



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
Unidad Peninsular

**EL SASTÚN Y EL COPAL:
LA RITUALIDAD MAYA
EN EL CONTEXTO COLONIAL**

TESIS QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA PRESENTA:
JUAN CARRILLO

Director de Tesis: Dr. Pedro Bracamonte y Sosa

Agosto del 2010

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es resultado de una investigación realizada durante los años 2008 al 2010 en la sede peninsular del CIESAS, institución donde tuve el privilegio de formar parte de la primera generación del Programa de Maestría en Historia. Especialmente quiero agradecer a Pedro Bracamonte y Sosa la tutoría académica que me brindó durante los años citados, ya que se encargó de guiarme pacientemente y en todo momento por el sendero luminiscente de las reflexiones que se materializaron en los planteamientos y capítulos que conforman la presente tesis. A veces en tono socrático, a veces de manera explícita, sus comentarios enriquecieron sustancialmente el resultado final del trabajo. Asimismo, estoy en deuda con Daniela Traffano, Alejandra García Quintanilla, Edgar Mendoza y Martín Ramos, quienes leyeron las versiones preliminares del manuscrito y aportaron valiosos comentarios. Gabriela Solís Robleda me proporcionó muy amablemente apreciables referencias documentales, y hasta donde le fue posible el trasunto de las mismas. De igual modo, aportó valiosos consejos que solventaron mis dudas al respecto de las transcripciones paleográficas.

El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) me brindó la beca que me permitió concentrar toda mi atención en las labores de investigación, de igual forma, auspició el proyecto denominado “Directrices para el desarrollo social de la población indígena basadas en el mapeo de sus condiciones de vida en la nueva realidad de su entorno regional: península de Yucatán, la Huasteca y Oaxaca”, desarrollado por diversas sedes del CIESAS, entre ellas la peninsular. Gracias a este proyecto tuve la oportunidad de desplazarme al Archivo General de la Nación, donde realicé una fructífera estancia en la que acopié valiosa información que conformó la columna vertebral del trabajo. A Cristian Cardoso y Mónica Bañuelos, personal bibliotecario de la sede peninsular, agradezco el esfuerzo por satisfacer mis exigencias historiográficas.

INTRODUCCIÓN.....	6
Capítulo 1	
CRISTIANISMO Y CONTRAPUNTO DE LA DEVOCIÓN NATIVA.....	23
La idolatría como concepto.....	23
<i>Exégesis cristiana de la adoración</i>	23
<i>La idolatría en el Nuevo Mundo</i>	27
El camino de la “idolatría”; entre los albores y el crepúsculo del colonialismo.....	34
<i>La persecución en la montaña</i>	40
<i>Sánchez de Aguilar y los “idólatras”</i>	44
<i>Continuación del esfuerzo por el control de los espacios “paganos”:</i> <i>preludio y desenlace de la sujeción</i>	47
<i>Los mayas “tradicionalistas” hacia las postrimerías del colonialismo</i>	52
El discurso cristiano y el culto “heterodoxo”: conservación del sustrato ritual indígena.....	58
<i>Pervivencia del conocimiento ritual</i>	61
Conclusión.....	63
Capítulo 2	
EL SACRIFICIO HUMANO	
Consideraciones generales sobre el sacrificio humano en la tradición maya mesoamericana.....	67
<i>Sacrificios de expiación</i>	69
<i>Sacrificios de inmolación</i>	71
El sacrificio humano por extracción del corazón durante la Colonia.....	77
La inmolación de Juan Tomás en el Petén (1700).....	80
Conclusión.....	104
Capítulo 3	
EL RITUAL AGRÍCOLA, UN ACERCAMIENTO A LAS ADVOCACIONES PROPICIATORIAS PRODUCTIVAS	
Consideraciones generales: el ritual y su vinculación con las actividades productivas entre los mayas prehispánicos.....	107
<i>Hombre, naturaleza y ritual: una aproximación</i>	107
<i>La sociedad indígena y sus principales formas de subsistencia</i>	111
<i>Reciprocidad en los ritos productivos</i>	116

El ritual agrícola colonial.....	121
Invocación etérea en los campos de Hunucmá: el caso de un viejo Casanova (1785-1787).....	127
<i>La milpa como escena ritual</i>	130
<i>Bebidas y ofrendas</i>	133
<i>Pay ha', conjurador de los cielos</i>	143
<i>El vínculo entre las ofrendas y los dioses</i>	144
<i>Deidades asociadas al ritual agrícola</i>	148
<i>Música y danza</i>	157
Conclusión.....	161
Capítulo 4	
EL REMEDIO CONTRAS LAS AFECCIONES (<i>k'ex</i>),	
RITOS CURATIVOS	
Salud, enfermedad y equilibrio corpóreo: consideraciones generales sobre las prácticas médicas en la sociedad indígena.....	164
Un entramado de curación en el pueblo de Tenabo (1722).....	168
<i>El copal y la piedra, elementos excitados por el fuego sagrado</i>	173
<i>Punciones de xooc</i>	174
<i>El sikilté</i>	175
<i>El sastún, adivinación de las afecciones y devenir de los enfermos</i>	177
<i>Enfermedades y malos vientos</i>	181
Deidades.....	183
<i>Causantes de enfermedades</i>	183
<i>Dioses de la medicina</i>	189
Conclusión.....	195
CONSIDERACIONES FINALES	198
ANEXO:	
Ritos efectuados durante el año indígena al momento del contacto (basado en Landa).....	208
GLOSARIO DE TÉRMINOS MAYAS	217
SIGLAS	219
BIBLIOGRAFÍA	220

INTRODUCCIÓN

Estudiar la “idolatría” entre los mayas

Desde diversos enfoques, los estudios sobre la religiosidad maya, precolonial o posterior al contacto, conforman un considerable acervo en la historiografía que actualmente circula en los ámbitos académicos. Pero en el marco de esa producción, el ritual ha formado parte de una construcción casi periférica. El ritual, como objeto central de estudio, es un tema más reciente comparado con los estudio religiosos, esto, a pesar de que hay una clara imbricación entre ambos campos. Particularmente la antropología y la arqueología se han encargado de sentar las bases que permitieron avanzar en el debate sobre la materia, aunque en un tono mucho más discreto la historia también ha hecho lo suyo a este respecto. La necesidad de generar propuestas que contribuyan a un diálogo más fluido entre disciplinas como la arqueología, la antropología y la etnohistoria ha sido el aliciente primordial que dio origen a la presente investigación. Me avoco al estudio de los ritos mayas coloniales a partir de una perspectiva cultural y social en la que interactúan agentes históricos heterogéneos, desde los vinculados a la estructura de poder hasta los subalternos. De igual forma, planteo que los mayas no pertenecientes a los grupos privilegiados tuvieron una importante participación en el resguardo de la tradición ritual que persistió durante la Colonia y aún hasta nuestros días.

El proceso de “conquista espiritual” de Yucatán estuvo marcado por contrapuntos diversos. La Iglesia, como principal institución encargada de esta labor, llevó a cabo la tarea de incorporar a los indios al reino cristiano, para lo cual, emprendió una amplia actividad bautismal al unísono con la difusión de los principios cristianos a través de la doctrina. Empero, a lo largo de los siglos de la dominación hispana, la Iglesia se vio en la necesidad de afrontar el reincidente problema del “paganismo” e “idolatría” indígenas. Así lo refieren los procesos en contra de indios “idólatras” llevados a cabo por el provincial franciscano Diego de Landa. Así se constata también, en los testimonios de encomenderos contenidos en las *Relaciones Geográficas* del siglo XVI, en el *Informe* contra las idolatrías de Pedro Sánchez de Aguilar de inicios del siglo XVII, en las *Constituciones Sinodales* del obispo Juan Gómez de Parada del Siglo XVIII y en la relación de Yaxcabá del cura

Bartolomé del Granado Baeza de 1813.¹ Este conocido conjunto de evidencias conformada por procesos, informes, testimonios y tratados son una clara muestra de la resistencia a la desarticulación cultural por parte de los mayas, y que se materializó en diversas sublevaciones, en la huida hacia las zonas apartadas de la montaña y en la conservación del conocimiento especializado.

Al considerar los diversos rostros de la “idolatría”, podría suponerse que este fenómeno albergaría una confusa expresión de la religiosidad en la sociedad indígena. Sin embargo, con todos los bemoles con los que se quiera ver este complejo fenómeno, lo cierto es que más allá de las postrimerías de la dominación hispana la religiosidad nativa conservó importantes rasgos que incluso persisten en la actualidad, lo que indica que desde la Colonia, los mayas reconfiguraron de manera coherente y a partir desde sus propias bases de pensamiento, su concepción de lo sagrado. En esta investigación, parto de la premisa de que no parece haber alguna incompatibilidad estructural entre la religiosidad y los ritos indígenas coloniales, claramente asociados a su componente precolombino. Y es a causa de esta fuerte imbricación que los representantes del catolicismo tildaron a los mayas de “idólatras” o transgresores de la ortodoxia cristiana. Quizá esto no resulte tan evidente en los términos de la liturgia pública, pero ésta era solamente una fracción de una religiosidad mucho más compleja que sería asimilada y reconfigurada bajo viejos parámetros. Precisamente, es en este contexto que cobra vigencia el cuestionamiento central que guía esta investigación, el cual es el siguiente: si la imposición del sistema colonial influyó en la gestación de diversos cambios en la ritualidad indígena *¿De qué manera podemos elucidar la continuidad de los elementos prehispánicos en los ritos mayas, la lógica de su reproducción y su vinculación con la tradición mesoamericana durante estas centurias?* Es menester señalar que el estudio aislado de la ritualidad no proporciona las claves para esclarecer los aspectos esenciales del pensamiento nativo asociado a esta práctica. Para entender sus manifestaciones es primordial conocer los pilares que la sustentaron, es decir, que resulta imprescindible entender el sentido de su cosmovisión, la cual, además de formar una parte sustancial de la devoción estuvo articulada a los aspectos mitológicos, sociopolíticos y religiosos que de manera perenne continuaron dándole sentido a la realidad indígena después de la conquista. Es entonces, a

¹ DDQAMY, 1938; Landa, 1986; RHGGY, 1984; Sánchez de Aguilar, 2008; Granado Baeza, 1946.

partir de una perspectiva amplia que trato de llevar a cabo el análisis de los diversos aspectos relacionados con la ritualidad maya colonial² y sus implicaciones.

Desde la época precolombina las manifestaciones del culto indígena estuvieron imbricadas a un amplio conjunto de ceremonias establecidas acorde al *tempo* sagrado, a las necesidades colectivas organizadas por la estructura político-religiosa y a una particular concepción del universo, la vida y la trascendencia. De diversas formas, los matices de una religiosidad de la cual eran partícipes los diferentes estratos de la sociedad maya se expresaron en un nutrido y vasto conglomerado de ritos. Sus fines fueron muy diversos: iban desde el alejamiento de todo aquello que representaba lo aciago o la manifestación iracunda de los númenes -dígase los estruendosos relámpagos que iluminaban la bóveda celeste, los recios vientos, las prolongadas sequías, la enfermedad y la muerte- hasta la predicción de lo incierto y la consulta del devenir. Sin embargo, en un sentido más amplio los ritos formaron parte de un pensamiento integral y estructurado sobre las acciones de la vida humana, tales como el “nacimiento, la fertilidad agrícola, humana y animal, la inclusión y admisión a un grupo de pertenencia, el despertar de la vida sexual y la procreación”, la cohesión y las relaciones sociales.³

A diferencia de la moderna sociedad secularizada, la sociedad maya imbricó los elementos sociopolíticos a sus aspectos religiosos y rituales. El rito conformó una pieza fundamental tanto de la religiosidad expresada en una pomposa parafernalia como de las manifestaciones más modestas de los ámbitos locales y familiares. Cada uno de los aspectos que circundaron el pensamiento indígena y su cotidianidad se desarrollaron en torno a los rituales que formaban parte de la religiosidad, misma que le daba sentido al universo, a la dinámica y continuidad de los ciclos vitales, a los movimientos astrales generados por las energías sagradas y a la pervivencia de los reinos, es decir, evocaba sacralidad presente en el tiempo, en el espacio y en el cosmos, formando los pilares fundamentales de su cosmovisión.⁴

² El ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos (Broda, 2001: Introducción).

³ Gracia, 2003:181.

⁴ Garza, 1998:25.

La religión prehispánica constituyó un amplio marco a partir del cual, se llevaron a cabo los ritos que garantizaban el alimento de las deidades⁵ y que asimismo obedecían a un sentido de “obligación” que los seres mundanos tuvieron para con los númenes creadores.⁶ Según parece, desde el periodo Formativo el uso de conocimientos especializados de carácter mágico-religioso marcó la pauta para la diferenciación de los estratos sociales. Estos conocimientos medicinales, astronómicos y calendáricos se reprodujeron bajo formas rituales a través de figuras como los “gobernantes, sacerdotes, brujos o chamanes” que influyeron en actividades como la organización del trabajo, la salud o la predicción de ciertos fenómenos naturales, lo que coadyuvó a la centralización del poder. Además de darle sentido a la jerarquización social, el conocimiento especializado también sirvió para solicitar bienes y servicios al común de la población.⁷

Las ceremonias rituales fueron indispensables para la funcionalidad del entorno social y la continuidad dinástica. El sacerdote adivino o *chilam* estuvo encargado de los aspectos preparatorios para la representación del rito, así como del momento, tiempo y espacio señalados para su ejecución.⁸ Las “relaciones ritualizadas” incluyeron las ceremonias ascéticas a partir de las cuales se efectuaban las transiciones del poder, pero que también recreaban las alegorías míticas del pensamiento indígena, cuya esencia conformó la piedra angular de la trascendencia de los antiguos señoríos mayas.⁹ El ritual también cubrió importantes funciones para la subsistencia social. Cada uno de los oficios tuvo una deidad rectora a la cual se le ofrecían ceremonias que propiciaban la abundancia, las cuales, estuvieron armonizadas con la naturaleza de acuerdo a los ciclos productivos.¹⁰

Pero el pensamiento estructurado de la sociedad indígena enfretaría diversas transformaciones durante el siglo XVI y a lo largo del colonialismo hispano. A efecto de la implantación del dominio occidental, los mayas enfrentaron un deliberado proceso de erradicación de cualquier manifestación de su religión y sus ritos. A la desarticulación de los centros ceremoniales siguió el monopolio de las prácticas sagradas, las cuales, serían reguladas por la Iglesia y los representantes del cristianismo.

⁵ Garza, 1995:87-88.

⁶ Graulich, 2003:18, 19.

⁷ Sarmiento, 2001:346.

⁸ Nájera, 2002:115-194; véase Schele y Miller, 1986:41-61.

⁹ Broda, 1978:219-255.

¹⁰ Florescano, 2004:243-248.

Parecería lógico suponer que tres centurias bastarían para “extirpar” lo que el catolicismo hispano denominó “idolatría”, es decir, toda forma de culto ajena a la tradición cristiana, y que en este caso alude a la expresión del ritual indígena. No obstante, en el contexto colonial ese fenómeno se presentó de diversas formas y con gran continuidad, como lo refiere la historiografía. Ya en 1912 Luis González Obregón publicó una transcripción de procesos sobre “idolatría” acaecidos durante el siglo XVI, entre los que se encontraban los casos de diversos caciques de la región del valle de México presuntamente involucrados en “hechicerías”.¹¹ Décadas más tarde, Alejandra Uchmany se avocaría al estudio de este fenómeno entre los mayas a partir de cuatro casos que analizó en un artículo publicado en el sexto volumen de la revista de Estudios de Cultura Maya. A pesar de que Uchmany no realizó un extenso análisis sobre los casos que presenta, su principal aportación fue la identificación del sustrato común que vinculaba a las manifestaciones del ritual indígena prehispánico y colonial durante los siglos XVII y XVIII.¹² De manera posterior al de Uchmany saldrían a la luz otros trabajos como los de Ana Luisa Izquierdo y Dolores Aramoni, quienes también emprendieron un análisis crítico de las fuentes inquisitoriales con el fin de llevar a cabo el estudio de las prácticas indígenas como el nagualismo, la “hechicería” y las ceremonias agrícolas en Yucatán y Chiapas respectivamente.¹³ De modo similar a lo realizado por González Obregón, Gabriela Solís y Paola Peniche publicaron un compendio documental en donde se presentan interesantes datos que permiten establecer un vínculo entre la “idolatría” y las movilizaciones indígenas, así como las diversas disposiciones que la Iglesia tomó para contrarrestar sus manifestaciones.¹⁴ Las fuentes anteriores se empalman estrechamente con los documentos sobre las campañas reductoras de la montaña (1580-1690 ca.) publicados por Pedro Bracamonte y Sosa, los cuales, contienen importantes testimonios sobre militares, eclesiásticos e indios involucrados en estas incursiones llevadas a cabo en un territorio inhóspito, que a decir de los españoles representó un importante foco de preservación de la

¹¹ González Obregón, 1912.

¹² Uchmany, 1967:267-300.

¹³ Izquierdo, 1992, 1999; Aramoni, 1992.

¹⁴ DHIY, 1996.

“idolatría” nativa, y en el que se generaban las conductas pecaminosas y las conjuras que constantemente fracturaban el orden colonial.¹⁵

La perspectiva conceptual de la “idolatría” también ha sido retomada desde diversos ángulos. Por un lado, se encuentran los estudiosos como John Chuchiak¹⁶ y Amos Megged. Chuchiak discute la manera en que la “idolatría” se redefine a partir de las disposiciones de los prelados, es decir, dentro del seno eclesial, mientras que Megged,¹⁷ se centra en el estudio de la variabilidad de este concepto enfatizando también su ambivalencia e incompreensión entre los religiosos que se dedicaron a extirparla, o bien en aquellos que se dedicaron a debatir sus preceptos. Por el otro lado se encuentran autores como Serge Gruzinski y Carmen Bernand, quienes han discutido ponderablemente y a contraflujo de la perspectiva occidental el concepto de “idolatría”, pues plantean que desde el punto de vista indígena ésta puede concebirse como un deliberado resguardo de la tradición cultural que precedió a la conquista.¹⁸ Afín a este planteamiento, Gabriela Solís ha mencionado que la “idolatría” entre los mayas de Yucatán puede concebirse como el conjunto de expresiones rituales en el que convergen las prácticas legítimas y proscritas.¹⁹

Durante la Colonia, la presencia de los ancestrales ritos mayas obedeció a dos causas fundamentales. La primera se refiere al carácter inconcluso de la conquista y a la tardía sujeción de los territorios ubicados en la porción oriental de la península de Yucatán que se extendían hasta la región sur y central donde se ubicaba el petén, lo que provocaría la persistencia de la tradición sociopolítica y religiosa indígena, la cual fue coadyuvada por la recurrente fuga de población que desde los espacios bajo el control español se desplazaba hacia los asentamientos libres. Así lo señalan autores como Pedro Bracamonte, Laura Caso y Grant D. Jones.²⁰ La segunda causa es la que se refiere a la participación activa de los mayas en el resguardo de su tradición cultural, lo que evidentemente implicó una transformación social generada desde adentro, y que se aleja de una visión parsimoniosa que confiere un estado acríptico al indio ante la presencia cristiana, como en su momento lo

¹⁵ DSHMYC, 2006.

¹⁶ Chuchiak, 2002:140-167.

¹⁷ Megged, 2008:155-165.

¹⁸ Gruzinski, 1993:149-163; Gruzinski y Bernand, 1992:109-167.

¹⁹ Solís, 2005:73-134.

²⁰ Caso, 2002:11-15; Bracamonte, 2001:347-373; Jones, 1998:295-356.

concibió Robert Ricard en su obra relativa a la “conquista espiritual” de México.²¹ Sobre esta última cuestión, también se ha mencionado que la mutabilidad de las sociedades indias obedeció a una lógica integracionista a partir de la cual, éstos se hispanizaron como consecuencia del sometimiento, afirmación que no se encuentra muy alejada de lo propuesto por Ricard, y que en todo caso equivaldría a pensar en un deliberado rechazo de los mismos indios a su tradición histórica y cultural, lo que resulta inverosímil.

Es más admisible concebir que las sociedades indias se transformaron a partir de un proceso de reconstitución de su patrimonio material pero sobre todo inmaterial que respondió a una lógica innovadora, a través de la cual, lograron conservar los pilares fundamentales de su identidad étnica. Según Marcello Carmagnani, sería a la luz de este proceso que diversos elementos culturales fueron susceptibles a ser conservados o desplazados.²² La propuesta de Carmagnani resulta muy ilustrativa en cuanto a que permite establecer los lineamientos generales de la reconfiguración –en lugar de reconstitución– social y étnica durante momentos críticos, y que asimismo permite establecer los nexos entre un presente y un pasado común. El enfoque sobre la relación conservación-transformación aplicada al estudio de la religiosidad indígena ha sido retomado de diversas formas. Por ejemplo, para Amos Megged el cristianismo indígena de Chiapas se concibe a partir de ciertos límites “dialógicos”,²³ muy similar a lo que ha propuesto Nathan Wachtel para la región del altiplano andino.²⁴ Este planteamiento también ha sido interpretado como una “doble lealtad” según Pedro Carrasco, mediante la cual, se llevó a cabo un “acomodamiento” gradual de las prácticas cristianas en la sociedad indígena.²⁵ En un tono semejante, Nancy Farriss propuso que la sociedad maya colonial guardó importantes analogías entre las prácticas cristianas y precolombinas. El aspecto más evidente de esta situación sería los nuevos ropajes cristianos que recubrieron a las deidades precolombinas,²⁶ imbricación que según Gabriela Solís, fue inherente al carácter abierto del sustrato cultural indígena.²⁷

²¹ Ricard, 1974.

²² Carmagnani, 2004:9-18.

²³ Megged, 2008:15-41.

²⁴ Wachtel, 2001.

²⁵ Carrasco, 1975:175-203.

²⁶ Farriss, 1984:227-343.

²⁷ Solís, 2005:5-16.

En consideración con los postulados anteriormente revisados, planteo que los elementos del ritual y la religión mesoamericanas coexistieron debido a que, al contener un carácter más amplio lograron asimilar y resignificar a los elementos cristianos e incorporarlos a su cosmovisión, cuya compleja red de conocimientos, a pesar de sufrir rupturas entre sus eslabones, tuvo la capacidad de reconstituirse y transformarse con el fin de persistir.

El objetivo central de esta investigación es analizar la trascendencia del sustrato ritual de los mayas durante la época colonial. Aunque se privilegia el estudio de las continuidades, se considera que éstas se generan a partir de un proceso de constantes cambios y a la luz de una dinámica social compleja, en la cual, el amplio conjunto de rituales indígenas también enfrentó considerables rupturas. Lo anterior se ilustra a partir de tres estudios de caso; los ritos de sacrificio humano, los agrícolas y los curativos. A partir del contraste entre estos rituales que formaron parte de la esfera “oficial” y a la vez “cotidiana”, fue posible discutir las causas por la que algunas ceremonias desaparecieron mientras otras persistieron nítidamente.

Ejes conceptuales

En el transcurso de este trabajo se hace referencia a ciertos conceptos básicos como religión, ritual, mito, cosmovisión y aculturación. Todos ellos en conjunto resultaron de gran utilidad para el desarrollo de esta investigación, motivo por el que es fundamental dar a conocer que es lo que se entiende por cada uno de éstos.

En un estudio reciente sobre los zapotecos de Oaxaca, Víctor de la Cruz ha realizado una muy interesante crítica sobre las concepciones teóricas de la religión en cuanto a su aplicabilidad metodológica para el estudio de las culturas mesoamericanas,²⁸ muy a tono con lo que autores como Josep Fontana han denominado como un cierto utillaje de la teoría antropológica, que se refiere a la aplicación de conceptos de esta disciplina a partir de moldes pre-establecidos que muchas veces sufren rupturas en las distintas realidades históricas en las cuales se intentan aplicar.²⁹ En este sentido, me parece muy acertada la observación sobre el prejuicio occidental que en algún momento tendió a

²⁸ Cruz, 2007:52-60.

²⁹ Fontana, 1999: caps. IX, X, XI, XIV.

calificar a las culturas mesoamericanas como apartadas de un concepto de religión, y que se basa en una presunta falta del concepto de *Deus*. Esta premisa obedece también a la percepción de un monoteísmo que se postula como evidentemente superior a las tradiciones “primitivas”, como lo ha propuesto Ernst Cassirer, quien define a la religión a partir de fuerzas morales centradas en la resolución del conflicto entre el bien y el mal.³⁰ Aunque en muchas lenguas originarias de Mesoamérica no hay un concepto equivalente a la construcción teórica denominada religión, esto de ninguna manera significa que estas culturas carezcan de todo aquello que representa la sacralidad. En maya yucateco, religión puede traducirse como *okol k'u*, que literalmente puede interpretarse como adentrarse o relacionarse con los templos, lugares sagrados o con las deidades. De igual forma, la palabra *Yum*, señor, se refiere a los númenes habitantes del cielo o el inframundo, pero que también circundan en el plano terrenal.³¹

Edgar Tylor, influido por el pensamiento evolucionista también calificó de “primitivas” a las sociedades antiguas o premodernas, y basándose en su hipótesis del “animismo” concibió a la religión a partir de un pensamiento “prelógico” y de concepciones “catalépticas”.³² Sin embargo, la religión maya es mucho más compleja que un estado mental “imperfecto”. Se caracteriza por un elaborado sistema de pensamiento abstracto, mediante el cual, los hombres se interrelacionan con todo aquello que representa lo sagrado. A diferencia de Tylor, Milton Yinger ha planteado que la religión se refiere a un sistema de convicciones y prácticas a través de las cuales, los hombres enfrentan los obstáculos de la vida.³³ Aunque este planteamiento ha sido criticado por “apartarse” de una concepción universalista del fenómeno religioso y orientarse solamente a un presunto estudio aislado de sus “efectos” y no a ésta en sí misma,³⁴ la propuesta de Yinger se aleja de una premisa acartonada de la religión. Al apartarse de una concepción ecuménica, su postura contiene importantes particularidades que considero más cercanas al desarrollo de los procesos históricos que cada cultura tiene. Por tanto, guarda una aplicabilidad metodológica pertinente y acorde a las características específicas de cada área de estudio, en este caso de Mesoamérica y del área maya en específico.

³⁰ Cruz, 2007:52-60; Cassirer, 1974:150-154.

³¹ DMC, 1980:597.

³² Tylor, 1958.

³³ Yinger, 1957:7-9.

³⁴ Matthes, 1971:22, 23.

No parece tan descabellada la postura de Yinger sobre una religión basada en un *system of beliefs* sostenida en la integración y en las influencias recíprocas que ésta guarda con la sociedad. Estos aspectos en conjunto son los que Niklas Luhmann, Peter Berger y Thomas Luckmann han asociado a la producción y formación del sentido social y religioso, premisa que puede ser aplicable a la realidad indígena, al pensamiento inherente a su concepción del mundo y a sus manifestaciones rituales que se articulan a la religión.³⁵ Sin embargo, ésta también se encuentra asociada a un sistema cultural en donde surgen estados de ánimo o motivaciones perennes.³⁶ La religión se encuentra fundida en las “creencias, valores y actitudes” que representan una forma de sacralización de la vida que trasciende a la esfera sobrenatural (que se manifiestan en la vida y en los hábitos cotidianos) y que le da sentido al mundo en el que el hombre existe. Su finalidad no es explicativa (a diferencia de la ciencia) sino existencialista, y debido a esto alude en cierta manera a una actitud acrítica que descansa en la subjetividad. En un sentido institucional, la religión regula las creencias y todo aquello que esto implica.³⁷ Pero más allá de su concepción estructural, es posible concebir a la religión a partir de las creencias, sentimientos, ritos y formas de organización “por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida”.³⁸

Para los mayas, la interacción con lo sagrado se establece a partir de dos nociones fundamentales: la primera se refiere al espacio designado para evocar la comunicación etérea, dígase un templo, montaña, monte, cueva o incluso un aposento; la segunda se refiere al tiempo específicamente señalado para la celebración de cada uno de los ritos. El tiempo sagrado es ahistórico, difiere del tiempo profano y contiene diversos niveles, designa los ritmos cósmicos, replica el *tempo* mítico y también permea la existencia de los hombres.³⁹ Asimismo, el rito conforma un *estadio* en que se dislocan los tiempos sacros y profanos y se unifican efímeramente. Más que considerar al ritual como una “representación más o menos invariante de una secuencia de actos”, que aunque no son enteramente decodificados por los participantes son compartidos ampliamente por la

³⁵ Berger y Luckmann, 1997:102; Luhmann, 2007:9-48

³⁶ Geertz, 1989:206.

³⁷ Martí, 2003:68-70.

³⁸ Marzal, 2002:27.

³⁹ Nájera, 2003:20, 21.

colectividad,⁴⁰ se da por entendido que a partir de esta práctica se generan los mensajes que trascienden el plano terrenal y se dirigen al habitáculo de las deidades. De esta forma es que se replica la comunión simbólica que representa la experiencia religiosa de los hombres. La conducta que del ritual se desprende representa maneras de suscitar, mantener o rehacer ciertos “estados mentales”.⁴¹ Su expresión coadyuva a la recreación de un discurso que encierra fórmulas invocatorias que representan analogías metafóricas, a partir de las cuales, se generan deseos y se expresan devociones.⁴² De igual forma, el ritual permite a los hombres ser partícipes de lo trascendente.

El espacio sagrado donde se realizan los ritos tiene una “transfiguración y un significado especial”, se presenta a los hombres simbólicamente a partir de alegorías, por un principio cosmológico o por la presencia de un símbolo de poder. También evoca la consagración de hechos míticos.⁴³ El mito alude a una premisa totalizadora caracterizada por la intuitividad narrativa, en la cual, subyace un pensamiento idealizado.⁴⁴ En este sentido, es plausible concebir que las acepciones mitológicas premodernas comparten analogías que aluden a la creación del universo, la generación de la vida, la génesis del mundo y la historia de los seres sagrados que han dirigido y dirigen todavía su arquitectura y su devenir. La relación entre sociedad y pensamiento mítico (que concibe a la realidad por analogía) se evidencia en la medida en que los mitos trasponen elementos relacionados con el medio físico (cosmogonías y cosmologías), la organización social y las tradiciones históricas (alianzas, guerras, migraciones) de los grupos que las incorporan de acuerdo a sus propósitos.⁴⁵ Asimismo, el mito también representa una explicación un tanto “inexacta” del orden de las cosas, y que refleja metafóricamente una concepción particular del universo que cada cultura tiene.⁴⁶

De acuerdo con Victoria Bricker, el mito ha cargado con el estereotipo de ficción o antítesis de la historia, pues la tradición oral a partir del cual éste también se reproduce,

⁴⁰ Rappaport, 2004:29-33.

⁴¹ Durkheim, 1993:78.

⁴² Godelier, 1980:356, 357.

⁴³ Nájera, 2003:20, 21.

⁴⁴ Habermas, 1990:40.

⁴⁵ Godelier, 1980:365-371.

⁴⁶ Según Duch (1998:85, 88) la función principal del mito es: “estar constantemente presente en la existencia humana en forma de ausencia”. El mito realiza funciones histórico-sociales y políticas (generalmente de carácter etnocentristas) encauzadas en conservar la autopresentación de la conciencia identitaria de las comunidades.

aparentemente resulta más vulnerable a sufrir “deformaciones” si la comparamos, por ejemplo, con los datos escritos.⁴⁷ En efecto, tal afirmación niega la añeja tradición de los pueblos mesoamericanos y su fundamento histórico. Sin embargo, toda vez que los enfoques interdisciplinarios arrojen luz sobre el sustrato cultural que persiste en el pensamiento maya a partir de las evidencias precolombinas, las fuentes históricas, los registros lingüísticos y los datos etnográficos, es posible acercarnos a la estructura del pensamiento indígena que se reproduce y expresa de diversas maneras, tanto a partir de evidencias palpables como “intangibles” (tal es el caso de la historia oral), lo que también nos permiten echar por tierra las premisas que afirman que “la estrecha conexión entre mito y ritual es falsa”.⁴⁸ El mito no es un cuento o relato que contiene una moraleja “mas o menos ilustrativa”, cuyo fin primordial es un mero entretenimiento pasajero. Se le puede concebir como la manera en que se percibe y manifiesta un tipo particular de realidad. Es una narración respecto a la creación de todo aquello que integra al mundo, y que desde sus orígenes se considera verosímil.⁴⁹

Fritz Graebner fue uno de los precursores del estudio de la cosmovisión entre las sociedades antiguas, y que definió como el núcleo de la esencia espiritual, del pensar e intuir la representación del mundo. En lugar de concebir al pensamiento premoderno como antecesor al razonamiento complejo (como lo planteo Lévy-Buhl),⁵⁰ este autor tuvo el mérito de intentar explicar las orientaciones generales del pensamiento antiguo a partir de diversas cosmovisiones: mágica, animista, personalista y chamánica.⁵¹ Nos obstante, más que una serie de cosmovisiones que conforman fragmentos aislados de una forma de pensar, la cosmovisión representa una concepción que funciona íntegramente y en diversos niveles como una totalidad articuladora. Es una forma de percibir el mundo que conforma un esquema conceptual en el cual se entrelazan las ideas al respecto de la vida, el mundo y las percepciones cosmológicas del entorno. Sobre todo, al mirarse a partir de la larga duración la cosmovisión indígena presenta sólidas continuidades que nos remiten a un pasado histórico y concreto de la sociedad maya, como se plantea a lo largo de este trabajo.

⁴⁷ Bricker, 1993:21.

⁴⁸ Kirk, 2002:215.

⁴⁹ López Austin, 1992:48; Bartolomé, 1984:2-5.

⁵⁰ Para una discusión más amplia sobre el carácter lógico-abstracto del pensamiento humano antiguo y moderno véase Bartra (2007). Lo relativo al pensamiento maya articulado al tiempo cíclico y los vaticinios puede consultarse en Bracamonte (2010, en preparación).

⁵¹ Graebner, 1925:11-13.

La cosmovisión se refiere al complejo mundo de creencias que conforman una percepción multidimensional y cultural de la naturaleza, “es la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”.⁵² Esta concepción alberga los procesos de aprehensión de la realidad a partir del cuerpo humano que representa un ser orgánico y consciente que adquiere formas, características y dimensiones en cuanto a la representación que éste guarda como parte del cosmos, y por “la complejidad de las relaciones existentes entre el individuo, su sociedad y el mundo natural que modifica su acción”.⁵³

La cosmovisión maya también alude a los vínculos psicológicos o emocionales entre los hombres, animales y plantas sacralizadas a partir de la observación sistemática de los fenómenos naturales, que a su vez influyeron en la orientación del ordenamiento social.⁵⁴ No obstante, es menester señalar que esta visión estructurada del mundo no es para nada estática e inmutable. El pensamiento y las asociaciones mnemotécnicas que recrean la percepción del mundo ya sea a partir de los ritos, el registro de los acontecimientos, el tiempo, el espacio y los aspectos sacralizados del entorno natural, también posee la capacidad de reconfigurarse y apropiar nuevos elementos, sin que esto signifique que se desprenda de los pilares o aspectos fundamentales que lo sustentan. Por el contrario, estos soportes son los que permiten su variabilidad y al mismo tiempo sus persistencia.

Ya sea de manera violenta, impuesta o negociada, las sociedades indígenas mesoamericanas enfrentaron un proceso de cambio inherente a la colonización. De esta manera es que la sociedad maya dio paso a la selección de valores y conceptos del sustrato histórico y cultural que habría de “desechar y preservar”⁵⁵ en el transcurso de su reconfiguración colonial, y que según me parece es más plausible analizar a partir del concepto de aculturación.⁵⁶ Desde las décadas finales del siglo XIX, el concepto de

⁵² Broda, 2001: Introducción.

⁵³ López Austin, 2004:480, 481. Para una discusión más amplia sobre la relación entre cosmovisión, ritual y religión en Mesoamérica consúltese Noguez y López Austin 1997; González Torres, 2001; Manzanilla y López Luján, 2001; Ochoa y Martel, 2002; Guedea, 2004. Véase también las publicaciones del Centro de Estudios Mayas y la Colección Peninsular del CIESAS.

⁵⁴ González Torres, 2001:107-108.

⁵⁵ Megged, 2008:25.

⁵⁶ El concepto sincretismo se ha utilizado ampliamente para referirse a los elementos culturales heterogéneos que coexisten en las sociedades colonizadas. Sin embargo, el problema de su utilidad radica en la amplitud e imprecisión con que éste ha sido definido. Durante el siglo XIX, el término sincretismo se utilizó

aculturación fue utilizado por la antropología norteamericana para referirse a los procesos de asimilación o sustitución de características culturales emergidas del contacto entre grupos procedentes de tradiciones distintas.⁵⁷ No obstante, las posteriores revisiones de este concepto han contribuido notablemente al replanteamiento de los factores que intervienen en las dinámicas del cambio social, a saber, la pérdida total o parcial de los elementos culturales que se suscitaron en el marco de las relaciones de dominación occidental, tal como aconteció en las sociedades amerindias. En este sentido, considero de significativa utilidad retomar el planteamiento de aculturación propuesto por Alicia Barabas, el cual, se refiere a los “procesos de apropiación selectiva” y de reinterpretación de los aspectos de la cultura dominante que pasan a formar parte del “acervo colectivo” de la sociedad indígena a partir de una noción descolonizadora, tales como los sistemas de organización colonial y las jerarquías “civiles, eclesiásticas o militares”.⁵⁸ Asimismo, se puede mencionar que la “resignificación” inscrita en el proceso de aculturación puede tener varias vías, la más importante y la que me interesa poner de relieve es la que se refiere a la formulación de un mecanismo conservacionista de la tradición cultural indígena, que no implica necesariamente la transformación del “núcleo fundamental de valores y significados” que la sostienen.⁵⁹

peyorativamente para referirse a un desorden o confusión cultural, sin embargo, actualmente el sincretismo se utiliza para designar a un producto resultante de la pervivencia de sustratos culturales diversos, o para referirse a un tipo de conciliación o mezcla entre tradiciones y sistemas religiosos distintos (Pollak-Eltz, 2008:169-171; Marzal, 2002:195-199, Rösing, 2006:17-19). En este sentido, comparto la apreciación de Megged (2008, 16-38), que señala que una de las problemáticas metodológicas de este concepto radica en que solamente alude al análisis de “resultantes, más no así de los procesos” que dieron como resultado la síntesis de los elementos religiosos en las sociedades indígenas coloniales. En el mismo tenor, Marzal (2002:196), después de hacer una extensa revisión de este concepto concluye que el sincretismo tiene un valor más de tipo clasificatorio que analítico, por tener “un sentido peyorativo, por aplicarse a hechos que se juzgan carentes de legitimidad, y por que hace suponer que hay religiones fosilizadas, aunque éstas resignifican de modo continuo sus elementos” (ídem). La tradición cultural mesoamericana (incluida la religión y la cosmovisión) a efecto de la colonización no debe ser concebida solamente a partir de los resabios culturales que se integran de manera formal en las prácticas indígenas, mucho menos a partir de una conducta ecléctica o parsimoniosa. En la medida que incorporemos al análisis el componente dialéctico que nos permita acercarnos a los componentes activos de la sociedad indígena como agentes conscientes de su historia y el resguardo de su tradición cultural, es que podemos entender la respuesta de ésta ante los embates de la colonización. Por tanto es que en este trabajo se ha decidido utilizar el concepto de aculturación en lugar de sincretismo.

⁵⁷ Barabas, 2000:62.

⁵⁸ Barabas, 2000:63.

⁵⁹ Aguirre Beltrán, 1992:254.

Límites y fuentes

La temporalidad de estudio abarca las centurias coloniales que van desde la segunda mitad del siglo XVI hasta el primer lustro de la segunda década del siglo XIX. Geográficamente abarca a la provincia de Yucatán, la cual, se ubica en la región sur-sureste de la Nueva España.⁶⁰

El estudio de la ritualidad maya hace menester la recopilación de información amplia que permita “dialogar” cabalmente con nuestro objeto de estudio, y a la vez, desplazarnos temporalmente con fines comparativos, ya que de manera constante se alude tanto al contexto colonial como al prehispánico.⁶¹ Por tal motivo es que se utiliza un conjunto de fuentes de naturaleza diversa; desde los códices y demás recursos iconográficos, crónicas coloniales, recursos bibliográficos especializados y documentos publicados e inéditos, siendo estos últimos los que conforman la parte sustancial de esta investigación. La búsqueda de documentos se llevó a cabo en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán y el Archivo General del Estado de Yucatán, pero la documentación más rica se obtuvo en el Archivo General de la Nación de los ramos Inquisición e Indiferente Virreinal principalmente. También se recolectaron documentos relativos a los méritos y servicios sobre la reducción de indios de las montañas y algunos procesos sobre “idolatrías” en el Archivo General de Indias mediante el portal electrónico de archivos españoles en red (PARES). Posteriormente a la localización y obtención de la documentación, se realizaron las labores de transcripción paleográfica y la crítica de fuentes para el análisis documental, lo que a su vez desembocó en la redacción de los cuatro capítulos que conforman el cuerpo del trabajo.

La presente investigación se centra en estudiar la manera en que persisten las prácticas rituales mayas en un entorno de adversidades inherentes a la implantación del esquema de dominación occidental, cuyo enfoque se aparta de una visión idílica que concibe a la sociedad indígena como una sociedad inmutable. No es mi intención indagar

⁶⁰ La provincia de Yucatán tuvo bajo su jurisdicción un territorio extenso que abarcó la mayor parte de la península. Gerhard (1991:45-55, 132-143) menciona que los límites territoriales de Yucatán fueron móviles durante la época colonial. Sin embargo, para efectos metodológicos se tomará en consideración que la provincia de Yucatán abarcó lo que actualmente corresponde a los territorios de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Tabasco y la porción norte de Belice y el Petén

⁶¹ La línea cronológica de los periodos prehispánicos a los que se hace mención en esta investigación son los siguientes: período Preclásico, 2000 a. C.-250 d. C.; período Clásico, 250-950 d. C.; período Posclásico, 950-1530 d. C. (Drew, 2002:11-28).

los factores económicos y políticos que evidentemente conformaron una parte importante de la resistencia indígena corporativa, tampoco pretendo analizar la convergencia religiosa-económica que se expresó a partir de las cofradías. En lugar de eso, me avoco al estudio de la ritualidad indígena anclada en la cosmovisión así como de los elementos que incidieron en su reproducción.

El establecimiento de la Iglesia en Yucatán implicó la extirpación de cualquier manifestación del culto indígena prehispánico. Sin embargo, a través de la huida hacia la montaña y la reconfiguración de su religiosidad mediante la asimilación y readaptación de los preceptos cristianos, los mayas lograrían conservar el principal sustrato del conocimiento estructurado y complejo que conformó la esencia de su visión particular del mundo. De esta forma se replicaron los vínculos de una añeja tradición histórica en la sociedad indígena, lo que también desembocó en la pervivencia del conocimiento ritual. Si bien el primer capítulo aborda estas cuestiones, también discute el origen de una construcción cultural de la cual se desprende la intolerancia cristiana implantada en el Nuevo Mundo, la revisión del concepto de “idolatría” y las diversas formas en que ésta se presentó a lo largo de las centurias que perduró la colonización hispana. El estudio de los ritos mayas se presenta desde una perspectiva que privilegia casos particulares, pero que al mismo tiempo se encuentra enmarcada en un contexto más amplio que alude a la tradición prehispánica. El capítulo segundo versa sobre la práctica del sacrificio humano, las causas de su prevalencia hasta las postrimerías del siglo XVII y su posterior desaparición durante el siglo XVIII. Este capítulo resultó crucial para discutir los contrastes entre los aspectos “oficiales” y “populares” del ritual indígena así como los aspectos fácticos de su reproducción.

Los mayas tuvieron una relación muy cercana con la naturaleza. Ésta, además de proveer los elementos fundamentales para la subsistencia tuvo también una acepción sacralizada, la cual, se expresó mediante ritos propiciatorios cuyo fin era evocar los aspectos benévolos de las deidades, tal como se aprecia en el contexto de las advocaciones agrícolas y cuya discusión nodal forma parte del capítulo tercero. Las prácticas rituales indígenas se caracterizaron tanto por su complejidad como por la variedad de fines que cubría, pues asimismo se utilizaban para combatir las afecciones del cuerpo humano y restablecer la salud de los enfermos. Durante los ritos curativos coaccionaban al mismo

tiempo elementos etéreos y empíricos que generaban la liberación de los males o *ikoob* que se introducían en el cuerpo de las personas y propiciaban las enfermedades. Es pues, en el cuarto capítulo donde se aborda lo referente a estos ritos. Subsecuentemente a esta sección capitular se encuentran las conclusiones finales de la investigación, un anexo que comprende una síntesis de algunos ritos mayas realizados al momento del contacto hispano, un glosario de términos mayas y las referencias bibliográficas utilizadas en el transcurso de este trabajo.

Capítulo 1

CRISTIANISMO Y CONTRAPUNTO DE LA DEVOCIÓN NATIVA

A lo largo de los siglos que perduró el dominio colonial en Yucatán, se generó un ambiente de tensión entre los representantes de la utopía cristiana y los indios mayas que de diversas formas articularon mecanismos para preservar sus tradiciones adaptando en forma y contenido sus ancestrales rituales. Cada uno de estos actores concibió el encuentro cultural del siglo XVI a partir de una particular visión del mundo.

Por un lado, el catolicismo hispano reprodujo en el Nuevo Mundo su concepción sobre la tradición gentil o “idolatría” que promulgó la omnipresencia de un Dios antropomorfo, único y verdadero, y que se contrapuso a la tradición politeísta que detractó abiertamente. Por el otro, la sociedad indígena se dio a la tarea de conservar el principal sustrato de su cultura y sus ritos, dando paso a la reconfiguración de una religiosidad que guardó un estrecho vínculo con su pasado. Es pues, la intención de este capítulo proporcionar una visión a *grosso modo* sobre la sociedad indígena colonial, sus avatares al enfrentarse a un nuevo esquema sociopolítico y religioso y su respuesta activa ante este conflicto. De igual modo, conforma la antesala a un contexto en el que se privilegia el análisis particular de los rasgos de la tradición ritual mesoamericana y su continuidad, y que se presenta en los capítulos subsecuentes.

La idolatría como concepto

Exégesis cristiana de la adoración

Según García Álvarez, la concepción teológica de la “idolatría” se basa en la revelación bíblica, la razón teológica y la tradición eclesial de los concilios. En la revelación bíblica del Antiguo Testamento la “idolatría” se asocia con las dádivas u ofrendas hacia dioses extraños, postulando una deliberada intolerancia hacia cualquier representación de dioses o imágenes.¹ Esta acepción hacia las esculturas consideradas como “paganas y vacías de todo poder”, continuaría vigente hasta la aparición del Nuevo Testamento. En ambas “revelaciones bíblicas” se encuentran las primeras nociones que versan sobre la “falseación” del *Deus*, es decir, la antítesis de la deificación antropomorfa asociada a la

¹ Máynez, 2008:9, 10.

maldad y el culto a los demonios. Además de esto, las nociones bíblicas develaron la existencia de una “idolatría errante” que alguna vez rigió los dominios terrenales, justificando la llegada de Cristo. Es de acuerdo a la moralidad establecida en esta doctrina que se generó una actitud intolerante hacia cualquier manifestación heterodoxa tendiente a distorsionar el culto hacia el “verdadero y único Dios cristiano”.²

En un sentido similar, la teología inherente a esta tradición puso de relieve el papel del demonio como “instigador del pecado entre los hombres y sus almas”, entidad que también causaba el envilecimiento de la naturaleza humana. Si bien la persuasión demoníaca propiciaba una perturbación de la voluntad y el conocimiento inteligible que podían sucumbir ante el pecado, en contraste, era Dios quién “encausaba los actos benévolos y bondadosos entre los hombres”.³

La “idolatría” representaba una contradicción a la ley divina, por tanto, era conveniencia universal del cristianismo desterrar todo resabio de gentilidad en los pueblos. Es decir, la adoración de los animales como seres sagrados, el derramamiento de sangre en los altares y ingesta de la sangre de los sacrificados, prácticas comunes en el entorno politeísta de las culturas precedentes a la era cristiana.

Por otro lado la historicidad de la tradición conciliar católica permite discernir no solamente la manera en que la intolerancia y la “falsa adoración” se articularon al discurso cristiano, sino también vislumbrar el desarrollo de un deber ser marcado por la conducta litúrgica, la aparición del pensamiento utópico en el cristianismo americano y la creación ideológica de lo estrictamente tolerado y repudiado. Las menciones a este respecto aparecieron durante el papado de Juan III (561-574) cuando se llevó a cabo el Concilio de Braga, en el cuál, se discutió la esencia maligna del diablo. En los siglos subsiguientes, al efectuarse el Concilio de Letrán (1255) durante el papado de Inocencio I, el debate giraría en torno a la naturaleza de todo aquello que era concebido como maligno. Posteriormente se llevaría a cabo el congreso ecuménico tridentino (con una fuerte influencia de la doctrina tomista) durante el papado de Pío IV (1559-1565), que además de retomar las premisas de los concilios de Braga y Letrán, influiría de manera importante en el rumbo de la política eclesial en el Nuevo Mundo. A la sombra de la Iglesia postridentina es que la fase

² García, 1993:33-38.

³ Aquino, 1989:651-660, 814, 836, 847-856.

evangelizadora en América se consideraría concluida, tendría otras miras y desplegaría nuevas estrategias.⁴ Los temas respectivos a la “idolatría”, el demonio y los métodos evangelizadores harían eco en los virreinos americanos, donde también se realizarían concilios y se discutiría sobre el rumbo de la política eclesiástica (en el caso particular de la Nueva España, los debates de las nuevas “estrategias evangelizadoras” se materializarían de manera particular en el Tercer Concilio Mexicano realizado en 1585).⁵

Para Enrique Urbano las nociones bíblicas y escolásticas de la “idolatría” se refieren a la adoración de las figuras, imágenes, ídolos, objetos, así como su lenguaje, los cuales, no formaron parte del universo cristiano. Según el Antiguo Testamento los dioses paganos e inanimados representados de madera o piedra, al igual que los relatos que hablaron sobre su origen representaron ideas “ridículas e irreales”. Asimismo, la concepción de los hombres “idólatras y pecadores” se articuló a la corriente evemerista desde el siglo III, y que posteriormente fue retomada y discutida por la escolástica medieval de Santo Tomás de Aquino.⁶ Bajo su influjo, la “idolatría” incorporaría además de la noción de superstición⁷ el argumento sobre la influencia demoníaca de los ídolos que nublaban la conciencia del hombre.⁸ La superstición representó una forma de obtener los saberes místicos y paranormales sobre la fortuna, las fuerzas maléficas o el auxilio de los seres queridos, es decir, la adivinación. De ésta, se desprende la nigromancia o evocación de los muertos con el fin de elucidar el conocimiento del futuro; la profecía realizada a través de los oráculos; la agogoría determinada por el vuelo de las aves; la adivinación a

⁴ Gruzinski, 1993:150. Sobre la influencia de Trento en España véase Caparros (1807).

⁵ El Primer Concilio Mexicano organizado por el dominico Alfonso de Montúfar en 1555, sirvió para trazar las bases de la catequesis y la práctica sacramental de la naciente Iglesia novohispana, lo que representó el inicio del fortalecimiento del clero secular. El Segundo Concilio se realizó en 1564 con el fin de aplicar las novedosas resoluciones tridentinas, para lo cual fue necesario la realización de una nueva reunión efectuada en 1585 (a la que precedió la Junta Magna de 1568 organizada en la metrópoli bajo las ordenes de Felipe II, esto con el fin de “establecer las bases del gobierno temporal y espiritual en la América hispana”). (Marzal, 2002:289); véase también Menegus y Aguirre (2006:33-35). Según Elisa Luque (1996:114, 115), el debate del Tercer Concilio Mexicano giró en torno a los grandes temas doctrinales vigentes en la Nueva España: la guerra justa, los indígenas como sujetos de derecho y la finalidad de la conquista.

⁶ A decir de Máñez (2008:15) hasta pensadores como “Santo Tomás de Aquino” aceptaron la existencia de los brujos y su relación con el demonio, y con base en la autoridad de todos los santos y de la fe católica condenaron a quienes realizaron tan “execrables prácticas”.

⁷ Máñez, 2008:12. Esta autora señala que “la superstición es toda creencia en poderes sobrenaturales y ocultos no aceptados por la ciencia ni reconocidos por la teología”. Desde el punto de vista cristiano se refiere a la rendición de un culto impropio a una criatura, ya sea por ignorancia (*ibidem*:10, 11).

⁸ Urbano 1993: 10, 11, 16.

través de los líneas de las manos o quiromancia así como los sortilegios, condicionados por la suerte, el azar y los designios provenientes de los oráculos.⁹

Desde los tiempos precedentes al descubrimiento del Nuevo Mundo (siglo XIII) y hasta el siglo XVIII, se propagó en Europa la convicción generalizada sobre la existencia del diablo y de sus adoradores, quienes mezclaban las palabras sagradas con fórmulas diabólicas durante rituales “oprobiosos”, lo que originó una serie de medidas con el fin de subsanar estas prácticas que representaron el más grave atentado hacia el pensamiento cristiano. En 1260 la Bula de Alejandro IV propugnó el combate en contra de la magia negra, que además de negar la existencia de Dios y blasfemar contra él, incitaba a la perpetuación de los ritos demoníacos. En ese entonces, la consagración maligna requería tanto de la participación de las almas que se procreaban en el vientre materno como del sacrificio de niños y adultos. Los cuerpos de estos últimos, después de ser sacrificados y hervidos servirían para alimentar a los seguidores del demonio. De manera similar a esta consagración maligna existieron los conjuros que ponían a los hombres y mujeres al servicio de las “fuerzas oscuras” y los hacían partícipes de la práctica del incesto. Para el siglo XV, la infidelidad de los “idólatras” engañados por Satanás conformó una preocupación central para el cristianismo, entonces, su influjo se dejó sentir en las campañas sobre la conquista de América y los albores de la evangelización indiana. De esta manera los objetivos de los misioneros se fincaron “en la salvación de las almas perdidas”, la universalización del cristianismo y en la posibilidad de hacer realidad en la tierra el reino de Dios. Y a partir del siglo XVI con la influencia tomista, la “idolatría” pasaría a formar parte de los “engorrosos y corpulentos cartapacios” de la teología americana.¹⁰

⁹ Máynez, 2008:12; *cfr.* Caparros (1807:142-147). Una interesante discusión sobre la relación entre magia y religión puede consultarse en Marzal (2002:95-124).

¹⁰ Urbano, 1993:10, 11, 16. El 18 de julio de 1323 el Papa Juan XXII decretó en Aviñón la canonización de Santo Tomás de Aquino. Entonces, el pensamiento tomista cobraría mayor fuerza, por lo que se incorporó a una de las teologías escolásticas hispanas más influyentes de la época, tal es el caso de la Escuela de Salamanca (considerada como un hito en la enseñanza de la teología), así como en los tratados teológicos que versaron, entre otras cosas, sobre la “idolatría” en el Nuevo Mundo (Martínez, 2004:253). Un vivo ejemplo de la influencia de Santo Tomás en el pensamiento colonial andino es el caso de la obra de Francisco de Ávila (ca. 1573-1647), que fue el poseedor de una de las bibliotecas más grandes de toda América. Entre los textos pertenecientes a este “extirpador de idolatrías” se distingue la presencia de tratados contra los herejes, como el redactado por Francisco de Torres, así como las *catholicae praescriptiones adversus omnes haereticos* del napolitano Domenico Gravina (editado entre 1619-1639). Además de estos textos es relevante la presencia de la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino y otros títulos de corte “tomista”, que muy probablemente influyeron en los escritos de Ávila (Hampe,1996:18). En Nueva España, desde los tiempos de la

La idolatría en el Nuevo Mundo

En los nacientes virreinos la “idolatría” fue un mal constantemente perseguido y su presencia conformó una de las preocupaciones de primer orden para la Iglesia americana. En este sentido, las cruzadas en contra de la “falsa adoración” se dieron de manera constante en los siglos que permaneció vigente la dominación hispana. De manera análoga a las políticas desarrolladas en occidente, en América, la Iglesia se encargó entre otras cosas, de la consolidación de la ortodoxia y liturgia, así como de fundamentar las prácticas de exterminación de lo que consideraba como “falsos dioses”. De ahí es que se hayan implementado en el Nuevo Mundo las llamadas campañas extirpadoras contra los indios “idólatras”.

En su análisis sobre la idolatría en el Perú, Enrique Urbano menciona que desde la óptica cristiana la “idolatría” se refiere, por un lado, a “las creencias y prácticas autóctonas que se apartaron del catolicismo”. Sus manifestaciones fueron el blanco de la actividad misionera tanto de seculares como religiosos. En esta premisa se encierra la idea de la enseñanza del catolicismo y la erradicación del pasado indígena, especialmente de los “hechiceros” y sacerdotes indios.¹¹ Por el otro lado este autor menciona que, desde el punto de vista ideológico, la “idolatría” se inscribió en el debate efectuado entre los frailes Bartolomé de las Casas y José de Acosta. De las Casas retomó los postulados de los teólogos del convento de San Esteban de Salamanca sobre la presencia española en América, cuyos argumentos señalaban que la Corona no justificaba su acérrimo control sobre los indios, ni si quiera por los errores de su “falsa representación de Dios”. En contraste con la idea lascasiana se encontraba la de José de Acosta (cuyo argumento influiría de manera determinante sobre la representación de la conducta pagana en los siglos XVII y XVIII en los Andes, y en el cual, concibió a los indios como infantes o gente de poca credibilidad) y su *Deprocuranda de indolorum salute*, en cuya obra señaló que la

evangelización temprana se registra la presencia del tratado teológico aquinista en los anaqueles del colegio franciscano de la Santa Cruz de Tlatelolco, inaugurado en 1536. Además de la *Summa theologiae*, la *Summa contra gentiles* representó el cuerpo fundamental de las misiones dominicas en América (Martínez, 2004:254).

¹¹ Urbano, 1993:22.

“idolatría” era uno de los más grandes problemas pastorales y misioneros, es decir, una “enfermedad” que había que curar.¹²

Hasta cierto punto comparto la acepción de “idolatría” de Urbano, esto en lo que se refiere a la discusión ideológica al respecto de este concepto. Ahora bien, en lo que concierne a la “idolatría” como una constante persecución hacia la manifestación de los ritos expresamente precolombinos, me parece que aunque efectivamente, los religiosos católicos se centraron en descubrir y destruir los objetos de barro, madera y piedra, no es factible concebir que la “idolatría” se refiera solamente una práctica indígena proscrita que imprudentemente salía de su camuflaje y por tanto era castigada. Esto solamente nos llevaría a entender parcialmente este fenómeno y acorde a los aspectos de una heterodoxia a partir de la cual, los religiosos condenaron dicha práctica. Debido al estrecho vínculo entre “idolatría” y ritual sería más plausible analizar este fenómeno acorde al sustrato en el que ésta descansaba. A pesar de que hay diversos niveles en cuanto al proceso aculturativo entre las prácticas cristianas e indígenas, es posible concebir que éstas conformaron una parte íntegra de la religiosidad nativa y no solamente un fragmento de su expresión (en este caso el que se persigue y castiga). Es decir, que como se discute más ampliamente en el último apartado de este capítulo, el proceso de resistencia cultural indígena se desarrolló en base al sustrato cultural precolombino, el cual, conformó la guía de su religiosidad durante la Colonia, esto, independientemente la forma en que se hayan expresado sus rasgos.

A diferencia de las propuesta de Henrique Urbano, Serge Gruzinski no concibe a la “idolatría” como un fenómeno estático, ni mucho menos exclusivo del cristianismo o los fenómenos culturales occidentales. Para este autor, la “idolatría” es ante todo un proceso dinámico en el que intervienen sustratos diversos (indígenas y no indígenas), cuyo concepto gira en ambos sentidos del proceso histórico. La “idolatría” se opone a una concepción reduccionista que se ciñe en concebirla solamente a partir del culto a los ídolos y las prácticas mágicas o supersticiosas, que también tiende a encapsular a este fenómeno histórico en una concepción simplista de un “sincretismo” que surge como resultado del

¹² Urbano, 1993:17, 20, 21, 25. John Murra (en Poma, 1992: introducción), menciona que el texto de José de Acosta influyó en la obra *Nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma escrita en 1615. En las imágenes de los ritos indígenas que se encuentran en este texto, hay una evidente asociación entre “bujería e idolatría” asociadas al influjo de la conducta maligna y pecaminosa (véase figuras 1 y 2). La representación iconográfica de la “idolatría” en Nueva España se aprecia en la figura 3 y 4.

enfrentamiento entre dos religiones. En un ámbito más amplio la “idolatría” colonial lejos de centrarse solamente en las visiones del mundo y las estructuras simbólicas, considera también las expresiones materiales afectivas que conformaron una totalidad integradora (relación entre el objeto, el ídolo y la intensidad afectiva o devocional). En la medida que interactúan elementos como la memoria, la interpretación, el desciframiento y la previsión es que la “idolatría” puede ser considerada como un procedimiento intelectual. Desde la perspectiva indígena representa un saber “que sirve para concebir el cuerpo, el tiempo, el espacio, el poder, las relaciones domésticas y la sociabilidad”, por tanto es un sistema de códigos que también organiza la realidad. Como una práctica, se refiere a un repertorio de conductas, acciones o “artimañas” para transformar o desviar la realidad que busca influir sobre la muerte, curación, fortuna y la anticipación del porvenir. Los objetos materiales y rituales que la integran guían sus invocaciones y contribuyen a garantizar su eficacia. Es a partir de este ordenamiento que se fundamenta la matriz de la realidad indígena que se construye de manera individual y colectiva, y que se funde en una totalidad conformada por las prácticas “implícitas y explícitas” que se encuentran integradas a la cotidianidad.¹³ El sentido conceptual de la “idolatría” indígena de Gruzinski, que concibe al fenómeno de resistencia cultural como un proceso consciente, conforma una interesante mediación entre las nociones indígenas y cristianas (inherentes a la influencia teológica) sobre un mismo fenómeno. Mientras que para los indígenas la “idolatría” conformó un sistema de estrategias enfocadas en paliar una flagrante desarticulación cultural, para los religiosos conformó una conducta “aberrante y maligna” que les impedía la entrada al reino de los cielos.

Queda entonces por resolver cuál es el sentido de la idolatría al cual me refiero cuando hago alusión a ésta. Por un lado, la revisión de este concepto ha servido para entender el sentido de una construcción cultural intolerante, y que considero, conforma el eje rector de los parámetros ideológicos de la conversión americana. Por el otro, entender el origen de la “idolatría” también permite elucidar cómo el cristianismo conserva una estructura mucho más rígida al compararla con la tradición de religiosa precolombina, razón por la que hay una mayor tendencia de ésta última a asimilar prácticas análogas o en su caso a reconfigurarlas.

¹³ Bernand y Gruzinski, 1992:144; Gruzinski, 1993:153, 173.



Figura 1.- El gran hechicero. En el trabajo de Guamán Poma escrito a inicios del siglo XVI, se puede entrever claramente la manera en que la tradición indígena prehispánica (en este caso para el área de los andes) fue percibida como una conducta en la que el influjo del demonio estaba muy presente (1992:279).



Figura 2.- Representaciones de los “falsos hechiceros” (hechicero de sueño, hechicero de fuego, hechicero que chupa) de Guamán Poma (1992: 281).



Figura 3.- Imagen de Diego Muñoz Camargo (1580-1584 ca.) sobre la quema de documentos indígenas en Nueva España (Vargaslugo, 1994:58).



Figura 4.- Extirpación de “idolatrías” mayas por Diego de Landa durante el auto de fe de Maní, 1562. Lienzo de Fernando Casto Pacheco, Palacio de Gobierno, Mérida Yucatán (fotografía Juan Carrillo).

Me parece que es menester resaltar esta relación antes de centrarme de lleno en la discusión sobre la continuidad de las prácticas rituales mayas. De igual forma, una nueva mirada sobre la “idolatría” permite establecer cierto distanciamiento de la percepción unilateral a partir del cual este concepto ha sido reproducido. Es decir, a partir de la óptica cristiana. Empero, donde los representantes del cristianismo ven “idólatras e idolatrías”, es posible discernir que este fenómeno alude al sustrato de la cosmovisión mesoamericana,

particularmente lo que se refiere a la religión y al ritual. Desde luego, habría que señalar también que esta visión se aparta de toda connotación peyorativa al respecto de este fenómeno.

El camino de la “idolatría”; entre los albores y el crepúsculo del colonialismo

De manera similar al cristianismo, la tradición ritual de los mayas que estuvo imbricada tanto a la religión como a los aspectos sociopolíticos inherentes a su particular visión del mundo. Sin embargo, habría que puntualizar que a diferencia del cristianismo, el panteón maya mesoamericano asimiló rasgos culturales como resultado de la interacción con otras expresiones culturales propias de Mesoamérica, principalmente del centro de México. Asimismo, las invasiones, migraciones o diásporas dieron como resultado la creación de los llamados gobiernos multiétnicos, a partir de los cuales, hubo un intercambio de rasgos tanto religiosos, políticos y culturales que también influyeron en la estructura de dicho panteón. Thompson propone la migración de culturas exógenas al área maya, que define como “mexicanas”, las cuales ejemplifican la capacidad de adaptación de la cosmovisión indígena en espacios compartidos. Entre algunos dioses que a decir de este autor fueron incorporados a la cosmovisión maya preshispánica, aparecen mencionados los siguientes:

Chacmol	Kukulcán	Tlalchitonatiuh
Ix Chante Kak	Macuíl Xóchitl	Tlazolteótl
Ixquimilli	Tezcatlipoca	Xipe ¹⁴
Tepectic	Ix Pic Tzab	

La presencia de deidades “mexicanas” en las Tierras Bajas muestran la influencia cultural del centro de México entre los mayas mesoamericanos.¹⁵ En este sentido, podemos entender conceptualmente a la “idolatría prehispánica” como un acto a través del cual, se asimilan y adaptan los diversos rasgos de la tradición mesoamericana. Mediante este proceso es que se incorporaron simbolismos exógenos a los ejes político-ideológicos de la

¹⁴ Thompson, 2007:394-396.

¹⁵ A este respecto, un interesante ejemplo sería la llegada de Kukulcán al área maya, y cuyo evento se empalmó con el mito de la migración de los descendientes de la legítima Tula-Tollán, que en su continuo peregrinaje difundieron la idea sobre la existencia de una ciudad legendaria fundada por un guerrero carismático. Si bien el fraile Landa (1986:12-15) refiere la presencia de un personaje llamado “*Cuculcán* que entra por el poniente” (ante la imprecisión de saber si fue antes o después de los itzáes), el hecho es, que Kukulcán encarnó la representación del guerrero y líder ordenador legendario que se incorporó de diversas maneras a la tradición de los grupos mesoamericanos, en este caso de los mayas (Florescano, 2002:309-354).

cosmovisión, y cuya continuidad se expresó en los siglos subsecuentes a la conquista. Para los mayas, las prácticas milenarias de adoración aún las impuestas no implicaron necesariamente una aniquilamiento total de su sustrato cultural, y como se ha mencionado, la “idolatría” indígena conformó una amplia compleja red de conocimientos que contribuyeron con la reproducción de su cultura durante la Colonia.¹⁶

Desde la llegada de los primeros frailes que acompañaron a los conquistadores, los españoles buscaron diversos mecanismos para deconstruir la religión nativa y a su vez suplantarla por el catolicismo. Pero como es natural, la transición del sistema prehispánico al colonial no se dio de *ipso facto*. Tanto el establecimiento como la consolidación de los nuevos esquemas de la vida religiosa y política se fueron fraguando a través de un lento proceso que estuvo marcado por diversos avatares, en el cual, la erradicación de la “idolatría indígena” era una cuestión primordial. Así lo muestra una real provisión dictada por el Emperador Carlos I el 26 de junio de 1523, solamente un par de años después de la conquista de Tenochtitlan. En aquel documento, la Corona expresaría su preocupación por la conducta “impropia” de los naturales.

Ordenamos, y mandamos a nuestros virreyes, audiencias y gobernadores de las indias, que todas aquellas provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten ídolos, ares y adoradores de la gentilidad, y sus sacrificios, y prohíban expresamente con graves penas a los indios idólatrar, y comer carne humana, aunque sea de los prisioneros, y muertos en la guerra, y hacer otras abominaciones contras nuestra Santa Fé Católica, y toda razón natural, y haciendo lo contrario los castiguen con mucho rigor.¹⁷

De manera similar a lo que acontecía en el Viejo Mundo, en la Nueva España se emprendió la tarea de vigilar y castigar cualquier indicio de conducta heterodoxa, tarea que estuvo primeramente en manos de los primeros doce franciscanos encabezados por fray Martín de Valencia, pilares de la empresa evangelizadora entre los indios recién conquistados. Previamente al establecimiento del Tribunal del Santo Oficio en América, los españoles, en primera instancia trasladarían la jurisdicción inquisitorial al Nuevo Mundo en manos de los franciscanos en el año de 1522 y por medio de la Bula *Omnimoda* promulgada por el pontífice Adriano VI. Desde ese año y hasta 1533 la Inquisición sería de

¹⁶ Gruzisnki, 1993:153, 154.

¹⁷ DRLI, Ley VII, 1940:29.

tipo monástica, y en años posteriores (1535 a 1571) se convertiría en una inquisición de tipo episcopal desarrollada por los llamados extirpadores de “idolatrías” y frailes evangelizadores, esto según la política encausada en evangelizar, hispanizar y reprimir.¹⁸ No es de sorprender que en ese entonces los primeros arzobispos de México fray Juan de Zumárraga y fray Alonso de Montúfar pusieran especial atención al castigo de blasfemos, bígamos, judaizantes y herejes (acorde a las nociones de la Inquisición hispana peninsular), pero sobre todo a las conductas de los indios que fueron objeto de las conversiones masivas.¹⁹ Para el año de 1569 y en respuesta a las críticas y malos tratos hacia los naturales, Felipe II giraría la real orden para el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México y Lima, que dependerían de manera directa del Consejo de la Suprema y General Inquisición de España. Un par de años más tarde, en 1571, los indios dejarían de pertenecer al fuero inquisitorial, entonces, lo referente a su moralidad y fe quedaría en manos de los obispos y jueces diocesanos.²⁰

De manera similar a lo acontecido en otras provincias de la Nueva España, en Yucatán, el problema de la evangelización radicó en que la Iglesia además de su papel político tuvo un activo papel económico, lo que la llevó a enfrentar problemas de diversos matices; espirituales, doctrinales, apostólicos y de orden socioeconómico. Para los franciscanos, el binomio cultura y religión estuvo fuertemente vinculado a los criterios de evangelizar, civilizar y colonizar. En los años posteriores a la conquista²¹ militar, la evangelización fue entendida como un acto de predicación del mensaje cristiano, lo que la orilló a enfrentar errores similares a los acontecidos en las décadas anteriores en la capital virreinal. Es decir, que a efecto de incorporar a los indios al reino de Dios y encauzarlos hacia la “salvación eterna” fue necesario llevar a cabo las llamadas conversiones bautismales multitudinarias, y debido a su premura es que esas conversiones resultarían “superficiales”. Lo referente a civilizar o regular la vida en policía significaría la sustitución

¹⁸ Alberro, 1988:21.

