

# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

#### CASA Y MEMORIA PARA RESGUARDAR A LOS ANCESTROS. Análisis de algunas prácticas culturales entre los mayas yucatecos coloniales

## TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

#### PRESENTA

GABRIELA RANGEL MONDRAGÓN

#### **TUTOR**

DR. ERNESTO VARGAS PACHECO INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

MÉXICO, D.F. MAYO, 2015





UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

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

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

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

A mi madre (†)

#### Agradecimientos

Superar muchas de las situaciones que se presentan a lo largo de la vida humana es parte de lo que en este trabajo se aborda. Primeramente, quiero agradecer a mi tutor, el Doctor Ernesto Vargas, su guía, sus charlas amenas de las cuales salía inspirada y recargada de nuevas fuerzas para continuar. Sin su paciencia, sin su atenta escucha y sin su calidez humana mostrada durante esas situaciones que me tocó vivir, esta tesis no habría llegado a buen término.

De igual modo quiero agradecer a la Doctora Teri E. Arias sus valiosas apreciaciones que me hicieron ampliar el cómo estaba planteando este tema. Al Doctor Roberto Romero por su muy puntual revisión y lectura sobre el contenido de este trabajo. Al Doctor Olivier Le Guen por sus comentarios atinadamente críticos y en particular, sobre la revisión de la lengua maya trabajada en esta tesis mediante algunos vocablos. Y por supuesto, al Doctor Tsubasa Okoshi por su lectura crítica y el ampliar mi panorama sobre la manera de abordar las fuentes coloniales en su propio contexto.

Muy especialmente, a la Universidad Nacional Autónoma de México por la oportunidad de cursar la Maestría de Estudios Mesoamericanos y por el otorgamiento de la beca que me ayudó a sostener esta investigación. Espero estar retribuyéndole en algo, con la culminación de este trabajo y con mi futuro desempeño profesional.

Por último, a mi familia y amigos, que estuvieron a mi lado apoyándome con su ánimo y buenos deseos. Su ayuda fue el peso fundamental que me mantuvo en tiempos muy duros que con el tiempo habrán de ser sólo recuerdos de situaciones difíciles. En especial a mi esposo, pues él ha estado a mi lado acompañándome a cada momento.

### ÍNDICE

I	NTRODUCCIÓN	6
	i. Antecedentes de la región	14
I.	LA CASA COMO MODELO ORDENADOR DEL MUNDO Y DE LA	15
	RELACIONES HUMANAS	
	1.1. Las relaciones socioculturales intrínsecas a la casa	21
	1.2. Los ámbitos profano y sagrado de la casa-habitación	
	1.3. Habitar el espacio en la voz de los mayas	25
	1.4. La organización bajo la casa-asociación	
	1.4.1. El orden supremo de las élites maya-yucatecas según sus fuentes	
	1.4.2. El fundamento de una Casa dominante	11
II.	LOS ANCESTROS ENTRE LOS MAYAS	17
	2.1. Las características de un culto	7
	2.2. Diferencias entre los antepasados y los ancestros	17
	2.2.1. El antepasado.	49
	2.2.2. El ancestro.	19
	2.3. El culto a los ancestros entre los mayas prehispánicos	51
	2.3.1. Algunas evidencias del culto	51
	2.3.2. La representación espacial y visual de un ancestro	51
	2.4. Los ancestros en contexto colonial	67
III.	LA SUPERVIVENCIA DE LA RELIGIÓN INDÍGENA EN LA COLONIA	75
	3.1 El conocimiento restringido de la élite	75
	3.1.2 La trasmisión de títulos y cargos	79
	3.2. El arribo de la nueva religión a la Península	33
	3.3. El desencanto de la evangelización frente a la idolatría de los indios	85
	3.3.1. La religiosidad de los mayas	36

	3.3.2. Los rituales en cuevas, iglesias y cementerios	88
	3.4. La reinterpretación de la religiosidad indígena	94
IV.	MEMORIA PARA PROTEGER A LOS ANCESTROS	101
	4.1. Lo cotidiano, el campo fértil de la memoria	102
	4.2. La experiencia condensada en los ancestros	103
	4.3. Las prácticas culturales relativas a los ancestros	108
	4.3.1. La protección de los ancestros	116
	4.4. La identidad perpetuada en los ancestros	120
RI	EFERENCIAS ELECTRÓNICAS, ARCHIVÍSTICAS Y BIBLIOGRÁFICAS	139
ÍN	IDICE DE FIGURAS Y MAPAS	
M	apa 1. La península de Yucatán a la llegada de los españoles	17
Fig	gura 1. Figuras humanas ancestrales en estelas de Yaxchilán	54
Fi	gura 2. Redibujado del Mascarón 3 en Estructura 1 de El Tigre, Campeche	55
Fi	gura 3. Árbol genealógico de la Casa dominante Xiu	60
Fi	gura 4. Lápida del sarcófago Kinich Hanab' Pakal	65
Fi	gura 5. Pintura en la <i>Maravillosa Reducción</i>	99

#### INTRODUCCIÓN

El llamado descubrimiento del Nuevo Mundo, significó el contacto entre los nativos americanos y la gente procedente de lo que hoy es Europa. Se trató pues, de una expansión cultural que cambió para cada una de las culturas involucradas la manera en que concebían su mundo y, un encuentro histórico que inauguró nuevas relaciones.

La cultura incluye una serie de transformaciones que no son totales, pues por lo regular, algo cambia y algo se conserva -aunque no de la misma manera. Y es que en la realidad social ocurren movimientos internos y externos destinados a proteger las diversas formas de vida de un grupo humano. Cuando esos movimientos se dan de manera abrupta, la resistencia social surge para defender las costumbres y las tradiciones.

Esos movimientos no tienen ni la misma duración, ni la misma dirección pero se integran con el tiempo de los hombres, breve y fugaz y, con el de las sociedades para las cuales un día y un siglo tienen la misma duración. Esa integración de temporalidades es lo que deriva en una historia lenta, aquella de las civilizaciones, historia que puede entenderse en "sus profundidades abismales, en sus rasgos estructurales y geográficos" (Braudel, 1999: 29).

Hay que visualizar a los hombres "en sus íntimas relaciones con la tierra que les soporta y les alimenta; [en ese] diálogo que no cesa de repetirse para durar, susceptible de cambiar -como en efecto cambia- en superficie, pero que prosigue, tenaz, como si se encontrara fuera del alcance y de las tarascadas del tiempo" (Braudel, 1999: 30). Para continuar, es inevitable el cambio en el proceso puesto que, con el correr del tiempo, aparecen otros actores y otros escenarios sociales (así como aspectos de tipo natural) que dejan su huella en la vida de las personas y en el espacio físico. A eso se enfrentaron los mayas yucatecos coloniales: a sufrir el aniquilamiento cultural o a elaborar estrategias de supervivencia.

En el presente estudio, se retoma la problemática de una región de la antigua Mesoamérica, como un proceso cultural de cambio y continuidad con la finalidad de revalorar la historia cultural de los habitantes mayas de la península de Yucatán del período que corresponde a los casi trescientos años de la época colonial (siglo XVI a siglo XVIII).

A partir del concepto de casa y el de memoria, se ha buscado comprender las relaciones sociales que se dan en un grupo específico y el alcance que tienen en la vida de los seres humanos. Particularmente ha sido de interés aterrizar estos modelos teóricos hacia el fenómeno de los ancestros, ya que quienes los conmemoran en fechas especiales durante las cuales son invocados, homenajeados y muchas veces venerados, consideran que pueden afectar de forma positiva -e incluso negativa- a la comunidad, puesto que son cercanos a lo sagrado. Cercanía que evoca protección, "el favor de" interceder ante lo divino, con quien comparten esa otra realidad.

Primeramente, se trabajó en los términos mayas registrados en vocabularios coloniales sobre la casa y el habitar humano. Luego se retomó el modelo de la sociedad de casa desarrollado por Lévi-Strauss (1981) y que varios investigadores han aplicado a los mayas prehispánicos (Anaya, 1994; Gillespie, 2000, 2011; Pool Cab, 2003).

En el Altiplano del Centro de México, Carrasco (1961: 24) observó que el término *teccalli* estaba asociado al estatus que detentaban los miembros de ciertas asociaciones parentales. La gente que las conformaba concentraba los cargos más elevados dentro de la jerarquía prehispánica puesto que sus integrantes aportaban sus logros políticos. Él observó además, que el término se compone de dos palabras: *teuhtli* (señor) y *calli* (casa) y lo tradujo como Casa señorial.

En otra región del área maya, entre los mayas Quiché, el término pudo ser *nim ja* ("Casas Grandes") que según Carmack (1981: 159-160; 1979: 137-138) se refería a ciertas construcciones

materiales grandes donde los señores de "linajes" principales atendían asuntos como conferencias ceremoniales, el denominado precio de la novia o pago de dote, además de ofrecer fiestas con comida y bebida "con motivo de matrimonios entre los linajes". Apunta que esas "estructuras físicas, Casas Grandes, llegaron a estar tan estrechamente asociadas con los grupos de linaje que las ocupaban, que llegó a llamarse 'casas grandes' a los linajes mismos" y fueron hallados en las ruinas de Utatlán, la antigua capital Quiché (Carmack, 1979: 137).

De esta manera, primero se indagó si los mayas, aprehendieron el espacio que habitaban partiendo de la idea dada por Cassigoli (2010a) y Levinas (2002) de que el concepto de casa encierra un modelo mental que prefigura una idea más amplia con la que, en el vasto universo, se delimita física e ideológicamente el lugar sobre el cual el hombre se domicilia y desde donde reclama un espacio para él. De haberlo concebido así, entonces, esto quedó registrado en su lengua. Aún y con los cambios que sufrió la sociedad maya bajo el dominio español, no toda su organización social basada en la noción de casa sucumbió si se considera que, un gran número de indios huyeron hacia la zona conocida como montaña (zona comprendida por la parte sur de la península, el actual estado de Quintana Roo y parte del Petén) y mantuvieron una comunicación constante con aquellos que quedaron bajo la zona dominada por los españoles.

Para comprender el significado que los ancestros tenían en la sociedad maya peninsular, en el capítulo dos fue necesario primeramente, esbozar su culto antes de la conquista para poder hallar referencias suyas en la época colonial. Proponer con qué vocablo se les nombraba partió de exponer sus atributos como seres sagrados. Cuando cuatro casas conformadas por gente de un mismo patronímico (Xiu, Canul, Canché, Pech), que gozaban de gran prestigio al momento del contacto y que posteriormente, al consolidarse el dominio español, redactaron sus probanzas de méritos para que la Corona reconociera a sus miembros con el título de caciques, exaltaron su

liderazgo en aquellos que daban el mando y la autoridad. Si algunos miembros ya fallecidos eran recordados, no se trataba de muertos sino de ancestros, entendidos como seres que gracias al ritual formaban parte de un discurso encaminado tanto a sacralizar sus "almas", como a reconocer la supremacía de algunos hombres y mujeres por sobre el resto. Y en algunos de esos documentos que sirvieron de probanzas, no solo aparecen estos personajes para mostrar que eran descendientes de señores naturales.

En el capítulo tres se expone brevemente cómo el conocimiento de los mayas se sustentaba en los mitos y estaba restringido al total de la población. En ese saber había fundamentos religiosos, políticos y económicos que coincidían con el orden en que se hallaba dividida la sociedad desde antes de la conquista. Como involucraba a la religión, sus ejecutores sufrieron una persecución por parte del orden español durante toda la Colonia y puesto que los europeos habrían de imponer su sistema de creencias como el verdadero, la continuidad de el de los indígenas quedaría marginado y hasta olvidado, pero la evidencia documental muestra algo muy diferente. Muchos juicios inquisitoriales involucraron a indios, por lo que fue necesario exponer cómo se llevo a cabo la evangelización en Yucatán. Interesa mostrar que la carencia de una verdadera conversión provocó la continuidad de una religión indígena mucho más cercana a la prehispánica que a la cristiana, pero reinterpretada. Gracias a que persistió una buena parte de la antigua estructura religiosa indígena, los indios vivían, actuaban y se desenvolvían en la cotidianeidad colonial, desde lo religioso, de una manera muy diferente a la planeada por las autoridades españolas.

Las costumbres y tradiciones que los mayas mantuvieron, marcan la pauta para diferenciar la continuidad del culto a los ancestros en la época colonial con cambios sustanciales en cuanto al de la etapa anterior a la conquista. También, muestran el comportamiento que tuvieron como

grupo dominado y las estrategias que siguieron para resguardar su saber dentro de los pueblos de indios. Esto dio referencias sobre las prácticas culturales que continuaron reproduciendo, así como los cambios que adoptaron para adaptarse a la nueva realidad colonial. Esas prácticas, son en sí mismas, rastros dispersos y rotos de la memoria de una alteridad cultural tratando de emanciparse, de resistir los embates que sobre ella ejerce una cultura dominante (Cassigoli, 2006:147-148).

Gracias a una amplia red de relaciones que se alejan de las señaladas por el orden español -catalogadas como clandestinas y maliciosas- pudieron ir resguardando los saberes y estos guiaron sus actividades cotidianas. Como instrumento para este fin, los documentos citados por Bracamonte y Solís (1995) sobre los indios huidos a los montes y capturados por las autoridades españolas, fueron de mucha ayuda pues exponen las formas de vida que tenían en esos parajes resguardados por la vegetación "indomable" e "impenetrable" de la selva. De igual manera, la conducta que debían seguir en los poblados que los españoles confinaron para su residencia, ayudaron a mostrar la vulnerabilidad del dominio que ejercieron las autoridades civiles y religiosas de los españoles y, las maneras en que los indígenas supieron conservar sus tradiciones aunque ya no fuesen en su totalidad, las mismas que las de sus padres y abuelos.

Los juicios inquisitoriales sobre idolatrías realizados a la largo del período colonial (Scholes y Adams, 1938, Chuchiak, 2000) son evidencia de una vida ritual mucho más cercana a la religión indígena que a la cristiana. Esos testimonios, son valiosos también porque proporcionan la imagen que alimentó a los mayas coloniales de la vida a la usanza antigua y les ayudaron a marcar el proceso de identificación entre ellos y los *dzules* (extranjeros), revelando el cambio y la adaptación de los elementos culturales de unos y otros. Muchos de estos al contrastarse con los de un observador ajeno, son captados por él como "marcadores de identidad"

porque son el resultado de una forma de pensar distinta y, sobre todo, la materialización de la conciencia derivada de un proceso histórico particular. Las estrategias dependieron de las relaciones políticas y, en el caso de los naturales, éstos se apoyaron en los mitos que otorgaban verosimilitud a sus actos religiosos y sociales.

Para comenzar a hacer referencia al culto a los ancestros debe definirse culto como un conjunto de ritos, fiestas y ceremonias que se repiten de forma periódica y que "responden a la necesidad que experimenta el fiel de estrechar y reafirmar, en intervalos regulares de tiempo, el vínculo que lo une a los seres sagrados de los que depende" (Durkheim, 1991: 66). La fiesta introduce a los participantes en el no tiempo mediante actividades vedadas para el ámbito cotidiano. Así, el mito vive en la memoria mediante actos rituales periódicos reservados que fijan en los practicantes la cultura propia y distintiva de su grupo o de su comunidad. Durante la Colonia, el ceremonial de los indígenas que residían en los pueblos de indios, quedó marcado por el calendario católico y las festividades ajenas, condenadas por prestarse a actos ilícitos.

Las autoridades españolas, hubieron de legalizar lo que podían o no celebrar los indios pues su vida religiosa de antes de la Colonia no era algo proveniente del verdadero y único Dios cristiano. Como el saber de los indios hallaba su razón de ser el rito y en el mito, estos marcaban las costumbres y el comportamiento mediante actos rituales destinados a contactar al mundo sobrehumano. El rito se entiende pues, como una serie de acciones, realizadas por los actuantes de una manera pausada para ordenar la estructura mítica y mantener un lazo vital entre el grupo social emisor-receptor y el orden universal receptor-emisor (Rangel, 2012: 35).

Mientras, el mito es el resultado de pensar la realidad fuera de la lógica racional científica. Como otro tipo de lenguaje, su medio de expresión es distinto y, hace referencia a situaciones del pasado pero su valor intrínseco "proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro" (Lévi-Strauss, 1969: 210).

Así, en el ritual se establece una asimetría preconcebida y postulada entre profano y sagrado, fieles y oficiante, muertos y vivos, iniciados y no iniciados, etcétera (Lévi-Strauss, 1975: 58). Aquí se entenderá como aquel donde la actitud que los practicantes toman, se define como acto de culto, pues tiene la finalidad de "desprender" o "extraer" de la cotidianeidad, aquello que es tenido como contenido esencial de la vida y se vuelve el centro de las celebraciones solemnes con lo que se da testimonio, de la importancia del hecho (Jensen, 1975: 56).

Fuera de Mesoamérica, en la China antigua eran venerados algunos predecesores del total de antepasados. Si se considera que todos tienen antecesores y predecesores, una división se advierte en lo relacionado a las festividades que involucran a ciertas personas "fallecidas", marcadas por una sujeción que tiene que ver con el poder (Botton, 2010, 1: 127-131). Poder que está ligado a muchos aspectos de la vida y sobre todo, a las instituciones que en ella existen, llámeseles de tipo educativo, político, religioso, económico, etc. Esto no era muy diferente entre los mayas prehispánicos.

En Sulawesi, una isla de Indonesia, Waterson (1965) ha hallado entre los *toraja* de Sa'dan Toraja -territorio subprovincial de Tana Toraja-, una organización basada en la "casa de origen" (*tongkonan*) y la tumba de piedra (*liang*). Dicha organización se compone de una serie de personas emparentas y unidas mediante una construcción material, a la cual se ligan ciertos rituales destinados a incluir y a excluir a los miembros adheridos a ella; participan dentro de esta organización, los parientes fallecidos porque para los *toraja*, casa y tumba son un par.

La religión desde un punto de vista antropológico es un conjunto de actos rituales, además, responde a conflictos sociales al guardar estrecha relación con la política en analogía con

el tiempo, el espacio y las estructuras que se gestan en cada sociedad. El conjunto de creencias y prácticas varían pues, según la época, el lugar, la cultura y la sociedad en que se desarrollan. Durante la Colonia, difícilmente el culto a los ancestros continuó efectuándose con la misma intensidad y significado de los que tuvo antes de este período. De aquí la importancia de estudiar qué fue de la religión maya en ese momento histórico, donde nuevas realidades sociales surgieron en detrimento de otras.

Así, en el presente trabajo se ha partido de la idea de que muchas de las viejas estructuras que tienen que ver con la noción de casa y las de la memoria, anclada ésta en "un saber anónimo y referencial, presenciado pero no reflexionado por los practicantes" (Cassigoli, 2010b: 105), se mantuvieron como costumbres o maneras de hacer, tradicionales y propias de los mayas, que para ser llamados de esta forma respaldaron en ellas (casa y memoria) su identidad, misma que a decir de Cardoso de Oliveira (1992a: 21-22) "jamás se afirma en aislamiento" porque surge por oposición de un nosotros delante de un los otros "como la actualización del proceso de identificación e involucra la noción de grupo, particularmente la de grupo social [y] presupone relaciones sociales y un código de categorías destinado a orientar el desarrollo de dichas relaciones".

De igual modo no puede decirse que la sociedad de casa ni el modo en que fue aprehendido el espacio donde residieron los mayas por tantas generaciones, sucumbieron totalmente porque una nueva cultura se impuso a la suya. Eso sería como afirmar que los mayas coloniales tenían una visión de sí mismos y del mundo que los rodeaba igual a la de los españoles; que el proceso de conquista y dominación se implantó de forma exitosa y aniquiló toda la estructura prehispánica sin resistencia alguna al control español.

Al iniciar esta investigación, se ha partido del supuesto hipotético de que los mayas coloniales de la península de Yucatán conservaron muchas de las relaciones sociales con las cuales sostuvieron algunas prácticas de tipo cultural frente al proceso de aculturación entre su cultura y la occidental:

• Al alterarse su compresión del mundo, idearían mecanismos para mantener los antiguos saberes, proporcionándoles los referentes necesarios para sostener el lazo con su mundo sagrado antiguo, uno donde los ancestros sostuvieran la memoria del grupo dentro de una religiosidad reinterpretada dentro de los preceptos y del calendario festivo cristiano sin despegarse de la concepción de vida y muerte mesoamericana.

Al plantear cuáles fueron los elementos del culto a los ancestros que desde los conceptos de casa y memoria, prevalecieron como prácticas culturales entre los mayas yucatecos, el objetivo radicó en resaltar la manera en cómo se dio el cambio y la continuidad de su veneración en el período colonial. Primeramente, hubo que reconocer si los mayas peninsulares establecieron su sistema de relaciones a partir de su entorno natural y social. Luego hubo que identificar si existió alguna manera bajo la cual, el culto continuase y, a partir de ello, reconocer los cambios bajo los cuales permaneció en la época colonial. Posteriormente se busco reconocer de entre las prácticas culturales propias de la memoria, aquellas relativas al concepto de casa y de la religión que persistieron y cómo lograron mantenerlas ante los castigos y persecuciones del órgano represor inquisitorial.

#### i. Antecedentes de la región

La conquista europea de Yucatán ocurrida en el siglo XVI trajo consigo el advenimiento de una nueva sociedad peninsular, la cual, antes de dicho acontecimiento estuvo marcada por fuertes

rivalidades entre sus habitantes. Si bien es cierto que la etapa del contacto entre los nativos y los españoles, muestra una serie de luchas por el control del territorio debidas a la enorme división entre los habitantes peninsulares desde el Posclásico, éstas no fueron más que el marco central dentro del cual, los europeos se sumaron.

Tiempo atrás, la península había sufrido el derrumbe de su última gran capital y centro político rector. Una vez que, a mediados del siglo XV, Mayapán cayó, el gobierno confederado que la regía se desintegró para dar paso a varios *cuchcabalob* que los españoles llamaron provincias. En varias de esas entidades político-administrativas, había un señor que regía denominado *halach uinic*. Mas no fue la única forma de gobierno, existieron conjuntamente una serie de poblados regidos por un *batab* y denominados *batabilob*, algunos fueron conquistados o anexados a los *cuchcabalob* y muchos continuaron independientes; otros, lograron cierto grado de dependencia gracias a alianzas tanto políticas como matrimoniales. Cada líder (o grupo de líderes) que los regía (*halach uinic*, *batab*) ejercía un poder local sobre cierto espacio y los habitantes que lo integraban. Si un *cuchcabal* perdía tierras, su poder político disminuía, y si por el contrario, se anexaba uno o varios *batabilob* - mediante alianza o conquista-, aumentaba; esto mantuvo un estado constante de luchas y estrategias (Quezada, 1998: 473).

Al iniciar el siglo XVI, cada uno de los territorios habitados en las Tierras Bajas peninsulares, estaba conformado por un centro rector con influencia local y tenían un líder con poder político limitado tanto a su prestigio, como al espacio sobre el cual ejercía su dominio. Fue

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> El sufijo para pluralizar en maya es -o'ob, aunque en la escritura colonial aparece como -ob. El singular de estos términos es cuuchcabal y batabil. Por otro lado, Okoshi (2011: 212-213) menciona lo siguiente: "las evidencias filológicas indican que la voz cuchcabal se utilizaba en dos contextos distintos: con un topónimo o asiento donde descansaba el poder gobernante de una jurisdicción, o bien con el patronímico de un linaje gobernante". La distinción entre uno y otro es la grafía cúuchcabal para el primero y cuuchcabal para el segundo. Siguiendo su deducción filológica, aquí se hace referencia a cúuchcabal como una jurisdicción con un asiento donde descansaba un poder gobernante y será escrita como en los documentos coloniales (cuchcabal, cuchcabalob).

un momento histórico donde la importancia de las relaciones entre gobernante y gobernados, así como con los otros gobernantes y el peso que tuvieron dentro de diversos ámbitos (político-militar, religioso, económico), marcaron la base de la hegemonía en la región. Cada gobernante se identificaba por su apelativo, asociado con un núcleo o cabecera (*cuchcabal*, *batabil*) desde donde ejercía su dominio.

A finales del Posclásico Tardío, al parecer, entre la élite que gobernó la Península un hecho relevante fue su origen extranjero en un lugar: Suyua, asociado con los mitos de creación y origen. Grupos como los Xiu, los Canul y los Pech se vanagloriaron de su lugar de procedencia. Numerado y señalado en gris, en el mapa 1 se ha hecho énfasis, en el territorio que ocuparon los Xiu (1); los Canul y los Canché (2); y los Pech (3). Estos pertenecieron a la élite indígena en que se basa este estudio.

Desde los últimos años del Clásico maya hasta los primeros del Posclásico, la península tuvo una gran movilidad con la llegada de gente en busca de nuevos territorios para vivir y expandir su área de influencia. Los Xiu y los Canul decían venir de una región conocida como Suyua, la cual, varios investigadores han ubicado en las cercanías de la Laguna de Términos en Campeche y hasta el actual estado de Tabasco (Krickeberg: 1933: 119; Piña Chan: 1991: 69-72; Foncerrada de Molina, 1965: 76; Vargas Pacheco, 2002: 70-71). Lo describen como un rico y vasto territorio pluri-étnico que se hallaba también, con respecto a la península, en la región mítica de occidente, el lugar de entrada al inframundo por donde el sol muere. Sin embargo, una propuesta reciente ha sugerido que Suyua hace referencia no a un espacio geográfico, sino a una



Mapa 1. La península de Yucatán a la llegada de los españoles (Roys, 1957; modificaciones de la autora).

metáfora empleada para indicar un lugar mítico, un "otro mundo" que se caracteriza por estar "al otro lado del mar", separado del mundo terreno mediante algo acuoso que puede ser un río, un lago, un líquido amniótico, la orilla del mar, etc. (Sachse y Christenson, 2005: s/p).<sup>2</sup>

Ese lugar mítico era referido como "el otro lado del mar", el mundo subterráneo (descrito en la tradición oral Quiché actual), de donde los primeros padres emergieron a la superficie

-

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> También para el área del Altiplano Central se ha propuesto que Tulan (Tollan en náhuatl), fue un lugar mítico que los pobladores trataron de recrear en sus ciudades y centros políticos (Florescano, 1990: 621-629; López Austin, 1996: 408-409).

terrestre: "claramente la analogía central es que, el ciclo de la vida del maíz está encarnado por la muerte, el renacer y la resurrección [...] La vida cíclica del maíz es el arquetipo ideológico-religioso que sustenta la visión del mundo maya" (Sachse y Christenson, 2005: s/p). Entonces, con un recorrido, especie de peregrinar de oeste a este, por las sendas de la visión del mundo mesoamericano que llevan al reconocimiento sociocultural de elevación superior a quienes, como el sol, efectuaban ese tránsito, algunos habitantes peninsulares sostenían un lugar privilegiado dentro del poder regional. El arribo de esos extranjeros constituía bajo la mirada de los mayas, un viaje ritual que aumentaba la estima de su procedencia pues no sólo tenía valor el lugar de donde habían llegado, también el recorrido que habían efectuado y que equivalía a un ascenso por encima de lo mundano (Okoshi, 2001: 219-221).

Así por ejemplo, los Xiu decían haber llegado de ese lugar y se vanagloriaban de haber sido parte del gobierno confederado de la extinta Mayapán. Su rivalidad con los Cocom fue ampliamente conocida, basta recordar la matanza ocurrida en un lugar denominado Otzmal, donde supuestamente los segundos dieron muerte a los enviados de los primeros durante un convite efectuado como tregua para pactar el paso seguro para que los Xiu pudiesen ir al cenote sagrado de Chichén Itzá (López de Cogolludo, 1955, 1: 259-262; Landa, 1982: 25).

Los Cocom tuvieron una destacada acción en Mayapán, y al final del auge de esa ciudad no pudieron controlar el gobierno, en un último intento porque así fuese, llevaron extranjeros para ocuparlos como guerreros. Según algunas fuentes (Landa, 1982: 16-17; de la Garza y otros: 2008, I), pretendían implantarse como autoridad suprema y para ello se auxiliaron de gente foránea. Esa gente obtendría como recompensa las tierras que lograsen conquistar, siempre y cuando quedasen como sus aliados y reconocieran su jerarquía (Okoshi, 2009: XVI).

Un primer grupo de los Canul, llegó para apoyar probablemente a Hunac Ceel cuando éste tomó Chichén Itzá. Posteriormente otro grupo de ellos llegó de nuevo para auxiliar a otro gobernante Cocom que intentaba someter a toda la península, pero en esta ocasión, el objetivo no se concretó y quedaron del lado de los vencidos. Pasaron por el desprecio entre el resto de los habitantes y tras negociar su permanencia, ésta les fue concedida junto con unas tierras por el occidente.

Con el tiempo, emprendieron un exitoso proceso de expansión que afectó a sus vecinos (Okoshi, 2009: XVI). Su expansión reclamó tierras pertenecientes al *cuchcabal* de Dzitbalché que pertenecía a los Canché. Tras la invasión de los Canul sobre su territorio, hubieron de entrar en una especie de alianza para no perder totalmente su dominio (Okoshi, 2009: XVI-XVII). Por el *Códice de Calkiní* se infiere que eran lugareños y no participaron en el gobierno de Mayapán, pues a excepción de esta fuente, ninguna otra los mencionan participando en el mando.

Los Pech fueron otros en vanagloriarse de su origen extranjero. Cuando les fue posible, mostraron a sus antecesores como guerreros conquistadores argumentando que la tierra que habitaban la habían ganado combatiendo a los lugareños. Ellos también llegaron a la península cuando los Cocom buscaron ensanchar sus filas guerreras con mercenarios foráneos. Aunque los planes bélicos no fueron concretados satisfactoriamente, los Pech se proclamaron como conquistadores del territorio que dominaban a la llegada de los españoles pues, al parecer, no hubo manera de que los lugareños los expulsaran.

En todo esto, la figura recurrente de estos mayas peninsulares va encaminada hacia sus antecesores. Las fuentes de tradición indígena de la península (Martínez Hernández, 1926; Mediz B., 1930; Okoshi, 2009; Pérez Martínez, 1926; Quezada y Okoshi, 2001;), nombran a figuras heroicas surgidas en momentos coyunturales como el de su llegada y las alianzas efectuadas con

los lugareños (caso de los Xiu y los Canul), las guerras ocurridas durante la toma y la caída de Mayapán y algunos otros sucesos marcados por guerras. Además, Landa (1982: 41) menciona que los mayas tenían en gran estima tener bien documentados sus orígenes.

En los ancestros, los mayas sustentaron, al parecer, muchas de las respuestas con las que dieron sentido a su realidad social y cultural: recordaron sus hazañas bélicas, establecieron alianzas con los lugareños y se adjudicaron un origen extranjero que no fue al azar, sino de un lugar mítico. Para cuando ocurrió el contacto con los españoles, la situación de conflicto que se vivía en la región era muy grande y producto del enorme grado de competitividad que había entre los dirigentes de los *cuchcabalob* hallados en ese territorio. La población hizo frente a los ataques de los recién llegados pero pronto, el recurso de unirse a ellos no se hizo esperar. Así, los Xiu fueron de los primeros en buscar una alianza con los europeos; otros más serían los Canché y los Pech. Mientras, los Canul quedarían como los rebeldes que no querían rendirse.

Ya en los inicios de la etapa Colonial, los mayas no habrían de quedar en una situación netamente de dominio sino en una especie de pacto con los europeos para mantener una paz apoyada en la sumisión de los indígenas pero con cierto grado de "flexibilidad concesionada" que Bracamonte y Solís (1995: 77-93) denominan *continum*; estaban sujetos, aunque con algunas libertades derivadas de lo que los autores llamaron "sustrato común" basado en su cultura, su lengua, sus rituales y su organización político-social. Si esa paz llegaba a ser alterada, el conflicto surgía y con él, una serie de manifestaciones sociales y culturales que han puesto en duda su situación de dominados.

# I. LA CASA COMO MODELO ORDENADOR DEL MUNDO Y DE LAS RELACIONES HUMANAS

#### 1.1. Las relaciones socioculturales intrínsecas a la casa

La casa es mucho más que una construcción material. Está constituida también de todo un caudal de elementos del orden de lo intangible que expresan lo que los seres humanos establecen en torno a ella. Su concepción mental emite significados que están en íntima relación con el espacio social y con el espacio físico. A manera de sistema simbólico, los productos de esa relación se materializan y facilitan el habitar de las personas (de ahí quizás, los diversos sistemas constructivos si se considera que éstos son, productos culturales).

Es notorio que casa sea el resguardo ante las inclemencias climáticas, ante las miradas curiosas e indiscretas, el lugar donde el cuerpo maltrecho puede descansar de sus fatigas cotidianas y también, de una serie de prácticas culturales que resguardan elementos que necesitan protección. Poseer involucra un acto externo e interno. Se trata de algo íntimo que invita al recogimiento, a la familiaridad y a la hospitalidad; materializado en algo externo, una edificación con valor de propiedad (Cassigoli, 2010a: 24-25; Levinas, 2002: 150).

En aquello reconocido como morada, se da todo un conjunto de relaciones que los hombres establecen con el entorno físico y con quienes lo habitan; en su interior, destinan un pequeño espacio para venerar a lo sagrado; y de cuando en cuando, llega a ser compartido brevemente con algunos vecinos que se integran a las celebraciones de los ocupantes y así, generan unión y ayuda mutuos (Cassigoli (2010a). Este significado sobre la construcción material, para aquellos grupos humanos que se basan en la noción de casa, explicaría en parte el acto de "adueñarse" del entorno físico y su arraigo al territorio sobre el cual construyen relaciones con todos aquellos con quienes lo comparten, vivan o no, en el mundo aparente.

Fue Lévi-Strauss (1981: 150) quien notó que la casa es llevada al lenguaje del parentesco entre algunas sociedades humanas y se aprecia en una serie de personas morales, fundadas en bienes materiales e inmateriales, legitimadas gracias a las vías del parentesco o de la alianza. Desde el lenguaje del parentesco, expresa ese tipo de relaciones que llevan a sus miembros a establecer lazos como los que se dan mediante la consanguinidad.<sup>3</sup> Además, aporta legalidad a sus integrantes para establecer límites de inclusión o exclusión entre todos aquellos que son parte de una misma sociedad:

Son unidades corporativas de larga vida que se organizan para fines concretos. Sus miembros utilizan estratégicamente relaciones de consanguinidad y afinidad, real o ficticia, en orden de legitimar expresiones de unidad y perpetuidad [...] La utilidad de la casa deriva del estatus como del modelo heurístico basado en acciones pragmáticas y no como un tipo clasificatorio ideal determinado por las reglas del parentesco (Gillespie, 2000: 468).

