos y chismes.

Kawuq. No se tiene una traducción clara del nombre, pero se le relaciona con el *kaypa*, 'relámpago', así como con el corte o la prenda tradicional de las mujeres, *Uq*, de aquí se dice que es "el *nawal* de las mujeres". A él se pide que los antepasados no manden dolores y que reciban las ofrendas que se les otorgan. Los que nacen en él, pueden ser habladoras o víctimas de habladurías, y sufrirán achaques a lo largo de su vida, aunque con las ofrendas indicadas pueden salir adelante.

Junajpu o Ajpu, "cerbatanero". Día indicado para la comunicación con los ancestros, así como para pedir por su descanso y retorno a la tierra, también

es el *nawal* del lucero de la mañana y del sol. En este día se puede pedir el triunfo sobre alguna adversidad. Los que nacen en él pueden soñar mucho con los muertos, pero también son propensos a accidentes.

Ibox. Sin traducción clara, pero se considera que viene de *m'ox*, vocablo designa el lado izquierdo, y que sirve como raíz para referirse a la locura, lo al-revesado y lo siniestro. Es el *nawal* del agua, dador de bendiciones, pero también de lo oculto y “lo loco”, por lo que se puede ocupar para retirar brujerías. Los que nacen en este día son propensos a pensar de forma incorrecta, pero también reciben varias bendiciones en la vida si dan las ofrendas idóneas.

Iq', “viento”. Día del viento como entidad dadora del aliento de vida, como precedente de la lluvia, pero también como entidad furiosa y destructora. Se le relaciona también con los *kamawiles* o imágenes de piedra, a las cuales también se les llama *jiq*. Día indicado para pedir que se aplaquen las fuerzas de la naturaleza, o para retirar a un enemigo. Las personas que nacen en él serán voluntariosas y peligrosas por su carácter impredecible, pero también gente importante.

Aq'ab'al, “aurora”, “alba”. Día relacionado con el amanecer, y, por ello, con la siembra. Es un día indicado para hacer la pedida de la novia, y para pedir por la prosperidad de todo lo que se empieza. Los que nacen en él serán afortunados, trabajadores y atractivos al sexo opuesto, pero pueden volverse mentirosos fácilmente.

K'at, “red” (para la pizca de maíz). A este día se le conoce como Secretario Mundo, ya que es el encargado de anotar todas las ofrendas que se dan. Es un día relacionado con el fuego, pero también de lo que se enreda y se complica, sobre todo las faltas de carácter sexual; en él se pide que se “desenreden” los problemas o las personas. Los que nacen en él pueden servir como buenos personajes vinculantes de la colectividad, pero también pueden caer fácilmente en las tentaciones.

Kan. Éste es el nombre sagrado de las serpientes, aunque en *k'iche'* se les llama comúnmente como *kumatz*. Éste es el día de lo que converge, de lo que se confronta y se une; cuando se une el frío y el calor se genera “la chispa divina”. Se le considera también como el Juez Mundo, día encargado de hacer justicia, pero también de las confrontaciones con los enemigos. Los que nacen en este día son veloces y atraídos por las fuerzas espirituales, que se les manifiestan en sueños, pero pueden ser agresivos y hacerse de enemigos fácilmente.

Kame o Keme, “causante de la muerte”. Éste es el día de la muerte, pero también es indicado para hablar con los ancestros y pedir por ellos; es un día adecuado para la pedida de la novia y el matrimonio. Los que nacen en él serán muy afortunados en la vida y con muchas propuestas de matrimonio, pero pueden sufrir de muertes repentinas o accidentes con facilidad.

Keej o Kyej, “caballo”, “venado”. Aunque esta palabra era antiguamente usada para nombrar a los venados, en la actualidad se usa más en el lenguaje cotidiano para referirse a los equinos. Éste es el día de las autoridades tradicionales, de los especialistas rituales y de los cuatro puntos cardinales. Es muy positivo para casi todo, pues se usa para pedir estabilidad y fuerza en los negocios, la familia, el gobierno, etcétera. Los que nacen en él serán gente fuerte física, mental y emocionalmente, y son buenos dirigentes, aunque corren el riesgo de volverse tiranos si no ofrendan a su *nawal*.

Q'anil, “amarillez”, y, por tanto, “maduración”. Éste es el día para hacer las ceremonias relacionadas con el maíz, y todo tipo de siembras, y, por tanto, para pedir los alimentos necesarios; también es un día que permite que todo proyecto madure. Los que nacen en este día serán afortunados teniendo dinero y abundancia de maíz, pero pueden desarrollar enfermedades degenerativas si no ofrendan.