¹⁹ Pinet (1998:74), menciona que desde 1535 fray Juan de Zumárraga había recibido el título de “inquisidor apostólico y juez ordinario eclesiástico”, y debido a esta prerrogativa es que en su obispado llevó a cabo procesos contra indios apóstatas.

²⁰ Alberro, 1988:22, 23. Desde el establecimiento del Santo Tribunal de la Inquisición, lo referente al castigo a los “idólatras” quedaría en manos de los provisoratos u oficialidades de cada diócesis, así como de los jueces eclesiásticos de los distritos o partidos (Gruzinski 1993:150).

²¹ Para un panorama amplio sobre la conquista y colonización de Yucatán véase Chamberlain (1986). Consúltese también la historiografía que discute el proceso de conquista (Clendinnen, 1986; Bracamonte, 2001).

de los moldes culturales nativos por un nuevo esquema. Lo respectivo a la colonización de la tierra de los naturales se llevaría a cabo una vez concluidas las tareas de evangelizar y civilizar, lo que llevaría a “una destrucción rápida de la religión de los indígenas” y el cambio brusco de sus conductas.²² Sin embargo, la realidad fue muy distinta a la que dictaba el proyecto utópico franciscano.

Gabriela Solís y Serge Gruzinski coinciden en que el resguardo de pequeñas figurillas o ídolos durante la época colonial fue una práctica común. Tanto nahuas como mayas siguieron custodiando celosamente los pequeños cestos o depósitos cerámicos donde además de las figurillas que representaban deidades y animales se resguardaron los objetos rituales como piedras de colores, copal, jícaras y hasta plantas alucinógenas.²³ Precisamente por encontrarse en la esfera familiar es que este resguardo tuvo una efectividad más notable, esto en contraste con la representación de las deidades que se encontraban en los grandes centros ceremoniales, cuya destrucción fue justificada por el cristianismo y apoyada por disposición real.

[...] preguntando si sabe que ciertos ídolos y cajas de ellos que se hallaron en uno de los cues y teocallis, que por mandado de su Señoría Reverendísima fueron derribados, el dicho Xpobal [Cristóbal?] los tuvo escondidos, ó hurtados, ó los hizo desaparecer, y que ni por cartas y amonestaciones no lo ha querido declarar ni manifestar.²⁴

En diversos lugares de Yucatán, además de conservar figuras de ídolos de barro y piedra los mayas continuaron realizando sus rituales. Una de las primeras evidencias sobre este hecho son las que aparecieron en el pueblo de Maní, lugar donde se habían encontrado un gran número de ídolos, cruces quemadas y altares.²⁵

²² González, 1978:109-110.

²³ Solís, 2005:73-134; Gruzinski, 1993:149-163.

²⁴ Proceso contra Xpobal y su mujer, por ocultar ídolos y otros delitos, Ocuyluco, año de 1539, (González Obregón, 1912:141-175); Sobre otros procesos acontecidos en el mismo año véase la información contra don Baltazar, indio de Culoacán por ocultar ídolos, (*ibidem*:177-184), y el proceso contra Tlilanci, indio de Izucar “por no querer decir ni descubrir donde estaban los ídolos del pueblo” (*ibidem*:185-200).

²⁵ González, 1978:119-120. Según Alicia Barabas (2002:106), las investigaciones realizadas por Landa mostraron que las manifestaciones “idolátricas” de los indios, además de estar bien arraigadas se encontraban presentes en una área extensa de más de 40 pueblos pertenecientes a las provincias de Maní y Sotuta, donde se había desarrollado una red clandestina que cobijaba las antiguas prácticas prehispánicas. Este movimiento “restaurador” fue dirigido por los *ah kines* y sus ayudantes, jóvenes indígenas alfabetizados por los frailes. Al parecer, la tan exaltada “idolatría” de 1560 se debió a la presencia de un huracán que azotó a la provincia y al descontento de las figuras del poder tradicional, malestar que fue causado por el presunto abandono de las tradiciones prehispánicas por parte de sus propios descendientes. Estas señales catastróficas fueron suficientes

En Sotuta los indios se congregaban a la media noche para llevar a cabo sacrificios humanos. Para la celebración del ritual se reunían las figuras del poder tradicional tales como el cacique Lorenzo Cocom, el principal Mateo Matú y el sacerdote *ah kin* Francisco Uicab. En el mismo expediente se refiere que Diego Tzuc, *ah kin* de Kanchunup llevó a cabo sacrificios de niños entre tres y cuatro años de edad, y al parecer, después de abrirles el pecho realizaba una ceremonia donde alimentaba con sangre la boca de las deidades hechas de barro, acto seguido por la ignición de dichos corazones. En otros pueblos como Mopilá y Sahcabá los *ah kines* efectuaron rituales similares a los que se llevaron a cabo en Kanchunup, mientras que en Yaxcabá, Juan Couoh, maestrescuela²⁶ de dicho pueblo confesó que “los caciques y principales y viejos y demás gente popular del pueblo han tenido y tienen ídolos y hayan idolatrado con los demás de dicho pueblo, y que tiene ídolos este testigo, los cuales son sesenta ídolos que eran de su padre y los tiene en una cueva escondidos adonde les ha quemado copal”.²⁷ En Usil, Juan Pech, maestrescuela y confesado *ah kin* mencionó que en aquel pueblo se llevaba a cabo un ritual en honor a un ídolo nombrado *Kakalkú*, y debido a esto es que crucificaron a un par de muchachos en dos cruces. En Tibolón, Francisco Balám y Diego Canbal realizaron sacrificios humanos y luego aventaron los cadáveres al cenote de Tabi para que los dioses “les diese[n] de comer [y] les proveyese[n] de lo necesario y les diese[n] agua para sus milpas”.²⁸

Al ver las grandes proporciones que la “idolatría” había alcanzado es que el provincial Diego de Landa (a falta de obispo en Yucatán), en calidad de juez eclesiástico y por medio de la inquisición ordinaria tomó atribuciones para castigar la apostasía nativa. Landa nombró a fray Juan Pizarro, a fray Pedro de Cuidad Rodrigo y a fray Miguel de la

para que los *ah kines* incitaran a los indios a enmendar el camino de la verdadera y única religión, para lo cual, sería necesario reverenciar a los antiguos ídolos y perpetuar sus ofrendas y sacrificios, “ya que muy pronto los españoles abandonarían estas tierras y el orden de las cosas sería restablecido nuevamente”. Este argumento fue comúnmente utilizado por los mayas para anunciar el advenimiento de una sublevación. Desde los tiempos tempranos de la colonización, los españoles asociaron a la “idolatría” con los movilizaciones indígenas, y a decir de los franciscanos los indios podrían desconocer a Dios, y consecutivamente la autoridad real (González, 1978:120; Solís y Peniche, 1996:XXX-XXXII).

²⁶ Al menos tres tipos de maestros son mencionados en las crónicas religiosas; los maestros de canto (maestros cantores), maestros de capilla y maestros de escuela. Aunque se puede hablar de una supuesta adjudicación de títulos a diferentes individuos que desempeñaban estas labores, la realidad era que en muchas ocasiones una misma persona realizaba la totalidad de las funciones atribuidas al título de maestro (Collins, 1977:243).

²⁷ DDQAMY, 1938:104.

²⁸ DDQAMY, 1938:131.

Puebla como jueces inquisitoriales, a los cuales les encomendó la tarea de visitar los pueblos de indios para recabar información concerniente a los “idólatras”.²⁹ A la llegada del obispo Francisco de Toral a Yucatán en 1561 es que se pondría en entredicho la acérrima represión de la “idolatría” indígena llevada a cabo por Landa. Las acciones llevadas a cabo por el prelado consistieron en declarar el cese a las torturas y castigos, esto, además de anquilosar los procesos inquisitoriales vigentes al momento de su llegada a la provincia. Al unísono, le dio oportunidad a los indios de replicar sus declaraciones. Éstos afirmarían que las confesiones sobre sus conductas paganas fueron falsas, y que habían sido resultado del miedo a los tormentos, que nunca “idolatraron” y que todas las sospechas contra ellos carecían de fundamento alguno.³⁰ Después de la represión de la “idolatría” por parte de Landa es que el obispo Toral intentaría, de alguna forma, paliar la reprobable conducta franciscana. Entonces buscaría contener el latente riesgo de una sublevación indígena incentivando al mismo tiempo un mayor acercamiento entre los mayas y el cristianismo.³¹

A decir de algunos españoles como Hernando Muñoz Zapata, los indios *macehuales* eran pecadores porque los *ah kines* y *chilames* los obligaban a “sacrificar e idolatrar”, por lo tanto, estos últimos debían ser castigados severamente, mientras que a los indios comunes se les debería otorgar el perdón y misericordia. Otros como Joaquín Leguízamo mencionaron que todos los indígenas debían ser castigados, especialmente *los ah kines*, *chilames* y *caciques* que estaban en contubernio con la población *macehual*, ya que todos se reunían para hacer sacrificios humanos y venerar a sus “falsos” dioses, “y que la experiencia que se tiene de cosas pasadas” sugería que solamente a través del castigo y el temor era posible pacificar las provincias.³²

En las *Relaciones histórico-geográficas* de Yucatán también existen casos de personas que se denominaron sacerdotes indios, los cuales resguardaban ídolos y realizaban rituales. En la relación de Kanpocolché y Chocholá de Juan Farfán se menciona que cuando azotaba la calamidad y el hambre los indios le ofrecían a Itzamná las “piedras sagradas” y el corazón humano, “pensando que aquel ídolo les había de dar lo que les faltaba de comida, [el sacerdote] mataba o hacía matar un hombre indio y le sacaba el corazón y se lo

²⁹ González, 1978:119-120.

³⁰ González, 1978:124, 125.

³¹ Barabas, 2002:107.

³² DDQAMY, 1938:129-135.

presentaba a dicho ídolo, quemándolo delante que era su sacrificio y ceremonia”.³³ De manera similar, en la relación de Valladolid (1579) se menciona que los indios continuaban adorando a unas representaciones de barro hechas “a manera de jarrillos y macetas ...[y] quemaban dentro de estos una resina llamada copal, de gran olor”.³⁴ Cerca de los mismos años, el obispo Gregorio de Montalvo señaló que los indios de Bacalar, por “estar cerca de montes muy grandes” huían de los tributos y volvían a “sus ritos e idolatrías”.³⁵

Las relaciones anteriores dan muestra de una amplia actividad ritual “clandestina” vinculada con la tradición histórica mesoamericana. En este sentido, los diversos espacios rituales o sagrados nos hablan de una importante continuidad en la reproducción del pasado indígena y que sugieren la existencia de los rituales posclásicos entre los mayas del siglo XVI, los cuales, formaron el eje central de un acto consciente de supervivencia cultural.³⁶

La persecución en la montaña

En las primeras décadas de la colonización hubieron asentamientos prehispánicos que no fueron encontrados, y por ende su población no fue reducida a los espacios congregados. Hacia 1560 la redefinición territorial de la población maya a efecto de la “conquista” y las reducciones tuvo un impacto diferenciado en el territorio provincial. En la porción norte de la península y en la región de la costa del golfo que se extendía hasta Tabasco, el control impuesto por los españoles fue más efectivo. Mientras que la zona comprendida en la región de la costa oriental colindante con el Caribe y la porción centro-sur que tímidamente se disgregaba hacia la región chontal de Tabasco, comenzó a integrarse un territorio recóndito que cobijó a los indios ávidos de conservar sus rituales y costumbres antiguas, y que fue denominado como “la montaña” (mapa 1).³⁷ Este territorio conformó un lugar habitado por mayas rebeldes e “idólatras”, tal y como lo expresó Sánchez de Aguilar:

³³ Relación de Kanpocolché y Chocholá, Valladolid, año de 1579, en RHGGY, 1983 tomo II:323.

³⁴ Relación de la villa de Valladolid, 8 de abril de 1579, en RHGGY, 1983 tomo II:39.

³⁵ AGI, Audiencia de México 369, Parecer del obispo Gregorio de Montalvo sobre los indios de Bacalar y Cozumel, 6 de enero de 1582, ff. 261r.

³⁶ No toda la actuación franciscana había sido reprobable a la llegada de Toral. Si bien el fraile Landa investigó y reprimió duramente a los indios, otros franciscanos tuvieron una concepción más moderada de lo que era la labor evangelizadora, tal es el caso de fray Juan de Herrera y fray José de Muñoz, que concibieron dicha encomienda a partir de un proceso de “aceptación e interiorización voluntaria del cristianismo” (Lizana (1995:152, 231).

³⁷ Bracamonte 2001:15, 20, 57-61. Desde las décadas finales del siglo XVI y una gran parte del siglo XVII el contexto colonial se vio inmerso en una serie de transformaciones tanto territoriales como demográficas. Por

Del cabo de Cotoch hacia Bacalar y el golfo Duze (sic) corre la costa norte sur y nordeste sudeste, donde se hallan las islas de Nizuc, Isla Mujeres, Cozumel, de ahí en adelante una infinidad de ella sin gente. Y si alguna hay, son los apóstatas idólatras que huyen de esta tierra de Yucatán a sus idolatrías.³⁸

Durante el siglo XVII, un considerable número de mayas de los asentamientos del norte y el oeste se refugiaron en la parte sur-central y oriental de la península de Yucatán. Las causas fueron muy similares a las acaecidas en el siglo precedente, el afán de escapar al control religioso, administrativo y político impuesto por los españoles. Otro aliciente que motivó el abandono de los pueblos fue la posibilidad de evadir las onerosas cargas tributarias, el trabajo compulsivo y el maltrato, a lo que en el siglo XVII se le habría de sumar el sistema de repartimiento llevado a cabo por gobernadores y funcionarios menores.³⁹ Los pobladores de la montaña conformaron un importante foco en la resistencia llevada a cabo por los mayas “tradicionalistas”, para los cuales, el desarraigo cultural como consecuencia de la convivencia con los “extranjeros” era inadmisibles. En el “microcosmos” de la montaña, la cohesión de los indios huidos estuvo basada en la conservación de su cultura y sus antiguas formas de organización.⁴⁰ De ahí que los caciques y *ah kines* buscaran mantener a los españoles fuera de este espacio que para los indígenas representaba un lugar sagrado donde habitaban sus deidades ancestrales. En este territorio, los mayas dieron continuidad a su antigua cosmovisión, sus prácticas rituales y la conservación de conocimientos especializados mediante los libros sagrados y la jerarquía social.⁴¹ En el otro

un lado, la población indígena fue víctima del descenso demográfico a causa de las epidemias, por el otro, buscó diversos mecanismos para enfrentar de mejor manera los embates del sistema colonial.

³⁸ Sánchez de Aguilar, 2008:142. Patch (1993:46) menciona que por más irónico que resulte, el territorio denominado como “montaña” no tiene nada que ver con un concepto geográfico, ya que este territorio es totalmente plano y no hay si quiera rastro alguno de colinas o algo que se refiera a una región que tenga una significativa altitud con respecto al nivel de mar. Sin embargo, desde la perspectiva de la cultura mediterránea la montaña se refiere a ciertos lugares de refugio y de difícil control. En este lugar, “la libertad”, desde el punto de vista hispano, tenía un connotación negativa asociada al bandidaje y al distanciamiento del cristianismo. Sobre este tema véase también Okoshi (2006:85-102).

³⁹ Scholes y Roys, 1996:245.

⁴⁰ Todavía a inicios del siglo XVIII, la vida ritual y sociopolítica de la montaña estuvo organizada acorde a la jerarquía de los linajes indígenas o “capataces” que determinaban el espacio territorial de los pueblos. AGI, Escibania 339A, Autos del Petén, ff. 35r-45v.

⁴¹ Este espacio conformó un foco de preservación del pasado que comenzó a “fracturarse” ya bien entrada la Colonia. En las “fronteras colindantes” entre las montaña y los espacios congregados sucedieron diversos intentos de ruptura contra el colonialismo, como los que se presentaron en 1565, 1639-1641, 1648, 1668-1673, 1678 y 1700. (Bracamonte, 2001:13, 15-16, 20-21).

extremo se encontraban los indios de los espacios congregados que a partir de los elementos proporcionados por el cristianismo buscaron analogías con su antigua tradición para darle sentido a una nueva realidad.⁴²



Mapa 1.-La montaña a principios del siglo XVII

⁴² Los indios cristianos de los espacios congregados denominaron como *pudzanes* a los nativos fugitivos que abandonaban el área colonizada, *tepches* a aquellos involucrados en “idolatrías” y que permanecieron en la montaña y *nachilcahes* a aquellos que nacían en un pueblo y migraban, pero sin abandonar las repúblicas indígenas (Bracamonte, 2001:26-27).

A decir de los eclesiásticos la montaña⁴³ representó un lugar inhóspito que cobijó a los más “acérrimos idólatras”. Allí se refugiaban los indios que transmitían las “malas costumbres a sus connaturales” y atentaban contra la vida en policía, esto, debido a que aquella región conformó también un caldo de cultivo para las conjuras y sublevaciones. Para la Iglesia la huida hacia los montes representó una baja en el número fieles y la percepción de las obvenciones y diezmos, y en un sentido similar la Real Hacienda vio con preocupación la disminución de sus tributarios. Por tal motivo es que los españoles decidieron llevar a cabo diversas incursiones cuya finalidad principal era mitigar los perjuicios espirituales y materiales causados por este desplazamiento, los cuales, se llevaron a cabo desde las décadas finales del siglo XVI. Al unísono con las campañas reductoras contra los indios “idólatras” se efectuaron las llamadas “misiones religiosas”. Éstas, fueron llevadas a cabo tanto por los franciscanos como por los seculares que se encargarían, entre otras cosas, de la destrucción de los ídolos de barro y piedra, la incorporación de los indios al reino de Dios, y hasta en su caso de la otorgamiento del bautismo y la fundación de guardianías.

Durante el siglo XVII se agudizarían las luchas por el control de la de la vasta geografía que dibujaba del territorio libre, que además de las llamadas rancherías y los asentamientos dispersos también albergaría a los cacicazgos independientes tales como Tipú y Tzucktok. Precisamente, el desenlace de las campañas por el control de la montaña sería la conquista de Tayasal, último cacicazgo independiente que resistió al dominio hispano hasta la última década del siglo XVII.⁴⁴

Evidentemente una caracterización pormenorizada de más de un siglo de enfrentamientos entre españoles e indios del territorio libre sería demasiado extensa. Por tal motivo es que se han seleccionado aquellos casos que, de manera más clara, ponen de relieve el conflicto por la erradicación de la “idolatría” y las prácticas de reproducción cultural indígenas precedentes a la conquista, y que se exponen a continuación.

⁴³ A pesar de que al hablar de este territorio nos referimos en gran parte a los mayas yucatecos e itzáes, es necesario recalcar que la montaña, en su amplia extensión albergó a un importante número de mayas mopanes, chontales, ch'oles y lacandones respectivamente.

⁴⁴ Scholes y Roys, 1996:205-228; Bracamonte, 2001:196-203, 262-273; San Buenaventura, 1994:146-150.

Sánchez de Aguilar y los “idólatras”

El doctor Pedro Sánchez de Aguilar fue uno de los principales artífices de las incursiones reductoras que se llevaron a cabo en la porción oriental de la península de Yucatán. Su madre Ana Aguilar, hija de Hernando de Aguilar quien participó en la “conquista y pacificación” de Yucatán y que además “derramó mucha sangre y padeció grandes trabajos” al lado del adelantado Francisco de Montejo, contrajo nupcias con Bernardo Sánchez, que entre otras cosas fungió como regidor y alcalde en la villa de Valladolid.⁴⁵ Después de cursar los estudios de teología y leyes en la ciudad de México Sánchez de Aguilar regresaría a su natal Yucatán, donde se le otorgó el nombramiento de vicario⁴⁶ de la provincia de Sotuta. En 1591 al ser designado beneficiario de la villa Valladolid inició una amplia labor de extirpación de “idolatrías”, y como retribución a los resultados favorables en el desempeño de esta labor es que recibiría en el año de 1597 una amplia comisión para la aplicación de la justicia eclesiástica por parte del prelado fray Juan de Izquierdo, y cuya jurisdicción se extendería hasta los pueblos de Chancénote, Sotuta y Yaxcabá. Ulteriormente a su desempeño como comisario predicador de la Santa Cruzada, visitador general y juez eclesiástico recibiría de nueva cuenta por parte del obispo Izquierdo, el 2 de octubre de 1602, el nombramiento de vicario general de Campeche, los partidos de Cozumel, Peto, Sotuta, Yaxcabá y Valladolid por “predicar con mucho celo y cuidado”, y por el empeño que había mostrado en la “edificación del pueblo cristiano”.⁴⁷

En 1603 como provisor del obispado de Yucatán Pedro Sánchez de Aguilar, al ver el fuerte arraigo de la “idolatría” indígena, “las inadecuadas maneras en que esta se castigaba”, así como la “desfavorecida justicia eclesiástica” fue que decidió dar cuenta de lo malestares que aquejaban a la santa fe en una epístola enviada al rey Felipe III. El

⁴⁵ DSHMYDC, 2006:59-61.

⁴⁶ Literalmente el vicario es aquel “que hace las veces de otro y está puesto en su lugar”, de tal modo que el pontífice era considerado como “vicario de cristo en la tierra”, es decir, que “hacía las veces del verdadero Dios”. El vicario era designado por el obispo. El vicario nato o legítimo era llamado arcediano o arcipreste, y el dato o dativo era aquel designado por aquella persona que solicitaba la designación de un sustituto (podría ser de carácter interino). El vicario administrador de un beneficio parroquial era llamado *in divinis o beneficiis* (de carácter perpetuo o temporal), y el que ejercía la jurisdicción era el *vicarius jurisdictionis* (Murillo Velarde, 2008, libro primero capítulo XXVIII:102).

⁴⁷ Bracamonte, 2001:156-159; DSHMYDC, 2006:63-66. Sobre la solicitud de licencia por parte de Sánchez de Aguilar para la reducción de indios de la montaña véase DHIY, 1996:29-31.

monarca respondería al provisor mediante la real cédula de 1605,⁴⁸ y en la cual otorgaría a Sánchez de Aguilar las atribuciones para realizar una extensa indagatoria en la provincia, cuya labor culminaría con la redacción de su *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*.⁴⁹ Ese mismo año, Sánchez de Aguilar solicitaría el apoyo del gobernador don Carlos de Luna y Arellano para emprender la reducción de los indios apostatas de la parte oriental cercana a la zona de Chancencote. Para ello, contaría con la ayuda del capitán indígena de aquel poblado y “buen cristiano” don Juan Chan (quién por vía paterna había heredado este señorío), que con la ayuda de sus hijos Francisco, Baltazar y Felipe al unísono de una comitiva de aproximadamente 20 o 30 soldados realizaría una incursión que desembocaría en la reducción de “ciento cincuenta almas” de infantes y adultos. Un par de años más tarde (1607), Sánchez de Aguilar se reuniría nuevamente con el mariscal Luna y Arellano con el objeto de enseñarle un gran “número de ídolos de barro” que le había decomisado a los indios de Tizimín, a los cuales exhortaría después del sermón de la cuaresma a que se apartaran del pecado y adorasen al único y verdadero dios.⁵⁰

Mientras que Sánchez de Aguilar emprendía su campaña contra los indios “idólatras” en Chancencote y Tizimín, en Yobaín, comenzarían a suscitarse ciertos rumores sobre una rebelión que presagiaba la desaparición de los españoles y sus tierras. Las averiguaciones llevadas a cabo por el Gobernador Luna y Arellano darían como resultado la aprehensión e interrogatorio de Juan Ek, quien confesó que en el mes de abril se reunió

⁴⁸ En esta petición el monarca encargó a Sánchez de Aguilar (2008:180) que le informase sobre el estado de la “idolatría” en el obispado de Yucatán.

⁴⁹ La redacción de la obra de Sánchez de Aguilar terminaría en 1612, sin embargo, no vería la luz hasta el año de 1639. Los comentarios sobre su obra no se hicieron esperar. En Madrid en el año de 1638, Lorenzo de Iturrizarra se encontraba al frente de la comisión encargada darle el visto bueno al *informe* para su impresión. Iturrizarra encomendó la dictaminación a los frailes Alonso de Herrera y Damián López de Haro, los cuales expresaron favorables comentarios. Fray Alonso mencionó que el temor al castigo, efectivamente, haría que los indios bárbaros enmendaron el camino. En un sentido similar fray Damián advertía que los reyes, por haber recibido su reino de manos de Dios, no tendrían malicia en derribar los falsos ídolos, ya que “cuanto los reinos son más distantes, tanto más deben desvelarse los príncipes por la salvación de sus vasallos”. (Sánchez de Aguilar, 2008:44-48). El *informe*, conformó un prolongado argumento centrado en la defensa de los derechos legales de los obispos y sacerdotes para que estos pudiesen ejercer autoridad directa sobre los indios en materia de “idolatría”, incluyendo castigos corporales (ya que se le había restado poder a las autoridades seculares coloniales). Además de esto, promovió la defensa de los intereses de los conquistadores y sus descendientes con el fin de que pudieran conservar sus encomiendas (Houston et al., 2001:39). Según Sánchez de Aguilar (2008:84,183), el obispo (o su vicario general) estuvo incapacitado para procesar personas laicas, encarcelarlas o secuestrar sus bienes. Sin embargo, podían “aprehender, castigar y azotar” tanto a “idólatras” como a herejes y apóstatas. De igual forma, proponía que el obispo diera prioridad a la designación de jueces eclesiásticos que coaccionaran con los gobernadores y alcaldes indios.

⁵⁰ Sánchez de Aguilar 2008:176-178.

con Mateo Mukul y Pablo Chablé (que había recibido de un tal Juan May un ídolo “como cosa verde en forma de murciélago”) para presentar una ofrenda a los dioses que adoraron sus antepasados, esto con el fin de pedir agua para sus milpas pues enfrentaban un grave problema de sequía.⁵¹ La presunta relación entre la destrucción de los ídolos indígenas y la aparición de fenómenos que causaban sequía y hambre, dieron lugar a que los indios de Yobaín “profetizaran” el fin del dominio español.⁵²

Durante las postrimerías del siglo XVI el fenómeno de la “idolatría” se había agudizado en Yucatán y la Nueva España, y algo similar aconteció en el virreinato del Perú, ya que Sánchez de Aguilar comenta que los indios de ese lugar “eran aún más idólatras que los de Yucatán”. Entonces, no es de sorprender que la Corona emitiese una nueva disposición al respecto de esta situación en octubre de 1607. El salvoconducto aludía que:

Para servicio de Dios Nuestro Señor y para bien espiritual de los indios, que sean apartados de sus pueblos los falsos sacerdotes de los ídolos, y hechiceros, y está prevenido por el concilio celebrado en la Ciudad de Lima de nuestros reinos del Perú en año de mil quinientos y ochenta y tres, por el daño e impedimento que causan a la conversión de los naturales, rogamos y encargamos a los preladados de nuestras indias, que aparten de la comunicación de los naturales a estos supersticiosos idólatras, y no los consientan vivir en unos mismos pueblos con los indios, castigándolos conforme a derecho.⁵³

Un par de años mas tarde, el fraile Juan de Buenaventura daría cuenta de que con todo y las medidas que hasta ese momentos se habían emprendido, el problema de la “idolatría” continuaba latente. Buenaventura mencionó que el pueblo de Ichbalché se encontraba poblado por indios que habían regresado de las montañas, siendo este pueblo un lugar dominado por el “pecado y mal gobierno”, ya que sus caciques permitían tanto la huida como el regreso de los indios apóstatas al interior de las repúblicas. Además de esto, mencionó que tanto en la montaña como en los pueblos cristianos habían rancherías dispersas, y que en estos lugares residían los indios que todo el año se la pasaban rindiendo culto a sus antiguas deidades, embriagándose con *balché* e idolatrando.⁵⁴

⁵¹ DSHMYDC, 2006:228-229, 233-234.

⁵² De manera similar a los *cehaches* reducidos de Champotón, los indios de Yobaín huyeron de nuevo a la montaña cuando sus ídolos fueron destruidos (Bracamonte 2001:98-99).

⁵³ DRLI, 1940:29-31. La Corona emitiría nuevas disposiciones al respecto de la “idolatría” americana en 1612 y 1614.

⁵⁴ DSHMYDC, 2006:137-140.

Continuación del esfuerzo por el control de los espacios “paganos”: preludio y desenlace de la sujeción

A inicios de la segunda década del siglo XVII, el obispo Gonzalo de Salazar comisionó al bachiller Juan Alonso de Lara (quien continuaría la reducción emprendida por Sánchez de Aguilar en Chancénote),⁵⁵ para que en base a lo que por derecho les competía ayudase a remediar “los grandes males y excesos que en este nuestro obispado se cometen en ofensa de Dios Nuestro Señor así de idolatrías, y hechicerías como de otras supersticiones a que por nuestra persona no podemos atender por nuestras continuas ocupaciones y para las que se ofrecieren en la provincia de Chancénote”. Con esta comisión es que el vicario Alonso de Lara se ocuparía tanto de extirpar los “males” en esta provincia como de realizar indagaciones y diligencias sobre “amancebamientos públicos y otros escándalos en contra de la fe cristiana”.⁵⁶ De manera similar a lo dispuesto por Sánchez de Aguilar, el bachiller Lara contaría con el apoyo de don Juan Chan y sus hijos, importantes pilares de la empresa reductora en la que participaron activamente durante cerca de cuatro décadas. Debido a los méritos obtenidos en estas incursiones es que don Juan Chan se hizo acreedor a importantes prerrogativas por parte del gobierno español, tales como el reconocimiento de su linaje, la exención de tributos para él y sus hijos y su reconocimiento como gobernador natural de Chancénote. Fue gracias a la participación de los chanes que un gran número de indios que habitaban en las rancherías y asientos dispersos de las inmediaciones de la costa oriental de la Bahía de la Ascensión y Bacalar fueron reducidos. De manera similar, el apoyo que éstos prestaron al vicario Lara se materializaron entre 1612 y 1614 en la reducción de los mayas de las rancherías adyacentes a Chancénote, Bolonha y Nabalán.⁵⁷

Los prolongados esfuerzos por controlar los espacios libres también estuvieron marcados por la violencia inherente a la dicotomía libertad-sujeción. El fraile san Juan Buenaventura menciona que la entrada realizada a la montaña entre 1622 y 1624, la cual estuvo consagrada en realizar la “conquista del Itzá” tuvo un desenlace desafortunado. La comitiva comandada por el capitán Francisco de Mirones y en la cual participaron los

⁵⁵ Durante el año de 1617 Sánchez de Aguilar emprendería un viaje a España para recibir la canonjía en la catedral de la Plata localizada en la provincia de Charcas, actual Bolivia, en la cuál serviría desde 1621 hasta su muerte en 1648 (Houston et al., 2001:39; Cantón, en Sánchez de Aguilar 1937:I-IV).

⁵⁶ DHIY, 1996:46.

⁵⁷ Bracamonte, 2001:160-162; DSHMYDC, 2006:11-42; DHIY, 1996:46-52.

oficiales Alonso de Gálvez y Esteban Robles junto con “48 soldados, 120 indios cristianos y conversos”, saldría de Hopelchén (Campeche) en el año 1622. Durante su avance la escolta arribó a Zacalum, lugar donde Mirones encontró al beato fray Diego de Delgado, que desde ese momento se unió a la campaña en calidad de capellán del ejército. Debido a la animadversión entre el padre Delgado y Mirones (a causa de que este último “maltrataba a los indios”) es que el fraile sería artífice de su propio plan para internarse al territorio de Tayasal con 80 de los 120 indios que antes estuvieron bajo el mando del capitán. Aparentemente le tomó cuatro meses llegar hasta la ribera de la laguna donde habitaban los indios del Chakán Itzá. En este lugar, el fraile fue aprehendido junto con sus indios “cristianos”, y para su infortunio, fueron conducidos ante los ídolos y sacrificados, no sin que antes el padre Delgado lanzara sus últimas plegarias, ya que los indios “le arrancaron su corazón del pecho para ofrecerlo a la vil piedra del ídolo, la bestia maldita el Kukulcán”.⁵⁸

Otro intento fallido pero menos desventurado fue el de 1641, año en que salió de Mérida la comitiva encausada en lograr la reducción del Tipú, un cacicazgo de la montaña que albergó a los mayas de la zona de Bacalar que en 1639 quemaron sus asentamientos para emprender la huida hacia los montes aledaños a este asentamiento. Como resultado de este movimiento poblacional es que surgiría una confederación rebelde que estuvo integrada por los pueblos de Punay, Zockux, Lukú, Mazanahau, Zacathan, Petenzub, Holpatín y Lamanai.⁵⁹

La comitiva reductora que se despachó desde la capital provincial y en la cual se encontraban los frailes Bartolomé de Fuensalida y Juan de Estrada arribó primero a Bacalar, y después los ranchos de Kolmotz y Boxelac. Desde aquellos lugares se expidió una avanzada en manos de los alcaldes indios de Bacalar y Chinam, que enviarían a los mayas rebeldes un mensaje del religioso Fuensalida. En su recorrido encontrarían indicios de encantamientos en contra de los “extranjeros”, los cuales estaban caracterizados en una especie de “estatuas” vestidas a la española y que estaban rodeadas por ídolos de barro que simbolizaron a las deidades indígenas. En Hubelná, los frailes esperaron la respuesta a su petición de diálogo enviada a los principales de Tipú. En este lugar apareció una escuadra

⁵⁸ San Buenaventura, 1994:133-136.

⁵⁹ Bracamonte, 2001: 201.

de guerreros embijados (pintados a la usanza prehispánica) armados con arcos y flechas acompañados por un *ah kin*, y después del toque de caracoles los indios realizaron un baile y borrachera “en que idolatrabán”. En esta ocasión los frailes corrieron con mejor suerte, ya que solamente fueron aprehendidos y devueltos a Zaczuc, aunque poco faltó para que fuesen ejecutados, pues entre los indígenas continuaba vivo el recuerdo de la destrucción de sus ídolos, y debido a esto es que hicieron lo mismo con todo tipo de ornamentos e imágenes cristianas que encontraban.⁶⁰ No sería hasta los años de 1654-1656 que se cerraría este capítulo de las reducciones de la montaña, cuando el capitán Francisco Pérez, oriundo de la villa de Bacalar se hizo cargo de las reducciones en la porción sur de la costa oriental. En los años citados, Pérez logró reducir a una gran parte de los asentamientos confederados del Tipú. Sin embargo, hay que resaltar el hecho de que el desenlace de este episodio no se debió a la violencia, sino a las negociaciones que se dieron entre el capitán español, los caciques y principales mayas que lograron “obtener el perdón”, la exención tributaria por tiempo de una década y el reconocimiento de los gobernadores indios en sus asentamientos.⁶¹

La conquista de Yucatán fue una empresa difícil, pero resultó aun más complejo lograr una efectiva sujeción de la población nativa. El mismo sistema colonial cobijó esta falta de control de diversas maneras, dígame por la dispersión y lejanía de algunos asentamientos o las cargas abrumadoras de las tributaciones que propiciaron la incursión de los indios en los montes por periodos prolongados de tiempo, situación que también causaba movimientos poblacionales hacia esta región. Por otro lado, en muchos pueblos no habían sacerdotes residentes, y en los asentamientos pequeños sólo se realizaban visitas intermitentes que en ocasiones llegaron al extremo de realizarse solamente una o dos veces por año.⁶²

Adicionalmente a esta situación los mayas del territorio colonizado emprendían la huida masiva hacia el territorio libre cuando el frágil orden colonial llegaba a un punto crítico, tal como aconteció en 1631. En aquel año los franciscanos denunciaron el flagrante escarnio que el gobernador Juan de Vargas causaba a la fuerza de trabajo indígena, así

⁶⁰ López de Cogolludo, 1954-55, tomo III: caps. XII Y XIII .

⁶¹ DSHMYDC, 2006:157-185.

⁶² AGI, Audiencia de México, 369, Memorial de Alonso Padilla, Mérida, 10 de enero de 1686, ff. 769r-772v.

como las cuantiosas ganancias que obtuvo gracias al inequitativo comercio que éste sostenía con los pueblos de indios. En aquella ocasión, la oportuna llegada del visitador Íñigo de Argüelles propició la deposición del gobernador Vargas y su encarcelamiento en la Ciudad de México. Y a pesar de que el visitador aparentemente contuvo los agravios y la huida, se estima que alrededor de 20,000 tributarios repartidos en 45 pueblos emprendieron la fuga hacia la montaña, mucho de ellos hacia las rancherías cercanas a la zona de la Xpimienta.

Una situación semejante es la que aconteció durante el tiempo en que Rodrigo Flores de Aldana se desempeñó como gobernador provincial Yucatán (1664-1665, 1667-1669).⁶³ Este gobernador en contubernio con el cabildo de Campeche, sus alcaldes y regidores agravó aún más los ya de por sí onerosos repartimientos, lo que causó la sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena. Los ilícitos negocios de Flores de Aldana, como es natural, afectaron los intereses españoles y causaron un grave perjuicio para el sostenimiento del sistema colonial. De igual forma hubo un detrimento en la subsistencia y la economía de la provincia por el descenso en la percepción de tributos, lo que se materializó en la rebelión de Sahcabchén o rebelión contra el repartimiento en 1668.⁶⁴ La huida generalizada hacia la montaña propició el despoblamiento de asentamientos como Popolá, Cheuzih, Chivohá y Ticintumpa, mientras otros pueblos como Usulabán, Chicbul, Holail, Xequelchecán, Campotón el Nuevo, Bolonchén Cauich, Pichin y Teop perdieron más de la mitad de su población, situación que también causó la disminución del control hispano entre el partido de la villa de San Francisco de Campeche y Tabasco.⁶⁵ A este panorama habría que sumarle los cada vez más frecuentes ataques de los bucaneros en las costas del golfo y Caribe. En este sentido, la despoblación de algunas zonas costeras se convertirían en un blanco fácil para los asentamientos piratas o para la extracción del palo de tinte.⁶⁶

Para la segunda mitad del siglo XVII el problema de los mayas huidos cobró mayor importancia para el gobierno colonial, ya que a causa del trabajo compulsivo, las epidemias

⁶³ Patch, 1991:47; García Bernal, 1979:123-125.

⁶⁴ Solís, 2000:20; Patch, 1991:47.

⁶⁵ García Bernal, 1979:136; Patch, 1993:45, 47.

⁶⁶ Patch, 1991:47.

y la hambruna se había intensificado la movilidad hacia la montaña.⁶⁷ Fueron durante estas décadas que acaecieron las más intensas luchas por el control del territorio libre. En 1686 el capitán Juan del Castillo al frente de un comando compuesto por 132 españoles, 142 indios y 23 “indios hidalgos” montó enclaves en la zonas Oxkutzcab y Tekax, los cuales conformaron los puntos principales que apoyaron las entradas a la montaña por un periodo que duraría aproximadamente seis meses. Como resultado de esta campaña Castillo logró reducir 14 asentamientos, a partir de los cuales, fundó ocho nuevas villas con un total de 950 indios que desde ese entonces estuvieron supeditados a las ordenes de nuevos caciques designados por los españoles. Este es un ejemplo de las campañas masivas ordenadas por la Corona durante las últimas décadas del siglo XVII, y que fueron lanzadas simultáneamente desde Yucatán y Guatemala hacia la montaña.⁶⁸

El asedio a la zona de refugio se agudizó durante los años de 1695 a 1697, cuando las fuerzas españolas conquistaron los asentamientos *cehaches* de Tzuctok, Cantemó y Batcab.⁶⁹ Asimismo, se emprendieron campañas que buscaron tomar “de una vez por todas” el más importante reducto de indios insumisos del Petén. El 24 de enero de 1697 salió de Campeche una comitiva con 245 soldados, 120 indios cargadores, mulas, caballería, cañones, culebrinas, armas chicas, banderas y pabellones de campo. Aquella campaña cuyo fin era la conquista del Itzá fue dirigida por el ya entonces gobernador y capitán general de Yucatán don Martín de Urzúa, quien había participado activamente en la empresa más “gloriosa al servicio de Dios y el rey”, dígame la reducción y conversión de innumerables indios “infieles” y la apertura de la ruta entre Yucatán y Guatemala.⁷⁰ Urzúa llegó al asiento de la laguna el 20 de febrero, desde esos momentos él y el capellán Adrián de Orortiz intentaron persuadir a los itzáes para que voluntariamente rindieran obediencia a la Corona de Castilla, petición que descartaron rotundamente. Durante el tiempo que se llevaron a cabo las negociaciones, las tensiones entre españoles e indios se agudizaron, ya que San Buenaventura mencionó que los indios constantemente amenazaban a los soldados españoles “con darles muerte delante de sus ídolos”. En marzo del mismo año, los españoles montaron sus galeotas con cañones y soldados llevando la guerra a Tayasal. A

⁶⁷ Patch, 1993:45, 47.

⁶⁸ Patch, 1993:47, 48.

⁶⁹ Bracamonte, 2001:368.

⁷⁰ Rubio, 2005:160; San Buenaventura, 1994:146.

medida que avanzaron avistaron los cerros poblados de casas, así como “los edificios y pirámides de los templos” de aquella ciudad. Las flechas volaron y los cañones se dispararon, entonces, los adoratorios, templos e “ídolos paganos” fueron destruidos, la ciudad fue saqueada y el “oro tomado”, no sin que antes los conquistadores separan “el quinto real de su majestad”. Fue ese catorce de marzo cuando se plantó la cruz y se celebró la misa para tomar posesión de Tayasal en nombre de Dios y su majestad el rey.⁷¹

En el último cuarto del siglo XVII las llamadas misiones al territorio libre además de contar con un mayor apoyo militar redituaron cuantiosos beneficios a los españoles. La sujeción de los asentamientos causarían por consiguiente la contracción de la montaña a efecto del control que se expandió en dicho territorio. Esta situación repercutió significativamente en el aumento de la concentración de la tierra que pasó a manos hispanas y al mismo tiempo coadyuvó a la expansión agrícola y ganadera en el siglo subsecuente.⁷²

Los mayas “tradicionalistas” hacia las postrimerías de la época colonial

A finales del siglo XVII se intensificó el dominio español a nivel peninsular, tan es así que conquistaron Tayasal, el último reducto maya independiente. Como resultado de estas campañas la población indígena reducida se congregó en los espacios designados por los españoles. Dichos asentamientos pasaron a formar parte del extenso camino que atravesaba el Petén uniendo los extremos norte y sur de la península. Sin embargo, a pesar de la fundación de nuevas guardianías en la nueva ruta peninsular así como de una enclave militar en el lago Petén Itzá, la huida de la población indígena continuó efectuándose.⁷³ Solamente que en esta ocasión, los mayas se desplazaban hacia las regiones más recónditas de la selva cercanas a la región del Usumancinta y la lacandonia.⁷⁴

En lo que respecta a los constantes desplazamientos de la población indígena en el siglo XVIII, habría que agregar que también hubieron mayas que abandonaron sus asentamientos para trasladarse a las fincas españolas que proliferaron durante el siglo mencionado. Esta movilidad provocó la aparente pérdida de los lazos entre la población migrante y sus comunidades, lo que debilitó el control de los dirigentes indígenas

⁷¹ San Buenaventura, 1994:146-150.

⁷² Bracamonte, 2001:368.

⁷³ Patch, 1993:47, 48.

⁷⁴ Bracamonte, 2001:368-369.

anquilosando el funcionamiento de la repúblicas de indios. Si bien los mayas buscaron mecanismos dentro de sus repúblicas para escapar del *tequio*, también buscaron el “proteccionismo” de los religiosos sirviendo en los conventos e iglesias como mayordomos, sacristanes, maestros, fiscales o cantores. De igual forma, los autoridades coloniales se quejaban de que los indios estancieros estuvieron fuera del alcance de las autoridades locales.⁷⁵

Según el obispo Juan Gómez de Parada, uno de los problemas principales en la provincia de Yucatán era que los caciques y españoles imponían grandes cargas de trabajo a los indios, lo que provocó que “huyeran totalmente hacia los montes” donde fomentaban sus “oprobiosos ritos gentiles e idolatrías”.⁷⁶ Además del problema del trabajo indígena el prelado Gómez de Parada manifestó ampliamente su parecer sobre otros problemas que aquejaban al entorno religioso de Yucatán. Mencionó que los indios de dicha provincia eran los más bárbaros que había conocido y los que “menos señales tenían de cristianos”, por tanto, exhortó a los religiosos a “instruirlos, labrarlos, doctrinarlos y dirigirlos” para que fuera posible su “salvación”. Resulta muy interesante que en las instrucciones para la administración de los curas que surgieron a partir del sínodo diocesano organizado por este obispo en 1722, se propusiera alentar entre los indios a “que traigan consigo y recen el rosario de nuestra señora y medallas de santos, y en sus casas pongan cruces y tengan alguna imagen de cristo nuestro señor y la de sus santos para que por los ojos y vista se facilite su rudeza a creer, esperar y amar a Dios como es necesario”. Además de esto se sugirió que los indios dejaran de llamarse por sus apellidos, puesto que esta costumbre soslayaba la presencia de los santos nombres que los religiosos daban a los nativos a través del bautismo.⁷⁷

Entre las disposiciones surgidas como consecuencia del sínodo convocado por el prelado, no se hicieron esperar los mandatos que versaban sobre el castigo a los “idoltras”. En ellos se acordó que “los caciques y justicias y maestros de idolatría y demás indios” que por su autoridad indujesen al pecado entre los indios, fuesen condenados a doscientos azotes en las calles públicas para después ser rapados de cabeza y cejas. Aquellos culpables

⁷⁵ Peniche, 2002:35-63.

⁷⁶ Peniche, 2002:46, 47; DHIY, 1996:219.

⁷⁷ DHIY, 1996:215, 225. Al respecto de las Constituciones Sinodales pueden consultarse los trabajos de Gabriela Solís (2003, 2008).

serían desterrados o incorporados al trabajo forzoso en las Iglesias u obras públicas por un periodo de seis años, en los cuales, no podrían ostentar ningún cargo civil o religioso. Lo mismo aplicaría tanto para aquellos indios partícipes como para los que ocultaran tales prácticas paganas, con la diferencia de que estos últimos solamente serían confinados al castigo por un año, durante el cual, asistirían a doctrina con los niños. También recibirían veinticinco azotes públicos durante cuatro domingos consecutivos en la puerta de la iglesia. El obispo Gómez de Parada dejó en claro que los religioso que por cualquier motivo ocultaran o disimularan tan graves ofensas, serían puestos a disposición de la Inquisición.⁷⁸

Las disposiciones sobre la “idolatría” surgidas en 1722 se inscribirían en la ya amplia lista de tratados e informes surgidos en los siglos precedentes. Sin embargo, el hecho de que fuesen redactadas en el primer cuarto del siglo XVIII y después de que los españoles habían tomado el “control definitivo” de la zona de refugio, es una clara muestra de que el todavía “heterodoxo” comportamiento de los indios formó una preocupación de primer orden para la Iglesia. En este caso, el obispo Gómez de Parada al igual que sus predecesores, dictó una serie de medidas para poner fin a un añejo problema que se asociaba a un perenne fenómeno que desde siglos pasados reapareció cotidianamente en el entorno colonial.

A pesar que en el siglo XVIII las referencias que tratan sobre los asuntos de “idolatrías” son mucho menores en comparación con las redactadas en los siglos anteriores, existen importantes evidencias que los indígenas letrados dejaron al respecto del conocimiento ancestral que de diversas formas se replicó durante la Colonia. Este valioso conocimiento tuvo una muy variada naturaleza, por ejemplo, los llamados *chilames* contenían importantes registros cronológicos de eventos como diásporas, calamidades, vaticinios y otros saberes de naturaleza política y religiosa elaborados en un lenguaje alegórico conocido como lenguaje de *zuyuá*. Las variaciones locales que éstos presentan se debe a las constantes reelaboraciones de los textos que se efectuaron sobre un “núcleo original” y acorde a los acontecimientos más relevantes que acaecían en los lugares donde el sacerdote indígena llevaba a cabo los registros, motivo por el que también conservaron los nombres de los poblados donde eran escritos. Igualmente relevantes pero de naturaleza distinta son los saberes medicinales que los mayas plasmaron en el libro de *El ritual de los*

⁷⁸ DHIY:225, 226.

bacabes, cuyo contenido se refiere al amplio conjunto de advocaciones curativas en los que se alude constantemente a las deidades rectoras de la medicina, cuyas conjuras fungieron como una parte fundamental para el alejamiento de las enfermedades en las poblaciones mayas coloniales. Al igual que los *chilames*, *El Ritual* formó parte del conocimiento especializado que antes de la conquista se registraba en los códices.

Los antiguos saberes de los mayas también se expresaron a través de estéticos versos contenidos en los *Cantares de Dzitbalché*. Mediante su lenguaje poético es posible elucidar la vigencia de los simbolismos de la cosmovisión maya hacia el ocaso de la dominación colonial.⁷⁹ Por ejemplo, el cantar número seis es una oración “al señor de los sostenedores de los tunes”, el cual, pone de relieve la importancia de la relación hombre-naturaleza entre los mayas. Fue a través de un prolongado proceso de observación e interacción que dicha relación llegó a conformar una pieza vital en el proceso ritual expresado en la religiosidad precolombina. Otros aspectos de la cosmovisión maya tales como la concepción cíclica del tiempo y su relación con el espacio social que se manifestaba a partir de la ritualidad, se expresan tanto en el cantar número seis como en el número tres que trata sobre la ponzoña de los veinte días negros. Sin embargo, en el cantar número cinco se aprecian con mayor nitidez los aspectos espacio-temporales del pensamiento indígena, sus versos mencionan que:⁸⁰

Se ha hecho muy necesario/ que sea medida la cuen-/ ta de cuántos/ años o katunes/ de tiempo han pasado/ del tiempo que desde cuando [existieron] aquí/ en estos poblados, los/ grandes y poderosos/ hombres, aquellos/ que alzaron los muros/ de los antiguos poblados,/ que ahora miramos aquí/ en la provincia de la Sabana;/ todos esos poblados/ esparcidos sobre/ la tierra que ahora/ miramos posados [sus edificios]/ aquí y allá, sobre/ los altos cerros./ Lo que signifique/ aquí en los poblados, damos;/ el significado,/ el cual vemos hoy,/ y lo que sabemos/ por que día/ a día vemos/ en medio de los cielos/ la señal de lo que/ nos fue dicho por/ los hombres antiguos/ hombres de aquí/ de nuestros pueblos,/ de aquí de nuestra tierra. Damos/ lo cierto de nuestra intención/ para que se pueda/ leer lo que/ hay en la faz del/ cielo al entrar la/ noche, así desde/ el horizonte hasta el meridiano,/ Así pues, se in-/ clina...⁸¹

⁷⁹ Nájera, 2007:9-18, 115-119. La autora señala que los cantares fueron elaborados a mediados del siglo XVIII, y muy probablemente son reproducciones de textos más antiguos.

⁸⁰ Nájera, 2007:146-155. El tiempo cíclico conformó una parte esencial en el complejo sistema de pensamiento maya vinculado con la cosmovisión, éste, constantemente se tradujo en la resistencia y las sublevación indígenas.

⁸¹ Barrera, 1992:364-366.

En los cantares también se hace referencia a ciertos aspectos que los españoles vinculaban con la “idolatría”, desde el uso de bebidas rituales como el *balché*, la presencia de las figuras del poder tradicional indígena que constantemente incitaron a los indios a participar de las “conductas paganas” (el *nacón*, los *batabes* etc.), la presencia de sacrificios como el de flechamiento y la realización de los bailes y ceremonias “gentiles” al son de los *tunk’ules* y *zacatanes*.

A finales de la década de los setentas del siglo XVIII, el gobernador del Petén Jerónimo de Benedet señaló que habían muchos indios que vivían en libertad, ya que en las noches, de las entrañas de la selva emergía el estruendo de la música ritual que los indios utilizaban “durante sus mitotadas”.⁸² Por los años ochenta del mismo siglo, los indios de San Antonio se rebelaron en contra del dominio español quemando sus milpas y casas, acto seguido por la huida a la montaña.⁸³ En el año de 1813 el cura Bartolomé del Granado mencionó que los indios de Yucatán (además de los mestizos y pardos) y el Petén, solamente entendían un español trivial que resultaba inútil para la enseñanza de la doctrina. También dijo que los indios eran fieles devotos de “Cristo crucificado y de María santísima”, que rezaban rosarios en honor a la virgen y que especialmente las mujeres eran más afectas a frecuentar los sacramentos. El testimonio del cura de Yaxcabá pone de manifiesto la presencia de prácticas como la adivinación, que el religioso asociaba con la superstición, y a través de la cual, los todavía indios “idólatras” veían las cosas ocultas y el origen de las enfermedades. Además de ser “curanderos” los mayas tenían pacto con el “demonio”, y según Granado Baeza fue muy socorrido el auxilio de los indios “hechiceros” (que todavía recibían castigos corporales a través de la flagelación) entre los habitantes del curato de Yaxcabá. Todavía en el siglo XVIII muchas causas de las enfermedades se le atribuían a los “malos vientos”, y para el remedio de éstas los indígenas “hechiceros” rezaban junto al enfermo el “Ave María y el Credo”, o bien la oración a San Antonio. El cura de Yaxcabá refirió que en una ocasión, un anciano indio le confesó sobre la existencia de ciertos brujos (refiriéndose a los *wayoob*) que mediante un “arte diabólico” podían transformarse en animales. Al parecer, éstos también inducían a otras personas a realizar

⁸² Bracamonte, 2001:369. Mitote, del nahua *mitotiani*, danzante. El mitote era una danza utilizada en las ceremonias indígenas, la cual, consistía en tomarse de la mano formando un círculo mientras se tocaba una pieza musical con tambores (García de Palacio, 2009:145).

⁸³ Bracamonte, 2001:369-370.

dicha transmutación, pues de acuerdo al testimonio del anciano moribundo aquellos brujos se hacían acompañar por una niña que también se convertía en ave nocturna.⁸⁴

El testimonio del fraile Granado es bastante claro en cuanto a la persistencia del sustrato cultural y ritual precolombino entre los indios, en el que la realidad era compartida por hombres y númenes que intervenían en el devenir de las enfermedades. Los mayas todavía ejecutaban ritos con el fin de propiciar favorables temporales para la milpa, y en un sentido similar, invocaban los favores divinos para acceder a la transmutación del cuerpo humano y su coesencia.⁸⁵ En el pensamiento maya “el ser” se conforma a partir de convergencias esenciales; biológicas, psicológicas (*ol* ó voluntad + *Kinam*, fuerza) y “espirituales” (*ik* ó “espíritu” + *pixan*, “alma”).⁸⁶ Éstas pueden denominarse como factores intrínsecos, y que a su vez se encuentran inexorablemente ligados a un entorno natural (plantas y animales) que le proporciona el sustento material y espiritual, sin los cuales simplemente no podía existir.

Según esta forma de percibir el mundo los componentes de la naturaleza son considerados como parte de un entorno sagrado, en cuyo fondo descansa también una dependencia mutua caracterizada por el equilibrio y la armonía. Por tanto, el hombre no es dueño de las plantas o animales que lo rodean, al igual que ellos es una parte integral de la naturaleza.⁸⁷ Además de las energías vitales del cuerpo los factores extrínsecos (naturaleza que alimenta a la parte material del cuerpo) representan el espacio y sustento donde habita el *way*, sin el cuál el cuerpo humano no puede alimentarse de la naturaleza, es decir, no puede subsistir. Esta vitalidad compartida hace menester el cuidado del entorno material y espiritual, ya que lo que le pasa al hombre le sucederá al animal, y lo que padezca el animal sufrirá el hombre. La fortaleza del espíritu o *way* es lo que determina la posibilidad de transfigurarse en animales como los jaguares, que representaron el lado nocturno de la vida,

⁸⁴ Granado Baeza, 1946:5-6. Desde el punto de vista cristiano la brujería fue concebida a partir de una actitud heterodoxa, era una actitud negativa y reprobable que era concebida como maléfica (Gruzinski, 1993:160).

⁸⁵ López Austin, 1989:480, 481. En el testimonio de Granado Baeza (1946:2, 4, 6) se encuentran evidencias importantes sobre la cultura material relacionada con las prácticas rituales prehispánicas y el significativo papel que los indígenas “idólatras” tuvieron al interior de las comunidades. En la tradición oral de los pueblos mayas de Yucatán el *way miis* es un brujo que tiene la capacidad de convertirse en gato, y el *way xam* (brujo-iguana) es un brujo que prohíbe “que la gente ande en la calle por las noches” (Preuss, 1997:197, 198; véase también Medina, 2001:324-329; Garza, 1990:137-147).

⁸⁶ Álvarez, 1997, tomo I:30-34.

⁸⁷ Okoshi, 2006:94.

el reino del misterio, la oscuridad y las tinieblas, o en águilas símbolos del cielo y del sol.⁸⁸ Como muchos otros conocimientos y capacidades especializadas, la transmutación del cuerpo no era desarrollada por todos los individuos, ya que dependían en buena medida de una capacidad innata. No es de sorprender que estas facultades y conocimientos fueran manejadas por los sacerdotes.⁸⁹ Desde la época prehispánica el *way* (compañero animal o coesencia) estuvo presente en la vida de los mayas, siendo los más poderosos los que pertenecieron a los gobernantes que desempeñaron labores de tipo ritual, especialmente durante el periodo Clásico.⁹⁰ Autores como Thompson y Preuss mencionan que los sacerdotes de éste periodo son lo que más se asemejan a los *hmenoob* (ó ah menoob) actuales de Yucatán, llamados “rezadores o chamanes”, y que “sobrevivieron a la desarticulación” del culto público y de los “sumos sacerdotes” ligados a la nobleza prehispánica, y que actualmente practican la adivinación, la curandería y se encargan de conservar los rituales referentes a la selva y el campo,⁹¹ así como las creencias sobre las energías vitales y la transmutación del cuerpo humano.

La digresión anterior ha servido para ejemplificar la manera en que la vida cotidiana se desarrolló dentro de un conjunto de ideas ampliamente compartidas por la sociedad indígena, las cuales pervivieron durante y más allá de la época colonial. Entonces, no es extraño que en el crepúsculo del dominio español sobre los mayas, estos últimos todavía compartieran la idea de poder reinventar un territorio donde fuese posible recrear su pasado y construir su futuro, esto a pesar del aumento de la población mestiza y española que no reparó en apropiarse de sus recursos y tierras.⁹²

El discurso cristiano y el culto “heterodoxo”: conservación del sustrato ritual indígena

La sociedad indígena colonial dejó importantes evidencias sobre la implementación de un mecanismo activo de asimilación, resignificación y reutilización de las prácticas cristianas. Considero que dicho mecanismo descansó en un consciente proceso de aculturación, que por un lado: permitió la incorporación de elementos occidentales en la sociedad indígena

⁸⁸ Garza, 1990:136, 137.

⁸⁹ Álvarez, 1997, tomo I:34.

⁹⁰ Preuss, 1997:196.

⁹¹ Thompson, 2004:214; Preuss, 1997:196.

⁹² Bracamonte, 2001:370-373.

(los cuales incidieron en la “reformulación” de su organización sociopolítica y religiosa); y por el otro, coadyuvaron con el resguardo del sustrato ritual y la cosmovisión, cuyos aspectos se discuten en el presente apartado.

A inicios de 1606, el obispo Diego Vázquez de Mercado realizó una visita al partido de Valladolid. Durante su recorrido recibió información sobre ochenta indios que por “cuadrillas” se reunían para “idolotrar” en diferentes pueblos. El obispo pudo indagar que los indios se reunían en una cueva para adorar a los ídolos, que curiosamente tenían nombres cristianos.

que a uno le llamaban Dios Padre y otros Dios Hijo y Dios Espíritu Santo y Santa María y otros muchos nombres de santos y santas como a ellos les parecen, teniendo los dichos sus sacerdotes ellos que hacían las ceremonias y sahumerios. Cuando todos se juntaban a idolotrar comienzan bebiendo una maldita bebida que ellos hacen de ciertas raíces que llaman balché, siendo de pestilencia el hedor y el sabor.⁹³

En el mismo tenor Pedro Sánchez de Aguilar mencionó que durante el año de 1610 Alfonso Chablé y Francisco Canul “se dieron a conocer entre los indios, uno como papa y otro como obispo”, ya no como *ah kines*, pues éstos, claramente se identificaban como “los motores del paganismo nativo”.⁹⁴

Otro ejemplo sobre la conducta que los franciscanos tildaron de ambivalente es la que aconteció en el pueblo de Tibac (1643), cuyos pobladores participaron abiertamente en las ceremonias agrícolas. El obispo Alonso de Ocón mencionó que los indios de aquella población parecían muy bien adoctrinados, sin embargo, su participación en estos ritos indicaba una aparente contradicción sobre este hecho. El prelado recalcó en el documento que la “idolatría” de los habitantes de Tibac no se había originado en dicho lugar, más bien, la “contaminación de la ortodoxia cristiana” parecía provenir de otros pueblos cercanos, lo cual resulta inverosímil si consideramos que el ritual fue llevado a cabo de manera deliberada y que además fue ampliamente compartido por los habitantes del pueblo. Debido a la “transgresión” de la liturgia católica los frailes ordenaron a los indios de Tibac y de los lugares aledaños, que a causa del cultivo de sus milpas y otras actividades de recolección de cera, miel y caza de iguanas que implicaban su ausencia de los pueblos y su incursión en

⁹³ AGI, México, 359, Epístola del obispo Diego Vázquez de Mercado al Rey, Mérida, 2 de mayo de 1606, ff. 107r-108r.

⁹⁴ Sánchez de Aguilar, 2008:169.

los montes, que “con todo rigor”, retornaran los sábados a sus pueblos para oír misa, “doctrina y sermón los domingos, que con esto se les quitará una grande ocasión para sus idolatrías”.⁹⁵ Esta situación puso de relieve el doble papel del catolicismo indígena y la adaptación de sus molduras, lo que contribuyó a la conservación de los rasgos fundamentales de la antigua tradición nativa. De otra manera no sería posible explicar que tanto en las repúblicas de indios como en la montaña, el fenómeno de la “idolatría” continuara presentándose. De hecho resultó contradictorio para el prelado Ocón que los indios considerados “bien adocotrados” hayan sido partícipes de las prácticas paganas, esto, considerando que había pasado más de un siglo desde la instauración del sistema colonial hispano.

Los casos sobre la resignificación de los aspectos cristianos se vuelven más nítidos después de la segunda mitad del siglo XVII y en los siglos subsecuentes. En 1679 el español Juan de Sosa, quien había huido con los indios de la montaña refirió que en ese lugar se realizaban ritos en presencia de una deidad hecha de barro a la que llamaban Kat,⁹⁶ “como de seis dedos de alto sin cabeza más que sólo cuerpo y que en los pechos tenía una cabeza con sus orejas y ojos”, y que los indios “daban por título de Dios Padre”. En las fuentes indígenas coloniales también hay importantes evidencias sobre este hecho. El *Chilam Balam de Chumayel* menciona lo siguiente:

Los ángeles, los espíritus se alzaron mientras eran creadas las estrellas. No se había alumbrado la tierra, no había cielo ni tierra. Eran: El Pahua rojo/ El pahua blanco/ El pahua negro/ El pahua amarillo. Entonces en el primer cielo, Dios el Verbo tenía sujeta su piedra, tenía sujeta su serpiente, tenía sujeta su sustancia. Allí estaban suspendidos sus ángeles. El espíritu nombrado *corpínus*, y he aquí, debajo, *orele*, a la altura de la tierra. Tres personas eran: el Dios Verbo, el Dios Hijo, el Dios Espíritu Santo.⁹⁷

En otras fuentes como los *Cantares de Dzitbalché*, también hay evidencias claras sobre las asociaciones entre deidades indígenas y cristianas. Por ejemplo, el Dios Verbo o Dios Padre se convirtió en una “variante” del dios Hunabku, y otras deidades sufrieron transformaciones similares. Las diosas mayas asimilaron a las vírgenes cristianas,

⁹⁵ AGI, México 369, Carta del obispo Alonso de Ocón al rey, Mérida, 24 de febrero de 1643, ff. 523r-525v.

⁹⁶ Según Ana Luisa Izquierdo (1999:288-291), esta deidad es la representación de los *alux kat* o *aluxes* que actualmente existen entre los mayas.

⁹⁷ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1992:248

Ixkanleox (deidad asociada con la agricultura) la señora del precioso capullo de hojas también fue llamada la “Bella Virgen”, mientras que la Virgen María comenzó a residir al interior de los *sastunes*.⁹⁸

Otra importante cita al respecto de este hecho y que es menester sacar a relucir, es la que proporcionó el cura Granado Baeza en 1813 al respecto de las entidades cuatripartitas y el *balché*:

Un capataz, como de ochenta años, instado para que me declarase quiénes eran estos pahuatunes, me dijo que el pahuatun colorado, que está sentado en el oriente, es Santo Domingo: el blanco, sentado en el septentrión San Gabriel: el negro, sentado en el occidente San Diego: y la amarilla, que también se llama [I]xkanleox, sentada en el mediodía es Santa María Magdalena. Me confesó, así mismo, que era cierto haber dicho que la pitarrilla es el yaxhú, que quiere decir primer agua, o primer licor; porque había podido decir que es el primer licor que Dios creó, y que Dios Padre con éste dijo la primera misa, y habiéndose subido al cielo con María Santísima, dejando a los cuatro santos referidos cuidando las lluvias.⁹⁹

Los aspectos de un reduccionista culto monoteísta y sus santos patronos se yuxtapusieron a un molde formal en cuyo fondo descansaban las antiguas deidades del panteón mesoamericano. Esta imbricación incluyó también la resignificación de los aspectos mitológicos de la creación y otros rasgos importantes del pensamiento indígena, como la concepción cíclica del tiempo y de los espacios sagrados donde circulaban las deidades y transcurría la vida del hombre. El resguardo de la tradición indígena implicaría la “adaptación” de molduras cristianas, mientras que las antiguas plegarias mesoamericanas articularon deidades cristianas.

Pervivencia del conocimiento ritual

Los *chilames* en donde se registraban importantes eventos de la historia indígena fueron preservados en diversos documentos escritos, primero a partir del registro jeroglífico y a efecto de la conquista a partir de caracteres latinos. Sin embargo, la transmisión de la antigua tradición precolombina no dependió solamente de aquellos indios letrados, también se dio

⁹⁸ Barrera 1992; Tozzer, 1907.

⁹⁹ Granado Baeza, 1946:8-9.

de manera oral y vía parentesco.¹⁰⁰ Según la *Relación de las cosas de Yucatán*, durante el mes *yaxkin* se realizaban un ritual donde los saberes de los oficios se conferían generacionalmente. De manera similar, el conocimiento ritual fue transmitido de padres a hijos durante la Colonia. De los procesos contra indios llevados a cabo por Landa antes de la llegada del prelado Toral a Yucatán, se desprenden importantes testimonios como el del maestrescuela de Yaxcabá Juan Couoh, quién dijo que veneraba a los ídolos que su fallecido padre había dejado en las cuevas cercanas al pueblo.¹⁰¹ En el siglo posterior, Sánchez de Aguilar mencionaría que las prolíferas maneras “de la gentilidad” eran difíciles de erradicar debido a que los indios la aprendían de sus mayores. El memorial de Alonso Padilla con fecha del 10 de enero de 1686 señala lo siguiente:

Estando vaco el beneficio de Yaxcabá, se descubrió una grande idolatría en el pueblo de Tixcacal, visita del dicho beneficio, y estando comprendido en tan grande delito casi todo el pueblo, se averiguó que en él adoraban un ídolo muy venerado de los indios, y tan antiguo que desde su gentilidad lo habían ido heredando de unos en otros, sin haberlo podido descubrir en tanto tiempo.¹⁰²

Durante las décadas finales del siglo XVIII el comisario del Santo oficio y maestrescuela Pedro Faustino Brunet, redactó una interesante epístola denunciando la “idolatría” y la forma en que ésta se reproducía en los pueblos de indios, que:

[dicho mal era] casi común, y que en esta provincia que más tiene de simplicidad, superstición o vana observancia, y por decirlo con más propiedad de observaciones y defectos aprendidos a sus padres, abuelos y mayores, que de malicia, hierran formas contra la fe.¹⁰³

Además de aportar importantes datos sobre la trasmisión del conocimiento, el comisario Brunet pondría de manifiesto, al igual que Granada Baeza y Alonso padilla, la amplitud con la que el sustrato ritual mesoamericano se expresó durante las centurias coloniales, esto, independientemente de los matices y niveles en que se suscitaron las

¹⁰⁰ Lo referente a las relaciones sociales y parentesco entre los mayas coloniales puede ser consultado en el trabajo de Paola Peniche (2007).

¹⁰¹ DDQAMY, 1938:131.

¹⁰² AGI, Audiencia de México, 369, Memorial de Alonso Padilla, Mérida, 10 de enero de 1686, ff. 769r-773v.

¹⁰³ AGN, Inquisición vol. 1256, exp. 1, Epístola de Pedro Faustino Brunet sobre las “idolatrías” de Pascual Casanova e hijos, Hunucmá, 20 de agosto de 1785, ff. 1r-1v.

innovaciones y adaptaciones de la religiosidad indígena, pues este cambio tenía como finalidad primordial preservar el sustrato de la antigua tradición cultural y ritual.

Conclusión

En muchos sentidos, la presencia de la “idolatría” se debió a la imperante necesidad de subsanar los infortunios como huracanes, plagas, hambre y sequías, como se refiere en los testimonio sobre los indios de Sotuta, Kanchunup, Mopilá, Sahcabá, Usil y Tibolón en 1562, en Kanpocolché y Chocholá en 1579 y en Yobaín a principios del siglo XVII. La ritualidad indígena que pretendió paliar las hostiles condiciones del entorno se evidencia todavía en el año de 1813, cuando Bartolomé del Granado realizó su informe sobre los mayas del curato de Yaxcabá, sin embargo, estas prácticas continuaron vigentes los siglos ulteriores a la época colonial.