Cada miembro contribuye con recursos materiales e inmateriales como el producto de su trabajo, su prestigio, etcétera. Así se va fortaleciendo una casa, pues entre mayor sea la valía aportada por sus integrantes, más fuerte y prestigiada será. Y cabe aclarar que los bienes inmateriales tienen tanto peso como los materiales porque se trata de los saberes, de las hazañas, de los cargos, de los títulos, etc., que valen tanto o más que la riqueza material.

Para la época prehispánica el modelo de casa ha sido ya propuesto en detrimento del modelo de linaje (Anaya, 1994; Gillespie, 2000 y 2011; Pool Cab, 2003). La diferencia entre ambos es que en el modelo de linaje, el parentesco da acceso o excluye. En cambio, en el

-

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Según Jáuregui (1982: 183, 195): "Las relaciones de parentesco constituyen el ámbito socio-cultural que ordena y reubica, en primera instancia, la reproducción humana". Pero incluso, los grupos humanos pueden ir un poco más lejos e incluir a las "relaciones sociales" entendidas y expresadas como "lazos de parentesco", cuyo objetivo no es sólo el intercambio de personas con fines reproductivos, también la reciprocidad porque con cada unión matrimonial, el intercambio se efectúa entre un grupo que funge como dador y otro como receptor. Visto de esta manera, el parentesco es muchas veces, en términos de Lévi-Strauss, un lenguaje que deambula entre las relaciones que los hombres entablan con otros hombres ajenos a su grupo consanguíneo y se vislumbran bajo la alianza. Así, un grupo de hombres y mujeres busca expandirse o *reproducirse* en lo social con otros, cuyo determinante será "lo que tengan que ofrecer" los unos con respecto a los otros; entonces, tanto la reproducción biológica como la social, permiten poner en marcha una red de relaciones que rebasan y se apartan de lo natural para encaminarse hacia lo cultural.

primero, son incluidos miembros que están emparentados junto con aquellos que se adhieren mediante el lenguaje del parentesco pero no necesariamente son parientes. También es importante "la vivienda o alguna otra estructura -por ejemplo, un templo o una tumba- que sirve para significar al grupo y su perpetuidad a un lugar fijo" (Gillespie, 2000: 476). Pero esa perpetuidad, no limita el que exista este modelo de organización si la sociedad (o algunos de sus miembros) ha tenido que mudar de lugar de residencia, si no ¿cómo explicar los distintos períodos históricos del área maya? ¿no hay sociedad de casa solo porque la construcción material falta? Al contrario, Gillespie observó una situación en específico, la permanencia y el abandono de la casa material, ayudan a advertir los cambios coyunturales que la sociedad maya ha tenido que afrontar, así como el ascenso y el descenso social de distintas casas.

Entre los mayas prehispánicos la huella de la casa quedó en el dato arqueológico y se remarcó en "las viviendas de mampostería reconstruidas y elaboradas contra cambios paralelos en las historias de vida de sus ocupantes (algunos de los cuales fueron, literalmente, incorporados a las estructuras), la evidencia física más destacada de la longevidad de una casa como grupo social" (Gillespie, 2000: 477). Y no fue algo que pudo cambiar de la noche a la mañana, al menos no como hubiesen querido los conquistadores europeos que al imponer su modelo occidental, tuvieron que emitir fuertes decretos para romper las añejas estructuras tras haber concretado la conquista en Yucatán.

Dado que la casa incluye tanto una edificación construida y habitada (o un templo o una tumba) como un grupo de miembros, en este estudio se nombrará como casa-asociación al grupo de personas adherido a una estructura material; y a ésta se le llamará casa-habitación. Cuando la casa-asociación pertenezca al selecto grupo de élite será llamada Casa dominante o Casa gobernante, dependiendo del contexto.

#### 1.2. Los ámbitos profano y sagrado de la casa-habitación

El espacio destinado dentro de la casa-habitación a la veneración de lo sagrado, enuncia que en la interioridad del ser humano existe la peculiar idea de un otro mundo más allá del físico. Esa edificación, es reflejo de tal interioridad humana y el pequeño altar o algún otro espacio concreto dedicado a favorecer los cultos familiares, los más cercanos y más íntimos de los moradores y sus allegados, materializan la presencia de ese mundo suprahumano.

De esa manera se invita a lo sagrado a instalarse en el espacio doméstico y entonces, la edificación encuentra una conexión con la morada ancestral, ese es su valor supremo. Hay un calor abrazador y reconfortante que los seres humanos reconocen como hogar donde, los dadores que se asocian en forma directa con la vida reclaman su inclusión y por esas dádivas, ambos (hombres y deidades) quedan también en constante relación.

Ya sea como deidades o como ancestros, lo sagrado habita en la cotidianeidad de la casa-habitación y los moradores establecen una serie de rituales para rendirle culto desde esa interioridad. La protección que da la edificación no puede ser posible sin el reconocimiento de esa ayuda extraterrena que demanda gratitud.

De la misma manera, en la casa-asociación conformada por personas que comparten algo en común (parentesco, oficios, cargos, títulos, etc.), el mundo sobrehumano es necesario pues constituye el medio por el cual sus miembros, conciben sus acciones para diferenciarse del resto. Lo sagrado pues, da legalidad para que algunas casas validen el peso que las fundamenta. El resultado es una estratificación social y entre más acumulación de saber aglutinen, más dominantes serán (Vargas y Santillán, 1995: 427). Esto tiene que ver indiscutiblemente con el ejercicio del poder que queda depositado en unos cuantos que detentan el poder político, económico, social y religioso.

#### 1.3. Habitar el espacio en la voz de los mayas

Según el *Bocabulario de Maya Than* (Acuña, 1993: 173) la palabra *na* se emplea para hablar de cualquier casa: "casa, absolutamente, sin denotar cuya". Cuando en la oración se indica un habitante o morador, la palabra empleada es *otoch*: "casa, denotando cuya". Cuando se habla de habitar una casa recién construida el término empleado es *na* y cuando se habla de una casa vieja en cuanto al tiempo en que fue construida, se emplean tanto *na* como *otoch* para nombrarla, antecedidas del adjetivo calificador correspondiente.<sup>4</sup>

Con *na* se entiende que alguien decidió construir una vivienda, apartando un pequeño espacio físico del total de éste y comenzará a reservarlo para él y para aquellos con quienes lo habrá de compartir. Es el nombre destinado a la construcción material que de ser nueva, comenzará a ser habitada y, por medio de la acumulación de tiempo, los moradores irán arraigándose al espacio y lo consolidarán como suyo, es decir, irán perpetuándose ligados a esa propiedad.

Con *otoch*, se evocan las relaciones que se dan entre los miembros que habitan esa construcción material, por tanto, hay valores intangibles que envuelven a esta palabra.<sup>5</sup> También es uno de los términos que se emplea para designar la "tierra de cada uno", es decir, el lugar de procedencia, la patria o terruño (Acuña, 1993: 611). Puesto que al pasar el tiempo, generaciones de habitantes se van sumando a un sitio, se vuelve parte de ellos y de sus antecesores. Ambos

-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Otro vocablo es "*tana*: casa, habitación o morada" (Pío Pérez, 1866-1877: 318). Estudios recientes localizaron esta acepción en el habla actual como *taanah*. El vocablo se emplea en el estado de Campeche y en el oeste de Yucatán, además se distingue porque al igual que *otoch*, no toma sufijo de posesión, como sí ocurre con *nah*: "será dicho *u-nah-il winik*, y *uy-otoch/u-taanah winik* para «la casa de los hombres»"; que *nah* acepte ese tipo de sufijos (en este caso *-il*) indica que es una voz empleada para algo "alienable" (Pierrebourg y otros, 2012).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Na, expresa la construcción material para habitar, mientras que *otoch*, expresa lo que con el término español se refiere a hogar, el cual envuelve relaciones humanas. En el habla náhuatl, también puede hallarse: "*calli* se refiere a la construcción física mientras *chāntli* implica relación humana, un lugar social y en un sentido más amplio, se refiere a la ciudad, el país donde uno nace o bien, el lugar donde vivimos" (Wimmer, 2006).

(descendientes y predecesores), se van incorporando también al paisaje físico, van enriqueciendo el paisaje social y hacen posible la posesión del espacio al volverse raíces para los moradores que cohabitan con ellos bajo un suelo identificado como tierra natal: "*inw-otoch*: mi tierra": <sup>6</sup>

En este sentido, conviene apuntar que la lengua maya distingue otro término que también hace referencia al habitar: *cah* que, según el *Calepino Maya de Motul* (Ciudad Real, 2001: 95), tiene el significado de "pueblo o lugar". Otra acepción del vocablo es "tener algo de uso, propiedad o naturaleza" como en "*otoch in cah*: tengo casa en que moro, mía y no alquilada" (Ciudad Real, 2001: 101), que en este caso se refiere a tener una casa para residir o morar como algo propio y natural de los hombres. Se trata pues, de la apropiación de un lugar e involucra una posesión colectiva porque los mayas, no vivían en una casa-habitación al modo occidental, esto es, como una familia nuclear constituida por el padre, la madre y sus hijos. Residían con más personas ancladas al mismo espacio habitacional. Ambos vocablos aluden a una sociedad domiciliada conformando un "poblado", una sociedad de casa.

En resumen, cuando los mayas se instalaron y domiciliaron bajo un mismo suelo, compartieron una misma historia social gracias a la unidad que les brindó su estancia y el uso del espacio que habían poseído continuamente. Una larga cadena de vidas humanas que se fueron arraigando, establecieron una conexión entre ese lugar y su mundo sagrado puesto que llegaron a visualizar las huellas de su presencia en el entorno físico. Ambos mundos comenzaron a

-

 $<sup>^6</sup>$  "mi tie[rr]a así: *uotoch*, *in cab*, *in luumil*, *in cahal*" (Acuña, 1993: 611). En maya yucateco el prefijo para posesión en primera persona es *in*-, mientras que el prefijo para tercera persona de singular es *u*-. Cuando el sustantivo comienza con vocal el prefijo para primera persona se acompaña de w: in(w)- para armonizar; lo mismo sucede con la tercera persona, solo que se utiliza la -*y*-: u(y)-. En la fuente pudiera pensarse que la palabra *otoch*, se encuentra en posesión en tercera persona y sin el sonido para armonizarlo (*uy*-). En realidad, está en primera persona, sólo que en la escritura Colonial, la u, la w y la v, solían emplearse como equivalentes entre sí. En esta frase (uotoch) y, debido a que el maya es una lengua que tiende a sintetizar las palabras, el prefijo de primera persona in- fue omitido y sólo se dejó la consonante armónica w pero escrita con la vocal u. El resto de vocablos con los cuales se expresa esa misma oración sí conservaron el prefijo in- porque no inician con vocal.

relacionarse cuando de entre el paisaje físico, ellos separaron una parte como paisaje ritual, es decir, cuando la tierra, el sol, la lluvia, etc., comenzaron a simbolizarse como manifestaciones de ese otro mundo. La diferenciación social se construyó porque no todos los miembros de la sociedad se relacionaron con ese mundo de la misma manera.

Los mayas pues, se apropiaron del espacio físico y lo hicieron suyo para luego trabajarlo como mundo y manipular lo que en él había. Así quedó reflejado en su lengua. Por eso, *cah* era un pueblo pero no solo el caserío, también el lugar donde habitaban y la acción de residir de las personas. Para que ello haya ocurrido, primero necesitaron fundar legalmente un sitio como su lugar de residencia. Evidentemente, tras la conquista, la manera en que legalizaban la fundación de sus poblados cambió porque ya no fueron sus leyes las que regulaban el orden social. Al quedar sometidos a las de los extranjeros, su modelo de organización cambió pero difícilmente terminó.

Al reducirlos a poblados que los europeos dispusieron, según su conveniencia económica y religiosa, los obligaron por la fuerza a abandonar esos lugares que eran sus centros de vida cotidiana y destruyeron una buena parte de aquello que los ligaba con su mundo sagrado. Muchos de ellos se convirtieron en refugiados al huir hacia la zona de selva que no estaba controlada por los españoles. Otros tantos, se suicidaron por el dolor que ocasionó la pérdida de sus poblados de origen, de los restos de sus ancestros, de sus deidades, del mundo y del orden en que los mayas lo pensaban. Otros más, se asentaron en los pueblos a donde fueron trasladados y solo unos cuantos continuaron residiendo en aquellos que por estrategia de los españoles, fueron cede de reducción. Pero incluso ahí, no residieron de una forma fija -no al menos la ideada por los españoles- y por eso la huida y la reducción fueron una constante que definió el estado de las cosas en la Provincia (Hanks, 2010: 25-58).

En el maya yucateco hay otro vocablo importante que relaciona el paisaje físico con el paisaje ritual: witz que significa "çerro o sierra grande" (Acuña, 1993: 229). Se trata del arquetipo de la Montaña sagrada que se asocia con el monstruo de la tierra o Monstruo witz. Sus fauces representan la entrada a una cueva subterránea que lleva a la región del inframundo (Sanz, 1998: 99-100) y su concepción como montaña pudiera significar una estructura piramidal invertida (Valverde, 2010: 14; Montoliu Villar, 1983: 23, 26; Romero Sandoval, 2012). Además, como montículo natural simboliza para el pensamiento mesoamericano el origen, puesto que de ahí surge cada grupo humano identificado "con el dios que lo extrae del inframundo. Dice Mendieta: y que salieron de aquella gran cueva que ellos llaman Chicomóztoc, que quiere decir 'siete cuevas', de la cual cueva dicen que también salieron sus dioses" (López Austin, 1995: 214). Evidentemente, la palabra "dioses", es la interpretación del fraile, más no necesariamente, la de los naturales nahuas, en este caso.

Entre los mayas Quiché, Tulán-siwán, significa "siete cuevas, siete barrancas" (Carmack y Mondloch, 1989: 174), y es el equivalente al Chicomoztoc que también se traduce como "lugar de las siete cuevas" del mundo náhuatl, que a su vez es "un arquetipo a través del cual cada pueblo intenta señalarse como pariente de otros que considera dignos". Así, el "dios" que extrae a determinado grupo humano, se vuelve su "patrono" y el grupo le rinde culto en el cerro (*tepetl* o *witz*) al fundar el poblado. Y para replicar ese cerro del "dios patrono", se construye en el centro un cerro hecho mediante trabajo "comunitario" (López Austin, 1995: 215, 217).8

\_

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Chicomóztoc o *chicomoztoc*; de *chicome*: siete, *oztotl*: cueva (Molina, 2008: 20, 78); más el locativo /c/ que hace referencia a un lugar.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Referencias sobre la *witz* hay por ejemplo, en Zinacantán, Chiapas, donde los tzotziles actuales llaman a un grupo de sierras o cerros ubicados al sureste *bankilal muk'ta witz*: la Gran Montaña Mayor; y a otro como *muxul witz*: montaña sagrada. Otra sierra más es conocida como *sisil witz*. Y sobre esas elevaciones han colocado santuarios desde donde las deidades hablan por medio de los chamanes a la población (Freidel, Schele y Parker, 2001: 120). Esta comunicación "chamánica", antes de la Colonia, se daba porque los mayas concebían la región del inframundo

Mul tenía el significado de estructura piramidal o "cerro hecho a mano" (Acuña: 1993: 477), pues, por ser un montón, una gran elevación de tierra o piedras, era hecho por el maya cuando éste requería un montículo-eje para efectuar sus expresiones más solemnes llevadas a cabo en el centro del poblado. El vocablo significa dos cosas, primero, un sustantivo para nombrar a un montón de piedras, tierra o alguna otra cosa amontonada. Y segundo, una acción que requiere forzosamente dos o más personas para efectuarse, en este caso significa reunirse o amontonarse (Bricker, Po'ot y Dzul, 1998: 189).

Aunque el mul estaba en el centro del poblado, sólo un selecto grupo tenía acceso a él. Ese espacio donde la pirámide se hallaba, era el núcleo de las celebraciones rituales ejecutadas por los sacerdotes supremos y los gobernantes. Antes de la llegada de los españoles, enterrar en sus entrañas a ciertos antecesores de los moradores del cah, se constituía como el acto más solemne del culto a ellos porque se volvía el lugar que daba vitalidad a todo ese espacio que habitaban en comunidad. Significaba el mayor contenedor de poder sagrado al ejecutarse los rituales que potencializaban las cualidades del ser enterrado ahí.

Como ya se refirió, los moradores de una casa no vivían aislados de otros, se asentaban y conformaban relaciones y un poblado. Tras la conquista este modo de vida se rompió pero no por ello (al menos no de un día para otro) dejó de existir. Varios poblados mayas se volvieron asentamiento de otros que fueron reducidos y aunque los españoles rompieron con el añejo patrón, los indios hubieron de hacer uso de nuevas formas para desafiar esos cambios.

como otra realidad paralela a la del mundo terrestre "[donde] se vive otra forma de existencia. Al ser imaginado como reflejo del mundo terreno, ese otro mundo paralelo podía ser accesado mediante el ritual apropiado por los reves mayas y demás chamanes" (Romero Sandoval, 2012).

#### 1.4. La organización bajo la casa-asociación

A la llegada de los españoles, una de las características propias de las Tierras Bajas del Norte mayas, en comparación con el centro de México, fue su fragmentación; hecho que incrementó y dificultó a los europeos la ocupación de la región -alrededor de unos veinte años.

En las cuatro casas seleccionadas para este capítulo puede advertirse, la lucha ya no por la supremacía regional, sino por la supervivencia de las élites gobernantes indígenas. Ellos -los Tutul Xiu o Xiu del *cuchcabal* de Maní; los Canul del *cuchcabal* de Calkiní; los Canché del *cuchcabal* de Dzitbalché y los Pech del *cuchcabal* de Motul-, procuraron mantener su estatus superior frente al resto de indígenas mayas y, generaron una serie de escritos que hoy se conservan como Crónicas o Códices.

Como la Península presentaba sus propias características -concepción del territorio, cargos civiles y religiosos, mitología y economía local, etc.-, la división de la población fue resultado de una organización muy particular y denota la forma de apropiación y de sujeción tanto de quienes detentaban el poder como de quienes eran los subordinados. Esto es fundamental para comenzar a explicar que *chhibal*,<sup>9</sup> que significa "linaje, casta, o jene[a]logía o generación" (Acuña, 1993: 446), no explica en su totalidad el modelo de organización indígena.

En el *Calepino Maya de Motul*, *chhibal* fue traducido como "casta, linaje, genealogía por línea recta". Y "*chhibal bee*: camino grande o principal" (Ciudad Real, 2001: 214). En ambas entradas sobresale la idea general de que el vocablo alude a algo que se va extendiendo o prolongando. Okoshi (2011: 210-211), al recuperar y analizar cada una de las entradas donde el vocablo *chhib* fue registrado en la fuente colonial del *Calepino*, establece lo siguiente:

30

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> En la Colonia este vocablo se escribía con doble -h- (chhib), con el fin de marcar un sonido que en la actualidad se marca de la siguiente manera: ch'ib, según el alfabeto práctico (Barrera Vásquez, 1980: 42a).

Si dividimos esta palabra en dos morfemas *ch'ib-bal* podemos comprender mejor su significado. Según el mencionado vocabulario colonial *ch'ib* tiene el sentido de: "las costillejas y aristas que se sacan de las hojas de los cocos y cocoyoles y de los guanos, de que hacen cestillos" (Ciudad Real, 2001: 214). Además, *ch'ib cay* es: "robalo, pez de la mar conocido, que tiene dos listas negras por los lados, desde la cabeza a la cola" (Ciudad Real, 2001: 214) y *ch'ib ch'ib uinic* significa: "hombre delicado, de pocas carnes" (Ciudad Real, 2001: 214). Todas estas palabras tienen un elemento común: "algo ramificado como vena o nervadura de hojas", ya sea en forma de ralladura de robalo (*ch'ib cay*) o bien de huesos que se ven saltados (*ch'ib ch'ib uinic*). En tanto que el segundo morfema *-bal* significa "alguna cosa".

Otra manera de analizar el vocablo puede ser: *ch'ib-al*, donde el morfema *ch'ib* se acompaña del sufijo -*al* que indica posesión de apropiación o de propiedad (Bricker, Po'ot y Dzul, 1998: XVII). De este modo también alude a ese "algo ramificado como vena o nervadura de hojas de, o que es relativo a".

En contexto, el término expresa mucho más que linaje. De manera específica, en el *Códice de Calkiní* (Okoshi, 2009: 48), la palabra se halla en: "...que tampoco tenía *ch'ibal* [porque todos sus miembros] se murieron en la sabana". Si se aceptara traducirlo solo como casta, linaje o genealogía, estos (como en el caso del concepto antropológico de linaje), se conforman con los parientes fallecidos (muchos de los cuales, no están muertos en toda la extensión de la palabra) pues son los antecesores de alguien. En otras narraciones se lee lo siguiente: "Ah Dzuum Canul, cuyo *ch'ibal* viene de Ah Itzam Kauat de los canul"; "y se asentó como su [*ah*] *kul* a Ah Kul Canché. Na Moo era su *naal*. Éste era del *ch'ibal* [cuyos miembros] se murieron en Maní" (Okoshi, 2009: 46, 47).

De lo anterior, se entiende que cuando la palabra *ch'ibal* está asociada a un nombre propio expresa la idea de que éste es un filial o ramal por el cual toma éste sentido: Francisco Che entró a gobernar el pueblo dentro de Calkiní, [y] era del *ch'ibal* de Na Chan Che, calkiniense (Okoshi, 2009: 82). De igual modo, se emplea cuando el narrador argumenta que todas las personas

murieron, excepto aquella de quien se habla en la oración: "Na Hau Ku, [que] no contaba con su *ch'ibal* por haber muerto [todos]" (Okoshi, 2009: 56). En este segundo caso, se pierde su razón de ser: la ramificación, porque no hay quienes lo continúen y por eso el narrador expresa que "no contaba con él".

El campo semántico de ch'ib son las "ramas" y, una manera de definirlo será: "grupo del mismo patronímico que consiste en varias ramas, cuyos miembros comparten la misma identidad por provenir del fundador común" (Okoshi, 2011: 212). Habrá que aclarar que ese grupo identificado por el mismo patronímico debe contar con esas "ramas" en lo real, porque son ellas el motor que hace posible que ese grupo exista; además, no importa si los miembros que las conforman ("ramas") son parientes consanguíneos, afines o por vía ritual, porque cada uno de ellos es aceptado como miembro no de un linaje (conceptualizado desde la antropología como aquel perteneciente a los grupos de descendencia unilineal) sino de una "casa" y del fundador común de ésta.

Entonces, al observar que el vocablo indica que un individuo no tiene parientes coetáneos por haber muerto todos y por tanto, descendientes con quienes extenderse y ramificarse, esa situación pone en serios problemas a la venidera descendencia. Asumir entonces, que el término es equivalente al de linaje en el sentido estricto de ascendencia-descendencia patri o matrilineal, no explica del todo su significado puesto que si todos o casi todos los miembros de ese "órgano" fallecen, éste perderá fuerza aunque sobreviva un sólo miembro, quien quedará unido a una "casa" en la que no formará parte del *ch'ibal* dominante, a menos que, el de la persona (*ch'ibal*) haya sido de mucha estima y valor, por lo que muchos querrán emparentar con él. Lo importante es que si un individuo tiene parientes contemporáneos, también contará con un amplio número de parientes en orden descendente ordenados en "ramas", lo que asegura el alcance que habrán de

tener como una unidad o "grupo corporado" dentro del gran conglomerado que constituye a la sociedad en la cual quedan inmersos.

Roys (1940: 38) propuso que con ch'ibal, los mayas se referían a una serie de personas emparentadas sólo por línea paterna en orden descendente y que para indicar la ascendencia, recurrían a otro término, el de dzacab. Varios investigadores, posteriormente, retomaron las aportaciones hechas por Roys y, además, indicaron que tanto la ascendencia como la descendencia y el uso de los términos dzacab y ch'ibal estaban sujetos a personas emparentadas bajo un sistema de doble descendencia y que, además, detentaban el poder (Haviland, 1972; Hopkins, 1988; Peniche, 2005). Peniche (2005: 57-62, 118) por ejemplo, se refiere al grupo de élite como prueba de la doble descendencia, quienes se autonombraban almehenob, vocablo que se compone por los términos al (hijo o hija con respecto de la madre) y mehen (hijo o hija con respecto del padre) (Acuña, 1993: 400). Sin embargo Gillespie (2000: 468, 473), aclara que la doble descendencia o "sistema de doble descendencia unilineal" confunde a la sociedad maya como si estuviese organizada en grupos de descendencia, cuando una característica de éstos es que "tienden a ser exógamos, en cuyo caso ellos no pueden formar grupos residenciales porque sus miembros deben casarse fuera", además de que ese modelo no explica al total de la población, sólo a la élite. Por el contrario, el modelo de la casa o de las sociedades de casa "es de escala múltiple [y] los mecanismos que [..] invoca pertenecen a todos los niveles de la vida social, desde la familia, hasta el estado, aunque las casas de élite [...] -ya que son más exitosas y de larga vidasuelen recibir más énfasis por parte de historiadores y arqueólogos" (Gillespie, 2011: 44).

El grupo de principales *almehenob* respaldó sus casas en principios reconocibles bajo el lenguaje de parentesco. Para los tiempos anteriores y posteriores a la conquista, conformar una Casa dominante o una de menor dominio, mantenía las diferencias y la sociedad maya debía

quedar sujeta a la legalidad que proporcionaban tanto los títulos como el manejo y acceso al lenguaje Suyua, pero también, a la historia que los ligaba con Mayapán. Aunado a ello, el lugar de procedencia y cómo lo justificaban, se conjugaba para otorgar legitimidad a su casa-asociación y reclamar una serie de "derechos ancestrales que obligaban a su población sujeta" a reconocer y respetar el orden como dominada frente a los dominantes (Quezada, 1993: 48).

El componente adicional era validar socialmente, el derecho a pertenecer al grupo de élite que se autodenominaba *almehenob*, que evidenciaba que la persona era "hija o hijo de madre y de padre". Y no es que el resto de la población no lo fuera, es que sólo la élite tenía permitido el uso del término a modo de "título" que sustentaban mediante los mitos de origen y el conocimiento restringido que les daban acceso a disponer mediante uso ritual, de los edificios considerados como sagrados y de los objeto venerados de poderosos ancestros.

#### 1.4.1. El orden supremo de las élites maya-yucatecas según sus fuentes

Al irse consolidando la conquista española las leyes e instituciones locales fueron en detrimento junto con la compleja estructura maya vinculada a las viejas formas de reclamar el dominio. La élite sufrió profundas transformaciones y la pérdida de aquello que articulaba su autoridad. Mas para evitar lo más posible esto último, los *almehenob* recurrieron a otras estrategias para hacer frente al nuevo orden y conservar sus derechos ancestrales.

Para afianzar sus derechos, varios de ellos redactaron en caracteres latinos la historia de su supremacía local. Y por entre los renglones de esos documentos, quedaron restos de su pensamiento, además de la manera en que justificaron y legitimaron su autoridad como señores naturales, aunque sus testimonios no coincidan con la realidad histórica.

Así, por ejemplo, los documentos que conforman el *Códice de Calkiní*, fueron ordenados en una secuencia que buscó otorgar legalidad a Na Pot Canché como cacique gobernador de Calkiní, título otorgado por Francisco de Montejo, el sobrino (Okoshi, 2009: XIX). Desde esta perspectiva, los textos insertan a su abuelo Na May Canché saliendo de Mayapán y liderando a los Canul, quienes iban a asentarse en el territorio que les confirió un gobernante Cocom. El relator refiere ser hijo de Na Pot Canché y describe los lugares donde fue asentándose cada líder Canul junto con sus auxiliares.

El relator anotó: "he aquí que mi bisabuelo Na May Canché salió del interior del pueblo de Mayapán con sus *batabob*" (Okoshi, 2009: 45), y continúa dando los nombres de ocho *batabob* Canul más no Canché. Más adelante refiere que Na May Canché gobernaba Dzitbalché en sustitución de un líder guerrero muerto en combate y enseguida asienta: "este *ch'ibal* es de nosotros", (Okoshi, 2009:48-50). La primer cita refiere en realidad lo que Okoshi (1992: 20-24) llamó alteración de la historia Canul por los Canché; el antecesor de los segundos fue inserto en la narración de los primeros en un intento por validar su supremacía junto a la de los Canul, declarando además que tuvieron participación en el gobierno de Mayapán y a la caída, partieron para ir a regir Dzitbalché. Sin embargo, unas cuantas líneas adelante señala la raíz de su *ch'ibal*: Batab Katún. La razón de dar el nombre de este antiguo guerrero fue mostrar la supremacía de los Canché mediante un héroe cultural y predecesor suyo, el validador y, quizá fundador, de su Casa

1

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> En sus orígenes fueron textos independientes producidos en el siglo XVI por los Canché y los Canul. Cada uno tuvo razones para redactarlos, mismas que tuvieron que ver con causas políticas pues ambas "casas" mantuvieron una querella antes de la llegada de los españoles donde los Canché, hubieron de sostener una alianza con los Canul para conservar su ya muy reducido *cúuchcabal* de Dzitbalché con cierta independencia de el de Calkiní. Al momento del contacto la riña surgió nuevamente. En los siglos posteriores los papeles fueron reunidos para fungir como título primordial tras una serie de disputas producto del reordenamiento espacial que resultó con las congregaciones, hecho que alimentó la necesidad de tierras de cultivo, entonces se generó la conservación de estos escritos bajo un mismo "libro" (Okoshi, 2009: XV-XXIII). En la actualidad, se encuentran resguardados fuera de México, en la Biblioteca de la Universidad de Princeton como *Chilam Balam of Calkini*. Para el presente estudio fue retomada la publicación de Tsubasa Okoshi (2009).

dominante. El objetivo fue pues, recalcarse como descendientes de un señor natural que respaldara su título de caciques y la gubernatura de Calkiní.

En otro caso, el de los Xiu, a la llegada de los españoles conformaban una casa de amplio dominio ejercido desde el *cuchcabal* de Maní. Atravesaban por una expansión pues controlaban muchos recursos y gozaban de gran prestigio. A lo largo de la Colonia, los descendientes de esta antigua Casa gobernante, conservaron una serie de documentos resguardados hoy fuera de México.<sup>11</sup>

Este corpus documental puede dividirse en tres apartados. El primero constituido por el documento que les ha dado fama, el denominado árbol genealógico. Un documento escrito tanto en caracteres latinos como en lenguaje pictográfico, el cual transmite ideas mediante imágenes. En este documento pictórico, Hun Uitzil Chac, aparece como el fundador de la Casa gobernante Xiu. Cuando éstos, procedentes de la región de Suyua se avecindaron cerca de Uxmal, alrededor del siglo X, él se casó con una mujer que pertenecía a una Casa dominante de Ticul. Tras su alianza matrimonial, ambas Casas debieron haber incrementado su prestigio local. Esa es la importancia del hecho que quedó registrado al pintarlos a él y a su mujer; el objetivo de haber incluido ese documento fue para que sirviera como testimonio a la usanza tradicional prehispánica, sobre el origen de los Xiu en la región, un ancestro.

El segundo es el denominado "Memoria de la distribución de los montes", documento realizado en Maní el 15 de agosto de 1557, fecha en que se reunieron varios principales para

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Los originales fueron conservados por los descendientes Xiu que habitaban el poblado de Yotholín a finales del siglo XIX, lugar donde les fueron quitados con engaños y una falsa promesa de devolución. Para los primeros años del siglo XX, los documentos llegaron al Museo Peabody de la Universidad de Harvard, donde están hasta el día de hoy con el título de *Xiu Chronicles* (Quezada y Okosh, 2001: 20). Destacan los trabajos sobre estos Papeles de Roys (1941) y Morley (1941) en Estados Unidos, en una revisión parcial de los mismos y sin publicar. En español, el trabajo de Laura Caso (2001) y el estudio introductorio, transcripción y traducción de Quezada y Okoshi, publicado como *Los papeles de los Xiu de Yaxá* (2001), que ha sido utilizado en el presente estudio.

acordar y "delimitar" los términos de sus tierras. Durante la Colonia, el documento fue empleado a modo de título primordial por los pueblos involucrados en ese deslinde.

La tercera parte está conformada por una serie de documentos con los cuales don Francisco Xiu y sus descendientes solicitaron a las autoridades españolas hasta finales del siglo XVIII sus honras y privilegios. Esta última parte es mucho más amplia conformando lo que en lengua inglesa recibió el nombre de Crónica.

Cuando los españoles se asentaron en lo que hoy es Mérida, el *halach uinic* que ejercía el cargo en Maní acudió al lugar y se hizo bautizar quedando como su amigo, e inició una alianza entre ambos (López Cogolludo, 1955, 1: 258-259). El beneficio para los españoles, significaba enormes ventajas en la conquista de una región tan violenta e insegura. Y para los Xiu, la oportunidad de mantenerse como Casa gobernante, o al menos, eso debieron pensar al ir ante los españoles. Sin embargo, lo que puede verse en la tercera parte de los papeles es que sólo consiguieron ser reconocidos como descendientes de señores naturales y retener el título castellano de hidalgos.

Por otro lado, en la *Crónica de Chac Xulub Chen*, Ah Nakuk Pech enfatiza que tenía el mando local antes de la llegada de los españoles; también que él y sus compañeros (los gobernantes de Yaxkukul y Conkal) comenzaron a dar el tributo; igualmente, cómo auxiliaron a los españoles en su guerra de conquista tras los levantamientos de algunos mayas peninsulares contra los extranjeros, lo que les valió ser ratificados como caciques, además del título de hidalgos tanto a ellos como a sus descendientes.<sup>12</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> De las obras consultada aquí, una es la versión realizada por Héctor Pérez Martínez en 1936. En su prólogo refiere que fue descubierta entre los legajos de antiguos papeles recolectados por don Juan Pio Pérez quien la tituló "Documentos de Chicxulub, 1542". Pérez Martínez (1936: 10-11) enlista los trabajos que desde la segunda mitad del siglo XIX y hasta 1933, fueron realizados por varios investigadores. Su trabajo, realizado a mediados de la década de

Nakuk Pech relató que regía como batab en Maxtunil y que tenía dos poblados: Chichinica y Chac Xulub Chen, siendo este último su lugar de residencia; que su padre fue Ah Kom Pech, hijo de Ah Tunal Pech, del antiguo ch'ibal de Maxtunil; que una vez llegados los españoles y tras darles la obediencia recibió el bautismo y se llamó don Pablo Pech; y que fue ratificado en el cargo de cacique de su tierra:

Porque mi título, mi probanza me fue entregada por nuestro Dios y nuestro gran príncipe y rey, el que reina, no doy el tributo, no puedo pagar el tributo, ni lo pagarán mis hijos, ni mis hijas. Por el temor que hay en mi corazón, de él me ha librado nuestro padre Dios. Antes de que con mis ojos viese el rostro de los españoles, me entregué en sus manos y di las tierras todas de mi pueblo para que habitaran los capitanes y el Adelantado, cuando los nuevos conquistadores vinieron aquí, a la tierra de Yucatán (Pérez Martínez, 1936: 27).