Toj., “pago”. Éste es el día del fuego. Ante este día se pagan y se liberan las deudas espirituales que pueden ocasionar dificultades en la vida, las “multas” son representadas por pellas de copal, las cuales se queman a cambio de que no haya enfermedades, muerte repentina o todo tipo de desgracias a causa de dichas deudas. Los que nacen en este día pueden ser personas sobre las cuales recaigan las deudas de su familia, por lo que deben ofrendar periódicamente para liberarse de ellas.

Tz'i', “perro”. Se le llama Guardián Mundo, por lo que se le considera una autoridad encargada de impartir justicia, pues el nombre de este día se considera cercano al vocablo *tzij*, ‘palabra’. Es también el día de todo lo relacionado con los instintos lascivos. Los que nacen en este día pueden llegar a ser justos y buenos defensores de sus comunidades, pero también tendrán fracasos a lo largo de su vida a causa de su comportamiento sexual.

*Algunas notas sobre la naturaleza
dual de los días-nawales*

A los días-*nawales* se les atribuye también una identidad de género. En Mostenango, Bárbara Tedlock encontró que hay días que tienden hacia un carácter masculino como Kiej y No'j, y otros hacia lo femenino, como Aq'ab'al y Kame.¹⁴³ Ella afirma que es tan fuerte su influencia que incluso una mujer que haya nacido en un día masculino podría aparecer en una adivinación tal como si se tratara de un hombre, o viceversa, que un varón nacido en los días femeninos puede ser percibido por medio de esta facultad como si se tratase de una mujer.

Entre los guías espirituales con los que he podido trabajar mi investigación en campo, se afirma que todos los veinte días-*nawales* son tanto masculinos como femeninos, y que el *nawal* de las personas (es decir, el *nawal* que gobernó su día de nacimiento) adquieren una personalidad sexual inversa al género de la persona en cuestión. En palabras de una de ellas, “*si vos eres varón, entonces tu nawal es mujer. Pero de una mujer, su nawal es varón. Siempre es así*”. Por ello en la invocación que se hace antes de cada ceremonia, hay quienes los llaman a que reciban las ofrendas aludiendo a su carácter dual: “*Saq'irik ajaw B'atz'; tata B'atz, nana B'atz' [...] saq'irik nana E, tata E, [...] saq'irik nana Aj, tata Aj, [...] saq'irik nana I'x, tata I'x [...]*”; ‘Buenos días señor B'atz', madre B'atz', padre B'atz' [...] buenos días madre E, padre E [...] buenos días madre Aj, padre Aj [...] buenos días madre I'x, padre I'x [...]’. Así como el término *ajaw* denota un atributo de autoridad, este también queda expresado en el binomio *tata, nana*, los cuales funcionan en el k'iche' como títulos honoríficos para los adultos ya casados, o para la gente destacada socialmente.

Este hecho no debe entenderse como si los días-*nawales* tuvieran una asignación sexual andrógina, sino más bien porque cada uno de ellos tiene dos desdoblamientos, hecho expresado en términos de opuestos complementarios. Ésta es una característica que comparte con otros seres sagrados del panteón maya de los altos de Guatemala.

Un caso similar ocurre con algunas imágenes de los santos de las diversas cofradías de Chichicastenango, los cuales pueden ser a veces hombres y a

¹⁴³ Tedlock, *El Tiempo y Los mayas del altiplano*, pp. 125-126.