Tanto en la región del centro de México y las tierras altas de Guatemala, el resguardo de los objetos materiales asociados a los ritos mesoamericanos fue una práctica común. En Yucatán, los religiosos no se cansaron de aportar evidencias sobre la presencia de las “representaciones demoníacas”, ya sea pequeñas estatuillas domésticas o ídolos que los españoles destruyeron en sus misiones hacia las montañas. Este capital “material y simbólico” es lo que se refiere a los dos ejes fundamentales de la “idolatría” nativa; el mantenimiento de una ancestralidad negada por el cristianismo y el resguardo de objetos no “visibles”, en cuya esencia se inscribe un apego apasionado.¹⁰⁴

La arraigada “idolatría” que continuamente reaparecía en diversas regiones de la península, ya sea la zona de refugio o los mismos pueblos de indios bajo el control español, fue el reflejo de un sustrato profundo que los mayas conservaron. Las manifestaciones de este núcleo de conocimientos que sustentaba una visión particular del mundo se reprodujeron constantemente a partir de los ritos que la sociedad indígena efectuó para paliar las onerosas cargas tributarias, induciendo los favores de las antiguas deidades que tenían la capacidad de brindar abundancia o escasez. La “idolatría” se manifestó de diversas maneras, ya sea a partir de la trasmutación del cuerpo o la coesencia, los sacrificios humanos, los ritos agrícolas y los “mitotes” cuya música trascendía la espesura de los montes. La manifestación más preocupante (tanto para la iglesia como para la Corona) de

¹⁰⁴ Gruzinski, 1993:155-157.

ésta era aquella que anunciaba el fin de los españoles y el restablecimiento del antiguo orden, pues así lo pronosticaron los mayas de Yobaín en 1606, en 1648 durante la conspiración del “ídolo del zacate”, y más de un siglo más tarde aquellos que apoyaron la movilización de Jacinto Canek en 1761.¹⁰⁵

A decir de los religiosos católicos, las calamidades fueron el resultado del castigo divino enviado a los “idólatras”. Sánchez de Aguilar mencionaba lo siguiente: “veremos el premio del tribunal supremo de Dios Nuestro Señor y el castigo también de los que contradicen a los jueces eclesiásticos, y el de los idólatras se empieza a ver con la presencia de tantas langostas que les destruyeron sus comidas el año pasado; y un huracán sobre todo, de que me han avisado”.¹⁰⁶ En contraposición a este “castigo”, los indios siguieron invocando los favores de sus antiguas deidades.

La respuesta hacia la “idolatría” indígena tuvo varias aristas después de la marcada represión de la segunda mitad del siglo XVI. Durante el siglo XVII los religiosos optaron por una mayor vigilancia del culto católico, realizando sorpresivas visitas hacia las milpas y hogares, de igual forma, la confesión fue una importante aliada para obtener información sobre presuntos “idólatras”. Este siglo se caracterizó por la abierta ofensiva contra los mayas “tradicionalistas” que se refugiaban en las montañas, lugar donde los *ah kines* resguardaron el conocimiento ritual e incitaban a las sublevaciones. El fraile Landa sometió a los indígenas a fuertes castigos y tormentos. Tiempo más tarde, Sánchez de Aguilar defendería el uso de las penas corporales en contra de los indios que según su criterio se negaban a interiorizar el cristianismo. Pero también hubieron posiciones mucho más radicales que afortunadamente no tuvieron vigencia, pues el prelado Diego Vázquez de Mercado sugirió que a los “maestros de la idolatría, debería Vuestra Majestad mandar darles penas de muerte y quemarlos”, ya que a su parecer esta era la única manera de poner remedio eficaz a este problema.¹⁰⁷ Sin embargo, durante toda la época colonial el “azote público” fue el castigo ejemplar impuesto para los “idólatras”, como lo refieren Landa,

¹⁰⁵ DSHMYDC, 2006:228-229, 233-234; Bracamonte, 2004.

¹⁰⁶ Sánchez de Aguilar, 2008:51.

¹⁰⁷ AGI, Audiencia de México, 369, Parecer del obispo Vázquez del Mercado sobre las “idolatrías” de los indios de Valladolid y Salamanca de Bacalar, Valladolid, 12 de diciembre de 1605, ff. 409r-409v; una copia de este documento se encuentra también en AGI, Cartas de Gobernadores, 359. R9, N50.

Sánchez de Aguilar, Gómez de Parada y Granado Baeza. Durante el siglo XVIII los métodos encausados en la erradicación de la heterodoxia y la cimentación de las buenas costumbres cristianas entre los indios, propiciarían una exacerbada presencia de la cultura material cristiana, la cual se expresaría en el uso en lienzos, medallas, el rosario y los santos nombres.

No es extraño que problemas como el “paganismo nativo” e incluso las disposiciones sobre el desempeño de los representantes del cristianismo hayan formado parte de voluminosos tratados y Constituciones Sinodales. La llamada desviación de la ortodoxia y la presencia de los falsos dioses que aparecieron en el Viejo Mundo se insertaron a las corrientes tomista y evemerista que impactaron sustancialmente el pensamiento cristiano que se instauró en América. El discurso sobre la evangelización y posteriormente sobre el control y vigilancia de las comunidades indias dio origen a numerosos tratados e informes detallados sobre la persistente ritualidad que los mayas practicaron durante los siglos de la dominación colonial.

En Yucatán, como en otras regiones del virreinato novohispano, el problema de la religiosidad colonial estuvo marcada por constantes problemáticas: pugnas entre los mismos españoles por el control de la fuerza de trabajo indígena y los conflictos que se gestaron en el seno eclesial tales como la secularización. A esto habría que sumarle una compleja labor cuya finalidad primordial sería vigilar la moralidad y el desempeño de la liturgia (principalmente de blancos, mestizos y negros). En este sentido, el Santo Oficio enfrentaría recurrentes casos de herejía, bigamia, blasfemia, bestialismo, pecados contra natura, vanas observaciones, nigromancia, hechicería, bigamia, sortilegios, supersticiones, adoración al demonio, etcétera.¹⁰⁸ Incluso los mismos religiosos enfrentaron procesos por solicitudación de servicios sexuales y otras conductas indecorosas que transgredían las normas morales impuestas por el cristianismo, y que se suponía tenían la finalidad de promover y vigilar.¹⁰⁹ A este contexto habría que sumarle el complejo problema de la reproducción de la “idolatría” nativa. Todos estos factores pondrían en entredicho la visión utópica del cristianismo americano y la llamada “conquista espiritual” que el fraile Lizana

¹⁰⁸ AGN, Indiferente Virreinal, vol. 821, exp. 5, Edicto de los inquisidores sobre diversos pecados, Ciudad de México, 1674, ff. 1-13.

¹⁰⁹ AGN, Inquisición, vol. 295, exp. 6, ff. 56-61; AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 91, ff. 586-603; AGN, Inquisición, vol. 450, exp. 5; AGN, Inquisición, vol. 592, exp. 11, ff. 13.

había concebido como concluida en 1633 con la aparición de su *Devocionario*.¹¹⁰ Años más tarde en abril de 1639, aparecería el *Informe* contra los “idólatras” de Sánchez de Aguilar, escrito que denunció ampliamente la aparente veleidad con la que los indios reprodujeron el cristianismo. En un tono similar, el memorial de Alonso Padilla (1686) denunciaría las practicas de los indios de Yaxcabá que abiertamente participaban en los ritos que incitaban a las lluvias y buenos temporales para sus sementeras.¹¹¹ Las disposiciones sobre la “idolatría” redactadas bajo la tutela del prelado Juan Gómez de Parada, las epístolas de fines del siglo XVIII elaboradas por el maestrescuela Pedro Faustino Brunet en donde menciona que el paganismo nativo “era un mal tan común”,¹¹² así como los datos proporcionados por el fraile Granado Baeza en 1813 son una clara muestra de una escueta y ambivalente empresa de “conquista espiritual” sobre los mayas. Como ya se ha mencionado, la capacidad de la sociedad indígena de asimilar y resignificar a las deidades cristianas conformó un importante mecanismo que garantizó la reproducción de los ritos que incidieron en la preservación de la identidad indígena, la cosmovisión y el conocimiento que se transmitió generacionalmente a través de los registros escritos y de manera oral.

¹¹⁰ Lizana, 1995.

¹¹¹ AGI, Audiencia de México, 369, Memorial de Alonso Padilla, Mérida, 10 de enero de 1686, ff. 769r-773v.

¹¹² AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Epístola de Pedro Faustino Brunet sobre las “idolatrías” de Pascual Casanova e hijos, Hunucmá, 20 de agosto de 1785, ff. 1r-1v.

Capítulo 2 EL SACRIFICIO HUMANO

Consideraciones generales sobre el sacrificio humano en la tradición maya mesoamericana

La amplia y compleja actividad ritual desarrollada por los diversos pueblos mesoamericanos, vinculada tanto a la cosmovisión, la religión, el poder y los aspectos mitológicos del creacionismo dieron como resultado la elaboración de conceptos sobre la interrelación entre hombres y dioses, en los cuales, la naturaleza también tuvo un lugar primordial.

Ya sea para liberar la energía necesaria capaz de conservar el balance de las fuerzas cósmicas,¹ alimentar a las deidades,² prolongar la vida después de la muerte o para emular los favores divinos, la práctica del sacrificio tuvo un papel muy significativo en Mesoamérica.³ Para ello, sus habitantes implementaron numerosas modalidades de muerte ritual de animales y hombres.

En el área maya los vestigios del periodo Formativo apuntan a que las prácticas del sacrificio humano estuvieron asociadas con motivos bélicos. A este respecto Christopher Moser sugiere que la occisión ritual también se vinculaba a la conservación de ornamentos tipo reliquia, las cuales, se elaboraban con ciertas partes del cuerpo como la cabeza o el fémur de los antiguos gobernantes y sacerdotes, y cuyo ejercicio pudo haber tenido su

¹ González Torres, 1985:109.

² Garza, 1995:87-88.

³ Durante décadas, el tema del sacrificio humano en Mesoamérica ha levantado una gran polémica. Sin embargo, gracias a las investigaciones que se han gestado desde diversas disciplinas como la arqueología (epigrafía e iconografía), la antropología física y la historia se ha demostrado que existe una importante correlación entre los aspectos mítico-rituales y las prácticas sacrificiales (asociadas también a la antropofagia ceremonial) que se llevaron a cabo por las diferentes culturas mesoamericanas. Este importante conjunto de evidencias permite discernir de manera clara y contundente que el sacrificio humano se llevó a cabo de manera constante entre los mayas hasta bien entrada la Colonia, y que desde luego, respondió a situaciones político-religiosas muy particulares. Quizá lo único que hasta el momento podría ser cuestionable sería la cantidad de muertes acontecidas durante los momentos en que los sacerdotes incitaban al sacrificio, pues los religiosos y cronistas han referido cantidades exageradas de personas inmoladas, es decir, el uso extralimitado de esta práctica. De todas maneras, esta situación se encuentra sujeta a los depósitos osteológicos que por medio de las excavaciones arqueológicas podrían localizarse en un momento dado. Al respecto de sacrificio humano en Mesoamérica véase Moser, 1973; Duverger 1983; González Torres 1985; López Austin, 1989; López Alonso et al., 2002; Murillo, 2002; Nájera, 2003; Graulich, 2003; Miller, 2003; Stuart, 2003; Tiesler y Cucina, 2005, 2008; López Austin y Millones, 2008; López Luján y Olivier, 2009; López Austin y López Luján, 2010.

origen en la región Uaxactún-Tikal en Guatemala.⁴ Durante el Clásico, además de los aspectos bélicos y autoritarios comenzaron a surgir las asociaciones entre la muerte ritual y los fines propiciatorios, tales como la fertilidad (como se representa en la estela 21 de Izapa) y los ciclos agrícolas.⁵ Para este periodo los registros osteológicos más relevantes sobre el sacrificio son los que se han encontrado en sitios como Calakmul, Becán, Kohunlich y Palenque,⁶ mientras que en lugares como Bonampak, las evidencias pictóricas de los frescos muestran escenas donde se aprecia el uso conjunto de la tortura y el sacrificio ritual (cuartos 2 y 3).⁷

Para el periodo Postclásico se aprecian un mayor conjunto de evidencias sobre el sacrificio humano en los registros arqueológicos, iconográficos y las evidencias extraídas de restos óseos. La muerte ritual presentaría una mayor continuidad aún después del contacto español, ya que de diversas formas, tanto los aspectos mitológicos y los simbolismos asociados a esta práctica se reprodujeron en los textos indígenas coloniales, tal es el caso del *Popol Vuh* de los mayas quichés.⁸

Otra característica de este periodo es el aumento de motivos decorativos que representan corazones, cráneos y huesos cruzados en los relieves (altos y bajos).⁹ Según Graulich durante el Posclásico la ideología del sacrificio humano estuvo articulada a la “noción de deuda”, que se refiere al estricto sentido de gratitud inherente a la vida terrenal y todo aquello que los creadores dieron a los hombres.¹⁰ Debido a esto era necesario ofrecer dádivas como; sacrificios, sangre humana y animal, alimentos y bebidas ceremoniales, música, danzas y hasta inciensos que guardaban la esencia de la naturaleza, la cual, estaba representada por la resina de copal. Era mediante estos ofrecimientos que los hombres cumplían con su eterno intercambio, y al mismo tiempo garantizaban la continuidad del curso del sol, la luna y los astros, los ciclos del tiempo, la vida y la muerte.¹¹

⁴ Moser, 1973:46.

⁵ Graulich, 2003:18, 19; Moser, 1973:45, 46.

⁶ Tiesler y Cuccina, 2005:339-354.

⁷ Miller, 2003:383.

⁸ Graulich, 2003:18, 19.

⁹ González Torres, 1985:61, 62.

¹⁰ Graulich, 2003:19.

¹¹ López Austin y López Luján, 2010:30.

Entre los mayas, los rituales de sacrificio humano formaron parte de las ceremonias más importantes que culminaban con la extracción del corazón.¹² Aunque el número de personas sacrificadas variaba de acuerdo a la importancia del sitio donde se llevaba a cabo, se considera que el número de víctimas era de dos a tres personas por año. No obstante, se llegaron a realizar sacrificios que podrían considerarse como “masivos”, y que se efectuaban durante las fiestas del renacimiento del sol, cuya práctica estuvo vigente tanto en la zona del altiplano central (en Tlaxcala, Tenochtitlan y Cholula) como en la península de Yucatán, tal es el caso de Chichén Itzá.¹³

En Mesoamérica existían diversas modalidades de sacrificio humano, siendo la más comunes la extracción del corazón con un instrumento cortante (como un cuchillo de obsidiana) y la decapitación. Subsecuentemente estaban el flechamiento, el sacrificio gladiatorio, el sacrificio por fuego, el enterramiento de una persona que todavía se encontraba con vida, el despeñamiento o arrojamiento desde las alturas (alto mástil, estructura piramidal o al interior de un volcán), la extracción de entrañas, estrujamiento en una red, derrumbamiento de un techo sobre la víctima, descuartizamiento y lapidación.¹⁴

Para el área maya se han identificado diversos tipos de muerte ritual que hemos agrupado según sus fines, ya sea la expiación (liberación de las “culpas”) o la inmólación. En el primer grupo se encuentra la muerte ritual por lapidación o despeñamiento, mientras que en el segundo, hemos incluido el sacrificio gladiatorio, el flechamiento, la decapitación y la extracción del corazón.

Sacrificios de expiación

Lapidación

Este tipo de muerte sacrificial consistía en conducir a una anciana fuera del pueblo, mientras en voz alta, sus habitantes le confesaban sus “pecados y culpas”. El ritual continuaba cuando al aplacarse las voces, el sacerdote lanzaba la primera piedra de lo que se convertiría en un arrojamiento masivo por parte de los participantes. Cada piedra que se aventaba significaba el desprendimiento de las culpas que finalmente eran liberadas por la víctima, purificando así a la comunidad entera. Después de ser sepultado por el cúmulo de

¹² González Torres, 1985:109.

¹³ López Alonso et al., 2002:59; Graulich, 2003:22.

¹⁴ Graulich, 2003:22; Murillo, 2002:63-72.

proyectiles arrojados, el cadáver era abandonado.¹⁵ La práctica de la lapidación también contenía un carácter dialéctico entre los mayas, si bien se utilizaba para la liberación de los pecados, también se utilizaba para castigar o incluso para aducir a la muerte como resultado de la transgresión de las normas comunitarias. Paola Peniche menciona que la lapidación se utilizaba para castigar a los adúlteros. Los hombres que cometían esta falta involucrándose con mujeres casadas eran sometidos al castigo del marido, quién podía arrojar una gran piedra (*tun*) sobre la cabeza del culpable, o quizá perdonar la falta. Del mismo modo, para las mujeres el castigo sería la vergüenza.¹⁶ Otra variante de esta muerte es la que aparece en los murales de la estructura A de Mulchic (Yucatán) ubicada en la región Puuc. Allí aparecen representados cautivos que son sacrificados por ahorcamiento y por el arrojamiento de una gran loza en la cabeza.¹⁷

Despeñamiento

La muerte por despeñamiento consistía en arrojar a una persona desde las alturas con el fin de darle muerte. Entre nahuas y mixtecos la práctica de precipitar a una persona desde lo alto de los templos era muy frecuente, muy similar a lo que también hacían los mayas yucatecos, quienes también solían precipitar animales para después arrancarles el corazón.¹⁸ Otra modalidad de esta inmolación consistía en desollar el cuerpo inerte después del despeñamiento para vestir con ella a un sacerdote que realizaba una baile ritual. Posteriormente los restos del cadáver eran depositados en el patio del templo o bien eran repartidos para su ingesta entre los oficiantes, pero la cabeza y miembros se reservaban exclusivamente para el sacerdote y sus ayudantes. Cuando el sacrificado era un prisionero de guerra, su captor podía acceder a ciertas prerrogativas como la conservación de algún fragmento óseo que se podía exhibir durante algunas danzas.¹⁹

¹⁵ Nájera, 2003:193-194. Esta autora señala que la participación de la anciana en este ritual podía deberse a las razones siguientes; el ser un miembro económicamente inactivo de la sociedad, que había abandonado un periodo de impureza al terminarse el ciclo menstrual o bien que debido a la edad adquirían calor y mayor fuerza espiritual.

¹⁶ Peniche, 2007:137. Según el diccionario etnolingüístico, la palabra *ch'in* refiere apedrear, tirar piedras o cosas semejantes; *hadz pol* descalabrar las cabezas (por contusión); y *puch tun* matar a pedradas (Álvarez, 1997:551-552).

¹⁷ Arellano, 2001:344.

¹⁸ González Torres, 1985:111.

¹⁹ Baudéz, 2004:366; Thompson (2007:225-226), menciona que en el centro de México este sacrificio está vinculado con la deidad Xipe, sin embargo, entre las influencias mexicanas en el área maya durante del

De manera similar a la propuesta de Marta Ilia Nájera al respecto de la muerte por lapidación, Yolotl González menciona que la práctica del despeñamiento cumplía con una importante función expiatoria, es decir, que era un tipo de redención de los pecados de las personas y del pueblo en general, cuyas culpas eran liberadas al precipitar y dar muerte al individuo que cargaba los pecados.²⁰

Sacrificios de inmolación
Gladiatorio

En el altiplano central de Mesoamérica este beligerante sacrificio era practicado por los guerreros.²¹ Al parecer, este rito también formó parte de las ceremonias celebradas durante los equinoccios²² y las fiestas en honor a Xipe, dios de los orfebres, conocida como celebración del degollamiento de hombres o *tlacaxipehualiztli*, ceremonia en que se realizaba la ingesta ritual de carne de las víctimas vencidas en esta lucha. Para el área maya, las fuentes sobre este rito son muy escasas.²³ Sin embargo, Carmack y Mondloch²⁴ han señalado la posible identificación de una piedra donde se realizaba el ritual del sacrificio gladiatorio en Uatatlán, detrás del templo de Tohil, mientras René Acuña ha formulado la hipótesis de que *El Rabinal Achí* conforma un tipo de texto ritual codificado, el cual, se relacionaba con las danzas y otras representaciones de ritos gladiatorios que persistieron hasta finales de la época colonial.²⁵

Flechamiento

Al igual que mexicas y chichimecas, los mayas practicaron el ritual por flechamiento. En los *Cantares de Dzitbalché* se menciona que durante esta celebración se reunían los dignatarios como el *batab* y el *ah culel*, así como el *holpop* y el *nacón*.²⁶ Los dos primeros

Clásico identifica la presencia de esta deidad en Mayapán, donde se han encontrado incensarios con la efigie de Xipe revestidos con la piel de sus víctimas.

²⁰ González Torres, 1985:111.

²¹ Sahagún, vol. 2, suplemento I:XXVI.

²² Neurath, 2004:119.

²³ López Alonso et al., 2002:102-104.

²⁴ *El título de Totonicapán*, 1983: Introducción.

²⁵ Acuña, 1975:146-149.

²⁶ El *batab* (el que empuña el hacha) era un jefe local o cacique representante de los pueblos que desempeñaba funciones administrativas y judiciales. Para el ejercicio de sus funciones era ayudado por el *ah cuch cab* (llamado también *u noox batab*), regidor que realizaba la vigilancia de las parcialidades y la

desempeñaron funciones civiles y administrativas, mientras que el *holpop*,²⁷ se encargaba de la construcción de los instrumentos musicales, la composición y la ejecución de los cánticos, danzas y piezas musicales requeridas en el amplio repertorio de ceremonias que acontecían en el transcurso del año (véase apéndice I). Con respecto al *nacon*, Landa refiere que este personaje realizaba funciones militares. Y tal como se alude en el cantar 1, los “mocetones recios, hombres del escudo”, es decir los guerreros, junto con los cazadores (cantar 13), conformaron una parte central para la celebración de este ritual al disparar las flechas (o bien una lanzas o un tipo de dardos) y provocar el sufrimiento de las víctimas dando:

tres ligeras vueltas/ alrededor de la columna pétreo pintada,/ aquella donde atado está aquel viril/ muchacho, impoluto, virgen, hombre./ Da la primera; a la segunda/ coge tu arco, ponle su dardo/ apúntale al pecho; no es necesario/ que pongas toda tu fuerza para/ asaetarlo, para no/ herirlo, no hasta lo hondo de sus carnes/ y así pueda sufrir/ poco a poco, que así lo quiso/ el bello Señor Dios./ A la segunda vuelta que des a esa/ columna pétreo azul, segunda vuelta/ que dieres, fléchalo otra vez./ Esto habrás de hacer sin/ dejar de danzar, por que/ así lo hace los buenos/ escuderos peleadores hombres que/ se escogen para dar gusto/ a los ojos del Señor Dios.²⁸

El sacrificado era inmovilizado para que pudiese recibir el mayor número de saetazos como fuese posible. El *graffiti* de Tikal muestra a un individuo con las extremidades extendidas expuesto en una especie de tarima (con una lanza en medio del cuerpo), lo que al parecer alude a una representación de los cuadrantes cósmicos, mientras que en el cantar 1 describe una modalidad un tanto distinta para esta disposición y que bien podría simbolizar al *axis mundi*,²⁹ pues sus versos señalan que “en medio de la plaza está un hombre atado al fuste de la columna pétreo, bien pintado con el bello añil.³⁰ Púéstole han

recolección del tributo, así como de otros auxiliares como el *ah kul-el*, magistrado menor o lugarteniente del *batab*, y el *tupil* (Thompson, 2007:211, 213; Álvarez, 1997:151). Éste último se encargaba de velar por el orden común, además de desempeñar servicios menores en la administración pública (Sharer, 1994:499; DMC, 1980:349; Álvarez, 1997:151).

²⁷ *Ah holpop*: dueño del *popol na* o aposento donde se trataban las “cosas de república”, era el que enseñaba los bailes para las ceremonias (DMC, 1980:228).

²⁸ Barrera, 1992:381-382. Resulta interesante que los cantares refieran que la víctima no moría durante el flechamiento. Quizá esta práctica haya tenido el doble papel, es decir, que además de una práctica sacrificial haya servido como tortura ritual previa a la extracción del corazón.

²⁹ Nájera, 2007, 85-90.

³⁰ El color añil o azul frecuentemente se vincula con los preparativos rituales tanto de los días aciagos Kan, Muluc Ix y Cauac como de las ceremonias correspondientes a cada uno de los meses del año maya.

muchas flores de balché para que se perfume; así en las palmas de sus manos, en sus pies, como en su cuerpo también”.³¹ Además de la variante utilizada para neutralizar a la víctima, este cantar también menciona que el sacrificado se reuniría con “Dios Padre en lo alto” para cumplir su cometido, que es honrar a las deidades, sin que fuese necesario su retorno a la tierra bajo “el plumaje o piel de animal alguno”.³²

Landa también proporciona evidencias importantes sobre una “danza o juego de cañas” donde se evocaba un tipo de flechamiento. Menciona que durante un baile llamado *colomché*, y cuya representación se prolongaba por varios días los indios interpretaban una pieza musical con flautas y tambores, y al paso de aquel son formaban una gran rueda. Como parte de la ejecución de esta danza salía un par de personas del círculo, “el uno con un manajo de bohordos y baila enhiesto con ellos, el otro baila en cuclillas, ambos con compás de la rueda, y el de bohordos con toda su fuerza los tira a otro, el cual, con gran destreza, con palo de pequeño arrebátalos”.³³ La descripción del fraile franciscano no es la única que alude a la representación del flechamiento. Según los *Anales de los cakchiqueles*, durante el quinto mes del calendario indígena (*uchum*) se realizaba unos “festines” donde los participantes arrojaban a los infantes ramas de saúco que simbolizaban las flechas. Habría que señalar también que acuerdo a las alegorías mitológicas, sería Gagavitz (cerro de fuego, volcán), hombre con poderes sobrenaturales el encargado de crear los sacrificios por flechamiento, esto, después de vencer a Tolgom (deidad del terremoto), quien fue atado a un árbol de jícara y saetado en el *cakbatzulú* (lugar del flechamiento) para después ser descuartizado y arrojado al lago Atitlán, lugar de donde el victorioso Gagavitz emergería trasmutado en serpiente emplumada.³⁴

Decapitación y extracción de corazón

Las prácticas de amputación cefálica y la extracción de corazón fueron temas recurrentes en

³¹ Barrera, 1992:357. Es muy probable que la presencia de las flores de *balché*, más que una alegoría estética simbolizarán la presencia de dicha bebida en el interior del cuerpo de la víctima. Ya que en otras regiones de Mesoamérica era común el uso de plantas y sustancias psicoactivas para calmar el dolor del sacrificado y al mismo tiempo prologar la celebración del ritual.

³² Barrera, 1992:357, 358.

³³ Landa, 1986:cap. XXII.

³⁴ *Memorial de Sololá*, 1992:132-135.

las diversas manifestaciones plásticas de los mayas desde el periodo Clásico. Especialmente la decapitación aparece plasmada en las representaciones de los dirigentes mayas y las escenas que contienen motivos bélicos.³⁵

Las representaciones de las cabezas cortadas se aprecian en sitios como Toniná (Chiapas) donde se encuentra el “Mural de las Cuatro Eras”, en el cual, se observa un patrón de plumas que forman bandas cruzadas que contienen medallones con cabezas volteadas en su centro. En la parte izquierda del mural se aprecia al dios de la muerte (dios A) que sostiene por el cabello a una cabeza recién amputada (figura 5). De igual forma, en un fragmento del panel de El Gran Juego de Pelota de Chichén Itzá hay una representación de un jugador decapitado y medianamente arrodillado, esto en señal de que ha sido vencido, y cuya sangre expresa fertilidad mediante la representación de serpientes que brotan de su cuello (figura 6). El centro de la cancha de El Gran Juego de Pelota representaba, al igual que las cuevas, cenotes y la forma escalonada de sus relieves, un lugar de descenso al inframundo.³⁶ Acorde al mito creacionista quiché, la batalla librada por los héroes míticos Hunahpú e Ixbalanqué se llevó a cabo en el inframundo mediante la celebración del juego de pelota, y en diversos pasajes se alude que los gemelos fueron a honrar a Vucub Hunahpú al “sacrificadero o cancha” donde este juego se efectuaba, y que la cabeza de Hunahpú fue utilizada como tal.³⁷ Mercedes de la Garza plantea que este juego simboliza el movimiento ritual del sol, cuya alegoría sugiere también la pugna astral.³⁸

Virginia Miller ha sugerido que la élite indígena organizaba los sacrificios como el de decapitación, y que además de relacionarse con el juego de pelota y la travesía de los héroes gemelos, la práctica de exhibir los cráneos a manera de trofeos en el *tzompantli* (encontrados en sitios como Tepoxté, Iximché y Chichén Itzá) cumplió la función de intimidar a los presuntos enemigos y reflejar el poderío de las ciudades-Estado. De igual forma la supremacía oficial reflejada en el muro de cráneos también afloraba durante los momentos en que la población local mostraba indicios de descontento social.³⁹

³⁵ Tiesler y Cucina, 2005:338.

³⁶ Uriarte, 1996:262, 263.

³⁷ *Popol Vuh*, 1992:51-54, 61.

³⁸ Mientras que los marcadores del juego de pelota de Copán tienen grabados con figuras de guacamayas, animales que se relacionan con el sol, hubieron otras aves como el águila que se asociaban con el astro incandescente, los guerreros y los jugadores del juego de pelota.(Garza, 1995: 57, 66).

³⁹ Miller, 2003:397.

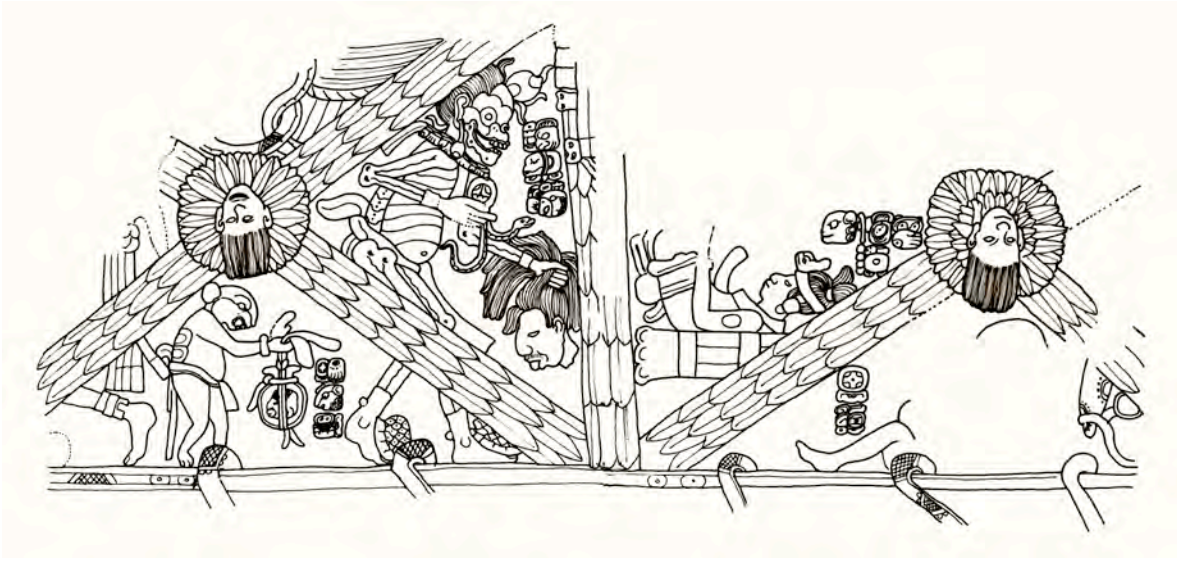


Figura 5.- “Mural de las cuatro eras”, Toniná, Chiapas (dibujo L. Schele).

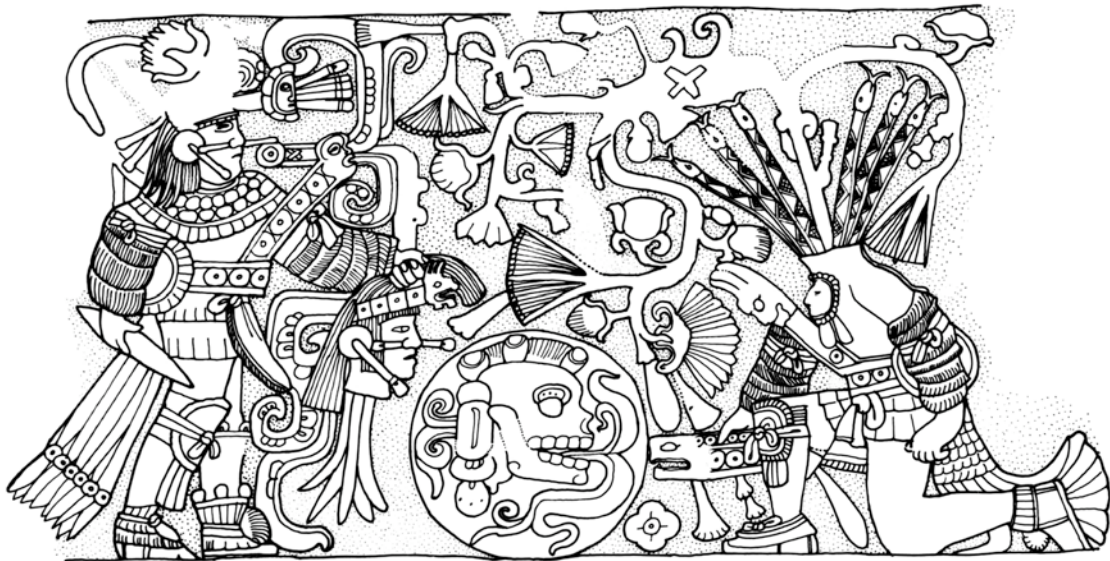


Figura 6.- Detalle del panel de “El gran juego de Pelota”, Chichén Itzá Yucatán (dibujo L. Schele).

En Chichén Itzá algunos cuerpos recuperados del Cenote Sagrado sugieren la práctica de extracción del corazón, mientras que los estudios tafonómicos apuntan hacia una probable práctica de degollamiento posterior a la extracción de este órgano.⁴⁰ Otro artefacto recuperado de las profundidades del Cenote es conocido como disco H, en él se aprecia una escena de extracción de corazón realizada por un sacerdote, el cual cuenta con la ayuda de cuatro individuos que sostienen las extremidades de la víctima.⁴¹ Otra evidencia sobre la extracción del corazón es la que se encuentra en la estela 11 de Piedras Negras.⁴² De acuerdo con Landa, los *nacones*, además de fungir como capitanes de guerra por tres años desempeñaron una función primordial durante la inmolación de las víctimas, pues eran éstos quienes “le abrían los pechos a las personas que sacrificaban”.⁴³

En conjunto con la relación entre el hombre, la naturaleza y las deidades, los mitos definieron las relaciones sociales entre los hombres comunes y los gobernantes. La concepción creacionista del universo implicó la implementación de alegorías sobre el nacimiento de los dioses protectores de los reinos, “de cuyo linaje se decía que descendían los reyes”. Éstos últimos replicarían su estirpe sagrada a partir de las sucesiones dinásticas, fortificando así sus lazos de parentesco con las deidades. En contraste a los descendientes divinos los demás seres que habitaron los reinos tendrían un origen terrenal, por tanto, su función primordial sería reverenciar a las deidades creadores y a sus “representantes en la tierra”.⁴⁴

Podemos decir que las prácticas como la decapitación y la extracción de corazón, además de reproducir las alegorías míticas, constituyeron la expresión de una amplia y compleja parafernalia ritual que garantizaba la continuidad del vínculo terrenal y sagrado que evocaba la reciprocidad de las deidades, y al mismo tiempo fungieron como un importante mecanismo de legitimación del poder político y religioso entre las élites nativas. Las creencias y obligaciones religiosas materializadas en los centros urbanos prehispánicos mediante los sacrificios, también pudieron haber fungido como un cierto tipo de

⁴⁰ Serafín y Peraza, 2008:245.

⁴¹ Miller, 2003:391-391.

⁴² Stuart 2003:25. Este autor menciona que tanto en la estela 11 como en otras escenas alusivas a la muerte ritual de los infantes, relacionados con la pureza y la vida aparecen en contextos de ceremonias de ascensión al poder o en los inicios de calendarios rituales de los gobernantes recién encumbrados.

⁴³ Landa, 1986:cap. XXVII.

⁴⁴ Florescano, 2004:67; Arellano, 2001:345.

“reivindicación pública” (tal es el caso de la lapidación, la cual es la única que difiere un tanto de las demás prácticas sacrificiales). Sus tiempos de ejecución eran diferentes a los ritos cotidianos o “populares”. La variabilidad de las ocasiones en que estos ritos se desempeñaban condicionaron las atribuciones que las personas inmoladas tenían, pues las personas sacrificadas bien podían ser “esclavos, infractores, cautivos de guerra, forasteros, reclutados en otras comunidades”, incluso podían ser los hijos que los mismos familiares destinaban para este propósito.⁴⁵

Las evidencias sobre el sacrificio anteriormente presentadas permiten establecer un contexto en el cual se originaron las prácticas inmolatorias de los mayas prehispanicos. Ha sido pues, el objetivo de los apartados anteriores propiciar un amplio marco al respecto de esta tradición, y que a su vez permite poner de relieve la sincronía histórica de estos ritos que se manifestaron durante el siglo XVI (al momento del contacto), así como en los siglos subsecuentes. De igual forma, la tradición sacrificial regulada por las élites abre la posibilidad de elucidar los nexos y las diferencias entre los ritos desarrollados bajo la organización del Estado y aquellos que los *macehuales* (mayas comunes) practicaron cotidianamente (capítulos 3 y 4).

El sacrificio humano por extracción del corazón durante la Colonia

En lo que se refiere a la muerte ritual asociada a la extracción del corazón durante la época colonial, podemos decir que existe un amplio acervo de referencias sobre esta práctica, sobre todo para el siglo XVI, lo cuál no es de ninguna manera inverosímil si consideramos que durante la Colonia temprana las prácticas rituales mayas se encontraron todavía asociadas a un sustrato cultural sociopolítico y religioso que antecedió a la conquista.

Según los datos más tempranos sobre “el primer contacto entre mayas y españoles” (1511), una tripulación hispana que venía en una accidentada embarcación que naufragó cerca de los litorales jamaquinos, y que posteriormente arribó a las playas de Yucatán fue capturada en su totalidad y sometida al cautiverio. Sobre este hecho Baudez señala que primeramente, los sacerdotes indios inmolaron a los hombres más débiles, mientras que los otros tripulantes fueron sacrificados semanas más tarde.⁴⁶ Una mención un tanto más

⁴⁵ Tiesler y Cucina, 2005:337.

⁴⁶ Baudez, 2004:364.

explícita sobre la práctica sacrificial es la que refiere la expedición comandada por Juan de Grijalva, que fue despachada desde Cuba el año de 1518 por el gobernador Diego de Velázquez. Después de arribar a Champotón, la Laguna de Términos y Tabasco, la comitiva de Grijalva avistaría una isleta a la que denominó como la Isla de Sacrificios, esto, debido a que allí, los indios tenían “unos, como altares [de piedra], y en ellos ídolos de malas figuras, y allí cinco cuerpos de indios cortados [de] brazos, y piernas abiertos por los pechos, que habían sacrificado aquella noche”.⁴⁷

Además del relato anterior, Diego López de Cogolludo mencionó que aún después de la sujeción de los primeros asentamientos mayas que permitieron la fundación de la villas donde se establecieron los españoles, éstos, todavía consideraban muy latente la presencia de la “idolatría y lo sacrificios”. Por ejemplo, Hernando Sánchez de Castilla fue uno de los conquistadores que de acuerdo al libro de cabildo de la fundación de Mérida (1542) se “avecindó en aquel lugar”. Al levantar ciertos cargos en contra Francisco de Montejo, Castilla señaló que Alonso López (que según el fraile Lorenzo de Bienvenida era uno de los principales de encomenderos de Yucatán), cuñado del Adelantado, se presentó como capitán en la provincia de Maní tomando por esclavos a muchos indios de paz, y presuntamente había dado a los indios aliados que le auxiliaron en esta labor, una mujer de dicha población para que le hicieran sus “ritos y ceremonias y la sacrificasen...y los indios lo hicieron y la sacrificaron”.⁴⁸

Lustros más tarde, en una epístola enviada al rey por el obispo de Chiapa Tomás Casillas, se arguye una conducta impropia y conflictiva por parte de los “indios infieles”, que desde años atrás había generado estragos en los pueblos cercanos a la zona de Ciudad Real (a los que se les acusaba de haber destruido catorce comunidades). Es así que en este contexto de disturbio acaecido en el año de 1552 los mayas lacandones y pochtulas (ch'oles) tomaron diversos rehenes, entre ellos, varios infantes que fueron sacrificados en el altar y al pie de la cruz. Sus corazones fueron extraídos y la sangre fue untada sobre los santos que se encontraban en la iglesia, la cual fue quemada y destruida junto con el pueblo de Ciudad Real.⁴⁹

⁴⁷ López de Cogolludo, 1688, libro primero, cap. IV:15.

⁴⁸ AGI, México, 359, R.1, N.1, Cargos de Hernando Sánchez de Castilla en contra del Adelantado don Francisco de Montejo (s/fecha, s/ff.).

⁴⁹ Remesal, 1988, tomo II, cap XI:421, 422.

Otras evidencias sobre la práctica del sacrificio humano son las que se desprenden de la acérrimas campañas contra los “idólatras” llevada a cabo por Diego de Landa en Yucatán. Tanto en el auto de fe de Maní como en los procesos que este franciscano y Diego de Quijada llevaron a cabo para erradicar la apostasía indígena, hay claros indicios sobre la inmolación de personas dentro de las iglesias (hechos similares a los acontecidos en la provincia de Chiapa), donde se reunían los caciques, *ah kines* y demás gente del pueblo que presenciaba la extracción y quema de los corazones que se ofrendaban a los ídolos. De hecho, la práctica de la inmolación también quedaría registrada en la *Relación* que el mismo Landa escribiría años más tarde. Además de lo expresado por los militares que participaron en las expediciones y campañas de conquista, los religiosos católicos y encomenderos denunciaron el “oprobio de las infames conductas de los indios” que ofrendaban piedras preciosas y corazones humanos a sus deidades.⁵⁰ Lo cierto es que la inmolación se contraponían a los preceptos sacramentales sobre la moral y el deber ser cristianos, razón por la cual, los españoles reprendieron y castigaron duramente cualquier manifestación de esta práctica.

Como se ha mencionado en el capítulo anterior, entre las postrimerías del siglo XVI y los albores del XVII comenzó a tomar forma un territorio o “microcosmos” que albergaría a la vertiente más radical o “tradicionalista” de los mayas. En este territorio subsistieron las figuras del poder tradicional como el *ahau* y los *ah kines* que se negaron a someterse al dominio hispano. Eran ellos quienes encarnaban la cúspide sagrada del control sociopolítico y religioso que los mismos dioses habían otorgado a los hombres desde los tiempos primigenios, y que se había recreado a partir de los linajes. Para las élites nativas la pérdida de sus prerrogativas, su posición privilegiada en la estructura vertical de poder, así como la percepción de tributos que garantizaba la continuidad de los reinos era en todos los sentidos impensable. De ahí que se hayan mantenido replegados en las zonas libres hasta bien entrada la Colonia, lo que propició que las formas de organización prehispánicas pudiesen persistir entre los cacicazgos independientes de la montaña. Las mismas ambivalencias de la “conquista” y el desfase cronológico y territorial al margen de la cual, esta empresa se desarrolló, fue lo que en gran medida coadyuvó a que en algún momento de la historia colonial hayan coexistido dos esquemas de gobierno tan antagónicos. Sin

⁵⁰ Véanse los apartados sobre *idolatrías* que se encuentran en el capítulo 1.

embargo, la posibilidad de obtener prerrogativas de la Corona tales como nuevas encomiendas y porciones de tierra, es lo que aunado a la erradicación del principal foco de resistencia indígena incitaría a que los españoles incursionaran en la empresa de conquista en el territorio de la montaña.

La inmolación de Juan Tomás en el Petén (1700)

Las campañas contra el territorio rebelde culminarían con la caída de Tayasal (1697), último cacicazgo independiente habitado por los itzáes del Péten. Como consecuencia de estas acciones la montaña y los denominados indios “tradicionalistas” serían testigos de la contracción de un territorio que significó para ellos el aposento de su antigua tradición. Para los españoles, la “fragmentación” de un importante nicho de reproducción de la “idolatría indígena”, de manera similar a lo acontecido el siglo anterior, daría lugar a suposiciones tales como la disolución del sustrato cultural indígena y la destrucción de “las mezquitas en donde los indios sacrificaban muchachos y muchachas a sus ídolos”.⁵¹ Sin embargo, las incursiones militares y religiosas que los españoles realizaron contra los mayas, y que dieron como resultado la formación de asentamientos que afianzaron el control hispano en esa zona no garantizaron la estabilidad perpetua del régimen colonial, y aún después del siglo XVII las rebeliones mayas continuarían acaeciéndose.

Habría que añadir a este contexto que la llegada de los españoles al Petén, causaría también el descenso de la población nativa en aquella región. Don Juan de Villagutierre menciona que en los años inmediatos a la conquista de Tayasal, lugar donde se estableció el presidio de Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo del Itzá, graves enfermedades asolaron a los conquistadores. En pocos días murieron varias personas en aquella isla, entre ellas el alférez don Juan Ramón de Avalos. Una situación similar es la que ocurrió en tierra firme, pues también se refiere la retirada de las tropas que se encontraban realizando las incursiones en la montaña a cause de graves males y a la falta de bastimentos.⁵² Aún en las zonas más recónditas de esta región, los mayas que escaparon a la sujeción hispana fueron víctimas de las epidemias. De tal forma que según las minutas de los caciques y autoridades

⁵¹ AGI, Patronato, 20, N. 5, R. 25, Memorial de Pedro Ochoa Leguízamo sobre su entrada al Suchicane, Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

⁵² Villagutierre, 1701, libro X, capítulo XIII:653-659.

indígenas aprehendidas durante las reducciones efectuadas en la última década del siglo XVII por Martín de Ursúa, así como el cotejo de algunas matrículas de indios pertenecientes a las poblaciones sujetas en años subsecuentes por el capitán José de Aguilar Aldana, se estima que durante las postrimerías del siglo XVII y el primer lustro del siglo XVIII, aproximadamente treinta mil indios fallecieron en el Petén.⁵³ A la muerte sucedió la hambruna y la escasez, motivo por el que los españoles de la isla enfrentaron problemas de abastecimiento (desde Yucatán y Guatemala), lo que ocasionó que saquearan las milpas y trojes de los indios. La disminución de la fuerza de trabajo indígena incidió directamente en que se malograrán tanto la milpa como la hacienda real, y los pocos mayas que todavía se encontraban en la isla estuvieron bajo la estricta vigilancia de soldados centinelas. No obstante, al menor descuido de sus custodios se arrojaban a la laguna para escapar a la montaña.⁵⁴

Según los *chilames* los mayas asociaban a los españoles con el fin “de los grandes linajes” (*katún*⁵⁵ 5 *ahau*, 1599-1618) provenientes de los “halach uiniques-jefes, los ahau señores-príncipes, los bobates-sacerdotes y los ah kines-sacerdotes del culto solar (*katún* 7 *ahau*, 1579-1599)”. Pero también representaron el exterminio de la sabiduría verdadera, “el mucho trabajar en los pueblos y la miseria”, y como en este caso, la aparición de las hambrunas, enfermedades y muerte.⁵⁶ En este entorno de animadversión, es lógico suponer que los mayas hayan intentado arremeter contra aquellos que tanto perjuicios les habían causado, sin embargo, a causa del despoblamiento del Petén y a las constantes disputas entre los diversos grupos mayas que compartieron una cada vez más reducida montaña, es que los esfuerzos por recobrar los territorios perdidos se tornaron infructuosos.

Un par de años después de la celebración de la misa que simbólicamente serviría para conmemorar la toma de Tayasal, se presentaría un suceso que, por un lado, pondría en entredicho el control hispano en el Petén, y por el otro, pondría en evidencia la influencia

⁵³ Bracamonte, 2004:51-52; Jones, 1998:377-381.

⁵⁴ Caso, 2002: 311-314.

⁵⁵ El *katún* está conformado por un ciclo de veinte años (7200 días), cuya unidad se compone por un ciclo anual (18 meses de 20 días) o tun de 360 días. A su vez, conforma la base de una cuenta o rueda que se repetía después de transcurridos 13 ciclos (93600 días).

⁵⁶ Barrera y Rendón, 2005:69-75.

de “los capitanes, capataces y cabezas” de los ya mermados pero todavía insumisos mayas que todavía habitaron su territorio.⁵⁷

Nació el siglo XVIII cuando un mulato cautivo que respondía al nombre de Juan Tomás fue trasladado desde Campeche al presidio del Petén.⁵⁸ Como resultado de la fuga de este reo es que se desarrollaron diversos hechos que pusieron en evidencia una fuerte influencia la dinastía Canek⁵⁹ y sus *ah kines* en la montaña, así como la presencia de una organización social compleja en los pueblos adyacentes a la isla de Tayasal, los cuales, guardaron fuertes vínculos con la tradición político-religiosa prehispánica. El mulato que por orden del gobierno provincial de Yucatán fue consignado a dos años de trabajo compulsivo emprendió la huída del lugar que representaba su infortunio, del cuál, pretendió tomar revancha con la presunta aniquilación de los españoles residentes en dicha fortaleza. La búsqueda de su cometido lo orilló a internarse en los montes, donde además de mantenerse fuera del alcance de sus captores intentaría convencer a los rebeldes para confrontar a los españoles de una vez por todas, ya que era claro que en ese momento, ambos tenían un enemigo común.⁶⁰

Mientras esto sucedía en el ya fragmentado territorio rebelde, en el presidio del Petén el capitán Juan Francisco Cortés encomendó al cabo de escuadra Juan Carrión la misión de ir tras el fugitivo. La incursión arribó primero al pueblo de Chachá y posteriormente al pueblo de Sumuchés, lugar que para sorpresa de Carrión y su comitiva se encontraba deshabitado, lo que indicaba un claro repliegue de los indios hacia las zonas más apartadas del Petén. Al proseguir la búsqueda y en camino hacia el pueblo de Chachachulté, finalmente hubo un enfrentamiento entre los mayas rebeldes y la escuadra del cabo Carrión, que concluyó con la retirada de los indios, no sin que antes algunos de sus connaturales fuesen aprehendidos. Después de este enfrentamiento la expedición se trasladaría al pueblo de Tohop, otro asentamiento que se encontraba con huellas recientes

⁵⁷ AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Declaración de un indio infiel de nombre Chvit Canek, el cual demuestra ser de edad de 20 años, Petén, 18 de Agosto de 1700, ff. 35r, 35v.

⁵⁸ Villagutierre, 1701, libro VIII, cap XVIII:528. El fuerte compuesto de cuatro baluartes y que contaba con el apoyo de soldados e indios, un estandarte real con la imagen de nuestra señora de los remedios, una galeota de treinta codos de quilla y veinticuatro remos por banda, una piragua de seis remos por banda y unas canoas estuvo a cargo del capitán José Fernández de Estenóz (*ibidem*:527-258).

⁵⁹ Lo referente a la dinastía Canek y su vinculación con la resistencia indígena en el Petén desde las postrimerías del siglo XVII y hasta los sucesos de 1761 en Cisteil, puede consultarse en Bracamonte (2004).

⁶⁰ AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Declaración de un indio infiel de nombre Chvit Canek, el cual demuestra ser de edad de 20 años, Petén, 18 de Agosto de 1700, ff. 36r.

de ocupación y que había sido abandonado. En este sitio, los españoles decidieron establecer un campamento desde el que despacharía una comitiva de seis soldados que escoltarían a los mayas cautivos al presidio, lugar donde serían interrogados.⁶¹

De la documentación sobre los autos del Petén se desprende una triada de testimonios que cotejan mutuamente la muerte del mulato Juan Tomás. Éste, se había internado en el territorio de los mayas rebeldes llegando al pueblo de Tohop, donde tuvo contacto con un nativo de nombre Cotti Puc, a quien además de prometerle que mataría a todos los españoles que transitaran en el camino que iba desde Campeche hasta Guatemala, le mencionó sus anhelos de convertirse en su principal capitán. De inmediato, el mulato fue aprehendido. Entretanto, un indio viejo y capitán de los indios llamado Can Puc mandó a sus hijos a congregarse a los capitanes de los pueblos cercanos y a trasladar al cautivo al pueblo de Chachachulté, esto para evitar una posible llegada de los españoles, lo que evidentemente propiciaría el aplazamiento de la ejecución de Juan Tomás.⁶²

A pesar de lo precipitado que podría resultar la inmolación del mulato, ésta se llevó a cabo. En su realización se congregaron “las cabezas [de los pueblos], capataces y capitanes”, además del rey Sesa Quit Can y el sacerdote Kin Canek,⁶³ quien un par de años atrás había sacrificado a unos españoles, a los cuales, amarró “en forma de cruz” y les extrajo “vivos los corazones”.⁶⁴

Una vez que el prisionero estuvo en Chachachulté los indios esperaron hasta el anochecer, para llevarlo al templo o casa donde los indios realizaban sus “idolatrías”. Lo primero que hicieron fue colgarlo de sus partes, razón por la que “Juan Tomás daba mucho gritos”, mientras los demás clamaban en voz alta “muera el español (...)”. Durante el preludeo del sacrificio Juan Tomás refirió que si no lo querían tener en sus pueblos que lo dejaran volverse al Petén. Después de que el sacerdote Kin Canek le hiciera una serie de preguntas sobre el paradero de “el papá, su hermano y el rey Canek”, a lo que la víctima solamente respondió que había escuchado que el rey se encontraba en Guatemala, y que por

⁶¹ AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Epístola del cabo Juan Carrión, 19 de agosto de 1700, ff. 42r, 42v.

⁶² AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Cotejo de la muerte del mulato Juan Tomás por declaración de Yxcaneq, 18 de agosto de 1700, ff. 38v, 39r.

⁶³ AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Declaración de un indio infiel de nombre Chvit Canek, el cual demuestra ser de edad de 20 años, Petén, 18 de Agosto de 1700, ff. 44v; AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Cotejo de la muerte del mulato Juan Tomás por declaración de Yxcaneq, 18 de agosto de 1700, ff. 38v, 39r.

⁶⁴ Villagutierre, 1701, libro XVIII, cap X:486.

ser originario de Campeche no podía darle más información, el sacerdote terminaría abruptamente el interrogatorio dejándole saber su suerte a dicho mulato, la cual, sería pagar por las presunta desaparición del rey Canek y por los males causados a los indios por los españoles. Estos últimos, además de haber tomado posesión de los antiguos territorios dominados por el rey y el sacerdote, representaron una fuerte amenaza para la prevalencia de los pueblos mayas de esa región. Al término de la indagatoria Kin Canek se apresuró sobre la víctima arrancándole la nariz de una mordida, y desde ese momento dio comienzo el sacrificio.

Se procedió a sujetar de pies y manos a la víctima colocándola sobre el suelo, entonces le cortaron “un brazo y un muslo en señal de que ya estaban vencidos los españoles”, después de esto:

le sacaron el corazón y que lo ensartaron en las flechas y lo pusieron a quemar delante de sus ídolos y luego lo hicieron pedacitos para dárselo a comer a sus ídolos y que la sangre la cogieron en jicaritas y la repartieron entre los capataces de todos los pueblos que asistieron para que llevaran a sus ídolos, y que aquí cerca de este Petén y presidio habían venido unos indios a darles de la sangre del español a unos ídolos que tienen enterrados.⁶⁵

También se menciona que la sangre fue utilizada para regar el suelo y las milpas. Luego de la extracción del corazón, al cuerpo se le realizó un corte de cabeza en señal de venganza “del rey y del papá que llevaban a Guatemala”, ésta fue enterrada y según parece los dientes fueron utilizados como ofrenda para los ídolos.⁶⁶

Quizá la única contradicción al respecto del sacrificio es la que se refiere al destino final del cuerpo del mulato. De acuerdo al testimonio de Yxcanek los restos del cadáver fueron enterrados en su casa, pues en su declaración señaló que “porque tiraron el cuerpo del español lo cogió él y lo llevo a su casa y lo enterró, y que todos habían hecho gran fiesta

⁶⁵ AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Declaración de un indio infiel de nombre Chvit Canek, el cual demuestra ser de edad de 20 años, Petén, 18 de Agosto de 1700, ff 36v; AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Cotejo de la muerte del mulato Juan Tomás por declaración de Yxcanek, 18 de agosto de 1700, ff. 40v; AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Declaración de la india Josefa capturada por el cabo Juan Carrión, 20 de agosto de 1700, ff. 44v-45r.

⁶⁶ Escribanía, 339A, Autos del Petén, Declaración de la india Josefa capturada por el cabo Juan Carrión, 20 de agosto de 1700, ff. 44v-45r.

y gritería”.⁶⁷ En contraste, la india Josefa indicó que hubieron varias personas involucradas en el “enterramiento del cuerpo”.⁶⁸

Testimonios indígenas sobre el sacrificio de Juan Tomás. Fuente: AGI, Escribanía, 339A.

Declaración de Chvit canek (ff. 34v-37r)	Declaración de Ixcaneke (ff. 38r-40v)	Declaración de la india Josefa (ff. 44r-45r)
<p>En su sacrificio, preguntose qué martirios le hicieron y dice que lo tuvieron amarrado hasta la noche. Que lo llevaron a la casa de su idolatría donde estaba su ídolo, y que allí lo tendieron en el suelo y le dieron una puñalada por un lado y que le sacaron el corazón, y hecho pedacitos se lo dieron a comer a sus ídolos, y que con la sangre hicieron lo mismo y regaron el suelo y sus milpas, y que después de muerto le cortaron la cabeza y lo hicieron pedazos en venganza de su rey que está en Guatemala.</p>	<p>Se levantó el sumo sacerdote principal llamado Quin Canek en donde estaban todos juntos y le preguntó [al mulato] que le dijese dónde estaba el papa, su hermano y el rey Canek. Y que entonces le respondió que sabia que el rey estaba en la ciudad de Guatemala y que él era de Campeche por lo cual no sabía otra cosa. Y que entonces dijo el sacerdote a dicho español pues tú pagarás por todos, y que entonces de una mordida le quitó la narices. Y luego acudió el rey Sesa Kit kan y todos los demás de Suahao Uscib y que le dieron una puñalada por un lado y le sacaron el corazón para dárselo de comer a sus ídolos, que lo hicieron pedacitos y que la sangre la dieron a beber y regaron el suelo, y que le cortaron un brazo y la cabeza en venganza de su rey y del papá.</p>	<p>Lo primero que con él hicieron fue colgarlo de sus partes en un palo y que el dicho Juan Tomás daba muchos gritos [...], que lo bajaron y lo tendieron en el suelo amarrándolo por las manos y por los pies y por todas partes, y que le cortaron un brazo y un muslo en señal de que ya estaban vencidos los españoles. Y que con una lanza le dieron en la barriga y que gritó y se quedó muerto y que luego le sacaron el corazón y que lo ensartaron en las flechas y lo pusieron a quemar delante de sus ídolos, y luego lo hicieron pedacitos para dárselo a comer a sus ídolos y que la sangre la cogieron en jicaritas y la repartieron entre los capataces de todos los pueblos que asistieron para que llevaran a sus ídolos, y que aquí cerca de este Petén y presidio habían venido unos indios a darles de la sangre del español a unos ídolos que tienen enterrados.</p>

⁶⁷ AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Cotejo de la muerte del mulato Juan Tomás por declaración de Yxcaneke, 18 de agosto de 1700, ff. 40v.

⁶⁸ AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Declaración de la india Josefa capturada por el cabo Juan Carrión, 20 de agosto de 1700, ff. 45v.

Una última declaración que ayuda a disipar cualquier duda al respecto de la celebración del rito, y que de igual forma aporta importantes datos sobre la disposición del cuerpo sacrificado es la del cabo Carrión.

El militar refiere que, en efecto, se encontró el cadáver de Juan Tomás en el pueblo de Tohop, el cual, a pesar de estar en estado de descomposición lucía mutilado de la cabeza y un brazo.⁶⁹ De estas declaraciones puede inferirse que los itzáes dejaron el cuerpo del mulato a la intemperie de manera deliberada, esto, como una evidencia de la animadversión hacia los españoles y como un mensaje sobre el advenimiento de una sublevación o “conjura”, que como las acaecidas en siglos precedentes presagiaban su expulsión y el restablecimiento del antiguo orden, pues según Yxcanek, el ritual de sacrificio culminó en un amplio regocijo en el que los mayas se alentaban unos a otros “diciendo que los españoles eran pocos y que ellos eran muchos”.⁷⁰

La confrontación de estas declaraciones permite establecer la lógica de los hechos, es decir, la intención del sacrificio y la disposición final del cuerpo, de ahí que también pueda entenderse que el enterramiento de la víctima fue realizada por los indios aprehendidos bajo las ordenes del cabo Carrión.

Desde la época prehispánica las ceremonias de inmolación se llevaron a cabo con gran suntuosidad y una amplia parafernalia. En ellas, las figuras del poder tradicional desempeñaron un papel esencial. Los sacerdotes supervisaban meticulosamente cada uno de los preparativos para la ceremonia y las dádivas destinadas a los dioses, en este caso particular, el sacerdote Kin Canek fue quien se encargó de llevar a cabo la muerte ritual de Juan Tomás.

Tanto el sacerdote como el rey, ambos pertenecientes a la dinastía Canek (serpiente negra o serpiente estrella), formaron parte de la antigua nobleza del reino del Itzá, cuyos habitantes por largos años se encargaron de la férrea defensa del Petén repeliendo las incursiones militares de los españoles. Villagutierre Sotomayor menciona que en la antigua capital maya de Tayasal, además de haber diversos templos donde los indios realizaban sus idolatrías, los menesteres de los sacrificios eran dirigidos por diversos sacerdotes. Señala

⁶⁹ AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Epístola del Cabo Juan Carrón, 14 de agosto de 1700, ff. 30v-32r.

⁷⁰ AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Cotejo de la muerte del mulato Juan Tomás por declaración de Yxcanek, 18 de agosto de 1700, ff. 41r.

que de los veinte y un templos “cues, o adoratorios que halló el general Ursúa y los suyos en la isla, el principal, y más grande, era el del falso sumo sacerdote Quin Canek,⁷¹ primo hermano del rey Canek, este era de forma cuadrada, con su hermoso pretil, y nueve gradas, todo de hermosa piedra; y cada lienzo o frente como de veinte varas de ancho y muy alto...[en este lugar] se hacían los sacrificios cruentos, de sacar los corazones vivos.” También refiere la presencia de “otro grande adoratorio casi de la misma forma” que era del rey Canek y sus antepasados, quienes habían sido reyes de Chichén Itzá antes de la “primera conquista”. En este templo había un altar de piedra o altar de sacrificios y varias estatuas, esto además de los “análtes, o historias de todo lo que les había sucedido”. Otro templo que se encontraba en la plaza del sitio era el del profeta “Tut”,⁷² sacerdote que realizaba consultas a los oráculos o ídolos del mismo templo. Este sacerdote adivino o *chilám* en años anteriores había profetizado la derrota de los españoles que se internaron en la isla “con tal que los habían de sacrificar, y comer de ellos sus carnes” (como se ha señalado, el desenlace sobre la presencia española en el Petén se desarrolló de manera distinta a lo que el Chilám había pronosticado). Además de esto, se distingue la presencia de otros sacerdotes denominados Ahkukilquel y Ahnapuctún.⁷³

Otros sacerdotes que tuvieron una importante participación en la celebración de las muertes rituales fueron los denominados *nacones* y sus ayudantes (sacerdotes menores) llamados *chacoob*, encargados de inmovilizar a las víctimas de manos y pies. En los documentos recopilados por Roys y Adams sobre las idolatrías de los indios de Sotuta y sus regiones adyacentes durante la sexta década del siglo XVI, se menciona que los *ah kines* eran sacerdotes que también realizaban la extracción del corazón.

Desde la época prehispánica la extracción del corazón de la víctima sacrificada se llevaba cabo en lo alto del templo, y al igual que otras formas de sacrificio como el

⁷¹ Después de la toma de Tayasal se constuyó una iglesia sobre este adoratorio. El lugar fue purificado en nombre del obispo y el “nobilísimo clero” por el vicario don Juan Pacheco, quién también puso un lienzo con la efigie de Nuestra Señora de los Remedios (Villagutierre, 1701, libro VIII, cap. X:485-486 y libro VIII, cap. XIII:500-502).

⁷² AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Declaración de un indio infiel de nombre Chvit Canek, el cual demuestra ser de edad de 20 años, Petén, 18 de Agosto de 1700, ff. 37v. El declarante menciona a otros indios de apelativo Tut (Zumtut y Cuytut), que eran “cabezas” del pueblo de Pottot, ubicado en el camino hacia el río de los lacandones.

⁷³ Villagutierre, 1701, libro VIII, cap. X:485-486 y libro VIII, cap. XIII:500-502. Muy probablemente el autor hace alusión a la genealogía del linaje Canek y los motivos históricos del sitio que se registraban jeroglíficamente.

despeñamiento, requerían de la congregación de un importante número de fieles que eran partícipes de este acto que simbolizaba el agradecimiento hacia las deidades creadoras. En el caso del sacrificio de Juan Tomás, los declarantes mencionan explícitamente que hubo un llamado de los capitanes y cabezas de los pueblos del Petén para ser partícipes de las inmolación, lo que pone de relieve que hasta principios del siglo XVIII este ritual conservó su acepción intercomunitaria como en siglos precedentes.

Aunque en la relación de Villagutierre Sotomayor se menciona que hubo una desarticulación de los templos más significativos de Tayasal, es muy probable que la llamada “casa de la idolatría” a la que se alude en el documento se refiera a algún adoratorio donde el mulato fue conducido y preparado para el ritual, y para lo cual se convocó la presencia de los mayas rebeldes. De igual forma, aunque en el testimonio no se alude explícitamente a la presencia de los sacerdotes *chilames*, *los chacoob* y *los nacones*, es muy probable que éstos se encontraran en ese lugar.

El altar de sacrificios podía ubicarse en la cima del templo o bien en la parte cercana a las escaleras donde había una especie de tarima redonda, que de manera similar al altar estaba hecha de piedra labrada, y en cuyo centro se le daba muerte a la víctima (en ocasiones la víctima y el altar de sacrificios eran pintados de azul). También se acostumbraba a que ésta fuese postrada en lo alto de un “palo labrado e enhiesto” antes de la inmolación, con lo que se buscaba nulificar sus fuerzas y facilitar la occisión.⁷⁴ La extracción del corazón (figuras 7 y 8) era el rito principal al que en ocasiones antecedía la tortura. Esta última es la que se le aplicó a Juan Tomás mediante la postración a un palo vertical por un tiempo prolongado. También habían casos en que la tortura se practicaba a través del flechamiento. De manera posterior a la extracción podía llevarse a cabo el despeñamiento (echar cuesta a bajo el cuerpo desde lo alto del un edificio o volcán) o desollamiento (con excepción de las piel de las manos y pies). El destino final del cuerpo era entonces, según la ocasión, el enterramiento en el patio del templo o su ingesta ritual.⁷⁵

⁷⁴ Landa, 1986:cap. XXVIII. Otro tipo de tortura, comúnmente asociada a los cautivos era el arrancamiento de uñas, la cual se aparece representada en los murales de Bonampak. Stuart, 2003:24-29

⁷⁵ Landa, 1986:cap. XXVIII. Las manos, pies y cabeza eran ingeridos exclusivamente por los sacerdotes y oficiales. Los restos óseos se conservaban en señal de victoria cuando se trataba de cautivos de guerra, los cuales se exhibían durante las danzas.



Figura 7.- Representación de sacrificio en vaso cerámico. La posición de la víctima en un altar de piedra así como la sangre que se aprecia en la región inferior del pecho, sugieren una escena de extracción de corazón. Imagen K 8351 de Justin Kerr



Figura 8.- Representación de sacrificio por escisión del corazón y despeñamiento en el códice Magliabechiano

En el caso del Petén se menciona que el sacerdote Kin Canek arrancó de una mordida la nariz de la víctima, sin embargo, las fuentes no refieren ningún hecho similar. La referencia más cercana a este acto es un tipo de sacrificio, al parecer, muy poco practicado, el cual era conocido como *pech' ni* o aplastamiento de nariz. Según Thompson, después de dañar a la víctima ésta era sacrificada. Desafortunadamente el autor no proporciona más detalles sobre el tipo de muerte ritual, tampoco refiere la fuente.⁷⁶ Es probable que como en el caso del Petén, después del arrancamiento del nariz prosiguiera la muerte por extracción del corazón, ya que como menciona Graulich era muy común que diversos métodos se combinaran con el fin de torturar y quitarle la vida a una persona, ya sea alternando respectivamente: extracción de corazón y decapitación; decapitación y extracción; asamiento y decapitación o asamiento y extracción; o bien flechamiento y/o despeñamiento y posteriormente extracción de corazón.⁷⁷

No había diferencia entre el género de los sacrificados, ya que podían ser hombres o mujeres designados por lo sacerdotes *chilames*, o bien podían ser esclavos o cautivos de guerra. En ocasiones los mismo padres ofrecían a sus hijos. Éstos eran especialmente vigilados para que conservaran sus característica principal, la pureza. Dicha cualidad debía ser conservada hasta que el sacrificio se llevase a cabo. Además vigilar que los infantes estuviesen libres de todo “pecado” y llevarlos de pueblo en pueblo con bailes y música, los “*nacones* y demás oficiales” debían emular la purificación ritual mediante el ayuno.⁷⁸

Un sacrificio descrito por Landa es muy sugerente sobre la muerte sacrificial por extracción de corazón, el tipo de utensilios con los que se abría el pecho de la víctimas y lo que se hacía con el corazón después de su extracción. Una vez que el sacerdote y sus ayudantes inmovilizaban a la víctima llegaba a la escena:

el sayón nación con un navajón de piedra y dábale con mucha destreza y crueldad una cuchillada entre las costillas, del lado izquierdo, debajo de la tetilla y acudíale allí luego con la mano y echaba la mano al corazón como rabioso tigre arrancándoselo vivo, y puesto en un plato lo daba al sacerdote el cual iba muy de prisa y untaba a los ídolos los rostros con aquella sangre fresca.⁷⁹

⁷⁶ Thompson, 2007:226.

⁷⁷ Graulich, 2003:22.

⁷⁸ Landa, 1986:cap. XXVIII.

⁷⁹ Landa, 1986:cap. XXVIII.