Una vez que cesó su cargo, pasó la vara de justicia a su hijo don Pedro Pech, junto con el título de hidalgo y la exención en el pago del tributo (Pérez Martínez, 1936: 19-24). Del párrafo 15 hasta el 41, narra que el Adelantado llegó al cuchcabal de Maní y acordó con el gobernante Xiu mandar gente al de Sotuta para que el halach uinic Cocom se rindiera ante los españoles. Pero no hubo rendición más que por intermediación de Ah Naum Pech de Motul. Este personaje gobernaba Motul, cuchcabal que sostenía alianzas con el de Sotuta y por eso, supuestamente, fue intermediario a diferencia de los enviados Xiu, añejos enemigos de los Cocom. <sup>13</sup> Es interesante también, que la rama Pech de la cual derivaban Nakuk, su padre y sus compañeros, no ejercía el cargo político de halach uinic pero sí se los adjudicó el relator a manera de título en la Crónica.

los 30's del siglo XX, ha sido el último formal publicado al día de hoy. Pueden sin embargo, encontrarse trabajos de orden secundario basados en su obra. Destaca el artículo de Deyanira Dávalos (2012), el de el Dr. Ernesto Vargas (2008), que también contiene comentarios sobre la Crónica de Yaxkukul. También destaca la tesis de Leticia A. Fernández (2004) quien, aunque basada en el texto castellano de Pérez Martínez, centra su análisis en la estructura narrativa del relato. Otra versión consultada y utilizada para este estudio fue la publicada por Brinton (1882) ya que contiene, junto con la de Vargas (2008), el texto en maya que no fue publicado por Pérez Martínez.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Nakuk Pech, en el párrafo 2 lo menciona como su yum (señor), quien lo puso a guardar Chac Xulub Chen (Vargas, 2008: 44; Pérez Martínez, 1936: 19).

Por lo que toca a la *Crónica de Yaxkukul*, <sup>14</sup> su autor, Ah Macan Pech o don Pedro Pech, fue designado como cacique y señor natural de Yaxkukul por los españoles -aunque el texto argumenta que la designación vino de Ah Tunal Pech. Se expone como señor natural y de los primeros conquistadores de su tierra. Narra la llegada de los españoles y cómo fue con sus parientes a darles el tributo; su nombramiento como cacique de Yaxkukul "por Dios y su Majestad"; y su calidad de hidalgo, título otorgado a él y a todos sus descendientes por parte de los primeros capitanes españoles conquistadores (Martínez Hernández, 1926: 5-11). Relata cómo llegó a gobernar Yaxkukul antes de la llegada de los españoles. Menciona que el gobernante de Motul, le confirió facultades para dar "orden y forma" al lugar.

En la última parte, el tema central fue establecer los límites territoriales de Yaxkukul mediante la colocación de mojoneras. En el texto se incluyeron a los descendientes de Ah Macan: don Lucas Pech, don Francisco Pech, don Miguel Pech y don Alonso Pech. Y es interesante que el narrador insista en llamarse señor natural, además de indicar su ascendencia y su descendencia inmediatas y el ser hijo primogénito de Ah Tunal Pech (oriundo de Motul) pero lideraba Yaxkukul como *batab* y no Motul, ni como *halach uinic*. Sobresale el nombre de su hermano menor Ixkil Itzam Pech quien gobernaba también, en calidad de *batab*, el poblado de Conkal. Menciona unas cuantas veces a Nakuk Pech, pero no refiere que el padre de este último sea su hermano (Martínez Hernández, 1926: 33-37).

En la parte de esta *Crónica de Yaxkukul*, que Martínez Hernández tituló "Crónica de Ah Naum Pech [...]", hay un párrafo que dice:

-

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Su traductor al español, Juan Martínez Hernández, dijo le fue entregada en 1918 con motivo de un pleito sobre tierras de la hacienda Santa María Chi y fue hallada entre los títulos de esta propiedad. Martínez Hernández ya conocía la *Crónica de Chicxulub (Chac Xulub Chen)* y comenta que de inmediato se percató que eran casi idénticas. La *Crónica de Yaxkukul* se publicó en el *Diario de Yucatán* siendo editor don Carlos R. Menéndez, en 1926, aquí fue consultado ese trabajo. Fueron retomadas de éste, algunas citas, pero hubo que modificar la traducción cuando difiere considerablemente del texto en lengua maya.

Uay tu mulil tu yotoch Ah-Zac-u-hol-patal, Zac-mutix-tun

Ah, mutule Tunal Pech culhi uay ti cah lae.

Hex Ah Naum Pech uay u payahe mehenob caix tu yalah [...]

Aquí en el cerro hecho a mano que es la casa de Zac-u-hol-patal [y] Zac-mutix-tun

Ah Mutul Tunal Pech se estableció aquí en el pueblo.

Ah Naum Pech aquí llamó a los hijos [varones] y dijo [...]<sup>15</sup> (Martínez Hernández, 1926: 27).

El relator hizo referencia a la pirámide (*mul*) que era la morada (*otoch*) de Ah Zac-u-holpatal, Zac-mutix-tun y, quien se estableció o fijó su residencia ahí fue Ah Mutul Tunal Pech. En esa construcción material, Ah Naum Pech convocó a los hijos varones, es decir, a todos aquellos hombres que regía.

La cita muestra el uso de *otoch* como hogar o morada de Zac-u-hol-patal y Zac-Mutix-Tun asociados de forma directa al *mul*, el centro rector de los actos rituales solemnes. Motul, fue aludido como *cah* y explicita esa apropiación del territorio como espacio habitacional humano.

Si Ah Mutul Tunal Pech, fue padre de Ah Macan Pech pudo ser éste su primogénito pero más tarde, su padre pudo haberse vuelto a casar con una mujer que pertenecía a una Casa dominante de Motul y así los Pech adquirieron mayor prestigio y aumentó su autoridad. Y si su nieto fue Ah Nakuk Pech, quizá su padre Ah Kom Pech, a quien Nakuk llama conquistador (Pérez Martínez, 1926: 26), haya sido también un hijo del héroe cultural Pech, pero de una tercera esposa. Esto en el mejor de los casos, puesto que es más factible que tanto Ah Macan como Ah Nakuk, alteraron los hechos y se autodenominaron como descendientes legítimos de Ah Tunal Pech, debido a que, la palabra *mehen* no tenían sólo un uso de parentesco consanguíneo, también otro asociado al lenguaje de parentesco. Desde este sentido, puede comprenderse que estos dos

\_

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> En el *Bocabulario de Maya Than*, se lee la entrada: *mehen* [.l] *xib*[*l*]*al* [*mehen*]: Hijo barón, respe[c]to del padre. (Acuña, 1993: 399). Por otro lado, he modificado la traducción del fragmento citado con respecto a la efectuada por Martínez Hernández.

personajes se designaron hijos de Ah Tunal Pech, aprovechando que el término también incluye lazos que se asemejan al parentesco.

Si en las dos Crónicas, los relatores Pech certificaron a Ah Tunal Pech como antecesor de esta Casa dominante, lo fue para elevar su prestigio y probar ante los españoles que eran descendiente de antiguos señores naturales. De ahí que Ah Nakuk y Ah Macan se autodenominaran *halach uinicob*, <sup>16</sup> pero cada uno regía en calidad de *batab*, <sup>17</sup> un *batabil*. Luego, con los nombramientos de caciques gobernadores de sus pueblos, tomaron lo que en algún momento fue una misma Crónica, pusieron sus nombres en sus versiones y exaltaron la procedencia de su *ch'ibal*, <sup>18</sup> en un ancestro: Ah Tunal Pech.

#### 1.4.2. El fundamento de una Casa dominante

En las fuentes mencionadas en el apartado anterior, sobresale un discurso cuyo objetivo fue testificar que la casa a la cual pertenecían los relatores fue de antiguos señores gobernantes de la recién conformada Provincia de Yucatán. Para corroborarlo, se esmeraron en sostener su supremacía en sus antecesores de los que sobresalen sus hazañas bélicas y su reconocimiento como guías políticos y espirituales; por ejemplo, los Xiu, en su árbol genealógico testificaron que esta casa tuvo un amplio prestigio fundado en los aspectos más solemnes de su cosmovisión al "pintar" a su ancestro fundador rodeado de los símbolos que para los mayas solo podía portar un gobernante supremo o *halach uinic*.

-

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> En los párrafos 3, 13 y 35 de la *Crónica de Chac Xulub Chen*, Nakuk Pech se nombra *halach uinic* (Brinton, 1882: 194, 212, 200). Por su parte Macan Pech se nombra *halach uinic* sólo una vez en la *Crónica de Yaxkukul* (Martínez Hernández, 1926: 6).

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> En los párrafos 3, 6, 7, 9 y 12 de la *Crónica de Chac Xulub Chen*, Nakuk Pech se nombra *batab* del lugar (Brinton, 1882: 194, 196, 197, 198, 200). Mientras, Macan Pech se nombra *batab* de Yaxkukul en cinco ocasiones en la respectiva Crónica (Martínez Hernández, 1926: 6, 8, 9, 10, 12).

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> O yax ch'ibal (primer ch'ibal), como aparece en la Crónica de Yaxkukul (Martínez Hernández, 1926: 11, 23).

Para los Canul fue importante asentar: "éste es el comienzo de [cómo] se juntaron nuestra tierra [y] nuestro monte [de] nosotros, los hijos de los Canul. Sabemos cómo vinimos de allí, del oriente, nosotros, hombres mayas. De allí vinimos, los del poniente de Suyúa" (Okoshi, 2009: 87). Llevados a la península por un gobernante Cocom, llegaron como mercenarios. Muchos se alzaron, derrocaron al opresor y por ende a los Canul. Éstos fueron "perdonados" y se les permitió asentarse al occidente de la península donde prosperaron expandiendo su *cuchcabal* al someter a varios *batabilob* vecinos. Pronto su expansión reclamó las tierras de Dzitbalché y los Canché recurrieron a la negociación y a la alianza permanente con ellos para no perder su territorio (Okoshi, 2009: XVI-XVII).

Las querellas que resultaron, sobre todo entre los Canché por verse amenazados frente a esa casa expansionista, quedaron registradas en los documentos que conforman el Códice. Es notorio entonces que haya sido registrado el lugar de procedencia de los Canul, Suyua y la frase "no sucedió usurpación".

Por su parte, en las Crónicas de los Pech los narradores insistieron en decir: "yo soy Nakuk Pech, descendiente de los antiguos hidalgos conquistadores de esta tierra, en la región de Maxtunil. Yo fui puesto a guardarlo por mi señor Ah Naum Pech" (Pérez Martínez, 1936: 19). "Yo Macan Pech [...] que soy el hijo primogénito de Tunal Pech oriundo del pueblo de Motul, fui nombrado para hacerme cargo del pueblo de Yaxkukul" (Martínez Hernández, 1926: 5). Sin embargo, ellos también fueron llevados como mercenarios por un gobernante Cocom, tras su intento de someter a los habitantes peninsulares, quien les prometió las tierras de aquellos a los que vencieran; por este hecho, habrían de llamarse ellos mismos "conquistadores" cuando no lo eran "[...] ni constituían una entidad política aparte, o un clan autónomo [...]" (Pérez Martínez,

1936: 14), sino que les fue permitido establecerse en tierras dependientes de Izamal, la que a su vez dependía de Mayapán.

El vanagloriarse como conquistadores, sustentó su supuesto liderazgo en la región y tras la conquista, fueron los títulos que los españoles les dieron, los que dotaron de legalidad sus cargos, ¿Para quién o quiénes elaboraron éstas Crónicas los Pech? ¿Cuál fue la finalidad de estos escritos? Ciertamente como historia no, sino para mostrarse como descendientes de señores naturales.

Analizadas en conjunto, las cuatro fuentes siguen una misma lógica en su narración: un discurso fundado en una historia local y validado bajo sus leyes y términos para amparar sus derechos ancestrales como señores naturales; sus productores pusieron sobre caracteres latinos y de forma pictórica (en el caso de los Xiu), narraciones para obtener el título de caciques. Estos textos fueron armas ante los extranjeros que los despojaban lentamente de su dominio y autoridad. Mientras, lo que aquí interesa enfatizar es que una de las pruebas que dieron para validar su liderazgo estaba anclada en sus ancestros pues estos, con sus hazañas bélicas (Pech, Canché), su origen en Suyua (Canul), sus alianzas con casas locales y el haber participado en el gobierno de Mayapán (Xiu), les brindaban el recurso necesario para conformar el selecto grupo de élite.

Por otro lado, para 1557 el rey Felipe II emitió una ley donde dispuso que los señores naturales conservasen sus derechos. En la misma, los llama caciques y principales, y ordenó que si estos acudiesen ante las autoridades españolas a reclamarlos en su calidad de descendientes de aquellos que disponían de la autoridad antes de la conquista, les fuesen respetados "llamadas y oídas las partes a quien tocare, con toda brevedad"; en la ley quinta prohibió que fueran llamados o intitulados "Señores de los pueblos", por lo que el título que respaldaría sus "derechos" sería el

de caciques.<sup>19</sup> Ante esa disposición, la élite indígena pronto comenzó a redactar sus "probanzas de méritos" para conservar los beneficios económicos y sociales, documentando su ascendencia con el fin de ser ratificados como antiguos "caciques" naturales.

El título de cacique según ha observado Menegus (2005: 44), podía incluir o no un cacicazgo pues este último era una institución compleja donde convivían un régimen de propiedad privilegiada con elementos señoriales, mientas que el primero, consistía en "una serie de privilegios, más no la existencia de bienes vinculados bajo régimen del cacicazgo".

Para la élite maya, la obtención de sus nuevos títulos derivó en ciertos privilegios que consistían por lo regular, en portar el apelativo de "don" y aderezarse con prendas de uso exclusivo como sombrero, capa, etcétera; también incluía la posibilidad de heredar el cargo y la vara de justicia a sus descendientes. Igualmente hubo la posibilidad de que obtuviesen el título de hidalguía en caso de haber apoyado a los españoles durante la conquista, lo que sumó privilegios como la exención del pago de tributo, una pareja de indios para su servicio semanal y el que sus milpas les fuesen hechas por la comunidad.

La obediencia que dieron al Rey, representado en las autoridades españolas y, la que habrían de seguirle dando en su calidad de vasallos, fue lo que sustentó sus nombramientos de caciques, a inicios de la Colonia. Esto incluía el hacer respetar las normas civiles y las religiosas pues también debían cuidar de los indios del común que quedaban bajo su jurisdicción local. Cualquier acto de sublevación era la traición a esa obediencia.

Al redactar sus probanzas, testificaron su ascendencia, donde cada Casa dominante distinguió a un ancestro común. Éste en vida, había sido un hombre con cualidades: 1) guerreras,

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Véanse las leyes primera y quinta del título VII de los caciques, libro VI, en *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, 2, 1943: 245, 246.

y una distinción innata como líder; 2) políticas, al negociar alianzas que acrecentaron el estatus de su *ch'ibal*; y 3) religiosas, porque emanaban del poder que ejercía.

Tales cualidades están en Hun Uitzil Chac, ancestro fundador de la Casa Xiu, que según Morley, fue el sobrenombre de Ah Suytok Tutul Xiu, el líder que iba guiándolos cuando alrededor del siglo X arribaron a la península, procedentes de Suyua (Quezada y Okoshi, 2001: 21). Partir de ese lugar hacia el oriente se consideraba una especie de renacer que en términos religiosos, se traducía en sacralidad para los descendientes.

De igual modo, a Ah Tunal Pech, lo mostraron como líder de los de ese apelativo; se le mencionó como descendiente de los conquistadores de Maxtunil, guerreros que fijaron su residencia en el *cah* de Motul. Aunque esto fue alterado por los relatores, lo que destaca es que de nuevo surge la figura del héroe cultural como aquel que aporta valor al relato y a la supremacía de una casa.

Batab Katún del *ch'ibal* de los Canché, fue el guerrero del que tras su muerte, considerada "gloriosa" por haber ocurrido en un combate, sus ornamentos fueron reverenciados, es decir, se le tuvo como héroe cultural que brindó prestigio a sus descendientes. Reverenciar sus insignias y ornamentos militares, habla de un culto hacia él, un héroe sacralizado, un ancestro.

Entre los Canul, quienes tenían una forma de gobierno con un *batab* al frente de cada poblado que regían, había uno que se distinguía por presidir las reuniones. Estas se efectuaban en Calkiní por el *batab* del lugar (Okoshi, 1992: 199-200). Ocho fueron los Canul que salieron de Mayapán y sus antecesores llegaron de Suyua, la región al poniente de la península. En su calidad de mercenarios, eran sólo forasteros con participación dudosa en Mayapán y un pasado glorioso. Sus orígenes ancestrales fueron fundamentados en Suyua y por eso no hubo nombres de aquellos

hombres a quienes denominar ancestros, sino seres despersonalizados que "llegaron" de ese mítico lugar.

A manera de conclusión, las élites mayas yucatecas relataron una historia basada en sus ancestros, los fundadores de una casa conformada por miembros que aportaban sus prestigios, sus hazañas y los saberes correspondientes a su religión y al asiento y mando de los pueblos. El valor que hacía de esos seres merecedores de un culto, estaba anclado en el conocimiento que guardaban celosamente y para concentrarlo, mantenían relaciones entre aquellos que portaban las mismas cualidades bajo iguales actividades sociales. Muchas de ellas las aportaban los seres relacionados con su mundo sagrado. Pero durante la Colonia ese lazo con el mundo sobrenatural sufrió profundas transformaciones.

Al principio, y gracias a la necesidad que los españoles tuvieron del control que las Casas dominantes ejercían sobre la población común, sus líderes permanecieron como caciques gobernadores. Gracias a sus probanzas extendieron una serie de privilegios y títulos de hidalguía y, con el correr del tiempo, el reto consistió en sobrevivir a los cambios impuestos por el orden español.

¿Cómo entonces, los ancestros eran parte de la casa? Gracias a las relaciones sociales que sus miembros establecían con los de otra u otras, fundaron igualdades y desigualdades por las que mostraron el grado y el nivel de integración. Si los ancestros constituían una parte fundamental a la hora tanto de establecer alianzas como de marcar estratificación social y si eran una fuente de valor al fundar el vínculo con lo sagrado en el ámbito profano, quizá ocurrió porque los descendientes establecieron una especie de conexión temporal entre pasado y presente. Para mostrar de manera más amplia y detallada esto, conviene analizar quiénes eran los ancestros y las relaciones sociales, que según se han apuntado, revelaban su presencia en la sociedad maya.

## II. LOS ANCESTROS ENTRE LOS MAYAS

#### 2.1. Las características de un culto

Discutir sobre lo que es culto implica aludir a todo un conjunto reglado y organizado de ritos, ceremonias y festividades que tienden a repetirse de manera periódica donde el practicante marca pequeños intervalos de tiempo hasta conformar un calendario ritual destinado a no perder el lazo que lo lleva a comunicarse con los seres que habitan su mundo sagrado. Es una necesidad por reafirmar y estrechar el vínculo con esas realidades de las que él depende (Durkheim, 1991: 66).

Los aspectos cualitativos de un culto entonces, están marcados por pautas de tiempo y de espacio especiales que trasladan a sus practicantes a otros modos de experiencia vital que cubren una necesidad, pero a medida que el practicante se percata que no puede ser saturada más que momentáneamente, repite la experiencia periódicamente.

La festividad es propicia para un culto si los seguidores se sienten atraídos hacía el placer que les causa el convite, el juego, así como la danza y el canto. Y quizá lo interesante es que, a medida que los practicantes se van introduciendo, esta celebración tiene la capacidad de tornarse dramática, es decir, adquiere la capacidad de sensibilizarse y armonizar el ambiente en medio de cantos, risas, juegos, comidas y bailes, hasta volverse memorable; eso ayuda a potenciar el culto.

## 2.2. Diferencias entre los antepasados y los ancestros

La *Enciclopedia del Idioma* registra que el vocablo español "ancestral", deriva de la voz francesa referida *ancestre* y la define como un adjetivo referente a los antepasados; mientras que la palabra ancestro, corresponde a la voz empleada en América para referirse a "antepasado o ascendente remoto" (Alonso, 1988, 1: 342).

La distinción entre los vocablos ancestro y antepasado, radica en que con el primer término, interesa señalar una temporalidad larga en la línea de ascendencia con respecto a la de descendencia, también, nombrar a aquellos seres que son trascendentales en la vida de la sociedad y que conforman una especie de comunidad alterna en el mundo sagrado con respecto a la que habita el mundo profano; aquí se empleará al hablar de aquel ser que en la larga cadena del tiempo, está conectado con los primeros hombres creados por las deidades, de esa manera, alguien que se proclama su descendiente, traza un parentesco con esos primeros seres creados.

En la realidad concreta de las sociedades con culto a los ancestros, éstos no son muertos, hay un trato diferente al ocurrir la muerte física. Clastres (1981) describió el tratamiento que daban los Tupí Guaraní al muerto y al ancestro: ambos eran inhumados pero mientras el primero había sido una persona ordinaria, el segundo había sido alguien de importancia en la comunidad precolombina. Ante el primero efectuaban ritos funerarios destinados a rechazarlo y negarlo. Ante el segundo habrían de conformar un culto y tras su inhumación, procedían a exhumarlo, esto con toda seguridad, en medio de una celebración destinada a consagrarlo y marcar el nuevo propósito que habría de cumplir; entonces era aceptado y, al exhumar sus restos se le abrían las puertas de la comunidad no como muerto sino como ancestro, inaugurándose un nuevo tipo de relaciones: "una diacrónica marcada por la ruptura de la continuidad temporal y una sincrónica marcada por la voluntad de la continuidad cultural" (Clastres, 1981: 74).

Una sociedad con culto a los ancestros emite una especie de edicto de fe por la que proclama o "glorifica" a algunos antepasados por encima del total, en una elección que no es al azar, ¿Por qué motivos, se aceptará que solo unos y no todos los miembros fallecidos formen parte de un culto?

# 2.2.1. El antepasado

Como se ha hecho mención, hay que resaltar la diferencia entre antepasado y ancestro, misma que se apoya en los datos que aporta el estudio del culto y que tiene que ver con las dimensiones de este último

Los antepasados, para los mayas yucatecos actuales son seres de tiempos anteriores nombrados "grandes personas" (*nukuch máako'ob*) y el término incluye tres tipos:

(a) Las personas ancianas vivas, las personas antiguas de generaciones pasadas (del mismo ciclo histórico) y también a las humanidades anteriores. Esta última categoría, es a veces conocida como *P'uuso'ob* y parece referir a los mayas antiguos (con quienes los mayas contemporáneos de Quintana Roo no ven una relación continua). Refiere también a (b) las autoridades pasadas y presentes, a la vez que (c) para denominar a los espíritus guardianes del monte (Le Guen, 2009: 86).

El antepasado es parte de una "masa" de seres, esto es, aquellos que carecen de una "personalización social" individual y solo están vinculados con los descendientes que conforman a la sociedad por el hecho de haber sido parte de ella en el pasado. Por eso los consideran como parte de sus generaciones pasadas o como personas respetables pero no necesariamente trascendentales a modo especial.

#### 2.2.2. El ancestro

Puesto que en la vida terrena de algunas personas hay actos con los que la sociedad se beneficia, hay una estima y un alto valor hacia la persona social. Por lo regular, forman parte de un culto que se celebra en lugares donde se llevan a cabo festividades que pueden o no incluir a toda la comunidad. Además, para llegar a ser ancestro "el proceso ritual es indispensable para considerar la transformación" (Le Guen, 2009: 87).

En la época prehispánica (como se verá en el siguiente apartado), su veneración involucró aspectos trascendentales de la vida religiosa del grupo; fue un mediador entre las

deidades y los hombres que aceptaron su guía en la toma de decisiones, estatutos y leyes, protección ante calamidades o ante los malos augurios, etcétera. Los alcances de su influencia mediadora incluyeron aspectos concernientes tanto a lo social como a lo económico y por supuesto, a lo político.

Quienes participaban en su culto solían organizar festividades destinadas tanto a venerar a los ancestros como a solicitar su protección y eran fuertemente restringidas en cuanto a quién o quiénes los ejecutaban y algunas veces, requerían de la participación de toda la comunidad. De igual manera, acostumbraban llevarse a cabo ceremoniales privados que tendían a ocultar rituales que sólo los privilegiados conocían.

Así, a medida que los ancestros se van alejando de la "masa" de los antepasados, también es más lejana la idea de que fueron simples miembros, al punto que, cada acto suyo, cada objeto que les perteneció mientras vivieron terrenamente, se vuelven una especie de hierofanía, es decir, una manifestación de algo sagrado (Eliade, 1997: 9-10).

Entre los mayas coloniales y los de la época prehispánica, la temporalidad diacrónica entre los descendientes y el ancestro aunque era corta en lo aparente, en realidad no pretendía ser considerada de esa manera puesto que él había venido de una larga cadena temporal que lo situaba en el tiempo primigenio y gracias a los mitos iba teniendo una profunda continuidad histórico-cultural. Y aunque recordaran con cierta facilidad su nombre, éste a veces cambiaba -ya fuese poco o mucho-, pero sabían que se trataba del mismo ser. Tanto los atributos físico-biológicos como los socio-culturales importaban, junto con cada objeto que le había pertenecido, e iban conformando parte del culto a este ser.

## 2.3. El culto a los ancestros entre los mayas prehispánicos

El sociólogo decimonónico Émile Durkheim (1991: 66) escribió: "no hay culto a los antepasados más que cuando se hacen sacrificios sobre las tumbas de tiempo en tiempo, cuando se vierten en ellas libaciones en fechas más o menos próximas, cuando se celebran regularmente fiestas en honor del muerto". Pensar de esta manera da la idea errónea de que un ancestro es, o está muerto. Sin embargo, él vive, sólo que en un plano distinto a la realidad terrena. Tampoco de forma necesaria los ceremoniales se realizan sobre la tumba, puesto que también pueden efectuarse en aquellos lugares destinados a servir como altares y donde se conserve ya sea el cuerpo exhumado, alguna parte de él, o algunos objetos a manera de reliquias y hasta algún lugar que rememore una hazaña o un prodigio suyo.

Para marcar la diferencia y separar al ancestro del resto de muertos hubo un especial cuidado que inició con el tratamiento del cuerpo o, bien, durante el momento de las exequias, al momento del enterramiento, o en dado caso, al finalizar todo el ceremonial funerario para después ejecutar algún rito que llevó al ser enterrado a una nueva forma de vida. Clastres mostró precisamente que tras llevar a cabo todo el rito funerario, el cuerpo de aquel hombre o mujer destinado a formar parte de la comunidad de los ancestros era exhumado puesto que lo importante era inaugurar un nuevo tipo de relación de sincronía cultural sobrepasando los límites de la diacronía temporal.

## 2.3.1. Algunas evidencias del culto

Durante la época prehispánica los mayas tenían por costumbre enterrar a ciertos difuntos bajo el suelo de sus casas, otros más eran sepultados en los patios y un número reducido, era enterrado en templos, por supuesto, estos últimos eran los gobernantes y sacerdotes más destacados.

Michelet y Arnauld (2006) mencionan que durante el Clásico maya hubo un paradigma: aquel que favorecía el arraigo a un sitio gracia a la veneración de los ancestros como resultado de que al ser éstos los primeros ocupantes, fueron los poseedores del territorio, luego, sus descendientes (reales o ficticios y que vivían cercanamente a lo que fueron las moradas y más tarde, las tumbas de esos antecesores) lo heredaron. Al referirse tanto a Tikal como a Copán y al sitio de la Joyanca en el Petén durante el Preclásico y el Clásico, mencionan que el arraigo en esos sitios de quienes aparecen en la iconografía como señores (sobre todo en los dos primeros sitios), se corresponde con el dato arqueológico pues, las estructuras que contienen entierros están cerca de aquellas que fueron las casas-habitación de dichos señores.

En cuanto a la península de Yucatán, señalan que en la región Puuc, el arraigo pudo haberse efectuado no en torno al entierro sino en torno al espíritu de los ancestros cuando quizás, las estructuras piramidales de culto dejaron en algún momento de contener restos óseos. Para estos investigadores, la poca presencia de entierros de la población en general, en el Preclásico y en el Clásico de las Tierras Bajas del Norte, pudo deberse a una forma de tratamiento mortuorio local, especial y distinta (Michelet y Arnauld, 2006: 81, 84). Lo que sí parece sobrevivir en el registro arqueológico es la huella de una jerarquía política muy similar a la de Tikal y Copán en el sentido de que, en ciudades como Uxmal y Chichén Itzá, hubo un grupo, o mejor dicho, una Casa dominante que detentaba el poder. Luego, señalan, en el Clásico Terminal, el paradigma cambió (porque fue complementado o, bien, suplantado) por lo que llaman "reivindicación en un origen extranjero" (Michelet y Arnauld, 2006: 67), ya que en ese momento, muchas de las ciudades mayas de las Tierras Bajas Centrales y Meridionales estaban colapsando, lo que no ocurrió en las del Norte.

Algunas veces ese origen extranjero sirvió para justificar, por ejemplo, en el caso de Tikal y Copán, la posición de los gobernantes en el poder de la ciudad, que tras haberlo perdido (la primera por Calakmul y la segunda por Quirigúa), lo recuperaron y hubieron de recurrir al "recuerdo, mediante imágenes y/o textos del origen -gloriosamente- foráneo" conectado con el ya desaparecido centro rector de Teotihuacan (Michelet y Arnauld, 2006: 84). De igual manera, dicen, para los casos de Chichén Itzá y Uxmal, el cambio en el modelo del Clásico, tuvo que ver con la irrupción de gente foránea a esas ciudades, lo que derivó en cambios en la forma de gobierno, reforzados en la arquitectura de ambos sitios. Entonces, los recién llegados se arraigaron no sólo mediante el culto a los ancestros sino también mediante una especie de rememoración mítica de su origen extranjero. Ya en el Posclásico, se fueron imbricando ambos paradigmas hasta modelar una nueva forma de legitimación del poder tanto en un origen autóctono (basado en el culto a los ancestros como los primeros moradores y poseedores del territorio), como en uno alóctono (basado en un lugar de procedencia externo).

En la ciudad maya de K'axob en Belice, McAnany (1995: 55-60) advierte que gracias a la ocupación ininterrumpida, ella pudo contemplar cómo en el patrón de asentamiento, quedaron las huellas de las pautas de enterramiento, e incluso, el tratamiento que dieron a los difuntos como el lugar, el tipo de ofrendas y de sepultura. Es ella precisamente quien muestra también que el culto a los ancestros en Mesoamérica no se constituía únicamente por ceremoniales frente a una tumba, sino también, mediante imágenes en algunas estelas y otros objetos de uso ritual y en lo que denomina "pergaminos ancestrales". Estas dos últimas formas del culto se efectuaron durante el Clásico Medio a Tardío en la ciudad maya de Palenque con los incensarios-efigie trabajados por Martha Cuevas (2007: 188-193) y los "pergaminos ancestrales" que McAnany (1995: 43) menciona y que están a la mitad de una imagen y de un jeroglífico; como ejemplo, ella cita los de

la pared occidental de la Casa A del Complejo del Palacio en dicho sitio donde, apunta, hay una fila de trece estucados, pergaminos pintados o medallones, pensados para tener imágenes contenidas de ancestros.

Las representaciones en estelas también fueron parte del culto a los ancestros y las hay en Yaxchilán (1 y 6). Por encima de la cabeza de los gobernantes representados en un ritual de "esparcir", hay dos figuras encerradas dentro de "cartelas ovales" que sostienen barras ceremoniales en diagonal frente a sus pechos (figura 1b); y en la estela 33 (figura 1a) se observa el fragmento de una de esas "figuras humanas ancestrales" (Mathews, 124-125).

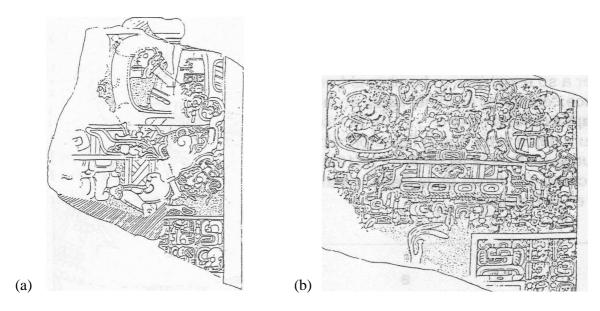


Figura 1. Figuras humanas ancestrales en estelas de Yaxchilán (Mathews, 1997). (a) Frente de la estela 33. (b) Detalle de la parte superior de la estela 1.

También Michelet y Arnauld (2006: 68, 71) citan este tipo de representaciones en Tikal y Copán. Por su parte, Romero Sandoval (2012) refiere la utilización de huesos como cráneos y fémures, entre otros, como parte de rituales donde eran convocados.

Otra representación de ancestros, es la hallada en el sitio de El Tigre, en Campeche. El mascarón 3, cuenta en su parte superior con dos rostros humanos viendo hacia arriba (quizá un hombre y una mujer o, bien, los héroes gemelos del *Popol Vuh*) (Vargas Ramos, 2013: 255). Este mascarón está ubicado en el costado este de una de las escalinatas que pertenecen a la Estructura 1 situada dentro del centro ceremonial del sitio. Cerca se halla un Palacio habitacional apenas separado de la Estructura 1 y, cinco altares; además fueron hallados once entierros en la mencionada Estructura 1 (Vargas Ramos, 2013: 251; Vargas Pacheco, 2013: 142-147).

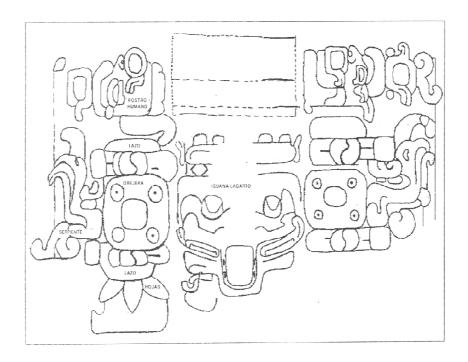


Figura 2. Redibujado del Mascarón 3 en Estructura 1 de El Tigre, Campeche (Vargas, 2002)

Pool Cab (2003: 153-154), menciona sobre una pequeña unidad domestica que excavó al norte de Mérida (Periférico-Cholul), que tuvo un auge en el Clásico. En la Estructura 1-A, halló algunos entierros, cuatro de ellos con ofrendas abundantes y ricas. Por el contexto, el investigador concluye que pertenecieron a los jefes del grupo doméstico (uno de ellos era mujer). Los ajuares

funerarios depositados por los descendientes, reflejan dos cosas: (1) un momento de opulencia de ese pequeño sitio y (2), que fueron considerados como ancestros y enterrados bajo el suelo de una estructura que sirvió como adoratorio doméstico porque no todos los gobernantes del pequeño sitio fueron enterrados, sino sólo quienes fueron, de forma especial, considerados como merecedores de un trato ritual y diferencial marcado por el lugar de entierro y las ofrendas con que acompañaron a estos entierros.