veces mujeres. Por ejemplo, en el nacimiento¹⁴⁴ que se guarda en la cofradía de Kaw Dios o Padre Eterno en realidad existen dos figuras del Niño Dios, a saber, un Niño Dios y una Niña Dios. Ello se debe a que cada 25 de diciembre, cuando esta figurilla se coloca en el pesebre del nacimiento montado en la iglesia de Santo Tomás, unas veces Jesús “nacerá” varón y otras, mujer. Para saber que figura es la que se debe colocar, es decir, para vaticinar que sexo tendrá Jesús al nacer, el alcalde de la cofradía usará sus semillas de *tz'ite'* días antes de la Navidad para obtener la respuesta. De igual manera, la imagen de Cristo Nazareno¹⁴⁵ o Jesús de la Caída que se lleva en procesión durante la Semana Santa, y que se encuentra en la cofradía del mismo nombre, unos años durante la Cuaresma es varón y otros mujer; cuando esta imagen funge como cristo femenino, se le adorna con unos aretes que le colocan los cofrades que lo cuidan. En su estudio sobre Ri Laj Mam de Santiago Atitlán, Alberto Vallejo Reina comenta que este *nawal* se aparecía a las personas que cometían adulterio, aprovechando la ausencia de los hombres que viajaban fuera del pueblo para comerciar sus productos. Debido a que esta actividad lasciva cobraba auge cada día más, Maximón o Laj Mam se aparecía como hombre a las mujeres transgresoras, y que incluso sostenía relaciones sexuales con ellas; pero cuando ellas se percataban de que con quien estaban en su lecho era en realidad este ser, enloquecían y se ahogaban en el lago. Del mismo modo, a los hombres que se dedicaban a seducir a las mujeres casadas él se les acercaba con forma de mujer, procediendo del mismo modo y con los mismos resultados fatales. De este modo, Laj Mam logró establecer orden nuevamente en esta población.¹⁴⁶

La división dual del cosmos es reiteradamente marcada en el lenguaje ritual de los k'iche', al parecer todas las cosas poseen un carácter masculino o femenino, y en este contexto, para hablar de la pluralidad de los elementos integradores de este cosmos, se alude a ellos nombrando a los que son de naturaleza femenina y a los que son masculinos, en ese orden. Así, para hablarle a un día-*nawal* en las ceremonias, se le da un título reverencial femenino, y

¹⁴⁴ Serie de figuras que se usan para recrear plásticamente el nacimiento de Jesucristo, las cuales representan a diversos personajes y a la fauna que se supone estuvieron presentes en el momento del alumbramiento.

¹⁴⁵ Es aquella que representa a Jesús cargando la cruz donde será crucificado hacia el Monte Calvario.

¹⁴⁶ Vallejo, *Por los caminos de los antiguos nawales*, pp. 110-115.

luego uno masculino; no hay ambigüedad en el género que se le asigna, pues dicha entidad contiene ambas cualidades dentro de sí.

En este lenguaje ritual otros elementos son enunciados por medio de frases duplicadas que del mismo modo destacan la feminidad y la masculinidad presentes dentro de cada ser. Así, para invocar al *nawal* del Mundo, se enuncian sus elementos constitutivos bajo la fórmula expresada femenino/masculino:

Are' wa' nutoj saq'a j'yub, q'ana j'yub; saq'a che', q'ana che'; saq'a abaj, qana abaj; saq'a awaj, qana awaj; “Aquí está mi pago cerro blanco, cerro amarillo; árbol blanco, árbol amarillo; piedra blanca, piedra amarilla; animal blanco, animal amarillo”.

Vemos en esta oración que los elementos pertenecientes al *nawal* del Mundo se usan para aludir a su polivalencia y multiplicidad de manifestaciones; pero llama la atención que se usen dos colores para calificarlos en forma dualista: el blanco (*saq'*) y el amarillo (*q'an*). Ello tiene una razón: cuando pregunté acerca del significado de estas frases, la respuesta fue: “¿Sabés por qué se dice *saq'a j'yub, qana j'yub?* [...] *porque existen cerros [que son] hombres y cerros [que son] mujeres. [...] Es como decir komon j'yub, o sea, todos los cerros.*” Algo similar me comentó otro guía al preguntarle sobre el porqué ponía velas blancas y amarillas en un altar. Su respuesta fue que era como si pusiera con ello todos los colores de velas que hay, que esa era una forma de sintetizarlos.

Tal parece que esta dupla cromática funciona como un aglutinante de la diversidad de características bajo las que se puede manifestar tal o cual elemento; pero me interesa resaltar que estos colores remiten metafóricamente a la existencia de elementos femeninos y masculinos de tal o cual cosa. Siguiendo indagando con la informante, me preguntó: “¿Vos que decís? ¿La luna es hombre o mujer? [...] *pues es mujer, es nana. ¿Y el sol? [...] jah!, ese es varón [...] una es blanca, el otro es amarillo. ¿Si me entendiste? [...] Por eso le puedes pagar a cada *nawal* con una velita blanca y una amarilla, porque cada uno es hombre y mujer.*”