Como mayormente se hacía en los sacrificios de amputación cefálica y extracción de corazón, la sangre del sacrificado se utilizaba para alimentar a las deidades, quienes recibían los beneficios del líquido vital. Además de los sacerdotes las mujeres podían alimentar a los ídolos con la sangre de animales “del cielo, de la tierra” o incluso del mar.

Contrastando las referencias del caso del Petén con los datos del sacrificio humano procedentes de la época prehispánica, y subsecuentemente con las evidencias proporcionadas por Landa se aprecian grandes similitudes, tal es el caso del ofrecimiento de la sangre a los ídolos. Las sacerdotas, ya sea que llevasen a los ídolos hasta el lugar donde se efectuaba el ritual, o bien que trasladaran parte de la sangre a los lugares sagrados en sus poblaciones, siguieron alimentando con dicho líquido a las entidades divinas emuladas en piedras preciosas, cerámica o piedra labrada. La parafernalia ritual todavía conservó el uso de los receptáculos ceremoniales de los corazones. Si bien en siglos anteriores se alude a un plato o vasija ceremonial, en este caso el corazón después de ser extraído se depositaba en una jícara, para posteriormente “ensartarlo” en una flecha y quemarlo.⁸⁰

El ofrecimiento de sangre fue una práctica que también estuvo estrechamente vinculada al autosacrificio. La sangre de los gobernantes se utilizaba para enrojecer los papiros que posteriormente se quemaban en lo más alto de las estructuras piramidales y se ofrendaban los dioses. El gobernante se perforaba el miembro con la espina de una mantarraya,⁸¹ mientras que la reina se perforaba la lengua pasando un hilo de espigas en el interior de ésta.⁸² El trance o estado mental que se obtenía como resultado de este prolongado derramamiento de sangre era llamado “Visión Serpiente” (figura 9), que permitía a los gobernantes establecer una interacción directa con las deidades.⁸³ Otra

⁸⁰ DDQAMY, 1938:104. Además de los corazones, los cuerpos de los niños sacrificados también se depositaban en una vasija de ofrendas junto con los instrumentos rituales (Stuart, 2003:25).

⁸¹ Tanto en el código Dresde como en los linteles de Yachilán hay evidencias que muestran la práctica individual del sangramiento fálico. Sin embargo, Landa (1986:cap. XXVIII) refiere la existencia grupal de esta práctica, solamente que en lugar de una espina el sangrado se producía al pasar un tipo de cuerda o mecate entre cada uno de los participantes. La perforación del miembro viril tenía la intención de inducir al trance extático, en este caso de manera colectiva. Otro ritual en el que se utilizaba el miembro viril era denominado *xicin poy*, rito que según Laura Caso (2002:243) “no tenía la intención de obtener la sangre” del miembro, ya que aparentemente se buscaba darle al pene una apariencia similar a la de un murciélago, lo que la autora interpreta como un probable culto hacia alguna deidad del inframundo. *Cfr.* Garza, 1998; Nájera y Garza, 2002; Nájera, 2003; Schelle y Miller, 1986; Kremer y Uc, 1996.

⁸² Thompson, 2007:221. En el cuarto tres de Bonampak se aprecia la representación de mujeres que practicaban el ritual de autosacrificio al pasarse un cordel o mecate por la lengua (Baudez, 2007:35).

⁸³ Laughton, 2004:110-115.

variante de la práctica del autosacrificio asociada a la nobleza indígena era el sangramiento de carótida.



Figura 9.- Visión serpiente

Esta conducta que involucraba un alto riesgo sirvió para justificar el linaje y prestigio de los gobernantes, esto debido a que podían perder la vida en esta práctica altamente riesgosa, ya que la hemorragia debía ser detenida en un lapso breve, de otro modo el ejecutante perecería en el intento de legitimar su descendencia. Las representaciones más relevantes del *status quo* derivado de estas prácticas de sangramiento de carótida pertenecen al gobernante de Palenque K'an Hok' Kitam, Waxaklahun u Bah K'awil el treceavo gobernante de Copán, y Pat Buts' K'awil de Seibal, en cuyos nombres precede el glifo U Kahi, que se relaciona con la importancia inherente a esta arriesgada práctica.⁸⁴ Mediante el ofrecimiento de sangre y vida a través de oraciones y ofrendas, los gobernantes garantizarían la continuidad del cosmos y la perpetuidad del hombre sobre la tierra.

Dentro de la práctica de autosacrificio relacionada con el derramamiento de sangre existieron diversas variantes. Además de la lengua, el pene y la carótida los mayas se perforaban las mejillas y la parte inferior del labio, de igual forma se cortaban la parte dorsal de las orejas o los molledos de los brazos, también se hacían incisiones en la parte

⁸⁴ Kremer y Uc, 1996:79-91.

lateral del cuello con un hacha o cuchillo. Las prácticas menos frecuentes eran las perforaciones de nariz y las cortaduras en las piernas.



Figura 10.- Sangramiento de lóbulo de oreja, pene y lengua. Códice Madrid, páginas 95 y 96.

Como se ha mencionado después de ofrecerse a las deidades, la sangre obtenida durante el sacrificio de Juan Tomás fue colectada en jícaras y repartida entre los capataces para que regaran el suelo y las milpas. A este respecto, Martha Iliá Nájera menciona que desde la época prehispánica los individuos encargados de la producción de los campos derramaban su sangre para fertilizar la tierra en un intento de emular los favores divinos,⁸⁵ y como se aprecia en el panel de El Juego de Pelota de Chichén Itzá y la estela 21 de Izapa, después de casi doscientos años de presencia española los mayas todavía asociaban a la sangre y la decapitación con la fertilidad y los ciclos vitales de la naturaleza (ya sea de los hombres o las plantas como el maíz). De igual manera, cuando una pareja era incapaz de procrear su descendencia (debido a que la procreación era un factor relevante, ya que significaba un aumento en la fuerza de trabajo, fortalecimiento de las filas del ejército etc.) se sometían a punciones de sangre y se abstenían de consumir algunos alimentos.⁸⁶

⁸⁵ Nájera, 2002:119, 120.

⁸⁶ Nájera, 2002:119, 120.

El sentido de agradecimiento a los dioses a través del sacrificio humano es muy explícito en el *Popol Vuh* de los quichés. Allí se menciona que los primeros hombres que buscaron el fuego perpetuo fueron a pedirselo a Tohil, “dios de las tribus, que fue el primero que creó el fuego”, entonces, los hombres lo recibieron. El recuerdo de la benevolencia divina sería recreada “cuando ofrecieran su pecho y su sobaco para que se los abrieran. Y ésta era la abertura que había dicho Tohil: que sacrificaran a todas las tribus ante él, que se les arrancara el corazón del pecho y del sobaco”. De esta manera el dios estrechó sus corazones, acto que simbolizó la comunión entre hombres y dioses y la concesión de los elementos sagrados. Al igual que el sacrificio humano que representó el agradecimiento por el fuego divino, el origen mítico del sangramiento se encuentra íntimamente vinculado con el ejercicio del poder, las victorias en las batallas y el establecimiento de los señoríos, lo cual concuerda con las evidencias arqueológicas sobre el sangramiento por autosacrificio registradas desde el periodo Clásico y que ya se han mencionado.

En Tulán, lugar habitado por dioses que guardaban ayuno en espera de la llegada de la aurora y la salida de Venus, Tohil profetizó la toma del poder y los señoríos por manos de Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, quienes “sometieron y subyugaron a las tribus grandes y pequeñas, cuando las sacrificaron ante Tohil, y le ofrendaron la sangre, la sustancia, el pecho y el costado de los hombres”. Después de los rituales, los hombres primigenios recibieron la benevolencia etérea que también consistió en poseer gran sabiduría en la oscuridad y la noche. Luego, abandonaron el mítico lugar sagrado que estaba en el oriente para buscar un sitio idóneo en donde establecer sus aposentos, sin embargo, antes de partir consagraron su agradecimiento hacia los dioses disponiendo de lo necesario para sangrarse las orejas, picarse los codos y hacer los sacrificios.⁸⁷

El corazón representaba el centro de la razón espiritual, es decir, el centro primario del ser. En un nivel “macrocósmico” se alude al sol como centro del mundo, y de acuerdo a una alegoría corpórea este astro es para la vida lo que el corazón es para el cuerpo humano, ya que sin él la existencia no es posible.⁸⁸ Al mismo tiempo, el corazón es redondo, cálido y

⁸⁷ *Popol Vuh*, 1992:67-70.

⁸⁸ Nájera, 2003:145.

generador de la vida,⁸⁹ y a partir de éste se entabla una comunicación de las ideas hacia la mente.⁹⁰ Entonces, no es casual que el corazón latiente se ofrendara al astro rey, o bien se quemara para obtener el humo o hálito sagrado, que como el copal y el papel amante untados con sangre se exponían al fuego para producir el sahumero, cuya ofrenda se elevaba directamente al cielo.

Muy cercano a lo que la filosofía y la medicina contemporáneas conceptualizan como el raciocinio, cuya característica es el pensamiento lógico-abstracto que diferencia al hombre del resto de los seres vivos, en la antigua Mesoamérica esta acepción se refería a las entidades anímicas. En el caso de los mexicas, la fuerza o *tonalli* representaba el vigor, calor y crecimiento de una persona, el *tonalli* también representaba el balance entre el cosmos y la vida humana.⁹¹ La *teyolia* era llamada ave del corazón, y era una entidad anímica asociada con “las ideas de interioridad, el pensamiento y la sensibilidad”.⁹² Entre los mayas el *ol*, era la entidad utilizaba para designar a las propiedades no formales del corazón, que eran consideradas como exclusivas de los hombres, y que contenían la voluntad y la intención, el *ol* encerraba también aspectos cognoscitivos, racionales y emotivos.⁹³

Otra parte del cuerpo humano, la cabeza, tuvo diversas acepciones. Desde el punto de vista mágico-religioso se vinculaba con aspectos comunitarios, asociadas mayormente con la luna, la cosmogonía y cosmología estelar. Desde el punto de vista socio-religioso la cabeza, piel del rostro y cráneos representaron autoridad, habilidad para la guerra o liderazgo. No es de ninguna manera casual la propagación del *tzompantli*, cuyos cráneos ya sea en forma de rejillas (Tenochtitlan), estacados o depositados sobre una plataforma (como en el caso de Chichen Itzá, donde también hay representaciones de guerreros sosteniendo cabezas-trofeos) sirvieran para reflejar el poderío de los grandes centros ceremoniales. De igual forma, las cabezas representaron al cielo nocturno y tuvieron una asociación directa con las estrellas, las deidades estelares y el juego de pelota.⁹⁴

⁸⁹ Clendinnen, 2000:183.

⁹⁰ Clendinnen, 2000:214.

⁹¹ Gruzinski, 1993:159.

⁹² Aguado, 2002:163.

⁹³ Garza, 1978:73, 74.

⁹⁴ Moser, 1973:45-48; Miller, 2003:382-384; Murillo, 2002:65; Thompson, 2007:225; Sahagún, 1829, tomo I, cap. XXIX:144-145.

Las dádivas que los mayas ofrecían a las representaciones de las divinidades o ídolos a los que se les rendía culto en los templos, montes y cuevas se manifestaba a través de diversas ofrendas. En el caso del Petén, la testigo de nombre Josefa refiere que a la víctima “le cortaron la cabeza en venganza de su rey [Canek]... y que la cabeza la enterraron para sacarle los dientes para sus ídolos.”⁹⁵ Nuevamente, los indicios refieren a que esta práctica estuvo muy presente en la isla de Tayasal años antes de que Juan Tomás fuese ejecutado, ya que Villagutierre Sotomayor menciona que en el templo del sacerdote Kin Canek habían muchos ídolos en las paredes y los frisos. En su interior “estaba otro [ídolo] como de yeso, formada la cara como de sol, con rayos de nácar alrededor, y perfilado de lo mismo; y en la boca embutidos los dientes, que quitaron a los españoles, que habían muerto”.⁹⁶ Un pasaje del *Popol Vuh* habla sobre la derrota de Vucub-Caquix, personaje soberbio de poder, riqueza y que falsamente se decía ser el sol, quien fue vencido por los héroes gemelos ya que Hunahpú le pegó un tiro de cerbatana en la quijada aflojándole los dientes. El falso sol señalaba que todos sus ornamentos eran sus dientes y ojos, luego de darse cuenta que precisamente en ese lugar residía el orgullo y poderes de Vucub-Caquix, los gemelos le quitaron los dientes y los remplazaron con otros hechos de hueso molido (hechos de maíz blanco). Al brillarle la boca, decayeron las facciones Vucub-Caquix, y con esto dejó de ser señor. Después de remplazarle los ojos a Vucub-Caquix éste murió, cumpliéndose de esta manera la misión encomendada a los gemelos por Corazón del Cielo.⁹⁷ Como alude esta proeza mítica los dientes y sus ofrendas representan el triunfo sobre los enemigos, connotación que tiene un claro sentido militar. Como también se aprecia en la captura de Juan Tomás, los indios lo consideraban un enemigo y lo asociaban con la presencia española, por tanto, representaba una amenaza para la continuidad de los señoríos itzáes. También podría conjeturarse que además de la derrota de los oponentes los dientes estuviesen relacionados simbólicamente con los ciclos de cultivo del maíz y las deidades de la fertilidad.

Con respecto al destino final del cuerpo, Murillo señala que en Mesoamérica, el tratamiento funerario del cadáver se realizaba considerando dos grandes aspectos. Uno era

⁹⁵ AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Declaración de la india Josefa capturada por el cabo Juan Carrión, 20 de agosto de 1700, ff. 45r, 45v.

⁹⁶ Villagutierre, 1701, libro XVIII, cap. XI:490-494.

⁹⁷ *Popol Vuh*, 1992:21-24.

el de tratar por todos los medios posibles de conservar los restos del difunto a través de la inhumación, ya sea depositando el cuerpo de manera directa en la tierra o mediante un recipiente o tumba, esto se hacía con el fin de otorgar las ofrendas en honor al difunto, perpetuar su memoria y mantener una visita continua al sepulcro. El entierro representaba la continuidad de un ciclo, en el cual, se nutría a la tierra que su vez alimentarían a los seres vivos.⁹⁸ Un segundo aspecto era el de eliminar los vestigios físicos del difunto, ya sea abandonándolo en un lugar para que sea devorado (una intención similar se aprecia en los zopilotes que aparecen en el código Dresde, aves de color negro que se representan alimentándose de los entrañas u ojos de cuerpos inertes), o bien era cremado para la obtención de las cenizas que también podían ser guardadas.⁹⁹

Antes de ser enterrado era necesario cerciorarse que los ojos del difunto estuviesen cerrados, para posteriormente someterlo a un tipo de purificación o lavado. Otros aspectos particulares y vinculados a la estratificación social eran los procedimientos que retardaban la descomposición del cadáver durante el tiempo que duraban los honores (por lo general eran varios días). Al cuerpo se le decoraba y vestía “acorde al rango, el tipo de muerte y las insignias de sus dioses”, para finalmente envolverlo en una manta. Al difunto en ocasiones se le flexionaban y amarraban las extremidades con una soga, esto con el fin de que el cuerpo tomara una forma abultada.¹⁰⁰

Landa menciona que los mayas hacían abstinencias y ayunos en honor a los muertos. Además de ser envueltos en mantas se les llenaba la boca con maíz molido “que es su bebida y comida llamada *koyem*,¹⁰¹ y con ellos algunas piedras de las que tienen por moneda”, es decir, que además del maíz se les depositaba granos de cacao para que no les faltase nada en la otra vida. El cadáver se sepultaba dentro o en el patio de las casas junto con los ídolos, “y si era sacerdote, [se le enterraba] con alguno de sus libros; y si [era] hechicero [con] sus piedras de hechizo y pertrechos”. Y cuando los muertos eran “muy

⁹⁸ Murillo, 2002:53, 54.

⁹⁹ Mercedes de la Garza (1996:86) menciona que el zopilote rey, a pesar de su carga negativa estaba asociado a las aves celestes.

¹⁰⁰ Además de las distinciones sociales que determinaban el destino final del cuerpo y en su caso el enterramiento (las escalinatas, el interior del templo, patio o cualquier área aledaña a éste, o bien la casa o área especialmente destinada para el depósito del cuerpo), las causas de muerte tales como las enfermedades (distinguiéndose las de tipo común de aquellas incurables) definían los formalismos del ritual mortuario, ya sea la incineración o el arrojamiento hacia a las aguas o la cremación (Murillo, 2002:57-60).

¹⁰¹ Maíz cocido de textura suave y que también se utilizaba para preparar bebidas. Véase el apartado sobre *Las bebidas y ofrendas rituales* que se encuentra en el capítulo 3.

señores o gente de mucha valía” se incineraba el cuerpo y se depositaba en grandes vasijas, luego, el receptáculo de las cenizas se enterraba y se erguía un templo en ese lugar, también se echaban las cenizas dentro de una estatua hueca hecha de barro.¹⁰² A los nobles y gobernantes también se les arrancaba la piel de la parte posterior de los cráneos, la cual se pegaba simbólicamente en el mismo lugar del ídolo que contenían parte de sus cenizas. Otra modalidad consistían en conservar las cabezas, retirándoles la piel y sometiéndolas a una rigurosa limpieza. Seguido de esto las pintaban de color azul y las incorporaban en los adoratorios junto con las deidades y las otras estatuillas donde se conservaban las cenizas.¹⁰³

En lo que se refiere al caso del mulato Juan Tomás puede destacarse lo siguiente; el tratamiento del cuerpo después la muerte refiere que la víctima no figuraba como de primer rango;¹⁰⁴ además, no hay indicios de que hubiese recibido algún tratamiento especial o proceso de purificación previo al sacrificio (que podía durar semanas o meses), ya que las víctimas que eran sometidas a este proceso generalmente eran asociadas con símiles de las deidades que se encontraban en la tierra, y que ascenderían al plano celeste una vez consumado el sacrificio ritual. En este caso particular no hay tal relación, ya que el cadáver del mulato fue depositado a la intemperie sin ningún tipo de tratamiento ritual, y como se señaló anteriormente, es más probable que el contexto del desmembramiento y la exposición del cuerpo aludan a motivos propiamente bélicos. Sin embargo, también es menester señalar que los cautivos de guerra que representaban a los enemigos, eran expresamente utilizados para alimentar a las deidades que en su desgastantes tránsito y actuación por el mundo terrenal perdían paulatinamente sus energías, motivo por el que

¹⁰² Landa, 1986:cap. XXXIII.

¹⁰³ El acceso a la tierra de la abundancia bajo el cobijo de una gran ceiba o *yaxché* estaba reservada para aquellos que se suicidaban durante las enfermedades (que se consideraban que eran conducidos por la diosa Ixtab), como para aquellos que se abstenían de las malas acciones, mientras que los viciosos estaban destinados a las penurias del *metnal*, que se refiere a la acepción maya del inframundo y que dista mucho de la dantesca imagen del infierno a la que Landa asociaba el destino de las almas “pecaminosas” (Landa, 1986: cap. XXXIII).

¹⁰⁴ López et al., 2002:100, 101. Al parecer, a finales del Posclásico las víctimas implicadas en el ofrecimiento de vida eran generalmente prisioneros de guerra (de acuerdo con el rango se alcanzaba mayor o menor significado al momento de su muerte), infractores de la ley y los denominados compañeros de muerte. Estos últimos eran los criados de los gobernantes, quienes compartirían el mismo destino del soberano al cual servían (eran los sacrificios de menor rango). Nájera, 2002:121.

eran recurrentemente nutridos por los hombres que tenían esta compulsiva misión, y para lo cual, otorgaban dádivas y sacrificios.¹⁰⁵

La guerra fue frecuentemente practicada entre los mayas, sobre todo durante el período Clásico. La derrota significaba la humillación de los gobernantes vencidos y el sacrificio de los cautivos. Por tanto, desde tiempos antiguos se le rindió culto a la deidad relacionada con las incursiones bélicas, la muerte violenta y el sacrificio, señalada como dios Q.¹⁰⁶ A esta deidad se le representa con el rostro fruncido (códice Dresde p. 10) que contiene líneas o puntos de color negro que se inician en la frente y se proyectan en línea curva hasta la mejilla, pasando también por lo ojos. Quizá estas líneas y puntos aluden a la pinta ritual o “embijamiento”, que en conjunto con la larga cabellera distinguía a los mayas rebeldes del Itzá, pues así lo señala Villagutierre Sotomayor. Un probable origen de esta deidad es el que sugiere Claude Baudez, según este autor, la deidad maya de la guerra es una manifestación de Xipe Totec, apreciación que también han señalado autores como Eric Thompson.¹⁰⁷ No sería extraño que Xipe Totec, al igual que otros arquetipos guerreros como serpiente emplumada (Quetzalcóatl-Kukulcán) haya sido una más de las manifestaciones del altiplano que se integraron al panteón maya mesoamericano. Otros autores han asociado a esta deidad con Lahun Chaan o diez cielo, representación matutina de Venus, astro que indicaba los momentos idóneos para emprender las incursiones bélicas.¹⁰⁸ Las deidades del panteón maya era multiformes y sus atribuciones variadas, en este caso, también es probable que Pakoc y Hexchunchán hayan sido variantes del dios Q que Villagutierre refirió como las deidades de las batallas que se encontraban en el templo de Kin Canek:

Y el *último escalón*, o grada, al entrar había un *ídolo*, como en cuclillas, en forma humana, *mal encarado*. Y *dentro del templo*, en el frontis, *estaba otro ídolo*, de esmeralda bruta, que llamaban aquellos infieles Dios de las batallas; era del largo de un gеме; y se quedó con él el general Ursúa.¹⁰⁹

¹⁰⁵ López Austin y López Luján, 2010:31, 32.

¹⁰⁶ Pérez, 2007:64-65; Baudez, 2004:342.

¹⁰⁷ Baudez, 2004:342; Thompson, 2007.

¹⁰⁸ Pérez, 2007:65.

¹⁰⁹ Villagutierre, 1701, libro VIII, cap. XIII:500. Las cursivas son mías.

Hasta finales del siglo XVII Pakoc y Hexchunchán todavía eran los dioses protectores de las batallas entre los mayas itzáes, que antes de cualquier incursión militar se pintaban, quemaban copal y bailaban honrando a estas deidades, a las cuales les consultaban sobre el resultado de las contiendas.¹¹⁰ Y como se menciona en la relación anterior, hay muchas atribuciones y rasgos que comparten estas deidades entre sí, tales como el “rostro fruncido o mal encarado”. La preeminencia de los ritos a las deidades asociadas con la guerra no implicaría nada fuera de lo común entre los mayas itzáes, esto, considerando el clima de tensión existente entre éstos y los españoles, y cuyas representaciones formaron parte del templo del sacerdote que ofició el sacrificio de Juan Tomás.

Otra deidad relacionada con los ritos practicados por los gobernantes era el dios C o K'u (*sagrado*). Como su nombre lo indica esta deidad encarna los conceptos mayas sobre la sacralidad y todo aquello que es considerado como divino. Su representación jeroglífica aparece en diversos objetos ceremoniales señalando el carácter sacro, ya sea de “gobernantes, deidades, seres sobrenaturales y líquidos preciosos como la sangre de los auto sacrificios”.¹¹¹ En el código Madrid esta deidad aparece representada de perfil y con rasgos antropomorfos, excepto por la cabeza. Sus rasgos faciales incluyen una nariz “chata” semi oval, y su boca contiene rasgos mofletudos que se representan mediante una doble banda redonda, por tal motivo es que se le ha identificado con los monos aulladores o saraguatos,¹¹² cuyos alaridos diurnos todavía se escuchan en la selvas cercanas a sitios como Palenque, Altun Ha, Calakmul y Tikal. Los rasgos faciales del dios K'u también se han identificado en escenas que evocan mitos cosmogónicos, como en el caso del panel del Templo de la Cruz Foliada en Palenque (Chiapas). En esta representación, el semblante del dios C se encuentra en la parte superior de la planta de maíz que brota de la tierra, y en cuya copa se posa el pájaro celestial Itzam Yé (figura 11).¹¹³ La representaciones de esta deidad en el código Madrid incluyen el uso de adornos como orejeras sencillas (sin

¹¹⁰ Las danzas de guerra se efectuaba sin descanso durante varios días o semanas. Landa indica la realización de una danza llamada *holkanakot* o “baile de los guerreros” que se celebraba en el mes *pax*, durante la ceremonia *pacumchac*. Para su ejecución se reunían los señores y sacerdotes de los pueblos mayores y menores y le hacía una procesión al capitán de guerra o *nacón* (Landa, 1986: cap. XL).

¹¹¹ Pérez, 2007:63.

¹¹² Sotelo, 1993:332-330.

¹¹³ Aguilera, 2001:221-240.

ornamentos que penden de éstas), collares de cuentas (a veces con pectorales) y sobre todo la más interesante de todas, es que su cuerpo recurrentemente aparece teñido de azul.¹¹⁴ Color que como menciona Landa se utilizaba para la sacralización de los instrumentos utilizados por los pescadores, cazadores, médicos y apicultores durante los ritos en los cuales se conmemoraban todos estos oficios. De igual forma, este color es el que se le “embadurnaba” a las víctimas antes de ser inmoladas.

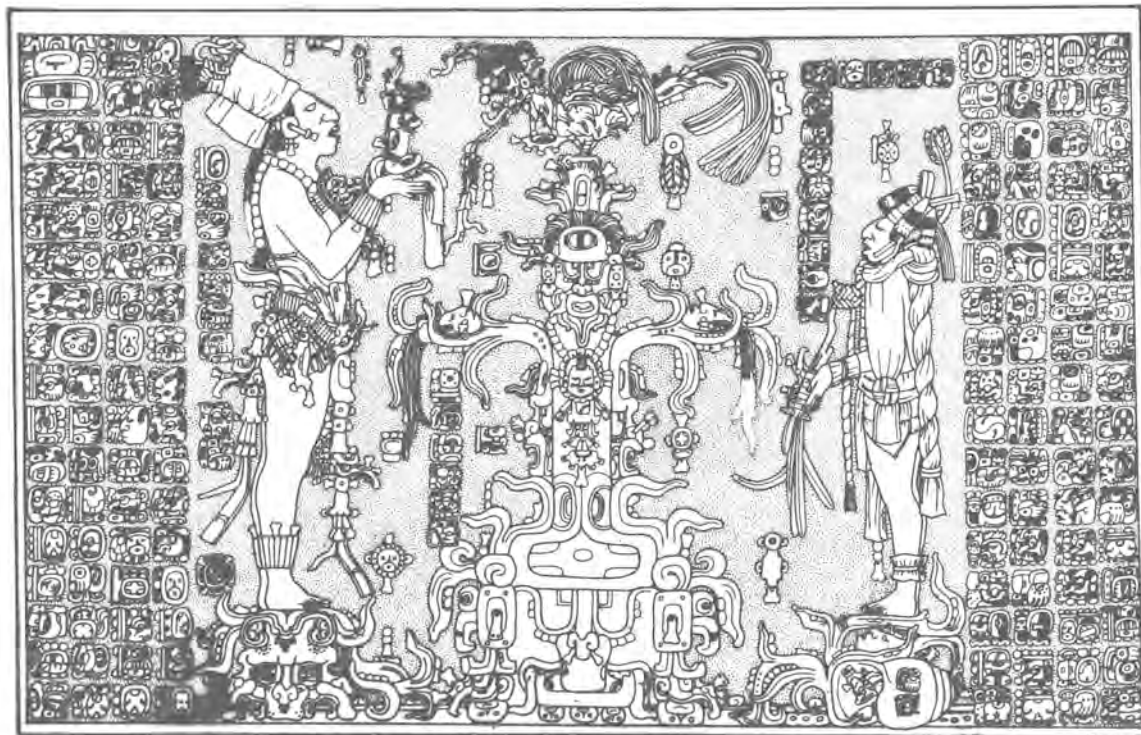


Figura 11.-Panel del Templo de la Cruz Foliada, Palenque Chiapas (dibujo L. Schele)

Desde la época prehispánica clásica, la deidad de los linajes divinos fue ampliamente venerada. Al igual que otras deidades como Chac e Itzamná, el dios K combina rasgos principalmente humanos con rasgos animales. En sus diversas representaciones se le observa con el rostro y ojos de ofidio y pupilas avolutadas. En ocasiones la frente de esta deidad contiene el glifo *Nen* (espejo), del cual emergen hojas de maíz o un hacha. Por sus mismas características de reptil, su rostro contiene un hocico largo y ancho que puede proyectarse horizontalmente o rematar en una posición vertical. De igual forma, esta deidad se ha representado con un colmillo prominente y curvo que sale del

¹¹⁴ Sotelo, 1993:332-330.

hocico, característica que comparte con deidades como Chac e Itzamná, con las cuales se le asocia.¹¹⁵ El dios K o Bolon Dzacab (nueve generaciones) era una deidad que aludía claramente a legitimar la posición de los gobernantes así como sus añejos e ilustres linajes, pues así lo señalan las alegorías cosmogónicas. El dios K es también el dios GII de la triada de palenque, el protector del Templo de la Cruz Foliada, y según las alegorías mitológicas esta es la deidad de la cual descienden los gobernantes “palencanos”.¹¹⁶ En su representación como cetro maniquí, esta deidad luce con una de sus piernas alargadas en forma de serpiente, que conforma la extremidad inferior que funge como sujetador. Además del cetro, en otros accesorios utilizados por los gobernantes como bastones, tocados, insignias del poder sagrado así como en los ritos ascéticos, también aparece recurrentemente la representación del dios K.¹¹⁷ A esta deidad se le vinculaba con las lluvias, las cosechas y el maíz, lo que podríamos considerar como atribuciones menores, pues según autores como Eric Thompson, Martha Nájera y Mercedes de la Garza,¹¹⁸ el dios K es el guardián del universo, quien también se asociaba con las ofrendas, el autosacrificio de los ritos ascéticos y las ofrendas de sangre, elemento sagrado y vital por excelencia y que también aducía al origen míticos de las deidades, sus descendientes y los símbolos del poder. De igual forma, el dios K se asociaba con los ritos “onanistas”, en los cuales, los gobernantes realizaban una ofrenda de esperma, pues así lo refieren en Yaxchilán los linteles y estelas.¹¹⁹ Investigaciones recientes han sugerido la hipótesis de que probablemente Bolon Dzacab sea la deidad conocida como Tohil entre los quichés,¹²⁰ lo cual es muy probable considerando que el *Popol Vuh* contiene pasajes mitológicos sobre la instauración de ritos de sacrificio y autosacrificio humanos, los cuales surgieron para congraciarse a esta deidad otorgadora de los elementos sagrados (fuego y sabiduría) y los señoríos indígenas entre los hombres.

La escena final del sacrificio ocurrido en el Petén refiere un gran júbilo entre los itzáes, lo cual supone una escena revitalizadora en la que después de haber congraciado a las deidades, éstas corresponderían a los fieles con la victoria sobre los españoles y la

¹¹⁵ Garza, 1998:108-111.

¹¹⁶ Nájera, 2003:99; Garza, 1998:110.

¹¹⁷ Pérez, 2007:59.

¹¹⁸ Thompson, 2007:Nájera, 2003:98-104; Garza, 1998:108-111.

¹¹⁹ Garza, 1998:111.

¹²⁰ Pérez, 2007:59.

reconquista de sus dominios, lo que además implicaría la continuidad de los sacrificios que desde la antigüedad sirvieron para gratificar la deuda que los hombres tuvieron con los númenes creadores de la vida. Y aunque no se refiere textualmente, quizá como ocurrió unos pocos años atrás, los todavía indios de cabellera larga, vestidos de manta, embijados, con las orejas adornadas con rosetas de hermosas piedras, las narices perforadas y ocupadas por vainillas¹²¹ hayan celebrado el clímax de la ceremonia como mencionan Landa y Villagutierre Sotomayor, al unísono con los bailes y estruendosos instrumentos musicales como *tunkules*, caracoles, flautas, caparazones de tortugas y *zacatanes*, frecuente asociados al sacrificio humano y la guerra.¹²²

Autores como David Stuart, plantean que el sacrificio humano y la tortura de prisioneros estuvieron vinculados directamente con la recreación de los mitos de que dieron origen al universo, y que conformaron una importante función ideológica en los señoríos mayas.¹²³ Vale la pena mencionar que de manera similar a los ofrecimientos de sangre, los sacrificios humanos con motivos propiciatorios (atribución de reverencia y petición), militares y religiosos hasta inicios del siglo XVIII conservaron las acepciones fundamentales de la relación hombre-naturaleza-deidad de la cosmovisión indígena precolombina.

Por otro lado, hay otras evidencias que sugieren que el sacrificio y la tortura pudieron haber servido como paliativas a ciertas eventualidades de naturaleza catastrófica, tales como la muerte por plagas y sequías. Muy probablemente, estas calamidades incidieron en el precipitado sacrificio del mulato en 1700, ya que el año anterior a éste hubo una disminución de la población a causa de una epidemia, la cual causó un importante descenso de la población española pero sobre todo indígena.¹²⁴

Landa alude a la presencia de sacrificios humano durante los ritos celebrados en los días aciagos, esto durante el día marcado como Kan, donde se refiere la extracción de corazones humanos o animales y al parecer algo similar se hacía para el día Cauac, ya que

¹²¹ Villagutierre, 1701, libro VIII, cap. XII:498, 499.

¹²² AGI, Escribanía, 339A, Autos del Petén, Cotejo de la muerte del Mulato Juan Tomás por declaración de Yxcaneq, 18 de agosto de 1700, ff. 41v. El testigo refiere de la elección de otro rey de la dinastía Canek en el pueblo de Yalcak, circunvecino al de Chachachulté. Este encumbramiento terminaría en una gran celebración con bailes, bebidas y música.

¹²³ Stuart, 2003:24-29.

¹²⁴ Jones, 1998:378-381.

se menciona que hay una procesión de un cadáver que evidentemente tuvo una muerte ritual, aunque desafortunadamente no es posible determinar el procedimiento. Podría suponerse que debido al empalme de eventualidades tan adversas como prolongadas sequías y epidemias que propiciaron la disminución de la población indígena del Petén, efectivamente se haya requerido la imploración de los favores celestiales para contrarrestar la adversidad, y por tanto, no sería tan inverosímil suponer que la inmolación del mulato haya respondido también a la imperante necesidad de congraciarse a las deidades. Si bien es cierto que muchos de los ritos que consagraban a las deidades del panteón maya se elaboraban acorde a fechas calendáricas fijas, también es posible señalar que el universo ritual no era del todo rígido, ya que habían ceremonias que se efectuaban fuera de los fechamientos establecidos y cuya realización adolecía a eventualidades de naturaleza crítica.

Conclusión

Los aspectos de la cosmovisión expresados en la organización político-territorial de los gobiernos indígenas, tal es el caso de los itzáes, se manifestaron a partir de la replicación de las deidades cuatripartitas que se asociaban a los diversos puntos cósmicos. En la Chichén Itzá posclásica, por ejemplo, durante el *katún 8 ahau* (1185-1204) gobernó el sitio Ah Kul Itzam Can.¹²⁵ Debajo de él estaban cuatro principales llamados Chac Xib Chac, Sac Xib Chac, Ek Yuuan Chan y Hun Yuuan Chac, quienes recrearon los vínculos sagrados con las deidades creadoras, en este caso, a partir del apelativo de una deidad cuádruple, Chac. Siglos más tarde los itzáes del Petén conservaron acepciones similares, pues las provincias que conformaron su territorio estuvieron divididas en porciones cuatripartitas, una clara alegoría al ordenamiento cósmico y sus rumbos. Éstas estuvieron supeditadas a un centro rector en cuya cúspide se encontraban un rey y el sacerdote, en este caso *ahau* Canek y *ah kin* Canek, quienes gobernaban a las demás provincias que tenían una estructura similar.¹²⁶

Los itzaes se dieron cuenta que someterse al dominio hispano significaría la renuncia a sus prerrogativas y su papel primordial en la cúspide del poder en todos los sentidos; políticos, religiosos y administrativos. Todo ello conllevó a una férrea resistencia

¹²⁵ Caso y Alipath, 2002:718-180.

¹²⁶ Jones, 1998:60, 61.

que se prolongaría hasta las postrimerías del siglo XVII. La caída de Tayasal significó el resquebrajamiento de la estructura del poder centralizado conservada en el territorio libre, y con él, las expresiones rituales de los soberanos mayas y el alto sacerdocio. Sin embargo, esto no sucedió de manera instantánea, ya que de manera similar al siglo XVI, la desarticulación de los esquemas prehispánicos no provocaron una transición inmediata al sistema colonial. La inmolación de Juan Tomás es una clara muestra de la inercia de estas prácticas, las cuales se anclaron en un resquebrajado sistema que se extinguiría en los años subsecuentes. El anhelo de reconquistar sus territorios, la tan añorada victoria sobre los enemigos y el restablecimiento de las dinastías mayas al poder, fueron, entre otras cosas, las que conllevaron a la inmolación sagrada del mulato en los años inmediatos a la conquista definitiva del Petén.

La erradicación de la “idolatría monumental”, es decir, las manifestaciones del culto “Estatista” prehispánico que se expresaron a partir de los sacrificios humanos, fue una preocupación de primer orden tanto para los conquistadores como para los religiosos encargados de la evangelización de los pueblos indios de Yucatán (y del Nuevo Mundo en general). La intolerancia hacia todo aquello considerado como la antítesis del cristianismo fue una premisa compartida por los religiosos y militares hispanos, que desde el momento mismo de la “conquista” y la evangelización temprana se avocarían, en la medida de lo posible, a la desarticulación de los templos y grandes centros ceremoniales. En este sentido, podemos compartir la apreciación de autores como Alfonso Alcalá, que sugieren que la evangelización por sí misma no hubiese propiciado la desaparición de las prácticas como los sacrificios humanos.¹²⁷ En el caso de la conquista del Petén, las prolongadas incursiones militares, las diferencias armamentísticas (el uso de cañones y armas de fuego) y el descenso demográfico provocarían que los cacicazgos independientes finalmente cayeran bajo el dominio hispano. Y tal como aconteció en Tayasal, la toma militar culminaría con la celebración de la misa que simbólicamente marcaría el inicio de la evangelización en los nuevos territorios pertenecientes a la Corona, lo que daría paso a la destrucción de los objetos materiales de la ritualidad y el culto indígenas.

A la desarticulación de los sacrificios humanos también se le sumaría la desaparición de las guerras sagradas. La incorporación de nuevos territorios y súbditos a la

¹²⁷ Alcalá, 1996:138, 139.

Corona implicaría la prohibición de las guerras entre los indios, lo que propiciaría el detrimento de los cautivos utilizados para el sacrificio y la discontinuidad de este ejercicio.¹²⁸

La evangelización, debido a su naturaleza intolerante implicaría la erradicación de todo aquello que se oponía a la doctrina y a los mandamientos cristianos. Sobre todo, los actos que atentaban contra la vida. Prácticas como el sacrificio humano y la antropofagia negaban la esencia misma del cristianismo, y de acuerdo a esta concepción, el único sacrificio tolerado era el del redentor de la humanidad, el de Jesucristo. A diferencia de la concepción indígena el cristianismo consideraba que solamente a través de la muerte pacífica se llegaba a la salvación eterna, por tanto rechazaba cualquier manifestación mortuoria, ya sea forzada y violenta (como en los sacrificios) o aquella provocada por la propia persona, es decir, el suicidio. No era de esperarse que los españoles entendiesen y mucho menos tolerasen todo aquello que consideraban como “pagano, abominable y demoníaco”, pues de esta forma lo planteaba el cristianismo.¹²⁹

Teólogos como Santo Tomás discutieron el papel de la influencia demoníaca en la “idolatría” y la conducta del “idólatra”, al igual que condenaron prácticas como el politeísmo en las sociedades antiguas. Sin embargo, a través de los siglos y hasta el momento del descubrimiento del Nuevo Mundo, las discusiones teológicas y los tratados sobre los extirpadores, condenaron de manera similar las “atrocidades” de los indios. Lo que consideraron como una “barbarie”, alimentaría la visión de una sociedad sangrienta, incivilizada y anquilosada en el paganismo.

Para los mayas, los sacrificios humanos y el derramamientos de sangre representaron actos a partir de los cuales, los hombres buscaban congraciarse con las deidades creadores, rectoras de los ciclos vitales y las armonías cósmicas, mientras que para los españoles estas acciones eran consideradas del todo reprobables e inadmisibles, hechos que justificaron la destrucción de las instituciones prehispánicas, la transformación de su forma de gobierno y la prohibición de su religión.¹³⁰ También justificaron las constantes incursiones en contra de los asentamientos indígenas rebeldes.

¹²⁸ Alcalá, 1996:138, 139.

¹²⁹ Pastor, 2003:58-59; Alcalá, 1996:136-140.

¹³⁰ Pastor, 2003:58, 60.

Capítulo 3

EL RITUAL AGRÍCOLA, UN ACERCAMIENTO A LAS ADVOCACIONES PROPICIATORIAS PRODUCTIVAS

Consideraciones generales: el ritual y su vinculación con las actividades productivas entre los mayas prehispánicos

Hombre, naturaleza y ritual: una aproximación

A partir de la relación hombre-naturaleza es posible vislumbrar el proceso eurítmico de transformación del medio natural; la manera en que sus recursos se interiorizan, utilizan e incorporan a una realidad, esto como respuesta a las necesidades de una colectividad. Es a partir de esta interacción que se gestan los elementos ideológicos y sensibles que dan paso al proceso de mediación colectiva del entorno y la homogeneización de los elementos culturales que paulatinamente incorporan los grupos sociales, los cuales, contribuyen a la interiorización y reafirmación del sentido de pertenencia social.¹

Los procesos naturales, sociales y culturales van de la mano con las formas de conciliación del medio por el hombre, estos factores supeditan sus acciones, a la vez que conforman los recursos materiales e ideológicos trascendentes en su historia.² Rubinelli señala que la modificación del medio natural se fundamenta en el uso, consumo y usufructo de sus beneficios. La naturaleza es el fundamento de la subsistencia del hombre, por tanto, éste le retribuye sus favores mediante rituales y ofrendas. De acuerdo con esta autora los grupos étnicos americanos confeccionaron una visión “personalizada de la naturaleza”, a partir de la cual, los hombres crearon sus nexos con el medio ambiente,³ y que se expresaron a través de la cosmovisión.

Podemos entender que en las sociedades antiguas la interacción entre el hombre y su entorno incidió de manera importante en los comportamientos, hábitos y costumbres que dieron paso a la generación de los patrones complejos de organización, que a su vez contribuyeron a la proliferación del pensamiento abstracto y el desarrollo de mecanismos ideológicos que fundamentaron el universo subjetivo y material de los individuos. En su centro se encontraba la esencia sagrada que justificó la existencia de los seres metafísicos,

¹ García Canclini, 1993:15-42.

² Para autores como Krader (1979:3, 102), el trabajo inherente a la relación hombre-naturaleza fue una pieza fundamental para la apropiación, transformación y desarrollo humano.

³ Rubinelli, 2002:251-253.

las centralización del poder, las diferenciaciones sociales y el conocimiento especializado de los sacerdotes y gobernantes.

Los relatos míticos plasmados en los primeros monumentos mesoamericanos fueron metáforas sobre el surgimiento del cosmos, sus rumbos, el plano terrestre y el inframundo. Los mitos cosmogónicos definieron las relaciones entre los dioses creadores que dotaron de sus propiedades al cosmos y los seres humanos. De esta manera es que la armonía y la diversidad de los mundos fue concebida. Para el acto mismo de la creación del universo fue fundamental la intervención de los elementos como agua, tierra, fuego y aire que conjuntamente compartieron el hábitat y la realidad del hombre desde la antigüedad. Por tal motivo es que se articularon a la concepción naturalista de la cosmogonía primigenia. Las “potencias creadoras, antes de contener apariencia humana contienen rasgos zoomorfos”. Cada una de sus características y variantes que las culturas mesoamericanas les atribuyeron se debieron en gran medida a las formas y particularidades de la flora y la fauna local. En este proceso, la naturaleza fungió como proveedora de adjetivos simbólicos que podían trascender el mundo propiamente biológico combinándose con formas no naturales para producir “figuras imponentes e inolvidables”.⁴

En el contexto mesoamericano es posible apreciar la manera en que se fue empalmando la relación sacionatural con la creación del universo imaginario, lo que podría entenderse como un proceso de ritualización de la naturaleza. Desde los tiempos primigenios, la relación hombre-naturaleza se fue estableciendo a través de vínculos psicológicos y emocionales, tal es el caso de la observación de las conductas benéficas o destructivas de los animales (como las migraciones de los aves, los ciclos de apareamiento e incursiones nocturnas). Los antiguos habitantes de Mesoamérica pensaron que los animales tenían una relación especial con lo divino, lo que los colocaba en un lugar preponderante en los mitos y leyendas creacionistas,⁵ tal es el caso del *Popol Vuh* de los quichés, que en sus diferentes pasajes refiere la comunicación entre los héroes gemelos y los animales.

De manera similar al de los animales, existe una asociación entre árboles, plantas e imagería indígena. Como menciona Henryk Kocyba, los antiguos mayas estuvieron

⁴ Florescano, 2004:65-70.

⁵ González Torres, 2001:107-108.

inmersos en una “simbiótica relación con su naturaleza”, por tanto, la sacralizaron y dotaron de atribuciones sobrenaturales y místicas que le dieron sentido al ordenamiento universal.⁶

Los aspectos más representativos de la relación entre la naturaleza y la cosmovisión indígena es la que se refiere a las plantas sagradas como el maíz y la ceiba. En el *Popol Vuh* se menciona que faltaba poco tiempo para que el Sol, la Luna y las estrellas aparecieran en el cielo, fue entonces cuando los animales dieron noticias de la madurez de la mazorcas de maíz que conformarían la esencia de los habitantes de la tierra, y en este tercer intento, los hombres de razón fueron concebidos.⁷

La ceiba es el árbol sagrado que simboliza el eje del universo (*axis mundi*) que comunica los mundos sagrados y terrestres,⁸ asimismo, posibilita el diálogo entre los hombres y los dioses. De los sectores cósmicos, la quinta dirección representada por la ceiba es la más importante de todas. Es en este lugar donde se unen las cuatro direcciones cósmicas, cuyo centro está representado por un “eje o cordón umbilical del mundo” que se proyecta vertical y horizontalmente, comunicando a la tierra con el cielo y el inframundo.⁹

Además de la ceiba, la relación entre la naturaleza y cosmovisión se expresó en la geografía cósmica representada en los aposentos sagrados donde se realizaban los rituales. Por ejemplo, la pirámide es la representación de un símbolo universal, su base cuadrangular reposa sobre la tierra, y sobre ella se levanta una estructura que simula una montaña, que por su altura significa el ascenso progresivo al cielo. La pirámide ascendente representa un principio masculino y activo, mientras la pirámide invertida simboliza la caverna¹⁰ y la entrada al inframundo, por lo tanto, representa un principio femenino y pasivo.¹¹

⁶ Kocyba, 2001:66-86.

⁷ *Popol Vuh*, 1998:34.

⁸ Kocyba 2001:65. El uso medicinal y ritual de plantas puede consultarse en *El ritual de los Bacabes* (1987); lo referente a plantas psicoactivas puede consultarse Garza (1990).

⁹ Guénon, *apud*, Garza, 1998:30.

¹⁰ Uno de los espacios más versátiles fueron las cuevas y cenotes, que desde el periodo Formativo Tardío (300 a.C.-300 d.C.) muestran vestigios de una importante ocupación y aprovechamiento. Además de proveer de materias primas y recursos hidráulicos a los pobladores indígenas de las antiguas ciudades-Estado, estos espacios cumplieron con una importante función social y ritual. Desde el punto de vista sagrado y ceremonial se pensaba que en el interior de estos lugares habitaban los dioses de la naturaleza y el inframundo, en especial las cuevas conformaron importantes lugares sagrados que se asociaban con el pensamiento mitológico maya y mesoamericano. Las cuevas y cenotes fueron concebidos como representaciones del inframundo, donde se colectaba el *suhuy ha'* (agua virgen) para la celebración de las ceremonias en honor de los dioses de la lluvia y la fertilidad agrícola. Estos lugares también se utilizaron para la ingesta de sustancias

En un sentido similar al planteamiento de Yolotl González, Johanna Broda menciona que la observación de la naturaleza se refiere a “la observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales del medio ambiente que permiten hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con esos conocimientos”, y fue esta observación un elemento básico que incidió en la conformación de la cosmovisión, que a su vez, se relaciona con elementos míticos, religiosos, con la astronomía y la creación de los calendarios.¹² La observación de la naturaleza hizo posible orientar las actividades económicas y sociales condicionadas por el tiempo y el espacio, y que estuvieron intrínsecamente relacionadas con el entorno. A partir de ésta, fue posible establecer una medida “socialmente definida del tiempo a la sociedad”, dando paso a la generación de los cómputos calendáricos que influyeron en el establecimiento del tiempo ritual. La observación de la naturaleza fue la piedra angular para la creación del conocimiento especializado que los sacerdotes astrónomos transmitieron generacionalmente, y que se aprecia en las inscripciones jeroglíficas que aparecen en diversos monumentos y códices.¹³

El eje de la cosmología y cosmogonía mayas fue una excepcional conciencia de la temporalidad. Sus ideas del tiempo nunca estuvieron desvinculadas de las del espacio, es decir, interactuaban mutuamente, ya que los mayas consideraban que un cambio cósmico era producido por el movimiento de los seres sagrados, que eran los ejes de la cosmovisión y el destino del hombre.¹⁴ De igual forma, esta concepción se refiere a una intrínseca relación entre las energías que propiciaban el balance universal, el devenir del tiempo y la continuidad del cosmos.¹⁵

La observación de la naturaleza se empalmó significativamente con los ciclos y posicionamiento de los astros, influyendo en la distribución de los espacios habitados por los mayas, ya que los patrones de asentamiento y la construcción de las ciudades estuvieron orientadas de acuerdo a la observación de los movimientos celestes y a la celebración de fenómenos arqueoastronómicos de alta precisión como los equinoccios. La cuidadosa

alucinógenas, la celebración de sacrificios humanos y la transmisión de poderes civiles y/o religiosos (Varela y Bonor, 2003:111-141).

¹¹ Garza, 1998:30, 31.

¹² Broda, 2004:77; *cfr* Broda 1991:462.

¹³ Broda, 2004:78 y 84.

¹⁴ Garza, 1998:25.

¹⁵ Garza, 1998:25.

observación y registro de los movimientos astrales fue vital para la explicación no sólo del pasado, sino que conformó la guía para el presente y la clave para los vaticinios del futuro.¹⁶

Desde luego que la relación hombre-naturaleza tuvo matices diversos, a veces armoniosos, a veces dialécticos. La observación detallada de la naturaleza, plantas, animales, astros del plano celeste, fenómenos meteorológicos y el entendimiento de sus ciclos reproductivos vinculados con las nociones del tiempo y del espacio, desembocaron en una compleja red de conocimientos llamada cosmovisión, la cual, conformó el eje fundamental de la funcionalidad social; el ritual, la religión, la centralización del poder, el conocimiento especializado, la diferenciación social, la organización de los sistemas productivos, la sucesión dinástica y el desarrollo de las artes. Como mencionan Bartra, Ricoeur y Changeux, los sistemas del pensamiento complejo sirvieron para la adaptación del hombre en los medios hostiles, así como para el desarrollo de “prótesis culturales” que sustentaron las nociones históricas de las convenciones sociales, entre ellas, el proceso de interiorización de la naturaleza.¹⁷ Entonces, podemos agregar que la relación hombre-naturaleza-deidad formó parte de una realidad integradora en la sociedad maya. La cual se imbricó a un sistema de creencias expresadas a partir de la conducta ritual y el desarrollo de un sistema religioso complejo.

La sociedad indígena y sus principales formas de subsistencia

Los mayas tuvieron diversas maneras de relacionarse con la naturaleza, sus actividades productivas, contrariamente a lo que se pensó a mediados del siglo XX iban más allá de un simple sistema de explotación intensivo de la tierra. Resultaría bastante tedioso el enumerar la totalidad de éstas, sin embargo, para resaltar la vinculación entre el sistema productivo y el ritual, se esbozan solamente las más representativas, a saber, la pesca, la caza y la agricultura.

En muchos sentidos la historiografía se ha centrado en discutir la preponderancia del maíz en la sociedad maya precolombina. No hay duda de que este producto tuvo considerable importancia, sin embargo, habría que matizar la visión que tiende a presentar a

¹⁶ Laughton, 2004:50.

¹⁷ Bartra, 2007; Changeux y Ricoeur, 2001:129.

los antiguos mayas como una sociedad estrictamente dependiente del cultivo de esta planta.¹⁸ En efecto, la agricultura fue una actividad de primer orden, sin embargo, otras actividades como la recolección incentivaron el acopio de insumos de tipo mineral, vegetal y animal para la construcción de viviendas, alimentación, vestido y para la curación.¹⁹ La posición geográfica de la península de Yucatán, la amplia variedad de recursos marinos, así como la importante actividad comercial entre los asentamientos costeros y de tierra adentro incidieron con el aprovechamiento de los recursos marinos y litorales, que le dieron a la sociedad maya una mayor apertura en lo que a la subsistencia se refiere.²⁰

Pesca

La pesca realizada a bordo de canoas (que también servían para realizar la travesía hacia el inframundo) fue una práctica común, sobre todo entre los grupos mayas asentados en las costas y litorales, para los cuales, esta actividad tuvo una mayor relevancia si lo comparamos, por ejemplo, con la agricultura efectuada tierra adentro, y cuya labor requirió del desarrollo de complejos sistemas hidráulicos y de la participación de una significativa fuerza de trabajo. Fue gracias a la pesca que en las temporadas en que el grano de maíz escaseaba, se podía optar por el consumo de los productos derivados del mar.²¹

Además de la pesca y la elaboración de textiles, la extracción de sal (importante elemento para la conservación de alimentos) en las lagunas de la costa del norte de Yucatán y la bahía de Chetumal fue una importante actividad productiva.²² La sal se comerciaba tanto a mediana (interpeninsular) como a larga distancia (hacia el altiplano central). Su intercambio conformó una actividad de primer orden para los asentamientos mayas costeros durante la época prehispánica y la colonial. Según Landa:

¹⁸ Morley, 1946:141. A mediados del siglo XX este autor extrapoló la continuidad de un sistema extensivo de agricultura por más de 3000 años entre los mayas, el cual aparentemente se basó únicamente en la tumba y quema, y cuya práctica contribuyó al desgaste del suelo en pocos años. Al suceder esto, los campesinos simplemente se movían a una nueva área. Este sistema, según el autor, sería el modelo de cultivo conservado por los mayas actuales. Esta visión reduccionista del sistema milpero no tardarían en ser cuestionado. Sobre los modelos de agricultura en el área maya y Mesoamérica véase (Palerm y Wolf, 1972; Quezada Domínguez, 2001; Dunning, 2001; Rojas, 2001).

¹⁹ Álvarez, 1984, tomo II:32.

²⁰ Véase Quezada, 2001:cap. IV.

²¹ Wilhelmy, 2001:33, 34.

²² Wilhelmy, 2001:33, 34

El oficio a que más inclinados estaban [los indios] es el de mercaderes llevando sal, y ropa a las tierras de Ulúa y Tabasco, trocándolo por cacao y cuentas de piedra que eran su moneda, y con ésta solían comprar esclavos u otras cuentas más finas y buenas, las cuales traían sobre sí los señores como joyas en sus fiestas.²³

La pesca más común era la que se llevaba a cabo con una red de arrastre o caña, sin embargo se utilizaba también la pesca con lanzas, y en lagunas de baja profundidad se llegaron a utilizar arcos y flechas para estos propósitos. Además de una gran variedad de peces y moluscos se capturaban tiburones para la ingesta y la elaboración de ofrendas, mantarrayas (que entre otras cosas servían para la obtención de artefactos para el sangramiento), manatíes y tortugas.²⁴ Además de la carne, el caparazón de tortuga se utilizó como un importante instrumento musical que se percutía con un asta de venado, o bien se utilizaba como armadura.

Caza

Con lo que respecta a la caza, ésta se realizaba de manera individual o grupal, pudiéndose reunir hasta 50 personas al mismo tiempo para desempeñar este oficio, el cual servía como fuente de aprovisionamiento de carnes y de insumos rituales como pieles y plumas, que también fueron objeto de comercio.²⁵

Muchos de los rituales asociados a la producción se vincularon: en grado menor, con un tipo de expiación hacia las especies que cotidianamente se cazaban; pero en un grado mayor con motivos propiciatorios y con aquellos que tenían como destino final congraciarse la benevolencia de los ciclos vitales de la naturaleza y los movimientos astrales generados por las entidades que habitaban el cielo. También se buscaba evitar el enojo de las entidades como las del inframundo, que propiciaban la muerte, enfermedad, plagas e incluso la desaparición de los linajes. En la actualidad, los mayas todavía temen el castigo de “los soberanos de la selva”, los cuales castigan el abuso de la caza con la falta de animales.²⁶ El cazador responsable es aquel que cuenta con las bondades de las deidades y encuentra un “talisman” o piedra verde que se encuentra en el interior de los animales, tales

²³ Landa, 1986:cap. XXIII.

²⁴ Wilhelmy, 2001:32-34

²⁵ Landa, 1986:cap. XXIII.

²⁶ Wilhelmy, 2001:33.

como el venado. Este objeto sirve para atraer fácilmente a las presas, con lo cual, nunca falta el sustento para el cazador y su familia. La caza furtiva y la desmesura son consideradas como motivaciones cruciales para que la misma naturaleza y los soberanos de la selva reclamen a los cazadores por su mal comportamiento, lo que también causa el enojo de los animales. Éstos castigan el abuso con ataques, pudiendo causar severas lesiones o la muerte. El único remedio de estos males consiste en arrojar el “talismán” para que sea comido por otro venado, lo que significa que el resguardo de este objeto pasaría a las manos de un nuevo protector.²⁷

Entre los mayas de las Tierras Bajas, los animales más importantes obtenidos mediante la caza eran los ciervos, corzos y monos, conejos y animales similares a éste como los agutis, tapires, armadillos, pavos, faisanes, codornices, iguanas, jaguares y ocelotes, solo por mencionar algunos.²⁸ La caza de aves la hacían con cerbatanas que disparaban pequeñas pelotillas de barro, mientras que la de animales terrestres se realizaba mediante lanzas y flechas disparadas con arcos, o bien con trampas, pues así lo refiere Landa: “hay un animalillo, tristísimo de su natural y anda siempre en las cavernas y escondrijos, y de noche; y para cazarlo le arman los indios ciertas trampas y en ella lo recogen”.²⁹ Las trampas iban desde cajas hechas de palos y amarradas con bejuco hasta lazos hechos de mecate que se ataban a un árbol, como se observa en el códice Madrid. Además de los montes y milpas, las trampas se ponían en las cuevas, donde se construían paredes de piedra que conducían el camino de la presa hasta que quedaba atrapada en un pequeño espacio, que en ocasiones remataba con un agujero donde finalmente se capturaba al animal. Igualmente fructífera era la caza en el monte bajo de milpas yermas, además de lo despejado del terreno la sal contenida en las cenizas de madera quemada y las hojas tiernas del maíz “nuevo” eran un atractivo común para los animales que constantemente merodeaban la milpa, ya sea en época de “quemadas” o en los tiempos en que iniciara el brote de sus productos.³⁰

²⁷ Notas de campo.

²⁸ Wilhelmy, 2001:33.

²⁹ Landa, 1986:cap. LI.

³⁰ Wilhelmy, 2001:33.

Agricultura

La selección de las tierras de cultivo se basaba tanto en el tipo de siembra o producto que se deseaba obtener como en las características físicas del terreno. El terreno que ocuparía la milpa, dependiendo de las tonalidades de la tierra (rojo, amarilla o negra) y su consistencia podía considerarse como pedregoso o arenoso (o bien por su cercanía a las fuentes de agua o humedad). Las características del suelo determinaban también los requerimientos técnicos para el cultivo y la medición del terreno, pero sobre todo las labores de “desmonte” y la quema, todavía conocidas bajo el nombre de “roza”. La tumba se hacía de diversas maneras dependiendo del tipo de monte (monte alto o monte bajo) y la forma que en base a este método se le daba al terreno (cuadrado o redondo). Para la quema era necesario trazar el *becab* o *noh cab* (sendero), cuyo cometido era el de contener al fuego dentro de los límites de la milpa, evitando su dispersión hacia los montes y otras partes del terreno. Todas estas técnicas, si se realizaban con éxito servirían para obtener productos prominentes.

Existían tres épocas de siembra, a saber, en el mes de marzo, Junio y en el mes de octubre. Es poco probable que las tres temporadas de siembra a lo largo del año se efectuaran en el mismo lugar, puesto que los mayas tenían amplios conocimientos sobre el tipo de suelo, humedad, clima y períodos de descanso del terreno.

La parte final sobre el ciclo de la milpa consistía en doblar las cañas para el secado de mazorca, lo que facilitaba la cosecha. Después de la recolección venía la revisión final en busca de mazorcas que por descuido no se hayan cosechado. Una parte del maíz obtenido se seleccionaba cuidadosamente para obtener las semillas de la próxima siembra, y el cual, se dejaba sin desgranar.³¹

El campesino maya utilizaba la porción de tierra que era necesaria para cubrir sus necesidades, esto para evitar la tala indiscriminada y la transgresión de los mandatos divinos.³² Además del maíz, la milpa servía para producir frijol, chile, calabaza y como lo señalan las investigaciones más recientes, los mayas prehispánicos también cultivaron la yuca.

Al retomar los postulados de Gordon Willey, Teresa Rojas concluye que a diferencia de lo que anteriormente se denominó como una imperante agricultura extensiva

³¹ Álvarez, 1984, tomo II:39-41.

³² Quezada, 2005:82, 83.

con tendencias al monocultivo, en este caso del maíz, el sistema de agricultura maya gozó de métodos versátiles para el cultivo y la obtención variada de sus productos.³³ Estas técnicas diferenciadas fueron las que, combinadas con una oportuna explotación de recursos litorales peninsulares contribuyeron al sostenimiento de las poblaciones mayas de las Tierras Bajas.

Los métodos de cultivo incluyeron: la milpa de roza con barbecho corto en las cuales se combinaban métodos diversificados de rotación y cultivo que incluían los desyerbes manuales, fertilización y conservación del suelo que se cubría con diversos materiales (como plantas arrancadas durante el desyerbe), esto se hacía para propiciar que el suelo tuviese un bajo consumo de agua y una mayor conservación de la humedad; el cultivo de hortalizas de verduras y legumbres, que incluyeron el cultivo de árboles y tubérculos en extensiones pequeñas de terrenos que se ubicaban en los patios de las casas o solares; el sistema de terrazas o aterrazamiento y la utilización de campos drenados en zonas elevadas o en zonas de agua estancada (estacionalmente).³⁴

Reciprocidad en los ritos productivos

Las actividades de subsistencia estuvieron íntimamente vinculadas a los ritos propiciatorios que congraciaban a las deidades, ya que cada uno de los oficios estaba asociada a uno o varios númenes rectores a los que se les rendía culto. En lo que Enrique Florescano denomina como efectivos conductores de la memoria indígena, distingue el uso del calendario, particularmente las asociaciones entre las actividades productivas y los procedimientos “mnemotécnicos”.

Desde la época prehispánica, el conocimiento agrícola estuvo condensado en un calendario especialmente diseñado acorde a los ciclos de preparación de la tierra, la alimentación de los campos mediante las lluvias y la obtención de los recursos. De igual forma, la recreación de los ciclos agrícolas estuvieron vinculados con aspectos mítico-religiosos, en los cuales, los componentes temporales eran esenciales. Las etapas de siembra y cultivo estuvieron asociadas con diversas deidades, mientras los ritos en que se les pedía benevolencia y favorables temporales se “acompañaban de festivales

³³ Rojas, 2001:60, 61.

³⁴ Rojas, 2001:60, 61.

multitudinarios” en los que se realizaban sacrificios y ofrendas. La finalidad de éstos era armonizar la necesidad de los pobladores con los ciclos de la naturaleza (como en la temporada de lluvias).³⁵ Es claro que la domesticación de animales, las actividades de recolección, pero sobre todo el cultivo y su imbricación a los ciclos vitales expresados en plantas sacralizadas como el maíz, estuvieron articuladas al pensamiento mítico-creacionista. Asimismo el tiempo ritual que se aprecia en los calendarios es un reflejo de una de las actividades productivas más significativas llevadas a cabo por los mayas, la agricultura. La diversidad de la fauna y vegetación de la selva tropical coadyuvó de manera importante con la subsistencia de los mayas, que además desarrollaron importantes redes comerciales por vía fluvial y terrestre, y cuyo patrono de esta actividad era Ek’ Chuwah (alacrán negro), deidad de los comerciantes y de los sembradores de cacao (Dios M),³⁶ que en el código Madrid aparece representado con un bulto en la espalda y apoyándose con un bastón o lanza.³⁷

Landa menciona que los indios de Yucatán realizaban diversas advocaciones propiciatorias a lo largo del año, las cuales, también estuvieron asociadas a la celebración de los diversos oficios, tales como la agricultura (particularmente asociada al cultivo del maíz y el cacao), la caza, la pesca, e incluso con la trasmisión del conocimiento de padres a hijos.

En los meses *chen* y *yax* se obsequiaban aves de caza a los sacerdotes encargados de hacer los “ídolos” o representaciones de las deidades a manera de incensarios. De igual forma, durante este tiempo se realizaban las ceremonias “en honra de los chaces que tenían por dioses de los maizales”. Un rito similar era el que oficiaban los ancianos en el mes *mac*, en el cual honraban a Chac e Itzamná, sin embargo, en este mes también se hacía una ceremonia llamada *tuppkak* (tup k’ak’) o “apagamiento del fuego”, el clímax del rito era precisamente el momento en que la llama encendida en el patio de los templos sagrados era sofocada por los sacerdotes con cantaros de agua que se arrojaban desde los cuatro puntos cardinales (esta extinción del fuego se hacían también en el mes *pax*). Esta acción probablemente simbolizaba el alejamiento de las sequías, los malos vientos y el mal agüero

³⁵ Florescano, 2004:243-248.

³⁶ DMC, 1980:151.

³⁷ Pérez, 2007:64.

que Landa atribuye a un tipo de “espantamiento de los demonios”.³⁸ Asimismo, durante el mes *zac* se hacía un rito que consistía en evitar “los daños” y aplacar la ira de las deidades, especialmente hacia las “sementeras” o milpas.³⁹ Tanto los ritos de apagamiento del fuego como los efectuados en el mes *zac*, tenían la función de mitigar los infortunios causados por las deidades, ya sea las del cielo en su acepción de castigo, o aquellas que según el *Popol Vuh* residían en el inframundo, y cuya naturaleza era causar enfermedad, plagas, hambrunas y sobre todo la muerte.

En el mes *muan*, “los productores de cacao hacían sus rituales a ekchuah, chac y hobnil”, éste último era uno de los bacabes asociados con los cuatro rumbos cardinales y el “soporte” de la bóveda celeste. Además de Chac, deidad asociada a los elementos acuosos, la presencia de Ek’ Chuwah podría aludir a que en los ritos de este mes, además de los agricultores, los comerciantes también organizaban celebraciones para congraciarse a esta deidad.

En el mes *zip* se celebraban los rituales de los cazadores. Durante la ceremonia se pintaban de azul los instrumentos de sus oficios, tales como las flechas y quizá hasta los arcos, también se untaba del mismo color un cráneo de venado. Los dioses de la caza eran llamados “Acanum, Zuhuyzib Zipitabai”.⁴⁰ Para honrarlas se realizaban danzas y el

³⁸ DMC, 1980:825.

³⁹ Landa, 1986:cap. XL.

⁴⁰ Acanum podría tener dos acepciones acuerdo a la variabilidad de los vocablos que la componen: *akan* podía significar la brama de los animales o el zumbido de las flechas (DMC, 1980:5), y al parecer *akan* también representaba a un tipo de deidad del vino (*balché*), por lo que Thompson (2002:376) sugiere que esta deidad podría estar relacionada con los apicultores. *Um*, es un morfema que se utiliza para clasificar o referirse a las aves (DMC, 1980:901). Acanum podría ser una alegoría referente a la personificación de las aves sagradas y a la recreación de los sonidos que éstas emitían. Entre las figurillas de Jaina hay representaciones de ocarinas en forma de aves, las cuales emulan su canto al insuflar aire por la cámara acústica del instrumento, también habían silbatos que emulaban el sonido del viento, lo cual indica que los artistas buscaban recrear los sonidos sacralizados de la naturaleza durante las piezas musicales que se utilizaban en los rituales. De igual forma, fue común que en vasijas y relieves aparecieran representadas las aves sagradas, tales como el pájaro celestial que residía en la cima del *axis mundi*, la guacamaya y el zopilote rey (véase Schele y Miller 1986; Garza, 1995, Navarijo, 1998). También es probable que Acanum se refiera a una deidad alada y protectora de las aves que vivían en los montes.

Por otro lado, Zuhuyzib se conforma por *Suhuy* y *Zip*, respectivamente. *Suhuy* significa virgen (DMC, 1980:741), palabra que también evoca un aspecto sagrado debido al estado inmaculado al que se refiere. El morfema *Sip*, designa a una deidad protectora de los venados, la cual se describe como ciervo de gran tamaño (Barrera y Rendón, 2005:182). *Suhuyzip* (en lugar de *Zuhuyzib*), claramente se refiere a la deidad sagrada personificada por el venado. Barrera Vázquez y Silvia Rendón (2005:182), así como Mercedes de la Garza (1998:121, 122) al referirse a las deidades de los cazadores “Zuhuyzib Zipitabai”, las mencionan solamente como *Zip* y *Tabai*, por lo que queda implícito que el morfema *zib* (*zip*) se trata de un error de grafía del fraile Landa, lo cual no resultaría extraño. Aah Uuc Suhuy Zip (*Zip* siete virgen) es una de las variantes

sangramiento de lengua u orejas mediante pequeñas perforaciones, después, los participantes bebían *balché*. En el mes *zac* los cazadores realizaban un tipo de expiación sobre la muerte de las presas sacrificadas, sin embargo, es muy probable que este ritual también se asociara con la reproducción de los animales que se cazaban. En ocasiones, los rituales de los cazadores además de la quema de copal, utilizaban el corazón de la presa y su sangre para alimentar a las deidades.