Otra manera para rememorarlos fue dedicándoles pequeños edificios-santuario en Chichén Itzá durante el Clásico. Según García Campillo (2001: 406- 413) las Estructuras 7B3 (Templo de los Tres Dinteles) y 7B1 (Templo del Dintel), localizadas dos kilómetros al sudoeste del núcleo principal monumental, fueron dedicados por el gobernante K'inil Kopol a sus progenitores Chokwaha' e Ix K'ayam. Para este investigador el objetivo central de las inscripciones de ambas estructuras fue registrar y declarar la ascendencia del gobernante, así como indicar que eran "la casa" de su padre, por lo que bien pudieron servir para efectuar el culto a sus ancestros.

Algo muy similar hizo K'ak' u Pakal, gobernante y hermano de K'inil Kopol, en el edificio principal del Conjunto de las Monjas (Estructura 4C1) cuando lo dedicó -mediante texto esculpido en dinteles- a su padre, a su madre y a tres propietarios más (uno, una deidad local: Yax[...] -hun-kan Ahau y otros dos que al parecer tenían cualidades sobrenaturales), lo que pudo indicar que sus progenitores fueron "equiparados a un grupo de deidades, al hacerles compartir la posesión del edificio con tres dioses, o bien el grupo de cinco propietarios está compuesto en su totalidad por antecesores de K'ak' u Pakal, ya fallecidos y deificados" (García Campillo, 2001: 416). Lo relevante fue la dedicación de esos edificios que fungían como moradas-santuarios urbanos para el culto a los ancestros de estos gobernantes del Clásico, en Chichén Itzá.

Las citadas referencias de la época prehispánica, muestran que había un importante culto hacía los ancestros y ya sea adosados a templos, a estelas, a dinteles, a sarcófagos, restos mortuorios sepultados bajo casas o templos, representaciones en incensarios efigie, o moradores de santuarios urbanos, todos sin excepción, se hallan dentro de contextos rituales que enmarcan el trato preferencial que recibieron y marcan hegemonía, algo importante para sus descendientes.

Pero lo anterior es únicamente en cuanto al Clásico y el Preclásico. Por cuanto respecta a la península, ya para el Posclásico, la figura de los ancestros seguía presente entre las Casas dominantes identificadas por un patronímico común, un espacio que incluía un territorio y a sus habitantes subordinados, gracias a los mitos de origen asociados con la región de Suyua, con el prestigio que se derivó de su participación en Mayapán, y un ancestro fundador de su *ch'ibal*.

En los inicios de la etapa Colonial, por el informe de Landa (1982: 59), se sabe que algunos señores eran incinerados y una pequeña porción de las cenizas se tomaba para depositarla en una figurilla de barro guardada en altares u "oratorios de las casas". Pudo ser esta última manera de tratamiento del cuerpo la que predominaba en la península a la llegada de los españoles entre el grupo de principales *almehenob*, puesto que el fraile franciscano anotó que esto se efectuaba con "los señores y gente de mucha valía" o "cuando (los muertos) eran muy señores". De igual manera, describió que los Cocom conservaban además de las estatuas con cenizas, las calaveras de sus "antiguos señores". Esta información podría ratificar la idea de Michelet y Arnauld (citada líneas arriba), sobre un tratamiento local especial y explicaría la poca presencia de entierros en varios sitios.

Sin embargo, Cobos (2005: 36-37, 40-41) señala que también el desmembramiento de cuerpos pudo ser parte de prácticas locales donde los huesos eran separados para ser exhibidos o depositados en contextos específicos como ocurrió en Chichén Itzá. Otros factores, dice, son la

humedad y el suelo de la península con alto contenido de fosfato que ayudaron a que la desintegración de materiales orgánicos fuese muy lenta o muy rápida. Otro factor, pudo ser la destrucción intencional por saqueo, excavaciones no adecuadas o el que los restos recuperados permanezcan sin analizar, almacenados en cajas de algún laboratorio, bodega u oficina. En varios sitios, los entierros en diferentes plataformas o estructuras no fueron precisamente de la élite sino de la gente del común. Y además, los entierros en cuevas van del Clásico Temprano hasta el Posclásico en lugares como Mayapán. Aunado a lo anterior, también se han recuperado restos depositados en *chultunes* (cisternas), en cistas, en tumbas, en urnas y en osarios. Los de tumbas fueron recuperados de edificios piramidales asociados a gobernantes de alto rango. Esto indica que hubo una gran variabilidad en cuanto al sistema de enterramiento que va más allá de los datos aportados por Landa.

Continuando con el culto, puede también apreciarse en el *Códice de Calkiní*, un relato breve que menciona al héroe cultural de los Canché. El relato dice:

Batab Katún, que gobernaba Dzitbalché [...] se vio con la muerte cuando [...] la guerra en el alcance del bosque alto. Al ir a la guerra él se puso un collar de cuentas de conchas rojas y se puso un collar de piedras preciosas también. Luego tomó su escudo en su mano y una lanza, [y] se murió en la guerra [...] Él cumplió bien [sus deberes] en medio del pueblo de Kuché y murió valientemente como *batab* también. Pero sus collares de cuentas de conchas rojas y de piedras preciosas, así como las flores y su hermoso vestido fueron reverenciados. Su lanza y el precioso vestido del señor fueron juntados en un tablado. Fue valiente cumpliendo su deber de guerrero (Okoshi, 2009: 48-50).

El narrador relató la historia de los Canché como gobernantes del pequeño *cuchcabal* de Dzitbalché (cercano a Calkiní) y escribió la historia oral que le fue transmitida y en la cual, salta el gran héroe cultural Batab Katún de quien, tras una muerte gloriosa en batalla, sucedió la rememoración de su valor y el culto a su persona mediante los objetos que portó al morir. La narración indica que fue reverenciado y de igual modo, revela que se conservó su nombre como parte de la casa que respaldaba el gobierno de los Canché.

En otro caso, en el árbol genealógico de los Xiu, se muestra al fundador: Hun Uitzil Chac (figura 3). Sobresale como la raíz de cuya cadera nace el tronco que remata en ramas con pequeños capullos blancos y flores del mismo color donde penden los nombres de sus descendientes. Junto a él se halla su mujer, quien perteneció a una Casa dominante de Ticul. Lo sobresaliente también, es que este ancestro se halla en medio de un contexto sagrado: a los lados suyos hay cuatro árboles (dos a su izquierda y dos a su derecha) que están delimitando la región terrena -las llamadas cuatro esquinas del mundo; debajo del fundador hay un cerro o Montaña sagrada, y debajo de ella una hoguera, la cual podrían indicar la región del inframundo. El fuego asociado al mundo subterráneo en este documento pintado pudo ser el resultado del contacto indígena con la religión católica, pues dicho árbol ha sido fechado entre 1557 y 1560 y atribuido a Gaspar Antonio Chi Xiu (Quezada y Okoshi, 2001: 24-25); este indígena, quien enseñó gramática a Sánchez de Aguilar (1937: 144-145) cuando éste era un niño y aquel maestro de Capilla en Tizimín, era oriundo de Maní e hijo del sacerdote maya Kinchi (Ah kin Chi):<sup>20</sup> fue criado desde pequeño, apuntó el fraile, del Obispo fray Diego de Landa. Su instrucción cristiana quedó reflejada al asociar el inframundo con el infierno cristiano, un lugar de fuego eterno, esto último fue la interpretación que los frailes dieron a ese mundo sobrehumano.<sup>21</sup>

El ancestro y fundador de la Casa dominante de los Xiu, por lo que expresa el contexto

\_

Ah kin era el nombre con que se designaba en lengua maya a ciertos especialistas rituales. Tiene que ver con el vocablo kin (maya Colonial) que significa entre otras cosas, día, sol, tiempo. El término ah (que podía o no estar incluido en la frase nominal) es un determinante que era antepuesto a nombres de lugar, a una acción verbal, a una persona de género masculino (nombrada mediante su apelativo), e indicaba: "el que es de o el que ejecuta la acción" (Arzápalo, 1995, 1: 6); en este caso Kinchi o Ah kin Chi: "el del culto solar o del tiempo, que es de los Chi".
<sup>21</sup> Romero Sandoval (2014: 15) explica: "el primer autor que escribió sobre este tema fue fray Bartolomé de las

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Romero Sandoval (2014: 15) explica: "el primer autor que escribió sobre este tema fue fray Bartolomé de las Casas, quien después de recorrer la zona de la Vera Paz, Guatemala (1531), menciona en su *Apologética Historia Sumaria*, que los indígenas de estas provincias creían en otra vida después de la muerte, y de un lugar parecido al infierno, donde los muertos sufrían toda clase de tormentos [...]. La descripción que el padre Las Casas nos ofrece del inframundo indígena tiene marcados tintes de infierno cristiano, un lugar donde son atormentadas las almas de los pecadores y donde predomina el fuego eterno".



Figura 3. Árbol genealógico de la Casa dominante Xiu (Quezada y Okoshi, 2001)

sagrado dentro del cual fue pintado, indica un culto a su persona social que representó la continuidad de los Xiu como Casa dominante durante el Posclásico y su supremacía estuvo ligada a Uxmal, Chichén Itzá, Mayapán y Maní, ciudades donde los Xiu ejercieron poder.

La witz o Montaña sagrada, queda por debajo de nubes. Para Sachse y Christenson (2005: s/p), las nubes de lluvia son creadas en las entradas de las cuevas y estas últimas son el acceso hacia "otro mundo"; además mencionan que entre los Tz'utujil, el lugar donde los antepasados fallecidos moran está asociado al Lago de Atitlán o a las cuevas. También Romero Sandoval (2012: s/p) refiere que las Montañas sagradas (witz) se asociaban en la época prehispánica con la entrada de las cuevas, esto es, la entrada al inframundo. Ahora bien, las ramas en el árbol genealógico indican relación de parentesco entre los personajes, e incluyen nombres tanto de hombres como de mujeres.

En el caso de los Pech, las dos Crónicas refieren al *mul*, un lugar muy específico como asentamiento y por lo tanto, un templo-eje de sus celebraciones rituales importantes, un marcador visual que hacía posible la sincronía cultural por la que los ancestros, estaban presentes como rectores del *cah* de Motul.

### 2.3.2. La representación espacial y visual de un ancestro

Una de las formas que expresa el culto hacia los ancestros es, por antonomasia, el entierro, el lugar donde se sitúa la tumba u otro lugar asociado a su veneración. Entre los antiguos habitantes mesoamericanos, tanto el espacio doméstico como las estructuras piramidales, fueron sitios de entierro, también lo que Landa llamó "ídolos" de barro que contuvieron una porción de sus cenizas, incluso alguna parte del cuerpo como un hueso o el cráneo, que se conservaron en el altar doméstico.

También, en el pensamiento mesoamericano, las imágenes del árbol y de la planta de maíz, son recurrentes. Para sus habitantes eran el centro de su universo porque sus raíces, que se hunden en la tierra llegan precisamente a las entrañas de ésta: "para los mayas antiguos el enterramiento significa sembrar el cuerpo como una semilla, y esperar a que renazca en una nueva vida; el hombre, dice el *Popol Vuh*, renace en su descendencia" (Romero Sandoval, 2012: s/p). Renacer permite una continuidad del ser en su descendencia para que una casa no se extinga ni muera sino que se expanda, se multiplique y de muchos frutos.

El árbol pues, fue el arquetipo para representar lo que para los mayas significaron una serie de niveles en los que concibieron la división del mundo: la región subterránea dividida en nueve niveles, la región terrena dividida en cuatro rumbos horizontales (poniente, oriente, norte, sur) y su centro y, la región celeste con trece niveles escalonados (seis en ascenso, uno en la parte más alta y seis más en descenso). La ceiba (ya'axche) era la que marcaba los rumbos del mundo. Con una altura que llega a alcanzar los 40 metros, era desde tiempos antiguos el árbol sagrado por excelencia. Sus amplias raíces, su tronco grueso y su follaje vasto de hoja caducifolia, con flores blancas y frutos ovalados, de los cuales sobresale una especie de algodoncillo muy resistente, es el que fue representado en el árbol genealógico de los Tutul Xiu (Quezada y Okoshi, 2001: 50) y en el cual, a manera de raíz fue colocado su ancestro fundador porque de él brota metafóricamente la vida (figura 3). Además se colocó en el centro, por lo que representa el axis mundi y en comparación con los otros cuatro árboles ceiba, fue puesto por encima de las nubes y sobre la Montaña sagrada (witz).

El fundador, porta también en la mano derecha un cetro en forma de abanico rematado por lo que parecen ser cinco plumas o quizás llamas de fuego, mientras que el extremo opuesto, termina en una cabeza de serpiente. Este artefacto representaba el poder supremo depositado en un gobernante durante el Posclásico maya. Collares de cuentas que penden de su cuello, un par de pulseras en cada muñeca, una especie de tocado con flores y cuentas de piedras completan su ajuar. Tiene también dos tatuajes en su muslo derecho, cabello largo y trenzado cae por su espalda y una prominente barba adorna su mentón. De su cadera nace el tronco del árbol y los nombres de sus descendientes están distribuidos por las ramas y como brotando de las flores. Colocado como raíz, él sustenta la vida de sus descendientes, los cuales son el término del árbol y también, principio de vida que puede renovarse y engendrar nuevos frutos, nuevos miembros. La vida fluye desde el ancestro mediante el tronco hasta sus ramas y frutos.

La imagen visual de esta Casa dominante muestra que el ancestro de los Xiu está en el ámbito sagrado y es la raíz, aquel del que parten. Y para que pudiesen mostrarse de esta manera todos estos antecesores debieron tener acceso a un poder no terreno, dado por las deidades y del cual se consideraban recipientes. Y la mujer de Ticul, pareciera completar ese proceso creador.

Colocada justo detrás de él y a su mismo nivel, ella apunta con el dedo índice de su mano derecha hacia la parte más alta del tronco que nace de su esposo. Con su mano izquierda sostiene una especie de urna redonda con tapa y pie; en su vestido tiene los símbolos que su compañero tiene tatuados en el muslo derecho. La tapa de la urna tiene también un símbolo que parece ser igual a uno de esos dos tatuajes.

¿Acaso puede hallarse otro ejemplo de este tipo de representación visual de un ancestro a tal punto, de llegar a sintetizar los símbolos sagrados supremos del pensamiento maya? Pudiera ser el caso de hallarlos tiempo atrás, en la época Prehispánica, pero en ninguno de ellos, se encuentran reunidos en una misma composición todos los elementos que hay aquí. En las escenas ya descritas en el apartado anterior, las representaciones en estelas con parejas de antecesores como las de Yaxchilán no están sobre una Montaña sagrada sino en la parte alta de la estela. En

el caso del mascarón 3 de El Tigre, éste fue esculpido en uno de los lados de una pirámide. En ambos casos, los ancestros están por encima de la cabeza del personaje central y sobre bandas celestes que cumplen una función semejante a la montaña: señalar que están en otro plano de existencia. Portan cetros a la altura de sus pechos (las de Yaxchilán) pero de ellos no nace un árbol; sin embargo, la banda celeste es el eje que los comunica con su descendiente, están en parejas y dentro de figuras ovales que los separan del mundo humano.<sup>22</sup>

Por otro lado, en la lápida del sarcófago de Kinich Hanab' Pakal, puede apreciarse cómo de su estómago nace un árbol cuyas raíces quedan ocultas en el cuerpo (figura 4). Para algunos investigadores su posición es fetal, está representando al Dios K'awiil y renace con el árbol (Bernal, 2012); puede incluso ser el cadáver del Dios del Maíz que está convirtiéndose en alimento para luego poder regenerase (Sachse y Christenson, 2005); o el árbol, un vehículo del cual cae al momento de su muerte, hacía las fauces del Monstruo de la tierra, la entrada al inframundo (Freidel, Schele y Parker, 1993: 74). La imagen fue pensada para transmitir la idea de renacer ya que las entrañas de "Pakal El Grande" dan la impresión de volverse las raíces y su sangre, la sabia que nutre a dicho árbol, por lo que no es casualidad que brote de su vientre pues ahí es donde se procesa el alimento; que su sangre se vuelva la sabia del árbol tiene que ver con el hecho de que esta sustancia vital humana contenía un elemento sagrado: el *chul*, *kul* o *kuhul*.<sup>23</sup>

-

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Para Romero Sandoval (2013: 81-82) esos cetros o barras ceremoniales pudieran ser fémures relacionados con un "poder que proviene del inframundo y la continuidad del linaje de los gobernantes mayas", lo que refuerza el hecho de que lo representado en esa parte de la estela no pertenece al mundo terreno. Al sustentar su poder en un orden no terreno, sino en este caso, como sostiene el investigador, en el mundo subterráneo, lugar donde se da la regeneración tras la muerte, las mayas del Clásico legitimaban su supremacía. Y si se trata de un fémur, como menciona el autor, que servía como cetro a esos antecesores, entonces el mensaje visual es que el descendiente es heredero de un poder con orígenes basados y reafirmados en lo sobrehumano.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Según Freidel, Schele y Parker (1993: 201-203), el *kuhul*, *chul* o *kul* se hallaba en la sangre y "se soltaba" al derramar esta última en un ritual de ofrecimiento. En el *Bocabulario de Maya Than* (Acuña, 1993: 582), *kulem* es el término que expresa lo sagrado: *kulem than*= sagrada o divina cosa en que se trata de Dios; *kulem tzib*= sagrada escriptura. Así que con ese término y sus variantes, se nombra algo que es de índole o procedencia sagrada.



Figura 4. Lápida del sarcófago de Kinich Hanab' Pakal por Robertson (Villar, 2000).

Como el árbol es fundamental en la visión mesoamericana, no es tampoco casualidad que un ancestro esté representado visualmente en asociación a una figura arbórea. ¿Acaso el ancestro fue para los mayas el fruto del árbol primigenio y como cualquier fruto debía madurar para volverse semilla y fruto de nuevo?

Okoshi (1992: 199-200) propuso que entre los Canul, su máximo gobernante, quien regía la cabecera del *cuchcabal* de Calkiní, ejercía su poder sentado a los pies de un gran árbol-ceiba que había en la plaza central del poblado. Desde ahí él aprobaba leyes, impartía justicia y se

convertía en el punto focal de las celebraciones rituales que encabezaba. El obispo de Chiapas, Núñez de la Vega (1988: 275), a finales del siglo XVII, escribió que la ceiba estaba en la plaza central de los poblados de su obispado, frente a la casa del cabildo y la sahumaban; debajo de ella elegían a los alcaldes y, de sus raíces, asentaban, les venía el linaje y "en una manta muy antigua la tienen pintada". Por tanto, el lugar que el *batab* de Calkiní tomaba para sentarse, era el ejecentro-rector del mundo, el espacio de mayor solemnidad, de la cual, él era el representante para sus gobernados.

Al representar a un ancestro ligado a figuras arbóreas, éste adquiría solemnidad competente al campo de lo sagrado, pero para completarla, el acto ritual era de carácter necesario pues con ello el ser era separado del resto de muertos y proyectado a una vida que se renovaba periódicamente como el ciclo día/noche, que permitía la renovación del universo. Era incorporado a ese ciclo vida/muerte, de ahí que no sólo el entierro sirviera para su culto si se conservaba mediante el poder de la representación visual a ese ser. Lo que sí debió quedar establecido es que al momento de efectuar el mencionado ritual, la representación debía estar conectada de alguna manera con la tumba o, bien, con algún objeto o hueso del ancestro porque esa era la manera en que podía efectuarse una especie de transubstanciación.

Así, también una imagen podía servir para la veneración porque era la representación del ancestro y en el caso de una imagen-estatua que contenía algún trozo de hueso o ceniza de su cuerpo, resultaba mucho más práctica en el ritual, al poder moverla de lugar e incluso guardarla. De igual modo, los objetos que llevaba al momento de su muerte acaecida en circunstancias gloriosas -de las cuales la guerra era parte importante- se reverenciaban.

#### 2.4. Los ancestros en contexto colonial

Si no solo la tumba fue parte fundamental del culto a los ancestros, ¿cuál fue el significado en términos reales de la veneración a estos seres? En la Casa dominante de los Pech, por ejemplo, un personaje constantemente mencionado fue Ah Tunal Pech, ¿fue él un ancestro? En la *Crónica de Yaxkukul* (Martínez Hernández, 1926: 23) se lee:

Tunal Pech concixtador Mutul u pachahob tumen tian u kilacabob Tunal Pech conquistador de Motul [que lo] tomaron porque están los antepasados<sup>24</sup>

A Tunal Pech se le menciona como conquistador; esa fama de guerrero victorioso fue constantemente señalada en las dos Crónicas de la Casa gobernante Pech, además de afirmaciones sobre proceder de los antiguos conquistadores de la tierra de Ah Ceh Pech.

Hay que notar, que el resto del enunciado indica que no fue solo Tunal Pech el conquistador sino otros más que en algún momento anterior a su gobierno o junto con él, tomaron el asiento de Motul (*u pachahob*) <sup>25</sup> y así comenzó a gobernar esta casa el sitio. La oración continúa indicando que Motul fue tomado porque ahí estaban "los antepasados" (*u kilacabob*), pero no da más detalles sobre quiénes eran estos personajes.

En 1581, Martín Palomar ayudado por tres indios principales y el cacique-gobernador de Motul, don Juan Pech (De la Garza y otros, 1: 269), declaró:

El primer señor de este pueblo de Motul tienen noticia los naturales de él que fue un Capitán que se llamaba Zac Mutul [Sac Mutul], que quiere decir hombre blanco como tengo referido. Este vino con gente de hacia la parte del oriente a buscar dónde poblar, y no saben de donde salió, pero que era indio. Este llegó al asiento donde este pueblo está y le pobló con su gente, y allí hizo su habitación y

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> La traducción al maya es mía.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> En el *Calepino de Motul* (Ciudad Real, 2001: 472), *pachah* fue registrado como *paach .ah.ab* que significa: "apropiar tomando posesión, o tomar para sí; o escoger o elegir apropiando assí; *V pachah Campeche culhebal*: eligió, o escogió o tomó Campeche por su morada". Okoshi (2009: 229) también menciona que *pach* tiene la acepción de lugar [para hacer milpa, monte]; asimismo, se empleaba para tomar posesión de un lugar (en un habla simbólica) porque significa "pasar" o "andar por ese lugar" para "tomarlo o poseerlo"; en este sentido indica que fue tomado en posesión.

morada, y tuvieron el señorío él y sus descendientes ciento y cuarenta años, al cabo de los cuales vino contra el señor que entonces era del dicho pueblo de Mutul [Motul], otro señor y capitán llamado Kaku Pacal [Kak u Pacal], con gente de guerra y le mató y despobló el pueblo. Y al cabo de muchos años, otro señor y Capitán llamado Noh Cabal Peche [Nohcabal Pech], pariente muy cercano del gran señor de Mayapán, tornó a poblar con gente que consigo trajo el dicho pueblo de Mutul, y desde entonces tuvieron el señorío este Noh Cabal Peche [Nohcabal Pech] y sus descendientes. Y el día de hoy es cacique y Gobernador del dicho pueblo don Juan Peche [Pech], descendiente de los Peche [Pech], antiguos.

Varias situaciones destacan del relato contenido en las *Relaciones*, en primer lugar, Mayapán dejo de ser centro rector alrededor de mediados del siglo XV y el relator indica que Motul se despobló unos ciento cuarenta años antes. Más o menos, el hecho debió ocurrir a finales del siglo XIII o principios del siglo XIV. En las dos Crónicas de los Pech del siglo XVI, el nombre de Sac Mutix Tun está presente (Martínez Hernández, 1926: 27; Pérez Martínez, 1936: 36).

En segundo lugar, en las *Relaciones*, Sac Mutul fue muerto por Kak u Pacal y se despobló el lugar; luego, el sitio fue ocupado por Nohcabal Pech y sus descendientes. Nunca se indica que el lugar fue conquistado por los Pech y se da prioridad a la relación parental entre Nohcabal Pech y el gobernante de Mayapán. Parece más bien, que dicha relación dio legalidad a los Pech para que tomasen posesión de Motul, sin mencionar que ocurrió una conquista.

Por lo que indica este relato es posible que los Pech, tras la caída de Mayapán, avecindados en algún lugar cercano, expandieron su territorio hasta Motul, un sitio por demás importante durante el Posclásico (e incluso desde el Clásico por la mención de Kak u Pakal). Sac Mutul debió ser el fundador de la Casa gobernante de este sitio, cuyo prestigio continuó siendo algo sumamente importante pues aún en el siglo XVI, don Juan Pech lo reconocía como señor natural que tuvo su habitación y morada ahí.

Otro vocablo sobresale: *kilacabob*. Así, la oración final dice: *u pachahob tumen tian u kilacabob*: [que lo] tomaron porque están los antepasados (Martínez Hernández, 1926: 23). ¿Quiénes eran esos antepasados? ¿Eran sus o los antepasados? Me he inclinado a pensar que lo segundo debe ser más fiel a la realidad, considerando que las razones que no permitieron a los Pech ser prominentes señores naturales o un "clan" autónomo como se señaló en el capítulo I, fueron porque ellos no eran oriundos de Motul, ni los ancestros del lugar, eran *sus* ancestros sino de los lugareños.

En el *Calepino Maya de Motul* (Ciudad Real, 1984, 2: 246; 2001: 335), se registraron las entradas: 1) *kiliz* "hombre viejo y anciano; hombre rico o que tiene mucha familia; morador antiguo en un pueblo; pueblo grande". 2) *kijlil* "sosegarse el viento o la mar y ser lastimada la llaga". 3) *kilcab* "cosa calurosa así y que suda"; 4) *kijlilcab* lo mismo que *kilcab*. 4) *kilil cabil* "los antepasados". <sup>26</sup> Según el *Diccionario de la lengua maya* (Pío Pérez, 1877: 176), *kilcabtah* significa sudar, trasudar, transpirar el líquido. Se trata pues, de dos raíces distintas, una *kil* y otra *kilcab* -de esta última *kij* pudo ser una especie de variante. De la primera destaca el que a un hombre se le denomine como rico pero también se le asocie con tener mucha familia como parte del significado, lo que sugiere que la riqueza está o puede obtenerse mediante las personas.

En el *Diccionario de Viena* (19--: 93) se registró "kil: enterrar o soterrar fruta por madurar, p[ar]a q[ue] madure; in kilah hun cuch ya: enterré una carga de chicoçapotes". El *Diccionario* de Pío Pérez (1877: 176) contiene la entrada "kil: enterrar fruta debajo de algo para que se madure". Así que el posible morfema que conforma la palabra kilil cabil, es kil y como

-

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Variantes de este término son *kilakabil* y *kilacabob*. Escritos de esta manera es como aparecen en las Crónicas de los Pech: *Tunal Pech concixtador Mutul u pachahob tumen tian u kilacabob*; yetel tulacal mac cahob uay tu pach lay *kilacabob* lae (Martínez Hernández, 1926: 23, 33); *Ca utzac oheltic tux cu manel u ppizil ca luumil utial kilacabob* (Brinton, 1882: 214). En el *Códice de Calkiní*: tu ho molcinah u baob almehenob nucte uinicob ca *kilacabil* (Okoshi, 2009: 86). Y en los Papeles de los Xiu: yetel *kilacabilob bayli tachile* (Quezada y Okoshi, 2001: 104).

sustantivo incorpora el sufijo -al; de esa manera significa: "el proceso de maduración de algo o, bien, maduro de". En el *Diccionario* de Pío Pérez (1877: 176) se registró así: "kiluinic: viejo. kilal, kilal uinic". Dicho de otra manera kilal se traduce como hombre viejo, lo que es igual a decir, "maduración del hombre". También Pío Pérez registró kilil como participio de kilal y aunque no dio su significado, este puede ser: "madurado".

Así, *kilal* era una voz para indicar a un anciano o anciana, pero no a cualquiera de ellos se le designaba con este vocablo: "viejos ançianos, Los antepasados: *ah kilal. Kilil cab*". ¿De qué dependía? Es muy probable que de la propia y muy particular acción verbal de la que derivaba el sustantivo por tratarse de aquellas personas o: "los que habrían de ser enterrados bajo algo para que madurasen". Esto sobresale cuando se observa que había un término específico para la acción de enterrar a los muertos o cualquier otra cosa debajo de la tierra: "*muc*; *mucaan* [enterrada cosa así], *muc cimen*: enterrar muertos" (Acuña, 1993: 317). Se entiende que los muertos y cualquier otra cosa no "necesitan" madurar ni ser desenterrados. Mientras, aquellos destinados a convertirse en ancestros sí.

Cabil, por otro lado, se refiere a posesión por apropiación o propiedad del territorio: cab: pueblo o regiones. In cab: mi pueblo donde yo soy natural; cabil: nación de gente. Tabx cabilech: De qué nación eres (Acuña: 1993: 483). De esta manera cabil se refiere a "la tierra, lugar, pueblo o nación de donde se es oriundo o natural". Por tanto, Kilal cabil, kilil cabil, kilacabilob y kilacabil eran las voces para nombrar a los ancestros y no es que fuesen varias palabras, sino posibles variantes regionales propias del maya yucateco.

La posesión se da gracias a los hombres y a las mujeres, los habitantes de un espacio innegablemente físico, cuando se arraigan a él. Y las raíces de un pueblo (conceptualizado como

lugar y como personas que lo habitan, y por tanto, lo poseen) se conforman por la tierra y por aquellos que han sido enterrados bajo ese suelo entendido y aprehendido como patria o nación.

Por ese acto de apropiación, los descendientes no sólo obtienen bienes como títulos, cargos o tierras, también son recibidos los ancestros porque son ellos los primeros en haber obtenido esos bienes y quienes fungían, al retener el mando de las personas y los pueblos, como los reemplazos o sustitutos no de los dioses, sino del poder o gracia que emana de ellos y que fue "plantado" en la vida terrena de los primeros padres y madres, los ancestros portadores de la cualidad sagrada que comparten con las deidades creadoras. Eso emite el árbol genealógico de los Xiu. También está en el acto fundador del poder de los Canul cuando, el gran *batab* de Calkiní deliberaba a los pies de la gran ceiba hallada en el centro del poblado que regía.

A fines del siglo XVI, varias Casas dominantes seguían manteniendo la idea de un poder local gracias a la figura del cacique, antiguo señor natural y figura clave que sirvió de base a los españoles para controlar por medio suyo, a los indios del común y sobre la cual también "se construyó el sistema colonial" (Quezada, 1993: 61). Para 1594, en el texto número diez del *Códice de Calkiní* se escribió:

Uay ti cah Calkiní heleac tu hop'el u kinil yuyl henero
Ti yabil de 1594 años tu ho molcinah u baob almehenob
Nucte uinicob ca kilacabil u kahcuntobiix u natob
yicob tu tan u batabob ti Ah Tzab Canul

Na Chan Canul u kaba

(Okoshi, 2009: 86, subrayado mío). 27

Aquí en el pueblo de Calkiní hoy a cinco días del mes de enero

Del año de 1594, se reunieron en cinco partes, los nobles

los ancianos [y] nuestro abolengo para recordar los conocimientos

[y] las memorias ante su batab sobre Ah Tzab Canul

[y] Na Chan Canul, [que eran] sus nombres

71

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Kilacabil fue traducido por Okoshi como "abolengo", pues es una de las traducciones del vocablo pero, en este estudio se ha seguido la de "los antepasados" por considerar que expresa mejor el sentido propio del vocablo. La palabra castellana llegó del latín *avus*, su uso era muy antiguo y se empleaba para decir "la ascendencia de avuelos y bisavuelos". En algún momento, tras el contacto con los germanos se le agregó el sufijo -*engo* y su uso se amplió e

El fragmento citado contiene un ritual que los Canul, refirieron en el año mencionado. En el texto se señala que los *almehenob*, esto es, los principales e hijos de padre y madre, junto con los *nucte uinicob* (ancianos pero también "principales o mayores" en jerarquía y no necesariamente en edad) y los *kilacabil* (aquellos con atributos de antepasados) fueron reunidos en cinco partes.

El "Libro de los linajes" del *Chilam Balam de Chumayel* (Mediz B., 1930: 17-18), comienza narrando el mito del cual se deriva este ritual a que alude el texto diez del *Códice*. En el relato del *Chumayel*, se mencionan las cuatro regiones en que se divide de forma horizontal el espacio maya. En cada una de ellas (oriente, sur, poniente, norte), había: una ceiba, un pedernal, frutos sagrados como el zapote, las habas, los frijoles, el maíz, el camote o la calabaza, así como un animal, el pavo; con un color que predominaba y un señor que la resguardaba. También se mencionó un quinto elemento que completó este espacio sagrado sobre el cual se abría el espacio terreno hacia las dimensiones con las cuales se hallaba vinculado: "El Señor del Sur es el tronco del linaje del gran Uc. Xkantacay es su nombre. Y es el tronco del linaje de Ah Puch. Nueve ríos los guardaban. Nueve montañas los guardaban [...]".

El texto de los Canul comenzó pronunciando el acto creador con el ritual que se efectuó en rememoración del mito. Por eso es que se "reunieron en cinco partes", es decir, que la Casa dominante integrada por los *almehenob*, los *nucte uinicob* ("ancianos" que fungían como testigosrelatores y validadores de la "verdad"),<sup>28</sup> junto con los *kilacabil* ("los antepasados"),<sup>29</sup> se

-

incluyó la "calidad" de las personas mediante bienes heredados de los abuelos, títulos y "limpieza de sangre" (*Diccionario de Autoridades*, 2002, 1: 14, 505; Alonso, 1988, 1: 22). Es propiamente, un término que describe un orden social del mundo occidental y por eso aquí se ha evitado.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Otros calificativos empleados para llamar a estos ancianos por dignidad y no necesariamente por edad son: *noh xib cabob*: viejo del pueblo (Acuña, 1993: 634); *u chun than*: el principal y mayor (Arzápalo, 1995, 1: 205), nótese en este término, que principio (*chun*) y habla (*than*) respaldan esta designación.

reunieron ante su cacique o batab demarcando el tiempo-espacio sagrado de la creación, para luego, proceder a hacer las memorias, es decir, recordar "los conocimientos" que tenían sobre sus antecesores Ah Tzab Canul, el primer batab de los Canul en Calkiní. E igualmente sobre Na Chan Canul, su descendiente y el batab a la llegada de los españoles (Okoshi, 2009: 45-47, 51). Todo ello sacralizado mediante el ritual pues fue historia sagrada lo que fue rememorado.