Otra forma en la que se manifiesta esta forma dual es en la concepción simbólica del espacio: el color blanco es asignado al rumbo del norte y el amarillo lo es hacia el sur, es decir, ambos colores quedan en lados opuestos del mundo. Pero ambas direcciones son concebidas paralelamente como lo que está arriba y lo que está abajo; así parece indicar una de las formas con que se denominan en el lenguaje ritual: el norte como *kaj xukut ri kaj*, ‘cuatro esqui-

nas del cielo', y el sur como *kaj xukut ri ulew*, 'cuatro esquinas de la tierra'. El norte se puede llamar también *moxq'ab ri kaj*, 'mano izquierda del cielo', y el sur *wikiaq'ab ri kaj*, 'mano derecha del cielo'. Ya que el lado izquierdo del cuerpo y del cosmos está asociado a lo femenino y el lado derecho a lo masculino, vemos nuevamente que existe una asociación entre el color blanco como símbolo de lo femenino y el amarillo de lo masculino.

De lo anterior podemos asumir que la concepción dual del mundo es sumamente preponderante hoy en día entre los k'iche' y que esto se refleja enfáticamente en el lenguaje ritual por medio de figuras retóricas pareadas que aluden a ambos aspectos de los seres que habitan en el cosmos.

PALABRAS FINALES

Guatemala es una nación donde día a día florece la cultura nativa, especialmente la de aquellos pueblos mayas que la habitan a lo largo y ancho del territorio. Utilizo el término "florecer", porque lo que podemos encontrar en las diferentes comunidades no sólo es un fenómeno de supervivencia o perpetuación de las formas culturales ancestrales. Este proceso incluye, además, la actualización constante de sus elementos o su resignificación, labor que es guiada por una creciente conciencia acerca de la identidad, resultado de la discusión y la autorreflexión. Todo ello arroja como resultado una producción dinámica de expresiones culturales que tienen como eje temático la identidad maya y la forma de vida ancestral.

En este sentido, uno de los elementos que se considera define la identidad maya, es la cosmovisión. Por ello, día con día crece el número de personas que buscan en los saberes ancestrales una forma de entender la vida y el entorno en el que viven, a partir de la defensa de las concepciones espirituales que consideran como suyas. De ahí que el acercamiento a los *nawales* y el uso del calendario *cholq'ij* va en aumento, y una buena parte de las costumbres ancestrales que giran en torno a esta cosmovisión gozan de relativa buena salud; por supuesto, siempre adaptándose a las circunstancias de la vida actual. De este modo, habrá *nawales* entre las montañas, entre el frío y la niebla mientras arda el copal en los altares, lo cual sucederá aún por largo tiempo.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

Breton, Alain

1989 “El “Complejo Ajaw” y el “Complejo Mam.” Actores rituales y héroes míticos entre los quiché-achi de Rabinal (Baja Verapaz, Guatemala)”. *Memorias del II Coloquio Internacional de Mayistas, 17- 21 de agosto de 1987*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, vol. I, pp. 17-26.

Bunzel, Ruth Leah

1981 *Chichicastenango*, Francis Gall (trad.) Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación.

Carlson, Ruth y Francis Eachus

1978 “El mundo espiritual de los kekchies”, en *Guatemala indígena*, Guatemala, vol. 13, enero- junio, núm. 1-2, pp. 37-73.

Estrada Peña, Canek

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

2017 *Tradiciones y novedades en torno al calendario de 260 días entre los K'iche' contemporáneos. El caso del día Imox*. Buenos Aires, Antropofagia, IDES (Premio Luis Eduardo Archetti).

Girard, Rafael

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

La Farge II, Oliver y Douglas Byers

1997 *El Pueblo del Cargador del Año*. Traducción de Víctor D. Montejo y Oscar Velásquez Estrada. California, Fundación Yax Te', CIRMA.

Rojas Lima, Flavio

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

Saler, Benson

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

Shaw, Mary (ed.)

1974 *According to Our Ancestors. Folk Texts from Guatemala and Honduras*. Illustrated by Patricia Ingersoll. Guatemala, Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma (Summer Institute of Linguistics and Related Fields Publication, 32).

Schultze- Jena, Leonhard

1946 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Antonio Goubaud Carrera y Herbert D. Sapper (trads); Guatemala, Ministerio de Educación Pública.

Tedlock, Bárbara

2002 *El tiempo y los mayas del Altiplano*, Fernando Peñaloza (trad.), California, Fundación Yaxté.

Vallejo Reyna, Alberto

2005 *Por los caminos de los antiguos nawales: Rilaj Mam y el nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán*, México, INAH.

Wagley, Charles

1957 *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública (Seminario de Integración Social Guatemalteca).