Por su parte los pescadores realizaban una ceremonia que iniciaba en el pueblo, y posteriormente se trasladaban hacia la costa, lugar donde continuaba la celebración. Quizá este ritual sea el mismo que Sánchez de Aguilar registra para el siglo XVII, el cual se hacía en las costas de Yucatán cerca Tízimín.⁴¹ Al igual que los cazadores, los pescadores pintaban de azul los instrumentos de pesca como anzuelos, redes y lanzas. En vez del ofrecimiento de sangre realizaban un tipo de “arpamiento de orejas” y bailaban una danza llamada *chohom* en honor a los dioses patronos Ahkahnexoi, Ahpua y Ahcitzamalacun.⁴²

del dios Zip, conocido también como Ah Uuc Yol Zip (el siete corazón del Zip), ambos representan a los Señores de los Animales. Tabay o Ixtab (la de la cuerda), es la diosa de la naturaleza salvaje que también se representa en el código Dresde (p. 53b) como una mujer colgada de una cuerda. Esta deidad protegía a los venados, pero también permitía su cacería. Tabay también provocaba que aquellos cazadores que no contaran con su permiso, erraran en su intento de obtener las presas. En ambos casos, las variantes de Zip, así como la deidad Tabay fueron los señores de los animales que estuvieron asociados con Yum K'aax, Señor de los montes (Garza, 1998:121, 122.), y probablemente Acanum fue una representación más de esta entidad sagrada.

⁴¹ Sánchez de Aguilar, 2008:178, 179.

⁴² La historiografía refiere la presencia de deidades estrechamente relacionadas con las figuras del poder tradicional como el alto sacerdocio y los gobernantes, las cuales aparecen representadas en los códigos, relieves, vasos policromos o a manera de incensarios. A pesar de que los rituales de los oficios eran dirigidos por los *ah kines*, parecen formar parte de una jerarquía menor, o bien podría tratarse de la presencia de deidades “locales”. En efecto, no se cuenta con evidencias sólidas que permitan elucidar detalladamente las atribuciones de las deidades asociadas a los pescadores, incluso, resulta complicado conocer el significado de sus nombres. Las deidades de los cazadores solamente aparecen en la *Relación* de Landa, de ahí, escasamente aparecen mencionadas, salvo por las alegorías de *El libro de los libros del Chilam Balám*. De forma similar, las deidades de los pescadores parecen esfumarse de los registros históricos. Los trabajos que versan sobre las deidades de la pesca se limitan a verter la cita de Landa sin realizar ningún tipo de comentario. Ante la ausencia (o escasez) de referencias documentales e historiográficas hemos decidido retomar las esquivas alusiones semánticas con el fin de formular unas breves “conjeturas” sobre el papel de estas deidades. Thompson ha mencionado que Ahkahnexoi, o más bien Ah k'ak' ne xok, como este autor declina esta palabra (tiburón cola de fuego), es la misma deidad que aparece citada en el *Chilam Balam de Tizimín* como Chak Wayab Xoc (el gran espantoso tiburón). En algunos entierros de las tierras bajas se han encontrado evidencias de ofrendas que contienen huesos de tiburones (*xok*), pero resulta complejo encontrar más datos que corroboren la presencia de una deidad de la pesca llamada “tiburón cola de fuego o el gran tiburón” (Thompson, 2007:374, 387, DMC, 1980:367). Desafortunadamente, no es posible saber si Ah k'ak' ne xok era la manifestación de alguna deidad conocida o representaba una entidad en sí misma.

La palabra Ahp'ua', se encuentra formada por los vocablos *ah*, el que o la que es de, *p'u*, que significa pez que se infla, y *ha'*, agua. El diccionario Cordemex define Ahp'ua' como “el del rocío que cae [en las plantas]” (DMC, 1980:1, 3, 675, 699), y según el fraile Lizana durante la época colonial Itzamná, la

En el mes *zodz* comenzaban los preparativos para el ritual ofrecido por los “señores de los colmenares”, que consistían en el inicio de la purificación por medio de ayunos obligatorios para el sacerdote, no así para los demás participantes. Al término de estas previsiones y con la llegada del mes subsecuente denominado *tzec*, se reunían los oficiantes, y según parece también se realizaba la “pinta” de los utensilios de trabajo (que quizá hayan sido instrumentos como cuchillos o hachas de pedernal con las que se vaciaban los troncos utilizados como colmenares). Durante este ritual los ayudantes de los sacerdotes quemaban bolas de copal pintadas con figuras hechas de miel, cuya ofrenda serviría para propiciar la abundancia de este importante insumo, pues los colmenares proporcionaban cera y sobre todo el dulce y preciado líquido que era indispensable para la preparación de una importante bebida ritual, el *balché*.

Además de lo que concernía a la celebración de las deidades asociadas a las diferentes actividades productivas, en el mes *yaxkin* se hacían rituales que simbolizaban la transmisión generacional del conocimiento, y que aludían al buen desempeño en las artes y oficios. A los infantes que recibían el saber y destreza se les pegaba en la coyuntura de las manos (las niñas recibían los golpes por parte de una anciana ricamente ataviada con plumas), parte del cuerpo con la cual se desempeñarían gran parte de las labores, tal como lo hacían sus padres y madres.

deidad creadora e imagen del cosmos (Dios D) era “el que recibe y posee la gracia o rocío o sustancia del cielo”, por lo que además de Chac, propiciaba las lluvias (Lizana, 1995:62). En ambos casos, el agua es el elemento clave que indica que Ahp’ua’, podría tratarse de una más de las manifestaciones de Itzamná, considerado el dios supremo del panteón maya. Ésta deidad tenía atributos de venado, serpiente, pez y jaguar. Además del rocío se relacionaba con el fuego, el hálito de vida y la muerte (Pérez, 2007:58). También es menester señalar que los ritos sobre los oficios se llevaban a cabo durante el mes *zip*, incluyendo tanto a pescadores, cazadores. Es precisamente durante este mes que los “médicos y hechiceros” hacían sus ceremonias, cuyas deidades principales eran Itzamná e Ixchel.

Ahcitzamalacun (Ahsiits’ama’alkun?), está compuesto por varios vocablos: *siits’*, significa “especie de auras [aves] que tienen la cola, el cuello y punta de las alas blancas; *am* es una piedra adivinatoria relacionada con la diosa Ixchel; *a’al* se refiere al agua que se bebe; y *kun* se refiere a un encantamiento, hechizo o conjuro (DMC, 1980:3, 15, 351, 352, 735). La alegoría sobre Ahsiits’ama’alkun podría referirse a aquel que es ave o aquel que encanta con el agua o las piedras. *Siits’*, también designa a un ave que por sus características representa al zopilote rey, cuya imagen aparece en los códices mayas precolombinos. Según *El libro de los libros del Chilám Balám*, esta ave se asociaba con la lluvia y el cielo, “lluvia colgada en el cielo, lluvia de lo muy alto, lluvia del zopilote celestial, lluvia angulosa” (Barrera y Rendón, 2002:75). Sin embargo, también se relaciona con el sacrificio humano y animal (Garza, 1995: 86, 87.). Además de ser una de las aves sagradas, Ahsiits’ama’alkun podría vincularse con la diosa lunar Ixchel (diosa O), frecuentemente asociada a los conjuros, plegarias y recetas médicas (*El ritual de los bacabes*, 1987), los textiles, la pintura, las aguas, el arco iris, la fertilidad de la tierra y la noche, y cuyo enojo podía causar inundaciones (Pérez, 2007:61). Y como se ha referido, los ritos para honrar a esta deidad se realizaban durante el mes *zip*.

En el presente apartado se han esbozado las principales actividades productivas y el conocimiento asociado al desarrollo de éstas, el cual, se encontró imbricado a los ritos que evocaban la reciprocidad entre los hombres y las deidades. Sin embargo, habría que señalar que esta concepción integral del universo incluiría también la percepción sacralizada de los espacios donde se efectuaban las actividades de recolección, caza, pesca y cultivo. Los ritos que incidían en la obtención de insumos necesarios para la subsistencia fueron variados y multifacéticos. Los ciclos de la naturaleza, al ser generados por las energías sagradas de las deidades necesitaban también de las ofrendas de los hombres, por tal motivo es que además de un complejo conocimiento sobre las *praxis* de los oficios indígenas es que se aludía a las ceremonias propiciatorias.

El ritual agrícola colonial⁴³

Como se ha señalado anteriormente, la cosmovisión indígena estuvo vinculada espacial y temporalmente a los aspectos esenciales de la vida del hombre, aludiendo también a la representación de éste como un parte integral del universo. Estos elementos se recrearon a partir de los ciclos productivos, tales como el del maíz. También se imbricaron al pensamiento mitológico que versaba sobre el papel de los seres terrenales como principales artífices de la adoración hacia los númenes.⁴⁴

Durante la Colonia la sociedad maya afrontó las onerosas cargas tributarias y el trabajo compulsivo como los repartimientos, los cuales, estuvieron organizados por las figuras del poder tradicional como los *batabes* y *chuntanes*, quienes estuvieron supeditados a las ordenes de encomenderos y gobernadores. De manera similar al gobierno hispano, la Iglesia se valió de la fuerza de trabajo nativa para la construcción de edificios, al unísono, solicitó de sus fieles cuantiosas contribuciones que se materializaban en diezmos, limosnas y otras obvenciones por los servicios religiosos.⁴⁵

⁴³ Como resultado de la documentación con la que se cuenta, he decidido emprender el análisis de la ritualidad agrícola a partir de una perspectiva que integra los elementos estructurales de esta práctica, es decir, la manera en que los mayas entablaron una interacción con las deidades, los fines que ésta perseguía y las ofrendas que se utilizaban para entablar esta conexión. Además de poder establecer la correlación con otros rituales practicados por los mayas coloniales, este ajuste metodológico permite también sacar mayor provecho a un conjunto de datos que resultan dispersos.

⁴⁴ Andrés Medina, comunicación personal.

⁴⁵ Lo referente al trabajo indígena en Yucatán puede consultarse en Solís (2003).

En muchos sentidos el sistema colonial contribuyó a que los indígenas se internaran en los montes en búsqueda de miel, cera, algodón, materias primas para construcción y para las actividades de cultivo, todo esto con el fin de cumplir con las exigencias de los gobernadores y eclesiásticos. Lo interesante es que esto significó una interacción entre los mayas y sus antiguos espacios sagrados de subsistencia, tales como montes, cuevas y el mar. Ante esta situación, los españoles se dieron cuenta de que había una clara relación entre los espacios que ellos consideraban como perniciosos y la “idolatría” que continuamente se presentaba dentro y fuera de las repúblicas nativas.

El indio [que] está quince y veinte días en su milpa sin venir al pueblo y a la doctrina, y sin oír misa un mes o dos es sospechoso de idolatría; por que en son de ir a caza de jabalíes, tejones y venados, y a buscar cera y miel silvestre en la espesura de los montes, se suelen estar muchos días en ellos sin venir a la doctrina, y de allá traen los ídolos de los gentiles pasados.⁴⁶

En 1607 Pedro Sánchez de Aguilar mencionó que los ídolos de los indios “eran muchos, y que cada uno tiene su oficio, dios de las aguas, dios de la salud, dios de la caza, dios de la pesca, dios de la mercancía, dios de la mar” e incluso dios de la guerra. Asimismo dentro de las pesquisas que utilizó para elaborar su *Informe*, Sánchez de Aguilar mencionaba que los mayas de Tizimín:

[Iban] a pescar en toda la costa de Choaca, antes de hacer sus pesquerías, hacen sus sacrificios y ofrendas a sus falsos dioses, ofreciendo candelas, reales de plata y cuzcas, que son esmeraldas y piedras preciosas en lugares particulares, cúes, y sacrificadores que se ven en los brazos de mar, y lagunas saladas que hay en la dicha costa de choaca, hacia el Río de Lagartos. Los cuales por auto y mandamientos que proveí, ordené se asolasen y demoliesen.⁴⁷

Los montes cercanos a los pueblos de indios conformaron el hábitat de los animales y plantas además de las deidades, pero sobre todo donde se encontraban las milpas, lugar donde continuamente se llevaban a cabo las ceremonias mayas para incitar a una producción favorable.

⁴⁶ Sánchez de Aguilar, 2008:119.

⁴⁷ Sánchez de Aguilar, 2008:178, 179.

Se puede decir que a lo largo de la época colonial existió una perpetua pugna por la vigilancia de los indios y los espacios circundantes a sus poblaciones, ya que fueron recurrentes las incursiones franciscanas que tenían el afán de erradicar el “paganismo” nativo. Sin embargo, los aspectos naturalistas de la religión maya, así como la sacralización de los espacios (que los españoles interpretaron como una manifestación de la “arcaica superchería pagana” similar a la que existió en la Europa medieval), contribuyeron a mantener el estrecho vínculo que unió al indígena con los rituales propiciatorios.

Los ideales expansionistas de los catolicismo tuvieron como objetivo fundamental la extirpación de la antigua ritualidad nativa, campaña que después del auto de fe de 1562 estuvo impulsada por el visitador Diego García de Palacio, quien se valió del apoyo de gobernadores, curas y vicarios para llevar a cabo su cometido. Bajo el mandato del visitador, la indagación sobre las “idolatrías” se llevaría a cabo en diversas partes de la península como Maní, Chichimilá, Chicxul, Xocén y Tekanxoc, Yaxcabá, Cochuá, Peto y Calatmul, lugares donde se confirmó la presencia de ídolos y sacerdotes *ah kines*. En la porción oriental de la península también se reportó la presencia masiva de hasta “5,000” ídolos, esto, en la isla de Cozumel.⁴⁸ Durante las pesquisas llevadas a cabo en 1582 en el pueblo de Holpatín, el vicario Gaspar López y el alcalde mayor Martín de Solórzano confirmarían la presencia de dos ídolos en forma de *kisines*,⁴⁹ que eran las representaciones de los dioses mayas de la agricultura, y a los cuales se les pedía buenos temporales.⁵⁰ Para un fin similar, los mayas de Yobaín sostuvieron durante el año de 1606 varias juntas nocturnas para celebrar los rituales en honor a una “efigie” que tenía forma similar a la de un murciélago, la cual había estado bajo el resguardo de Cristobal May, quien después de

⁴⁸ Bracamonte (2001:65) menciona que el carácter inverosímil de esta cifra podría deberse a la exageración de los méritos y servicios, o bien podría tratarse de una errónea identificación de los objetos rituales con instrumentos cotidianos hechos de barro.

⁴⁹ En esta averiguación es clara la identificación de elementos indígenas asociados con las deidades consideradas “paganas” por los españoles. En este caso se refiere la presencia del *kisin*, o demonio, que deriva de la palabra maya *kis*, es decir, flatulencia. De ahí que *kisin*, el flatulento, sea una deidad asociada al inframundo, cuya pictografía sea el de un ser cadavérico y putrefacto que arroja flatulencias por la cuenca de los ojos y el recto. (DMC, 1980:321; Schellhas, 1904:12-15; Pérez, 2007:60).

⁵⁰ Bracamonte, 2001:64, 65; Solís, 2005:116, 117.

esconderla en su casa por un tiempo turnaría la custodia del ídolo a otro indio llamado Pedro Chablé.⁵¹

A inicios de siglo XVII Sánchez de Aguilar propuso que cada pueblo tuviese un oficial o alcalde extraordinario elegido por el cura, religioso o clérigo. Éste contaría con una comisión episcopal previamente aprobada por el gobernador y el rey, esto con el fin de “que visite cada año dos y tres veces las milpas, y huertas de cacao, y sementeras de cada indio”. Además de esto, propuso guardar un estricto control de los fieles, quienes serían contabilizados los domingos durante la congregación de la doctrina, también se visitarían las casas de los indios y otros lugares donde hubiera sospechas de ocultamiento de ídolos. Estas visitas serían realizadas secretamente, pues se buscaba que los presuntos “culpables” pudiesen ser sorprendidos flagrantemente para proceder a su castigo. A pesar de estas medidas, los indios continuaron con sus prácticas “heterodoxas”.

En la década de los cuarentas del siglo XVII, hubo un suceso que puso de relieve la amplia participación de pueblos de indios en el ritual milpero, acto que también fue encabezado por el cacique:

Y ahora actualmente en el pueblo de Tibac –que es de sesenta familias de indios- se ha descubierto ser todos idólatras y el principal motor de la maldad el cacique, en cuya milpa y casa que en ella tenía se congregaban a hacer sus borracheras, y fue el daño tan universal que no sólo los hombres sin reservación de uno pero todas las mujeres concurrieron a esta idolatría, cosa pocas veces vista.⁵²

De manera similar a lo propuesto por Sánchez de Aguilar, en Tibac se decidió que el añejo problema de la “idolatría” sería resuelto con una mayor asistencia de los indios a las misas y doctrina. Además de esto, el obispo Alonso de Ocón solicitó la reubicación de las milpas en los lugares inmediatos a los pueblos.

Sería conveniente que vuestra majestad se sirviese de mandar al gobernador de las provincias compela a los indios a que sus milpas las hagan cerca de los pueblos pues comúnmente tienen sitios muy a propósito para hacerlas y no se les permita que en las tales milpas levanten casas ni críen gallinas ni otro género de aves ni ganado, que además de que –como tengo dicho a vuestra majestad- es esta la ocasión de que muchos idolatren, suele ser también de que otros no acudan a misa y a las demás

⁵¹ DSHMYDC, 2006:228-229, 233-234. El murciélago es un quiróptero que como habitante de las cuevas y el inframundo, probablemente estuvo relacionado con los rituales cuyo fin era evitar las sequías prolongadas y la pérdida de cosechas.

⁵² AGI, México 369, Carta del obispo Alonso de Ocón al rey, Mérida, 24 de febrero de 1643, ff. 523r-525v.

obligaciones de cristianos. Y porque en algún lugar no podrá esto tener efecto a causa de que no tiene cerca sitios a propósito para las dichas milpas y será preciso alejarse, a estos tales les obliguen con todo rigor además de lo dicho a que los sábados vengan a sus pueblos para oír misa, doctrina y sermón los domingos, que con esto se les quitará una grande ocasión para sus idolatrías.⁵³

En 1674, el comisario del Santo Oficio don Antonio de Orta Barroso siguió un proceso contra un par de mulatos llamados Baltasar Martín y Nicolas Losano, esto por haber estado en compañía de indios “idólatras” celebrando rituales en las milpas y colmenares de la estacia de Oxcum. En el contexto de esta ceremonia, los mayas todavía refieren el uso de las ofrendas de sangre mediante el autosacrificio, líquido que se ofrecían a las deidades relacionadas con las cuatro rumbos cósmicos y que se quemaba junto con el copal y las hojas de jabín. Durante la celebración de este ritual, los *tunkules* evocaron las voces sagradas mediante las música, cuyo ritmo servía para la celebración de danzas ceremoniales.⁵⁴ En la década posterior se suscitaría una situación similar en un área cercana a los asentamientos de Mopilá, Yaxcabá y Tixcacal. En este último lugar, durante el año de 1686 los indios Andrés Chí y Catalina Uc, declararon haber conservado en su aposento unos pequeños ídolos depositados en jícaras y botijas con *balché*, que usaban para “invocar las lluvias”.⁵⁵

Durante la segunda década del siglo XVIII en el pueblo de Sacalaca, perteneciente al obispado de Campeche, el pardo Cristobal González yerno del cacique de Dztonotchel Pedro Coyí, sería encomendado por Basilio Polanco para llevarle al bachiller Diego Marcos “unos ídolos envueltos en un paño los cuales constan de once piezas de unas piedras agujereadas y entre ellas una como cristal”.⁵⁶ Al ser aprehendido por el Santo Oficio y rendir su declaración, el suscitado Coyí se dijo inocente, manifestando que solamente una vez había dado reverencia a dichos ídolos haciendo comidas y bebidas para

⁵³ AGI, México, 369, Carta del obispo Alonso de Ocón al rey, Mérida, 24 de febrero de 1643, ff. 523r-525v.

⁵⁴ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Recopilación de testimonios indígenas por mandato del comisario del Santo Oficio Antonio de Orta, 1674, ff. 336r-390r. Agradezco cordialmente a la doctora Gabriela Solís Robleda la referencia sobre este documento.

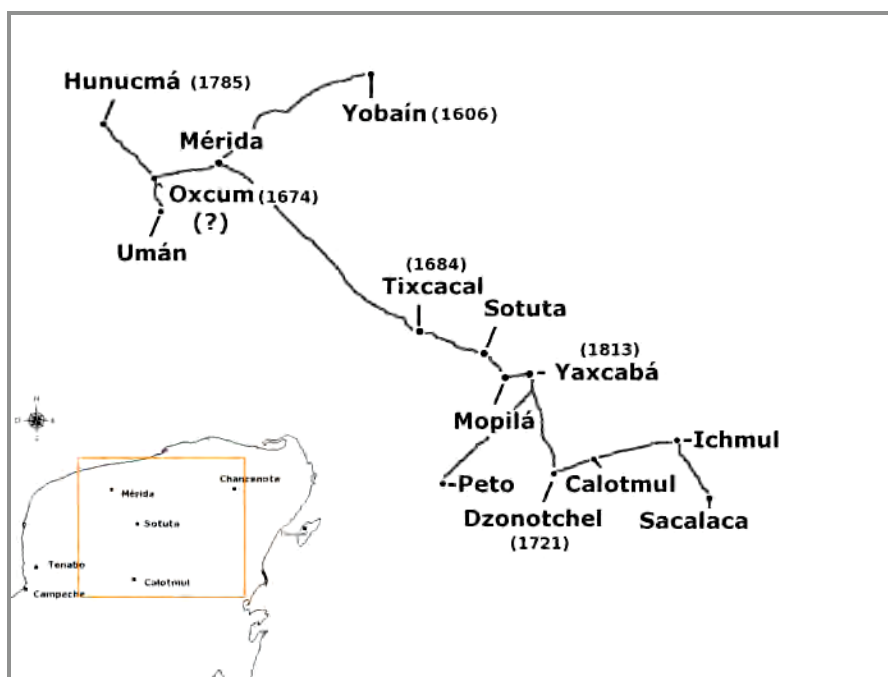
⁵⁵ AGI, Audiencia de México, 369, Memorial de Alonso Padilla, Yaxcabá, 10 de enero de 1686, ff. 769r.

⁵⁶ AGN, Inquisición, vol. 789, exp. 31, Declaración de Cristóbal González, Dzonotchel, 21 de abril de 1721, ff. 553r.

festearlos, pero que después se arrepintió por sospechar que en algún tiempo le vendría algún mal. También dijo que los ídolos no eran suyos:

que saliendo de su milpa a cazar pasó por otra inmediata ya yerma que fue de unos indios llamados Gaspar y Alonso Mex naturales del pueblo de Timucuy ya difuntos, halló dichas piedras en donde estuvo fabricada la casa. Dichas nueve piedras que son redondas, unas blancas y otras negras y las cogió y llevó a otra milpa vieja de Nicolás Can indio del pueblo de Xaya que había once años que murió, la cual estaba también inmediata a la del confesante y allí las tuvo escondidas como seis meses y al cabo de ellos se las entregó a un cuñado suyo llamado Basilio... para que las botase al monte, y desde que se las entregó no sabe de ellas ni las ha vuelto a ver.⁵⁷

En su defensa, el cacique Coyí recalcó que había sido un error no haber destruido los ídolos y que estaba arrepentido de haber “idolatrado”, y que por eso dejó de hacerlo. De igual forma, refirió que era “católico” y que sólo “creía en un solo Dios creador” de todas las cosas. Por demostrar ser “buen cristiano”, además de su arrepentimiento y avanzada edad, el cacique sería absuelto de toda sospecha de “superstición”.⁵⁸



Mapa 2.- Correlación geográfica y cronológica de los ritos agrícolas identificados para los siglos XVII al XIX.

⁵⁷ AGN, Inquisición, vol. 789, exp. 31, Declaración de Pedro Coyí, Mérida, 25 de junio de 1721, ff. 563r-565v.

⁵⁸ AGN, Inquisición, vol. 789, exp. 31, Declaración de Pedro Coyí, Mérida, 25 de junio de 1721, ff. 563r-565v.

Hacia el ocaso de la Colonia se siguieron presentando casos de indios que en compañía de mestizos y mulatos continuaban reverenciando a los antiguos dioses de la lluvia y los temporales. Lo referente a la parafernalia ritual agrícola se aprecia de manera importante en un suceso acaecido en Hunucmá, el cuál se presenta a detalle en el siguiente apartado.

Invocación etérea en los campos de Hunucmá: el caso de un viejo Casanova (1785-1787)

Durante la penúltima década de siglo XVIII en el pueblo de Hunucmá, el Santo Oficio realizó la aprehensión de varias personas por sospechas de “idolatría”. A lo largo de este proceso se ilustra claramente la invocación de las dádivas para los cultivos y la fertilidad para los suelos, además de las pervivencias de la cultura material y los objetos rituales que hasta ese entonces se asociaban al ritual milpero. Asimismo, dentro de los sucesos que acontecieron durante aquellos años, es notoria la participación del anciano Pascual Casanova como artífice de la invocación, lo que es una muestra evidente de la manera en que se conservó el conocimiento ritual en los pueblos mayas coloniales. Otra cuestión interesante al respecto del caso de Hunucmá es que se generó en una población que tempranamente estuvo bajo el control hispano, pues desde el año de 1582 ya contaba “un guardián media lengua” y un campanero ocasional que resguardaban el convento allí edificado, lugar de donde salían los religiosos que visitaban los asentamientos adyacentes a tres leguas a la redonda.⁵⁹

En el verano de 1785 el soldado de la compañía de tiradores Félix León se internó en el monte en búsqueda de bejucos. El miliciano ni siquiera imaginó que su tránsito cotidiano en la búsqueda de insumos, desembocaría en la vigilancia de un sospechoso acto de “idolatría”. Después de un tiempo de andar en los montes, León se percató de la presencia de un grácil aroma de copal en el ambiente, el cual decidió seguir. El rastreo de dicho aroma lo condujo a un paraje desde el que avistó a varias persona reunidas. A pesar de su lejanía, se percató que entre ellas se encontraba un viejo pardo y viudo de nombre Pascual Santos Casanova, un indio hidalgo de nombre Manuel Peña y un indio tributario de apelativo Bé, todos ellos al parecer labradores. Debido al temor a ser descubierto, el

⁵⁹ AGI, Audiencia de México, 369, Respuesta de Gregorio de Montañón a las preguntas sobre capellanías, creación y precio de prebendas en Mérida, Valladolid, Campeche y Salamanca, 6 de enero de 1582, ff. 260r.

soldado León decidió poner fin al acecho de los presuntos “idólatras” para retornar al pueblo. Lo primero que hizo al llegar fue darle aviso de este suceso al cura Gregorio Novelo, quien le dijo fuese al otro día con cautela y observase lo que hacían los sospechosos.⁶⁰

Después de recibir la información sobre los presuntos “idólatras”, sin dilación, el cura recurrió al auxilio del sargento segundo de milicias blancas Tiburcio Montero. Éste, saldría al día siguiente hacia los montes con una comitiva, a la cual se sumaría el cabo séptimo Andrés Amaya, Feliciano Aguilar (del mismo cargo), el cabo segundo Raymundo Guillermo con veinte soldados armados y el denunciante Félix León,⁶¹ cuya sigilosa avanzada vería “salir de lo breñoso de dicha milpa al susodicho Manuel Peña,” quien luego de cortar un pedazo de la cáscara del árbol llamado jabín, regresaría al sitio donde se encontraban reunidos los demás implicados en el rito. Al acercarse al lugar de la reunión, el soldado escuchó una “gran rezada, de que infirió fuesen muchos, después vio que el susodicho Dionisio Bé fue a su milpa nueva y condujo una botella donde estaban sus compañeros”.⁶² Momentos después, el ritual sería interrumpido por la comitiva del sargento Montero, quien:

habiendo llegado a la milpa de Dionisio Bé, halló en ella a Pascual de los Santos Casanova, sus cuatro hijos Juan Ángel, Juan de los Santos, Alejandro y Apolonio Casanova, a Andrés Gómez alias Martín, y a cinco indios los que condujo a este pueblo [de Hunucmá].⁶³

⁶⁰ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Félix León, soldado de la compañía de tiradores, Hunucmá, 14 de septiembre de 1786, ff. 27v-31r.

⁶¹ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Tiburcio Montero, sargento segundo de milicias blancas, Hunucmá, 7 de noviembre de 1786, ff. 32r.

⁶² AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Félix León, soldado de la compañía de tiradores, Hunucmá, 14 de septiembre de 1786, ff. 31r.

⁶³ En la documentación se refiere en varias ocasiones que además del viejo Pascual Casanova, sus hijos y el indio Bé, también fueron aprehendidos el fiscal del pueblo Eugenio Chay, así como “dos fulanos” de apellido Peña y Méndez (ausentes en el proceso). De igual forma, hay variaciones sobre el número de indios aprehendidos (de tres a cinco) y los nombres de los hijos del viejo Casanova (Apolonio es referido más adelante como Hipólito, y de manera similar Alejandro es referido como Leandro). Véase AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Andrés de Amaya, Hunucmá 8 de noviembre de 1876, ff. 3r, 33v; AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Feliciano Aguilar, Hunucmá, 8 de noviembre de 1876, ff. 34r, 35v; Sumaria contra Juan Ángel Casanova en causa del Santo Oficio, Hunucmá, noviembre 20 de 1876, ff. 39r, 39v; AGN, Inquisición, vol. 1177, exp. 14, Sumaria contra Apolonio Casanova en causa del Santo Oficio, Hunucmá, 5 de diciembre de 1786, ff. 181r.

La flagrante aprehensión se realizó en una milpa vieja que estaba desmontada y barrida en figura oval, que comprendía:

un terreno como de veinte varas de circuito, con unas orquillas sembradas con sus tirantes entre ellas, con nueve o trece jícaras de la bebida que hacen de maíz que llaman sacá, dos arrobas que llaman botijas de la bebida que llaman de pitarrilla, que la fabrican de una cáscara de un árbol que llaman balché y miel de abejas, que en excediendo en beberla embriaga, una botijuela con dicha miel, dos ollas grandes de cocina, ocho gallinas de castilla, una pella de masa, tres calabazos grandes de la bebida que llaman pozole y que hacen de maíz, un pedazo de cáscara de árbol que llaman jabín con un pedazo de pasta de copal quemado, don cañutos, el uno con cuatro espinos de pescado arpeados y dos pimientos que llaman escurres y el otro vacío, y dos joloches⁶⁴ con copal”.⁶⁵

Como consecuencia de este hecho los implicados fueron encarcelados y puestos a disposición del Santo Oficio, que inmediatamente dispuso de las diligencias necesarias para indagar el *status* de los aprehendidos, ya sea por vía del bautismo o matrimonio. Subsecuentemente, para “no causar perjuicio a la jurisdicción diocesana” se procedió a absolver a los indios, pues como se ha mencionado el brazo inquisitorial quedó imposibilitado para procesar indígenas desde el último tercio del siglo XVI.

De diversas maneras, los procesados se desvincularon de la participación en el ritual. Por ejemplo, Juan Santos, Juan Ángel y Alejandro, hijos de Pascual Casanova alegaron que “sin más razón ni fundamento que nosotros como viandantes en solicitud de nuestras bestias y hostigados de la sed entramos en una milpa donde se hallaban varios indios festejándose con una bebida que apelan pitarrilla (siendo costumbre entre ellos sahumar el vacío que ha de ocupar la memorada bebida con copal), por cuyo motivo hicimos mención en la relacionada milpa y en ese intervalo denunciaron de nosotros”, y según las declaraciones de los acusados, fue a causa de este malentendido que se hallaron en dicha milpa y fueron “prendidos” por ordenes del cura Novelo.⁶⁶

Por su parte, el “fulano” Peña declaró que:

⁶⁴ El *joloch* se refiere a las hojas de mazorca de maíz.

⁶⁵ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Tiburcio Montero, sargento segundo de milicias blancas, Hunucmá, 7 de noviembre de 1786, ff. 32r.

⁶⁶ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Epístola de Pedro Faustino Brunet, Hunucmá, 20 de agosto 1785, ff. 1r, 1v.

el día antecedente de la referida prisión, regresando del monte de buscar sus caballos encontró al ponerse el sol al susodicho Andrés Gómez, alias Martín, quien le preguntó sobre si había visto su caballo, a lo que respondió que sí lo había visto al poniente de este pueblo, y en el acto se compactaron de que el día siguiente de parte de mañana saldrían de este pueblo a buscar sus caballos, con la condición de que cualquiera que encontrase de uno o de otro, los amarrasen. Y estando en esta diligencia el declarante encontró al sargento Tiburcio Montero con los soldados que le acompañaban, con quien siguió camino hasta el monte donde se hizo la prisión, y en ella vio a Andrés Gómez alias Martín, con una sogá y jaquina en la mano.⁶⁷

De todas formas, la Santa Inquisición de México resolvería otorgar la libertad a los presuntos inculpados, esto, además de suspender la orden de aprehensión girada en contra de uno de los hijos del viejo Pascual que se encontraba prófugo del brazo inquisitorial, y que respondía al nombre de Apolonio Casanova. El despacho sobre su aprehensión había sido enviado a diversos curas, doctrineros y vicarios de Mérida y extramuros como; “Huhucmá, Umán, Kopomá, Maxcanú, Becal, Calkiní, Hecelchacan, Bolochenticul, Hopelchén, San Diego Pich, parroquias de la ciudad de San Francisco de Campeche y extramuros, Seyba Sahcabchén, Chicbul, Rios del Usumacinta”, Villa hermosa e Isla del Carmen.⁶⁸ Desde este último lugar se emitiría una circular sobre la detención del susodicho Apolonio. Sin embargo, al haberse ratificado las declaraciones de los testigos y haberle dado causa a la sentencia absolutoria, los despachos fueron anulados.

Una vez presentado el contexto en el que se llevó a cabo el ritual agrícola de Húnuqmá, es momento de realizar el análisis respecto a cada uno de los elementos que lo integran. De igual forma, en la medida que los documentos nos proporcionan datos puntuales sobre elementos similares que aparecen en ritos previos y posteriores al acontecido en Hunucmá, es que se efectúan algunas comparaciones entre éstos.

La milpa como escena ritual

Desde la época prehispánica, los mayas desarrollaron complejos sistemas agrícolas que les permitieron aprovechar gran parte de su ecosistema, no obstante, como cualquiera de las actividades productivas que ya se han señalado anteriormente, además del componente

⁶⁷ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Atanasio de la Peña, Hunucmá, 11 de diciembre de 1786, ff. 77r, 77v.

⁶⁸ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Despacho de los inquisidores sobre la fuga de Apolonio Casanova, Mérida, 5 de Septiembre 1786, ff. 10r.

empírico se aludía a las invocaciones etéreas que congraciaban a las deidades, que también conformaron un aspecto sustancial para el bienestar de las actividades agrícolas. En este caso, se refiere la presencia de una ceremonia agrícola llevada a cabo en una milpa,⁶⁹ acto que conformó un aspecto fundamental para los preparativos y cuidados del suelo anteriores a la siembra, los periodos de crecimientos y la fecundidad del campo, la obtención de prósperos productos así como para la revitalización de los nutrientes de la tierra durante los periodos de descanso.

La milpa nueva (*che kol*) se refiere a la preparación de un terreno que por primera vez se destina a la actividad agrícola, y donde se corta el monte virgen.⁷⁰ Como lo refiere su nombre, la milpa nueva representa la juventud de la tierra, razón por la que los mayas consideraban que ésta proporcionaba frondosos productos.⁷¹ La milpa vieja o cansada (*chuchul kol?*) refiere el final de un período de cosechas,⁷² y de acuerdo a la información que refieren los testigos del caso de Hunucmá, representaba un terreno agotado que entraba en un período de descanso.

Con respecto a las medidas, se menciona que la milpa ovalada (*pe-pet kol*⁷³) medía unas veinte varas de circunferencia, muy similar a lo que siglos antes describió el fraile Landa, “suelen, de costumbre, sembrar para cada casado con su mujer medida de 400 pies lo cual llaman hum uinic, medida con vara de 20 pies, 20 en ancho y 20 en largo”, donde además podían juntarse hasta veinte personas para realizar las labores de cultivo, que al igual que la caza y pesca podían realizarse de manera individual o colectiva.⁷⁴ Según el diccionario *Cordemex*, la expresión *winik* es una medida de tierra para labrar con medida de veinte estadales o *k'aanes*,⁷⁵ y de allí se deriva otra acepción numérica a la que alude el

⁶⁹ Del nahua *milli* que significa heredad, y *pan*, topónimo que también significa en o al respecto de. La milpa se refiere a una tierra o sementera dedicada al cultivo del maíz y otras semillas o productos (García Palacio, 2009:145).

⁷⁰ Esto también equivaldría a “romper” o cultivar el monte virgen o *suhuy kax* (Álvarez, 1984, tomo II:118, 119; DMC, 1980:88).

⁷¹ AGI, México, 1020, Inventario sobre bienes de indios, Sula, 1722, ff. 370v-372v.

⁷² Minelia González, comunicación personal.

⁷³ Álvarez, 1984:122.

⁷⁴ Landa, 1986:cap. XXIII.

⁷⁵ Medida de superficie hecha con un hilo, de allí que fuera llamado mecate por los españoles, y cuya longitud básica es también la vara, “cada vara o cordel consta de 3 brazas, y cada lado del mecate a su vez contiene 3 varas”, en ocasiones la vara o cordel equivale a 4 brazas. Otra medida de mecate consta de 12 brazas o 24 varas lineales, sin embargo, en esta caso particular, la vara es menor que la braza. En la actualidad el mecate consta de 20 metros lineales y 400 metros cuadrados (DCM, 1980:375).

vocablo *hun*, de donde se puede derivar *hun winik kol*, es decir, milpa de veinte estadales. La milpa contiene simbolismos espaciales referentes a los ejes del universo, sin embargo, también es probable que la veintena sea un tipo de alegoría sobre las cuentas cabalísticas y los ciclos rituales de los meses de 20 días. La cuenta numérica y calendárica mayas poseen una base vigesimal, cuyo ciclo de 20 años se conoce con el nombre de *katún*, que se vincula con las alegorías del tiempo cíclico, las cuales aparecen en los oráculos que hacen referencia a los llamados vaticinios inscritos en los *chilames*. En algunos sitios prehispánicos como Tikal existieron complejos denominados “microcosmos”, que estuvieron constituidos por cuatro estructuras formadas por pares de pirámides gemelas, las cuales se edificaban sobre una plaza rectangular. Este conjunto de edificios en forma de cruz se orientaban hacia los puntos cardinales, y su construcción fue realizada para conmemorar la culminación de los ciclos de 20 años.⁷⁶ Los pueblos originarios de Mesoamérica implementaron diversos simbolismos de la geometría cósmica a su interpretación sobre la existencia del universo, en cuyo significado se intentaba explicar el origen de las deidades y la creación misma del cosmos. La relación entre hombres y dioses también se dio a partir de la “materialización” de la esencia etérea representada por diversas formas geométricas, trazos perfectos y complejos cómputos que se imbricaron a las convenciones entre el espacio sagrado y el ámbito cotidiano de los hombres.⁷⁷

El ritual agrícola de Hunucmá aporta evidencias sobre la ritualidad celebrada en una milpa ovalada. Independientemente de que se trate o no de una imagen circular perfecta, sin duda simboliza una figura que no tiene principio ni fin, por lo cual puede asociarse con una unidad absoluta, una deidad, día o ciclo astronómico (solar, lunar, venusino, etc.).⁷⁸ Asimismo, la conjunción de astros o ciclos se representa con la inclusión de un círculo más grande sobre otro, como el que sucede entre Venus y el Sol, o bien en los casos en que hay una mayor sincronización entre tres ciclos, los cuales se expresan en un círculo de mayor envergadura que contiene sucesivamente a otros dos de menor tamaño.

La milpa cuadrada, además de representar los puntos cardinales y un lugar donde convergen dos líneas perpendiculares en forma de cruz que representan movimiento,

⁷⁶ Baudez, 2004:117.

⁷⁷ Martínez, 2000:235.

⁷⁸ Martínez, 2000:235.

también contienen uno de los números considerados mágicos o cabalísticos. En este caso, el número cuatro simboliza la presencia de las divinidades en la tierra (ya que en el centro de las cuatro direcciones hay un punto denominado *axis mundi*, el cual permite la comunicación entre los mundos sagrados), los cuatro momentos solares de los equinoccios o solsticios en su paso por la bóveda celeste (ascenso y descenso), así como el paso sinódico de Venus.⁷⁹ De igual forma, son cuatro las entidades asociadas a los rumbos cósmicos.

Bebidas y ofrendas

El *balché* (*Lonchocarpus longistylus*), fue la bebida ritual de mayor importancia para los mayas desde la época precolombina. Durante la Colonia, el gobierno virreinal propuso la prohibición de este brebaje desde el año de 1529. Dicha propuesta se reglamentaría en 1545, con lo que quedaría prohibida la producción de los llamados “vinos de la tierra”.⁸⁰ A pesar de la prohibición real, los mayas continuaron celebrando sus ceremonias “proscritas” utilizando dicho brebaje, pues todavía en los primeros decenios del siglo XVII, Sánchez de Aguilar apuntaba que los indios “necesariamente vuelven a sus vicios, impelidos por la ociosidad, abundándoles su trigo y sus legumbres, que creen han sido aceptadas por sus dioses con el incienso y su sacrificio, y llenos del vino [*balché*] se sientan a comer y beber y se levantan a danzar.”⁸¹

Ante el fracaso de la disposición antes mencionada, el deán de Yucatán sugirió una serie de mediadas contra la conducta paganas de los nativos, entre las cuales, nuevamente se enfatizaba la prohibición de dicho elixir.

Ultra que no hagan, ni beban el vino balché conforme a la cédula de su majestad... porque la experiencia muestra que es ofrendado a los ídolos, y pernicioso para sus vicios lascivos, y que solo los idólatras lo beben; y donde se hace este vino hay idolatría oculta.⁸²

⁷⁹ Martínez, 2000:238. Dzibilchaltun y Chichén Itzá son ejemplos del paso ritual del sol que se articuló a los fenómenos arqueoastronómicos del amanecer y atardecer.

⁸⁰ Sánchez de Aguilar, 2008:75, 76.

⁸¹ Sánchez de Aguilar, 1937:72.

⁸² Sánchez de Aguilar, 2008:185. Una nueva prohibición sobre el *balché* es la que aparece en 1666 bajo el mandato del gobernador provincial Juan Francisco de Esquivel y Larrasa, que ordeno a todos los “gobernadores y alcaldes de los pueblos de este distrito y de los barrios de las ciudad de Mérida, y villas de Campeche y Valladolid” que castigasen con cincuenta azotes y ocho días de cárcel a los indios que sembrasen

El *balché* se obtenía mezclando la corteza de dicho árbol con miel de abeja y agua, dejándose fermentar durante varios días. En diversos testimonios se refiere que los españoles llamaron a esta bebida de diferentes maneras. Por ejemplo, el sargento de Hunucmá Pedro Carrillo señaló lo siguiente: “la bebida que hacen [los indios] de pitarrilla, que la hacen con agua, miel de abeja y cáscara de un árbol que llaman balché [es la] que hacen fermentar, y concluida ésta queda clara de color de vino, que embriaga bebiéndola en exceso”.⁸³ Otro testimonio interesante sobre la manera en que se preparaba esta bebida es la que proporcionó Juan Canul en el año de 1694. Canul señaló que al *balché* también se le conocía con el nombre de chicha, y que los indios utilizaban un recipiente especial hecho de madera en el que lo dejaban reposar para su fermentación, y que en maya era conocido como *maben*, instrumento que los españoles refieren como un tipo de canoa, es decir, un tipo de artesa o cajón cuadrado que se iba angostando hacia el fondo. Como lo expresan los citados testimonios, la bebida fermentada en dicho recipiente contenía efectos “intoxicantes”, cuyas propiedades eran ampliamente conocidas en el entorno colonial.⁸⁴

Aunque en el ritual agrícola de Hunucmá no se refiere específicamente cómo se usaba el *balché*, es muy probable que éste, además de ser ingerido por los participantes tuviera otras utilidades. Por ejemplo, en una ceremonia agrícola acontecida en Yaxcabá cerca del año 1813, se menciona que el *balché* se utilizó a manera de “hisopo”, es decir, simulando la irrigación de agua bendita según la liturgia católica. En este caso, se habla de que el sacerdote indígena lo utilizaría para irrigar los cuatro puntos cardinales o vientos. De igual forma, el *balché* serviría para rociar a las aves ceremoniales, esto, como una clara acepción de purificación de la víctima que sería inmolada y aderezada. No siempre se utilizaban “aves de la tierra” como ofrendas rituales. En ocasiones se usaban las gallinas o aves que los españoles llamaban “de castilla”, que no eran las aves de monte custodiadas por las deidades que los mayas consideraban sagradas, y quizá este sea el motivo por el cual se le arrojaba *balché* a estos animales que se utilizaban para elaborar las ofrendas

en las milpas el “árbol del vino de la tierra”. Véase AGI, México, 361. R2. R46, Ordenanzas para el gobierno y buen tratamiento de los indios de Yucatán, Mérida, 11 de febrero de 1666, ff. 1r-10r.

⁸³ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Pedro Carrillo, sargento segundo de milicias blancas, Hunucmá, 2 de diciembre de 1786, ff. 188r.

⁸⁴ AGN, Inquisición, vol. 535 exp. 6, Declaración de Juan Canul, Kikil, 23 de diciembre de 1694, ff. 550v.

ceremoniales recubiertas con masa de maíz, y que se enterraban para su cocción. Estas dádivas, primeramente se otorgaban a las deidades, y una vez culminado el rito serían ingeridas por los participantes.⁸⁵ En el contexto ritual, el *balché* era la bebida por excelencia, ya que se utilizaba en gran parte de las ceremonias que se efectuaban a lo largo del año y que estaban registradas en el calendario indígena, pues así lo refiere Diego de Landa. Asimismo, esta bebida se utilizaba durante la celebración de las nupcias, esto durante el día inmediato al de la unión.⁸⁶ El *balché* también servía para alcanzar la purificación espiritual y física, o bien para entablar una comunicación con las deidades por medio de una experiencia extracorporal.⁸⁷

Fuera del ámbito ritual, esta bebida se utilizaba para curar diversas enfermedades. De acuerdo a la *Relación de Valladolid*, los mayas “se purgaban los cuerpos y lanzaban por la boca muchas lombrices; criábanse robustos y los viejos vivían mucho tiempo y frescos”.⁸⁸ Una situación similar se registra en la *Relación de Motul*, donde se menciona que “usaban de un vino que hacían de agua y de miel y de cortezas y raíces de árboles, muy purgativo, lo cual bebían muy de ordinario y les causaba sanidad”.⁸⁹ Además de sus valores alimenticios y purgativos, esta bebida contenía propiedades antiinflamatorias. En *El ritual de los bacabes*, se menciona que el tratamiento llamado “masaje de placenta” servía para aliviar pequeños tumores puntiagudos y rojizos que emanaban pus, los cuales se formaban en la ingle, “la parte inferior del sobaco y la garganta”. En ocasiones, el tratamiento provocaba hinchazón, y cuando ésta se presentaba se aplicaba un remedio que contenía *balché*, *chacah* (*Bursera simaruba*) y *sac bec* (*Ehretia tinifolia*).⁹⁰

*Sacá*⁹¹ es otra bebida que aparece mencionada en el contexto ritual de Hunucmá. Ésta bebida se elabora con una masa que se obtiene sometiendo al maíz a una cocción sin cal, sin embargo, también es probable con este procedimiento se obtuviese un tipo de polvo de maíz (que mezclado con muy poco agua conformaba un tipo de “jarabe” o concentrado

⁸⁵ Granado Baeza, 1946:7, 8.

⁸⁶ Landa, 1986:cap. XXV. Al respecto de la experiencia extática véase Eliade (1994).

⁸⁷ Garza, 1990:193.

⁸⁸ Relación de Valladolid, 8 de abril de 1579, en RHGGY, 1983, tomo II:39.

⁸⁹ Relación de Motul, 20 de febrero de 1581, en RHGGY, 1982, tomo I:272, 273.

⁹⁰ *El ritual de los bacabes*, 1987:345, 394, 421, 422, 425.

⁹¹ Agua blanca. *Sak*, podía significar tanto blanco como el amanecer y *há* se refiere al agua (DMC, 1980:709).

espeso) que se utilizaba para la elaboración de un tipo de atole.⁹² El “brebaje”, en ocasiones se mezclaba con cacao, y a diferencia del *pozol* o *pozole* cuya masa es denominada *k’oyem* y que se cocinaba hasta suavizarse, el maíz utilizado en la preparación del *sacá* se cocinaba por menor tiempo. Esto con el fin de que conservase una textura más rígida, ya que como menciona Landa, el maíz molido o *sacá* servía para preparar una bebida ritual en la que se ofrendaban gallinas degolladas.⁹³ Esta dádiva, además de ser ofrendada a los señores de la lluvia se utilizaba para aplacar a los malos vientos y eludir las enfermedades.⁹⁴

El *pozol* era una bebida cotidianamente utilizada por los labradores mayas. Estaba hecha de una masa suave que se diluía en agua, la cual podía combinarse con sal, chile o miel. Al parecer su cocción incluía cal, lo que indica que además de ser rica en calcio este proceso tenía la finalidad de suavizar el grano y remover la delgada que lo cubría. Además de esto, el maíz cocido con cal respondía mucho mejor a las necesidades culinarias de los mayas. Durante la Colonia temprana el *k’oyem* se utilizó como ofrenda en las ceremonias mortuorias, simbólicamente, representó el sustento para los difuntos. Asimismo, se utilizaba el *pozole* como una bebida que se ofrecía a los visitantes.⁹⁵

El copal (*Protium copal*), proveniente de la palabra náhuatl *copalli*. Este insumo ritual obtenido de las plantas coníferas era conocido como *pom* entre los mayas, cuya resina representaba la sangre del árbol o *kik’ché*.⁹⁶ Al igual que el *balché*, los españoles asociaron al copal como un elemento característico de la “idolatría” indígena. Desde mediados del siglo XVI hay datos que indican la tala de las arboledas de *pom*, esto debido a los mandatos de los misioneros franciscanos que renegaban sobre la conversión indígena, tal como aconteció en el pueblo de Itzamkanac durante la movilización de los mayas tabasqueños de Acalán hacia Tixchel (1552-1557 ca.). Al parecer, esta prohibición se trató de una medida local implementada por los eclesiásticos, la cual no estuvo respaldada por ninguna cédula real. Esta medida no tuvo trascendencia, ya en décadas posteriores a su prohibición (1588),

⁹² Villa Rojas, 1995:64.

⁹³ Landa, 1886:cap. XXXV.

⁹⁴ Barrera y Rendón, 2005:194.

⁹⁵ Una de las expediciones reductoras enviadas hacia las montañas y en la cual estuvieron involucrados don Pablo Paxbolón, Cristobal de Interían, los frailes Gregorio Gonzáles y Rodrigo Tinoco saldría el 14 de mayo de 1604 desde Campeche. Su destino sería la provincia de Nueva Ocaña, colindante a la de Bacalar y la Verapaz. Después de cruzar por Tixchel y Popolá, último pueblo cristiano llegarían a Nacaukumil, “primer pueblo de los paganos idólatras”, en este lugar la expedición sería recibida con regalos de pozole (Scholes y Roys, 1996:212).

⁹⁶ Baudez, 2004:414.

Antonio de Ciudad Real mencionaría que los indios de aquella provincia, además de dedicarse a la manufactura de objetos de concha de tortuga y árboles frutales “tenían mucho copal”.⁹⁷

El copal llegó a ser objeto de comercialización, pues se solicitaba de manera importante a través de la tributación indígena desde el siglo XVI, junto con la miel, gallinas, mantas, frijoles, maíz, pepitas, chile y algodón. Hasta el momento, desconocemos los indicios sobre la prohibición de arboledas de copal posteriores al siglo referido. Sin embargo, es muy probable que los religiosos católicos se vieran en la necesidad de pedir este recurso a través de la limosna, ya que los sahumeros católicos también estuvieron cargados de un fuerte simbolismo, y como se menciona en la relación de Tihotzuc y Chikindzonot, los indios “incensaban con ello al Santísimo Sacramento”.⁹⁸ Por otra parte el humo de copal tenía cualidades profilácticas, ya que podía utilizarse para repeler a los mosquitos que azotaban las denominadas zonas “palúdicas”, como la zona cercana a la Laguna de Términos y el área de la Candelaria de la provincia de Tixchel, así como otras zonas pantanosas. El copal también se utilizaba medicinalmente, pues según Cogolludo en Yucatán habían “árboles muy grandes de bálsamo, cuya corteza es de buen sahumero, y medicinal para curar cámaras de sangre”.⁹⁹

De acuerdo a los datos del ritual de Hunucmá, el copal se guardaba en joloches (*holo'ch*), que eran las hojas de maíz que se utilizaban para envolver tamales, tabaco y para hacer cigarrillos.¹⁰⁰ Su uso en la ceremonia agrícola estuvo relacionado con la comunicación hacia el universo etéreo, pues el humo se elevaba directamente hacia la bóveda celeste. El sahumero representó simbólicamente a las nubes y la atracción de éstas hacia los campos, lugar donde fecundarían la tierra descargando su vital líquido por orden de Chac e Itzamná. De igual modo, uno de los soldados que intervinieron en la aprehensión y que respondía al nombre de Félix León, mencionó que además de ser miliciano era labrador, y que había

⁹⁷ Scholes y Roys, 1996:261-263.

⁹⁸ Relación de Tihotzuc y Chikindzonot, 25 de marzo de 1579, en RHGGY, 1983, tomo II:198.

⁹⁹ López de Cogolludo, 1688, libro XII, cap. VII:700. Lo referente a los usos terapéuticos del copal puede consultarse en el apartado sobre *El copal y la piedra* que se encuentra en el capítulo 4.

¹⁰⁰ DMC, 1980:227.

oído decir “a sus antepasados que cuando quemaban copal en las tierras de labor se esterilizaban”.¹⁰¹

En el *Libro de los libros del Chilam Balám*, se menciona que el *halach uinic*, el jefe y poderoso príncipe debía demostrar sus dotes a los dioses y conocer el antiguo lenguaje de *zuyuá*. También debía ofrecer oraciones a las cuentas verdes (entidades cuatripartitas o tunes) y al “braguero-ceñidor”. El aroma que éste desprendía era más fuerte que el centro de las nubes y del cielo, y su humo blanco era tan vistoso y fuerte que iluminaba el cielo nocturno al declinar el sol. El copal representaba el cordón umbilical entre el cielo y la tierra, lugar de donde provenían las ofrendas que alimentaban a las deidades y cuya conexión terminaba al extinguirse el humo del *pom*, lo que significaba el fin del ascenso al mundo sagrado y el regreso al mundo de los hombres.

el aroma del braguero-ceñidor que se le pide, aquel que es más oloroso que centro del cielo, es el copal encendido cuando arde, y su primer alimento es el cacao molido, su chocolate. Habla es de *zuyuá*.

Además de las ofrendas en las que se mezclaba maíz con copal, este fragmento sugiere también la existencia de dádivas compuestas por una variedad de incienso que se mezclaba con cacao. Según Landa, el sacerdote daba “a los señores [para] que pusiesen en el brasero más incienso del que llamamos *chahalté*”. De acuerdo a lo que se ha encontrado en el diccionario *Cordemex*, *chahal* significa desdorado o deslucido, y *te* designa la cuenta de los años, días, meses, cacao, huevos y calabazas (de igual forma, podría intercalarse al final de la palabra el sufijo *tem*, que designaba a una bolsa que los mercaderes mayas utilizaban para transportar monedas de cacao). Quizá la palabra *chahalté* o *chahaltem* sea una alegoría para llamar al cacao descascarado, del cual se utilizaría solamente la parte medular que sería molida y quemada con copal.¹⁰² De hecho, durante la Colonia temprana los mayas practicaron un sacrificio animal durante el mes *muan*, cuya víctima estaba manchada por el color oscuro que simbolizaba el cacao.¹⁰³ El *sacá* y el *chahalté* sirvieron

¹⁰¹ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Félix León, soldado de la compañía de tiradores, Hunucmá, 14 de septiembre de 1786, ff. 31r.

¹⁰² DMC, 1980:75, 77, 783.

¹⁰³ Landa, 1986:cap. XL.

tanto para los sahumerios como para la preparación de bebida rituales, sin embargo esta última tenía como ingrediente primordial al cacao.

Además de los simbolismos celestes, el copal servía para hacer referencia al recuerdo de los difuntos. El *Popol Vuh* menciona que durante la presunta muerte de Hunahpú e Ixbalanqué en su travesía por Xibalbá, la abuela Ixmucané “lloraba y se lamentaba frente a las cañas que ellos habían dejado sembradas. Las cañas retoñaron, luego se secaron cuando los quemaron en la hoguera... Entonces la abuela quemó copal ante las cañas en memoria de sus nietos”.¹⁰⁴ Al poco tiempo, los gemelos renacerían para derrotar a los señores del inframundo. En los párrafos subsecuentes se narra que al crearse los primeros hombres llamados Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, aquellos que vinieron del oriente y recibieron el fuego y los saberes de las manos de Tohil, dejaron a los primeros herederos el envoltorio sagrado (*Pizom-Gagal*), símbolo de su poder. Éstos, para honrar la memoria de sus progenitores quemaron copal.¹⁰⁵ Este pasaje es un sugerente indicio sobre los aspectos mitológicos que hablan sobre el posible origen de la quema de copal, que sirvió para honrar a los hombres primigenios que instauraron el sacrificio y el autosacrificio, así como a las deidades que les otorgaron sabiduría y poder.

El jabín (*Piscidia piscipula*) es un árbol de madera fuerte que se usaba para la elaboración de horcones, o bien se usaba como columna de las viviendas mayas. Su leña era usada para quemar cal, mientras que sus hojas hervidas tenía usos medicinales que aplacaban la picazón, e incluso se usaban para remediar la sarna entre los animales.¹⁰⁶ En el caso de Hunucmá se alude a la presencia de estas hojas y otros insumos rituales en la escena ritual, que por la naturaleza flagrante de la aprehensión no fueron utilizados. Afortunadamente este rito se celebró de manera cotidiana en las comunidades mayas durante la Colonia, razón por la que existe una importante documentación que versa sobre estos ritos, y que nos permitió hacer comparaciones sobre los usos de estos elementos.

En un proceso que el Santo Oficio llevó a cabo en 1674, se refiere la presencia de varios sujetos que participaron en la celebración de un ritual agrícola, en este contexto, las hojas de Jabín tuvieron diversos propósitos:

¹⁰⁴ *Popol Vuh*, 1992:60.

¹⁰⁵ *Popol Vuh*, 1992:83-85.

¹⁰⁶ Hofling y Tesucún, 2000:275.

que el modo como hacía la dicha adoración [el sacerdote Bonifacio Ku] era poniendo un banco, y alrededor de él unos arcos de hojas de jabín, y sobre dicho banco que servía de altar, ponía la tabla de los dichos ídolos y delante de ellos ponía unas jicarillas de balché, la cual rociaba con una rama de dicho jabín los dichos ídolos, y después a las cuatro partes del mundo.¹⁰⁷

Anteriormente se mencionó que las botijas de la pitarrilla que contenían *balché* eran las que se utilizaban para irrigar las ofrendas y los puntos cardinales. Sin embargo, en el ritual del siglo XVII las ramas de jabín se utilizaron a manera de hisopo, ya que el *balché* se ofrecía depositado en las jícaras. El banco que servía como altar simulaba un cuadrado, y dicha figura simbolizaba también el plano terrestre que contenía a los cuatro ejes del universo, y sobre éste se encontraban las deidades asociadas a estas direcciones.

Las hojas de jabín simbolizaban la humedad de la tierra y la fertilidad, pues esta planta conserva sus propiedades durante largo tiempo.¹⁰⁸ Los arcos de jabín puestos sobre el altar bien pudieron simbolizar la bóveda celeste, en la cual los ciclos del Sol y la Luna constantemente renacían y culminaban en el horizonte de la tierra, de oriente hacia al poniente. El vínculo entre el maya y su naturaleza emulado en esta ocasión por el escenario estelar de hojas frondosas, simbolizó la irrigación de las milpas y montes. De acuerdo a la cosmovisión indígena, la evocación de la benevolencia sagrada era representada por ofrendas de vida que incluían la ignición hojas de jabín junto con las sangre humana (*k'ik*) y vegetal (*pom*). Como resultado de esta acto, los favores de los dioses se transformaban en el alimento acuoso y etéreo que por igual nutría a las plantas, animales y hombres, a todos los seres vivos y a la tierra en su conjunto.

Otra planta ampliamente usada en Mesoamérica con fines medicinales y rituales fue el tabaco (*Nicotiana tabacum*). Debido a las diversas maneras en que éste se procesaba es que contenía múltiples acepciones.¹⁰⁹ El tabaco o *k'uts* frecuentemente era mezclado con

¹⁰⁷ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Marcos Uc, Mérida, 26 de abril de 1674, ff. 352r-354v.

¹⁰⁸ Izquierdo, 1999:287.

¹⁰⁹ La palabra *k'uts* (DMC, 1980:425) es la que denomina tanto a la planta de tabaco, su cultivo y uso ritual. Sin embargo, en otras entradas el diccionario *Cordemex* refiere un tipo de tabaco “molido” que denomina como *chamal* (DMC, 1980: 82), que también designa al cañuto o tubo para chupar, es decir, al cigarrillo. No obstante, esta palabra también aparece definida como tabaco. *Hobonk'ak'* (DMC, 1980: 215) es la última entrada proporcionada por el citado diccionario, la cual se refiere a una planta medicinal que también se muele, pero que de acuerdo a la clasificación botánica que aparece en la definición, no se trata del tabaco, sino de una planta de la familia de las euforbiáceas (*Euphorbia heterophylla*), lo cual parece no tener

copal, combinación que se masticaba o ponía entre el labio y la encía durante un tiempo prolongado con el fin de calmar la sed y aumentar el vigor.¹¹⁰ Otra mezcla común para propósitos similares es la que todavía utilizan los tzeltales de Chiapas, que se compone de tabaco con cal y chile.¹¹¹ Desde la época prehispánica el tabaco tuvo usos medicinales contra la picadura de víboras, el aplacamiento del dolor¹¹² y el colmoyote.¹¹³ Aunque no refieren detalles sobre su uso, uno de los testigos implicados en el caso de Hunucmá mencionó que el tabaco era una “droga” que los indios utilizaban para curarse. Sin embargo, como insumo ritual, el tabaco fue considerado un protector y aliciente para el acceso a las realidades sagradas mediante el transe extático.¹¹⁴

En la escena ritual de 1785 se confiscaron dos cañutos, uno de los cuales contenía cuatro espinos de pescado “arpeados”. No hay duda de que este instrumento ritual es el que se utilizaba para obtener la ofrenda de sangre mediante el autosacrificio. La espina de pescado, por su aspecto delgado y filoso sirvió como objeto de perforación de lengua y para que los implicados en el rito pudieran inducirse un tipo de “rayamiento” en diversas partes del cuerpo como, brazos, piernas y tórax.

Debido las pesquisas sobre “idolatrías” llevadas a cabo en las milpas del distrito de Dzonotchel es que se siguió un proceso del cual se desprenden importantes detalles sobre la práctica del autosacrificio y el instrumento principal que se utilizaba para ello. Uno de los declarantes, Pedro Uc, mencionó que la ceremonia agrícola consistía en:

conexión con la acepción maya utilizada para designar al tabaco. Datos etnográficos recogidos en la población de Mama Yucatán, confirman que efectivamente, los mayas yucatecos utilizan cotidianamente la palabra *chamal* para referirse al cigarrillo, el vocablo *k'uts* para referirse a la hojas y al tabaco silvestre, y una forma que de acuerdo a la informante es muy poco frecuente pero si entendible para llamar al tabaco; *hobonk'ak'*, que se conforma por las palabras *hobon*, redondo y *k'ak'* fuego, lo que literalmente significa “candela”, humo del cigarro, o cigarrillo encendido. Por tanto, en el presente trabajo se utilizaran los vocablos *k'uts* para designar a la planta del tabaco y a sus usos, *chamal* para designar al cigarrillo y *hobonk'ak'* al cigarrillo encendido y al humo que éste despide, tal y como aparece en la evidencias iconográficas de los códices y relieves prehispánicos.

¹¹⁰ Garza, 1990:169; Thompson, 2007:144-145.

¹¹¹ Thompson, 2007:144.

¹¹² Garza, 1990:169.

¹¹³ Thompson, 2007:137. La dermatobiosis conocida como colmoyote en Guatemala o moyocuil en México, es una afectación característica de las zonas tropicales de Centro y Sudamérica. Ésta es provocada por las larvas de la mosca *Dermatobia hominis*. La dermatobiosis se transmite por medio de moscas, mosquitos y garrapatas, y afecta por igual los tejidos subcutáneos de hombres y animales (Quiroz, 2005:695).

¹¹⁴ Garza, 1990:169.

poner un paño negro sobre unas hojas en el suelo de jabín, y que estaba hecha una enramada pequeña que servía de altar y que sobre el dicho paño ponía unos ídolos de figuras de piedra que se acuerda eran cuatro embutidos en una tabla, y que estaban pegadas con copal y que el color de dichas piedras era verde, y que el dicho indio encendía una piedra con copal ofreciéndolo a dichos ídolos y que se ponía junto a la dicha enramadilla o altar en presencia de dichos ídolos que decía eran los dioses que todas sus necesidades remediaban sólo ellos y que le ponía unas jícaras pequeñas con la bebida llamada balché, y los recibía con mucha veneración ofreciéndole la dicha bebida... y que entonces este confesante con los demás que lleva declarados le ofrecían su sangre, y que el dicho sacerdote sangraba en los muslos de los brazos a los que le parecía y que no se acuerda bien a cuales le sacó sangre con unas lancetas de huesos de pescado.¹¹⁵

Otro testigo, hijo de Juan Uc y de nombre Marcos mencionó que:

encendido el candelero con copal sangraban a los indios que asistían a la dicha adoración, unas veces por mano de Esteban Dzul y otras por la de Juan Uc, padre de este declarante que la ponían en una hoja del dicho jabín y que a la luz del candelero la quemaba hasta que se consumía y no quedaba rastro de hoja, ni de sangre.¹¹⁶

Los extractos de las confesiones anteriores hechas por dos sujetos de apelativo Uc, versan sobre un rito agrícola suscitado en 1674, tanto en este caso como el que aconteció en Hunucmá más de un siglo después, se distingue la presencia de espinos o lancetas de pescado, muy similar a las espinas de mantarraya que se utilizaban desde la época prehispánica. Como refieren los testimonios, la sangre de los participantes podía ser combinada con copal y hojas de jabín. La sangre o *k'ik* era el líquido esencial que los hombres utilizaban para equilibrar las fuerzas cósmicas,¹¹⁷ de igual forma, el *pom* (copal) utilizado para ceremonia era el *k'ikché* o sangre del árbol, con lo cual, simbólicamente había una ignición sagrada de los elementos vitales de hombres y plantas, y como se menciona en las fuentes prehispánicas, el uso de la sangre de animales inmolados en los ritos fue también una práctica común. Por tanto, las ofrendas sagradas estuvieron cargadas de un fuerte simbolismo etéreo que se dirigía al firmamento donde residían las divinidades.

¹¹⁵ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Pedro Uc, Mérida, 18 de abril de 1674, ff. 349r-351r.

¹¹⁶ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Marcos Uc, Mérida, 26 de abril de 1674, ff. 352r-354v.

¹¹⁷ Izquierdo, 2003.

Pay ha', conjurador de los cielos

Al ser excluidos los indios y deslindarse los demás inculpados, la atención central del caso de Hunucmá giraría en torno a la “idolatría” del cansado y viejo Pascual, presunto artífice del rito. Sin embargo, a causa de su repentina muerte los inquisidores darían por concluida la diligencia en su contra. A pesar de esto, las declaraciones de los testigos aportan interesantes datos que ayudan a discernir claramente que el viejo Casanova (al igual que sus hijos) compartió ampliamente el sustrato de la cosmovisión maya asociado a los ciclos productivos, los temporales, la siembra y las cosechas. Pero sobre todo, que era un importante custodio del conocimiento ritual.

Uno de los declarantes de nombre Jacinto Pérez, mencionó que “al dicho Casanova le llamaban pay ha',¹¹⁸ que significa en castellano llamador de lluvias pa[ra] regar las milpas, [y] pareciéndole ser esto idolatría lo dijo”.¹¹⁹ Y en su ratificación, el mismo declarante agregó “que cuando hay falta de lluvias en las milpas, mediante sus supersticiones (con que engañaba a los que acompañaba)” hacía llover en las labranzas.¹²⁰

Este testimonio deja en claro que el dicho Casanova fungió a manera de sacerdote, pues “conjuraba” las lluvias y provechosos temporales, no solamente para su milpa, sino también para la de aquellos labradores que requerían de las ceremonias, lo que les permitía sobrellevar los tiempos nefastos. De hecho, en los testimonios de los siglos precedentes también hay referencias sobre ídolos, sacerdotes y caciques que se turnaban en diversas milpas y colmenares para efectuar ceremonias similares.

Los llamados “conjuradores de los cielos” cubrieron una importante función para la subsistencia de los pueblos indios durante la Colonia, pues en zonas lejanas de Yucatán la Inquisición también llevó a cabo procesos en contra de aquellas personas que mediante rituales invocaban a las deidades “controladoras de las fuerzas climáticas”.¹²¹ La invocación

¹¹⁸ De *pay*, provocar, incitar o llamar, y *ha'*: agua (DMC, 1980:637, 165).

¹¹⁹ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Jacinto Pérez, Hunucmá, 13 de junio de 1787, ff.19r.

¹²⁰ AGN, Inquisición, vol. 1177, exp. 14, Ratificación del testimonio de Jacinto Pérez, Hunucmá, 5 de diciembre de 1786, ff. 192r, 192v.

¹²¹ Un caso muy similar al de Pascual Casanova es el del viudo Manuel Gutiérrez alias Manuel Mixpan, “injerto de negro e indio” y originario del pueblo de Amecamecan, lugar donde vivió entre los indígenas otomíes. Este “hechicero”, en “tiempo de aguas” iba al pueblo de Mixquic para “espantar o conjurar el granizo para que no les haga perjuicio en los sembrados de sus chinampas”. Los habitantes de este pueblo refirieron también que Manuel Mixpan utilizaba complejos conjuros para desplazarse “hasta las nubes”. AGN, Inquisición, vol. 1055, exp. 14, Proceso contra Manuel Trinidad alias Manuel Mixpan por supersticioso, Mixquic, 1769, ff. 301r, 301v.

propiciatoria requería de un conocimiento especializado, por lo cual, los “invocadores” o sacerdotes fungieron como intermediarios entre los hombres y los dioses, tal y como se hacía en la época prehispánica y como todavía acontece en las comunidades indígenas actuales. Las alegorías sobre la comunicación con las deidades, refieren un estrecho vínculo en el que los hombres, ya sea desde su hábitat terrenal o inmaterial producido por el trance extático (por la ingesta de bebidas rituales como el *balché* y los autosacrificios de sangre), podían penetrar brevemente en el mundo etéreo para depositar los mensajes de los hombres.