Sobresale pues que en este acto, hayan estado "los antepasados". Seres que ayudaban a sus descendientes o a aquellos que demostraban descender de ellos, en este caso específico, a dar veracidad y validez a la historia sagrada que iba a ser no narrada sino vivida nuevamente en el centro del poblado Canul. Era el mito de creación de los hombres por los dioses, llegados desde la "región de los nueve ríos y las nueve montañas", el "mundo subterráneo", de donde vinieron los primeros padres/madres. Así se sacralizaba el espacio mundano para que lo "contado" fuera "verdad". Los ancestros envestían de autoridad al mundo terreno con poder sobrehumano gracias su posición mediadora entre los mortales y las deidades creadoras.

Durante el resto de la Colonia, la autoridad de los caciques y señores naturales fue en detrimento pero no por completo. Una continuidad sobre el saber antiguo fue conservado y ejecutado por la élite indígena que lo resguardó celosamente bajo una organización basada en la religiosidad autóctona con un poder -aunque en menor escala- que logró sostener a lo largo de todo este período. Así para 1596, el juez eclesiástico de la vicaria de Peto descubrió una red de sacerdotes mayas que se dividían la administración ritual del lugar. Esta división era cuatripartita y dirigida por el Ah kin May de Calotmul, don Juan Puc, acompañado de cuatro ah kinob con quienes se reunía. Ataviado con las vestimentas propias de su cargo (un traje de algodón en color

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Kilacab fue una variante de kilal cab. Lo relevante es que en la cita analizada líneas arriba, se encuentran igualmente diferenciados los ancianos en dignidad (nucte uinicob) y los antiguos por temporalidad y calidad (kilacabil).

amarillo y un gorro cónico o "mitra") dividió en cuatro partes Calotmul con un *ah kin* al frente de cada una que también vestía a modo y color que tenía que ver con la parte del mundo de su "parcialidad": blanco para la del norte a cargo del *ah kin* Juan Uh; rojo para la del este a cargo del *ah kin* Juan Na; negro para la del oeste a cargo del *ah kin* Diego Chan; amarillo también para la del sur a cargo del *ah kin* Juan Mo. Pero ellos no estaban solos porque dependían de la asistencia y ayuda de los residentes para sostener la religión indígena colonial consistente en el culto a los ídolos de piedra, madera y barro (Chuchiak, 2000: 414-415).

Así se conformó una red clandestina donde la religiosidad indígena tenía más del culto prehispánico que del católico, ¿cómo fue posible la existencia de una red de este tipo en un mundo colonial supuestamente dominado por la cultura de los extranjeros occidentales? En el siguiente capítulo se abordará la manera en que se mantuvo una religiosidad más cercana a los indios porque resolvía los avatares de su vida cotidiana, gracias a la poca -sino es que nula-evangelización cristiana.

## III. LA SUPERVIVENCIA DE LA RELIGIÓN INDÍGENA EN LA COLONIA

Tedlock (1982: 177) mencionó que indagar en acontecimientos pertenecientes a otra época tiene que ver ineludiblemente con la dialéctica contenida en los aspectos tanto cíclico como lineal del tiempo: "la interacción de estas dos mismas fuerzas en el tiempo presente produce una tensión a lo largo de los límites localizados donde un segmento de tiempo, nombrado y medido, debe suceder o reemplazar a otro". La vida de las personas se comporta de la misma manera porque también se percibe como algo nombrado y medible.

Versa el *Libro del Chilam Balam de Chumayel* (Mediz B., 1930: 35-36) que la flor de la sabiduría se perdió. Los *dzules* sorbieron el saber, lo marchitaron para que el suyo viviera. Y el sol ya no pudo dar fruto, no pudo hacer brotar la flor del conocimiento al ser "castrado". La sociedad maya sufrió un revés, pero lejos de ser aniquilado todo como refiere la fuente, ellos desarrollaron mecanismos de resistencia para sobrevivir. En este capítulo se verán algunas estrategias que siguieron para conservar y seguir practicando su religión autóctona ante la implantación del cristianismo.

## 3.1. El conocimiento restringido de la élite indígena

Suyua than. Así comienza lo que el traductor del Libro del Chilam Balam de Chumayel tituló el "Libro de las pruebas". El lenguaje "de Suhuyuáh [que era como] llamaban los mayas al lenguaje en alegorías o símbolos, [...] de sentido oculto, lenguaje místico, lenguaje de las iniciaciones. Lenguaje figurado dice el diccionario de Pérez" (Mediz B., 1930: 40). Este modo de hablar que encabezaba el kaat naat, 30 era la forma ritualizada en que se les solicitaba a los contendientes a

\_

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Mediz B. (1930: 41), tradujo Kaat naat como "el preguntador". El *Bocabulario de Maya Than* (Acuña, 1993: 536) tiene la entrada: ah *kat than*: preguntador. El *Calepino de Motul* (Ciudad Real, 2001: 326) registra: "*kat.ah.ab*: pedir,

un cargo de poder o mando, respondieran a una serie de cuestionamientos que no eran de índole humana sino sagrada.

Tener acceso a tales cargos estaba altamente resguardado pues se consideraba que sólo aquellas personas que tenían la certeza de saber sobre su procedencia, y por tanto, sobre sus predecesores, tendrían la capacidad de corroborar lo solicitado por el *kaat naat*, esto es, el "<< entendimiento>> de los [*Batabob*] de los pueblos [que] saben cómo antiguamente vinieron sus linajes y sus Señores [y] el orden en que vienen sus [*Batabob*] y sus [*Ahawob*]; y si ellos son de casta de [*batabob*] o de [*ahawob*]. Y que lo comprueben." (Mediz B., 1930: 41).<sup>31</sup>

Para la élite indígena conocer sus orígenes y recordar a sus progenitores más remotos formaba parte del conocimiento restringido. La restricción no era sólo en cuanto a los nombres de esos ancestros sino a todo el procedimiento que involucraba la sabiduría antigua, a la cual, la gente del común no podía acceder.

En la actualidad se tiende a diferenciar y, por tanto, a separar esos conocimientos de acuerdo a las especialidades que la ciencia moderna tiene, pero los mayas no lo hacían. Su saber estaba íntimamente relacionado de tal manera que, ese supuesto afán de registrar su origen, se enfocaba a no perder de vista cuándo, cómo y dónde la vida, tal como la concebían, había comenzado porque era parte fundamental de su sabiduría:

Así también, los nobles descendientes de los príncipes, que hayan sabido como vinieron sus linajes y los reyes que agradablemente los gobernaban, *verán que era su sabiduría la que tenía poder sobre sus vasallos*. Y solemnemente les serán entregados su estera y su trono por Nuestro Padre el Gran Verdadero Hombre (Mediz B., 1930: 44-45, cursivas mías).

preguntar y inquirir, y la tal pregunta. **Katex ti**: pedídselo o preguntádselo". En cuanto al segundo término, en el *Calepino* (Ciudad Real, 2001: 431) se registró: "*naat*: entendimiento, razón y instinto natural o juicio". Por tanto, una traducción del vocablo puede ser: "el que solicita el entendimiento" (Morales, 2011: 91).

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> En una nota al pie, el traductor e intérprete del *Chilam Balam de Chumayel*, Antonio Mediz B. (1930: 44, nota: 83), refiere haber traducido Batab por Príncipe y muy seguramente debió traducir Ahaw por Rey, mientras que, cuando se refiere a Verdadero Hombre, esto corresponde a Halach Uinic. Aquí se ha preferido emplear los términos mayas y no los occidentales.

El texto continúa después con una serie de preguntas y respuestas que el aspirante a gobernar debía interpretar y contestar para demostrar su autenticidad como *halach uinic*. Saber y conocer entonces, daban como consecuencia el mando, y la voz *than* lo reafirma, ya que, entre sus diversos significados están los de palabra y plática, causa o razón, decir o hablar, así como fuerza, poder y duración. Además, dicho vocablo se relaciona con el acto de tener mucho de un algo (que depende del término que lo acompañe) y de ahí que *thanancil* sea gobernar y mandar, regir y tener gobierno de algún pueblo, provincia o reino o gente (Ciudad Real, 2001: 559).

La sabiduría también llega con el tiempo y saber cómo vinieron sus "linajes" y sus "reyes", significa el conocimiento aglutinado por un grupo de personas que de esa manera, cerró las puertas a la gente del común del acceso al poder. Entre mayor el tiempo, mayor la trascendencia, mayor la sabiduría. Y qué mejor si, en su calidad de habitantes del mundo terreno, podían conectarse con los orígenes míticos.

Suyua than versa el Chilam Balam de Chumayel y la raíz de suyua es el término suy, mismo que se encuentra en: "u çuy tzotz, u çuy pol: remolino de pelos"; "çuyemal naa: vientre de mujer o madre, donde se engendra [a] la criatura" (Acuña, 1993: 537, 635). Así, suy se emplea para designar a ese de hueco o remolino que se forma en el cabello y a una especie de oquedad o matriz engendradora.

En la actual región cheles en Campeche, los médicos tradicionales consideran que el *suy* es por donde las personas reciben la energía del sol que tiene carácter divino y "en la 'geografía

corporal simbólica', *suy* se corresponde con el plano celeste [y] se podría entender que *suyuá t'an* es la palabra del centro del cielo" (Morales, 2011: 40).<sup>32</sup>

Según las antiguas narraciones quichés, *Suyuá*, *Tulán-zuiva* o *Tulán Siwán* (siete cuevas, siete barrancas) era una región al poniente del área maya, donde los grupos iban a recibir a sus deidades. Esos textos aluden a cuevas y barrancas, lugares propicios para hacer conexión con el mundo sobrenatural, así como evocaciones del vientre engendrador de la humanidad primigenia. Los mayas actuales del altiplano guatemalteco tienen la creencia de que en las cuevas son creadas las nubes de fuertes lluvias y los vientos que las acompañan (Sachse y Christenson, 2005). Vientos que pueden ser muy violentos -como los de un huracán. Para los mayas yucatecos coloniales, *suy* estaba asociado a oquedad o hueco y a algo que no era de este mundo. La palabra (*than*) llegaba a los hombres desde el "otro mundo". Entonces *Suyua than* pudo referirse a la palabra de origen no humano, palabra sagrada, arremolinada e ininteligible que solo tenía orden y concierto en los de "desarrollado entendimiento" (Morales, 2011: 40-43).

Algunas Casas dominantes decían tener un origen extranjero asociado a Suyua, en su acepción de lugar o región: "éste es el comienzo de [...] nosotros, los hijos de los Canul. Sabemos cómo vinimos de allí, del oriente, nosotros, hombres mayas. De allí vinimos, los del poniente de Suyuá" (Okoshi, 2009: 87); "en este dicho Katún partieron de la tierra de la *Casa de Nonohualcan*, en la que estaban los *Tutulxiú*, al Poniente de *Suhuyuan* (Mediz B., 1930: XXXIV,

.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> En el *Cordemex* (Barrera Vásquez, 1980: 741) se explica que "[...] el prefijo *suhuy* significa no contaminado, libre de contacto con el mundo o virgen". El *Calepino de Motul* (Ciudad Real, 2001: 154) registra el término *çuhuyil*: virginidad o virginal cosa". Cuando *suhuy* se emplea asociado a un sustantivo indica que éste tiene la cualidad de puro, no contaminado con el mundo aparente y, por tanto, es relativo al mundo de lo "sagrado". Sin embargo, el *Chilam Balam de Chumayel* no utiliza el término *suhuy*, sino *suyua*. Aunque ambos vocablos están relacionados, considero que, de haber querido indicar sólo un calificativo para este lenguaje o habla, habrían hecho uso del adjetivo y no de la voz *suyua*, puesto que el sentido de ésta, tiene más de un valor.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Véase sobre los textos quichés: Carmack y Mondloch, 1989: 174; así como: Recinos, 2003: 110. Y sobre las cuevas como vientres engendradores: Durand, 2004: 249-250.

cursivas del traductor). Este lugar, en los textos coloniales, cumple un papel primordial en la mitología maya -al menos la del Posclásico- pues alude a un aspecto u orden iniciático, uno que requiere forzosamente del abandono del ser ordinario para dar comienzo a un ser superior y digno portador de los títulos destinados a los grandes Señores mayas y se asociaba con el poniente, el lugar por donde el astro solar deja el mundo terreno para amanecer o despertar por el oriente. El vocablo contiene en sí mismo los secretos más profundos de la religiosidad maya y por eso no cualquiera conocía el modo de acceder a ellos, sólo el selecto grupo que se conectaba al poder gracias a la fuerza del habla (than).

# 3.1.2. La trasmisión d títulos y cargos

Las formas de transmisión de bienes tangibles e intangibles son un camino a seguir, dentro de la investigación social, muy productivo. Ello recae en las diversas estrategias que siguen los grupos humanos para hacer llegar esos recursos a los destinatarios.

El *ch'ibal*, asociado a cargos políticos ejercidos regularmente por hombres se concentra en las generaciones coetáneas y sus descendientes (Okoshi, 2009: 48). Puesto que siempre hay una atadura para con los padres, los abuelos, los bisabuelos y demás ascendentes, puede comprenderse que el vocablo pone énfasis en los parientes en orden descendente porque son quienes lo pueden continuar.

Según el sistema de parentesco maya Colonial, el matrimonio ocurría de dos maneras principalmente, entre primos cruzados y mediante alianza. En ambos casos había un grupo que era el "dador" de mujer y otro que era el "receptor" de mujer (Peniche, 2005: 192-193). En los vocablos empleados para casamiento puede advertirse que éste era arreglado por los padres de los contrayentes cuando eran aún niños. Una vez que los padres de la niña accedían, el matrimonio

quedaba "apalabrado" y el maya tenía un vocablo para designar el acto: *dza than*, literalmente la frase puede traducirse como "dar palabra o poder" o "palabra o poder dado" y en el *Bocabulario* (Acuña, 1993: 265) quedó registrada como "desposorio de futuro". De hecho el matrimonio entre primos cruzados no terminó del todo durante la Colonial pues, en Tekantó y Tixcochoc (pueblo sujeto del primero) los indígenas continuaron casándose con sus parientes cruzados (Peniche, 2005: 174-180).

A raíz de lo anterior, conviene destacar que en el sistema de parentesco maya colonial no existía un término equivalente al de primo. Para referirse a sus hijos y a los hijos de sus hermanas (sobrinos paralelos), una mujer los llamaba *al* (hijos "paridos"), mientras, a los hijos de sus hermanos (sobrinos cruzados) los llamaba *mehen* (hijos "engendrados"). Un hombre llamaba a los hijos de sus hermanas (sobrinos paralelos) con el término *achak*. Mientras que a sus hijos y a los de sus hermanos (sobrinos paralelos) los llamaba *mehen*. Su uso era independiente del sexo del sobrino o hijo pues para distinguirlos recurrían a vocablos como *chuplal*, en el caso de mujeres, que anteponían el término para referirse a "hembras" o el de *xiblal* en el caso de "varones". Mientras, un hombre designaba a sus hijas y sobrinas anteponiéndoles *ix* y a los "varones" simplemente *mehen* (Peniche, 2005: 73-74). De esta manera, puede decirse que el matrimonio entre primos cruzados, se realizaba entre aquellos parientes con los cuales no había un vínculo considerado realmente como consanguíneo puesto que por eso una mujer llamaba a sus sobrinos cruzados como *mehen* ("hijo engendrado"), aquellos que ni ella ni sus hermanas habían parido, sino otra mujer con la que no compartían consanguinidad.

La importancia de convenir la unión mucho antes de que se efectuara pudo estar ligada a los bienes. Considérese que una mujer no heredaba directamente si no era a través del esposo quien también sólo tenía lo heredado de forma temporal, pues el objetivo final, era que pasasen íntegros a los hijos que ambos procrearan dentro de su matrimonio, de ahí que aquel entre primos cruzados fuese una muy viable opción ya que, los recursos, tanto del lado paterno como del lado materno, se mantenían "unidos" al ser heredados a los hijos de la pareja y se perpetuaban generación tras generación. El beneficio era para la progenie. Algo que coincide con el sentido del vocablo *ch'ibal*. Había que perpetuar a la sociedad maya y los caudales materiales e inmateriales que debían llegar a las manos de los descendientes, aseguraban la vitalidad y la prosperidad de la casa a la que pertenecían realmente tales bienes.

Por otro lado, no había etapa intermedia en la vida de un hombre y una mujer, de niños pasaban a adultos al casarse, y "no era sino hasta el matrimonio cuando una persona, mediante el nombre, se convertía en miembro cabal de su grupo de parentesco" (Peniche, 2005: 135-136), aunque será mejor decir, en miembro formal de su casa. Con ese estado se dejaba la vida infantil y se daba un cambio social. Aquellos destinados a ejercer el poder hacían una distinción mayor al cambiar su nombre. Los hombres tomaban su nombre *naal* que derivaba del patronímico de su madre (Roys, 1940: 37). Pero sólo los *almehenob* disponían de ese privilegio, por eso este vocablo, hace referencia a la estratificación social más elevada. En resumen, el matrimonio otorgaba inclusión formal como parte activa de la sociedad y por eso tanto el hombre como la mujer "se convertían en tal hasta que se casaran" (Peniche, 2005: 136).

Landa (1982: 41) mencionó también que los mayas yucatecos tenían "mucha cuenta" por saber el origen de sus linajes, sobre todo si venían de Mayapán, así como de los hombres "señalados" que fueron parte de su linaje, es decir, aquellos parientes que por algún motivo habían sido relevantes. Tales hechos significaban, según deja ver el fraile, dos cosas: (1) el valor que para los indígenas significó esa urbe amurallada, que aún seguía dictando el estatus de los líderes locales; (2) el héroe cultural aportaba rango elevado a una casa. La importancia de

Mayapán pudo deberse no únicamente por haber sido el último centro rector sino también, por evocar mediante un lenguaje metafórico, un lugar de origen en el pensamiento mítico prehispánico. Entonces, pudo tener un significado mucho más profundo: ser un lugar mítico de creación y origen, una especie de Tulan o Suyua, de donde los primeros hombres o padres/madres emergieron a la superficie terrestre desde un "otro mundo" al cual se tiene acceso mediante una cueva o, bien, tiene una conexión con el agua (Sachse y Christenson, 2005: s/p). En Mayapán se tiene localizada una cueva (Romero Sandoval, 2014: 63). Lo relevante aquí, es considerar la posibilidad de que el informante del fraile haya tratado de referirse a esa ciudad como centro legitimador de poder desde este aspecto mítico y no únicamente al ejercicio del poder que diferentes Casas dominantes realizaron de facto en la urbe, de haber sido lo primero, las alianzas matrimoniales sostenidas con señores principales que evocaban sus orígenes en este lugar, fueron altamente apreciadas al igual que sus ancestros, pues en ambos casos, señalan un origen mítico para legitimar el poder terreno y la inclusión en el grupo cerrado de almehenob.

La calidad del grupo de *almehenob* destaca, pues según indica el vocablo, tenían una especie de grado o complementariedad ideal entre las personas y de ahí que, su ancestralidad era altamente apreciada porque adquiría continuidad casi sin romper el lazo con el tiempo de origen.

Esto define de forma directa al grupo cerrado de *almehenob*, por lo que las Casas dominantes se auto legitimaron mediante ese grado de complementariedad del ser social y con ayuda de los ancestros, validaron su supremacía de manera sincrónica. Para eso, conservaron el saber que ineludiblemente se asoció a la acumulación diacrónica de conocimientos porque tuvieron (o al menos pretendieron tener) una conexión ininterrumpida con el origen, evidentemente ligado al ámbito sagrado maya. Para el resto de casas, la cotidianeidad de la vida diaria las vinculaba con los ancestros de una manera menos elaborada pero también válida.

Mucho más modesta y práctica, bajo el dominio español, aunque no podía ser libremente expresada sobrevivió como parte de los cimientos de una religiosidad que escapó a la mirada del conquistador europeo.

## 3.2. El arribo de la nueva religión a la Península

Con los primeros frailes franciscanos que pisaron Yucatán, dio inicio de manera formal la evangelización cuando el Virrey de la Nueva España, Don Antonio de Mendoza, confió a esta orden mendicante los deseos de la Reina de Castilla (González, 1978: 78-83). La urgencia de estos primeros misioneros franciscanos de comenzar su labor evangelizadora, habría de llevarlos como en otras partes del Nuevo Mundo, a organizar la Provincia.<sup>34</sup>

Entre dificultades monetarias y algunos ataques de indígenas descontentos por su renuencia a un dogma distinto, los franciscanos iban realizando las congregaciones de los pueblos de indios sin mezclarlos con los españoles ni con los indios ladinos. Escogían a las semillas pequeñas para sembrar su evangelio y romper los lazos con el antiguo mundo sagrado, pero muchos indígenas al no querer enviar a sus hijos, mandaron a los de sus sirvientes y de sus esclavos "y como después fuessen muy buenos escriuanos y cantores, los que vinieron fueron

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Cada cierto número de conventos cercanos y fundados en una determinada "región" conformaban una Provincia. Ésta abarcaba un amplio territorio o jurisdicción cuyos límites no eran precisos. A cargo de ella estaba el provincial, tenía jurisdicción y administración sobre los conventos, sobre los hermanos religiosos y sobre la organización de éstos; podía también corregirlos y enviarlos a misiones. La Custodia, surgió para facilitar el gobierno de los conventos a medida que iba creciendo el número de ellos en una Provincia; podía ser autónoma o dependiente de la Provincia y al frente de ella estaba el custodio. A su vez, una Provincia y/o una Custodia gobernaba sobre varias Guardianías (conventos) de las cuales se encargaba un hermano guardián (Paris, 1947: 9, 59-60). La Vicaría estaba a cargo de un hermano vicario que la tenía de encargo en calidad de administración y no de jurisdicción. Esta era la manera en la que los franciscanos administraban y ordenaban el territorio sobre el cual tenían jurisdicción o autoridad eclesiástica en el Nuevo Mundo. Además cada uno de los encargados de los diferentes "niveles" tenía ciertos derechos y obligaciones dentro de la orden por lo que un vicario tenía una "calidad" muy diferente a la de un guardián "porque el guardián tiene voto en capítulo y el vicario no lo tiene y por esta razón le da este nombre en cuanto a ministro exento de las preeminencias de votar en capítulo" (Cárdenas Valencia, 1937: 106). El capítulo era una reunión que congregaba a los hermanos de la orden según el título que detentaban; lo había a nivel Provincia/Custodia (tipo local) y a nivel de todas las Provincias (tipo general) (Paris, 1947: 60-61).

puestos por caciques y gouernadores y ganaron el señorío, perdiéndole los encubiertos, por se quedar hechos montarazes" (Lizana, 1995: 157).

Diversas dificultades surgieron como para llamar evangelización a lo realizado en Yucatán. Había muchos indios y un reducido número de religiosos. Frente al hecho, las doctrinas fueron la "identidad corporativa de los pueblos" y el punto central de la cristianización por lo que "puede decirse que se evangelizó a los pueblos antes (y acaso más) que a las mentes individuales" (García Martínez, 2009: 259). Además, algunos religiosos idealizaron su cristianización (Hanke, 1974: 133), por la profunda crisis que se vivía en el Viejo Continente debido a las amenazas de herejías e idolatrías vividas desde el Medioevo (Báez-Jorge, 2000: 171).

Los frailes creyeron pues que podrían sembrar en los naturales una semilla libre de los gérmenes nocivos que aquejaban al Viejo Mundo si los mantenían alejados de los españoles, negros, mulatos y mestizos. Sin embargo, dieron poca importancia al hecho de que los indígenas tenían su propio sistema de creencias, mucho más comprensible y más significativo para ellos. De este modo la falla inició al haber pensado "que el indio sería el mejor evangelizador del indio" (Báez-Jorge, 2000: 171.

Su "nueva fe" se formó bajo los preceptos de la doctrina católica mezclados -en mayor o menor medida- con el sistema de creencias autóctono transmitido por aquellos indios que cuidaron que se cumplieran las obligaciones tanto religiosas (ir a misa, evitar que efectuaran ceremonias y ritos antiguos, que acudieran a la doctrina, etc.), como civiles (evitar borracheras, vagabundez y holgazanería, que hubiese orden y concierto al modo español, etc.); tareas encomendadas tanto a los caciques como a los señores principales, en quienes recayó la gubernatura de sus pueblos (Quezada, 1993: 107-108; García Martínez, 2009: 245). Paso obligado fue, que la religión que practicaron, dio como resultado lo que hasta hoy se percibe

como una "tradición religiosa mesoamericana" o una "religiosidad indígena de impronta mesoamericana" vertida sobre las bases de un cristianismo más de carácter popular que dogmático (Báez-Jorge, 2003: 222; Cruz Rangel, 2010).

## 3.3. El desencanto de la evangelización frente a la idolatría de los indios

A lo largo de la Colonia, los frailes trataron de exterminar la idolatría apoyándose tanto de los españoles como de los propios indios, propiamente los señores principales y caciques. Entre estas tres facciones (frailes, españoles y señores naturales) recayó el éxito o fracaso de la cristianización al tener acceso tanto a la educación como a la organización comunitaria, dos ámbitos clave para administrar y controlar a los indios, cambiar sus formas de vida y sus creencias (García Martínez, 2009: 245).

Así, con la llegada del cristianismo, llegó también la persecución hacia todo aquello que salía de las normas de esa religión. La necesidad de contactar a los seres del mundo sagrado indígena fueron manifestaciones catalogadas como idolatrías ya para el religioso occidental, tenían tintes que ya había visto en el Viejo Mundo en los episodios de paganismo que derivaron en grandes herejías y apostasías.<sup>35</sup>

A medida que fue avanzando la Edad Media en Occidente, la religión cristiana fue ganado poder y tuvo que enfrentar los estragos de grandes conversiones en masa de pueblos enteros. Entonces, el cristianismo tuvo dos caras: una, la del pueblo "cristianizado" y otra, la de la institución conservadora, apegada a los dogmas extraídos de las Sagradas Escrituras. La Iglesia

-

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> En el siglo VI por ejemplo, muchos grupos que no eran cristianos, se iban cristianizando no por predica sino por seguir a su recién converso Rey. Fue una conversión en masa desprovista de la enseñanza de los dogmas de fe con altos índices de prácticas paganas (Franzen, 2009: 127-130; Guignebert, 1957: 19-20).

dictó si se estaba con ella o se era su opositor, un hereje u obstinado contrario al dogma de fe (Guignebert, 1957: 95-96).

Las constantes persecuciones incluían a todos aquellos "adoradores del Diablo" que bajo la magia, la adivinación, la astrología y la brujería, eran sus seguidores o tenían pacto con él. Prácticas que al principio fueron toleradas e incluso tomadas como tonterías, luego se agudizaron hasta que en el siglo XIII, la Inquisición intentó reprimirlas (Guignebert, 1957: 122; Franzen, 2009: 207). Sus ejecutantes hacían uso de diversos objetos, cantos y ceremonias para invocar al demonio. El resultado, grandes cacerías por parte de una Iglesia que no había sabido transmitir a los creyentes los postulados de la fe.

En América, los religiosos se fueron percatando de que entre las prácticas religiosas de los naturales había rastros de sus antiguas creencias. Pronto la idolatría desencantó la docilidad de los indígenas y lo devotos que parecían ser en los primeros tiempos coloniales. A medida que iba terminando el siglo XVI, diversos reportes llegaron a oídos de los religiosos no sólo de Yucatán sino de toda la Nueva España y se les hizo frente con persecuciones. Era una nueva batalla contra Satanás (Báez-Jorge, 2003: 272).

### 3.3.1. La religiosidad de los mayas

La religión práctica, efectuada por la gente menuda, deja ver que los fieles muestran su capacidad para sentir y hacer contacto en sus vidas cotidianas con lo sagrado. Gracias a ello, esa religión "en las manos del pueblo", da vitalidad a una serie de costumbres, festividades y plegarias establecidas por hombres y mujeres comunes para quienes la experiencia debe ser eficaz y dar alivio a sus necesidades.

Para la Iglesia, la devoción a una imagen, se compone de novenarios y celebraciones litúrgicas. Pero el fiel va más allá e incluye festividades "paganas" como fiestas, comida, música o exvotos por los favores solicitados. En muchas ocasiones, se vuelve un verdadero culto hacía la imagen por una serie de milagros que se le atribuyen, sean aceptados o no, por el cuerpo clerical. En el caso de la Nueva España, Doménech (2011: 78) explica que: "[en] las prácticas de devoción de carácter popular su promoción se debió, en mayor medida, a una ordenación controlada por sus promotores y no tanto a una situación fruto del azar o del libre comportamiento de los fieles".

La devoción a las imágenes cristianas fue controlada por la Iglesia desde el Concilio de Trento que marcó las normas para la producción artística de las imágenes en el *Decreto sobre la invocación, veneración y reliquias de los Santos y de las Sagradas imágenes*. La idea fue "dirigir la práctica artística para controlar la ideología de los fieles, afirmando la voluntad de hacer una cultura de masas con una gran fuerza universalizadora" (Doménech, 2011: 77).

Pero como ya se ha hecho mención, una cosa es lo que el orden clerical acepta y dispone y otra más, lo que los creyentes practican pues en la mente de éstos últimos no llega a percibirse la diferencia entre culto y devoción, muchísimo menos en los nuevos adeptos que más que por voluntad propia, han sido forzados a "aceptar" el cristianismo.

La religiosidad de los mayas coloniales fue el resultado de una muy pobre evangelización puesto que no hubo una verdadera catequesis, en todo el sentido del término. Su instrucción constaba de aprender las cuatro oraciones básicas: el Padre nuestro, el ave María, el Credo y la Salve, junto con la asistencia a misa, un mensaje visual contenido en el ornato y la pintura de pasajes bíblicos y, otro auditivo mediante la música y los cantos (Hanks, 2010: 63- 65). La falta de una educación sobre el dogma católico, seguido del cuidado de los nuevos creyentes en manos

de los caciques -quienes tampoco tenían una verdadera instrucción cristiana-, provocó que hubiese una continuidad de la religiosidad más cercana a los indios no sólo porque por largas generaciones había sido eficaz, sino porque no conocían otra.

#### 3.3.2 Los rituales en cuevas, iglesias y cementerios

Al tiempo de ser nombrado Provincial, Landa fue enterado de una idolatría descubierta en Maní. Allá se encaminó para efectuar todo el proceso inquisitorial, luego del cual, fue notificado de acciones semejantes cometidas en tierras cupules, en Sotuta y poblados aledaños (Lizana, 1995: 180-181).

Estaba en Mérida -cuando fue avisado de lo ocurrido en Maní-, administrando a los frailes por los poblados donde había más necesidad y cubriendo la carencia de franciscanos con religiosos de otras órdenes y con clérigos. Rebasados en número por una población nativa muy grande, carecían de religiosos suficientes para impartir misas y sacramentos básicos como el matrimonio, el bautismo y la confesión. A esto se sumaba la lengua que tenían que aprender - indispensable para llegar a los indios.

Ante tal situación no fue difícil para los mayas continuar con sus antiguas y muy arraigadas costumbres religiosas, sobre todo si entre ellos, se hallaban sus antiguos sacerdotes. Para el momento en que fue descubierta la ceremonia cerca de Maní, se puede advertir que los indígenas celebraban aún sus ritos apartados de los religiosos y que seguían ofrendando a sus antiguas pero aún no olvidadas deidades.

Lizana (1995: 180) dijo que fue el portero del convento de Maní quien al ir a cazar con sus perros, halló con la ayuda de esos animales, un venado recién sacrificado que no tenía el

corazón; entonces inspeccionó la cueva y notó un olor a copal; más adentro, todo lo relacionado a un ritual como los ídolos, las mesas y los altares propios de las ceremonias antiguas.

Por su parte, Bartolomé de Bohorques quien fue llamado en 1565 para decir lo que había visto, mencionó que había en el patio del convento y en el cementerio de Maní:

Ciertos ídolos y calaveras de hombres muertos que estaban amontonados [y] le dijeron que mirase los dichos ídolos porque para el dicho efecto le habían enviado llamar. Y este testigo los miró en que podía haber hasta cien ídolos y de barro [...] que los habían descubierto dos muchachos indios, naturales del dicho pueblo, y las dichas calaveras con ellos (Scholes y Adams, 1938, 1: 24-25).

De los dos testimonios, lo que es de interés, es que para 1562, en la Península aún se efectuaban rituales propios del ceremonial indígena que se hacían lejos de las miradas represoras de los frailes. Ante la falta de control sobre la población indígena, Landa dio un escarmiento que difícilmente pudieran olvidar, eso fue, el auto de fe resultante de la cabeza de proceso seguida por el recién nombrado grupo inquisitorial.

Según los sucesos de Maní, Sotuta y poblados aledaños, las ceremonias indígenas eran ejecutadas por los *ah kinob* en contubernio con los caciques y principales (Scholes y Adams, 1938, 1: 32-128). Y aunque pudo haber exageraciones en cuanto a los sacrificios humanos, lo que resalta son los lugares donde eran ejecutados, que a decir de los declarantes eran en cuevas, en las iglesias, en los cementerios y en las afueras de los poblados.

Se hacían ante las cruces que se hallaban en esos lugares o en las oquedades, pues eran éstas, conexiones naturales con el mundo sagrado. Además no puede olvidarse que en muchos de los poblados, las iglesias se construyeron con las piedras de los templos prehispánicos y, por tanto, estaban sobre, a un lado o cerca de los antiguos oratorios.

Otra situación fue que, durante el período Colonial, se crearon cementerios en los pueblos de indios, que por lo común, estaban a un costado de las iglesias y de los conventos. La creación

de éstos fue, una de las primeras modificaciones con respecto a los sistemas de enterramiento de los naturales, así como de las formas de tratamiento del cuerpo antes y después de sepultarlo, lo que implicó también, un nuevo ritual funerario.

Para los cristianos de los primeros tiempos, la incineración fue una práctica que abandonaron a finales del siglo I -luego de que fuera introducida por los griegos en tierras romanas- pues prefirieron "seguir la costumbre del antiguo pueblo de Dios, *devolviendo al polvo lo que del polvo procedía*" (Backhouse y Tylor, 2004: 178, cursivas de autores). Durante el trascurso de la Edad Media se arraigó más esta costumbre cuando "la Iglesia tuvo que definir su postura a partir del principio de que la victoria de Cristo sobre la muerte es el fundamento de la esperanza de los cristianos en su propia resurrección" (García de Cortázar, 2012: 217). Tampoco podía retirarse algún trozo del cadáver. <sup>36</sup> Consideraban que dar cristiana sepultura consistía en depositar bajo "campo santo" los restos mortuorios. En un terreno bendecido que podía estar o no en el atrio de un templo católico. Ejecutar una práctica distinta como incinerar un cuerpo o conservar alguna parte del difunto, equivalía a un acto de idolatría.