El vínculo entre las ofrendas y los dioses

En la declaración del militar Pedro Carrillo se señala que las “drogas” presentes en el ritual agrícola de Hunucmá, entre las que se encontraba el tabaco, se utilizaban a manera de “cigarros que hacen con joloch”.¹²² Diversos aspectos señalan la importancia del tabaco y su relación con el pensamiento mítico entre los mayas. En el *Popol Vuh*, se menciona que los héroes gemelos al enfrentarse a la prueba de la Casa Oscura en el reino de *Xibalbá*, tuvieron la misión de conservar el fuego encendido del ocote y de los cigarros sin que éstos se consumiesen.

en realidad no [encendieron] la raja de ocote, sino que pusieron una cosa roja en su lugar, o sea unas plumas de la cola de al guacamaya, que a los veladores [de la Casa] les pareció que era ocote encendido. Y en cuanto a los cigarros, les pusieron luciérnagas en la punta.¹²³

Otro aspecto que expresa la acepción sagrada del tabaco se aprecia en las evidencias iconográficas precolombinas, como la que se observa en el panel derecho que se encuentra en la entrada del Templo de la Cruz, en Palenque. En esta representación hay un dios anciano (Dios L) que tiene en la boca un cigarro largo, de cuyo extremo encendido emerge una doble voluta que indica el humo sagrado (figura 12).¹²⁴

Otra escena similar se encuentran en el almanaque de los fumadores que esta en la página 79b del código Madrid, en ella, aparecen el dios creador Itzamná (Dios D), el dios de la muerte Yum Cimil (Dios A) y Nal el dios del maíz (Dios E), todos con un cigarrillo

¹²² AGN, Inquisición, vol. 1177, exp. 14, Declaración de Pedro Carrillo, sargento segundo de milicias blancas, Hunucmá, 2 de diciembre de 1786, ff. 188r.

¹²³ *Popol Vuh*, 1992:49.

¹²⁴ Thompson, 2007:138; Schellhas, 1904:34.

encendido en la boca (*hobonk'ak'*).¹²⁵ En la etnografía realizada por Tozzer entre 1902 y 1905 se menciona que los dioses lacandones de la lluvia (*yumtsakob*, que viven en el sexto cielo) eran cuatro hermanos que representan los puntos cardinales. Estas deidades eran concebidas como seres ancianos y barbados de cabello blanco, que además fumaban tabaco. Según estos datos, los cometas son los “cigarros” que han sido tirados por los dioses de la lluvia, quienes también son protectores de los hombres. Estos seres también controlan los rayos (*tanupekqu*) que conforman el presagio de su llegada antes de “refrescar” la tierra.¹²⁶



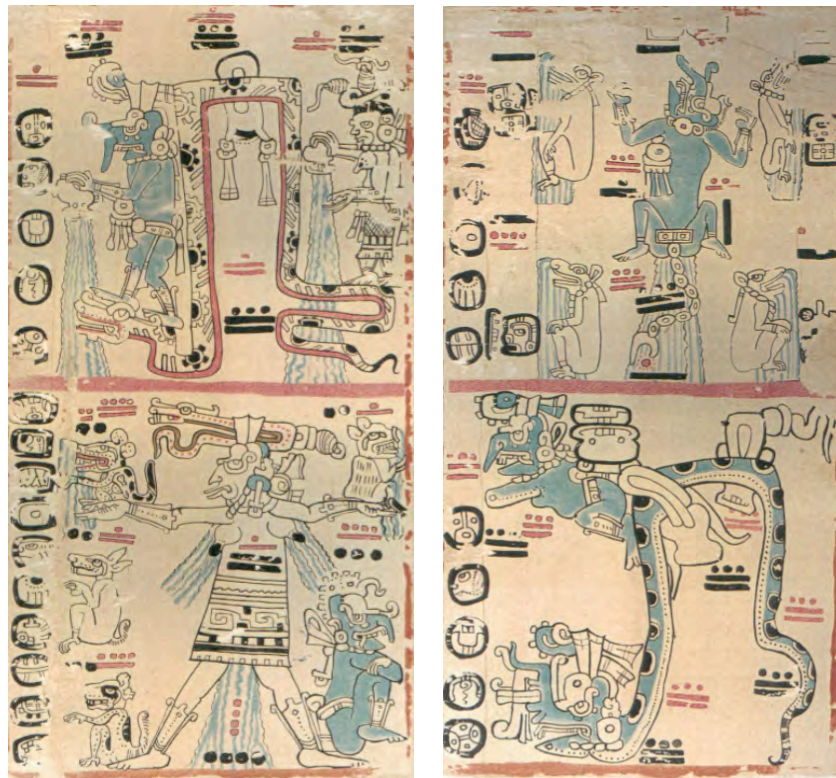
Figura 12.- Dios L. Jamba Este del Templo de la Cruz, Palenque Chiapas (dibujos L. Schele).

Por otro lado, las ofrendas de sangre que alimentaban a los dioses así como el copal usado para su ignición representaron un importante vínculo para la reciprocidad entre la tierra y el cielo. Enrique Florescano sugiere que durante la época prehispánica, la sangre quemada con copal creaba ondulaciones de humo que simulaban un movimiento serpentino.¹²⁷ Retomando esta alegoría, habría que apuntar que el cordón umbilical simbolizado por el humo del copal (en sus diversas variantes) efectivamente se dirigía al plano celeste donde habitan las deidades y las nubes. La serpiente humeante que asciende al cielo se relaciona con el dios Chac, pues en la página 33 del código Dresde hay una escena de esta deidad emergiendo de las fauces de una sierpe (muy similar a la imagen del lintel 25 de Yaxchilán), y cuyo cuerpo enrollado forma una vasija o recipiente de agua. La relación entre la serpiente y el dios Chac también se observa en la página 30 de Código Madrid, en cuya parte superior se representa a esta deidad parada sobre la cabeza de una serpiente que tiene la forma de una U invertida, lugar desde el cual irriga al mundo con un cántaro. En el extremo final de la serpiente, se aprecia la imagen de Ix Chebel Yax (diosa O) que de manera similar a Chac, fecunda a la tierra con un torrente acuoso.

¹²⁵ Thompson, 2007:138; Pérez, 2007:58, 60.

¹²⁶ Tozzer, 1907:156-158.

¹²⁷ Florescano, 2004:94.



Figuras 13 y 14.- Chac, páginas 30 y 31 del Códice Madrid.



Figura 15.- Imagen izquierda, mascaron de chac, Mayapán Yucatán. Imagen derecha, chac representado en un incensario cerámico del Posclásico Tardío. MRAH (fotografías Juan Carrillo).

En la parte superior de la página 31 del mismo códice, Chac, se encuentra despidiendo agua por el ano mientras está rodeado por cuatro sapos colocados en cada uno de los puntos cardinales. Desafortunadamente, ninguno de los documentos a los que se ha tenido acceso refieren la alegoría de personas o acompañantes de Chac mientras fecunda la tierra, los únicos datos con los que se cuenta son las etnografías postcoloniales que mencionan a pequeños infantes “croando para llamar a la lluvia”.¹²⁸ Sin embargo, no podemos determinar la naturaleza de esta conducta en las fuentes coloniales. En la parte inferior de la página 31 también se encuentra la representación del dios Chac desplazándose junto con la serpiente, que al parecer tiene el tocado de K’awil (Dios K), deidad de los linajes divinos que entre otras cosas representa las abundantes cosechas de maíz, lo cual es muy sugerente si consideremos que, en efecto, la lluvia mandada por Chac tiene el objetivo primordial de fertilizar las milpas (figuras 13 y 14).¹²⁹

Los dioses igualmente podían congraciarse o castigar a los hombres, acepción que se expresaba simbólicamente en las brazas de *pom*. Al encender el copal y lanzar las plegarias hacia las deidades acontecía lo siguiente:

que si el dicho candelero de piedra no ardía bien y daba mucha luz les decía a este confesante y a los demás que lleva dichos, que dichos dioses estaban enojados con ellos y que no recibía el sacrificio que le hacían y que era necesario que le ofreciesen su sangre para aplacarlo y para que les concediese lo que le pedían...ofrecían la dicha sangre a dichos dioses, y que si el dicho candelero ardía con luz clara les decía que ya había aceptado su sacrificio...¹³⁰

Y vio este declarante que todos los que lleva referidos adoraban a dichos ídolos hincados de rodillas y bebían la dicha bebida balché y se dejaban sangrar para ofrecer a sus dioses...¹³¹

Después de hecho el sacrificio, si le habían pedido agua veían que llovía con abundancia, y si soles veían y experimentaban que hacía mucha seca y que con [similar] efecto conseguían abundante cosecha como se lo habían pedido.¹³²

Como era de esperarse, los participantes concebían el rito como una forma de interacción directa con sus deidades, las cuales podían mostrar su aceptación o rechazo de todo aquello que se ofrecía.

¹²⁸ Montemayor, 1995; Barrera y Rendón, 2005:165.

¹²⁹ Thompson, 2007:306-326; Garza, 1998:105-108; Milbrath, 1999:200-204.

¹³⁰ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Pedro Uc, Mérida, 18 de abril de 1674, ff. 349r-351r.

¹³¹ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Marcos Uc, Mérida, 26 de abril de 1674, ff. 352r-354v.

¹³² AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Pedro Uc, Mérida, 18 de abril de 1674, ff. 349r-351r.

Deidades asociadas al ritual agrícola
Entidades cuatripartitas

En la aprehensión llevada a cabo en la milpa de Hunucmá perteneciente a Dionisio Bé, el sargento de milicias blancas Tiburcio Montero señaló que los cañutos que estaban en posesión de los inculpados contenían espinos arpeados, que como se ha señalado fueron utilizados para el sangramiento. Sin embargo, otro testigo de nombre Andrés Solís proporciona una variante de este hecho, pues menciona que los aprehendidos en la escena ritual tenían “un cañuto con tres o cuatro espinos que llaman tun”.¹³³ Este detalle pone de relieve un elemento a partir del cual, es posible identificar las deidades cuatripartitas a las que se ofrecía la ceremonia agrícola, de igual forma, permite establecer una importante correlación entre el ritual de Hunucmá y otros similares celebrados en 1674 y 1813 respectivamente.

El 1674 Pedro Uc mencionó que los dioses a los que se les ofrecía el ritual “eran los cuatro dioses señores de los cuatro vientos”, los cuales tenían potestad para concederles aquello que le pedían.¹³⁴ Ese mismo año, Marcos Uc señaló que su Padre Juan Uc:

se juntaba de noche con muchos indios a idolatrar con unos ídolos que ha tenido siempre es dicho su padre y son unas piedras que llaman tunes... que están puestos en una tabla pegadas con copal y son los ídolos que adoran por dioses.¹³⁵

En otra parte del expediente se denomina “pabhatún” a cada una de esta deidades, cuyas piedras eran “los dioses de las cuatro partes del mundo a los cuales pedían aguas y abundancia en sus sementeras”.¹³⁶ Esta descripción es muy similar a la que se refiere en un caso más tardío que data de 1813, en el cual se menciona que “[los indios] tomando de la pitarrilla con hisopo, van rociando los cuatro vientos, invocando a los cuatro pahahtunes, que son señores o custodias de las lluvias”.¹³⁷

Durante los días aciagos se celebraban las ceremonias destinadas según Linda Schelle y Paul Schellhas al dios del fin de año llamado Uayayab o dios N, deidad de rasgos

¹³³ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Andrés Solís, Hunucmá, 21 de noviembre de 1786, ff. 57v, 58 r.

¹³⁴ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Pedro Uc, Mérida, 18 de abril de 1674, ff. 349r-351r.

¹³⁵ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Marcos Uc, Mérida, 26 de abril de 1674, ff. 352r-354v.

¹³⁶ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Antonio Chablé, Mérida, 16 de mayo de 1674, ff. 357r-358r.

¹³⁷ Granado Baeza, 1946:8.

ancianos en cuyo tocado aparece representado el signo de los 360 días del año. De acuerdo con Landa, a cada uno de los días referidos les correspondían ciertas entidades designada por los colores y respectivos puntos cardinales, quedando de la siguiente manera.

Días Aciagos	Bacab	Pahuatún	chac	Uayayab	Rumbo	Color
KAN	Kanalbacab	Kanpauatun	Kanxibchac	Kanuuayayab	Sur (<i>nohol</i>)	Amarillo
MULUC	Chacalbacab	Chacpauahtun	chacxibchac	Chacuuayayab	Oriente o Este (<i>ti'lik'in</i>)	Rojo
IX	Zacalbacab	zacpauatun	Zacxibchac	Zacuuayayab	Norte (<i>xaman</i>)	Blanco
CAUAC	Ekalbacab	Ekpauatun	Ekxibchac	Ekuuayayab	Poniente u Oeste (<i>chik'in</i>)	Negro

Correlación entre días aciagos, entidades cuatripartitas y sus rumbos.

Como se puede observar en la tabla anterior, hay una correlación exacta entre las entidades cuatripartitas (señores de los cuatro rumbos del cosmos y que eran cuatro y uno a la vez¹³⁸) denominadas chaces, pahuatunes y bacabes, cada uno de los cuales está representado por su respectivo punto cardinal y color: *chac*, rojo; *sac*, blanco; *ek*, negro y *kan*, amarillo. Sin embargo se puede plantear que además de las tres deidades anteriores, al dios del fin de año o de los días aciagos también se le vincula con los rumbos cardinales y sus colores, y por lo cual se podría considerar como una más de las entidades cuatripartitas, motivo por el cual podemos sugerir que son cuatro las entidades cuatripartitas.

Durante el Posclásico, los días aciagos se volvieron los cargadores del año. Algunos señores mayas como los itzáes de Chichén Itzá, replicaron el patrón cosmogónico de las deidades cuatripartitas a partir del *multepal* o gobierno conjunto, a cuyas parcialidades designaron con un punto cardinal con su respectivo color, o bien incorporando apelativos como Chac.¹³⁹ Asimismo en las ceremonias agrícolas de 1694, los campesinos mayas refieren la presencia de un ídolo de las aguas llamado *chacpahuatunchac*, que alude al *pahuatun* rojo de Chac, deidad que estuvo resguardada en la vivienda de un labrador en un tipo de güiro (calabazo), en donde se ocultaban también los candeleros de copal, tal y como

¹³⁸ Garza, 1998:106; Pérez, 2007:64.

¹³⁹ Caso y Aliphat, 2002:718-720.

lo declaró un indio oriundo de Tizimín llamado Juan Canul.¹⁴⁰ Otras deidades como los bacabes, además de estar vinculados con los puntos cardinales, fungieron también como “cargadores”, pues de esta manera lo refiere Diego de Landa.

Entre la muchedumbre de dioses que esta gente adoraba, adoraban cuatro llamados bacab cada uno de ellos. Estos, decían eran cuatro hermanos a los cuales puso dios cuando creó el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo [para que] no se cayese.

Aparte de los bacabes que sostuvieron el cielo sobre la tierra, los pahuatunes sostuvieron a la tierra sobre el inframundo.¹⁴¹

Las piedras preciosas llamadas *tunes*, representaron el lugar donde residía la fuerza fecundante de los dioses, la sangre del sacrificio y el centro vital de las deidades. Eran el corazón de los pahuatunes o deificaciones del viento que además traían las lluvias, y que se vinculan con los chaques. Además sus implicaciones espaciales y temporales, los pahuatunes se relacionaban con cada uno de los rumbos cósmicos.

El *tun* blanco o *sak*, se relaciona con la caña, mientras el *tun* verde, por ser precioso simbolizaba el maíz.¹⁴² De hecho, en un ritual agrícola llevado a cabo en 1694, uno de los testigos señaló que una de las piedras utilizadas para hacer las “adoraciones a las milpas” era referida en lengua maya como *yaxtun*, piedra verde preciosa.¹⁴³ En este sentido, también cabría la posibilidad de que las demás piedras (*tunes*) que se asociaban a los rumbos cósmicos, hayan estado vinculadas con algún tipo de planta.¹⁴⁴ La milpa maya estuvo cargada de un fuerte simbolismo que reflejaba la trilogía alimenticia mesoamericana representada por maíz, frijol y calabaza. Pero sobre todo, el maíz contiene una diversidad

¹⁴⁰ AGN, Inquisición, vol. 535 exp. 6, Declaración de Juan Canul, Kikil, 23 de diciembre de 1694, ff. 550v.

¹⁴¹ Schele y Miller, 1986:54, 55, 62; *cfr* Baudez, 2004:190-193. En *El ritual de los bacabes* (1987:400-406) también se refiere a éstos como “cuatro deidades en una o cuatro deidad”, que nacieron el día *hun ahau* (uno ahau), el mismo día que nació el pedernal. De igual forma se asocia a estas entidades con las mariposas y pepitas de calabaza blancas, negras, rojas y amarillas.

¹⁴² Izquierdo, 1999:287; Izquierdo, 1992:330, 331.

¹⁴³ AGN, Inquisición, vol. 535 exp. 6, Declaración de Juan Canul, Kikil, 23 de diciembre de 1694, ff. 550v; AGN, Inquisición, vol. 535 exp. 6, Declaración de Magdalena Uh, 23 de diciembre de 1694, ff. 550r.

¹⁴⁴ A este respecto Sahagún menciona que los nahuas, durante la fiesta *ochpaniztli* dedicada a la madre de los dioses, los sacerdotes usaban las pieles de los cautivos muertos el día anterior, también “se subían encima de un Cú pequeño, que se llamaba la mesa de Huitzilopochtli, desde allí arrojaban, ó sembraban maíz de todas maneras, blanco y amarillo, colorado y prieto, sobre la gente que estaba abajo, y también pepitas de calabaza” (Sahagún, 1829, tomo I:154, 155).

de simbolismos y colores que expresan un mayor número de asociaciones que se articulan a los conceptos mitológicos y rituales.

Deidad del maíz

Como ya se ha señalado, la agricultura era una actividad de primer orden para la sociedad indígena, y el maíz uno de sus principales productos. Como lo indica el *Popol Vuh*, la masa que de éste se obtenía simbolizó “la carne de los hombres”, y también conformó la esencia de las bebidas como el *sacá*, el *pozole* y la masa para los “panes de la tierra” (tamales) y demás alimentos ceremoniales que se ofrecían en los diversos ritos. Si bien en los rituales agrícolas anteriormente presentados hay una clara alusión a las deidades cuatripartitas asociadas a los vientos, lluvias y rumbos cardinales, es muy probable que también haya existido una vinculación hacia la deidad del maíz en todas las alegorías sagradas que se manifestaban durante su ejecución, pues las fuentes indígenas de la época colonial tales como los *Cantares de Dzitbalché*, contienen registros que indican que la deidad del maíz, todavía se encontraba articulada estas ceremonias.

Nal (Dios E, también llamado Hun Nal Ye), además del maíz se asociaba con la agricultura, la vida y fecundidad, esto, en oposición a la muerte y lo nefasto (figuras 16 y 17). Entre los rasgos que distinguen a esta deidad, podemos señalar la representación de la mazorca de maíz con sus hojas que forma parte de su tocado.¹⁴⁵ Asimismo, *Nal* tiene una apariencia jovial y una marcada deformación craneana, y por su ausencia de rasgos animales se asemeja a la imagen misma de los hombres. Este dios está relacionado con el número 8 (*waxak*) y presuntamente fue el dios tutelar del día *Kan*. Como representación simbólica del grano de maíz plantado, su travesía ritual comienza en el inframundo al ser conducido por los dioses remeros, mientras que su incursión concluye con la germinación en un caparazón de tortuga que representa a la tierra.¹⁴⁶

Según Landa, durante el día *Kan* se realizaba la procesión del ídolo Itzamná (deidad suprema o creadora), a la cual se le refiere como Itzamná Kawil. La palabra *k'awil* se refiere a “la segunda sementera de pan o segunda cosecha de maíz,¹⁴⁷ por lo que Itzamná se

¹⁴⁵ Schellhas, 1904:24, 25.

¹⁴⁶ Pérez, 2007:61.

¹⁴⁷ DMC, 1980:305.

relaciona con la deidad solar y con la deidad del maíz. Nal no solamente encarna la vida misma, sino también la fecundidad acuosa y la abundancia agrícola.

En los *Cantares de Dzitbalché*, en el cantar cuatro llamado coox-h-kam-nicté (vamos al recibimiento de la flor) se menciona lo siguiente:

Vamos, vámonos
a poner nuestras voluntades
ante la virgen
la Bella Virgen
y Señora
la flor de las mozas
que están en su alto cadalso,
la señora...
Suhuy kaak.
Así mismo [ante] la bella
[I]X Kanleox...
Ellas son las que dan el Bien
a la Vida aquí sobre
la región, aquí sobre
la Sabana y a la redonda
aquí en la tierra.¹⁴⁸

El *suhuy kaak* o fuego virgen se asociaba con los ritos de fertilidad. Y Según Alfredo Barrera Ix Kanleox (señora del precioso capullo), representa una variante de la deidad agrícola asociada al maíz.¹⁴⁹ Como se menciona en este cantar, los mayas ofrecían sus voluntades o dádivas hacia las entidades benefactoras símbolos de la fertilidad, las cuales tenían múltiples representaciones. En este caso, la deidad vinculada a la agricultura también podía tener una representación femenina.

Deidad solar

La deidad solar (Dios G) Kinich Ahau, señor ojo solar (figura 18) estaba representada con el símbolo *kin* (sol), flor de cuatro pétalos que simbolizan los cuatro rumbos del cosmos, y por eso se asocia con el número 4 (*chan, kan*). Este dios era generador del los rumbos del universo, la luz, el calor y el tiempo, en ocasiones se representaba con barbas en forma de rayos solares, orejas de jaguar y ojos cuadrados que representan el estrabismo.

¹⁴⁸ Barrera, 1992:363, 364.

¹⁴⁹ Barrera, 1992:363; Garza, 1998:111. Para otros autores como Noemí Cruz (2005:29), esta deidad es una representación de la diosas lunares Ixchel e Ixchelyax.



Figura 16.- Incensario cerámico del dios del maíz. MRAH (fotografía Juan Carrillo).



Figura 17.-Resurrección del dios del maíz. Imagen K1892 de Justin Kerr.



Figura 18.- K'inich Ahau. MRAH (fotografía Juan Carrillo).

Desde el periodo Clásico, los gobernantes además de ostentar el título *kinich*, inducían el estrabismo a sus descendientes, hecho que también se refiere en la Colonia temprana.¹⁵⁰ Thompson sugiere que el rasgo distintivo de la deidad solar eran los dientes incisivos de la mandíbula superior que tenían una forma de “T”, aspecto que tuvieron algunos cráneos encontrados en entierros, lo que podría significar un tipo de personas consagradas al sol (quizá por inmolación), o que bien pudieron ser los sacerdotes *ah kines* (*ah kin*, el del sol).¹⁵¹ Al finalizar su paso por el cielo, Kinich Ahau se convierte en jaguar, señor del mundo subterráneo y sol nocturno.¹⁵² El sol también se asociaba con las sequías y el mal tiempo. No obstante, mediante la intervención de los dioses que controlaban la lluvia y los vientos es que esta situación podía tornarse más favorable.¹⁵³

Las alegorías animales del dios solar eran el venado, el colibrí, el águila y la guacamaya.¹⁵⁴ Todavía en la época colonial, los mayas yucatecos de Izamal durante las enfermedades o “pestilencias” ofrecían dádivas en el templo de Kinich kakmo (guacamaya de fuego del ojo o rostro solar, variante de la deidad solar).

Así mismo había otro cuyo cerro de la parte norte, que hoy es el más alto, que se llamaba kin inch kak mo. Y era la causa, que sobre él había un templo y, en él, un ídolo que se llamaba así. Y significa [su nombre], en nuestra lengua, sol con rostro que sus rayos eran de fuego. Y [dicen] que bajaba a quemar el sacrificio a medio día, como bajaba volando la guacamaya con sus plumas de varios colores. Y este ídolo era venerado y decían que, cuando tenían mortandad o pestes o otros comunes males, iban a él todos, así hombres como mujeres, y llevando muchos presentes, le ofrecían. Y que allí, a la vista de todos, bajaba un fuego, como es dicho a medio día.¹⁵⁵

Las ofrendas que los hombres realizaban podían ser recibidas por las deidades en sus respectivos planos, ya sea el cielo o el inframundo. Sin embargo, como en este caso las deidades poseían la capacidad desplazarse a través de la quinta dirección para descender a los templos sagrados y recibir sus ofrendas. El dios solar estuvo estrechamente vinculado

¹⁵⁰ Thompson, 2007:290; Pérez, 2007:59.

¹⁵¹ Thompson, 2007:290.

¹⁵² Esta acepción es la que se conoce como GIII, la cual se encuentra representada en el Templo del Sol en Palenque (Pérez, 2007:59). Véase también Garza, 1998; Thompson, 2007; Schele y Miller, 1986; Taube 1997.

¹⁵³ Thompson, 2007:292.

¹⁵⁴ Garza, 1998:104, 105.

¹⁵⁵ Lizana, 1995:63.

con otras deidades como Itzamná,¹⁵⁶ ya que durante los días aciagos Ix y Muluc se realizaban rituales en honor a la deidad kinich ahau Itzamná.¹⁵⁷ En este sentido, se puede sugerir que, si durante los días aciagos se realizaban rituales en honor a Bolondzacab (Dios K o de los linajes divinos) para garantizar la continuidad de los linajes (con el fin de mantener con salud y vitalidad a los descendientes de la nobleza indígena), y a Kinich Ahau Itzamná que se manifestaba como la deidad solar y que también era otorgadora de la lluvia, estos ritos pueden entenderse como representativos para evitar las inclemencias que también podían causar las deidades. El sol, lo mismo podía crear vitalidad que destrucción a través de sequías intensas, de manera similar, las excesivas lluvias y el granizo causaban dramáticos estragos entre los agricultores mayas y la población en general.

Al tener una relación intrínseca con la naturaleza, los mayas aludían durante los ritos agrícolas a los diversos factores que incidían directamente en los cultivos que se hacían en la milpa. La búsqueda de la armonía en los elementos hidráulicos, el sol y los vientos era desde luego, una premisa fundamental en el ritual, y que desde luego, estaba supeditada a la respuesta divina. En este sentido, no es casualidad que los mayas coloniales todavía hicieran reverencia a la deidad solar. De hecho, los *Cantares de Dzitbalché* contienen interesantes versos en los que se alude al bello señor (el sol), padre de los cielos, considerado “el único y verdadero Dios”, al que se le hacía reverencia por tener su “gran asiento en las alturas”.¹⁵⁸ Todavía a inicios del siglo XX, Tozzer registra variantes de la deidad solar entre los mayas lacandones de Chiapas, y décadas más tarde, Erick Thompson identificaría algunas alegorías míticas sobre su origen.¹⁵⁹

Chac

Por ser el principal artífice de las lluvias, Chac (Dios B), conservó una posición primordial en las advocaciones de los campesinos mayas coloniales. Esta deidad luce rasgos de animal que se observan en su rostro, el cual contiene una prominente nariz de tapir y colmillos curvos de serpiente que sobresalen de la comisura de su boca.¹⁶⁰ El resto de su cuerpo bien

¹⁵⁶ De acuerdo al *Devocionario* de Lizana (1995:62), Itzamná también enviaba la lluvia sobre la tierra.

¹⁵⁷ Landa, 1986: caps. XXXVI, XXXVII.

¹⁵⁸ Barrera, 1992: 356-360.

¹⁵⁹ Tozzer, 1907:93-95; Thompson, 2007:425-431.

¹⁶⁰ Otras deidades vinculadas con la serpiente fueron Itzamná y Bolondzacab (Garza, 1998:105-108).

podía conservar rasgos humanos o de sierpe, animal que al igual que el tapir estuvo asociado al agua desde el periodo Preclásico. Chac, también estuvo asociado con las nubes y la fertilidad, razón por la que frecuentemente se le representaba teñido de color azul. De igual forma se le asociaba con Venus y la vía láctea.

El Dios B también portaba instrumentos como el hacha, de la cual se desprendían el relámpago y su estruendoso sonido. También se le representa sujetando una antorcha que simbolizaba el calor y las sequías. Debido a la injerencia que tenía en el control de estos elementos celestes, es que esta deidad fue muy socorrida a través del ritual agrícola, lo que a su vez lo relacionaba con la producción.¹⁶¹

En las fuentes indígenas coloniales como *El ritual de los bacabes*, Chac aparece vinculado con el tratamiento para fiebres altas y alucinaciones, y cuyo estado claramente podía conllevar a un estado de trance similar al que se alcanzaba mediante la ingesta de bebidas rituales o el autosacrificio, y en el cual, no sería nada extraño tener “encuentros” con las deidades sagradas. En diversas partes de *El ritual*, se menciona que la morada del dios de la lluvia bien podría ser el cielo o la unión de las direcciones cósmicas.¹⁶²

Música y danza

Cabe mencionar que aunque en el caso de Hunucmá no se refiere el uso de música o danzas vinculadas con el ritual agrícola, hubieron contextos similares en donde estos elementos formaron parte de la ceremonia. Por ejemplo, en 1674 Marcos Uc declaró que en la milpa de su padre Juan Uc y en la de Andrés Balám se realizaban reuniones nocturnas, en esos lugares:

[los indios] bailaban y cantaban unas veces un baile que llaman el pochoh y otras el dzulam. Y para juntarse a esta adoración tocaban primero un tumkul –pequeño instrumento de su nación- que era la señal que hacía para juntarse a dicha adoración. Y el son que tocaban se llama dzulam pochob. Y que dicha adoración la hacían y la hacen de noche.¹⁶³

¹⁶¹ Milbrath, 1999:200-204; Laughton, 2004:76-78; Pérez, 2007:64. Esta deidad estuvo asociado con el Dios GI de la triada de palenque, el más viejo y el primero en nacer. Su nombre era Chac Xib Chac (Chac rojo esparcidor), que en las vasijas policromas aparece ejecutando una danza sacrificio (Schele y Miller, 1986:48-52).

¹⁶² *El ritual de los bacabes*, 1987:267-269.

¹⁶³ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Marcos Uc, Mérida, 26 de abril de 1674, ff. 352r-354v.

Las danzas, música y representaciones solemnes formaron una parte integral de las celebraciones rituales prehispánicas. En la *Relación* de Landa hay datos explícitos sobre el carácter “reiterativo” de algunos bailes, los cuales se prolongaba por días e incluso semanas, conducta que también aludía a la adquisición de un estado de consciencia de naturaleza “extática”, en el cual, los ejecutantes entablaban un dialogo con las deidades. Las danzas formaron parte de los ritos que se utilizaban para congradar a diversas deidades, dígase de la guerra, el inframundo (a través de las danzas como la del *xibalba okot* o danza del “demonio”), o como en este caso, asociadas con las advocaciones propiciatorias. Las danzas, además de servir como adoración, podían incluso, divertir a las deidades.¹⁶⁴

El *pocho*’ es un baile que todavía se practica entre los mayas de Tenosique (Tabasco), y una pequeña variación en la grafía de este nombre, *pochob*’, se utiliza para llamar a esta misma danza que se realizaba en Tinum (Campeche) hasta la segunda década del siglo XX, la cual se realizaba al unísono con cánticos. Según Samuel Martí, los conceptos recogidos por Pío Pérez sobre el *dzul okot* y el *dzulam* se refieren a las “las danzas de los extranjeros”. Es menester señalar que los mayas yucatecos utilizaron el vocablo *dzul* (*ts’ul*) para referirse a otros grupos étnicos, o bien para designar a los grupos mayenses o mesoamericanos que se asentaron en su territorios, tal es el caso de los itzáes que ocuparon Chichén Itzá.¹⁶⁵ Por un lado, no es posible saber concretamente si el *dzulam* es una danza que se introdujo al área maya del altiplano central o por mayas provenientes de otras regiones, incluso resultaría muy complejo saber si efectivamente esto ha ocurrido. Los ínfimos datos que se tienen solamente permiten realizar conjeturas sobre este hecho, el cual parece poco probable. Como se menciona en el diccionario *Cordemex*, el *pocho*’ o *pochob*’ y el *dzulam* formaron parte de las danzas precolombinas que se tornaron proscritas en el contexto colonial, pues en otras partes del área maya como en Guatemala, acontecieron hechos similares con las danzas como el *tum teleche* y el *oxtum*.¹⁶⁶

Por el otro lado, es común que los mayas actuales también utilicen la palabra *dzul*, no solamente como un apelativo, sino también para referirse a los “principales” que se

¹⁶⁴ Solano, 1974:381.

¹⁶⁵ Con la “conquista” este concepto también se utilizaría para designar a los españoles.

¹⁶⁶ AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 54, Disposiciones del Santo Oficio sobre los bailes gentiles de los indios, Mazatenango, Guatemala, 8 de noviembre de 1623, ff. 313v-320r.

desplazan a otros pueblos por diversos motivos, ya sea familiares o como en este caso rituales. Este vocablo no solamente hace referencia a un *status* económico, también responde a una cuestión jerárquica. Hay que tener en cuenta que durante la Colonia, los mayas de apelativo los *xiu* se decían descendientes directos de los antiguos soberanos mayas, cuestión que los hacía distinguirse de los otros indios *macehuales* o comunes, y al mismo tiempo contar con ciertos privilegios. Según la documentación del caso de 1674, Antonio Chablé confesó que las personas “que le acompañaban en sus sambras y fiestas”, eran “su yerno Miguel Uc y así mismo Andrés Ciau hijo de don Pedro Ciau cacique de Santa Catalina, Pascual Ku yerno del dicho cacique, y Manuel Canché mulato y un indio chuntán” de apelativo Coboh.¹⁶⁷ El ritual agrícola que se efectuó en los años citados, no conformó un caso aislado, más bien formó parte de una serie de eventos rituales celebrados en milpas y colmenares de localidades aledañas a Oxcum y Mopilá, que también implicó la movilidad de los involucrados, díganse labradores, caciques o chuntanes. De acuerdo al testimonio anterior, el cacique o *batab* (mandatario local de un pueblo) y su auxiliar llamado *chuntan*, estuvieron involucrados en la celebración del ritual agrícola de 1674. Por tanto, en lugar de concebir al *dzulam* como una danza “incorporada” a la tradición maya, podemos decir que como en el caso del sacrificio humano, la danza del *dzulam* o *dzulam pochob'* quizá era baile ceremonial que se asociaba a las jerarquías indígenas (intermedias o menores) que participaban en los ritos, también es probable que los cánticos se refieran a las oraciones utilizadas para invocar a las deidades.

La melodía del *tunk'ul* (figura 19) acompañaba la ejecución de las danzas rituales. El nombre de este instrumento está compuesto por los vocablos *tun* y *k'ul*. *Tun* se refiere genéricamente a cualquier tipo de piedras, comunes o “preciosas”, mientras que *kul* (*k'ul*) significa adoración o reverencia.¹⁶⁸ El significado de este instrumento alude a su función misma, la adoración hacia las piedras preciosas o similares de las deidades en la tierra. Es curioso que el diccionario *Cordemex* defina al *tunk'ul* como tipo de “tambor horizontal de madera o mitote”, lo que evidentemente es un error, ya que aunque efectivamente es un instrumento que se percute, el *tunk'ul* (conocido como *teponaztli* en el centro de México)

¹⁶⁷ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Antonio Chablé, Sital, 2 de abril de 1674, ff. 337v-339r.

¹⁶⁸ DMC, 1980:822.

no obtiene su sonido al golpear una membrana o parche, es decir, no pertenece a los instrumentos membranófonos.

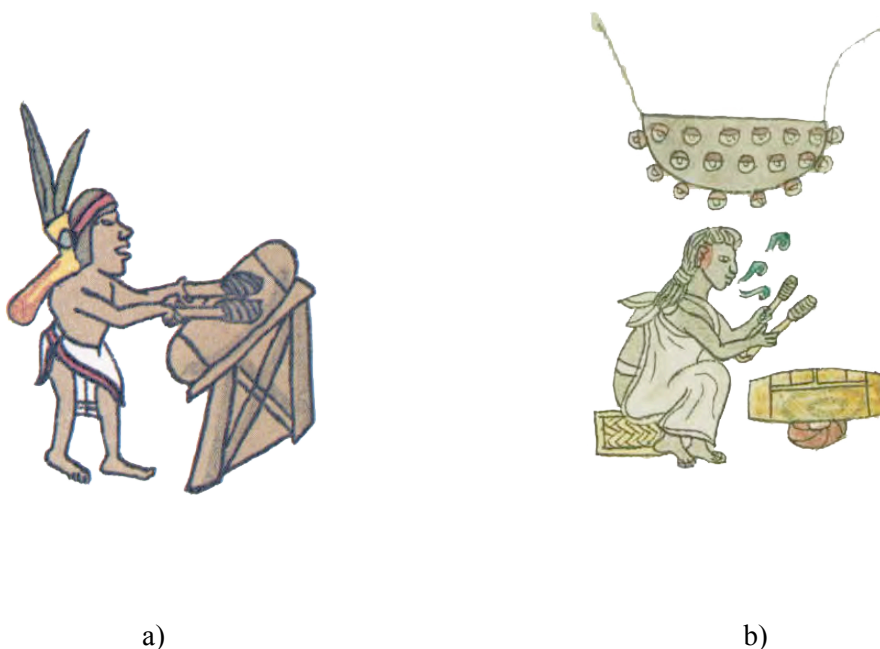


Figura 19.- Músicos indígenas tocando el *tink'ul* o teponaztli, a) códice Magliabechiano ff 81r. b) códice Mendoza 63r. Los ojos que se encuentran sobre el ejecutante refieren que este instrumento se tocaba por las noches, de igual forma las volutas que emergen de su boca podrían referirse a los cánticos o rezos.

En este caso el *tink'ul* es un instrumento de percusión que pertenece a los idiófonos,¹⁶⁹ pues su sonido surge al golpear alguna de sus láminas o lenguas con unas baquetas recubiertas con hule, algodón o resina, y por sus características físicas y sonoras este instrumento puede ser considerado como un tipo de xilófono de doble voz. El *tink'ul* tuvo múltiples usos rituales desde la época prehispánica, y durante la época colonial conservó sus acepciones como un instrumentos musical que evocaba sonidos rituales, y como en este caso, se utilizaba para acompañar las danzas y plegarias.

En el ocaso de la Colonia (1813) el cura de Yaxcabá Bartolomé del Granado refirió que los mayas, todavía usaban “algunas canciones en su idioma para sus festines y bailes

¹⁶⁹ Lo referente a la organología maya precolombina puede consultarse en Riviera (1980).

públicos: pero son tumultuarias, y sin orden ni concierto, y la acompañan con una flautilla ronca y el mitote [*tunk'ul*]... este instrumento usaban los indios desde su gentilidad y hasta ahora suelen usar para sus idolatrías.” El cura no refiere textualmente el uso del *tunk'ul* en la ceremonia milpera, pero sí en un contexto ritual, lo que sugiere la posibilidad de que éste y otros instrumentos como las flautas todavía continuaran formando parte de las “adoraciones proscritas” de los mayas, tales como el rito agrícola. Para la segunda década del siglo XIX también hay claras evidencias sobre la continuidad de las invocaciones propiciatorias que realizaban los campesinos mayas de Yaxcabá, las cuales conservaron muchos de sus atributos prehispánicos, pues durante su celebración todavía se ingería *balché*, se quemaba copal y se le rendía culto a las entidades cuatripartitas o *pahuatunes*.

La [idolatría] que hasta hoy dura es la que los indios llaman *tich*,¹⁷⁰ que quiere decir, obligación o sacrificio, y que vulgarmente se llama misa milpera, por ser un remedo [imitación] de la verdadera misa, y es la forma siguiente: sobre una bardacoa o tapezco, formado de varillas iguales, que les sirve de mesa, se pone un pavo de la tierra, en cuyo pico, el que hace de sacerdote va echando pitarrilla, luego lo mata, y los asistentes lo llevan a sazonar, entre tanto que se va cociendo, bajo la tierra, unos panes que llaman de maíz canlahuantaz, esto es, de catorce tortillas o costeras, entreveradas con frijol, cuyo misterio no me han declarado. Después de sazonado todo, se van colocando jícaras de pitarrilla: luego, acercándose el sacerdote, comienza a incensarlo con copal... y que tomando la pitarrilla con hisopo, van rociando los cuatro vientos invocando los cuatro pahuatunes que son señores y custodias de las lluvias: luego, acercándose a la mesa levantan en alto una de las jícaras, e hincándose los circunstantes se la van aplicando a la boca; y se concluye la función echando todos a comer y beber a satisfacción.¹⁷¹

Conclusión

La cosmovisión indígena estuvo imbricada a los diversos ciclos que componían el universo, cuyo movimiento constante era generado por las deidades creadoras. El ritual agrícola colonial, independientemente que se le llame *tich* o misa milpera como alude Granado Baeza, es un claro ejemplo de la manera en que los aspectos sacralizados de la naturaleza se

¹⁷⁰ Según el diccionario *Cordemex*, el *tich'*, era un “sacrificio o ceremonia que hacían los indios antes de cosechar sus sementeras para tener propicio al genio del monte” (DMC, 1980:791). Sin embargo, la relación del cura Granado Baeza señala que durante este rito se realizaban ofrendas a los señores de los vientos y se realizaban ofrendas a manera de tamales. Elementos similares a los del *tich'* colonial son los que ahora contiene un ritual practicado por los campesinos mayas para “alimentar al campo”, y que actualmente se le llama *hanlicol*. Por otro lado, aunque los documentos coloniales no señalan textualmente alguna forma particular de denominar a la evocación de las lluvias, los mayas actuales llaman *ch'achaak* a esta ceremonia.

¹⁷¹ Granado Baeza, 1946:8, 9.

conservaron mitológica, ritual y colectivamente. Tanto en la época prehispánica como en la colonial, el ritual agrícola cubrió las necesidades más apremiantes de la sociedad indígena.

La advocación propiciatoria de los campesinos mayas tuvo una marcada continuidad, y a diferencia de lo que podría pensarse, se llevó a cabo de manera cotidiana durante la Colonia. Entre los rituales del siglo XVII, XVIII y XIX hay pocas diferencias; el copal, el *balché*, el *sacá*, las ofrendas de maíz, los arcos de jabón y la sangre (humana o animal) que se utilizaban para congraciarse a las deidades cuatripartitas, el sol, la lluvia y al maíz conformaron una constante en la celebración del ritual milpero. Otros aspectos como la danza y la música, aunque también estuvieron asociados a este rito y al de los apicultores, tuvieron un carácter un tanto más intermitente, lo que indica que el ritual maya podía ser flexible, pero sin perder la estructura principal que garantizaba su reproducción.

Mientras las ceremonias “Estatistas” como el sacrificio humano aludían a una compleja parafernalia que cubría importantes funciones como la conservación de los reinos, la sucesión dinástica, las victorias en los enfrentamientos bélicos, la legitimación de las relaciones de poder e incluso el equilibrio universal, el culto “popular” que era propio de los campesinos mayas y la subalternidad nativa respondió a las necesidades inmediatas como la propiciación de las lluvias para las milpas, la abundancia de sus productos que se plasmaban en abundantes y bien logradas cosechas, el alejamiento de los animales que la destruían, tales como el *kulú* (mapache),¹⁷² la esterilización de las tierras de cultivo y la preservación de la naturaleza. Y como se ha visto a lo largo del presente capítulo, los campesinos mayas siguieron realizando el ritual que garantizaba la reproducción de los campos y la reciprocidad entre los hombres y las deidades.

La concepción sobre la armonía de los ciclos de la naturaleza que se encontraron articulados espacial y temporalmente a los ritos, formaron parte de un pensamiento integral que sistematizaba la experiencia y el conocimiento, y que permitió la construcción social de una realidad complejamente estructurada entre los mayas. Asimismo, sus aspectos míticos recreaban la condición humana que fue concedida a las criaturas terrestres por las deidades. Durante el proceso de creación de la tierra y el mundo, los dioses buscaron reiteradamente engendrar a los seres que tuviesen la capacidad de invocarlos y alabarlos, así como de

¹⁷² AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Declaración de Leandro Santos Casanova, Mérida, 23 de Junio de 1787, ff. 15r; Hofling y Tesucún, 2000:376; DMC, 1980:422.

reproducirse y trabajar con el fin de que pudiesen generar las ofrendas para alimentarlos y construir los santuarios sagrados. Pero sobre todo, los hombres necesariamente debían tener la capacidad de hablar para poder evocar las plegarias y los nombres de los seres que los protegían. Estos atributos los harían distinguirse de los animales y de los hombres de barro y de madera que fueron destruidos por su indiferencia hacia los dioses y que perdieron su condición humana por faltar a la ritualidad, así como por la insensibilidad y maltrato que ejercían hacia “los perros, los pavos, las piedras de los fogones”, etcétera, es decir, a la naturaleza.¹⁷³

Valdría la pena señalar que a diferencia de la concepción indígena de la esencia humana y de la naturaleza, la tradición judeo judeo-cristiana exacerbó la idea de que el hombre, como hijo único del creador, podía disponer de todo cuanto quisiera, es decir, contribuyó a la justificación tanto de los ideales de conquista como a la formulación de un tipo de “patente de corso” sobre la explotación irracional de la naturaleza. El antropocentrismo inherente a esta tradición influyó en la concepción que se oponía a la armonía entre el hombre y su entorno, tal como se aludía en otras tradiciones religiosas de la antigüedad, tal es el caso de los mayas. La destrucción y persecución de los rasgos naturalistas ajenos al cristianismo también coadyuvaron notablemente a la indiferencia, distanciamiento y al dominio desmedido sobre la naturaleza, afianzando las capacidades del hombre y el monopolio sobre su uso. En siglos posteriores a la colonización, esta concepción sería retroalimentada por la secularización, el pensamiento ilustrado, el concepto de progreso y el desarrollo del capitalismo.¹⁷⁴

¹⁷³ *Popol Vuh*, 1992:11-19, 61-63.

¹⁷⁴ Pérez Prieto, 1999:29-30; Angulo, 2001:134.

Capítulo 4

EL REMEDIO CONTRAS LAS AFECCIONES (*k'ex*), RITOS CURATIVOS

Salud, enfermedad y equilibrio corpóreo: consideraciones generales sobre las prácticas médicas en la sociedad indígena

Desde la época prehispánica, los mayas entendieron la relación salud-enfermedad a partir de una concepción mágico-religiosa, la cual, estuvo condicionada al carácter ambivalente de las deidades.¹ Además de su aspecto etéreo, el remedio contra las afecciones del cuerpo humano se encontró indisolublemente ligado a una coacción empírica, dicha parte estaba compuesta por un conjunto de recursos terapéuticos que se aplicaban directamente al cuerpo de los enfermos.

La medicina indígena era una práctica integral donde se conjugaban las invocaciones sagradas y los componentes empíricos, a los cuales se aludía para el restablecimiento de la salud o equilibrio corpóreo. El empalme de ambos aspectos se llevaba a cabo a partir de un importante recurso intangible que era evocado mediante el ritual. De acuerdo con López Austin, la magia se refiere a la práctica de ciertos actos regulados, mediante los cuales, los hombres “pretenden ganarse la voluntad de los dioses”, por tal motivo es que realizan autosacrificios, plegarias y ofrecimiento de dádivas. Era a través de este ejercicio que los hombres establecían un diálogo con su misma parte “invisible y la de aquellos seres que los rodeaban”.² De acuerdo a esta premisa, podemos mencionar que la energía intangible o magia a la que intencionalmente se aludía mediante el ritual, evocaba la esencia sagrada que interactuaba inevitablemente con su contraparte empírica, cuya resultante propiciaba la “efectividad” o catarsis de todo aquello que se utilizaba para la sanación del enfermo.³ A través del ritual, los hombres también podían congraciarse con las entidades comúnmente asociadas a los malos vientos causantes de

¹ Gubler, 1997:229; Montolú, 1980:47-65; Garza, 1998:91-135. Los castigos menores o “leves” causaban enfermedades que duraban pocos días, y al parecer no requerían de la intervención de los “curanderos”, quienes sí lo hacían cuando un castigo mayor afectaba a las personas (Garza, 1990:179).

² López Austin, 2004, 23-25; López Austin y Millones, 2008:127-129.

³ Es menester señalar que a diferencia de algunos estudiosos, no concebimos a la magia como un aspecto predominantemente negativo y utilizado únicamente para dañar a las personas. Mucho menos representa un aspecto netamente “popular” de las curaciones que se aponían a un aspecto “oficial”. La existencia de un marcado sistema de diferenciación social no implicaba necesariamente que en cada uno de sus estratos tuviera un concepto particular de las enfermedades. Por el contrario, el aspecto psicosomático de las enfermedades permaneció fuertemente estructurado al pensamiento religioso, esto, independientemente de que se tratase de las deidades “oficiales” o “populares”.

calamidades y muerte, o con aquellas concebidas como benéficas pero que también podían castigar a las criaturas por eludir sus deberes o transgredir las normas religiosas.⁴

Los saberes curativos tuvieron una amplia trascendencia en la sociedad maya, pues Landa menciona que entre los indios “habían también cirujanos o por mejor decir, hechiceros, los cuales curaban con hierbas y muchas supersticiones; y así de todos los demás oficios”.⁵ Los médicos realizaban la ceremonia respectiva a su oficio durante el mes *zip*, en el cual le rendían culto a Ixchel, Itzamná, Cibolontun y Ahau Chamahez. Durante este rito los participantes quemaban *pom* (copal), efectuaban oraciones y sacralizaban sus instrumentos de curación (entre éstos se encontraban las piedras adivinatorias llamadas *am* que muy probablemente se utilizaban para realizar el diagnóstico de las enfermedades mediante la adivinación) pintándolos de azul. Después de la consagración de los envoltorios se efectuaban una danza llamada *chantunyab*, se designaban a las personas encargadas de la realización de este rito para el año siguiente y se efectuaba la ingesta de alimentos ceremoniales y el *balché*.⁶

Las afecciones del cuerpo humano así como el conocimiento terapéutico y ritual utilizado para contrarrestar los males, estuvieron vinculados a la estructura de pensamiento religioso y a la cosmovisión. De diversas maneras, los registros de la memoria indígena expresan eventos catastróficos asociados a las plagas y enfermedades, de igual forma, indican los diversos “conjuros y encantamientos” que se utilizaban para apaciguar estos infortunios.

La deliberada quema de los códices acontecida en Maní en 1562, no implicó una pérdida del conocimiento curativo de los mayas o de su concepción sobre la dicotomía

⁴ Lo referente a los recursos terapéuticos de los mayas coloniales puede consultarse en los libros del *Chilam Balam* de *Ixil* (1980?), *Teabo* (Canul y Peniche, 1988), *Tekax* (1981), *Kaua* (Bricker y Miram, 2004), *Chan Cah* (1982), *Nah* (Gubler y Bolles, 2000; Canul y Peniche, 1988), *El ritual de los bacabes* (1987), *El libro del Judío* (Barrera Marín y Barrera Vásquez, 1983), el *Códice Pérez* (1949), el *Manual del Mayordomo* (Dolores Espinosa, 2007) y los *Manuscritos de Campeche* (estadísticas sobre agricultura e industrias, 1854-1859 ca. Inciso LL) ubicados en la Latin American Library de la Universidad de Tulane. Véase también el tomo primero de la *Enciclopedia Yucatanense* (Echánove, 1945), la *Nomenclatura etnobotánica maya* (Barrera Marín, Barrera Vásquez y López Franco, 1976), el texto sobre *Plantas medicinales de Yucatán* (Cuevas, 1913), los tres volúmenes de la *Flora medicinal indígena de México* (1994), *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México* (1994) y otros títulos de la colección Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana publicada por el INI.

⁵ Landa, 1986:cap. XXIII.

⁶ Landa, 1986:cap. XL.

salud-enfermedad. Todavía en los albores del siglo XVII, Pedro Sánchez de Aguilar registra una significativa presencia del conocimiento curativo de los mayas.

Tenían libros de cortezas de árboles con un betún en blanco, y perpetuo de diez y doce varas de largo, que se cogían doblándolos como un palmo, y en éstos pintaban con colores la cuenta de sus años, las guerras, pestes, huracanes, inundaciones, hambres y otros sucesos: y por uno de esos libros que quité a unos idólatras vi y supe que a una peste llamaron mayacimil, y a otra ocna kuchil, que quiere decir muertes repentinas, y tiempos en que los cuervos entraron a comer los cadáveres de las casas. Y la inundación o huracán llamaron hunyecil, anegación de árboles...

Así ni mas ni menos usaban y usan estos indios sus refrancillos en estos 18 meses, y seis días caniculares para sembrar, y mirar por su salud, y curarse como nosotros en verano, estío, otoño e invierno.

... y aunque los primeros religiosos, santos y verdaderos viñadores de Jesucristo, procuraron desterrar esta cuenta, entiendo que era superstición para usar de su gentilidad, no aprovechó, porque lo más lo saben por tradición de sus mayores.⁷

La apreciación de Sánchez de Aguilar es muy significativa en diversos sentidos, ya que pone de relieve los mecanismos de conservación del conocimiento indígena articulado en un núcleo principal y que contenía diversas aristas. No solamente menciona los registros cronológicos del tiempo, sino también su utilidad práctica en los ciclos productivos y la conservación de la salud. También distingue la importancia de la transmisión oral y escrita del conocimiento.

La apropiación y reutilización de elementos como la escritura en caracteres latinos también coadyuvó con la preservación de los saberes plasmados en los textos rituales y curativos. En este sentido *El ritual de los bacabes* es bastante explícito al mencionar en diversos “conjuros” la frase “los glifos de las nubes o de los cielos”, o los “ocho mil glifos”, “ellos nos darán las respuestas” a las enfermedades, lo que es una clara alegoría hacia la antigua tradición del conocimiento curativo y ritual.⁸

La concepción del plano terrestre dividido en cuatro sectores cósmicos y en cuyo centro se encontraba el eje del universo estuvo vinculado tanto a los cálculos temporales como a la noción del cuerpo humano y su destino. El transcurso del tiempo fue concebido como una transformación constante e inherente a la existencia etérea. Los días fueron unidades numéricas “representadas por un dios cargador y su carga”, y estuvieron

⁷ Sánchez de Aguilar, 2008:159-161.

⁸ *El ritual de los bacabes*, 1987:292, 295, 297, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 316, 320, 329, 397, 429, 591.

compuestos por una correlación de veinte figuras y trece guarismos, cuya cuenta fue la base de los cálculos utilizados para la elaboración de los calendarios.⁹ Según lo indicaban las cuentas calendáricas, cada uno de los cuadrantes cósmicos fungía como paso de las deidades cargadoras que influenciaban la vida de los seres terrestres¹⁰ desde el día de su nacimiento.¹¹

Los mayas yucatecos concibieron el concepto de salud-enfermedad mediante la presencia de un órgano rector llamado *tipté* (el cual estaba inmediatamente debajo del ombligo), del cual surgían los cuatro rumbos o sectores que se proyectaban desde la región del abdomen a todo el cuerpo. Era en relación a este órgano que todos los demás guardaban un orden preciso. Estos cuatro sectores se componían por la zona del hipogastrio (*chun u nak*) y su región superior (*u uich puczikal*), así como otros dos lados llamados *hay nak*. El *tipté* normaba las funciones del organismo, su daño o desajuste causaba un desequilibrio de los órganos del cuerpo, y por ende, las enfermedades (como la alteración de los ciclos menstruales o su irrupción, la falta del deseo sexual o de sueño). La curación de este “centro” incluía los masajes (con los que el *tipté* retornaba a su lugar) o el uso de infusiones. El diagnóstico de su posición, latidos y estado de éste órgano era un conocimiento esencial de los practicantes de la medicina maya, y en este rubro desde luego, se encontraban las parteras, quienes además de ofrendar plegarias a la diosa Ixchel eran conocedoras de las técnicas necesarias para regresar al *tipté* a su posición ideal, pues especialmente era durante el alumbramiento que éste se movía de su sitio.¹²

Los astros también manifestaban su influencia en las acciones cotidianas. Por ejemplo, el sol era un astro masculino que durante su viaje por la bóveda celeste representaba el ciclo de la vida y la muerte, lo mismo se internaba en las fauces de la tierra para sumergirse en el inframundo que emergía nuevamente para proyectar su brillo en el firmamento. La trayectoria del sol también representaba uno de los ejes cósmicos durante su recorrido. En contraste, el eje transversal del universo se formaba por la trayectoria de la luna, astro femenino que asociado con el frío y calor.

⁹ López Austin y Millones, 2008. Lo referente a los calendarios mayas puede consultarse en Schele y Miller (1986); Edmonson (1995); Milbrath (1999); y Prem (2008).

¹⁰ López Austin y Millones, 2008:89.

¹¹ Villa Rojas, 1995:191.

¹² Villa Rojas, 1995:190-198.

La dialéctica de elementos fríos y calientes intervenían tanto en el diagnóstico y tratamiento de las afecciones como en un tipo de preservación del equilibrio corpóreo. En lugar de referirse a una cuestión estrictamente relacionada con la temperatura, la idea de lo que es frío o caliente se asociaba a cierto tipo de cualidades atribuibles a los objetos.

Hay en esta tierra mucha cantidad de hierbas medicinales de diferentes propiedades, y si hubiese persona en ella que tuviese conocimiento de ellas las hallaría de grandísima utilidad y efecto, por que los indios naturales no hay enfermedad a que no apliquen hierbas, pero preguntándoles razón de su propiedad no saben dar otra más de ser fría o caliente, y que suelen usar de ellas para aquel efecto que las aplican, pero en efecto hay muchas de gran virtud para toda suerte de enfermedad, y contra veneno, y por el contrario, también las hay muy venenosas y mortíferas.¹³

Los alimentos cálidos eran aquellos de sencilla deglución y de contenido estimulante, tales como la carne de gallina y sus productos cocidos en ceniza de leña, carne de res, chocolate, atole de maíz, sal, miel de abeja doméstica y frutas como el plátano. Su contraparte era representada por algunos productos como las carnes de chachalaca y pavo de la tierra, chile, frijol, huevos tibios o duros, el *pozole*, el *sacá* y la miel de abejas silvestres.

En buena medida se buscaba la conservación de un estado “templado” o equilibrio entre las propiedades de los alimentos y la condición misma del cuerpo. Una mala administración de éstos propiciaba una ruptura de la armonía y la aparición de las enfermedades. La curación implicaba la consideración de los aspectos fríos o calientes de cada alimento que contribuirían a contrarrestar los efectos de los padecimientos que se buscaban remediar.¹⁴

Un entramado de curación en el pueblo de Tenabo (1722)

De manera similar al capítulo anterior, los documentos inquisitoriales proporcionaron un importante cúmulo de datos que permitieron entrever la realidad colonial. A este respecto, es muy ilustrativo un caso acontecido en Tenabo entre 1722 y 1724. En este lugar se refiere la presencia de un “curandero”, cuyas prácticas desencadenaron una serie de denuncias que dieron cauce a su procesamiento por el Santo Oficio. El caso del “curandero” es muy

¹³ Relación de Mérida, 18 de febrero de 1579, en RHGGY, 1984, tomo I:78.

¹⁴ Villa Rojas, 1987:378-380.

ilustrativo en diversos sentidos, además de referir la presencia de significativas variantes terapéuticas ancladas en un importante sustrato mágico-religioso, ha permitido establecer la correlación entre las diversas deidades asociadas a los ritos cuya finalidad era la curación del cuerpo y el “espíritu” de las personas, esto, acorde a la premisa de reciprocidad con el universo sagrado.

En 1722 un forastero que respondía al nombre de José Zavala arribó al pueblo de Tenabo, lugar donde causaría un considerable “alboroto” por darse a la tarea de remediar las afecciones de salud entre sus habitantes. Lo que se convertiría en una larga travesía para Zavala dio comienzo el 22 de enero de dicho año, día en que Tomás de Ordóñez se apersonó ante el juez eclesiástico Cristóbal Santiago para denunciar las presuntas “hechicerías” con las que éste pretendió curarlo “de un brazo que tenía caído”. El mulato le dijo a Ordóñez que solamente con sus ceremonias, “conjuros” y brebajes:

quedaría bueno y sano del brazo, que si en él tenía dolor quedaría bueno y sano y que si tenía dolor era por que no consentía sus criados los indios, el sembrar lo que suelen como es comida y bebida a las milperías donde se cuelgan los brebajes; a todo lo cual respondió el sobredicho Tomás Ordóñez que aunque perdiese el brazo no se curaría de esa suerte, y que sólo creía en Dios y en la Santa Madre Iglesia.¹⁵

Ordóñez quedaría asombrado al enterarse que el “hechicero” ya había sido aprehendido por el alcalde del pueblo Diego Bé. Para ese entonces, Zavala había acumulado un considerable número de denuncias, entre las que se encontraban las de Diego de Ávila y Alonso Coyí.

Diego de Ávila dijo que conoció al mulato cuando andaba en compañía de un indio que buscaba ansiosamente a su mujer, la cual, aparentemente había sido raptada días antes. Este encuentro se llevó a cabo en la estancia San Diego Chabí, donde Zavala se presentó como curandero ante Ávila. Éste último, sabiendo de las afecciones de salud que aquejaban a su comadre Juana Uc, le propuso que la curase. Estonces el mulato mandó a que “matasen un gallo para que se fuese la muerte, haciendo le cogiesen y compusiesen”. Además del ave, el curandero dispuso de:

¹⁵ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Denuncia de Tomas Ordóñez en contra José Zavala, Xechecán, 28 de enero de 1722, ff. 212r-212v.

Cuatro jícaras con agua que llaman balché, y en nuestra lengua cascarilla, por componerse de una cascarilla, agua natural y miel para que todos la bebiesen después como la bebieron después con este declarante, diciendo que así sanaría y no se moriría la enferma, y que también puso, y se valió para dicha cura y las demás de copal encendido, en unos cascotes de olla con lumbre para que ardiese y alumbrase.¹⁶

El curandero declaró que además del altar y las ofrendas:

sahumó a la enferma con un mechón de copal, alrededor de la cama diciéndole que se moría, de lo cual dio muchos gritos y se atemorizó la enferma con todos los de la casa, a cuyas voces acudieron las justicias de dicho pueblo de Tenabo, y lo aprehendieron al sobredicho mulato saliendo después algunas demandas.¹⁷

Por su parte Alonso Coyí declaró que pactó con el mulato la curación de un nieto suyo por un estipendio de cuatro pesos y dos reales. Para dicho efecto el “curandero” pidió a Dominga Mo, madre del enfermo, unas prendas de ropa nueva que “los indios llamaban huinok”.¹⁸

Y habiéndole entregado al dicho mulato la ropa que le pidió la puso sobre un sahumador a palos arqueados, y luego a la madrugada lo vio entrar y salir repetidas veces diciendo que aquella ceremonia de entradas y salidas eran necesarias para atajar el mal aire de la muerte.

Durante varios días, la madre y el abuelo Coyí esperaron pacientemente por la recuperación del enfermo, sin embargo, su estado de salud fue empeorando. Ante apremiante situación, Alonso Coyí decidió buscar nuevamente al “curandero” para pedirle consulta, éste le diría que “no se desconsolase que el muchacho sanaría que así lo indicaba aquel espejuelo que traía colgado al cuello siempre”. La situación se tornaría más desfavorable, pues poco después de su encuentro con el “curandero” el abuelo Coyí cayó enfermo y su nieto moriría días más tarde.¹⁹

¹⁶ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de José Zavala en la cárcel secreta del Santo Oficio, Ciudad de México, 19 de febrero de 1724, ff. 245r, 245v, 249r.

¹⁷ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Denuncia de Diego de Ávila y Escobar en contra de José Zavala, Xechecán, 29 de enero de 1722, ff. 212v-213r; AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de José Zavala en la cárcel secreta del Santo Oficio, Ciudad de México, 19 de febrero de 1724, ff. 245r, 245v, 249r.

¹⁸ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de Diego Bé, Xechecán, 30 de enero de 1722, ff. 213r. Así como el *wipil* se refiere a una vestimenta femenina, el *huinok* alude a la indumentaria masculina (DMC, 1980:578, 924).

¹⁹ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de Magdalena Mo (referida también como Dominga), Xechecán, 31 de enero de 1722, ff. 215r-216v; AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de Alonso Coyí, Xechecán, 31 de enero de 1722, ff. 214v.

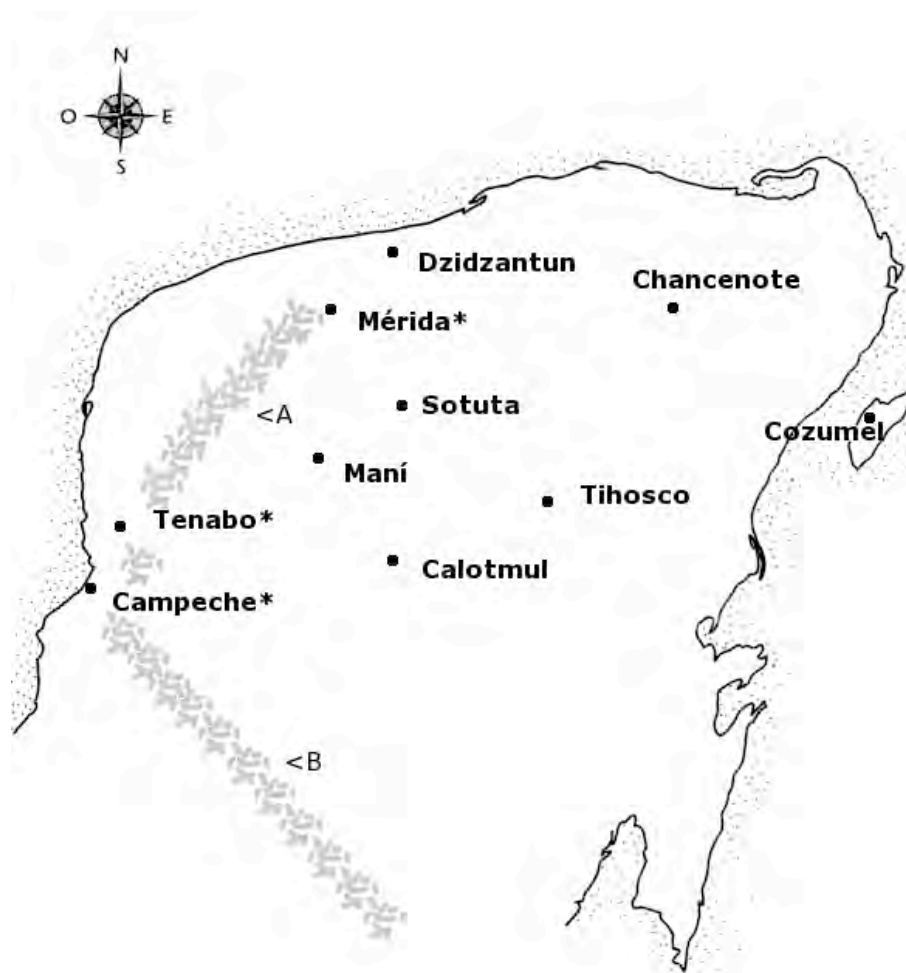
En el capítulo anterior se discutió ampliamente un caso sobre “idolatrías” que aconteció en el pueblo de Hunucmá a finales del siglo XVIII, el cual concluyó con la liberación de los implicados. A diferencia de este suceso el caso de Zavala tuvo un desenlace distinto. Según los inquisidores, el comportamiento del curandero refería “graves aberraciones” contra la santa Iglesia, tales como la hechicería, superstición y vanas observancias. Por tal motivo es que las diligencias llegarían a las más altas instancias del Santo Oficio.

En principio sería el cura de Xechecán quien recibiría las denuncias en contra del “hechicero”, pues éste había llevado a cabo diversos rituales de curación en Tenabo, y al parecer, pretendía seguir aliviando a sus pobladores. Debido a la gravedad del caso el cura remitió al cautivo a la real cárcel de Mérida, lugar donde se le siguió proceso conforme a las disposiciones inquisitoriales provinciales. Después de permanecer preso por un tiempo cercano a los dos años, el caso del mulato adquiriría un dramático matiz. Sin dar más explicaciones y para su sorpresa, Zavala sería embarcado hacia Veracruz. En este lugar sería recibido por el comisario inquisitorial Gregorio Salinas (también se giró la orden de la incautación de sus bienes con el fin de cubrir el costo del traslado), quien lo enviaría a la Ciudad de México, ya que se había resuelto su confinamiento en las cárceles secretas del Santo Oficio. Sería en este lugar donde continuarían las diligencias en contra del mulato, por lo que fueron requeridos los expedientes originales de las denuncias y una “cajita de cobre” que se había decomisado al inculpado, y que contenía unos “cristales y unos huesos de un “peje” llamado *xooc*. De igual forma, el curandero sería sometido a un interrogatorio *in extenso* que duraría varios días.²⁰

La tarde del cinco de mayo de 1724 se reunieron los inquisidores don Francisco de Garzarón, visitador general de la Nueva España, el doctor don Francisco Antonio de Palacio y del Hoyo y el doctor en cánones y representante del obispado de Yucatán Nicolás Gómez de Cervantes. En dicha asamblea dictaminaron la culpabilidad del “curandero”. Su sentencia sería salir a auto de fe con insignias de supersticioso y recibir cien azotes. También dispusieron que el “curandero” fuese desterrado de la provincia de Yucatán por tiempo de ocho años, y que los primeros cuatro años de su ausencia se quedase en la

²⁰ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Epístola de los inquisidores de México al doctor José de Aranda y Aguayo, comisario del Santo Oficio de Mérida, Ciudad de México, 24 de Abril 1723, ff. 231r, 231v.

Ciudad de México prestando servicios al hospital de San Pedro. En dicho lugar, se le instruiría en la doctrina cristiana por considerar que estaba “muy ignorante en ella”, y se le aplicaría la confesión general y sacramental durante los tres meses inmediatos a su llegada. Durante este tiempo y hasta cumplir su primer año habría de ayunar los viernes y rezar el rosario todos los sábados.²¹



Mapa 3.- Curaciones de José Zavala en la provincia de Yucatán

*.-Rituales efectuados entre 1717 y 1722

A.-Desplazamiento entre Mérida y Campeche

B.- Desplazamiento entre Campeche y el Petén

²¹ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Sentencia del Santo Oficio de México en contra José Zavala, Ciudad de México, 5 de mayo de 1724, ff. 271v-272v.