Así, la Iglesia no aceptaba el hecho de enterrar a los difuntos más que en los cementerios y en las iglesias. Esto incluía un ritual mortuorio con rezos y misas por el alma del difunto. Para los mayas esto modificó el culto a los ancestros, quienes debían ser enterrados sin más acto que cualquier otro aplicable al resto de difuntos. Esto pudo acabar con el culto a menos que, los indígenas hallaran otras alternativas con las cuales distinguir a esos seres del resto de muertos.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> La quema de un cuerpo ocurría cuando el Santo Oficio lo disponía en la hoguera como castigo. Podía ser en vida pero si la persona ya había fallecido y era declarada culpable de herejía o idolatría, entonces exhumaban sus restos y los quemaban. Una situación de este tipo fue la que ocurrió tras el auto de fe celebrado por Landa cuando algunos indígenas ya fallecidos fueron desenterrados y quemados en la hoguera (Scholes y Adams, 1938, 1: 28-29).

Los entierros en cementerios fueron algo forzoso para la gente congregada en los Pueblos de indios grandes (o mayormente poblados) pero no necesariamente en los de menor población, mucho menos entre los que vivían en la zona de "montaña" no controlada por los españoles y ubicada al sur de la actual península de Yucatán y en la franja más oriental (que corresponden al día de hoy, a partes de Campeche y Yucatán, parte de Belice y el estado actual de Quintana Roo). En esos poblados no había impedimento para enterrar a los fallecidos en el espacio doméstico. Registros de este tipo de entierros reportados en las primeras décadas del siglo XX, en lo que fue la zona de montaña, dan cuenta de lo anterior. Así por ejemplo, en "Quintana Roo, en los pueblos de los *cruzo'ob* de Santa Cruz de Bravo, x-Yatil y x-Muluc, se enterraba a los muertos en lugares cerca de las casas y en los patios" (Le Guen, 2009: 91).<sup>37</sup>

Propiamente esto confirma la continuidad de las prácticas de los indios mayas que al vivir fuera del control y del orden español, siguieron reproduciendo por serles significativas y efectivas. Enterrar a los difuntos bajo la casa o junto a ella, permitía dar continuidad a los rituales destinados a los muertos en general, y a la vez, propiciaba la diferenciación social cuando no eran muertos, sino ancestros, los que eran "enterrados"; luego, se efectuaba un ritual distinto a modo de marcar una especie de proceso de "ancestralización".

Propiamente, en las poblaciones reducidas, al ir avanzando la Colonia, el ceremonial a los muertos quedó comprendido dentro de una fecha marcada por el calendario católico, el culto a los ancestros se conservó durante las festividades del 1 de noviembre, fecha destinada a "la fiesta de

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Le Guen (2009: 91) halló información relevante sobre el lugar de entierro preferente en la localidad de Kopchen, Quintana Roo: "un hombre fue enterrado detrás de su casa, sin que nadie lo encontrara problemático [y] en 2006, cuando evocamos este tema con una habitante [del mismo poblado] confesó que no quería ser inhumada en el cementerio del pueblo, refiriéndose a éste como *te' ich k'áaxo'* ("allá en el monte") sino más bien en su propio solar".

todos los santos". <sup>38</sup> La diferencia pudo ser primeramente el lugar del entierro, puesto que algunos "difuntos" podían ser enterrados en la iglesia y no necesariamente en el cementerio. Obviamente fueron casos especiales, reservados para personajes importantes y pudientes como los señores naturales, los caciques de mucha estima y considerable poder local, así como ciertos individuos que en vida ejercieron cargos notables y prestaron ayuda a la comunidad mientras vivían como los sacerdotes mayas pues varios de ellos eran los maestros de doctrina. El alto valor social quedaba expuesto al momento de sus exequias y en las celebraciones litúrgicas que se realizaban tras su fallecimiento, al tiempo que, la práctica de veneración o de culto a los ancestros pasaba desapercibida para las autoridades clericales. Otra situación que pudo haberse iniciado en este período es la que menciona Le Guen (2009: 95), y que consiste en la actualidad, en marcar un camino desde el cementerio hasta el altar doméstico para guiar al ancestro desde su tumba hasta el lugar donde se ejecuta un ritual para venerarlo ubicado al interior de la casa-habitación y en la iglesia donde se celebra una misa que no es para todos los "muertos".

En la actualidad, muchos de los cementerios junto a las iglesias fueron reubicados y, al menos en Maní, Ticul, Yaxkukul y varios poblados más de Yucatán, los cementerios están ubicados en las afueras, al poniente del pueblo, un punto considerado en la tradición prehispánica como lugar donde el sol y, por lo tanto, la vida, termina, para luego iniciar el ciclo de regeneración hasta llegar de nuevo al oriente, donde el astro solar -y con él, la vida- renace, justo el lugar donde en estos sitios mencionados, se ubica la iglesia con la entrada mirando hacia el poniente.<sup>39</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Traslado de 1723 sobre las Constituciones sinodales de la Ciudad de Mérida, CAIHY, Microfilm 22.A, f. 438v.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Esto pudo observarse en un recorrido que se hizo a varias poblaciones de Yucatán y de Campeche. Cabe resaltar que por ejemplo, en Calkiní, el cementerio se encuentra en el poniente pero la iglesia está en la parte norte de la

Antes de la conquista, las cenizas de algunos principales eran puestas en estatuas huecas de barro y cuando un gran señor fallecía, quemaban alguna parte del cuerpo y depositaban las cenizas en estatuas de madera y las guardadas con sus otros "ídolos". Algunos como los Cocom cortaban la cabeza a sus difuntos importantes, la cocían y limpiaban para luego cortarla a la mitad "todo lo cual tenían en los oratorios de las casas, con sus ídolos, en gran reverencia y acatamiento, y todos los días de sus fiestas y regocijos les hacían ofrendas de sus comidas para que no les faltase en la otra vida [...] (Landa, 1982: 59-60).

Dos situaciones destacan en los datos de Landa y en los sucesos de idolatría referidos arriba, a saber: la presencia tanto de calaveras halladas en la cueva cercana a Maní como de lo que llaman "ídolos de barro". Es relevante el dato de las calaveras pues como ya se expuso, para los cristianos del siglo XVI, incinerar a un difunto era un acto de paganismo practicado en el mundo occidental por los no cristianos, y exhumar sus restos, idolatría. Por tanto, no era aceptada la incineración y los cuerpos debían ser enterrados en lugares destinados para ello. Sin embargo, en la cueva referida, fueron halladas calaveras y huesos, lo que indica que, o los indígenas los desenterraron o, bien, ya los tenían desde antes de la conquista en su poder y los guardaron secretamente.

Como quiera que ello haya ocurrido (y por el relato de Landa), el que guardasen ciertos ídolos y calaveras indica la continuidad del culto a los ancestros, oculto de la mirada de algún delator al realizar algún ritual que requería su presencia, por los señores principales o los sacerdotes mayas, bien en casas-habitación, en el templo, en el cementerio o como en el caso de Maní, en una cueva. Así como las calaveras, que eran de miembros difuntos, algunos de los

plaza principal con la puerta de entrada de cara al sur; mientras que en el poblado de Motul, aunque la iglesia se encuentra en el oriente de su plaza principal, el cementerio está ubicado al sur, por la salida a Muxupip.

ídolos de barro pudieron contener cenizas y además, nada impedía que fueran homenajeados con comida ciertos días de su calendario ritual.

Por eso se hallaban entre los practicantes, los miembros y las cabezas de las casas que dirigían las antiguas provincias o *cuchcabalob*, ratificados como caciques o gobernadores de los Pueblos de indios. Se trataba pues, de los ancestros que eran convocados y reverenciados en los actos rituales, cuyos descendientes, encabezaban las Casas dominantes. De ahí la insistencia por parte de los religiosos en prohibir a los indígenas convites y festividades (mitotes) de noche, donde aprovechaban la oportunidad para sus actos paganos e idolátricos (López Medel en Landa, 1982: 214; Ortiz y Quezada, 2009: 260).

## 3.4. La reinterpretación de la religiosidad indígena

En las ceremonias descritas por los informantes de los juicios idolátricos de Maní, Sotuta, Hocaba, Homun y poblaciones sujetas a estos, se efectuaban rituales clandestinos y los testigos oculares refirieron que los caciques en compañía de *ah kinob* ofrecían los corazones de víctimas, presumiblemente esclavos jóvenes, para aquietar fenómenos naturales como huracanes o para que las deidades les proveyeran de sus bastimentos. Por lo regular, los practicantes se reunían en una casa-habitación -frecuentemente la del cacique del poblado- donde tenían a los que iban a ser sacrificados. Ya reunidos deliberaban los pormenores y daban las últimas indicaciones; luego de un rato, partían hacía la iglesia o al cementerio. En esos sitios se congregaban frente a la cruz y a los pies de ella acomodaban a sus "ídolos" junto con velas e inciensos, incluso muchos rituales eran en pequeños parajes apartados de caminos principales. Una vez dispuesto y aderezado el lugar, comenzaba la ceremonia que culminaba con la abertura del pecho de la víctima para

extraerle el corazón y luego, arrojar el cadáver a algún pozo, cenote, cueva o, bien, enterrarlo en el cementerio o al final del patio de la iglesia (Scholes y Adams, 1938, 1: 73-165).

Algunos de los cadáveres eran arrojados a las oquedades, puertas de entrada al inframundo y por tanto, lugares sagrados donde la comunicación entre los habitantes del mundo sobrehumano y los del mundo terreno podía llevarse a cabo. Romero Sandoval (2014: 69-81) considera que servían como oráculos y estaban relacionadas con la deidad de la lluvia. Esto último vuelve relevante el hecho de que los rituales descritos por los informantes, se efectuaron ante la amenaza de un huracán.

Otro elemento de la cristiandad que ya para ese entonces participaba en el ritual era la cruz, la cual se hallaba como centro rector o *axis mundi* porque gracias a los frailes franciscanos, los indígenas la emplearon como elemento ritual en su religiosidad. Al colocar a los "ídolos" tanto de barro como de madera o palo a los pies de ella, todo se volvía parte de un mismo escenario e integraba los elementos propios y los ajenos de ambas religiones. De este modo, la reinterpretación de la religiosidad indígena fue un hecho irreversible.

Otros elementos con que acompañaban estas ceremonias clandestinas eran las velas, el copal (pom) y otras resinas que eran quemadas por el ah kin frente a los "ídolos", así como comida y bebida que podía ser vino de castilla, vino de la tierra (balché) o cacao (Scholes y Adams, 1938, 1: 148). Conviene destacar que al finalizar las ceremonias, los caciques y los ah kinob hablaban a los presentes con el mandato de no decir nada, de guardar el secreto de lo que ahí se había hecho so pena de recibir castigos y como razones daban que no sabían si era verdad lo que los padres cristianos les enseñaban, o que era bueno y lo que convenía en hacerse porque así lo habían hecho sus predecesores.

Así, Alonso Chan, principal y alguacil de Hocaba, declaró que le fue ordenado por sus caciques ir junto con otros a Chichén Itzá y llevar a un muchacho para arrojarlo al cenote del lugar "para que fuese a hablar a sus dioses" y que fue Gaspar Chuc de Huhi, quien lanzó al pozo al muchacho por mandato del cacique de Sotuta, don Juan Cocom para que sus "dioses" les dijeran si habría "pestilencia alguna o mucha comida o esterilidad [...]" pero no salió a dar la respuesta de los "dioses" (Scholes y Adams, 1938, 1: 155-156).

A lo largo del período colonial, Chuchiak (2000) ha mostrado que los actos de idolatría fueron una constante y, las autoridades eclesiásticas promovieron varias pesquisas destinadas a extirparlas de entre los indígenas quienes siguieron fabricando "ídolos" para utilizarlos en sus ceremonias, junto con toda una serie de recursos necesarios para efectuar los rituales. Todo ello derivó en una economía y una comunicación e intercambio de ideas y de personas de manera muy activa entre los Pueblos de indios y la zona de montaña; esto fortaleció el ritual autóctono sobre todo porque la montaña fue el refugio ante la persecución inquisitorial. En ese intercambio no estuvo ausente el peregrinar hacía los lugares sagrados ubicados en los montes ni hacia los que sobrevivían en algunos poblados supuestamente controlados por los españoles.

Así, en 1697, durante los interrogatorios de un juicio inquisitorial por idolatría, el nombre de Joseph Canché surgió al recordarse que dos años atrás, cuando había ejercido el cargo de alcalde ordinario, en el día de san Juan y al terminar la misa, realizó un convite en su casa donde ofreció al cacique y principales "chocolate y atoles y por postre les sacaron a todos berbaje (sic) de las cáscaras de balché" y que no hubo más malicia que haber bebido *balché* porque no hubo ídolos. Sin embargo, los invitados fueron los principales y el cacique junto con el resto del pueblo -aunque es posible que se tratase de los representantes de éste. Juan Canul, declaró sobre unos

ídolos que Antonio Chiquito y Magdalena Uh tenían en su poder. La mujer huyó del pueblo y no pudo ser procesada por idólatra.<sup>40</sup>

En otro caso fechado en 1674, el alcalde de Santa Catarina (localidad a extramuros de Mérida) Juan Uc, tenía unos ídolos que adoraban y "el que los oficiaba y hacia los sacrificios era Bonifacio Ku, un indio [...] el cual servía de sacerdote" y a quien este alcalde había criado y tenía como a hijo. La parafernalia del culto consistía en los ídolos (unas piedras llamadas "tunes") dispuestos en una tabla bajo un altar decorado con hojas de habin y "jicarillas del valche la cual rosiava con una rama del dicho havin los dichos idolos y después las cuatro partes del mundo [...] y ensendido el candelero con copal sangraba a los indios" que estaban presentes en el ritual, en el cual no faltaban los convites.<sup>41</sup>

Así pues, en los Pueblos de indios, los testimonios muestran el uso de elementos del ritual indígena acompañados de elementos cristianos como las cruces, las velas, el efectuar los rituales en las iglesias y en los cementerios mezclados con los añejos lugares de culto; la quema de inciensos, de ofrecimientos de alimentos y bebidas, acompañados de convites. Eran ritos efectuados por los sacerdotes *ah kinob* con la colaboración y participación de viejas Casas dominantes encabezadas por caciques y principales reteniendo aún los secretos de sus saberes.

Se trató pues, de una religiosidad que se integró con las creencias de origen autóctono y con aquellas de origen alóctono. La imposición religiosa, no fue algo que quedó implantado de forma absoluta entre los dominados. En el árbol genealógico de los Xiu hay esa amalgama de la que aquí se habla. Es la unión entre la transmisión de datos mediante la presentación visual de un

\_

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Autos remitidos por el Comisario de la Villa de Valladolid a Gaspar de Medina y otros, por idólatras, 1697, AGN, Inquisición, vol. 535, exp. 6, ff. 550-552.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Autos remitidos por el Comisario de Mérida a dos mulatos por idólatras, 1674, AGN, Inquisición, vol. 629 en Microfilm, rollo 1, exp. 4, ff. 347, 352-352v.

hecho bajo la visión del mundo indígena expresada con elementos de la cultura productora y también, con los de la cultura de contacto. Y es que ante la incapacidad de evangelizar a tantos indios, los frailes centraron sus esfuerzos pensando que el poder visual de los pasajes bíblicos y las imágenes sangrantes de Cristo que ornamentaban las iglesias, a las que debían acudir rigurosamente los indios bajo campana, intentaron transmitir un mensaje que no tenía un significado práctico ni resolvía los infortunios cotidianos.

Fuera del área maya, al otro extremo de la frontera de Mesoamérica, la cruz cristiana seguía representando algo muy similar entre los coras coloniales quienes guardaron un culto a los restos de sus gobernantes y antepasados llamados "soles" o *tonatis* (de *tonatiuh*: sol, en náhuatl). Hacia 1672 el informe del franciscano Arias y Saavedra decía que la deidad Piltzintli era venerada como creadora de los animales, de los rayos y truenos, y patrona de la guerra "también lo asociaban con el oriente y con el Cristo del catolicismo". Otro de sus nombres era "Nuestro Padre" Tayaupa (Neurath, 2010: 62-63).

En una pintura que acompaña a la *Maravillosa Reducción*... se pintó la cosmovisión cora: el oriente ocupa la parte superior central a usanza indígena y se marca con el sol con rostro (ojos, nariz y boca) que emite rayos y está como coronado por una cruz; encima de ella, escrito su nombre: Piltzintli (figura 5).

Entre los zoques de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Aramoni (2000: 350) halló en un informe parroquial de 1794 "la existencia de cuarenta capillas pequeñas llamadas por los indios ermitas de

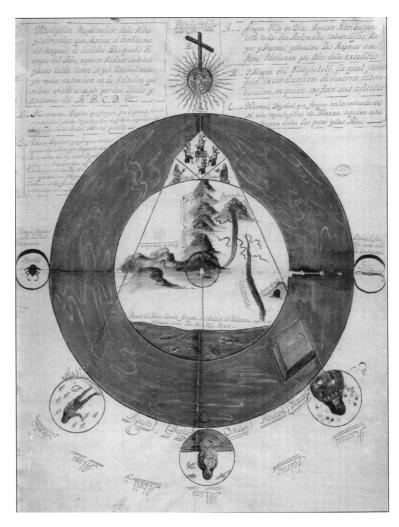


Figura 5. Pintura en la Maravillosa Reducción... (Neurath, 2010)

la cruz" que estaban ubicadas en los cuatro barrios del pueblo, cada uno situado en un punto cardinal. Cada ermita era una *cowiná*, misma que describe como "el edificio o casa donde se guardan las imágenes de los santos pero también [...] las personas o grupo que guardan esas imágenes". Ahí casas-asociación ejecutaban rezos cristianos al amparo devocional de cruces,

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> En el poblado zoque de Rayón de la misma entidad, Thomas A. Lee, en 1973 describió que había un sistema ceremonial de culto a los santos de tres tipos. De manera general les denomina asociaciones y a una de ellas "de ermita o capilla privada". Eran similares a las de Tuxtla Gutiérrez pero a diferencia de las de Rayón, en ellas no se

vírgenes y santos. Después de todo, una cosa es lo que se observa a simple vista y otra más, la que se resguarda en la intimidad de una construcción material. En Yucatán, propiamente en Maní, también existen cinco capillas dispuestas en lo que pudieron ser barrios. Estas capillas llevan el nombre de un santo y en su altar hay una cruz con diferente advocación. La construcción de cuatro de esas capillas ha sido fechada a finales del siglo XVIII (Rubio Mañe y otros, 1945, 1: 306).

La cruz cristiana fue el elemento que los mayas yucatecos aprovecharon para adaptar sus cultos al ritual católico porque ya existía un elemento muy similar y porque en ella está el hecho que lleva implícito, la crucifixión. A los ojos indígenas, se trataba de un acto sacrificial que no era del todo desconocido desde su propia religiosidad prehispánica. El sacrificio de un hombre que además era dios, debió ayudar a sostener la idea de que entregar la vida por el bien del pueblo era un acto que engrandecía a su descendencia y beneficiaba a la comunidad. La cruz que para los mayas estaba ligada al árbol sagrado del mundo se fundió con la cristiana y con el acto sacrificial que la envuelve.

Este principio que sustenta a la religión cristiana, no salía del contexto de la visión de muerte y renacer del mundo mesoamericano. En los rituales descritos por los testigos en los casos de idolatría ya referidos, cuando a los pies de las cruces los indígenas disponían las estatuas de barro y madera, estaba presente el símbolo de conexión con su mundo sagrado y sólo en un porcentaje menor, el Cristo del catolicismo. Y mientras los europeos veían el símbolo de su fe, lo mayas veían el elemento que los conectaba con los principios fundamentales de su sistema de creencias.

alojaban imágenes de santos sino solo un crucifijo y la fiesta de la Santa cruz del 3 de mayo, era celebrada en todas, así como la advocación del Cristo del crucifijo (Aramoni, 1998: 97-98).

#### IV. MEMORIA PARA PROTEGER A LOS ANCESTROS

Cuando el saber antiguo careció de validez tras la conquista, los mayas vieron disminuir la valoración de la riqueza de su conocimiento heredado. Entonces, una forma de preservación fundamental se puso en marcha: la memoria.

La memoria es propia e inherente al pensamiento humano. Consiste en ese conocimiento que una sociedad no ha reflexionado; es anónimo porque su base es la experiencia viva y cotidiana. Las personas poseen "capacidades conceptuales y cognitivas" más no los conceptos como tales, de aquello que conocen (Candau, 2002: 5; Cassigoli, 2010b: 105-106; Pereiro, 2004: 75).

Suele ser también el discurso de los dominados y de los vencidos. De ahí que se le defina como contraparte de la historia oficial que versa sobre los vencedores y los dominantes (Cassigoli, 2010b: 102-104). También se le define como reinterpretación subjetiva porque pasado, presente y futuro se relacionan fuera de todo tiempo contable. Aunque, definida así, contiene una trampa porque de nuevo es comparada con la historia en su calidad de objetiva y cargada de fechas que en realidad dicen poco y ni llega del todo a ser neutral, por más que se pretenda que lo sea. En la investigación, hay que tener cuidado para separar de toda narración aquello que ayude a mostrar el conocimiento contenido en la memoria.

Al quedar marginado el saber de los vencidos, éste se vuelve prohibido y carente de valor; se trata de negarlo para menospreciarlos y mantenerlos en esa posición de sumisión. En otras palabras, reducido a memoria queda todo aquello que no admite ser reconocido como válido ante los ojos de un poder hegemónico porque de hacerlo, le restaría credibilidad a lo que lo fundamenta como dominante.

Ahora bien, cuando aquí se habla de memoria, no se intenta enunciarla como algo individual, muy al contrario, se entiende que su carácter es colectivo y que tiene que ver con la cultura porque cada miembro ha sido moldeado por ella. En este estudio, se entiende como el saber de un pueblo que ha sido reprimido.

## 4.1. Lo cotidiano, el campo fértil de la memoria

Cuando un pueblo pasa por un proceso de reducción, la memoria se reaviva por la necesidad de los sujetos de no caer en el caos total aunque no encuentren más escenario que el de la vida cotidiana. Luego, llega a suceder que algo del conocimiento se "remitifica" para construir nuevas realidades sociales que vinculen a los protagonistas de antaño con los del presente. De esa manera, infinidad de saberes son extraídos de su "lugar" para conformar la mencionada nueva realidad. Entonces la memoria, se vierte hacia una serie de prácticas que se perciben como parte de una alteridad cultural (Cassigoli, 2006: 148).

Y ya que la vida de las personas es algo que está sumamente regulado bajo un sistema social y cultural compartido, la memoria regula simplicidades ordinarias que no son cuestionadas por quienes las efectúan pues todo ocurre para ellos como algo normal, pero sucede que no es así. En una sociedad nada queda fuera del margen de referencias culturales y todo ello, se efectúa cabalmente de una manera inconsciente porque se aprende desde que cada individuo comienza a desenvolverse hasta que su pensamiento va siendo moldeado por quienes lo rodean y guían; entonces adquiere las prácticas que constituirán todo aquello que haga en su vida. El *modus operandi* de la memoria es la práctica cultural ordinaria (Cassigoli, 2010b: 108). Sus herederos tienen una riqueza que sin darse cuenta, repiten como experiencia dentro de su vasta cultura:

Y assí vemos que, si es de buena traza el indio, en pudiendo, se afea con labrarse, embedijarse y ponerse espantable, con cabellera y nunca corta las uñas, y afearse el cuerpo. Y cuando hazen bayles, siempre sacan máscaras endemoniadas, se tiznan y ponen colas de micos y pieles de tigres, y pintan un diablo y un mico, y cosas tales como vicio [...] y, assí, se naturalizaron en esto y algo les ha quedado (Lizana, 1995: 142).

Lizana describió el comportamiento que los indios huidos seguían sobre todo en cuanto a su arreglo. Del relato citado, conviene hacer notar el desagrado que al fraile le causaba el arreglo de los indios, cuando éstos "en pudiendo" continuaban "afeándose". En otra parte de su escrito relata: "y creo que se halla mucha fe en esta gente, aunque no acavan de olvidar la maña de sus ante<>passados (Lizana, 1995: 66). Mientras vieran al mundo con los ojos de su entendimiento y no con el de los *dzules*, los mayas habrían de llevar consigo "la maña de sus antecesores".

## 4.2. La experiencia condensada en los ancestros

Todo en la vida de las personas se hace "de costumbre" y se puede distinguir de lo biológico aquello que es realizado por un grupo humano y que va desde levantarse y desayunar hasta dónde dormir y lo que desayunará. Comer y dormir es algo natural y necesario para vivir, pero lo que se come y la hora en que se ingiere así como el lugar donde se duerme e igualmente el tiempo en el que se realiza, está normado por la sociedad.

Es una experiencia sintetizada en la vida cotidiana porque las personas, la utilizan en los llamados "usos y costumbres" como los alimentos y su preparación; los animales domésticos y los de caza; los días propicios para efectuar rituales, ceremonias, descansos, tertulias; las formas de hacer, de vestir, de hablar, de pensar, de actuar, etcétera. Todo ello genera los elementos de la cultura material donde se condensa la memoria.

Distinguir las prácticas ordinarias podría requerir hacer una amplia lista que tiene que ver con actividades que enmarcan un sistema cultural específico. Todas ellas son transferidas o

intercambiadas entre las personas en un contexto delimitado espacial y temporalmente (Cassigoli, 2010b: 106-107). Pregúntese qué tendría que buscar un investigador sobre alimentos y el acto de dormir. Su búsqueda iría dirigida quizá, a indagar sobre aquellos que lo inhiben o, bien, que lo favorecen, mediante informantes nativos conocedores del tema.

En los capítulos anteriores se ha ido esbozando el horizonte donde los ancestros forman parte de la vida no solo ritual sino cotidiana de la sociedad que los venera. Se han mencionado ámbitos donde son "materializados" visualmente como soportes de diversa índole, así como en la casa, vinculada tanto al territorio como al lenguaje de parentesco. Desligados, cada uno de ellos, parecieran formar parte de esferas distintas que poco o nada tienen que ver, pero conforman una unidad.

Gracias a la práctica cotidiana son incorporados en contexto pues no todo en el parentesco por ejemplo, son leyes terrenas -o al menos el discurso de la sociedad deja entreverlo-, muchas son de índole sobrehumana que deben ser respetadas y que se siguen en rememoración del mito del cual se desprenden. Ya decía Eliade (1994: 12-13) que el mito es historia sagrada, el relato de una creación donde los dioses marcan cómo ha de llevarse a cabo la vida humana; contiene los principios de esa vida dados a conocer a los hombres para ordenar el curso de sus vidas.

Ahora bien, en los ya referidos procesos de idolatría, en el capítulo III, sobresalen los rituales entre los enjuiciados y los testigos indígenas y no indígenas. Y más allá de tomar como verdaderos los hechos descritos, es decir, si fue o no verídico que los hechos contenidos en las declaraciones se efectuaron, debe rescatarse el que a unas décadas de ocurrida la conquista, aún se conocían por lo menos, los actos que se describen ahí. ¿Cómo pues, invalidar todo el contenido vertido en ellos porque fueron arrancados bajo tortura, si están dando detalles no sólo de rituales indígenas, sino de acontecimientos que no salen del marco de referencias culturales

mayas? Es verdad que hay que manejar esa información con cuidado para no tomarla por historia en el sentido pleno del quehacer de esta disciplina y no tratar todo lo que ahí está como dato. Lo mismo aplica de hecho, para cualquier otra fuente colonial.

Así pues, de entre esas declaraciones conviene retomar una en particular. En el testimonio de los procesos de idolatría de Diego Tzab, maestro de escuela del pueblo de Sanahcat -sujeto del de Hocaba-, e hijo del cacique del lugar, menciona que su padre recibió una carta del cacique de Telchac llamado Francisco Pech:

La cual leyó este declarante y vio que por ella decía el susodicho al dicho su padre las cosas antiguas tratándole de sus linajes y que Hunixquinchac era dios de los Ah Puces, y que Chocunquinchac era dios de los que se llamaban Ah Kumun, y que el mayor de estos dioses se llamaba Çacaalpuc diciéndole que tuviese éstos en la memoria y no los olvidase y que los tuviese por sus dioses como ellos tenían, porque en un libro que tenía lo leía y lo creía así como lo decía. Y que leída que fue la dicha carta el dicho su padre dijo a este que declara que la guardase que por ventura vendría tiempo que se hiciese lo que en ella decía, y que así la guardó este declarante y la rompió cuando los padres procuraban sacar los ídolos [...] (Scholes y Adams, 1938, 1: 153, cursivas mías).

Scholes y Adams corroboraron con otro documento que: "Cacalpuc fue uno de los señores mejicanos que vinieron a Yucatán en los tiempos antiguos". En ese documento de 1618, el relator estaba siendo interrogado sobre la procedencia del gobierno y mando de don Juan Kahuil. La "procedencia", es por demás decir, estaba ligada al *ch'ibal* del que provenía este cacique de las cercanías de la Villa de Valladolid. El testigo, quien dijo ser hijo de un antiguo *ah kin* del lugar, aseguraba que el cacique descendía de Cacapul (Zaca Pul o Zacaal Puc), señor que en el Posclásico llegó a la región junto con otros señores provenientes del Centro de México (este Cacapul se dirigió a la costa del norte a radicar): "y estos que así se repartieron, fueron a poblar las provincias susodichas, y las tuvieron sugetas y en govierno [y que] su padre le dijo muchas

veces, que había constancia entre ellos de lo sucedido por estos señores" (Brinton, 1882: 114-115).

Scholes y Adams (1938, 1: 153), señalan que en el *Chilam Balam de Chumayel*, el nombre de Zacaal Puc, aparece junto con otros tres nombres de señores de *ch'ibalob* celestes que llegaron a gobernar la tierra. En la fuente se les nombra: "*ah kab caan* (sustancias del cielo)", "*itz caanob* (rocíos del cielo)", "*u halach uinicob* (verdaderos hombres)" y "*yahauilob cab* (gobernantes terrenos u "oriundos")". <sup>43</sup> Por eso los gobernantes que se decían descendientes suyos se asumían como *halach uinicob*, miembros de *ch'ibalob* primigenios que habían sido puestos a gobernar la tierra. Según Mediz B. (1930: 99) se trataba de cuatro hombres de "noble linaje" que habían llegado del cielo para gobernar la tierra.

Por el documento de 1618, se infiere que el antiguo señor y gobernante local Cacapul (Zaca Pul o Zacaal Puc), no gobernó más allá de los tiempos del Clásico Terminal (800/900-1000 d.C.) o del Posclásico (900/1000 - a la conquista de Yucatán), <sup>44</sup> pero el *Chilam Balam* parece darle una profundidad temporal mucho mayor pues menciona que los escritores de lo sagrado (entre ellos Zacaalpuc) "saben el principio de la tierra, el tronco de nuestra raza, y [en su recto hablar] lo han puesto en los libros [...] muy cuidadosamente revisado, ha sido estampado en este libro". Luego la narración prosigue (o al menos así se realizó la traducción del texto) diciendo

٠

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Mediz B. (1930: 99-100), lo traduce como: "cuatro hombres de noble linaje, venidos del cielo, jugo del cielo, rocío del cielo, Hombres Verdaderos, Reyes de esta tierra: *Zacaalpuc, Hooltun-Balám, Hochchtun-Poot y Ah Mex-Cuc-Chan*". En el párrafo, la traducción entre paréntesis de los términos con los cuales son nombrados estos señores "celestes" es mía.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> En esos períodos llegó a la península gente foránea procedente del Centro de México. Al respecto véanse las citadas fuentes del *Códice de Calkiní* (Okoshi, 2009), las dos *Crónicas de los Pech* (Pérez Martínez, 1936; Martínez Hernández, 1926) y Lizana (1995). De Piña Chan (1991), su hipótesis sobre gente foránea procedente de la región Centro de Mesoamérica que se asentó en Mul Chic, cercano a Uxmal. Vargas Pacheco (2002) también sostiene esta incursión en el Clásico terminal. En aquellos tiempos en el Centro de México hubo una gran movilidad debido a la caída de la ciudad tolteca de Tula, lo que derivó en un periodo conocido como Epiclásico en aquella región, periodo que abarca el Clásico terminal de la región sureste mesoamericana (Sugiura Yamamoto, 2001).

que el libro fue hecho o "estampado" por esos cuatro hombres de "noble linaje" (Mediz B., 1930: 99).

Al contrastar ambos relatos (el de 1618 y el del *Chumayel*), salta lo histórico y lo mítico: en primer lugar, estos señores del Posclásico fueron muy importantes no solo para sus descendientes sino para todos los habitantes, a tal grado que los incorporaron como ancestros y luego, establecieron una correlación tanto diacrónica como sincrónica. En la diacronía se trató de construir una continuidad llevándola hasta el tiempo primigenio, donde la raza humana habría de comenzar a existir. El *Chilam Balam de Chumayel* refiere que los cuatro hombres de *ch'ibalob* celestes llegaron a la tierra para gobernarla.

Si una casa mediante su *ch'ibal* justificaba su ascendencia hasta el tiempo primigenio, se vinculaba con los seres sagrados creados directamente por las deidades. Los descendientes eran considerados como los herederos directos de los *halach uinicob* "celestes", es decir, eran "verdaderas hombres", título por demás sobreestimado entre los mayas del Posclásico. Así, lo que se buscaba en el mundo terreno era mantener el orden que había en el mundo sobrenatural. De esta manera se conseguía una sincronía cultural al sostener que los descendientes de esos antiguos señores seguían gobernando la tierra.

El documento de 1618 refiere que Zacaalpuc llegó junto con otros señores a la península y se repartieron para ir a poblar sus nuevas tierras. Y debieron ser muy respetados o al menos, es lo que se trató de validar junto con la idea, sustentada en la mitología local, de ser parte de la historia sagrada peninsular -que no se puede negar que lo sea solo porque no se "construye" bajo el modelo de la occidental.

En el testimonio del cacique de Telchac, éste escribió al de Sanahcab pidiéndole que tuviese a esos "dioses" en la memoria y no los olvidase, que los ofrendase y les rindiera culto. La

indicación era rememorarlos en aquellas prácticas ligadas a la ritualidad de la comunidad que los caciques presidían en su calidad de herederos del poco poder que iban logrando preservar en la clandestinidad como parte de sus saberes, ya para ese entonces prohibidos y severamente castigados por considerárseles actos de idolatría.

Es difícil decir con certeza si en la carta o en el libro que dijo haber leído el cacique de Telchac el vocablo con el que se referían a ellos fue verdaderamente el de "dios" porque se utilizó el castellano en el testimonio. Sin embargo, puede decirse que Zacaal Puc fue un señor natural posiblemente de origen mexicano, llegado a la península. Tras su muerte fue reverenciado, designado en el *Chilam Balam* como un ser mitológico y el gobernante indígena que recibió la carta, no debía olvidarlo ni dejar de darle su sustento en su calidad de ancestro de una prominente y añeja Casa gobernante a la que ambos caciques pertenecían.