El copal y la piedra, elementos excitados por el fuego sagrado

Como ya se ha mencionado, el *pom* (copal) simbolizaba para los mayas la comunicación entre la tierra, los planos sagrados y los númenes. El copal contenía la esencia de los hombres y las plantas, motivo por el que era un ingrediente imprescindible en los ritos cuya finalidad era reverenciar a las deidades, quienes otorgaron la sabiduría a los seres mundanos, entre la cual estaba el conocimiento utilizado para curar. Además de su uso ritual, el copal tenía importantes aplicaciones terapéuticas. Así lo refieren las relaciones de Mama y Kantemo en 1580.

Hay un árbol que llaman los indios pom, será tan grande como una higuera; dándole algunos golpes alrededor y dejándolo dos días destila de sí una resina como trementina excepto que es más dura y muy blanca; llámanle los españoles copal y huele muy bien y tiene muchas virtudes, con lo cual se curan los indios.²²

Además de la relaciones del siglo XVI, los acontecimientos de Tenabo son muy ilustrativos en cuanto a la utilidad empírica del copal. Durante la sanación del nieto de Alonso Coyí, claramente hay una intención del “curandero” de purificar el cuerpo del enfermo, su aposento e incluso la indumentaria que utilizaba, acto que se materializó en una ceremonia nocturna. Una situación similar ocurrió durante la curación Juana Uc, pues se sahumó a la enferma con un “mechón de copal alrededor de la cama”.²³

En otros lugares tan lejanos de Tenabo como Mérida, capital de la provincia de Yucatán, también hay datos interesantes sobre el uso de los sahumeros de *pom*. En dicha ciudad la noche del diez y nueve de abril de 1747 el sargento Tomás de Ayala recibió la “orden de salir a quitar carne de los barrios a los matadores que matan reses”. Para dicho encargo contó con la ayuda de los soldados Lucas Escamilla, Juan Santos de Salazar y Juan José Valdez. Patrullando por un barrio extramuros de la ciudad conocido como la Mejorada, la comitiva detectó un sospechoso resplandor, razón por la que:

entraron de golpe dicho sargento y sus soldados y vieron, que era copal que tenía ya encendido dicho hombre que conocieron, y se llama Francisco Pantoja quién estaba en calzón blanco, y con la cabeza amarrada con un paño, y preguntándole el que declara

²² Relación de Mama y Kantemo, 20 de enero de 1580, en RHGGY, 1984, tomo 1:114.

²³ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de Alonso Coyí, Xechecán, 31 de enero de 1722, ff. 214v; AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de Diego Bé, Xechecán, 30 de enero de 1722, ff. 213r.

que significaba aquello no contestó saliendo corriendo y tirando a huir, y entonces uno de los soldados le atravesó una pica delante donde cayó y lo prendieron y a los dos indios con quienes estaba, y entonces expresó dicho Pantoja que había ido a que le curasen por estar enfermo.²⁴

El copal contenía un carácter sagrado, esto, debido a que las enrojecidas brazas que provocaban la aparición del humo purificador eran incitadas por el fuego nuevo o sagrado (*suhuy kak*). De acuerdo al *Popol Vuh*, fue el dios Tohil quién entregó el fuego nuevo a los seres mundanos, razón por la que los mayas consideraban que el fuego contenía la esencia de esta deidad, y por lo tanto, tenían el poder de curar. Además de fungir como catalizador del humo de copal, el fuego sagrado calentaba las rocas donde se vertían las infusiones que generaban vapores curativos, tal es el caso de los *temazcales* utilizados comúnmente en Mesoamérica y el área maya. El calentamiento de las piedras para fines terapéuticos también tenía una utilidad más sencilla, tal es el caso de la curación del asma (*kok*), pues para dicho remedio se calentaba una piedra lisa que se envolvía en hojas de higuera.²⁵

Punciones de xooc

De acuerdo a las denuncias de Tenabo, Zavala llevaba en el cuello una pequeña caja que contenía unos huesos de *xooc*. Este vocablo se utilizaba para referirse a un apelativo, o como en este caso particular servía para designar a un tipo de animal. El *xooc* es un tiburón de cuya mandíbula se extraían los dientes que se ofrendaban o se utilizaban como puntas de flecha.²⁶ Este animal aparece en las profecías de *El libro de los libros del chilam Balam* durante la fecha 2 Ix, tiempo de hambruna y pelea violenta en que arderían la tierra y el

²⁴ AGN, Inquisición, vol. 908, exp. 14, Declaración del sargento Tomás de Ayala, Mérida, 4 de mayo de 1748, ff. 169v-170r. Una mención similar sobre el uso del copal como “sahumerio para la cabeza” se encuentra en la relación sobre Mama y Kantemo (en RHGGY, 1984, tomo 1:114).

²⁵ *Popol Vuh*, 1992:83-85. En *El ritual de los bacabes* se refiere el uso de las piedras parlantes o *acatunes* para las ceremonias de curación junto con los *temazcales*. Éstas, se empleaban para remediar diversos tipos de “frenesí” o “enfermedades delirantes”. Aludir a estas piedras como “parlantes”, podría ser una alegoría sobre el desprendimiento del vapor de las infusiones medicinales a efecto de la ignición en las rocas que han sido calentadas por el fuego sagrado, pues así lo sugiere la curación de las *ix chac anal kak*, “viruelas rojo encendido”, donde se dice que se “quemó la bolsa roja e hirvió la mar roja” y brava detrás del *acatun*. Al parecer, los *acatunes* solamente se utilizaban de manera empírica durante la curaciones, y no a manera de oráculo como los *sastunoob* (*El ritual de los bacabes*, 1987:269-276, 290-299, 301-313, 328-333, 347-351).

²⁶ Según datos procedentes de excavaciones arqueológicas, se han encontrado dientes de Tiburón Toro (*Charcarinus leucas*) utilizados como ofrendas en Xicalango y Nebaj (Ochoa y Arellano, 2002:32; Thompson, 2007:193).

cielo, lo que desembocaría el llanto de los animales, mientras el “el maligno *xooc*, tiburón”, tendría abierta sus fauces al igual que el terrible cocodrilo *ayin*. De igual forma, en la fecha 4 kan, el mismo animal aparecería citado en el mismo sentido escatológico, cuando se amontonaban las calaveras y lloraban las moscas en los caminos.²⁷ Thompson menciona que el vocablo *xooc*, además de referirse a un tipo de pez, era utilizado para realizar cuentas calendáricas y augurios proféticos como los que aparecen en el *Chilam Balam de Chumayel*.²⁸

En *El ritual de los bacabes* se menciona el uso terapéutico de punciones hechas con espinos de henequén, y una variante de esta práctica es las que describe Zavala durante su primera curación en Tenabo, pues afirmó haber curado a un joven indio que se había “caído de un árbol y maltratándose un pie, sangrándole con lanceta y untándole para sacarle las materias con miel de abeja después de haberle puesto una mecha revuelta con una yema de huevo”.²⁹ La lanceta es un instrumento médico de punta muy aguda que sirve para realizar pequeñas perforaciones en las venas. Y un uso similar es el que Zavala le daba a los huesos de *xooc*, que eran lo suficientemente agudos para realizar punciones precisas. Como se ha referido en el caso de Hunucmá de 1785, los huesos de pescado eran frecuentemente utilizados para el autosacrificio a manera de perforaciones, sin embargo, también servían para realizar un tipo de rayamiento en diversas partes del cuerpo. De acuerdo a los datos obtenidos durante su confesión, el curandero tenía múltiples marcas en el pecho y los brazos, lo que podría indicar que también conocía la práctica del ofrecimiento de sangre.

El sikilté

Otro aspecto significativo de la curación era la aplicación de plantas medicinales. Durante su reclusión en las cárceles secretas, el “curandero” relató haber aliviado a varias personas años antes de su arribo a Tenabo. Estando en Campeche dijo haber curado a una mulata vieja, para lo cual dispuso de:

unas aguas con la yerba llamada de pasión, y por tener una señal con gota de sangre en el medio, y la flor morada con la cual agua le bañó y lavó el pie baldado [cansado] y

²⁷ Barrera y Rendón, 2005:103, 104.

²⁸ Thompson, 2001:138.

²⁹ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de José Zavala en la cárcel secreta del Santo Oficio, Ciudad de México, 19 de febrero de 1724, ff. 245r, 245v.

después se le untó con el unguento que hizo de aceite [de] una frutilla llamada piñón, que en lengua maya se llama ziquite.³⁰

El *sikilté* o piñoncillo³¹ (*Jatropha curcas*, perteneciente a la familia de la Euphorbiaceae) es una de las plantas con mayor trascendencia dentro de la herbolaria indígena (y que todavía utilizan los mayas peninsulares). Además de ser efectiva para combatir la diarrea, disentería, escorbuto y quemaduras, era un “catártico violento”.³² En el manual del mayordomo publicado durante la segunda mitad del siglo XIX, se menciona que los fogajes de las mujeres embarazadas eran curadas “con la leche del siquilté untando la yema del dedo en ello y frotándose los [directamente]”³³.

Los datos sobre las curaciones de Zavala ponen de relieve tanto el uso del componente empírico como del componente sagrado. Ambas partes conformaron la estructura del ritual de curación mediante el cual se remediaban las enfermedades, esto acorde a la concepción maya de la medicina, la cual se ocupaba de la curación del cuerpo y de la coesencia, puesto que las dos partes podían llegar a ser afectadas. La afectación de la coesencia se reflejaba en la mala salud de las personas, y la muerte de ésta significaría también el deceso de su contraparte material o corporal. En este sentido, el “procedimiento” curativo de Zavala no estuvo desarticulado de esta concepción, puesto que su *praxis* curativa, como se ha señalado, contenía ambos aspectos. De hecho, en la curación llevada a cabo en Campeche además de aplicarle la infusión medicinal y el *sikilté*, el mulato le dijo a la enferma que aquella afectación era provocada “por un aire maligno o hechizo”:

y para que se fuese el aire maligno o hechizo, era necesario poner un altar con dos estampas y dos peinos como lo puso; diciéndoles que así se iría el aire maligno o hechizo, como lo experimentaría la enferma aquella noche.³⁴

Otros casos que refieren los conocimientos utilizados por el “curandero” son aquellos que narra durante su travesía hacia el presidio ubicado en el Petén Guatemalteco,

³⁰ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de José Zavala en la cárcel secreta del Santo Oficio, Ciudad de México, 19 de febrero de 1724, ff. 243r, 243v.

³¹ De acuerdo a las fuentes historiográficas, la traducción maya del peñoncillo es *sikilté* (o *siquilté*) y no “ziquite”. Esto podrían indicar un tipo de variación lingüística o un error en la grafía del escribano.

³² Arellano et al., 2003:228, 229.

³³ Dolores Espinosa, 2007:129.

³⁴ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de José Zavala en la cárcel secreta del Santo Oficio, Ciudad de México, 19 de febrero de 1724, ff. 243r-243v.

después de la cual arribó a la ciudad de Mérida. Allí curaría a Isidra Maquete, mujer que dijo estar enferma de dolores de estómago. A decir de Zavala, Isidra estaba hechizada, razón por la que llevó a cabo una curación por medio de hierbas y rezos, muy similar a la efectuada en Campeche, con lo que obtendría unos reales para continuar su viaje. Además de este caso refiere que durante su recorrido curó “a otras cuatro mujeres y a un hombre de cuyos nombres y apellidos no se acuerda”.³⁵

El sastún, adivinación de las afecciones y devenir de los enfermos

Durante los “enredos” de Tenabo se refiere la presencia de otro importante elemento utilizado en el ritual de curación. El viejo Coyí fue uno de los primeros denunciante que mencionó la presencia de cierto objeto que el “curandero” utilizaba para adivinar las enfermedades y el devenir de los enfermos, y que describió como un “tipo de cristal o espejuelo”, del cual nunca se apartaba y llevaba alrededor del cuello junto con los huesos de xooc.³⁶ Además del anciano, el alcalde Diego Bé mencionó que Zavala hizo “gran reverencia” cuando le quiso “quitar del cuello la dicha cajuela”.³⁷

Las dudas sobre el objeto utilizado por el curandero se dispararían durante la confesión del maestro de capilla Juan Antonio Ek, pues éste mencionó que el mulato tenía:

como [un] relicario envuelto en una cinta encarnada, y que jamás se lo quiso mostrar [y] que se enojaba cuando le decía que se lo diese a ver si era imagen de cristo señor nuestro o de algún santo, para que siendo lo venerase como católico. Y hallándose lo que comúnmente decían los indios sastún que es piedra de idolatría se la quitase y trajese y entregase al dicho señor cura y vicario, y que así mismo de habérsela quitado el alcalde de dicho pueblo de Tenabo hubo gran complacencia, para que así no contaminase a algunos indios enseñándoles sus ceremonias.³⁸

El *sastún* es referido como piedra, cristal o incluso como un tipo de espejo, y desde la época prehispánica los mayas utilizaron como *sastunoob* los artefactos de obsidiana, jade

³⁵ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Ratificación de José Zavala en la cárcel secreta del Santo Oficio, Ciudad de México, 10 de marzo de 1724, ff. 258r, 258v.

³⁶ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de Alonso Coyí, Xechecán, 31 de enero de 1722, ff. 214v.

³⁷ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de Diego Bé, Xechecán, 30 de enero de 1722, ff. 213r.

³⁸ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Denuncia de Juan Antonio Ek en contra de José Zavala, Xechecán, 31 de enero de 1722, ff. 214r, 214v; AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Denuncia de Diego de Ávila y Escobar en contra de José Zavala, Xechecán, 29 de enero de 1722, ff. 212v-213r.

y pedernal, los cuales fungían como “piedras de luz”.³⁹ El *sastún* era un vehículo de interacción entre las deidades y aquellas personas que interpretaban los designios etéreos, ya sea para identificar las enfermedades o para pronosticar el destino del enfermo sometido al ritual. En su diálogo con lo sagrado, el curandero podía acceder a complejas formulaciones que para remediar los males, esto, cuando la situación del enfermo era desconcertante. La recepción de los saberes curativos también se llevaba a cabo mediante el viaje onírico, travesía que podía presentarse desde el momento en que el iniciado se hacía de su piedra luminiscente.

El fraile Baeza menciona que además de la interpretación de los designios y las enfermedades, el *sastún* podía utilizarse para conocer las males intencionalmente provocados por poderosos *wayoob*,⁴⁰ es decir, poderosos magos capaces de controlar los aspectos más elevados de este arte, como el desplazamiento hacia los habitáculos sagrados

³⁹ Brown, 2005:611-612. Landa (1986:cap. XL) refiere que durante la celebración de los ritos de los “médicos y hechiceros”, éstos “sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas niñerías y sendos idolillos de la medicina... y unas pedrezuelas de las suertes que echaban y llaman Am”. De acuerdo con el diccionario *Cordemex* (1980:15), las piedras *am* son unas piedras de adivinación relacionadas con las deidades de la medicina, razón por la cual podría suponerse que estas piedras eran un tipo de *sastunoob* utilizadas por los “médicos y hechiceros” que celebran las ceremonias sobre su oficio. Quizá el vocablo *am* era también un tipo de variante utilizada para referirse a las piedras preciosas y luminiscentes utilizadas durante los ritos curativos prehispánicos, o bien podrían aludir a una arte adivinatorio de lectura de pequeñas piedras preciosas, acto similar al de la lectura de los granos de maíz.

⁴⁰ Los más grandes artífices del conocimiento mágico eran aquellos que obtenían sus capacidades por diversas maneras: ya sea por aprendizaje, “muerte transitoria” o mediante ciertos ritos de purificación como el ayuno, el celibato o encierro. Sin embargo, también eran considerados como poderosos magos aquellos que tenían extrañas marcas corporales, los nacidos durante importantes eventos calendáricos y las personas que recibían augurios oníricos (López Austin, 2004:20-29, López Austin y Millones, 2008:106-108). De acuerdo a la tradición mesoamericana, los *naguales* eran los magos más poderosos, pues podían transmutar su cuerpo y coesencia en ciertos animales o bolas de fuego, capacidad que por igual ejercían hombres y mujeres. Entre los mayas, un concepto equivalente es el de *way*. Resulta interesante que las fuentes coloniales (las cuales sólo refieren parcialmente la totalidad de las implicaciones de este concepto) no utilicen el término *way* para referirse a esta práctica, la cual evidentemente es análoga a aquella desarrollada en otras partes de Mesoamérica. El proceso de “castellanización” de los términos indígenas y el influjo de los tratadistas “extirpadores de idolatrías” e inquisidores que concibieron las prácticas rituales nativas como demoníacas, conformaron una flagrante distorsión del concepto *nagual*, que durante la Colonia se articuló al estereotipo de “brujería y hechicería”. En los documentos inquisitoriales sobre la provincia de Yucatán, se observa exclusivamente el uso de las palabras *nagual* o *nahual*, lo cual ejemplifica la manera en que la Iglesia novohispana contribuyó con la difusión y utilización de ciertos nahuatlismos en diversas provincias de la Nueva España (AGN, Inquisición vol. 303, exp. 54, Disposiciones del Santo Oficio sobre los bailes gentiles de los indios, Mazatenango, 8 de noviembre de 1623, ff. 313v-320r; AGN, Inquisición, vol. 376, exp. 4, Denuncia de Catalina de Olmedo en contra de Leonor Escobar, mulata sospechosa de “idolatría”, Tabasco, 4 de noviembre de 1627, ff. 15r y 15v; Fuentes y Guzmán, 1883, tomo II: 44, 45, 357). La manipulación a la cual ha sido sujeta el concepto *nagual* durante la Colonia, ha creado confusión entre los estudiosos del tema, que en ocasiones han tomado acriticamente este significado, y de acuerdo a los parámetros de la brujería y hechicería occidental.

o la transmutación corpórea y de la coesencia.⁴¹ La capacidad para controlar en menor o mayor medida las artes mágicas y adivinatorias, determinaba los límites sobre un mago poderoso conocido como *way* y una persona lega que ejercía esta práctica de manera muy limitada.⁴²

La adivinación más frecuente, es por medio de algún pedazo de cristal, que llaman *zastún*, esto es piedra clara y transparente: por él dicen que ven las cosas ocultas y origen de las enfermedades. Lo que en esto he llegado a entender, es que habrá habido alguno que, con pacto del demonio haya adivinado por medio [de] dicho *zastún*... por medio del *zastún* han conocido que algún malévolo los ha hechizado, y que para descubrir el hechizo o maleficio, es necesario velar tres noches, para lo que hacen su prevención de aguardiente o pitarrilla, comistraje, y candelas encendidas: en estas tres noches, se regalan y se embriagan a su satisfacción.⁴³

Una situación similar es la que Zavala sugirió a Tomás de Ordóñez, pues le dio a entender que los malos tratos hacia los indios y su prohibición sobre la producción de insumos rituales como el *balché*, pudieron haber sido las causas por las que había recibido intencionalmente un mal, lo cual no sería nada extraño considerando que durante la Colonia era muy común inculpar a diversos “hechiceros” por la introducción de objetos causantes de locura y enfermedades en el cuerpo de las personas.⁴⁴

La consulta oracular del *sastún* no se limitaba al ejercicio de la curación, pues como se ha referido, en el ritual agrícola o *tich'* ocurrido en Mopilá y Oxcum en 1674 también se refiere al *sastún* como un “dios cristalino” que tenía el poder de conceder las aguas para las milpas y sementeras.⁴⁵ En el mismo documento se habla de un rito efectuado en el colmenares de Juan Uc, ubicado en las inmediaciones de estos parajes. En este lugar un testigo llamado Miguel Noh declaró haber presenciado una ceremonia a los ídolos que

⁴¹ La magia tenía diversos fines. Por un lado se utilizaba para proteger a las personas, curar las enfermedades, inducir la favorable incursión en los ritos (sobre todo en los de tipo propiciatorio que fueron importantes para la producción y la vida comunitaria), la edificación de casas y centros ceremoniales etc. Por el otro, se encontraban aquellas actividades mágicas que causaban desgracia a la comunidad y las personas que habitaban en ella, y que también propiciaban la pérdida de inmunidad ante las calamidades y los “encantamientos” negativos (López Austin, 2004:23-25, López Austin y Millones, 2008:127-130).

⁴² López Austin, 2004:23-24.

⁴³ Granado Baeza, 1946:3-5.

⁴⁴ Ortiz de Montellano, 2005:37.

⁴⁵ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Miguel Noh, Mérida, 17 de mayo de 1674, ff. 366r-368r.

anteriormente se habían utilizado para “idolstrar” en las milpas.⁴⁶ Esto no es del todo extaño si consideramos que Landa menciona la existencia de los llamados “señores de los colmenares” y cuya ceremonia era celebrada durante el mes *tzec*. Para la celebración de ambos ritos era imprescindible la consulta del sastún, pues era através de él que las deidaes manifestaba su reciprocidad hacia los hombres y manifestaban su plena concordia o enojo. Además del ritual que se efectuaba para garantizar la producción de miel, importante insumo alimenticio y ritual para la producción del *balché*, el cura de Yaxcabá Bartolome del Granado menciona que los mayas de Yucatán tenían una ceremonia cuyo fin era preservar la salud de los señores de los colmenares, la cual consistían en el ofrecimiento de jícaras de sacá.⁴⁷

Tozzer menciona que los mayas yucatecos y lacandones realizaban ritos de adivinación mediante un “cristal, despertador de la consciencia” llamado sastún o shalom, que contenía a una virgen en su interior. El rito consistía en depositar el cristal dentro de una vasija con *balché*, que posteriormente era ofrecida al cielo para realizar la predicción de eventos futuros.⁴⁸ Otro rito de adivinación es el que refiere Juan de Sosa, a quien se le realizó una pesquisa inquisitorial en 1679 por haber estado en la montaña y lucir rasgos de indio montaraz, ya que andaba con la nariz perforada. Durante su declaración, el español mencionó que un sacerdote de la montaña de Pech Max aludió a la función extática producida por la ingesta del *balché*, rito en el cual se efectuaron danzas delante de los ídolos. También dijo que durante este ritual, “los dichos indios se ponían a adivinar si les había de sobrevenir algún daño”.⁴⁹

La práctica de la adivinación fue bastante cultivada entre los mayas, y como se ha mencionado podía efectuarse mediante la consulta de piedras preciosas y la ingesta de plantas psicoactivas. Sin embargo, en los albores del siglo XVII Sánchez de Aguilar registró un tipo de interpretación relacionada con el comportamiento de las aves, pues mencionó que los indios “oyendo el graznido de un pájaro, que llaman kipxosi, sacan y

⁴⁶ AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaración de Miguel Noh, Mérida, 17 de mayo de 1674, ff. 366r-368r; AGN, Inquisición, vol. 629, exp. 4, Declaraciones de María Chablé y Nicolaza Pech, Koxam, 3 de abril de 1674, ff. 340v-341r.

⁴⁷ Granado Baeza, 1946:5-6.

⁴⁸ Tozzer, 1907:163, 164.

⁴⁹ AGN, Inquisición, vol. 639, exp. 7, Autos remitidos contra Juan de Sosa, Cauich, 9 de septiembre de 1679, ff. 268r-268v.

coligen mal suceso de lo que están haciendo, y lo tienen por agüero”.⁵⁰ Muy significativa fue también la adivinación mediante granos de maíz, algunas veces usando ofrendas de pozol.⁵¹ La práctica de la lectura del maíz se encuentra registrada en el pensamiento mítico que versa sobre el proceso de creación del hombre, acto que podía ser muy útil en momentos inciertos, pues de acuerdo al *Popol Vuh*, Huracán, Tepeu y Gucumatz consultaron la suerte con el abuelo Ixpiyacoc y la abuela Ixmucané, que para este azar echaron los granos de maíz y *tzité*.⁵² La significativa práctica de la lectura del maíz, semilla cargada de un fuerte simbolismo en la cosmovisión maya también tuvo una marcada continuidad durante la colonia, pues el *tratado* contra las idolatrías refiere el uso de esta practica adivinatoria.

Son sortílegos, y echan suerte con un gran puño de maíz, contando de dos en dos, y si salen pares, vuelven a contar una, y dos y tres veces, hasta que salga nones, y en su mente llevan el concepto sobre que va la suerte, verbi gratia. Huyose una vez una niña de una casa, y la madre como india llamó a un sortílego de éstos, y echó suertes sobre los caminos, y cupo la suerte a tal camino, y enviando a buscar la niña, la hallaron en el pueblo de aquel camino.⁵³

Enfermedades y malos vientos

De acuerdo con Lopez Austin las entidades sagradas circulan en los diversos planos, inframundo, el cielo y la tierra. Por tanto, la cotidianidad de la sociedad indígena estuvo rodeada de númenes que se desplazaban continuamente a su voluntad y que podían causar enfermedades.⁵⁴ Los habitantes de Tenabo mencionaron que las afecciones de sus pobladores eran causados por los malos vientos de la muerte (*ikoob*). Es así como el curandero Zavala fue requerido para contrarrestar esta situación, para lo cual se dispuso a “atajar” al mal viento durante una ceremonia nocturna.

Las fuentes coloniales señalan diversas variantes de “conjuradores o sacerdotes de los vientos”, que evidentemente estuvieron asociados a los rituales curativos indígenas. Por ejemplo: el *tzac ik* (medicina-viento) era un tipo de “conjurador idolátrico de los vientos”;

⁵⁰ Sánchez de Aguilar, 2008:143.

⁵¹ Tozzer, 1907:163-164.

⁵² El *tzité* (*Erythrina corallodendron*) es un árbol cuyas vainas contienen granos rojizos similares al maíz (*Popol Vuh*, 1992:15-17).

⁵³ Sánchez de Aguilar, 2008:145.

⁵⁴ López Austin, 2004:20-22; López Austin y Millones, 2008:127-130.

ik cab (viento-tierra) era el nombre para designar a un tipo de sacerdote que se asociaba con la capacidad de conjurar hacia los vientos terrestres; y el *ah mac ik* (el que tapa el viento) era aquel “conjurador de los vientos” que con las “palabras del demonio” curaba a los niños.⁵⁵

En mayor medida se considera que las deidades asociadas al inframundo eran las que enviaban los malos vientos que causaban aflicciones de la salud, malformaciones, padecimientos nerviosos y la muerte,⁵⁶ pues así es como lo indica el *Popol Vuh*. Sin embargo, Montolú ha propuesto la existencia de un sentido de control social vinculado a la relación salud-enfermedad, pues hasta las deidades vinculadas principalmente con las lluvias, fertilidad, o incluso la medicina podían transmitir enfermedades a aquellos hombres que no cumplían con sus deberes sociales y religiosos, en este sentido, se pone de manifiesto otra causa de las enfermedades a través del “castigo”.⁵⁷ Otro aspecto relacionado a las enfermedades es el que refiere el fraile Granado Baeza, es decir, un tipo de “hechizo o encanto” (*es*), que perjudicaba la salud de las personas. Cuando esto sucedía, el *pul yah yok’ol* o hechizado debía ser sometido a un tipo de ritual adivinatorio en donde se identificaba el mal y al causante de éste (*pul yaahil*), y después de interpretar la lectura del *sastún*, se procedía a remediar el mal del “hechizado”. Como ya se ha señalado, Zavala utilizaba el *sastún* para identificar a los malos vientos causantes de los males, y es muy probable que también utilizara el “oráculo” para identificar los encatamientos.⁵⁸

El arte de remediar las aflicciones del cuerpo requería de un complejo conocimiento que tenía diversas vertientes. El sacerdote conjuraba a las “deidades espíritus” de los malos vientos indagando lo referente a su “genealogía y su asociación con los colores, árboles y direcciones cósmicas”.⁵⁹

⁵⁵ Álvarez, 1997, tomo I:590-592. Si bien estos conceptos están conformados por vocablos que indican la presencia de elementos importantes de la cosmovisión indígena como tierra y viento, también se vinculan con los sacerdotes-médicos. En este sentido, los diccionarios coloniales también refieren la existencia del *ah kul cizim*, que era un “idólatra” adorador del “demonio”, y el *ah uaay xibalba* o “brujo encantador que habla con el demonio” (Álvarez, 1997, tomo I:592, 593). Ambos conceptos podrían referirse a ritos como el de curación, a partir de los cuales se establecía una comunicación entre los hombres y las diversas deidades celestes y del inframundo.

⁵⁶ Garza, 1990:179.

⁵⁷ Montolú, 1980:62.

⁵⁸ Granado Baeza, 1946:5, 6; DMC, 1980:156, 676.

⁵⁹ Gubler, 1997:232.

En *El ritual de los bacabes* se menciona que los vientos negativos podían entrar por diversas partes del cuerpo, tales como la nariz y la boca. El viento ligero (*ik yikal*) causaba un grave delirio o frenesí, cuya curación requería de la aplicación de punciones de henequén; en la comisura de los labios, la espalda, caderas, el vientre y la punta de los pies, también se vertía sobre el enfermo un cántaro de agua fría y uno de agua caliente. Después de esto, se realizaban oraciones para inducir a la efectividad de los remedios, ya que los mayas consideraban que la esencia divina producía el efecto curativo en las fórmulas que se empleaban para la sanación.⁶⁰ Otro tipo de afectación era causada por el “tempestuoso viento retozón”, causante de las hemorragias. Esta afectación se curaba al llegar “el día de [la] reunión alrededor de la piedra preciosa”, cuando la fuerza del *som chii*, conjurador elocuente y el *som pul* o lanzador de conjuros llegaba más allá del sur, hasta los cielos.⁶¹

Es muy probable que la enfermedad del nieto de Coyí haya sido un tipo de frenesí descrito en *El ritual de los bacabes* como el *balam mo tancas* (frenesí jaguar-guacamaya), que era una enfermedad maligna causada por *ix ma uayec* (la forastera), portera de la entrada de la tierra (*ix mac u hol cab*). Para remediar esta enfermedad era necesario, además de la invocar a los bacabes señores de los vientos, despojar al enfermo de su ropa, tal y como lo dispuso el “curandero” Zavala.

“tiradle la ropa
que trae consigo;
a vosotros me dirijo, Cantul Tii Ku
“cuatro-deidad”
a vosotros, Cantul Tii Bacab “Cuatro-bacab”
tiradla al fuego blanco.”⁶²

Deidades

Causantes de enfermedades

Según los habitantes de Tenabo, un nefasto vendaval había afectado la salud del viejo Coyí y su nieto, y quizá este mismo había causado las afecciones de Juana Uc, comadre de Diego

⁶⁰ *El ritual de los bacabes*, 1987:373-374.

⁶¹ *El ritual de los bacabes*, 1987:281, 282, 312.

⁶² *El ritual de los bacabes*, 1987:269-274.

Ávila. A pesar que los denunciante solamente lo señalan como *ixhunyopolik*⁶³ o “mal aire de la muerte”, la declinación de esta palabra alude a la presencia de una deidad femenina causante de los males. De acuerdo al Diccionario Cordemex: *ix* es un prefijo femenino o feminizante;⁶⁴ *hun* se refiere al numeral uno; la palabra *yopol* no aparece en las entradas del diccionario y tampoco forma parte del vocabulario maya yucateco actual, sin embargo, en ch’olano *yopol* quiere decir hoja;⁶⁵ *ik* se refiere tanto al viento, espíritu y vida como a enfermedad.⁶⁶ Independientemente de que se incorporase o no el vocablo ch’olano, literalmente *ixhunyopolik* podría interpretarse como la del viento (la-uno [?] viento ó la-uno-hoja-viento)), es decir, que aquella enfermedad tiene un carácter femenino, y como señala *El ritual de los bacabes*, el *balam mo tancas* (frenesí jaguar-guacamaya) era causado por un viento maligno femenino al que se refiere como *ix ma uayec* (la forastera), portera de la entrada de la tierra (*ix mac u hol cab*). Otro elemento importante a considerar es la presencia femenina a la que el curandero alude durante su ratificación. Además de haber usado un altar con ofrendas y santos, dijo que en este lugar puso unas peinetas:

por haber oído desde muchacho en su lugar de tesimil [tabasco], y comúnmente que eran buenos para que se ahuyentase el extabay, que quiere decir el demonio, cuando toma la forma de mujer para engañar y hacer algún mal, lo cual había creído como muchacho, pero ya conoce ser cuento y vana observación.⁶⁷

Para los mayas, la Ixtab’ay, era un “espíritu” femenino que vivía en el tronco de la ceiba (*ya’axche’*), y es muy probable que la palabra en ch’olano *yopol* (hoja) refiera un vínculo entre esta deidad y el árbol sagrado por el que ésta se conducía para llegar al plano terrestre, o bien para desplazarse por los diversos planos sagrados. La Ixtabay era una entidad asociada a la naturaleza salvaje y que también residían en los montes⁶⁸ o en la

⁶³ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de Magdalena Mo (referida también como Dominga), Xechecán, 31 de enero de 1722, ff. 215r-216v; AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de Alonso Coyí, Xechecán, 31 de enero de 1722, ff. 214v.

⁶⁴ DMC, 1980:174.

⁶⁵ Morales, 1999:29, 30.

⁶⁶ DMC, 1980:226.

⁶⁷ AGN, Inquisición, vol. 1164, exp. 23, Declaración de José Zavala en la cárcel secreta del Santo Oficio, Ciudad de México, 19 de febrero de 1724, ff. 248r.

⁶⁸ Garza, 1988:122.

entrada al inframundo (*aktun*), como se describe en *El ritual de los bacabes*. También se pensaba que seducía a los hombres causándoles la locura o la muerte.⁶⁹

Es esta pues, una manifestación de la deidad conocida como Ixtab⁷⁰ (la de la horca), que el fraile Landa refiere como una deidad del suicidio y que era encargada de conducir los muertos en su viaje hacia la “gloria o al inframundo”. Habría que puntualizar que a diferencia de la concepción cristiana, el plano infraterrestre no era un lugar donde las “almas” eran mortificadas eternamente, pues los muertos bien podían descender al inframundo y posteriormente ascender definitivamente al plano celeste.⁷¹

Ixtab

Ixtab es representada en el códice Dresde debajo de una banda celeste y con una horca en su cuello, de igual forma, el punto negro de sus mejillas refiere un estado de descomposición. Thompson señala que Cizim tenía por compañera a la Ixtabay,⁷² razón por la que indica que esta era una deidad de la muerte que también residía en el plano infraterrestre. En el mismo tenor, Turner y Coulter mencionan que Ixtab era la señora de Yum cimil o dios A, señor de la muerte,⁷³ ser descarnado de olores fétidos que en las cuentas calendáricas se asociaba a los días de mala fortuna. En este sentido, podemos decir que la ixtabay no solamente estaba asociada a la horca o el suicidio, también se vinculaba con los infortunios y los malos vientos enfermizos.

En *El ritual de los bacabes* hay interesantes alegorías sobre una presencia femenina causante de enfermedades. Por ejemplo, la afección llamada *cantipte*,⁷⁴ causante de las

⁶⁹ DMC, 1980:953; Hofling y Tesucún, 2000:264; López Austin, 2004:23. En un sentido contemporáneo, los mayas yucatecos mencionan que la Ixtab'ay es un “espíritu” femenino causante de diversos males. Esta entidad también tiene la capacidad de transmutarse en serpiente para envolver a los hombres y llevarlos hasta una cueva para “devorarlos”. Los mayas de Quintana Roo tienen variaciones respecto a este mito, pues mencionan que la Ixtab'ay puede convertirse tanto en hombre como en mujer (DMC, 1980:953; Heusinkveld, 2008:120). Otros autores como Holland (1989) mencionan que esta entidad causaba la muerte de la coesencia por medio del espanto.

⁷⁰ Thompson, 2007:365-368.

⁷¹ Thompson, 2007:365.

⁷² Thompson, 2007:363-368.

⁷³ Turner y Coulter, 2000:246.

⁷⁴ Es confusa la identificación de la enfermedad conocida como *cantipte*. En *El ritual de los bacabes* se alude a este mal como cirrosis causante de evacuaciones continuas, síntoma que generalmente no se asocia con este tipo de enfermedad. Sin embargo, en diferentes conjuros de *El ritual*, *cantipte* se traduce como parásito o serpiente. Por otro lado, el diccionario *Cordemex* no tiene ningún vocablo para designar a la cirrosis, aunque si tiene una entrada para *kantip' te'*, que se traduce como “enfermedad de lombrices” (DMC, 1980:298). Al

diarreas “blanca, negra, roja y amarilla” se refiere la presencia negativa de *Ix hun tiplah munyal* “la que se asoma por las nubes, *ix hun tiplah caan*, la que se asoma del cielo, quien era la madre de *ah uuc yol sip*, el escurridizo siete corazones, el que mandaba la enfermedad de la cirrosis”. En este pasaje, la madre se vinculaba al hijo mediante la cuerda (*tab*) y la bolsa (*chulul*), aspectos que además de simbolizar la relación madre e hijo, también podría referirse a la atribución que ésta otorgaba para causar daños o enfermedades. En esta caso, la alegoría apunta hacia una manifestación de la diosa Ixtab residente en el inframundo pero que también se desplaza hacia el cielo, y cuyo retoño causaba los males en las criaturas terrestres, en esta alegoría hay una clara referencia hacia la cuerda, rasgo característico de la deidad de la muerte.⁷⁵

Aunque el ritual de curación llevado a cabo por Zavala estuvo asociado con Ixtab, ésta no era la única deidad del inframundo a la cual se le rendía culto. A mediados del siglo XVIII Manuel Mena (referido como indígena según el Santo Oficio) realizó un ritual en la ciudad de Mérida con el fin de curar a Franciso Pantoja. Y durante dicho acto, ambos fueron aprehendidos y encarcelados. Fue muy particular la averiguación de los inquisidores sobre la presencia de rezos, ídolos, ofrendas o cualquier otra manifestación de la “idolatría” indígena, cuestión que los involucrados dijeron desconocer del todo. Sin embargo el sargento Tomás Ayala, quien dirigió la captura de los inculpados, pondría en entredicho estas afirmaciones. El sargento mencionó que después de la frustrada fuga de Pantoja procedió a interrogar a los implicados, preguntándoles por el significado de las jícaras y la limeta de aguardiente que los susodichos tenían en el lugar, entonces:

[Dijo] uno de los indios nombrado Manuel Mena dueño de aquel solar, que era por que sus hijos no muriesen, que se hallaban enfermos, y que era ofrenda que hacían al Señor Padre de la Muerte⁷⁶... y que el expresado Pantoja le había ofrecido al dicho sargento una escopeta por que no lo llevase preso, y que el haberle hallado allí era por que le curasen los pies que se curaba[n] con el humo de copal y que esta es la verdad.⁷⁷

parecer es mucho más cercana la correlación entre evacuaciones recurrentes a causa de la amibiasis que por una afectación severa del hígado.

⁷⁵ *El ritual de los bacabes*, 1987:353-357.

⁷⁶ AGN, Inquisición, vol. 908, exp. 14, Declaración del sargento Tomás de Ayala, Mérida, 4 de mayo de 1748, ff. 178r-178v.

⁷⁷ AGN, Inquisición, vol. 908, exp. 14, Declaración de Juan José Valdez, Mérida, Junio de 1748, ff. 178v-179r.

A diferencia del curandero Zavala, Manuel Mena mencionó deliberadamente que el ritual fue celebrado para honrar al “Padre de la Muerte” y restablecer la salud de sus hijos. Este ritual es el mismo que el cura de Yaxcabá calificaría como “vanas observancias y ensalmos”, que todavía practicaban los indios de aquel curato. De acuerdo a la relación de Bartolomé del Granado (1813), los mayas llamaban *k'ex* a un tipo de ceremonia en consistía en:

colgar ciertas comidas y bebidas alrededor de la casa de algún enfermo, para el yuncimil, que quiere decir, para la muerte, o señor de la muerte con lo que piensan rescatar la vida del enfermo.⁷⁸

Yum Cimil

El dios A o señor de la muerte (figuras 5 y 20) era un ser cadavérico que en muchas ocasiones se representaba con el estómago inflamado (a causa del hambre o por la infestación de parásitos que coexistían en su cuerpo), o lanzando olores fétidos por la nariz y el ano. En algunas imágenes, esta deidad aparece sosteniendo su propio cráneo o con un ojo putrefacto y descolgado que se sostiene a su esquelético cráneo por el nervio óptico. Cuando su cuerpo se aprecia parcialmente cubierto por la carne, su imagen contiene puntos negros que refieren el estado de descomposición. Al parecer, esta era una deidad andrógina.

A *Yum Cimil* se le asociaba con las enfermedades, malos vientos, la muerte, la fecundidad y la germinación, de igual forma, por contener el glifo *akbal* en su frente se le relacionaba con la noche y la oscuridad. En algunas vasijas aparece realizando danzas rituales (por lo que también tiene ojos y cascabeles en la cabeza, tobillos y muñecas) o como parte de la visión serpiente al salir de las fauces de éste animal. En sitios como Toniná Chiapas aparece en un mural de estuco sosteniendo una cabeza, y en los códices se le representa también fumando tabaco. A esta deidad se le ha identificado con Ah Puch (el descarnado), Kisín (el flatulento) y Hun Ahau (señor uno). También era un importante espectador de los sacrificios humanos, como se aprecia en el código Madrid en una escena de un sacrificio por extracción del corazón (p. 76). Este dios residía en el estrato más bajo del inframundo denominado *mitnal*.⁷⁹

⁷⁸ Granado Baeza, 1946:5, 6.

⁷⁹ Garza, 1998:91-135; *cfr.* Sharer, 1994:534; Schele y Miller, 1986:53, 54.



Figura 20.- *Ah puch* (el descarnado), una de las deidades de la muerte residentes del inframundo. Incensario prehispánico, MRAH (fotografía Juan Carrillo).

Según la mitología Quiché, habían variantes del dios de la muerte que enviaban enfermedades a las criaturas terrenales, y que también eran los responsables de enviar el miedo y evocar el respeto hacia estos males y hacia aquellas deidades que las causaban.

Xiquiripat y Cuchumaquic, eran los señores de estos nombres. Éstos son los que causan los derrames de sangre de los hombres.

Otros se llaman Ahalpuh y Ahalganá, también señores. Y el oficio de éstos eran hinchar a los hombres, hacerles brotar pus de las piernas y teñirlos de amarillo la cara, lo que se llama chuganal. Tal era el oficio de Ahalpuh y Ahalganá.

Otros eran el Señor Chamiabac y el Señor Chamiaholom, alguaciles de Xibalbá, cuyas varas eran de hueso. La ocupación de éstos era enflaquecer a los hombres hasta que los volvían sólo hueso y calaveras y se morían y se los llevaban con el vientre y los huesos estirados. Tal era el oficio de Chamiabac y Chamiaholom, así llamados.

Otros se llamaban el Señor Ahalmez y el Señor Ahaltocob. El oficio de éstos era hacer que a los hombres les sucediera alguna desgracia, ya cuando iban para la casa, o frente a ella, y que los encontraran heridos, tendidos boca arriba en el suelo y muertos. Tal era el oficio de Ahalmez y Ahaltocob, como les llaman.

Venían enseguida otros Señores llamados Xic y Patán, cuyo oficio era causar la muerte a los hombres en los caminos, lo que se llama muerte repentina, haciéndoles llegar la sangre a la boca hasta que morían vomitando sangre. El oficio de cada de estos Señores era cargar con ellos, oprimirles la garganta y el pecho para que los hombres murieran en los caminos, haciéndoles llegar [la sangre] a la garganta cuando caminaban. Éste era el oficio de Xic y Patán.⁸⁰

Dioses de la medicina

Como se ha mencionado, una parte fundamental de los ritos curativos eran las plegarias o rezos que aludían también al funcionamiento terapéutico de los recursos medicinales. Así lo refieren los documentos sobre Tenabo, Mérida, Yaxcabá y los textos de *El ritual de los bacabes*. Particularmente esta última fuente que se destaca por su valioso contenido sobre el uso de plantas medicinales, descripción de las afectaciones, conjuros, así como el sentido ritual de la curación. Según Landa Ixchel, Itzamná, Ahau chamahez y Citbolontun eran las deidades mayas asociadas con la medicina.

Ixchel

La señora resplandeciente (diosa I, diosa O) era considerada como la deidad madre (figura 21), la cual estuvo asociada con la luna; como mujer joven durante la etapa creciente, y como mujer anciana durante su etapa menguante. Esta era la deidad “de hacer las criaturas” a las que las parteras le rendían culto.⁸¹ Por tal motivo, es que se considera que Ixchel era una deidad asociada con las prácticas médicas, el embarazo y la fertilidad. Thompson menciona que implícitamente, también se le puede asociar con el coito, acto mediante el cual se lleva cabo la procreación. Siguiendo estas interpretaciones, podría conjeturarse que quizá esta deidad estuvo relacionada con cierto tipo de magia amorosa practicada por los mayas, la cual aparece citada en el *Informe* contra los idólatras de Sánchez de Aguilar.⁸² Según Mercedes de la Garza, Ixchel era la deidad de la fertilidad tanto para los hombres como para los animales y la tierra. Esta deidad femenina se encuentra representada en los códices Madrid (pp. 30a, 52c, 93c, 94b) y Dresde (12b, 16,18b, 19a, 22b, 23b, 39b, 74) luciendo un tocado trenzado o de serpientes y con una faldilla que en ocasiones contiene un

⁸⁰ *Popol Vuh*, 1992:31,32. Véase también Garza (1998:117-118).

⁸¹ Landa, 1986: caps. XXXII y XL.

⁸² Sánchez de Aguilar, 2008:143-146.

pañó a la altura de la cadera.⁸³ Entre sus atributos estaba la capacidad de causar enfermedades bajo su aspecto negativo (Acná), pues en sus representaciones de los códices Dresde y Madrid aparece “cargando un fardo” que simboliza también las enfermedades o el castigo hacia los hombres.⁸⁴



Figura 21.- Ixchel, códice Dresde página 74.

Con respecto a su vinculación con aspectos curativos, en el *Ritual* se le refiere como *ix u sihnal*, señora del nacimiento.⁸⁵ De igual forma, el remedio para el encantamiento de las arañas (*u thanil u siyan am lae*) es textualmente una invocación a la

⁸³ Cruz Cortés, 2005:5, 20; Pérez Suárez, 2007:61; Thompson, 2007:296-304; Garza, 1998:118-121.

⁸⁴ Gubler, 1997:232.

⁸⁵ Thompson, 2007:299.

virgen Ixchel (*suhuy ixchel*), a quien los mayas coloniales también se refieren como la Virgen María.⁸⁶

En el pueblo de Tenabo, Ordóñez mencionó que tenía un brazo caído, muy probablemente éste se refería a una dislocación o fisura del hueso, por lo que el curandero Zavala le ofreció remediar su situación. De igual manera, en el barrio de la Mejorada en la ciudad de Mérida, Francisco Pantoja se quejó ante un indio llamado Manuel Mena sobre una dolencia de huesos. *El ritual de los bacabes* registra dos maneras de curación ósea, una aparentemente sencilla que duraba todo un día, y otra más compleja que se efectuaba por el tiempo de tres, y para lo cual se utilizaban las plantas de *Dzagal bac* (*Ruellia Inundata*), el *bacel ac* (esta planta no está plenamente identificada, al parecer podría tratarse de la *Psychotria Microdon* o la *Arrabidaea Floribunda*) y el *Bacalché* (*Bourreria Pulchra*). En este ritual se decía lo siguiente: “entonces la até por los lados, luego la até fuertemente: a *chacal kal ixchel*, la cinta roja de Ixchel, a la cinta blanca de Ixchel, a la cinta roja de la diosa, a la cinta blanca de la diosa”.⁸⁷ No hay duda sobre la asociación entre Ixchel y su importante papel para la efectividad de los conjuros que aludían a la sanación de las criaturas mundanas. Pues como aluden tanto *El ritual* como los sucesos de Tenabo y Mérida, esta deidad conservó una importante presencia en la cotidianidad indígena de la época.

Itzamná

Itzamná⁸⁸ (dios D), deidad de rasgos ancianos era la deidad suprema y se le asociaba con la creación del cosmos, el rocío, el fuego, el hálito vital y la muerte (figura 22).⁸⁹ También se le relacionaba con el elemento acuoso y las nubes, como lo refiere el devocionario de Lizana.⁹⁰

⁸⁶ Thompson, 2007:299.

⁸⁷ *El ritual de los bacabes*, 1987:415-419.

⁸⁸ Recientemente, López de la Rosa y Martel han seguido la refutación que Alfredo Barrera ha hecho sobre la traducción de Itzamná como “casa de iguanas” (Thompson 2007), éstos autores sugieren que la traducción de Itzamná es “el gran punzador (inoculador) de la sustancia (divina). López de la Rosa, 2002:96.

⁸⁹ Garza, 1998:91-99.

⁹⁰ Además de ave simbólica, la acepción de cocodrilo terrestre de Itzamná era conocida como Itzam Kab Ayin. Otras variantes de esta deidad son las que refiere el fraile Lizana (1995:47, 79, 62, 63, 64, 75, 79, 84), a saber: Itzamná Kabul, Itzam Nal e Itzam Na Thul. Un estudio detallado de las variantes de Itzamná se encuentra en López de la Rosa (2002:95-108).



a)



b)

Figura 22.- Itzamná a) piedra labrada, museo INAH Toniná Chiapas, b) cerámica, MRAH, Mérida Yucatán (fotografías Juan Carrillo).

Los textos oraculares compilados por este religioso son muy ilustrativos en cuanto a la importancia de Itzamná en el pensamiento indígena colonial. En un pasaje de este escrito el sacerdote *chilam* de Tixcoyom evoca la presencia de esta deidad, a la cual refiere en su acepción de fertilidad (Itzamná Kaul) y de ave (*mut*) celeste (Itzam Yé) que se posa sobre el *axis mundi* o árbol sagrado (*uaom che*).

A un grito a una legua está de venir.
 Observad el *mut*, que aparece sobre *uaom che*.
 Va a amanecer por el norte, por el poniente;
 Va a despertar Itzamná Kaul,
 Ya está viniendo nuestro señor.⁹¹

⁹¹ Lizana, 1995:300-301.

En sus múltiples representaciones, Itzamná luce rasgos de venado, sierpe, jaguar y pez, siendo la más imponente aquella donde se mezclan los rasgos de hombre, pájaro y serpiente. Las manifestaciones de estos elementos fueron asociadas con el dragón celeste, dragón bicéfalo con garras de jaguar o serpiente emplumada, cuyas evidencias se aprecian en sitios como Yaxchilán, Palenque, Piedras Negras, Tikal, Copan y Uxmal. Esta forma de dragón celeste es la que también aparece en las páginas 4b y 5b del código Dresde.⁹²

Por ser la deidad suprema, se consideraba que esta deidad residía en el cielo representando el “monstruo de la vía láctea”.⁹³ Landa indica que Itzamná era una deidad asociada con la medicina, y en *El ritual de los bacabes* se evoca a esta divinidad para la curación del frenesí delirante llamado *ix hun pedz kin* (la mortal). En este mismo compendio de textos curativos-rituales también se evoca a Itzamcab durante la ceremonia para el enfriamiento del agua (*siscunabal ha*): la ceremonia para el *kak nach che* (fuego de los leños largos), donde hay una alegoría a la quema de los hombres de madera por *ix hun Itzamná* (el gran Itzamná); y en el texto para las quemaduras (*chuhul*), en el cual se le refiere como Hun Itzamná (uno itzamná). De igual forma, en diversos ritos curativos se alude en una misma invocación la presencia de Ixchel e Itzamná, tal es el caso del texto para la curación del asma (*kok*).⁹⁴

Ahau Chamahez y Citbolontun

Otras deidades vinculadas a la prácticas médicas, de las cuales, desafortunadamente se dispone de muy poca o ninguna información eran Ahau Chamahez y Citbolontun. Solamente se sabe que a esta última se le asociaba con Hunabk'u mediante una poética plegaria en los cantares de Dzitbalché (cantar 9), oración que se efectuaba una vez al mes para garantizar la reproducción y abundancia de las plantas medicinales, lo que alude a la principal función de esta deidad.

Mensual oración
Del doctor de medicina
Para que haya pomolche'
En los bosques...⁹⁵

⁹² Véase Garza, 1984, 1998:93; *cf.* Schele y Miller, 1986:45, 46.

⁹³ Galindo y Ruiz, 1998:146.

⁹⁴ *El ritual de los bacabes*, 1987:315-328, 355-377.

⁹⁵ Barrera, 1992:372-373.

Resulta interesante que en este cantar se haga referencia a la planta denominada *pomolché* (*Jatropha Gaumeri*), que pertenece a la familia de las euforbiáceas o piñoncillo denominado sikilté, planta usada por el curandero Zavala en Campeche a inicios del siglo XVIII. Este cantar corrobora la importante relación entre las deidades, la cosmovisión, así como la trascendencia de esta planta medicinal y extática.

Entidades cuatripartitas

En el capítulo sobre ritos productivos se han destacado los aspectos de las deidades asociadas con las lluvias, rumbos cósmicos y sobre todo con los vientos (Bacab, Pahuatún, Chac, Uayayab). Sin embargo, como se ha señalado estas deidades castigaban a los hombres que desatendían sus deberes religiosos, pues como menciona el *Popol Vuh*, desde el tiempo de la creación las deidades le otorgaron a los hombres la sabiduría y los aspectos esenciales de la supervivencia. Por tal motivo debían realizar rituales para honrar la memoria de los seres sagrados que les concedieron los saberes.

El aspecto dialéctico de las deidades propiciaba que éstas tuviesen la capacidad de mortificar a los hombres. En este sentido, las desgracias podían ser materializadas en condiciones meteorológicas adversas como torrenciales lluvias, granizo, huracanes, sequías prolongadas y otros factores causantes de hambruna, enfermedad y muerte.

Por otro lado, en diversas partes de Mesoamérica se pensaba que las deidades del viento coadyuvaban con el alejamiento de la muerte y la enfermedad comunmente asociadas al inframundo, y que los mayas llamaban *ikoob*. En el altiplano central de México se pensaba que Quetzalcóatl-Ehécatl era la deidad que mandaba los vientos hacia las cuatro partes del mundo, hacia el oriente donde estaba el paraíso (viento poco furioso), hacia el occidente donde estaban las mujeres y diosas (viento frío que hacía tiritar), hacia el sur donde sopla un viento furioso (también asociado con las deidades), pero sobre todo hacia el norte donde sopla el *mictlampachecatl*, el viento más furioso y temido también por los hombres.⁹⁶ De manera similar, las entidades cuádruples vinculadas con todo tipo de vientos fríos, cálidos, de las lluvias y los rumbos terrestres, podían aplacar a los vientos del inframundo causantes de calamidades y enfermedades. Así lo refieren también los textos de

⁹⁶ Sahagún, 1829, tomo 2, libro VII cap. IV:252, 253.

El ritual de los Bacabes, pues en gran parte de éstos se invoca la presencia de Chac, los *bacabes* y *pahuatunes* con el fin de expulsar las enfermedades del cuerpo de los hombres.

Conclusión

La practicantes de la medicina indígena tenían la capacidad de articular cada uno de los saberes necesarios para combatir las enfermedades. Discernimientos que, como se ha mencionado implicaban un cúmulo de saberes, entre los que se encontraban la adivinación, el diagnóstico y la interpretación de los designios sagrados.

A las deidades se les ofrecían dádivas que propiciaban la efectividad de los recursos empíricos durante la curación. Sin embargo, también servían como un tipo de “intercambio” que simbolizaba la reciprocidad entre los hombres y las deidades asociadas con la muerte y los malos vientos, esto, con el fin de que se apartasen de los enfermos.

Para los mayas las afecciones del cuerpo humano estuvieron vinculadas con la caprichosa conducta de los númenes, por tanto, además de un complejo conocimiento de la herbolaria y otros remedios que incluían la *mixtura* de plantas y en ocasiones de partes de animales, también era imprescindible la celebración de un ritual en donde se conjuntasen todos los componentes necesarios para la curación del afectado, díganse empíricos o sagrados. El resultado inherente a toda esta sinergia era el restablecimiento de la persona y el alejamiento de las manifestaciones negativas o vientos que causaban los males.

Martha Ilia Nájera ha puesto de relieve la importancia de los sacrificios humanos como parte fundamental del equilibrio universal.⁹⁷ En este sentido, si consideramos que como menciona López Austin hay también una circulación constante de las deidades en los diversos planos, especialmente en aquellos donde se desenvuelve la vida de las criaturas que ellos mismo crearon,⁹⁸ entonces, se puede decir que el ritual curativo aludía a un tipo de balance entre las dicotomías vida-muerte y salud-enfermedad.

Una de las cuestiones primordiales en el pensamiento humano ha sido, y todavía es, la conservación de la salud. A este respecto se puede hablar de la existencia de un complejo conocimiento medicinal articulado por diversos elementos entre los mayas, los cuales estuvieron imbricados a la estructura religiosa que a su vez formó parte de la cosmovisión.

⁹⁷ Nájera, 2003.

⁹⁸ López Austin, 2004:20-29; López Austin y Millones, 2008:127-130.

Los casos anteriormente presentados aportan interesantes datos sobre los diversos contextos en que se llevaron a cabo las curaciones, ya sea en el interior de las repúblicas indígenas o en el entorno “urbano” de ciudades como Mérida y Campeche. Tanto José de Zavala como Manuel Mena refieren la práctica de diversos ritos curativos, los cuales contienen rasgos muy similares, a pesar de que ambos “curanderos” provienen de regiones diferentes de la península. Por ejemplo, Zavala era un labrador originario de Tabasco que había recorrido lugares como Palenque, Campeche, Mérida, el Petén, así como las poblaciones intermedias entre estos lugares tales como Tenabo. Sin embargo, fue precisamente su estancia en la montaña en donde declaró haber recibido el conocimiento terapéutico de los indios:

que estando en el monte con los indios huidos de la justicia les observó algunas curaciones, y queriendo mantenerse con ellos les ofreció se casaría con una india hija del capataz, y diciéndole que quería aprender el modo de curar se lo ofrecieron con tal que fuese con ellos a una cueva [donde] asistió con ellos a los sahumeros que hicieron a unos ídolos... y no queriéndole creer el que se quedaría con ellos, sintiéndose como amarrado por los pies con una cosa que le pareció como culebra según el tiento por estar a oscuras, les volvió a asegurar se quedaría con ellos y se casaría con dicha india, con lo cual se salieron y fue con ellos a una casa vieja en donde celebraron el que fuese ya amigo de ellos y se quisiese quedar en su compañía, y después comieron y bebieron las gallinas y agua que sacaron de adentro [de la cueva] ... lo cual pasó a los seis meses de estar entre ellos y después como hasta dos años, y los acompañó en los embustes y enredos de andar a cosa de encender copal y poner la comida y otras cosas que ellos hacían.⁹⁹

En el mismo tenor, Manuel Mena, indio residente de Mérida mencionó en su ratificación que había visto que los indios utilizaban diversos ritos para curarse, pues:

el haber aplicado el humo del copal por remedio de dolor de huesos lo aprehendió de otras partes donde ha ido a buscar maíz para comer, por que lo ha visto aplicar: que no sabe otra cosa, y que esta es la verdad.¹⁰⁰

La persistencia de una particular visión de mundo y el resguardo del todo aquello que implicada tanto evitar o paliar las afecciones de salud, contribuyó a la aplicación cotidiana de los saberes médicos. Las relaciones geográficas de Yucatán elaboradas en las décadas finales del siglo XVI pusieron de relieve la visión de los colonizadores, que

⁹⁹ AGN, Inquisición, vol. 908 exp. 14, Ratificación de José Zavala en la cárcel secreta del Santo Oficio, Ciudad de México, 10 de marzo de 1724, ff. 259v-260v.

¹⁰⁰ AGN, Inquisición, vol. 908, exp. 14, Ratificación de Manuel Mena, Mérida, 15 de marzo de 1749, ff. 191r.

negaron cualquier rasgo “intelectual” de la herbolaria indígena. De igual forma, en los siglos subsecuentes tanto el canónigo Sánchez de Aguilar (1639) como el cura Bartolomé del Granado (1813) refieren la presencia de “brujos, hechiceros, idólatras y ensalmadores”,¹⁰¹ esto como un claro sentido negativo con el que la Iglesia asociaba las prácticas medicinales de los mayas. Dentro de esta visión, la curación fue entendida como un ejercicio de “idolatría”, esto, acorde los rasgos del pensamiento medieval que influyeron en la elaboración de tratados que condenaron la distorsión de la conducta humana influenciada por el demonio, la cual se manifestaba a partir de la conducta heterodoxa. El ensalmo fue concebido como una práctica ajena a los lineamientos de la “medicina científica”, y que según sus detractores no contaba con ningún tipo de conocimiento válido, sino que solamente se basaba en el “engaño y la superstición”. A pesar de todo este aspecto pernicioso que rodeó a la práctica médica indígena, las fuentes coloniales también indican que aquellos que la condenaron acudieron a ella para remediar sus enfermedades.

¹⁰¹ De acuerdo a los preceptos del cristianismo hispano, el ensalmo era calificado como un acto que “algunos vanos hombres, y mujeres hacen para sanar las llagas, o heridas, apotemas, o enfermedades”, pero que también articulaban frases o rezos disociados a esta tradición religiosa (Navarro, 1631:ff. 79r).

CONSIDERACIONES FINALES

Desde sus orígenes el cristianismo definió los lineamientos de un discurso cuya finalidad primordial sería el rechazo a la tradición de los pueblos politeístas. En las disputas teológicas de Santo Tomás, se menciona que los egipcios eran uno de tantos pueblos “gentiles” que incorporaron rasgos naturalistas a su *corpus* religioso. Éstos también le rendían culto a las falsas imágenes zoomorfas, practicaban derramamientos de sangre, sacrificios humanos e ingesta de “sus grasas”. La intolerancia de todo rasgo religioso ajeno al cristianismo se articuló a la tradición conciliar y a los tratados que discutieron la presencia de un maligno incitamiento a la heterodoxia y la distorsión de la moralidad, actos que también nublaron la inteligibilidad de la voluntad humana y se materializaron a través del pecado. La ideología medieval vislumbraría nuevas manifestaciones de la tradición pagana en manos de los “agentes” de la “idolatría” occidental considerados como aliados del diablo, encarnación de lo maligno, cuya construcción cultural fue inherente a la prevalecencia de un *Deus* cristiano omnipresente y a la pugna entre el bien y el mal. La erradicación de los “brujos, hechiceros y chamanes” coligados al demonio fue una preocupación de primer orden para el catolicismo hispano, y que se extrapoló al Nuevo Mundo. Fue a partir de esta visión que las miras del cristianismo americano se centraron en la deconstrucción de todo aquello que consideraba distinto a su tradición, panacea utópica que también vio en el Nuevo Mundo un campo fértil para la recreación de un nuevo reino de Dios en la tierra.

La tradición conciliar y de los tratadistas “extirpadores”, harían que la concepción de la idolatría fuese entendida a partir de las premisas que recreaban la visión de los conquistadores. Y sin embargo, bajo este influjo la historiografía reproduciría este concepto como la persecución de toda manifestación heterodoxa ajena al cristianismo. No obstante, la revisión más detallada de planteamientos como el de Gruzinski y Bernand¹ han permitido demostrar que, si bien la idolatría es un concepto cuyo origen está articulado a la tradición cristiana desde tiempos remotos y que ha formado parte de la realidad colonial, decimonónica e incluso actual, también es menester señalar que es posible darle una doble significación. Si el concepto mismo de religión ha sido desprendido de su sentido teológico

¹ Bernand y Gruzinski, 1992; Gruzinski, 1993.

para incorporarse a las filas conceptuales antropológicas (como lo han planteado Edward Tylor², Geertz,³ Martí⁴ y Wallace,⁵ entre otros) que versan sobre una necesidad humana existencialista y que es atemporal e inherente a su existencia, entonces, en un sentido similar podemos plantear un doble papel de la idolatría; es decir, su resignificación conceptual para un mejor uso metodológico de una realidad que se intenta entender. Con esto me refiero al encuentro de tradiciones culturales distintas, de la cual se desprenden complejas relaciones sociales entre “dominadores y dominados”, sus transformaciones y coexistencia. En este sentido, queda entendido que desde el punto de vista indígena, la “idolatría” representa un capital material y simbólico que contiene una ancestralidad negada por el cristianismo. A partir de ésta se desarrollan los mecanismos que dan paso al resguardo de un sustrato cultural, en este caso de la sociedad indígena maya. Su principal expresión es el ritual, en cuya tautología se inscribe el sentido del mundo, el hombre y la entidades sagradas.

Mientras que la tradición religiosa occidental basó su fundamento en el rechazo y la intolerancia, la religión maya prehispánica descansó en una constante aculturación, asimilación y resignificación de diversos aspectos de la cultura mesoamericana que se integraron al complejo núcleo de conceptos llamado cosmovisión. La reutilización de elementos exógenos entre los mayas no fue privativo de la implantación del esquema de dominación occidental. La tradición cultural de los grupos mesoamericanos contiene importantes paralelismos en sus estructuras, como bien lo han demostrado Enrique Florescano, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (entre otros) al realizar estudios comparativos entre estos grupos.⁶ A grandes rasgos, podemos decir que los “prestamos culturales” mesoamericanos formaron parte de un mecanismo a partir del cual, la ideología maya se adscribió a la amplia tradición de los grupos que entre su mitología incorporaron, al igual que las etnias del altiplano, las nociones sobre las migraciones y la recepción del poder en lugares míticos como Tulán-Zuyuá, los prototipos de héroes culturales como serpiente emplumada (Quetzalcóatl-kukulcán) así como la conformación de gobiernos

² Tylor, 1958.

³ Geertz, 1989:206.

⁴ Martí, 2003:68-70

⁵ Wallace, 1966:5.

⁶ Florescano, 1999, 2002, 2004; López Austin, 1997, 2004; López Austin y López Luján, 1999.

pluriétnicos o multepales. El establecimiento del cristianismo y su necesidad de erradicar la “idolatría” indígena implicó la implementación de un mecanismo de aculturación más complejo por parte de la sociedad indígena. El proceso mismo de integración y resignificación implicó la adscripción de las normas cristianas, pero sus directrices fueron regidas por la lógica del sustrato precolombino. Por tanto, no es extraño que a partir del pensamiento análogo, los santos patronos se hayan yuxtapuesto a las variantes del panteón mesoamericano con todo y sus respectivas atribuciones.

Durante el siglo XVI, la desarticulación de los centros ceremoniales precolombinos, práctica que también incluyó la reutilización de las antiguas canteras para la construcción de las edificaciones en manos de los “nuevos reguladores del culto”, díganse catedrales, iglesias o conventos, así como la conformación de las congregaciones y las persecución de la “idolatría” indígena, prepararían el terreno para la consolidación de un proyecto cuyo fin era la recreación del reino cristiano. Situación que también incidió en la práctica de los bautizos multitudinarios.

A partir de los acuerdos del tercer concilio mexicano de 1585 se replantearon las estrategias de la Iglesia novohispana y los lineamientos de su consolidación en las provincias, en este caso de Yucatán. Según esta premisa, se daría por sentado que habría una reproducción exitosa de la liturgia por parte de los indios en los siglos posteriores. La aparente veleidad con la que la sociedad indígena aceptó el catolicismo hispano incentivó la vigilancia de los espacios cotidianos y la pugna por el monopolio de las prácticas sagradas, cuestión que incluyó también la intervención de la Corona en las reducciones de indios y las campañas contra la montaña, lugar que cobijó a los mayas que por largo tiempo mantuvieron su antigua organización sociopolítica, pero sobre todo, la tradición religiosa que retroalimentaba los ritos. La contracción de la zona de refugio y la conquista de los reductos independientes durante las postrimerías del siglo XVII, no implicaron el desarraigo de las prácticas “idolátricas”, pues como ya se ha señalado, tanto al interior de los pueblos de indios como en los territorios alejados y recónditos, los ancestrales ritos nativos continuaron manifestándose.

Si bien la montaña fue el principal enclave que albergó las prácticas rituales nativas (como la adivinación ritual, los ritos curativos, la transformación corpórea etc.), la tardía reducción de su territorio no implicó la desaparición de la movilidad hacia la zona de

refugio, lo que podría traducirse como un importante ingrediente que nutrió la tradición cultural indígena durante la Colonia y los siglos subsecuentes.

La celebración de los ritos mayas tuvieron acepciones diversas, desde los “oficiales” en donde solamente participaban el *ahau* y el alto sacerdocio hasta aquellos de carácter comunitario (véase anexo) en las que se conmemoraban los oficios de los cazadores, pescadores, médicos, apicultores, campesinos, etcétera. Estos ritos formaron parte de las ceremonias establecidas en el calendario y que estaban organizadas y reguladas por la cúspide de la jerarquía religiosa maya. Sánchez de Aguilar indica que los cómputos del tiempo ritual contenían importantes funciones agrícolas así como para la administración de los recursos medicinales indígenas, y una situación similar es la que describen las *Relaciones Geográficas* del siglo XVI. Frecuentemente se ha debatido sobre una “tajante” división entre la religión oficial y la “religión campesina o popular”. Las fuentes arqueológicas e iconográficas, por su misma naturaleza aportan pocos datos que permitan ilustrar de manera convincente esta relación, esto, debido a que fueron elaboradas por ordenes de la nobleza y el alto sacerdocio, y al mismo tiempo conformaban importantes instrumentos de legitimación político-religiosa. Las fuentes coloniales tanto tempranas como de los siglos posteriores nos han ayudado a discutir algunas cuestiones. Basándonos en los textos redactados por Landa, Sánchez de Aguilar, así como en los documentos inquisitoriales, podemos deducir que si bien hay una importante división entre los estratos en la sociedad indígena, esto no indica la existencia de un sistema “paralelo” de creencias y dividido entre lo popular y oficial. Las nociones del tiempo ritual fueron compartidas en los diversos estratos, y a pesar de que en la cotidianidad evidentemente hay una regulación del culto al nivel familiar, lo cierto es que no parece haber una ruptura o un sistema de creencias de naturaleza disociativa entre los mayas. De acuerdo a los casos presentados, desde el siglo XVI hay una importante evidencia sobre el resguardo de las deidades de barro y piedras en los aposentos de los pueblos. De igual forma, las redes rituales que involucraban una significativa participación de la comunidad mantuvieron sus vínculos durante los siglos de la dominación colonial.