#### 4.3. Las prácticas culturales relativas a los ancestros

La efectividad de la memoria en una sociedad es fundamental al momento de mantenerla generación tras generación. Mucho más cuando se trata de dotarla de sentido en el diario vivir de las personas. Y es que es en la fuerza del tiempo anterior, que se halla la validez del presente, mucho más cuando una sociedad considera que el tiempo tiene la característica de repetirse. Cada ciclo tiene la capacidad de volver a ser y con él, todo lo que acontece.

Vargas (2004: 206-207), interesado en seguir a los Itzá, define una situación que es equivalente a muchos de los habitantes de Yucatán en el Posclásico:

Manejaron niveles distintos de cosmos-tiempo, los cuales son el "micro cosmos", de cada uno de los ciclos katúnicos con sus etapas de la "vida", y el "macro cosmos". Dicho de otra manera, en el "micro cosmos" podemos observar el ciclo iniciático y los simbolismos que tiene la trayectoria diaria del Sol en sus etapas que representan el aspecto horizontal del universo, en tanto que en el

"macro cosmos" vemos la réplica del universo en sus cinco niveles, que podemos denominar también como "gran ciclo katúnico" [...]

El universo o cosmos tiene su propia vida, que requiere de una renovación periódica, por lo que el comienzo de un ciclo katúnico simbólicamente se equipara con la creación del mundo y eso era lo que hacían los itzáes y otros grupos mayas que participaban de ese pensamiento cosmogónico.

Gracias a lo anterior, los mayas, podían "incorporar" en sus mitos de creación y de origen a las personas destacadas de cada momento -desde una perspectiva sincrónica-, si en ellas se manifestaban las particularidades de los seres de los primeros tiempos. Al transcurrir generaciones, aquellos de orden místico o sagrado continuaban en su vida y en la del universo. Para tal fin, la memoria contenida en los relatos mantuvo el orden universal sagrado de su cosmogonía y, representaba la continuidad cultural que unía a los hombres de cada presente con los de antaño.

En el apartado anterior se refirió cómo un hecho histórico se conjuga en el tiempo, con un hecho mítico, confundiendo hasta cierto punto, la realidad. Por eso es que cuando un grupo humano no tiene conciencia de lo que es la historia como narración del acontecer de todo lo que los hombres en sociedad hacen en el tiempo y en el espacio, su devenir queda marcado por la memoria donde el mito es parte fundamental porque contiene una serie de acontecimientos que no necesariamente aluden a algo vivido tal como se detalla en esa narración.

Así los ancestros, preservados en los mitos, van adquiriendo vitalidad ininterrumpida como si se tratara de una cadena que enlaza el tiempo que Vargas denominó "micro cosmos" hacia una cadena de mayor amplitud temporal comprendida en el "macro cosmos". Los iniciados conocen el "código maestro" para pasar de la cadena temporal más pequeña hacía la de mayor amplitud (Okoshi, 2001: 221-224). Esta última puede comenzar con el simple ciclo solar que

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Hay en los relatos míticos de creación varios seres que los "protagonizan" pues son a quienes suceden las cosas que son relatadas. Van también dando orden al mundo hasta que éste queda dispuesto como lo conocemos.

abarca un día y que sirve de guía para todo lo demás pues va rigiendo el período cíclico vidamuerte-(re)generación-(re)nacimiento.

Si las casas-asociación mayas tenían en su saber los secretos para acceder a ciclos iniciáticos -asociados a fechas propicias para efectuarlos-, conocían los rituales para consagrar a algunos de sus antepasados y separarlos del resto de muertos como ancestros. También debían conocer fechas donde era propicio convocarlos y venerarlos para que los ayudaran a mantener la vida terrena y la del universo.

Se ha escrito acerca de que fue en el Posclásico que las deidades mayores del panteón maya dejaron de recibir culto y que fueron una serie de deidades menores las que abundaron junto con el culto a los ancestros (Rivera Dorado, 2001, 3: 145-147; Quezada, 1993: 45). Pues bien, es precisamente que el caso de Zacaal Puc mencionado arriba muestra esto. Era según lo ya analizado, un héroe cultural del cual en algún momento -y el mito narrado en el *Chilam Balam de Chumayel* no va a explicar porque no es esa su tarea-, tras suceder su muerte, fue consagrado como ancestro por sus descendientes.

Esa era la manera en la que los ancestros seguían presentes en la vida ritual indígena, puesto que aún con la persecución idolátrica, iba quedando como memoria el sistema de creencias prehispánico y al avanzar la Colonia se fue reinterpretando según las necesidades se iban presentando.

En los testimonios sacados de los papeles del proceso seguido a Don Diego Quijada, así como en el árbol de los Xiu, los ancestros vuelven a aparecer en contextos de orden sagrado, inmersos tanto en el ciclo vital terreno (vida-muerte) como en el gran ciclo vital universal (vida-movimiento/muerte-renovación). En el caso de los Xiu, los elementos que aluden a esto van desde las raíces de la figura arbórea sustituidas por el ancestro-fundador y las ramas que van

extendiendo y entrelazando a su *ch'ibal* (figura 1). Su mujer se incluyó por una razón: validar la unidad entre ellos y los habitantes originarios. A la vez, la composición visual revela el esplendor cosmogónico mediante el uso del árbol-ceiba, la Montaña sagrada y la región del inframundo.

Durante la Colonia, varias cofradías de indios mayas fueron fundadas por los caciques y principales de los pueblos. Estas asociaciones estuvieron lejos del culto o la devoción a algún santo porque su fin era liberar al pueblo de las cargas económicas que representaban las fiestas patronales (misa anual, pólvora, cera, etc.). Así surgían algunos principales que donaban ganado, tierras o colmenas para que con ellas se fundara una hacienda de cofradía en la que el pueblo dedicase algunas horas de trabajo, el producto económico se reservaba para cubrir esas necesidades y era administrado por los principales, mismos que detentaban los cargos en la cofradía y los heredaban a sus descendientes.

En la estancia Cholul, que fue al principio conformada por las donaciones de vacas de Andrés Pech (1697) y Miguel Canché (1699), para 1713 se le refiere como "cofradía y se menciona haber enterrado con limosnas a los donadores originales Pech y Canché" (Solís, 2005: 224-226). Así, los miembros vivos se encargaron de enterrar y honrar a los miembros difuntos. Con esa novedosa forma de intercesión permitida por la Iglesia se establecía toda una red de relaciones donde las élites mayas siguieron acaparando los cargos de poder informal derivados de éstas. Algunos de ellos gozaron de prestigio gracias a la organización que implicaba administrar las haciendas de cofradía, mantener y vender los productos que en ellas se generaban, así como organizar las festividades del santo patrono del pueblo y los gastos derivados sin la necesidad de que el pueblo cargase con ello. El trabajo de esos principales ayudó a conservar y generar prestigio mediante un bien hacia a la sociedad indígena que seguía de esa manera, a su cargo. Esto permitió la continuidad del poder y del saber en manos de la élite de una manera muy sutil.

De igual modo, operó toda una red de personas involucradas en una religión destinada a satisfacer las necesidades de la vida ordinaria de los indios mayas. Perseguidas por los extirpadores de idolatrías del Provisorato de indios, estas redes eran como sociedades públicas o hermandades integradas por sacerdotes mayas *ah kinob*, caciques y principales con la activa participación de la gente que residía en los pueblos de indios y en la zona de montaña con la que intercambiaban todo lo necesario para efectuar sus ritos como miel y corteza de balché para preparar una bebida ritual embriagante, piedras de colores (cuzcas), especialistas rituales, así como "ídolos" manufacturados en piedra, barro y madera:

Las sociedades religiosas operaban secretamente como un soporte base para los sacerdotes mayas y el pago a sus *ah kinob* locales por sus servicios en forma tradicional de artículos de intercambio [...] La tradición requirió que cada miembro de la sociedad y cada participante en los rituales religiosos hiciera una ofrenda a los ídolos y pagase una pequeña parte al *ah kin* oficiante. [...] La nobleza local o los principales, continuaron como los miembros más prominentes de esas sociedades a los ídolos. Operando paralelamente a las cofradías cristianas estas sociedades de ídolos mayas, sirvieron como un medio de prestigio entre la nobleza maya (Chuchiak, 2000: 415-416).

Ya en 1722, durante el Sínodo que encabezó en Mérida el obispo Juan Gómez de Parada, se insistía en algo que fue calificado como de diabólica maldad: el descontrol sobre el parentesco espiritual que se establecía entre padres y padrinos de los niños que llevaban a bautizar. Las disposiciones indican la preocupación de la Iglesia porque aún permanecían entre los indios las viejas formas de concebir el parentesco y, lo que para unos era muy normal, para otros resultaba un escandaloso acto que tenía que ver con prácticas demoniacas. Alejado de este juicio, otro era el significado para los indígenas.

En el Sínodo se le llamó" ilícita amistad" a lo que fue una novedosa forma de mantener vínculos entre la casa-asociación. Mediante el compadrazgo espiritual, quedaban emparentados los padres y padrinos de un pequeño y mantenían relaciones bajo el lenguaje del parentesco. La Iglesia condicionó que el bautismo debía celebrarse en los primeros ocho a diez días del

nacimiento, de lo contrario se pagarían cargos extras; si por alguna razón los acordados para padrinos no podían acudir a la celebración bautismal los indios llevaban a otros para que los acompañasen al templo y cumplir en tiempo y forma con el requisito, más luego, sellaban el vínculo parental con los padrinos escogidos.<sup>46</sup>

Esto indica que supuestas familias nucleares quedaban unidas por el compadrazgo que contraían al haber apadrinado a alguna creatura aún cuando en el libro de bautismos había quedado registrado el nombre de otras personas. Así, una casa-asociación ensanchaba la cantidad de sus miembros mediante parentesco ritual. De igual modo el matrimonio entre primos cruzados continuó existiendo para mantener las relaciones entre dos supuestas familias nucleares, sobre todo si los contrayentes no portaban el mismo apelativo. También en las sociedades o hermandades de culto a los ídolos mencionadas por Chuchiak, los mayas mantenían vínculos como los que se daban entre los miembros que conformaban una casa.

Desde la Colonia temprana, los grandes convites y los mitotes quedaron prohibidos por disposiciones oficiales, también las reuniones que hacían, sobre todo de noche, en las casashabitación de los caciques y principales (Landa, 1982: 206, 214). Las razones, que se prestaban a la borrachera y al desorden, pero en el fondo estaba, el que facilitaban la realización de rituales paganos, es decir, la transmisión de las viejas creencias indígenas, pues un gran convite daba prestigio frente a los convidados. Y muy a pesar de lo dispuesto por las autoridades religiosas, los convites y rituales de los mayas, siguieron efectuándose a lo largo del periodo colonial.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Traslado de 1723 sobre las Constituciones sinodales de la Ciudad de Mérida, CAIHY, Microfilm 22.A, ff. 456r-457v.

Conviene reflexionar que, los aspectos involucrados en ese prestigio tenían que ver con el vocablo: *kiliz*, que como en su momento se vio, tiene más de un significado.<sup>47</sup> Uno de ellos: "hombre rico o que tiene mucha familia", la cual está a su cargo. El cargo se vincula directamente con el mando, el control y el cuidado. Una persona reconocida con esa voz evidentemente tenía un enorme prestigio entre la sociedad indígena lo que derivó en otro de los significados del término: "hombre viejo y anciano", que no necesariamente alude a edad pues también indica que se trata de una "persona mayor" o "principal". El prestigio se medía en razón de la cantidad de miembros que estaban adheridos a su mando, lo cual es relativo a la organización bajo la casa.

Ya Bracamonte y Solís (1995: 83-84), hallaron evidencia de este tipo de organización entre los indios huidos que vivían en la zona de montaña. Al ser capturados fueron incorporados a los Pueblos de indios con el reconocimiento de la autoridad para aquellos que la ejercían cuando vivían "montaraces". Don Pablo Couoh, natural de Hopelchén, aceptó haberse fugado con su esposa; cuando se "redujo", llevó consigo a su esposa e hijos, incluida la familia de su hija junto con "otro al que denominaba hijo de nombre Juan Pech, todos estos con sus descendientes". En total era cacique de treinta familias que lo eligieron para ejercer el cargo. De la información sobresalen la familia de su hija, su hijo de apelativo Pech y el que las treinta familias le hayan reconocido con el nombramiento de cacique. Él era el *kiliz* que estaba al frente de una casa-asociación constituida por al menos, treinta familias nucleares. Lejos de los europeos, los indios mayas regresaban a sus viejas prácticas culturales articuladas mediante el parentesco y el lenguaje del parentesco. Así se explica el que ese hijo Pech y el resto de familias conformaran

-

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Refiérase al capítulo II, apartado 2.4 de este trabajo.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Una familia nuclear es aquella constituida por un padre, una madre y sus hijos. Esta forma de familia es la que corresponde al sistema de parentesco occidental, está basada en los preceptos de la religión cristiana y es la que fue impuesta a los indios tras la conquista puesto que su modelo de "familia" era del tipo casa que aquí se ha venido esbozando y que coincide más con el tipo de "familia extensa" que incluye muchos más miembros que la familia nuclear del modelo occidental. Para más referencias sobre familia extensa, véase Rangel, 2012: 53-54.

una casa-asociación dirigida por don Pablo Couoh. Este hijo pudo no ser consanguíneo, puesto que los mayas empleaban el término *mehen* para sus hijos y para los hijos de sus hermanos. También empleaban el término *paal* para nombrar a sus hijos y a sus sirvientes (Peniche, 2005: 75-76).

Al morir, es posible que algunos de los *kilizob* recibieran un tratamiento especial y conformaran el selecto grupo de los *kililcabob*. Pudo ser el reconocimiento por el cargo que desempeñaban en vida, enmarcado por el prestigio. Para generarlo, los mayas idearon una sofisticada manera que les permitió reinterpretar el pasado puesto que no se trataba de un hecho aislado. Al contrario esta forma de organización contiene todos los elementos de la concepción del "micro-cosmos" maya y la razón es que la casa contribuye con el esfuerzo cotidiano de sus integrantes a alimentar, cultivar y cuidar la tierra bajo la cual se halla establecida. Por un proceso de apropiación, esos hombres ayudaban a regenerar el plano horizontal terreno. Desde éste, realizaban sus actividades cotidianas pero también la vida ritual que se engarzaba hacia el "macro-cosmos". Su tarea: renovar la faz de la tierra para que se replicara en el universo. Y no lo hacían solos o en aislamiento. El plano terreno necesitaba de la participación de todos los hombres y mujeres bajo uno o varios guías. Ese era el papel de los líderes locales: organizar y cargar con esa responsabilidad. Pero tener contacto con lo sagrado podía ser contraproducente para un mortal y por eso el líder no era cualquier persona. Debía tener un contacto mediante un mediador, un ancestro, quien respaldaba la aptitud del líder.

Y la organización de la sociedad maya estaba tan vigente aún, que las nuevas normas de vida "bajo campana", es decir, dentro de los Pueblos de indios, que marcaban una organización diferente a la nativa, no lograron hacer que estos olvidaran la suya. Ésta continuaba resguardada gracias a la memoria de la cual, cada uno de ellos era portador y se evidencia ampliamente entre

los indios huidos. Huían hacía los montes no para vivir de forma "incivilizada" sino para vivir según las leyes y normas de los primeros hombres creados.

## 4.3.1. La protección de los ancestros

Acercarse a la vida de la sociedad maya colonial fuera de la vista de los conquistadores europeos, es acercarse a un mundo clandestino donde los indígenas no podían actuar más que de la manera que los extranjeros imponían. Sin embargo, no siempre había gente de entera confianza que cuidase de ellos.

Por ley, los indios vivían en sus repúblicas o pueblos y ni los españoles, ni los mestizos o los mulatos podían residir con ellos, pero en la práctica, lo anterior no ocurrió de modo estricto. En la documentación colonial hay evidencia de personas que pertenecieron a diferentes castas conviviendo con los indios. <sup>49</sup> A finales del siglo XVIII, en Motul había gente española, mestiza y mulata conviviendo y emparentando con los Pech, o viviendo al lado suyo. <sup>50</sup> Incluso participando en el ceremonial indígena. <sup>51</sup> Esto fue el resultado de los contactos que se daban ante la necesidad de servicios personales de los indios, de su mano de obra para trabajos que tenían que ver con el

-

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Entre los habitantes de la América española ocurrió una inevitable mezcla biológica producto del contacto que en la vida cotidiana tenían los indios, los europeos, los asiáticos y los negros llevados como esclavos. El resultado pronto se vio reflejado en un distanciamiento social que produjo una sociedad organizada en función de "una especie de segregación y en una estratificación relacionada con el color de la piel" (Baudot, 1992: 98). Para el siglo XVIII, la Nueva España contaba con una minuciosa ordenación categórica que marcaba de manera por demás prejuiciosa, el lugar al cual, desde lo social, pertenecía cada individuo y que se conoce como "castas".

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Al respecto véase la información sobre bautizos en: México, Yucatán, registros parroquiales y diocesanos, Motul de Felipe Carrillo Puerto, Bautismos 1792-1819, imágenes 49, 71 y 76. Recuperadas en 2014 desde https://familysearch.org. También en 1791, Juan José de Gasca, avecindado en Motul, presentó una demanda contra el indio hidalgo Faustino Pech. Faustino se presentó ante los tribunales con un papel firmado por su suegra donde argumentaba que por un pleito, iban a devolver el dinero deshaciendo la venta de medio solar (AGEY, tierras, vol. 1, exp. 6).

Juicios contra dos mulatos que tenían unos ídolos mayas en su poder, AGN, Inquisición, vol. 629 en Microfilm, rollo 1, exp. 4, ff. 328, 347-347v. El juicio a un criollo español a quien le perforaron la nariz unos indios huidos y que además, fue interrogado mediante intérprete maya porque estaba muy torpe en el castellano, AGN Inquisición, vol. 639, exp 7, ff. 264- 270. El juicio contra el cacique reformado don Pedro Coyi preso por tener unos ídolos y que luego resultó estaba siendo extorsionado por unos mestizos que le exigían dinero por no denunciarlo como idólatra, AGN, Inquisición, vol. 789, exp. 4, ff. 550-583v.

tributo, el comercio y el contacto con los terratenientes españoles y sus sirvientes tanto mestizos como negros y mulatos que de vez en vez, requerían estar cerca de los poblados donde tenían sus tierras con ganado y sembradíos. Al ir avanzando la Colonia: "la política de segregación de la Corona que limitaba el lapso durante el cual los no indios podían residir en los Pueblos de indios y que prohibía su establecimiento permanente en ellos fue letra muerta en Yucatán" (Farriss, 2012: 147-148). Motul, al haber sido cabecera de provincia no fue nunca un poblado de poca importancia, y se fue asentando gente no indígena ahí.

Hubo sin embargo, con el correr del tiempo, una constante preocupación de algunos mayas por salvaguardar su vida cotidiana fuera del contacto con los no indígenas y a medida que éstos últimos se asentaban en sus poblados "los mayas partían de ellos (y no por mera casualidad)" (Farriss, 2012: 148).

De esa manera los habitantes mayas llevaban a cabo otro proceso concerniente a la memoria que les servía para reproducir la visión que tenían sobre su entorno. Seguir habitando lejos de extraños era la posibilidad de continuar en conexión con su mundo y sus creencias antiguas. Si en la época prehispánica el patrón de asentamiento marcó el espacio habitacional con un patio alrededor del cual se disponían uno o varios edificios domésticos, con la implantación del modelo habitacional occidental en la Colonia, esta disposición se modificó y debía disponerse sobre el eje de la calle. Para readaptarse a ese cambio, los mayas colocaron una puerta en la parte posterior de la casa-habitación que daba al espacio común donde convergían veredas que ligaban habitaciones de una o varias familias nucleares emparentadas que vivían en un mismo solar (o terreno) y a otras áreas de actividad humana situadas en el exterior. Esta disposición persiste al día de hoy y los visitantes o extraños, rara vez pasan, más allá de la casa principal (Pierrebourg,

2003: 253-254). Este arreglo espacial "reproduce la privacidad de la plataforma prehispánica" (Pierrebourg y otros, 2012).

Como los mayas antiguos acostumbraban enterrar a algunos de sus antepasados bajo las casas-habitación que ocuparon, éstas quedaban consagradas (McAnany, 2010). En la época Colonial, esta práctica cambió para los que habitaban en los Pueblos de indios, pero no fue erradicada sobre todo entre los huidos, porque los ancestros constituían una conexión entre el mundo sacro y el mundo profano. Como moradores de aquel mundo "llegaron" a la tierra y sus descendientes trataron de mantener una constante comunicación con ellos. Otra manera de preservarlos fue, mediante relatos que resguardaron a estos seres como protectores de los indios mayas.

En una visita realizada en enero de 2014 a Maní, don Juan de la Cruz, habitante del lugar, al contarme un relato típico del poblado sobre la soga de sangre, <sup>52</sup> insistía en que Tutul Xiu ha de regresar, así como la X-nuk o viejita del cenote. Sobre Tutul Xiu, su abuela le contaba que se fue "allá atrás del sol y allá está, él nos tapa el sol para que nos refresque, bueno -me contó- eso decía ella, pero la verdad es que está allá por donde se inclina el sol". Vive, dice don Juanito, porque no se encontraron nunca sus restos. Al pronunciar que no se hallaron sus restos, él evoca el modo de operar de la memoria contenida dentro de los cuentos que deambulan por entre los mayas actuales. Además, en este relato popular en Maní y en Oxkutzcab, Tutul Xiu es un ser que vive en un "otro mundo" directamente relacionado con el poniente, el lugar por donde el sol se oculta para morir y luego renacer al siguiente día. De igual modo el que esté "atrás del sol", significa que ambos lugares (el poniente y "atrás del sol") equivalen al lenguaje metafórico con el que se refiere a un "otro mundo" (Sachse y Christenson, 2005: s/p). Se trata pues de un relato cuyo

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Véase una versión de este relato en Góngora Pacheco, 1993: 16-17.

contenido que se mantiene aún vivo, encarna un mensaje que se resiste a olvidar la grandeza de los ancestros y la concepción de la vida en Mesoamérica: ellos viven y el lugar donde moran está relacionado con el inframundo, el lugar donde se gesta la vida para nuevamente renacer.

Los ancestros siguen protegiendo a sus hijos, por eso don Juanito escuchaba de su abuela que Tutul Xiu se fue "atrás del sol" para refrescarlos, que dicho de otra manera significa que cuida de ellos y hace más leves sus pesares. En ese relato, al instalarse detrás del astro rey, efectúa junto con él, el proceso de renacer-vida-muerte-regeneración y, ambos, se vuelven uno sólo. Es el modo en que protegen los hombres mayas el saber, cuando de boca en boca, transmiten por voz de los ancianos a los pequeños todo un mundo cargado de proezas donde los dzules blancos (españoles) serán expulsados, pues según otro relato, el "Rey de los maceguales" regresará y la tierra del Mayab volverá a ser de sus antiguos y originarios habitantes.<sup>53</sup>

Que el mundo vuelva a ser como era antes de la llegada de los españoles, es el mensaje no solo actual. En la Colonia circularon "profecías" entre los indios mayas sobre el fin del control español:

La causa principal, según tengo averiguado, de haberse ido [de Sahcabchén los indios] es que los indios de la montaña han venido por ellos y los han sacado diciendo es llegado el tiempo de su profecía en que han de salir de poder de los españoles, con que los tiene[n] engañados y se los van llevando [...] <sup>54</sup>

Volverse a gobernar por ellos mismos y expulsar a los *dzules* fue un "imponderable" debido al sometimiento en el que quedaron y que algunos caciques afortunados y remunerados dentro del nuevo gobierno continuaron evadiendo hasta cierto punto. Por eso al avanzar el tiempo, los héroes culturales no fueron los descendientes de las añejas Casas gobernantes sino

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> La narración completa puede verse en Boccara, 2004a, 5: 35-44.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Carta de fray Juan de Sosa al provincial franciscano sobre la rebelión de Sahcabchén, 1688, Documento no. 5, en Bracamonte y Solís, 1995: 328.

aquellos antiguos que vivieron bajo los preceptos de los orígenes. Así por ejemplo, don Juan Xiu Cimé, tataranieto de don Melchor Xiu, penúltimo *halach uinic* de Maní, figura entre los *Papeles de los Xiu*, pero no por lo que hizo en favor de los mayas sino de los españoles, quienes le otorgaron el título de Capitán del indios flecheros porque los ayudó a capturar a los indios huidos (Quezada y Okoshi, 2001: 88). Ya que el ancestro, es aquel que guía y media entre hombres y deidades, los descendientes coloniales de los Xiu radicados en Yaxá, no fueron los ancestros para sus antiguos pueblos sujetos y la figura del héroe cultural descansó en los añejos antecesores de los tiempos precoloniales.

## 4.4. La identidad perpetuada en los ancestros

La identidad es a menudo identificada por aquellos aspectos que están ligados a las costumbres, a la comida, a la lengua, al vestido; todo ello, sin duda, alude a las maneras de hacer y de decir de un grupo de personas distinto a otro, por lo que se trata de un proceso que no ocurre en aislamiento sino frente a otros con respecto de un nosotros. Es un proceso netamente social (Cardoso de Oliveira, 1992b: 48).

La convivencia social conforma una comunidad y ésta es la esencia de la vida, la cultura y la sociedad de los pueblos indios que al día de hoy, sigue siendo su base de subsistencia y de lucha. Ellos se ordenan y organizan mediante un "sistema de reproducción ideológica y social" que sirve para el control pero también para la lucha y el cambio. Hablar de identidad, es hablar de todo aquello que una comunidad realiza pues, se hace de forma coherente y sistematizada. Nada hay, aún cuando se dice que se hace "de costumbre", que se efectúe de forma por demás ingenua, sino que está reglado (Rendón, 1992: 35-40).

Giménez Montiel (2005: 97), apunta que en la identidad hay una toma de conciencia mientras que, en la memoria hay ideación que "construye" el pasado en contraposición a la conciencia. Pero ¿cómo es que la identidad se define por su "naturaleza" consiente y la memora es su contraparte? En la memoria hay experiencia común o empírica que lleva a los sujetos a compararse frente a otro u otros. La identidad se constituye por procesos de índole histórico, el devenir de un pueblo o de una comunidad (Pérez Ruiz, 1992: 66). No les es necesario saber que se trata de un proceso histórico porque esa es tarea del investigador.

Lo que no tienen es la noción consciente del devenir histórico y por eso el tiempo fluye de manera diferente. De esta manera, no hay contraposición entre identidad y memoria porque hay, en una sociedad, conciencia tanto de sí misma como de tiempos añejos, pero difícilmente los separa y los conceptualiza. Siempre queda el conocimiento de lo ocurrido porque es experiencia y de ella se nutre el saber de ese pueblo. La diferencia radica más bien, en quiénes y cómo separan y califican lo bastardo de lo reconocido.

Hay conciencia también en la memoria pero sus operantes no han razonado sobre lo que están haciendo y reproduciendo. No es que sea la "ideación" del pasado lo que sirva como contraposición a la conciencia y por tanto a la identidad. Es ideación del pasado porque así es calificada la memoria siempre que es negada por una historia dominante. La identidad necesita de la memoria porque en ambas circula libremente, aunque sin reflexión y sin los conceptos, el devenir de un pueblo negado como parte de la historia hegemónica que no acepta que todos los hombres y mujeres han habitado y vivido en un tiempo y en un espacio determinados y menos que lo hayan hecho de manera diferente a la suya.

Ahora bien, aquellos mayas originarios de la antigua región que aquí se ha tratado vivieron procesos históricos que los dotaron de una memoria con la cual reinterpretaron su

pasado para explicar su presente y trazar su porvenir. En los relatos actuales que deambulan por la península (Boccara, 2004a, 5; Góngora Pacheco, 1993) deambula una identidad sometida bajo el yugo de la de los *dzules* con la plena conciencia de que llegarán de nuevo los tiempos en que estos últimos serán expulsados y entonces:

Llegarán los animales, compañeros del rey de los maceguales, y llegarán para lamer nuestros vestidos y nos los quitarán, porque nuestra ropa es igual a la de los *dzulez*, nos vestimos a la moda *dzul*, y cuando los compañeros animales del rey de los maceguales vendrán a lamer y quitar nuestra ropa, nos quitarán el gusto de la ropa *dzul*, dejaremos a un lado la ropa *dzul*, y empezaremos a usar los taparrabos (Boccara, 2004a, 5: 39).

En este fragmento contemporáneo, se vierte esa identidad del pueblo maya. No es la ropa en sí lo que la muestra, sino la conciencia que hay entre ellos sobre quiénes son, misma que se reafirma por medio de lo que no son. Y lo que no son está marcado por algo sensorial como el "gusto", no el impuesto por la cultura occidental tras el proceso histórico de conquista y dominación bajo el cual quedaron. La ropa es solo un marcador por el cual se advierte.

De igual manera, en la Colonia lo fueron los marcadores culturales hallados en la lengua, en la comida, en las formas de vida tradicionales que conservaron tanto en los poblados donde fueron congregados como en aquellos que conformaron al huirse hacía los "montes". En sus pueblos reprodujeron ese "sistema ideológico y social". Así, alrededor de 1790, la Corona emitió un decreto que consistía en que en los Pueblos de indios, hubiese maestros de escuela calificados para enseñar la lengua castellana. Por ese entonces, el Gobernador de Yucatán era Don Lucas de Gálvez y cada subdelegado le envió un informe con la cantidad de niños y niñas y si había o no alguna persona disponible para impartir la enseñanza del castellano. <sup>55</sup> Cada subdelegado detalló

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> AGN, Historia, vol. 498, expedientes referentes a las Intendencias de Veracruz, Oaxaca y Yucatán sobre establecer en las escuelas de los Pueblos de indios, maestros calificados para impartir la lengua castellana.

la cantidad de indios (naturales) y gente de otras castas que radicaban en los Pueblos de indios (vecinos). Al igual que los indios, la lengua que hablaban los vecinos era la maya:

Suelen haver vecinos que aun teniendo con que satisfacer la enseñanza de sus hijos, se abstienen de ponerlos en las escuelas por eximirse de un (borroso) corta paga, criando a sus hijos en el idiotismo sin instruirlos en el ydioma castellano, que es muy difícil que comprendan enteramente la doctrina cristiana y ministerios de la fee. <sup>56</sup>

En un principio, fueron los encomenderos los encargados de pagar y poner maestros de escuela, luego cedieron esta tarea a los padres curas (con la debida aprobación del Rey), pero que "esto no se ha verificado hasta ahora pues los maestros de capilla que hay en cada pueblo de esta Provincia enseñan solamente a rezar en el idioma maya". <sup>57</sup> Prácticamente, la vida en los Pueblos de indios estaba al margen de la presencia de los españoles y ni siquiera los vecinos (gente de otras castas que vivía en ellos) hablaban español. La lengua maya fue la lengua común durante todo este período y muy tardíamente, tras las reformas borbónicas, el soberano español decidió comenzar a poner orden e impartir el castellano para ir eliminando paulatinamente las lenguas indígenas.

De igual modo, ante la persecución idolátrica, los mayas abandonaron muchos de sus preceptos religiosos pero siempre hubo la posibilidad de que deambulasen clandestinamente. La devoción a las imágenes cristianas como actos piadosos cargados de fe mediante rezos y liturgias, no incluía ofrecimientos de comidas o bebidas, muchísimo menos sangre u otra sustancia como algunas resinas de árboles ni celebraciones religiosas acompañadas de bailes.

Para 1710, el padre Juan Pedro de Erras escribía:

Así los indios tienen en mucha estima sus tradiciones [...] como que saben que estos [...] y creencias los tien[en] cerca de sus dioses, como le llaman a sus horribles ídolos que a la sombra adoran y veneran; y por lo mismo conservan cuidadosamente el recuerdo de su antiguo cómputo de tiempo y su calendario y en cada árbol, en cada piedra del camino, el indio sabe cuándo debe celebrar sus

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> AGN, Historia, vol. 498, exp. 7, ff. 119 -119v.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> AGN, Historia, vol. 498, exp. 7, f. 110.

ritos idolátricos de acuerdo con el tiempo y demás cosas, pues a pesar de las enseñanzas pías que les damos, ellos aún no dejan sus idolatrías y amor al maligno a quien adoran en secreto y contra la Santa Iglesia y la religión de Nuestro Señor Jesucristo (Bracamonte y Solís, 1995: 96).

Aunque con su propia interpretación y descripción de la religiosidad indígena cargada de actos demoníacos, el padre de Erras mencionó el uso y conservación de un calendario ajeno al occidental, junto con la continuidad de sus antiguos ritos. En su Breviario, escribió también que en cada árbol y en cada piedra, los mayas sabían cuándo celebrarlos.

La geografía natural sirvió para contener y retener el conocimiento práctico de su vida. El espacio físico que los mayas habitaban configuró su espacio social desde antes de la llegada de los españoles y continuó haciéndolo durante la Colonia porque a cada paso que ellos daban, la memoria seguía ahí, entre ellos, con cada nombre que esas simples piedras y árboles tenían.

En el paisaje físico, todo aquello que tiene carácter de divino deja su huella y lo sacraliza; luego los hombre y mujeres mayas no tuvieron más que continuar sustentándolo con el ritual ahora derivado tanto del indígena como del cristiano. Así, los rezos, cantos y liturgias fueron acompañados de dádivas en forma de alimento, bebida y ofrecimiento de incienso. Por tal motivo la represión se volcó hacia la prohibición de esas prácticas.

Toda vez que los indios se huían de los poblados e iban a habitar en los inhóspitos parajes ubicados en la selva "virgen", inexplorada y aún sin dominar por los españoles, volvían a vivir propiamente, como en los viejos tiempos. Lejos de la mirada ajena, volvían a exhibir y adoptar elementos de su identidad autóctona, puesto que para ellos, significaba mantener vivo su modo de vida ordinario porque eran "costumbres de los antiguos". Lo "antiguo" era un eterno retorno al momento de la creación humana que había concluido y volvía a ocurrir como volvían cada katún con su carga, como volvían los ancestros cada que los veneraban y convocaban. Para los mayas

coloniales el fundamento de su identidad, creyeron, estaba más cerca de todo aquello que tenía que ver directa o indirectamente con el mundo prehispánico, y guiados por la idea de que en ese tiempo, se regían por leyes legítimas y autóctonas, trataron de excluir las de los españoles, aunque esas leyes hubiesen adquirido ya, formas de hacer y de decir ajenas a ese tiempo anterior a la conquista.