Los casos presentados en los capítulos 3 indican la participación directa de los caciques y otra figuras del poder tradicional en la organización y ofrecimiento de las ceremonias propiciatorias de las lluvias y temporales en los campos, así como para la

abundancia de los colmenares, como aconteció en el área de Oxcum. A diferencia de los ritos que se celebraron en estos asentamientos, en Hunucmá, Pascual y los demás involucrados estuvieron vinculados a las actividades del campo y los montes, y no eran partícipes de los cargos civiles o religiosos, lo cual es una evidencia de la participación del “campesinado” como depositario de la tradición prehispánica y su cosmovisión. El ritual agrícola evocaba los favores de las deidades ancestrales a las que se les rendía culto tanto en la esfera “oficial como popular”. Asimismo, la construcción misma de la milpa, ya sea cuadrada o redonda contenía importantes simbolismos de la geometría cósmica mesoamericana. Si la religión oficial fuese diametralmente opuesta a la popular, ¿qué sentido tendría evocar los favores de unas deidades “desconocidas” o que solamente eran congradadas por los gobernantes?. En un sentido similar, se ha dicho que la “curandería o la magia popular” conformaba algo contrapuesto a la práctica médica oficial. A este respecto, los testimonios de los testigos como Manuel Mena que se presentan en el capítulo 4, aportan importantes datos sobre la pervivencia de las deidades en el plano cotidiano y “popular”. Mena era originario de Mérida y se dedicaba a las labores del campo y la venta de zacate. Como lo refiere la fuente, también se desplazaba a los poblados para la compra de maíz, lugar donde aprendió de sus connaturales las artes de la terapéutica medicinal, de ahí que haya practicado un ritual curativo cuya finalidad era la sanación del español Francisco Pantoja y la reciprocidad con las deidades de la muerte que rondaban a sus hijos enfermos. Nuevamente habría que preguntarse ¿Qué sentido tendría que un indio labrador también disociado del poder político mencionara la presencia del Señor padre de la muerte o Yum Cimil?. Otro caso interesante es el de José Zavala, “curandero” que de manera similar a Manuel Mena mencionó que los ritos curativos que desempeñaba eran para alejar a los malos vientos y las deidades de la muerte como Ixtab-Ixtabay y Yum Cimil, conocimiento que dijo haber aprendido por andar un par de años con los indios de la montaña.

Lo anterior no significa que la religión oficial y popular hayan sido idénticas, lo que si puede mencionarse es que de diversas maneras, su estructura contenía aspectos que pudieron haberle dado “sustentabilidad” a ambos estratos. Las deidades del panteón mesoamericano tenían múltiples atribuciones y variantes, motivo por el que parecería inverosímil pensar que éstas no pudiesen conservar su vigencia en los diversos estratos que

conformaban a la sociedad indígena. A pesar de existir múltiples deidades, también fue posible que cada una de éstas se incorporaran a las necesidades que trastocaban la realidad cotidiana de los mayas. En resumen, no parece que los límites “populares y oficiales” de la religión y el ritual indígenas hayan sido tan distantes o que ambas hayan sido totalmente ajenas. En vez de indagar el sentido de su división, me inclino en poner de relieve los rasgos que pudieron haber sido ampliamente compartidos (lo que tampoco implicaría una negación de la variabilidad en el aspecto familiar o doméstico): díganse los aspectos materiales como el copal, bebidas como el *balché* o aquellas elaboradas con maíz y cacao; las ofrendas del autosacrificio y la celebración de danzas ceremoniales o la presencia de las deidades con amplias atribuciones. La premisa anterior, según me parece, hace posible un acercamiento más plausible a la lógica de la continuidad de las prácticas rituales mayas en los diversos estratos y contextos en que ésta se desenvuelve.

La observación sistemática y repetida de la naturaleza permitió la orientación del comportamiento social (político, económico y religioso) que descansó en conceptos espacio-temporales ritualizados que le dieron sentido a la existencia del universo nativo, las deidades y el hombre mismo. También conformaría el principal sustrato de su historia y el sustento de su presente, e incluso sería la clave para la interpretación y presagio del porvenir. Durante la Colonia, la relación de la sociedad indígena con su naturaleza seguiría siendo estrecha. La escueta vigilancia de las jurisdicciones de los curatos y la onerosa tributación que se le exigía a los indios hacía menester prolongadas estancias en los montes, lugar donde se obtenían los recursos. La naturaleza y todo aquello que representaba conservó su acepción sacralizada, de igual forma, la interacción entre el hombre y la naturaleza siguió siendo constante y los ritos propiciatorios para la fertilidad y abundancia de los campos (y todo aquello que éstos producían), colmenares, la procreación de las plantas medicinales y el bienestar social continuaron practicándose.

La interacción entre los hombres y las deidades creadoras que circundaban los diversos espacios donde se desenvolvía la realidad indígena, se reprodujeron constantemente mediante los ritos que coadyuvaban con la propiciación de los favores sagrados. Eran los dioses los responsables de la abundancia y la escasez, la salud y la enfermedad. Se encontraban presentes en el tiempo y espacio que regían la vida de los seres terrenales, y en un amplio sentido eran los responsables de la recreación de la dicotomía

equilibrio-desequilibrio, no solamente universal, sino también de la salud del cuerpo humano y la naturaleza que lo rodeaba. Eran vigilantes de los deberes de los hombres, y por lo tanto, premiaban o castigaban sus acciones. Las calamidades, infortunios y enfermedades eran causadas por los númenes, y en este sentido, el rito cubrió una importante función recíproca entre los hombres y las deidades, calmando su ira y evocando sus aspectos benévolos.

El ejercicio ritual permitió la continuidad de los procedimientos mnemotécnicos a partir de los cuales, se conservó y recreó el sustrato del pensamiento nativo asociado a las prácticas religiosas prehispánicas. Su ejercicio también estuvo asociado con la producción de los recursos necesarios para la subsistencia familiar o colectiva, los que aducían a contrarrestar los males y el restablecimiento de la salud de los enfermos, o incluso con aquellos que consistían en la indagación de los males, lo incierto y el devenir. Asimismo, conformó la piedra angular que garantizó la reproducción de los aspectos esenciales de la cosmovisión nativa y la vida comunitaria, coadyuvando a la cohesión social, la preservación de la etnicidad y la identidad.

Los ritos mayas asociados a las necesidades más inmediatas tuvieron una marcada continuidad durante la Colonia. En contraste, los ritos “Estatistas” como el sacrificio humano que se asociaban a la guerra y la continuidad de los reinos se diluyeron al unísono con los aspectos estructurales de la jerarquía indígena, esto, a efecto de la conquista de los territorios mayas, su anexión al esquema de dominación hispano y a la fuerte contraposición que esta prácticas tuvieron para el cristianismo, ya que los sacrificios y la antropofagia ritual fueron las representaciones más “grotescas” de la “idolatría nativa”, y por ende, las más perseguidas.

A pesar de que los aspectos “fácticos” de estos ritos declinaron dramáticamente hasta desaparecer totalmente en el trascurso de los primeros lustros del siglo XVIII, esto no significó que necesariamente todos y cada uno de su componentes hayan quedado en el olvido. En este sentido, considero hubo un movilidad de estos aspectos que por medio de la cosmovisión se albergaron en la estructura mitológica que se resguardó, por ejemplo, en los cantares que versaban sobre el sacrificio por flechamiento, cuyos registros pasarían a formar parte de los versos que de manera alegórica replicaban las prácticas sacrificiales que se extinguieron durante la Colonia. Ahora bien, es menester señalar que los sacrificios

humanos también formaron parte de las representaciones teatrales como el *Rabinal Achí* (*xajoj tun* o baile del gran *tun*), en donde se menciona que los águilas y los jaguares rodearon a un personaje y lo pusieron en una piedra de sacrificios para extraerle el corazón, y cuya representación todavía conservan los achí de Guatemala.⁷ Al unísono, los *Chilames* replicaron la “idolatría” que los españoles asociaban a las movilizaciones indígenas, la cual, descansó en un augurio profético que presagiaba “el fin de los españoles y el restablecimiento del antiguo orden”, tal como se “vaticinó” en Yobaín en el año de 1606, o como presagió Jacinto Canek en 1761.

Deliberadamente he dejado hasta el final una reflexión que abre nuevas puertas hacia el entendimiento de los “agencias” en los ritos mayas coloniales, y que de igual manera, incita a ser retomado en futuras investigaciones. En las postrimerías del siglo XVIII, con cierto tono de frustración el maestrescuela Pedro Faustino Brunet, al denunciar a los “idólatras” partícipes en el ritual agrícola de 1785, señaló lo siguiente: “estos que se dicen no indios, por lo regular lo son en la realidad, o lo parecen”,⁸ una clara alusión a las prácticas culturales y rituales en aquel lugar, y que también obliga a establecer algún tipo de discernimiento sobre la cuestión conceptual de la indianidad.

Si bien hubo una activa participación de los mayas en el resguardo de su tradición durante la Colonia, también es innegable que hubo una participación de mulatos, blancos y mestizos que se adscribieron a la vida ritual de la sociedad indígena en calidad de oficiantes o asistentes. El proceso de aculturación ya mencionado en el primer capítulo explica, hasta cierto punto, la manifestación de la tradición cultural de un grupo étnico y su recreación por parte de aquellos que conscientemente decidieron interiorizarla, pues como señala Gonzalo Aguirre Beltrán, en la estructura colonial este proceso corrió en diversos sentidos.⁹

Mucho se ha discutido sobre el carácter de las fuentes inquisitoriales y los datos que de ellas se desprenden. Incluso se ha llegado a mencionar que los mestizos, negros y españoles se decían indios para escapar del Santo Oficio, postura reduccionista cuya tendencia niega la dinámica social entre los diversos grupos étnicos del entorno colonial. La

⁷ AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 54, Disposiciones del Santo Oficio sobre los bailes gentiles de los indios, Mazatenango, Guatemala, 8 de noviembre de 1623, ff. 313v-320r; Fuentes y Guzmán, 2007, tomo I:62-64; Fuentes y Guzmán, tomo II, 1883: 370; Acuña, 1975.

⁸ AGN, Inquisición, vol. 1256, exp. 1, Epístola de Pedro Faustino Brunet sobre las “idolatrías” de Pascual Casanova e hijos, Hunucmá, 20 de agosto de 1785, ff. 1r-1v.

⁹ Aguirre Beltrán, 1992:255, 256.

misma documentación de los procesos llevados por los inquisidores, detalla la relación social de los testigos e involucrados a los que se les indaga sobre su edad, lugar de origen, contracción de nupcias e incluso cuestiones sobre su procedencia genealógica y su descendencia. Asimismo, estas fuentes aportan sugerentes datos al respecto de la interacción entre los componentes étnicos que conformaron la realidad colonial. Es obvio que el Santo Oficio consideró antes que nada, los preceptos raciales y el fenotipo para definir, o más bien, estigmatizar el presunto comportamiento de los habitantes tanto de los pueblos de indios como del entorno urbano de asentamientos como Mérida y Campeche.

Ahora bien, lo que me interesa recalcar es la participación de aquellos mulatos, blancos y mestizos totalmente aculturados a la sociedad indígena. La sustitución de las características culturales y el proceso de integración a la vida ritual y social de los no indios, implicaba también prácticas como el matrimonio, cuya resultante fue un producto fenotípicamente heterogéneo que los inquisidores denostaron como indios pardos, mestizos, mulatos, etcétera. Muchos de ellos fueron procesados por el Santo Oficio bajo sospechas de “idolatría”, brujería y vanas observancias. Sin embargo, al realizarse las indagaciones sobre el *status* de los presuntos inculcados, en la gran mayoría de los casos salían a relucir los fuertes nexos entre éstos y los indios, ya que ambos eran partícipes de la “transgresión de la ortodoxia cristiana”. Dejando de lado las características físicas, si entendemos conceptualmente que lo indio (hablando específicamente del contexto colonial) se refiere a aquellas personas que comparten un conjunto de características culturales complejas dentro de un contexto específico, tales como la vida ritual, la cosmovisión y la lengua, entonces, es posible concebir el sentido mismo de la dinámica social a partir de una premisa más amplia. De igual forma, se pudo hablar de la revaloración de un importante conjunto de fuentes documentales para la historia de los pueblos mayas y de otros grupos indígenas que habitaron las distintas regiones de la Nueva España (desde luego entendiendo la variabilidad de éstas, y en este caso particular las que aportan nítidos datos sobre el estudio de la sociedad indígena colonial a partir de una perspectiva social y cultural).

A partir del criterio metodológico antes señalado, se realizó una nueva mirada hacia los documentos en los que, presuntamente, los ritos mayas habían quedado en el silencio, y a partir de los cuales, fue posible establecer una correlación con el sustrato maya mesoamericano. No es casualidad que un conjurador de las lluvias llamado Pascual de los

Santos Casanova, referido como indio pardo, haya fungido como un especialista ritual o conjurador de nubes en Hunucmá (capítulo tercero), y una situación similar es la que aconteció con los mulatos Baltasar Martín y Nicolas Losano, también partícipes de las ceremonias agrícolas. De igual modo, el curandero de los ritos de Tenabo, Mérida y Campeche llamado José Zavala (capítulo cuarto), a pesar de ser “mulato”, como indican los inquisidores, se dedicaba a practicar las “vanas observaciones”, que entre otras cosas consistían en el uso de la adivinación por medio del *sastun* y el “atajamiento” de los malos vientos. Dicho sea de paso, Zavala estaba casado con una india maya de Tabasco, y refiere textualmente su estadía entre los indios montaraces. Mención aparte es la que merece el mulato Juan Tomás sacrificado en el Petén en 1700, pues su inmolación obedeció al contexto de animadversión y quizá a un mecanismo paliativo de las plagas y enfermedades. De todas maneras, de acuerdo a la formalidad del rito, la víctima bien pudo haber sido un español, un mulato o un mismo indio, es decir, un enemigo cautivo.

Queda pendiente el estudio del proceso de socialización en el seno de la sociedad indígena colonial, en donde sea posible discutir más ampliamente el papel del desequilibrio sexual, las diferencias lingüísticas, la variabilidad demográfica y sobre todo, un fino discernimiento sobre la adscripción y participación a la vida ritual y religiosa. De igual forma, habría que profundizar en el estudio conceptual de lo indio desde una perspectiva que discuta ampliamente el papel de la diversidad socioétnica desde su origen, la Colonia temprana.

ANEXO:

**RITOS EFECTUADOS DURANTE EL AÑO INDÍGENA AL
MOMENTO DEL CONTACTO (BASADO EN LANDA)**

Relación de ceremonias correspondientes al año ritual indígena (basado en la cuenta de Uinal Hunekeh o cómputo de 18 meses por 20 días según Landa).

MES >	ASOCIACIÓN O FINALIDAD >	NOMBRE DEL RITUAL O CEREMONIA >	DIOS A LOS QUE SE LES OFRECE >	PARTICIPANTES >	ACTIVIDADES Y/O OFRENDAS
Yax 12 enero-31 enero	Crianza y renovación de los ídolos (dioses) en forma de incensarios	Ocná (renovación del templo)	En honor a “los Chaces ¹ que tenían en los maizales”, pronósticos de los bacabes	Sacerdotes mayores y menores (ah kines y sus ayudantes) señores principales	-Fase final de elaboración de ídolos (iniciada en Mol) y ofrecimiento de regalos a los participantes (aves, cacao y presas de caza) -Limpieza, “bendición” de ídolos y entrega a los dueños para su resguardo -Ceremonia de renovación del templo según fecha establecida por el sacerdote (solo en los meses Yax y Chen) - En caso de ser necesario se efectuaba la renovación o reedificación de los aposentos donde se elaboraban los ídolos
Comienzo de la cuenta calendárica Hun Imix					
Zac 1 febrero-20 de febrero	-Obtención de buenas presas y cosechas -Disminución del enojo de las deidades por la sangre derramada durante la caza, y por las milpas (asociada a la tumba y quema de los montes?)	(probablemente era un símil o extensión de las fiestas de los cazadores realizada en el mes Zip)	(¿acatum y zuhuyzib zipitabay dioses?)	Sacerdotes y cazadores ¿Intercomunitaria? >	-Quema de copal -Ofrecimiento de sangre del corazón de las presas (sangre animal) en el rostro de las deidades -Ceremonia efectuada según la fecha establecida por el sacerdote -Celebración de tres días con sahumeros y balché, ésta precedía del ayuno, el cual se lleva a cabo de acuerdo con la fecha siete

¹ No es muy clara la distinción que hace Landa entre los chaces. Sin embargo, en la presente columna se alude a la presencia de los chaces como una o varias entidades asociadas a las lluvias, y no como a un tipo de sacerdotes auxiliares.

					Ahau (fiesta móvil que se celebraba estrictamente en este tiempo)
Ceh 21 febrero- 12 marzo	-	-	-	-	-
Mac 13 marzo-1 abril	-Abundancia de lluvias para “sus panes” y milpas (probable alejamiento de las sequías) -Propiciamiento de los favores divinos	Tuppkak (ceremonia de apagamiento del fuego)	Izamná (Itzamná) Chaces (Chac)	Inicia con la reunión de los mas viejos, posteriormente participaban los Nobles y <i>macehuales</i>	-Reunión en el patio de un templo de al <i>ah kin</i> y sus ayudantes, posicionados en los cuatro puntos cardinales -“Espantamiento” de las entidades negativas con sahumerios de copal -Sacrificio de animales y extracción del corazón para su quema (sacrificio del fuego), -Apagamiento del fuego con cantaros de agua desde los cuatro puntos cardinales -Lo anterior conformaba los preparativos para una ceremonia multitudinaria donde no era necesario el ayuno previo (excepto el sacerdote menor que preparaba el ritual). Durante ésta se untaba lodo la parte baja del montón de piedras ubicadas en el patio de los templos y las demás de color azul -Rezos e invocaciones -Ingesta de alimentos ceremoniales
Kankin 2 abril-21 abril	-	-	-	-	-
Muan 22 abril-11 mayo	Fiesta de los comerciantes y agricultores (productores de cacao)		Ekchuah Chac Hobnil	-Oficiales (quizá se encontraban también los comerciantes, agricultores y Sacerdotes)	-Sacrificio animal (perro) -Quema de copal para los ídolos -Ofrecimiento de plumas e iguanas y animales de caza. También se repartía cacao a los participantes -Ingesta de tres porciones de <i>balché</i>

<p>Pax 12 mayo-31 mayo</p>	<p>Motivos bélicos para invocar la victoria en las guerras</p>	<p>Pacumchac</p>		<p>Señores, sacerdotes de los pueblos y macehuales (multitudinaria e intercomunitaria)</p> <p>-procesión del nacón o capitán de guerra</p>	<p>-Velación del templo de Citchaccoh con oraciones, ofrendas y sahumerios por cinco noches (igual que al <i>nacón</i>)</p> <p>-Veneración del <i>nacón</i> con sahumerios de copal mediante una procesión desde su aposento hasta el templo</p> <p>-Realización de la danza de los guerreros llamada <i>holkanakot</i></p> <p>-Sacrificio de un perro para la obtención del corazón que se depositaba en dos platos y se ofrecía a las deidades</p> <p>- Apagamiento del fuego con cantaros de agua (sacrificio del fuego)</p> <p>-“Espantamiento” de las entidades negativas con sahumerios de copal</p> <p>-Rompimiento de cántaros con bebida ceremonial</p> <p>-Regreso de la gente a sus pueblos</p> <p>-Regreso del <i>nacón</i> a su aposento, con excepción de él, todos los sacerdotes y principales ingerían <i>balché</i></p>
<p>----- Kayab 1 junio-20 junio ----- Cumku 21 junio-10 julio</p>	<p>Fiestas realizadas al mismo tiempo en diversos pueblos y por varios meses, para la prosperidad y abundancia</p>	<p>Zabaciltan</p>	<p>-</p>	<p>Multitudinaria</p>	<p>-Organización e inicio de fiestas que comenzarían desde el mes Pax, pudiéndose extender hasta el mes Pop (a pesar de que no se menciona de manera clara, es muy probable que esta celebraciones terminaran justo antes de los rituales referentes a los días aciagos), las cuales se realizaban en un aposento que se designaba en común acuerdo, donde se realizaban bailes, se ingería <i>balché</i> y se quemaba copal para ahuyentar a las entidades negativas.</p>

Transición ritual de los días aciagos Kan, Muluc, Ix y Cauac					
(16 de julio) Inicio del nuevo año maya					
Pop (16 julio-4 de agosto)	Ceremonia para todas las deidades en todos los pueblos	-	-	Multitudinaria	-Antes de la celebración es efectuaba una purificación ritual a través de la abstinencia sexual y alimenticia (ayunos, las mujeres se abstenían de la ingesta de pimienta y sal) con una duración mínima de trece días, llegándose a prolongar por varios meses. -Renovación de objetos rituales (platos, mantas envoltorios de lo ídolos), desecho de lo viejo privilegiando lo nuevo, limpieza de aposentos arrojando lo inservible fuera del pueblo -Elección de sacerdotes menores o <i>chaces</i> -Preparación y quema de copal
	Ceremonias de inicio del nuevo año maya				
		-	-	Multitudinaria (se permitía la entrada a mujeres ancianas que efectuaban las danzas)	-Reunión en el patio de un templo (nombre no especificado) -Purificación del templo por un sacerdote ricamente ataviado que tomaba posición en el centro del patio, mientras los ayudantes o sacerdote menores se posicionaban en las cuatro esquinas cerrando el círculo con un “cordel” donde se congregaban para el “espantamiento” de las entidades negativas -Quema de copal entregado por el sacerdote -Ingesta de alimentos ceremoniales, bebidas y <i>balché</i> -Realización de algunas celebraciones

					esporádicas posteriores a la ceremonia principal
Uo 5 de agosto a 25 de agosto	Celebraciones de los oficios; Sacerdotes	Pocam	Cin Chau I[t]zamná o el primer sacerdote	Sacerdotes principales y menores Otras figuras del poder tradicional como los señores principales	Ayuno para las ceremonia que iban desde el mes Uo hasta el mes Zip -Ceremonia de los sacerdotes -Lectura de rezos para la invocación divina -Quema de copal -“Mundificación” de los códices a través del agua virgen traída de los montes -Lectura de códices para el pronóstico de los “augurios” del año, y en su caso, se designaban los remedios de los males -Designación del señor principal o sacerdote encargado del ritual para el próximo año (la designación trascendía a los descendientes en caso de la muerte del elegido) -Ingesta de alimentos y bebidas ceremoniales -Baile <i>okotuil</i>
Zip 26 agosto-13 septiembre	Celebraciones de los oficios y aspectos productivos “Medicina y hechicería”	Ihcil Ixchel	Dioses de la medicina: Ixchel I[t]zamná, Citbolontun y Ahau Chamahez	Sacerdotes, médicos y “hechiceros” con sus cónyuges	-Posteriormente a los rituales de los sacerdotes se efectuaban los correspondientes a los médicos y hechiceros, que ofrecían su aposento para realizarlo -“Espantamiento” de las entidades negativas -Invocación a los dioses mediante ídolos, utensilios de medicina (envoltorios) y piedras de adivinación (<i>am</i>) (-pinta de azul de las piedras y utensilios de medicina?) -Baile de <i>chantunyab</i> -Designación de los encargados de la ceremonia para el próximo año -Ingesta de alimento ceremonial y <i>balché</i>

	-Cazadores		“Acanum y Zuhuyzib zipitabai”, dioses de la caza	Sacerdotes y oficiales, cazadores con sus cónyuges	-Ceremonia efectuada en el aposento de los cazadores -“Espantamiento” de las entidades negativas -Preparación del fuego y quema de copal -Pinta de azul de una flecha (instrumento de cacería) y un cráneo de venado Ejecución de una danza (no se refiere el nombre) -Perforación de oreja y lengua, en ésta última se pasaban siete hojas de <i>ac</i> -Ingesta de alimento ceremonial e ingesta de <i>balché</i> , continuación de la danza
	-Pescadores		Ahkaknexoi, Ahpua y Ahcitzamalacun	Sacerdotes y oficiales, pescadores con sus cónyuges (al parecer después del traslado de la fiesta se tornaba en una ceremonia multitudinaria)	-Ceremonia efectuada en el aposento de los pescadores -Pinta de azul de los instrumentos de pesca -Arpamiento de oreja (en vez de perforación) -Baile del <i>chohom</i> -“Bendición de un palo alto” (?) -Traslado de la festividad del pueblo hacia la costa para la pesca con anzuelos y redes
Zodz 14 septiembre-3 octubre	Ceremonia propiciatoria de los favores divinos, vinculación entre ritual y producción			Sacerdotes, señores, oficiales y apicultores	-Preparativos para las fiestas de los colmenares (efectuadas el mes siguiente) -Ayunos (de carácter obligatorio para los sacerdotes y oficiales)
Tzec 4 octubre- 23 octubre	Petición de abundante producción de miel en los colmenares		<i>Bacabes</i> , especialmente el <i>hobnil</i>	Sacerdotes, señores, oficiales y encargados de los colmenares	Ceremonia efectuada en el aposento de los encargados de los colmenares -Ofrendas de copal con figuras hechas de miel -Ingesta de <i>balché</i>

<p>Xul 24 octubre- 12 noviem- bre</p>	<p>Ceremonia mitológica y política Retorno de las deidades</p>	<p>Chickabán</p>	<p>Kukulcán</p>	<p>Multitudinario e intercomunitario</p>	<ul style="list-style-type: none"> -Ayunos general -Realización de la ceremonia en Maní, donde se reunían los sacerdotes y señores de las provincias aledañas, que ofrecían cinco banderas de plumas -Procesión hacia el templo de Kukulcán (acompañada de las representaciones de “farsantes”) -Rezos, colocación de banderas en los extremos superiores del templo, colocación de ídolos sobre hojas en su parte baja -Ofrecimiento de humo de copal, alimento ceremonial guisado sin “sal ni pimienta, y de bebidas de sus habas y pepitas de calabaza” -Realización de bailes y rezos durante cinco días hasta el inicio del siguiente mes (Yaxkin) -Recolección de ofrendas (actividad correspondiente a los “farsantes”, personaje asociados a las artes) -Repartición de ofrendas entre los sacerdotes señores y oficiales. Regreso de las participantes a sus comunidades -Descenso de Kukulcán a la tierra durante el último día de la ceremonia, recepción de las ofrendas terrenales (<i>cfr.</i> con el dia aciago kan)
<p>Yaxkin 13 noviem- bre-2 diciem- bre</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Celebración general de los oficios -Transmisión generacional de las funciones y conocimientos 			<p>Multitudinaria</p>	<ul style="list-style-type: none"> -Preparativos para las ceremonias del mes subsiguiente Mol. -Congregación de la población en un templo (?) -Sahumerios de copal y pinta de todos los instrumentos de todos los oficios de color

					<p>azul, “desde los del sacerdote hasta los usos de las mujeres y los postes de las casas”</p> <p>-Congregación de los infantes que recibían golpes en las coyunturas de las manos (las niñas lo recibían de una anciana ricamente ataviada llamada <i>Ixmol</i>), esto con el fin de transmitir y conservar el buen desempeño de los oficios de padres y madres</p> <p>-Ingesta de alimentos ceremoniales y <i>balché</i></p>
Mol 3 diciembre- 22 diciembre	<p>Fiesta general de todos los dioses</p> <p>Periodo de elaboración de los ídolos (representaciones de los dioses)</p>	Olob-Zab-Kamyax		Sacerdotes mayores, menores y oficiales	<p>-Ceremonia de los colmeneros para la obtención de flores para sus abejas</p> <p>-Elaboración de ídolos de madera de cedro (en el mes Mol u otro designado por el sacerdote)</p> <p>-Elección y ayuno de las personas encargadas de los ídolos, los cuales se sangraban las orejas, cuyo líquido se le untaba a las deidades como parte del proceso de elaboración, durante este tiempo se realizaba la quemaba de copal a los cuatro <i>acatunes</i>, que se colocaban acorde a los puntos cardinales</p> <p>-Edificación de un aposento de paja para la construcción de ídolos donde ponían un receptáculo, en el cual, se depositaban aquellos que estaban en construcción</p>
Chen 23 diciembre-11 enero	<p>Elaboración de ídolos y celebración del ritual ocná entre los meses chen y yax (fecha móvil señalada por el sacerdote, la descripción se encuentra al inicio de tabla)</p>				

GLOSARIO DE TÉRMINOS MAYAS

Ah cuch cab (u noox batab): ayudante mayor del *batab*; regidor que también era partícipe de la vigilancia de las parcialidades y la recolección del tributo de la mismas.

Ah holpop: dueño del *popol na* o aposento donde se trataban las “cosas de república”, era el que enseñaba los bailes para las ceremonias, realizaba las composiciones musicales y participaba en la construcción de los instrumentos musicales.

Ah kin: sacerdote

Ah kul-el: magistrado menor o lugarteniente del *batab*.

Balché: bebida hecha con corteza de árbol del mismo nombre y que se combinaba con agua y miel. Era ampliamente utilizada en los rituales mayas.

Batab: representante de los pueblos que desempeñaban funciones administrativas y judiciales, jefe local o cacique.

Chilam: sacerdote adivino.

Chuntan: principal de un pueblo.

Copal (del náhuatl *copalli*): conocido también como *pom* entre los mayas yucatecos, el *copal* era una resina de árbol utilizada para hacer sahumerios terapéuticos y rituales.

Holo'ch: hojas de maíz usadas a manera de envoltorio.

Huinok': indumentaria masculina.

Ixhunyopolik: aire de enfermedad o muerte.

Katún: está conformado por un ciclo de veinte años (7, 200 días), cuya unidad se compone por un ciclo anual (18 meses de 20 días) o tun de 360 días. A su vez, conforma la base de una cuenta o rueda que se repetía después de transcurridos 13 ciclos (93, 600 días).

K'ex: ritual curativo que consistían en alejar a las deidades del inframundo y los malos vientos causantes de enfermedades.

K'ik: sangre humana.

K'ikché: sangre del árbol; esencia de la naturaleza.

Macehual (del náhuatl *macehualli*): indio común.

Milpa (del náhuatl *milli*, y *pan*): tierra dedicada al cultivo del maíz y otros productos

Nacon: capitán guerrero o sacerdote menos que participaba en las ceremonias sacrificiales y que extraía el corazón de la víctima.

Pay há: conjurador de lluvias; “llamador” de nubes.

Sastun: piedra adivinatoria o luminiscente; representación de las deidades prehispánicas hecha de obsidiana, jade o pedernal.

Sacá: bebida ofrendada a la deidad de la lluvia, en ocasiones se preparaba mezclada con cacao.

Pozole (pozol): bebida comúnmente utilizada por los campesinos hecha de una masa suave de maíz cocido con cal, generalmente se combinaba con sal, chile o miel.

Sikilté: piñoncillo; planta de propiedades catárticas y medicinales.

Suhuy kak: fuego sagrado.

Suhuy há: agua sagrada.

Tich': ceremonia agrícola realizada antes de la cosecha.

Tipté: órgano rector del cuerpo humano.

Tupil: funcionario menor que desempeñaba actividades administrativas y velaba por el orden común.

Tunkul: instrumento de percusión perteneciente a los idiófonos; xilófono de doble voz.

Xibalbá: inframundo.

Xooc: tiburón.

SIGLAS

AGN: Archivo General de la Nación (Ciudad de México)

AGI: Archivo General de Indias (Sevilla, España)

DDQAMY: SCHOLLES, FRANCE y ELEANOR ADAMS (eds.)

1938 *Don Diego de Quijada, alcalde mayor de Yucatán 1561-1565*, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 2 vols. (Biblioteca Mexicana de Obras Inéditas, 14 y 15), México.

DHIY: SOLÍS ROBLEDA, GABRIELA y PAOLA PENICHE

1996 *Idolatría y sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

DMC: BARRERA VÁSQUEZ ALFREDO (dir.)

1980 *Diccionario Maya Cordemex*, Ediciones Cordemex, Mérida.

DRLI: VÁSQUEZ, GENARO

1940 *Doctrinas y realidades en la legislación para los indios*, Primer Congreso Indigenista Interamericano, Departamento de Asuntos Indígenas, México.

DSHMYC: BRACAMONTE Y SOSA, PEDRO

2006 *La perpetua reducción. Documentos sobre la huida de los mayas yucatecos durante la Colonia*, CIESAS/ICY, Mérida.

RHGGY: GARZA CAMINO, MERCEDES DE LA (coord.)

1984 *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán. Mérida, Valladolid y Tabasco*, 2 vols., UNAM, México.

CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

CONACULTA: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes.

CONACYT: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

ENAH: Escuela Nacional de Antropología e Historia

FCE: Fondo de Cultura Económica.

IIA: Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM).

IIE: Instituto de Investigaciones Estéticas (UNAM).

IIH: Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM).

ICY: Instituto de Cultura de Yucatán.

INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

INI: Instituto Nacional Indigenista.

MRAH: Museo Regional de Antropología e Historia (Mérida Yucatán).

SEP: Secretaría de Educación Pública.

UADY: Universidad Autónoma de Yucatán.

UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA RENÉ

1975 *Introducción al estudio del Rabinal Achí*, UNAM, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos, 12), México.

AGUILERA, CARMEN

2001 “EL simbolismo del quetzal en Mesoamérica”, en *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Yoltl González (coord.), Plaza y Valdez, México, pp. 221-240.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1992 *Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, FCE, México.

ALCALÁ ALVARADO, ALFONSO

1996 “Evangelización y cultura en el siglo XVII”, en *Novahispania*, Núm. 2, IIF/UNAM, pp. 121-146.

ÁLVAREZ, CRISTINA

1984 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco*, II Vols., UNAM, México.

1997 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco*, III Vols., UNAM, México.

ANDERSON, NEWTON EUGENE

1996 *Ecologies of the Heart. Emotion, Belief, and the Environment*, Oxford University Press, Nueva York.

ANDRADE CANUL, ORLANDO ERNESTO y HEBER PENICHE ZAPATA

1988 “plantas medicinales a través del Chilam Balam Nah de Teabo y su estudio comparativo”, Tesis de licenciatura, UADY, Mérida.

ANGULO, JORGE

2001 “Teotihuacán, aspectos de la cultura a través de su expresión pictórica”, en *La pintura mural prehispánica en México* (vol. 1), *Teotihuacán* (tomo 2, Estudios), Leticia Staines y Beatriz de la Fuente (coords.), UNAM, México, pp. 65-186.

AQUINO, SANTO TOMÁS DE

1989 *Suma de Teología*, Tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

ARAMONI CALDERÓN, DOLORES

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CONACULTA, México.

ARELLANO HERNÁNDEZ, ALFONSO

2001 “Textos y contextos: epigrafía y pintura mural”, en *La pintura mural prehispánica en México* (vol. II), *Área maya* (tomo IV), Leticia Staines y Beatriz de la Fuente (coords.), UNAM, México, pp. 331-357.

ARELLANO RODRÍGUEZ, J. ALBERTO et al.

2003 *Nomenclatura, forma de vida, uso, manejo y distribución de las especies vegetales de la península de Yucatán*, CONACYT-UADY, (Colección Etnoflora Yucatanense; núm. 20), Mérida.

ARRIAGA, PABLO JOSÉ DE [1621]

1920 *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Imprenta y librería sanmarti (colección de libros y documentos referentes a la historia de Perú, tomo I, segunda serie), Lima.

ARRIAZA BERNARDO

2003 *Cultura Chinchorro. Las momias más antiguas del mundo*, Editorial Universitaria, Chile.

BARABAS ALICIA

2002 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Plaza y Valdés, México.

BARRERA MARÍN, ALFREDO y ALFREDO BARRERA VÁSQUEZ (eds.)

1983 *El libro del Judío*, Instituto Nacional de Investigaciones Sobre Recursos Bióticos, Xalapa, Veracruz.

BARRERA MARÍN, ALFREDO, ALFREDO BARRERA VÁSQUEZ y ROSA MARÍA LÓPEZ FRANCO

1976 *Nomenclatura etnobotánica maya*, INAH, México.

BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO (traducción, introducción y notas)

1992 “Libro de los cantares de Dzitbalché”, en *Literatura Maya*, Mercedes de la Garza Camino y Miguel León-Portilla (compilación, cronología y prólogo), Biblioteca Ayacucho, Venezuela.

-----y SILVIA RENDÓN

2005 *El libro de los libros del Chilam Balam*, FCE (Colección Popular, 42), México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL

1984 *El ciclo mítico de los hermanos gemelos. Sol y luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*, INAH, México

BARTRA, ROGER

2007 *Antropología del cerebro, la conciencia y los sistemas simbólicos*, FCE/Pre-textos, México.

BAUDEZ, CLAUDE-FRANÇOIS

2004 *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, IIA/UNAM/Centro Frances de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centre Culturel et de Coopération Pour L'Amérique Centrale, México.

BELL, CATHERINE

1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Nueva York.

BENÍTEZ, FERNANDO (introducción)

1987 *El alma encantada: anales del Museo Nacional de México. Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros.* FCE/Instituto Nacional Indigenista, México.

BERNAND, CARMEN y SERGE GRUZINSKI

1992 *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas,* FCE, México.

BRACAMONTE y SOSA, PEDRO

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

2003 *Los mayas y la tierra. La propiedad indígena en el Yucatán colonial,* CIESAS/ICY/Miguel Angel Porrúa, México.

2004 *La encarnación de la profecía de Canek en Cisteil,* CIESAS, México.

2010 *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya* (por publicar)

----- y GABRIELA SOLÍS

1996 *Espacios mayas de autonomía. El pacto colonial en Yucatán,* UADY/CONACYT, Mérida.

BRICKER, VICTORIA REIFLER

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

----- y HELGA MIRAM

2002 *An Encounter of Two Worlds. The Book of Chilam Balam of Kaua,* Tulane University (Middle American Research Institute, 68), Nueva Orleans.

BRODA JOHANNA

1978 “Relaciones públicas ritualizadas: el ritual como eje de una ideología”, en *Economía e ideología en el México Prehispánico*, Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), Nueva Imagen, México, pp. 219-255.

1976 “El ambiente socio-cultural e intelectual de los cronistas y la crítica de fuentes del siglo XVI”, conferencia impartida en la ENAH, Mecanuscrito.

1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds), UNAM, México, pp. 461– 500.

2001 “Introducción”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Jorge Félix-Báez (coords.)

2004 “El tiempo y el espacio, dimensiones del calendario y la astronomía en Mesoamérica”, en *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, Virginia Guedea (coord.), IIH/UNAM, México, pp. 75-108.

BROWN, LINDA A.

2005 “Cuando la recolección de artefactos es una conversación con los dioses”, en *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004*, J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía, (eds.), Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp. 611- 617.

CAPARROS, JUAN JULIÁN

1807 *Disciplina eclesiástica, general del oriente y occidente particular de España y última del santo Concilio de Trento*, Gómez Fuentenebro y Compañía, Madrid.

CARMAGNANI, MARCELLO

2004 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, FCE, México.

CARRASCO, PEDRO

1975 “La transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, en *Historia Mexicana*, Vol. XXV, Núm. 2, El Colegio de México, México, pp. 175-203.

CARTAS DE INDIAS. RECOGIDAS POR EL EXCELENTÍSIMO CONDE DE TORENO

1974 Tomo II, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid.

CASSIRER, ERNST

1974 *Antropología filosófica*, FCE, México.

CASO BARRERA, LAURA

2002 *Caminos de la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzáes, siglos XVII y XIX*, El Colegio de México/FCE, México.

----- y MARIO ALIPATH F.

2002 “Organización política de los itzáes desde el Posclásico hasta 1702”, en *Historia Mexicana*, Vol. LI, Núm. 4, El Colegio de México, México, pp. 713-748.

CERTEAU, MICHEL DE

2006 “La operación historiográfica”, en *La escritura de la historia* (trad. de Jorge López Moctezuma), Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México, pp. 67-118.

CHANGEUX, JEAN PIERRE y PAUL RICOEUR

2001 *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*, FCE, México.

CHAMBERLAIN, ROBERT

1974 *Conquista y colonización de Yucatán 1517-1550*, Porrúa, México.

CHILAM BALAM DE CHAN CAH

1982 Grupo Dzibil, México.

CHILAM BALAM DE IXIL

1980 (s/ed.), Mérida.

CHUCHIAK, JOHN

2002 “Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the <<Relaciones de Méritos>> and Their Role in Defining the Concept of <<idolatría>> in Colonial Yucatán, 1570-1780”, en *Journal of Early Modern History*, Vol. 6, Núm. 2, Brill, Nueva York, pp. 140-167.

CLENDINNEN, INGA

- 1982 “Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth-Century Yucatán”, en *Past and Present*, Núm. 94, Oxford University Press, Oxford, pp. 27-48.
- 1987 *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatán 1517-1570*, Cambridge University Press, Reino Unido.
- 2000 *Aztecs an Interpretation*, Cambridge University Press, Nueva York.

CÓDICE PÉREZ

- 1949 (trad. de Ermilo Solís Alcalá), Imprenta Oriente, Mérida, Yucatán.

CUEVAS, BENJAMÍN

- 1913 *Plantas medicinales de Yucatán y guía médica práctica doméstica*, Imprenta de la Lotería del estado, Mérida.

COLLINS, ANNE

- 1977 “The Maestros Cantores in Yucatan”, en *Anthropology and History in Yucatan*, Grant D. Jones (coord.), University of Texas Press, Texas.

CRUZ CORTÉS, NOEMÍ

- 2005 *Las señoras de la luna*, UNAM/Centro de Estudios Mayas, México.

CRUZ, VÍCTOR DE LA

- 2007 *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los binnizá*. CIESAS/CONACULTA/INAH/Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca/Casa Juan Pablos, Centro Cultural, México.

DOLORES ESPINOSA, JOSÉ

- 2007 *Manual del Mayordomo*, Compañía Editorial de la Península, 2003, Mérida.

DURKHEIM EMILI

- 1993 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid.

DREW, DAVID

- 2002 *Las crónicas perdidas de los reyes mayas*, Siglo XXI, México.

DUCH, LLUÍS

- 1998 *Mito, interpretación y cultura* (trad. de Francesca Babí i Poca y Domingo Cía Lamana), Herder, Barcelona.

DUNNING, NICHOLAS P.

- 2001 “Población y alimentación en la época Clásica de los mayas de las Tierras Bajas”, en *Maya' Amaq'. Mundo maya* (trad. de Inés Paola de Castro et al.), Eva Eggebrecht et al. (coords. y eds.), Cholsamaj, Guatemala.

EL RITUAL DE LOS BACABES

- 1987 (introducción, traducción, notas y compendio estadístico de Ramón Arzápalo Marín), UNAM, México.

EL TÍTULO DE TOTONICAPÁN

1983 (traducción, introducción, notas y facsímil de Robert M. Carmack y James L. Mondloch), UNAM, México.

ELIADE, MIRCEA

1994 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México.

ECHÁNOVE TRUJILLO, CARLOS (coord.)

1945 *Enciclopedia Yucatanense*, Vol. I, Gobierno del Estado de Yucatán, México.

EDMONSON, MUNRO S.

1995 *Sistemas calendáricos mesoamericanos: el libro del año solar* (trad. de Pablo García Cisneros), IIH/UNAM, México.

FARRISS, NANCY

1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial, Madrid.

FONTANA, JOSEPH

1999 *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, Barcelona.

FLORA MEDICINAL INDÍGENA DE MÉXICO

1994 INI (Colección Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana), México.

FLORESCANO, ENRIQUE

1999 *El mito de Quetzalcóatl*, FCE, México.

2002 “Los paradigmas mesoamericanos que unificaron la reconstrucción del pasado: el mito de la reconstrucción del cosmos; la fundación del reino maravilloso (Tollán) y Quetzalcóatl el creador de Estados y dinastías”, en *Historia Mexicana*. Vol. LII Núm. 2, El Colegio de México, México, pp. 309-359.

2004 *Memoria mexicana*, FCE, México.

FRAZER, JAMES

1996 *The Golden Bough*, Penguin Books, Londres.

FUENTES Y GUZMÁN, FRANCISCO DE

1883 *Historia de Guatemala o Recordación florida* (ilustraciones y notas de Justo Zaragoza), Tomo II, Imprenta Central (Biblioteca de los Americanistas), Madrid.

2007 *Recordación florida* (primera parte), Artemis-Edinter, Guatemala.

GALINDO TREJO, JESÚS y MARÍA ELENA RUIZ GALLUT

1998 “Bonampak: confluencia sagrada de caminos celestes”, en *La pintura mural prehispánica en México* (vol. II), *Área maya, Bonampak* (tomo II, estudios), Leticia Staines y Beatriz de la Fuente (coords.), UNAM, México.

GARCÍA ÁLVAREZ, CESAR

1993 “La idolatría, símbolo de América en Calderón de la Barca”, en *Catolicismo y extirpación de idolatrías siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Henríque Urbano (comps.), Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, pp. 31-67.

GARCÍA BERNAL, MANUELA CRISTINA

1979 “El gobernador de Yucatán Rodrigo Flores de Aldana”, en *Homenaje al Dr. Muro Orejón*, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 121-172.

GARCÍA CANCLINI, NESTOR

1993 “El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica”, en *El consumo cultural en México*, Nestor García Canclini (coord.), CONACULTA, México, pp. 15-42.

GARCÍA DE PALACIO, DIEGO

2009 *Carta-relación. Relación y forma de Diego García de Palacio oidor de la Real Audiencia de Guatemala* (versión paleográfica, estudio preliminar, mapas, glosario e índice analítico de María León Cázares, Martha Iliá Nájera et al.), UNAM, México.

GARZA, MERCEDES DE LA

1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM, México.

1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, UNAM, México.

1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, Paidós/UNAM, México.

1995 *Aves sagradas de los mayas*, UNAM, México.

----- y MIGUEL LEÓN-PORTILLA (compilación, cronología y prólogo)

1992 *Literatura maya*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela.

GEERTZ, CLIFFORD

1989 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.

GERHARD, PETER

1991 *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM, México.

GODELIER, MAURICE

1980 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (trad. de Elia Amoros e Ignacio Romero), Siglo XXI, México.

1989 *Lo ideal y lo material* (trad. de A. J. Desmond), Taurus, Madrid.

GOOD ESHELMAN, CATHARINE

2001 “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Jorge Félix-Báez (coords.), FCE/CONACULTA, México.

GONZÁLEZ CICERO, STELLA.

1978 *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571*, El Colegio de México, México.

GONZÁLEZ OBREGÓN, LUIS

1912 *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Publicaciones del Archivo General de la Nación/Secretaría de Relaciones Exteriores, México.

GONZÁLEZ TORRES, YOLOTL

1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, FCE, México.

2001 “Lo animal en la cosmovisión mexicana o mesoamericana”, en *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Yolotl González (coord.), Plaza y Valdez, México, pp. 107-122.

GRACIA, FRANCESC

2003 “Fuego. Las acciones, los rituales y la vida”, en *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*, Elisa Ardèvol Piera y Glòria Munilla Cabrillana (cords.), Uoc, Barcelona, pp. 181-274.

GRAEBNER, FRITZ

1925 *El mundo del hombre primitivo: estudio de las concepciones primitivas del mundo en los pueblos salvajes*, Revista de Occidente, Madrid.

GRANADO BAEZA, BARTOLOMÉ DEL

1937 *Los indios de Yucatán. Sus virtudes, supersticiones idioma y costumbres por el gran mayista Bartolomé del Granado Baeza cura de Yaxcabá*, Liliput, Mérida.

1946 *Informe del cura de Yaxcabá, Yucatán, 1813* (edición de Vargas Rea), Biblioteca Aportación Histórica, México.

GRAULICH, MICHEL

2003 “El sacrificio humano en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XI, Núm. 63, México, pp. 18-23.

GRIMES RONALD

1981 *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, FCE, México.

GRUZINSKI, SERGE

1993 *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, FCE, México.

GUBLER, RUTH

1997 “La medicina tradicional en Yucatán a través de los siglos”, en *Yucatán a través de los siglos. Memorias del 49º congreso internacional de americanistas*, Ruth Gubler (coord. y comp.) y Patricia Martel (comp.), UADY, Yucatán, pp. 229-248.

----- y DAVID BOLLES (trad. y ed.)

2000 *The book of Chilam Balam of Nah*, Labyrinthos, Lancaster, California.

GUEDEA, VIRGINIA (coord.)

2004 *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, IIH/UNAM, México.

GUERRERO ARIAS, PATRICIO

2002 *La cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad la alteridad y la diferencia*, Abya-Yala, Quito.

HABERMAS, JÜRGEN

1990 *Pensamiento postmetafísico* (trad. Manuel Jiménez), Taurus, México.

HEUSINKVELD, PAULA R.

2008 “Tinum Yucatán, a Maya Village and the Lights of Cancún”, en *Yucatán in an Era of Globalization*, Eric N. Baklanoff y Edward Moseley (eds.), University of Alabama Press, Tuscaloosa, pp. 112-133.

HOFLING, CHARLES ANDREW y FÉLIX FERNANDO TESUCÚN

2000 *Tojt'an maya' itzaj. Diccionario maya itzaj-castellano*, Cholsamaj, Guatemala.

HOLLAND, WILLIAM

1989 *Medicina maya en los altos de Chiapas: un estudio del cambio sociocultural*, CONACULTA/INI, México.

HOUSTON, STEPHEN et al. (coords.)

2001 *The Decipherment of Ancient Maya Writing*, University of Oklahoma Press, Oklahoma.

IZQUIERDO, ANA LUISA

1992 “Un documento novohispano del siglo XVII como fuente para el estudio de la religión maya”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XIX, UNAM/Centro de Estudios Mayas, México, pp. 234-278.

1999 “Ritos ocultos. Documentos sobre idolatría en el Archivo General de la Nación”, en *Religión y sociedad en el área maya*, Carmen Varela Torrecilla et al. (coords.), Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 283-293.

JONES, GRANT D.

1998 *The Conquest of the Last Maya Kingdom*, Stanford University Press, Stanford.

KIRK, G. S.

2002 *La naturaleza de los mitos griegos*, Paidós, Barcelona.

KOCYBA, HENRYK KAROL

2001 “Consideraciones críticas en torno al significado religioso de la ceiba entre los mayas”, en *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Yolli González (coord.), Plaza y Valdez, México, pp. 65-88.

KRADER, LAWRENCE

1979 *Treatise of Social Labor*, Van Gorcum, Assen, Holanda.

KREMER, JÜRGEN y FAUSTO UC FLORES

1996 “Ritual Suicide of Maya Rulers”, en *Eighth Palenque Round Table*, Martha J. Macri, y Jan McHargue (eds.), Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco.

LA MEDICINA TRADICIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO

1994 INI (Colección Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana), México.

LANDA, FRAY DIEGO DE

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México.

LAUGHTON TIMOTHY

2004 *The Maya. Life, Myth and Art*. Barnes and Nobles Books New York, Nueva York.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1958 *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

LIBRO DE CHILAM BALAM DE CHUMAYEL

1992 (prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio), en *Literatura Maya*, Mercedes de la Garza Camino y Miguel León-Portilla (compilación, cronología y prólogo) Biblioteca Ayacucho, Venezuela.

LIZANA, FRAY BERNARDO DE

1995 *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán* (edición crítica y anotada de René Acuña), UNAM, México.

LOCKHART, JAMES

1999 *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena de México central, siglos XVI-XVIII*, FCE, México.

LOPES DON, PATRICIA

1998 “La construcción del orden colonial. Carnavales, triunfos y dioses de la lluvia en el nuevo mundo: una fiesta cívica en México-Tenochitlan en 1539”, en *Relaciones*, Núm. 76, Vol. XIX, El Colegio de Michoacán, pp. 51-89, México.

LÓPEZ ALONSO, SERGIO et al.

2002 *Costumbres funerarias y sacrificio humano en Cholula prehispánica*, IIA/UNAM, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1973 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México.

1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1992 *Los mitos del tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*. Alianza Editorial, México.

2004 “La magia y la adivinación en la tradición Mesoamericana”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. 12, Núm. 69, México, pp. 20-29.

----- y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN

1999 *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, FCE, México.

----- y LUIS MILLONES

2008 *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, Era, México.

LÓPEZ DE COGOLLUDO, DIEGO

1688 *Historia de Yucathan*, [impreso por] Juan García Infanzón, Madrid.

LÓPEZ DE COGOLLUDO, DIEGO

1955 *Historia de Yucatán*, III tomos, Comisión de Historia de Campeche, Campeche.

LÓPEZ DE LA ROSA, EDMUNDO

2002 “Itzamcab”, en *Lengua y cultura mayas*, Lorenzo Ochoa y Patricia Martel (eds.), UNAM, México, pp. 95-108.

LUCERO, LISA

2006 *Water and Ritual. The Rise and Fall of the Classic Maya Rulers*, University of Texas Press, Austin.

LUHMANN, NIKLAS

2007 *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid.

LUQUE, ELISA

1996 “El juicio sobre la <<segunda conquista>> en el III Concilio Mexicano (1585): la guerra de los chichimecas”, en *Las raíces de la memoria. América Latina*, Universidad de Barcelona, Barcelona, pp. 103-116.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1948 *Magia ciencia y religión*, Origen/Planeta, México.

MANUSCRITOS DE TEKAX Y NAH

1981 Grupo Dzibil, México.

MANZANILLA, LINDA y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN

2001 *Historia Antigua de México* (4 vols.), INAH/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México.

MARION MARIE-ODILE.

1996 “El espacio de los dioses y el universo de los hombres en la cosmovisión maya lacandona”, en *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Ingrid Geist (comp.), Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, México, pp. 271-286.

MARTÍ I PÉREZ, JOSEP

2003 “Los cuatro elementos. Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión”, en *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Elisa Ardèvol Piera y Glòria Munilla Cabrillana (cords.), Uoc, Barcelona, pp. 19-70.

MARTÍNEZ DEL SOBRAL, MARGARITA

2000 *Geometría mesoamericana*, FCE, México.

MARTÍNEZ FERRER, LUIS

2004 “La presencia de Santo Tomás de Aquino en la Nueva España: el decreto del Tercer Concilio Mexicano (1585) sobre la fiesta del doctor angélico”, en *Relaciones*, Vol. XXV, Núm. 97, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 253-283.

MARZAL, MANUEL

2002 *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa de América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú/Trotta, Madrid.

MATOS ARÉVALO, JOSÉ ANTONIO

1999 *La historia en Fernando Ortiz*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1999.

MATTHES, JOACHIM

1971 *Introducción a la sociología de la religión* (vol. I., religión y sociedad), Alianza Universidad, Madrid.

MÁYNEZ PILAR (introducción y notas)

2008 *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, Colección Cien de México, CONACULTA, México.

MEDINA, ANDRÉS

2001 *En las cuatro esquinas en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, UNAM, México.

MEGGED, AMOS

2008 *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, CIESAS, México.

MENEGUS, MARGARITA

1994 *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, CONACULTA, México.

-----y RODOLFO AGUIRRE

2006 *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, Plaza y Valdés, México.

MILBRATH, SUSAN

1999 *Star Gods of the Maya, Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*, University of Texas Press, Austin.

MILLER, VIRGINIA E.

2003 “Representaciones de sacrificio en Chichén Itzá”, en *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, Andrés Ciudad Ruiz et al (eds.), UNAM, México, pp. 383-404.

MONTEMAYOR, CARLOS

2000 “He venido a contradecir. La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales”, en *desacatos*, Núm. 5, CIESAS, México, pp. 95-106.

MONTOLÍU, MARÍA

1980 “Los dioses de los cuatro sectores cósmicos y su vínculo con la salud y enfermedad en Yucatán”, en *Anales de Antropología, Etnología y Lingüística*, Vol. XVII, IIA/UNAM, México, pp. 47-65.

MORA RUBIO, JUAN

1985 “El materialismo dialéctico y la permanencia de la obra de Carlos Marx”, en *Dialéctica*, Vol. 17, Año X, Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 95-106.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

1999 *Antigua palabra narrativa indígena ch'ol*, Plaza y Valdés, México.

MORLEY, SILVANUS G.

1946 *The Ancient Maya*, Stanford University Press, Stanford.

MOSER, CHRISTOPHER

1973 *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica*, Dumbarton Oaks (Studies in Pre-Colombian Art and Archaeology, Núm. 11), Washington D. C.

MURILLO RODRÍGUEZ, SILVIA

2002 *La vida a través de la muerte. Estudio biocultural de las costumbres funerarias en el Temazcaltepec prehispánico*. CONACULTA/INAH/Plaza y Valdés, México.

MURILLO VELARDE, PEDRO

2008 *Curso de derecho canónico hispano e indiano* (trad. de Alberto Carrillo Cázares), El Colegio de Michoacán, México.

NÁJERA CORONADO, MARTHA ILIA

2002 “Rituales y hombres religiosos”, en *Religión maya*, Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado (coords.), Trotta, Madrid, pp. 115-194.

2003 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM, México

2007 *Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, UNAM, México.

NAVARIJO ORNELAS, LOURDES

- 1998 “Plumas... tocados: una vieja historia de identidades perdidas”, en *La pintura mural prehispánica en México* (vol. II), *Área maya, Bonampak* (tomo II, estudios), Leticia Staines y Beatriz de la Fuente (coords.), UNAM, México, pp. 177-192.

NAVARRO, GASPAR

- 1631 *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina, y semejantes acciones vulgares*, [impreso por] Pedro Blusón, Huesca.

NEURATH, JOHANNES

- 2004 “Fiestas agrícolas y fiestas católicas solares en el Gran Nayar”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericana: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), CONACULTA/INAH/UNAM, pp.105-126.

NOGUEZ, XAVIER y ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

- 1997 *De hombres y dioses*. El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, México.

NWACHUKWU-UDAKU, BENEDICT CHIDI

- 2009 *Sida en África, reflexiones y propuestas desde el pueblo igbo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

OCHOA, LORENZO y ALFONSO ARELLANO

- 2002 “Interacción político económica entre Xicalango y las Tierras Bajas centrales vista a través de sus ofrendas mortuorias”, en *Lengua y cultura mayas*, Lorenzo Ochoa y Patricia Martel (eds.), UNAM, 2002, México, pp. 13-38.

----- y Patricia Martel (eds.)

- 2002 *Lengua y cultura mayas*, Lorenzo Ochoa y Patricia Martel (eds.), UNAM, México.

OKOSHI, TSUBASA

- 2006 “*kax* (monte) y *luum* (tierra): las transformación de los espacios mayas en el siglo XVI”, en *El mundo maya: miradas japonesas*, Kazuyasu Ochiai (coord.), UNAM, Mérida, pp. 85-104.

ORELLANA, SANDRA

- 1981 “Idols and Idolatry in Highland Guatemala”, en *Ethnohistory*, Vol. 28, Núm. 2 (primavera), Duke University Press, Tucson, pp. 157-177.

ORTIZ DE MONTELLANO, BERNARD

- 2005 “Medicina y salud en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, Núm. 74, México, pp. 32-37.

ORTÍZ YAM, INÉS y SERGIO QUEZADA (introducción, paleografía y notas)

- 2009 *Visita de Diego García de Palacio a Yucatán, 1583*, UNAM, México

PALERM ÁNGEL y ERIC WOLF

1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, SEP (Colección Sepsetentas, 32), México.

PASTOR MARIALBA

2003 “La visión cristiana del sacrificio humano”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XI, Núm. 63, México, pp. 58-63.

PATCH, ROBERT

1993 *Maya and Spaniards in Yucatán, 1648-1812*, Stanford University Press, California.

PENICHE MORENO, PAOLA

2002 “La migración y la crisis de los pueblos coloniales en el Yucatán del siglo XVIII”, en *Revista Mexicana del Caribe*, Vol. VII, Núm. 13, Universidad de Quintana Roo, Chetumal, pp. 35-63.

2007 *Ámbitos del parentesco: la sociedad maya en tiempos de la colonia*. CIESAS/ M. A. Porrúa.

PÉREZ PRIETO, VICTORINO

1999 *Ecologismo y cristianismo*, Sal Terrae (Serie Cuadernos Fe y Secularidad), Madrid.

PÉREZ SUÁREZ, TOMÁS

2007 “Dioses mayas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XV, Núm. 88, México, pp. 57-65.

PINET PLASENCIA ADELA (coord.)

1998 *La península de Yucatán en el AGN*, UNAM/Archivo General de la Nación/Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, México.

POLLAK-ELTZ, ANGELINA

2008 *Estudios antropológicos de ayer y hoy*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

POMA DE AYALA, GUAMÁN

1992 *El primer nueva corónica y buen gobierno* (edición crítica de John V. Murra et al.), Siglo XXI, México.

POPOL VUH. LAS ANTIGUAS HISTORIAS DEL QUICHÉ

1992 (traducción, introducción y notas de Adrián Recinos), en *Literatura Maya*, Mercedes de la Garza Camino y Miguel León-Portilla (compilación, cronología y prólogo) Biblioteca Ayacucho, Venezuela.

POPOL VUH. ANTIGUAS HISTORIAS DEL QUICHÉ.

1998 (versión y prólogo de Ermilo Abreu Gómez), Colofón, México.

PREM, HANNS J.

2008 *Manual de la antigua cronología mexicana*, CIESAS/Porrúa, México.

PREUSS, MARY H.

1997 “Los wayoob y los hechiceros de los cuentos mayas yucatecos”, en *Yucatán a través de los siglos, Memorias del 49º Congreso Internacional de Americanistas*, Ruth Gubler (coord. y comp.) y Patricia Martel (comp.), Quito, Ecuador 1997, UADY, pp. 194-212.

QUEZADA DOMÍNGUEZ, DELFÍN

2001 *Entre la tierra y el mar: la sociedad maya*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana.

QUEZADA, SERGIO

1993 *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, El colegio de México, México.

1997 *Historia de los pueblos indígenas de México. Los pies de la república, los mayas peninsulares, 1550-1750*, CIESAS/INI, México.

2005 “El cacique yucateco: un señorío sin territorio (siglo XVI)”, en *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, Margarita Menegus Bornemann y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), UNAM/Plaza y Valdés/Centro de Estudios Superiores Universitarios, México, pp. 71-86.

QUIROZ, HECTOR

2005 *Parasitología y Enfermedades parasitarias de animales domésticos*, LIMUSA/Noriega Editores, México.

QURESHI, REGULA

1986 *Sufi Music of India and Pakistan*, Cambridge University Press, Nueva York.

RAPPAPORT, ROY

2004 *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge University Press. Nueva York.

REYES GARCÍA, LUIS

1996 “El término *calpulli* en documentos del siglo XVI”, en *Documentos nahuas de la ciudad de México del siglo XVI*, Luis Reyes García, et al., CIESAS/AGN, México.

RESTALL, MATTHEW

1997 *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550-1850*, Stanford University Press, California.

REMESAL, ANTONIO DE

1988 *Historia general de las indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 tomos, Porrúa (Biblioteca Porrúa de historia, Núm. 90), México.

RIVIERA, ROBERTO

1980 *Los instrumentos musicales de los mayas*, SEP/INAH, México.

ROJAS RABIELA, TERESA

2001 “La tecnología agrícola”, en *Historia Antigua de México. Volumen IV: aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*. Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, INAH/IIA-UNAM/Porrúa, México

RÖSING, INA

2006 *Los católicos paganos y el Padre Nuestro al revés. Sobre la relación del cristianismo y la religión andina*, Abya Yala (colección Iglesias, Pueblos y Culturas, 62), Ecuador.

RUBINELLI, MARIA

2002 “Reflexiones en torno a la búsqueda de nuevos espacios para la construcción de la interculturalidad”, en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Núm. 15, Diciembre, Universidad de Jujuy, Argentina, pp. 251-264.

RUBIO MAÑÉ, JOSÉ INGNACIO

2005 *El virreinato. Expansión y defensa*, Tomo III, FCE/UNAM, México.

RUIZ ABREU, CARLOS ENRIQUE

2000 *Catálogo de documentos coloniales para la historia de la provincia de Campeche*, Gobierno de Campeche/CONACULTA, Campeche.

SAN BUENAVENTURA, FRAY JOSEPH DE

1994 *Historia de la conquista del mayab* (introducción, notas y transcripción de Gabriela Solís Robleda y Pedro Bracamonte y Sosa), UADY, Mérida.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

1829 *Historia general de las cosas de la Nueva España* (notas y suplementos de Carlos María Bustamante), 3 tomos, Imprenta Alejandro Valdés, México.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, PEDRO

1937 *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, (introducción de Francisco Cantón Rosado) Triay e hijos, México.

2008 *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, en Pilar Máynez (introducción y notas), Hechicerías e idolatrías del México Antiguo, CONACUITA (Colección Cien de México), México.

SÁNCHEZ SILVA, CARLOS

1998 *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca poscolonial 1786-1880*. Instituto Oaxaqueño de Cultura, Oaxaca.

SARMIENTO GRISELDA

2001 “La creación de los primeros centros de poder”, en *Historia Antigua de México, Vol. 1, El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (eds.), INAH/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 335-362.

SCHELE, LINDA y MARY ELLEN MILLER

1986 *The blood of kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. George Braziller. Nueva York.

SCHELLHAS, PAUL

1904 *Representation of Deities of the Maya Manuscripts*, Harvard University (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. IV, num. I), Cambridge.

SCHIEFFELIN, EDWARD

1998 "Problematizing Performance", en *Ritual, Performance, Media*, Felicia Hughes-Freeland (ed.), Routledge, Nueva York, pp. 194-207.

SCHOLES, FRANCE y RALPH ROYS

1996 *Los Chontales de Acalán-Tixchel* (traducción y notas de Mario Ruz), UNAM/CIESAS, México.

SELER, EDUARD [1909-1910]

2004 *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas* (trad. Joachim von Mentz, estudio preliminar de Brígida von Mentz), Casa Juan Pablos, México.

SERAFIN, STANLEY y CARLOS PERAZA LOPE

2008 "Human Sacrificial Rites Among the Maya of Mayapán: a Bioarchaeological Perspective, en *New Perspectives On Human Sacrifice and Ritual Body Treatments an Ancient Maya Society*, Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), Springer, Nueva York, pp. 232-251.

SHARER, ROBERT

1994 *The ancient maya*, Stanford University Press, California.

SOLANGE, ALBERRO

1988 *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, FCE, México.

SOLANO, FRANCISCO DE

1974 *Los mayas del siglo XVIII*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

SOLÍS ROBLEDA, GABRIELA

2000 "El repartimiento de géneros y la sociedad indígena en Yucatán en el siglo XVII", en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 22 (Enero), México, pp. 13-48.

2003 *Bajo el signo de la compulsión, el trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*. CIESAS/ICY/INAH.

2005 *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México.

SOTELO SANTOS, LAURA ELENA

- 1993 “Las representaciones del dios <<C>> en el Códice Tro Cortesiano”, en *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, María Josefa Iglesias y Francesc Ligorred Perramon (coords.), Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 332-330.

STHEPENS, JOHN L.

- 2003 *Viaje a Yucatán, 1841-1842*, Fondo de Cultura Económica, México.

STUART, DAVID

- 2003 “La ideología del sacrificio entre los mayas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XI Núm. 63, México, pp. 24-29.

TAUBE, KARL ANDREAS

- 1997 *The Major Gods of Ancient Yucatán*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Studies in Pre-Columbian art and Archaeology, Num. 32), Washington.

TAVÁRES, DAVID

- 1999 “La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”, en *Historia Mexicana*, Vol. XLIX, Num. 2, México, pp. 197-251.

THOMPSON, J. ERIC S.

- 2001 “The Fish as Maya Symbol for Counting and Further Discussion of Directional Glyphs”, en *The Decipherment of Ancient Maya Writing*, Stepen Houston et al. (edición, introducción y notas.), Norman: University of Oklahoma Press, Oklahoma.
- 2007 *Historia y religión de los mayas* (trad. de Félix Blanco), Siglo XXI (colección América nuestra), México.

TIESLER, VERA y ANDREA CUCINA

- 2005 “Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas del Clásico: una mirada bioarqueológica”, en *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, Andrés Ciudad Ruiz et al. (eds.), UNAM, México, pp. 337-354.

TOZZER, ALFRED M. y GLOVER, M. ALLEN.

- 1907 *A comparative Study of The Mayas and the Lacandones*, Archaeological Institute of America/Macmillan, Nueva York.
- 1910 *Animal Figures in the Maya Codices*, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.

TURNER, PATRICIA y CHARLES RUSSELL COULTER

- 2000 *Dictionary of Ancient Deities*, Oxford University Press, Nueva York.

TURNER VICTOR

- 1986 *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, A division of Performing Arts Journal, Nueva York.

TYLOR, EDGAR

1958 *Primitive Culture*, Harper Torchbooks, Nueva York.

UCHMANY DE LA PEÑA, EVA ALEXANDRA

1967 “Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el tribunal de la Inquisición, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. VI, UNAM, México, pp. 267-300.

URBANO, HENRIQUE (introducción)

1993 “Ídolos, figuras e imágenes. La representación como discurso ideológico”, en *Catolicismo y extirpación de idolatrías siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Enrique Urbano (comps.), Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, pp. 7-30.

URIARTE, MARÍA TERESA

1996 Tepantitla, el juego de pelota, en *La pintura mural prehispánica en México* (vol. I), *Teotihuacán* (tomo II, estudios), Leticia Staines y Beatriz de la Fuente (coords.), UNAM, México, pp. 227-290.

VARELA TORRECILLA, CARMEN y JUAN LUIS BONOR VILLAREJO.

2003 “Cronología y función de las cavernas en el área maya: ¿espacio ritual o profano?”, en Alain Breton, Aurore Monod y Mario Humberto Ruz, *Espacios mayas: representaciones, usos y creencias*, UNAM/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 111-141.

VARGASLUGO ELISA (coord.)

1994 *México en el mundo de las colecciones de arte, Nueva España*, Vol. III tomo 1, CONACULTA/UNAM/Secretaría de Relaciones Exteriores, México.

VILLAGUTIERRE SOTO-MAYOR

1701 *Historia de conquista del Itzá, reducción, y procesos de la de el lacandón, y otras naciones de indios bárbaros de la mediación de el reino de Guatemala, a las provincias de Yucatán, en la América septentrional, primera parte*. Madrid

VILLA ROJAS, ALFONSO

1987 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI (Serie antropología social, 56), México.

1995 *Estudios etnológicos. Los mayas*. UNAM, México.

VILLORO LUIS

1985 *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México.

VIDAL LORENZO, CRISTINA.

1999 *Arte, arquitectura y arqueología del grupo Ah Canul de la ciudad maya de Oxtintok*, BAR International Series, Oxford.

WALLACE, ANTHONY F. C.

1966 *Religión: An Anthropological View*, Mcgraw-Hill, Nueva York.

WACHTEL, NATHAN

2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, FCE, México.

WILHELMY, HERBERT

2001 “Población y alimentación en la época Clásica de los mayas de las Tierras Bajas”, en *Maya' Amaq'*. *Mundo maya* (trad. de Inés Paola de Castro et al.), Eva Eggebrecht et al. (coords. y eds.), Cholsamaj, Guatemala.

YINGER, J. MILTON

1957 *Religion, Society, and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*, Macmillan, London.

Páginas electrónicas

Portal de Archivos Españoles (PARES)

2009-2010 (<http://pares.mcu.es/>).

Archivo General de la Nación

2009-2010 (<http://www.agn.gob.mx/guiageneral/>).

Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies

2009-2010 (<http://www.famsi.org/>).