El resultado fue la lenta transformación de su cultura bajo un régimen diferente con nuevos títulos y cargos; también otra manera de llevar a cabo su religiosidad la cual quedó cargada de algunos símbolos propios de la cristiana unidos a los de la autóctona que ya no se apartaron. Entre esos símbolos, los ancestros sufrieron modificaciones y quedaron vinculados a la religiosidad indígena colonial y no a la prehispánica. No hubo grandes convites ni vistosas festividades como antaño sino un culto mucho más práctico como el de las deidades que describe Chuchiak (2000: 313-330), asociadas a "ídolos" de barro, de madera, a pequeñas cuentas o piedras y otros más de incienso (pom). Muchas reuniones se efectuaban en las casas de los caciques y principales, que retenían el prestigio y la capacidad económica de solventar gastos fuertes y un gran número de ellos eran los cantores, los maestros de escuela, los organizadores de las festividades, de las cofradías y sus haciendas. La ritualidad indígena marcada por el cristianismo en los Pueblos de indios consistía en procesiones y misas en días solemnes y en la fiesta patronal; efectuados de día, eran actos a los que todos los indios debían acudir, a menos que estuvieran enfermos. Así se les condicionó a una vida religiosa pública como contraparte de aquella oculta o clandestina (Hanks, 2010: 37).

Gracias a su vida ritual (reinterpretada con la católica y la indígena), estos mayas proyectaron una comunidad distinta de la de los *dzules*. Todo ello, bajo un calendario marcado por las festividades cristianas, que ampararon muchas otras del antiguo calendario autóctono. Fue

dentro de este calendario festivo que los ancestros, continuaron venerándose al amparo del catolicísimo que marcó la fiesta de Todos los Santos como pauta para que también los difuntos y los ancestros fueran rememorados y homenajeados porque era ley antigua que cada tiempo, cada día, cada vida, estaban sujetos a la regeneración y al renacer. Si los religiosos y clérigos coloniales aceptaban decir misas por los fallecidos ¿por qué no aprovechar y pedir algunas por los ancestros? Luego, un pequeño convite diurno podía efectuarse para culminar con la rememoración del o los "difuntos".

# MEMORIA, CASA Y ANCESTROS, LA CONTINUIDAD DE AÑEJAS PRÁCTICAS. CONSIDERACIONES FINALES

Tanto los mitos de origen o de procedencia de los mayas como los de creación, indican que la forma de concepción de la historia de los antiguos habitantes peninsulares, valoró la supremacía en el saber ancestral. En el modelo de la casa hubo un patrón que servía para trazar primeramente el dominio del espacio físico hasta llegar a la posesión: poseer el espacio era poseer un lugar en el vasto mundo al cual asirse. De esa manera, la geografía natural ya no estaba ahí como algo ajeno.

Guiado por su pensamiento religioso, el hombre maya sabía que todo lo que le rodeaba tenía un dueño al que debía honrar y proveer de sustento, pues como ser creado por algo mayor, siempre estaba en deuda por habérsele dado el tan preciado don de la vida. Y para no olvidar ese acto creador, la casa y el culto a los ancestros sirvieron para recrearlo. Así, los habitantes de aquel momento "maravilloso" del inicio que estaban mucho más cercanos a las deidades creadoras, se consideraron como los ancestros, aquellos que fueron los primeros hombres y mujeres que tras haber sido creados emergieron desde el otro mundo hacia la tierra para poblarla y gobernarla.

Antes de la llegada de los españoles, la conformación de la sociedad maya bajo la casaasociación estuvo ligada de forma específica a la estratificación social. La gente que ejercía los
cargos y oficios relacionados con el poder -que evidentemente estuvieron relacionados a aspectos
religiosos, civiles y a la guerra-, demostraba por medios que para ellos fueron válidos su lugar de
origen como sustento de un orden suprahumano.

Las casas-asociación que pertenecieron a los altos estratos sociales marcaron socialmente la calidad de las personas que las conformaron mediante un vocablo de uso reservado: *almehenob*. Y esto no significa que el resto de gente "común" no tuviese madre y padre, es que el

término en cuestión revela el reconocimiento social de la calidad de un grupo de mayor estratificación que el resto, por lo que uno de sus imponderables fue sistematizar y presidir la vida ritual. Para ello se apropiaron de un discurso legitimador, seguido de la apropiación del saber, que aún en la Colonia, la élite indígena mantuvo gracias a los cargos de poder formal vinculados al cabildo e incluso a los otorgados por los españoles como hidalgos o el privilegio de portar el "don" antecediendo a su nombre.

Aún con la disolución de muchos de los poblados prehispánicos que fueron reordenados y su gente congregada en otros pueblos por los españoles, las élites locales mantuvieron su estructura y algunos cargos de poder formal, aunque a escalas locales reducidas. Es evidente que no todos aceptaron ser congregados, pero tampoco todos huyeron o se suicidaron tras la quema y abandono forzado de sus poblados.

El haber conservado a sus autoridades locales, dentro del pueblo donde aquellos que de forma ya sea forzada o aceptada, fueron congregados, significó la posibilidad de resguardar a los ancestros al conservar el poco poder formal e informal que quedó en las manos de sus dirigentes, junto con aquellos cargos derivados de la religión cristiana como el maestro de escuela, el de cantor, el de músico o el de rezador. También los cargos en las cofradías desde donde organizaban y administraban las festividades al santo patrono y los gastos que se generaban, así como los derivados de la religiosidad autóctona que continuó de manera clandestina.

Mantener a sus autoridades, aún asentados dentro de otro poblado, posibilitó el que los indios mayas mantuvieran su organización social bajo un sistema de casa-asociación aunque ya muy debilitado, pues aún con la prohibición de vivir a la usanza antigua -bajo un mismo techo más de una familia nuclear-, la red de relaciones sociales seguía basada en normas de sujeción del viejo modelo, donde el acceso a las altas esferas sociales estaba condicionado al poder y al saber.

En los pueblos de los indios, se reconocía y se aceptaba de forma más o menos pacífica la autoridad de los extranjeros, ya que al mismo tiempo, se negaba el pleno sometimiento al mantener las viejas formas de organización social. Los españoles vivían temerosos y por eso, su constante preocupación a vigilarlos y a calificar con carácter demoníaco todo aquello que salía de su propio campo de entendimiento, como las relaciones denominadas amistades ilícitas practicadas como parentesco espiritual entre padres y padrinos de un niño llevado a bautizar o las redes de hermandades que sostenían los cultos de índole indígena.

Durante la Colonia, mucho del sistema de creencias continuó, aunque incorporando nuevos elementos. Así la cruz cristiana tomó un nuevo ropaje entre ellos. Trazada de forma horizontal, la cruz representaba el plano delimitado por los cuatro rumbos del mundo, y al elevarla, es decir, al ponerla erguida y sobre un plano vertical, mostraba también las tres regiones del universo maya. Esto ayudó a incorporarla, escondiendo y resguardando la concepción del mundo mentalizado en la figura arbórea de la ceiba o ya'axche. Los misioneros se apropiaron del término uaom che para designarla, creyendo ver en ese símbolo indígena el cristiano y, fue utilizado por los frailes para que facilitarles su labor pretendiendo quizás, que con el tiempo se iría olvidando el antiguo significado. Pero el resultado fue uno muy distinto. No es difícil ni inverosímil suponer que en la veneración indígena, se siguieran reproduciendo los principios fundamentales de su religiosidad al amparo de la cruz si ella presidía los actos solemnes, así como antiguamente se comenzaba evocando a lo sagrado con un ritual que partía "consagrando" y ofertando hacia los cuatro rumbos y a las potencias que los regían.

En cuanto a los ancestros, el valor y el motivo por el cual estuvieron vinculados a la casa, fue porque habían vivido entre los hombres pero no como simples mortales. Ellos fueron integrados a la religión cristiana dentro del ritual católico que modificó y dictó el ritual funerario

que debían seguir los recién conversos. Para conservarlos como parte de un culto, los mayas se sometieron a las asociaciones religiosas aceptadas por los frailes como las cofradías, donde los miembros gozaban de misas que se solicitaban a los clérigos en fechas como la de Todos los santos, en los aniversarios luctuosos, en las festividades de la cofradía y otras solicitadas por el descanso del difunto. Alternamente, estaban los servicios ofrecidos por los especialistas rituales indígenas que efectuaban secretamente los cultos propios del ceremonial indígena.

Antes de la conquista, en el mito de creación de los hombres por las deidades, los primeros padres/madres cayeron a la tierra y resulta que estos portaban apelativos de Casas dominantes del Posclásico -eh ahí el nombre que Mediz B., dio a este relato del *Chilam Balam*. Cada miembro que pertenecía a una Casa dominante, se veía como descendiente de esos primeros hombres creados por las deidades en aquel momento "maravilloso". Cada uno era también el reemplazo, el sucesor que entregaba la carga a las generaciones que les sucedían junto con el derecho al gobierno, ¿sucedió así a lo largo de toda la Colonia? Ciertamente no. A medida que los trescientos años de dominio español fueron avanzando, la élite indígena fue eliminada por el régimen español del mando de los pueblos, la figura del cacique fue perdiendo autoridad y le fue cada vez más difícil retener el poder, mucho más si en término reales, no ejercía el mando.

Para los Xiu de Yaxá, fue prácticamente imposible formar parte del cabildo indígena de ese poblado. Así lo testifican los papeles que resguardaron. En éstos, aparecen otros ejerciendo el cargo de gobernador o de alcaldes o de regidores. Es posible que esto haya ocurrido, debido a la alianza que sus antepasados tuvieron con los españoles en tiempos de la conquista. Les fueron otorgados títulos de hidalguía que con el paso del tiempo, y junto con sus privilegios, les sirvieron sólo para recibir el calificativo de "ca ch'an: nuestros hombres sin oficio". Así se refirió el cabildo de Yaxá en febrero de 1738 a ellos cuando obedeció al gobernador español de Yucatán,

quien mandaba cumplieran con los privilegios a que tenían derecho como hidalgos don Salvador Xiu Ku, don José y don Felipe Xiu (Quezada y Okoshi, 2001: 123-126). "Hombres sin oficio" fueron llamados pues ya no ejercían cargo alguno y se convirtieron en "mantenidos" del pueblo.

Las autoridades de los mayas fueron remplazadas por las españolas junto con la nomenclatura asociada a la dignidad que investían. Para finales del siglo XVIII los mismos Xiu llamaron a los gobernadores de Yucatán con títulos que en tiempos antiguos fueron de uso exclusivo para los gobernantes locales. Don Pablo Xiu solicitó, al defensor de los naturales, que a él y a otros parientes suyos les fueran guardados sus honras y sus privilegios. Su solicitud era que el gobernador de Yucatán la aprobara con su firma "hen cen nanacili ti tu lacal ca yum halach uinicob cu manelob (lo que [ha sido] costumbre de todos nuestros señores halach uinicob pasados)". El mandamiento de aprobación del gobernador, fue redactado con fecha de 13 de noviembre de 1789 (Quezada y Okoshi, 2001: 157-159). A partir de entonces aparece en los papeles de don Pablo Xiu de 1793 y en los de don Antonio Xiu (posiblemente de 1801), la misma oración llamando a los gobernadores con ese título (Quezada y Okoshi, 2001: 161, 163).

Ya en 1688, el intérprete general Luis Cárdenas, refiriéndose a los autos emitidos por los señores gobernadores "[que] tuvieron el oficio de *halach uinic* (*dzocan u halach uinicilob*) [...] serán guardados [y] los obedecerán [como] los anteriores, tal como se acostumbra (*bin tacuntabac u tzicilob yetel u kilacabilob bayli tachile*)" (Quezada y Okoshi, 2001: 104).<sup>58</sup> Lo

-

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> En la nota al pie 71, Quezada y Okoshi explican por qué tradujeron el término *kilacabilob* como anteriores, ya que es un sinónimo de antepasados, dicen, y el contexto hace referencia a los mandamientos anteriores al de don Juan José Bárcena, gobernador y capitán general de Yucatán en 1688, quien al ver los autos firmados por sus predecesores en el cargo, dice el interprete de los naturales, procedió a validar la petición de don Juan Xiu Cimé, sus dos nueras y la esposa de su sobrino, Bonifacio Uc, para exentarlas del pago de tributo. De igual manera, en el documento se entiende que el interprete Luis Cárdenas utilizó el término para referirse a los gobernadores pasados que habían ejercido el cargo de Gobernador de Yucatán (Quezada y Okoshi, 2001: 96-97, 102). Por otro lado, el término *uinicil* es otra variante del término *uinic* (persona), puede verse un ejemplo de esto: *uinicil cah*= "hombre ser" (Acuña, 1993: 494).

importante del hecho es que aunque no fueron los indios mayas quienes escribieron esto sino el intérprete general, el que los gobernadores fuesen llamados *halach uinicilob*, refuerza una verdad que al final de la Colonia quedó ratificada: ya no fueron los Xiu quienes ejercieron ese cargo de gobierno sino los españoles, quienes además impartían justicia y emitían las leyes que validaban la supremacía en la región, de ahí que el interprete (y no los indios mayas) haya también utilizado el término *kilacabilob* para referirse a los gobernadores españoles. Es difícil pensar que el intérprete no sabía que estaba empleando un término empleado para ciertos hombres destinados a ejercer autoridad apoyada en preceptos del orden religioso indígena. Así que por eso empleó el vocablo y equiparó a los gobernadores españoles con los antiguos sustentadores del poder, los ancestros que ya no pudieron continuar entregando su carga en forma de mando a sus descendientes. De hecho, esto fue el desplome de esta antigua Casa dominante Xiu, situación que vivieron muchas otras casas-asociación.

Toda vez que la supremacía española fue afianzándose a medida que avanzaron los trescientos años de su dominio, las antiguas Casas dominantes perdieron poco a poco la verisimilitud que las fortalecía y sus integrantes fueron suplidos del gobierno y de la religión como únicos líderes. La religiosidad maya, que era en mucho, el motor de esa verosimilitud, comenzó a moverse entre dos polos: las creencias nativas y las creencias cristianas. Lentamente la religiosidad indígena se fue transformando pero sin olvidar a sus antiguas deidades, las cuales seguían recibiendo sustento y veneración -aunque no con la misma intensidad ni el mismo esplendor por la represión que ejercían los religiosos extirpadores de idolatrías.

Ante esa represión no quedó otro camino que actuar en la clandestinidad y para ello, los saberes comenzaron a circular entre los mayas quienes a decir de Bracamonte y Solís (1995: 87), conformaron un *continum* "entre los indios colonizados/fugados/independientes" y entre aquellos

que vivían bajo campana. Este *continum* a que se refieren, trata del saber religioso que sirvió de base para que se mantuvieran como una unidad cultural distinta.

Como parte de las responsabilidades que ejercía la élite maya, aquellas concernientes con la religión no estaban separadas de sus tareas y aún durante el periodo colonial, habrían de seguir reteniendo los pocos cargos derivados de las tareas de apoyo a la doctrina católica. Muchos de los testigos y acusados en los juicios de idolatría eran maestros de escuela, cantores, sacristanes, caciques y señores principales.

En el Yucatán Colonial, la enseñanza indígena seguía siendo, en su mayoría, con fines relacionados a la doctrina católica pero también para iniciar a los indios en las letras. Para 1562, eran los frailes franciscanos quienes fundaban las escuelas en las iglesias y en los conventos. Los niños acudían para aprender a recitar las cuatro oraciones básicas (Padre Nuestro, Ave María, Credo y Salve), luego de que las aprendían, la instrucción continuaba con el ingreso a los ejercicios de lectura y escritura. El énfasis estaba sin embargo en los rezos de la doctrina cristiana mismos que se aprendían de forma oral; una vez que los pequeños los memorizaban cumplían con su instrucción y varios dejaban de ir para ayudar a sus padres en las labores cotidianas, así que aquellos niños que continuaban eran aquellos con posibilidades económicas más desahogadas y que por lo regular, eran hijos de los principales del lugar o los de los vecinos.

De esas escuelas de indios de leer y escribir, salían los escribanos, los músicos y los cantores, pues del mismo modo, se enseñaban como una parte importante en la evangelización, los cantos y el tocar instrumentos que acompañaban los eventos religiosos como misas, procesiones, defunciones, etcétera.

En las declaraciones de los procesos idolátricos, entre los presentes a las ceremonias estaban los maestros de escuela que eran más de uno por poblado. De igual manera, otras

situaciones saltan a la vista como por ejemplo: Juan Pech era maestro de la escuela de Usil y también *ah kin* desde hacía unos cuatro años, oficio que aprendió de su padrastro Juan Cocom, *ah kin* de Sotuta. En su declaración afirmó haber hecho un sacrificio dentro de la iglesia del lugar (Scholes y Adams, 1938, 1: 114).

Otro declarante dijo llamarse Francisco Canché, maestro de la escuela de Kancumup. Declaró que no participó en ceremonias idolátricas en el poblado pero que sí dio su consentimiento para que se hiciera un sacrificio en el cementerio del lugar. Sin embargo, otro declarante lo señaló como uno de los que, terminado un sacrificio, les predicó al resto que eso era lo que habían de hacer porque "era lo bueno por reverenciar a sus ídolos y dioses porque eran los que proveían de comida y lo necesario y que aquello se había de creer y no otra cosa, y que todos oyeron el sermón" (Scholes y Adams, 1938, 1: 91-93, 85).

Juan Couoh, dijo ser maestro en la escuela de Yaxcabá y de Tanuz (poblado asentado tras la reducción, en el primero). En su declaración dijo que tenía sesenta ídolos escondidos en una cueva a los cuales ofrendaba copal y que los había heredado de su padre, también afirmó ser maestrescuela desde hacía ocho años (Scholes y Adams, 1938, 1: 103-104). Otro testigo refiere que fueron los maestros de la escuela, Juan May y Gaspar Kumun quienes en el sacrificio de un muchacho, lo clavaron en una cruz donde se le dio muerte (Scholes y Adams, 1938, 1: 125).

Los maestros de escuela pertenecían al grupo de principales y muchos eran *ah kinob* y por esa condición participaban en los rituales que varios declarantes de juicios por idolatría refirieron. Tan solo en los juicios derivados del proceso contra Don Diego Quijada, alrededor de veinte nombres de maestros se hallan en los documentos referidos (Scholes y Adams, 1938, 1: 78-160).

La labor del maestro de escuela era hacer que los niños aprendieran los rezos básicos, lo que incluía el organizar a los pequeños para que acudieran a hacer los maitines (rezos que se

hacían antes del alba). Muchos de los maestros que enseñaron lo básico de la doctrina, la lectura y la escritura, enseñaron a los pequeños a través de la ventana de sus ojos y de su propio entendimiento pues también eran *ah kinob* y, ante la escasez de frailes que cubrieran cada rincón de la península, siguieron practicando e impartiendo la religión indígena. Ellos fueron el vehículo transmisor de una religión mucho más cercana a su visión del mundo. Esto hizo posible que algunos de los preceptos de la antigua religión continuasen, entre ellos, la creencia en protectores menores, más cercanos a la gente del común que los cultos a las grandes deidades y los grandes ancestros.

Los cultos privados y prohibidos fueron el refugio para resguardar principios fundamentales de la vida cotidiana. Por eso, protectores como los del hogar y los de la milpa perduraron. De entre ellos, los del hogar fueron los ancestros, pues quiénes más indicados para proteger a los habitantes. La protección podía invocarse con un objeto que los rememorase en el altar doméstico, señalado este último quizás, con una pequeña y humilde cruz.

No hubo una ruptura total con las viejas formas de vida indígena, ni una dominación en el sentido pleno del término como se vio cuando al final del siglo XVIII, la Corona tuvo que emitir un decreto para que se impartiese la lengua castellana en los Pueblos de indios, habitados ya no sólo por naturales sino por vecinos, pertenecientes a otras castas. Nada pudo aniquilar del todo el saber de este pueblo, ni la forma de vida que les impusieron los españoles, porque una cultura muere en cuanto sus portadores dejan de existir o abandonan la lucha y se quedan en su papel de dominados y las constantes rebeliones, junto con las prácticas culturales del mundo indígena que continuaron existiendo durante la Colonia, muestran otra realidad.

Hubo una lucha en la aparente pasividad de los mayas. Esta resistencia tuvo muchas caras como las profecías que circulaban entre ellos, las rebeliones, la huida que emprendían algunos

hacia la montaña, la producción de Códices y textos mayas como los Chilames que eran usados por sus sacerdotes durante gran parte de la Colonia para efectuar el ceremonial indígena, etcétera (Chuchiak, 2000: 145). Aquella fue una lucha que mantenían en la vida cotidiana dentro de los pueblos donde estaban congregados, sustentada en la transmisión del saber antiguo que aún seguía vigente entre ellos y aún daba sentido a su mundo.

Como la casa para los mayas, fue esa apropiación del espacio físico que no se concretó sólo en lo material porque también fue extendida a las relaciones sociales, cada uno de sus miembros fue el receptor o heredero de sus habitantes anteriores, ya que con los bienes materiales iba todo un sistema cargado de significados que era lo que agregaba valor a la casa-habitación y a la casa-asociación. Se transmitió entonces como algo preciado bajo bienes materiales y miembros adheridos en el social y, tomó mucho de su valor por la vía de los ancestros pues estos, que habían acompañado a las deidades creadoras, también habían dado los nombres a "cada piedra del camino y a cada árbol". Donde los mayas veían el espacio delimitado por sus esquinas fue puesta una cruz cristiana rodeada de piedras amontonadas. Al dividir las tierras para delimitar las de cada pueblo, lo hicieron con piedras y cruces hechas de madera de árboles de la región. A la entrada de cada pueblo, a lo largo de los caminos y en los altares de las iglesias, la cruz cristiana fue "plantada": el árbol de mundo fue plantado. Nombrar el espacio es el acto que sigue luego de que éste es medido o tomado en posesión y los ancestros tomaron, midieron y luego nombraron ese suelo para beneficio y sustento de sus descendientes.

Alrededor de la octava década del siglo XVI, don Francisco de Montejo Xiu, el último halach uinic de Maní, murió sin más patrimonio que "su casa de cal y canto [...] una cama y un colchón, dos cajas con sus cerraduras, nueve sillas y una mesa"; ocurrió lo mismo con el indio principal, también de Maní, Juan Chan quien tenía su casa-habitación hecha de "bajareque y paja"

(Quezada, 1993: 138). Y ocurre que no puede medirse la riqueza con base en los parámetros del mundo occidental. Antes bien, al cruzar el umbral de su casa-habitación ellos poseían un extenso cúmulo de relaciones con otras personas. Como miembros de una casa-asociación, ésta sustentaba su riqueza en una red de bienes intangibles de los que gozaban gracias a su posición dentro del grupo de *almehenob* (principales). Por eso, en el caso de los indios huidos seguían varias familias aceptando vivir bajo el mando de un líder al que llamaron cacique.

La casa-asociación se conformaba por sus miembros que le daban vitalidad con su trabajo y solucionaban de forma más eficiente las necesidades de la vida cotidiana. Al convivir de esa manera siguieron reproduciendo sus viejas ideas sobre la vida humana. Y no es que fuese mejor o peor sino que a ellos les funcionaba porque así compartían responsabilidades, les era más fácil solventar los gastos, las cargas de tributo y repartían entre sus convidados algo de su riqueza, un valor muy apreciado porque fomentaba vínculos entre dadores y receptores y, ponían en marcha esa red de relaciones que alentaba las cada vez más esfumadas diferencias sociales entre ellos. Defender esa forma de vida fue resistir los embates de la cultura extranjera que les impuso sus reglas.

Cuando se trata de negar una supremacía en aras de beneficiar a otra, todo medio por el cual una sociedad expresa su propia manera de pensar y su propia organización social, se vuelve atemorizante por la idea de que puedan unirse. Por eso el ideal español no actuó más que como lo hacen muchos grupos sociales, tratando de eliminar la diferencia, esto es, erradicando, en este caso, de entre los mayas, todo recuerdo sobre sus añejas formas de vida y toda práctica que no perteneciera al mundo occidental.

Pero contrariamente a lo que pensaron, no hubo esa aniquilación de la vida autóctona porque al conservar la lengua y el que viviesen "sin mezclarse" con otros que no fuesen

indígenas, los españoles fortalecieron la esencia de la identidad maya contenida en los pueblos donde quedaron confinados. Así se gestó lentamente la unidad de los indígenas pues aún tenían acceso a su organización reconocible por sus propias formas de gobierno, sus señores locales, el grupo sacerdotal que administraba la vida ritual que satisfacía y resolvía sus necesidades cotidianas, el comercio de productos propios del ceremonial indígena que sostuvieron con los indios huidos y sobre todo, el intercambio de ideas que se daba como producto de ese contacto.

Así, comenzaron a contar en la comodidad de sus hogares los padres a sus hijos, relatos que hasta el día de hoy existen sobre la expulsión de los *dzules* y el regreso de las autoridades nativas. El conocimiento de la flora, de la fauna, de los caminos, parajes y aguadas continuó entre los indios quienes siguieron llamándose *ahotchnalon*, los que somos naturales, oriundos de esta tierra. Se mantuvieron muchos relatos, muchos escritos que circularon clandestinamente y sus mitos de creación continuaron perpetuándose. Y quizá perdieron mucho del contenido que sus abuelos conocieron pero no por ello se perdió el mensaje. Así marcaron la diferencia, resistiéndose a una completa dominación.

En este trabajo se han explorado las sendas del habitar de los mayas coloniales, bajo la premisa de que aún conservaron algo de su pasado. Aunque los mayas actuales ostentan una matriz cultural ésta está vinculada a la tierra o patria que los mayas prehispánicos dominaron y nombraron junto con cada cosa y cada lugar. Su dominio les permitió apropiarse del entorno físico y comenzar a representar en él su visión del mundo. Alimentando con el sudor y el cuerpo de generaciones, continuaron dando el sustento a sus deidades e invocado a sus ancestros. Cuando esto deje de suceder, los mayas habrán dejado de existir junto con esa tierra donde está contenida la esencia de su identidad. Porque una tierra no tiene valor de propiedad más que por las personas que son quienes se lo otorgan.

## REFERENCIAS ELECTRÓNICAS, ARCHIVÍSTICAS Y BIBLIOGRÁFICAS

México, Yucatán, registros parroquiales y diocesanos, 1543-1977. Imágenes. FamilySearch. Recuperados en 2014 desde http://FamilySearch.org

AGEY: Archivo General del Estado de Yucatán

CAIHY: Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán

AGN: Archivo General de la Nación

Acuña, René (ed.). (1993). *Bocabulario de Maya Than*. México: UNAM: IIFil: CEM (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 10).

Anaya, Armando. (1994). El sistema de parentesco durante el Clásico maya: un modelo explicativo basado en el concepto de casa noble [tesis de licenciatura]. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Alonso, Martín. (1988). Enciclopedia del idioma: diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX) etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano (3 vols.). México: Aguilar.

Álvarez, Cristina. (1997). Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial (vol. 3). México: UNAM: IIA.

#### Aramoni, Dolores.

\_(1998). "La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis". En Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (cords). *Cultura y etnicidad zoque, nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, pp. 97-103. Tuxtla Gutiérrez: UNACH: UNICACH.

\_(2000). "Guachibales y cowinás: culto a los ancestros, devoción a los santos". *ANUARIO del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas*, vol. VIII, pp. 347-361.

Arzápalo, Ramón (edit., sist., clasif. y trans.). (1995). Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español (vol. 1). México: UNAM: IIA.

Backhouse, E. y C Tylor. (2004). *Historia de la iglesia primitiva: desde el siglo I hasta la muerte de Constantino*. Francisco Albricias (trad.). Barcelona: CLIE.

#### Báez-Jorge, Félix.

\_(2003). Los disfraces del diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica). Xalapa: UV.

\_(2000). Los oficios de las diosas. Xalapa: UV.

Barrera Vásquez, Alfredo (dir.). (1980). *Diccionario Maya Cordemex. Maya-español, español-maya*. Mérida: Ediciones Cordemex.

Baudot, Georges. (1992). *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II, siglo XVI*. Stella Mastrangelo (trad.). México: FCE.

Bernal, Guillermo. (2012). "Historia dinástica de Palenque: la era de K'inich Janahb' Pakal (615-683 d. C.)". En *Revista Digital Universitaria [en línea]*. 1 de diciembre de 2012, vol. 13 (12). Recuperado el 19 de diciembre de 2014 desde http://www.revista.unam. mx/vol.13/num12/art117/.

#### Boccara, Michel.

\_(2004a). "Kuxan su'um, la soga de vida: el cordón umbilical celeste". En *Los laberintos sonoros, Enciclopedia de la mitología yucateca* (t. 5). Paris: Editions Ductus.

\_(2004b). "Los aruxes, captadores de antepasados: mitología de la fabricación de los dioses". En *Los laberintos sonoros. Enciclopedia de la mitología yucateca* (t. 7). Paris: Editions Ductus.

Botton, Flora. (2010). "El culto a los ancestros en China". En Mercedes de la Garza y Ma. del Carmen Valverde (cords). *Teoría e historia de las religiones* (vol. 1), pp. 125-143. México: UNAM.

Bracamonte y Sosa, Pedro y Gabriela Solís. (1995). Espacios mayas de autonomía. El pacto colonial en Yucatán. Mérida: UADY: CONACYT.

Braudel, Fernand. (1999). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Josefina Gómez (trad.). Madrid: Alianza.

Bricker, Victoria R., Eleuterio Po'ot y Ofelia Dzul. (1998). A dictionary of the Maya language: as spoken in Hocaba, Yucatan. Salt Lake City: Universidad de Utah.

Brinton, Daniel G. (1882). "The Crhonicle of Chac Xulub Chen". En *The maya crhonicles* (pp. 189-259). Philadelphia: D. G. Brinton.

Candau, Joël. (2002). *Antropología de la memoria*. Paula Mahler (trad.). Buenos Aires: Nueva Visión SAIC.

Cárdenas Valencia, Francisco de. (1937). Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita el año de 1639. México: Porrúa.

#### Cardoso de Oliveira, Roberto.

\_(1992a). "Identidad étnica, identificación y manipulación". En. *Etnicidad y estructura social*, pp. 19-45. Virginia Molina y Enrique Lemus (trads.). México: CIESAS.

\_(1992b ). "Un concepto antropológico de identidad". En *Etnicidad y estructura social*, pp. 45-60. Virginia Molina y Enrique Lemus (trads.). México: CIESAS.

#### Carmack, Robert M.

\_(1979). Evolución del reino Quiché. Danilo A. Palma (trad.). Guatemala: Piedra Santa.

\_(1981). The Quiché mayas of Utatlán. The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom. Norman: Universidad de Oklahoma Press.

\_ y James L. Mondloch (edit., trans., trad. y nots.). (1989). *El título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*. México: UNAM: IIFil: CEM (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 8).

Carrasco, Pedro. (1976). "Los linajes nobles del México antiguo". En Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.). *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, pp. 19-36. México: INAH/SEP.

Caso, Laura. (2001). "La familia Xiu de Maní: sobrevivencia de un linaje maya yucateco del Posclásico y sus estrategias coloniales". En Francisco González Hermosillo (coord.). *Gobierno y economía en los pueblos indios del México Colonial*, pp. 75-96. México: INAH.

#### Cassigoli, Rossana.

\_(2006). "Usos de la memoria: prácticas culturales y patrimonios mudos". En *Revista Cuicuilco*, vol. 13 (38), pp. 133-151.

\_(2010a). Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano. UNAM: Gedisa.

\_(2010b). "Memoria, historia y praxis". En *Historia, antropología y fuentes orales*, núm. 44 (3a época), pp. 97-112.

## Ciudad Real, Antonio de.

\_(1984). Calepino Maya de Motul, (2 vols.). René Acuña (edit.). México: UNAM: IIFil.

\_(2001). Calepino Maya de Motul. René Acuña (edición crítica y anotada). México: Plaza y Valdes.

Chuchiak, John F. (2000). The Indian Inquisition and The Extirpation of Idolatry: The Process of Punishment in the Provisorato de indios of The Diocese of Yucatan, 1563-1812 [Tesis PH. D.]. Nueva Orleans: Universidad de Tulane.

Clastres, Pierre. (1981). "Mitos y ritos de los indios de América del Sur". En *Investigaciones en Antropología política*, pp. 65-104. Estela Ocampo (trad.). Barcelona: Gedisa.

Cobos, Rafael. (2005). "Prácticas funerarias en las Tierras Bajas del Norte". En Andrés Ciudad Ruíz, Mario H. Ruz y Ma. Josefa Iglesias (edits.). *Antropología de la eternidad: la muerte en la* 

cultura maya. México: Sociedad Española de Estudios Mayas: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cruz Rangel, José A. (2010). La religiosidad indígena de impronta mesoamericana en la Colonia: una estructura del poder y control social [tesis doctoral]. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Cuevas, Martha. (2007). Los incensarios efigie de Palenque, deidades y rituales mayas, México, UNAM: IIFil/ INAH.

Dávalos, Deyanira. (2012). "La Crónica de Chac Xulub Chen: el discurso y la sumisión del linaje Pech como arma de lucha". En *KinKaban, Revista electrónica del CEICUM*, núm. 1, pp. 58-63. Recuperado el 22/VI/2013 desde http://www.ceicum.org/Contenido\_ KinKaban01.aspx.

De la Garza, Mercedes y otros (eds.) (2008). *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco* (vol. 1). México: UNAM: IIFil: CEM. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 1).

Diccionario de Autoridades (3 vols.). (2002). Madrid: Gredos.

Diccionario de Viena, español-maya, (copia xerox del original). (19--). Lugar de publicación no identificado: editor no identificado.

Doménech, Sergi. (2011). "Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los 'verdaderos retratos' marianos como imágenes de sustitución afectiva". En *Tiempos de América*. *Revista de Historia, Cultura y Territorio*, núm. 18, pp. 77-93.

Durand, Gilbert. (2004). Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general. México: FCE.

Durkheim, Emile. (1991). Las formas elementales de la vida religiosa, México: Colofón.

#### Eliade, Mircea.

\_(1994). *Mito y realidad*. Luis Gil (trad.). Barcelona: editorial Labor.

\_(1997). "Sagrado y profano. Conclusiones". En Marco B. Rueda y Segundo E. Moreno (recops.). *Cosmos, hombre y sacralidad. Lecturas dirigidas de Antropología Religiosa*, pp. 9-21. Ecuador: ediciones Abya-Yala/ Departamento de Antropología PUCE.

Farriss, Nancy. (2012). *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. María Palomar (trad.). México: CONACULTA-INAH: Artes de México.

Fernández, Leticia A. (2004). *Bajo el peso del agua: análisis estructural del relato de la Historia y Crónica de Chac Xulub Chen* [tesis de licenciatura]. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Florescano, Enrique. (1990). "Mito e historia en la memoria nahua". En *Historia Mexicana*, vol. 39 (3), pp. 607-661.

Foncerrada de Molina, Martha. (1965). *La escultura arquitectónica de Uxmal*. México: UNAM: IIE.

Franzen, August. (2009). *Historia de la Iglesia*. Ma. Del Carmen Blanco y Ramón A. Díez (trads.). Santander: Sal Terrae.

Freidel, David; Linda Schele y Joy Parker. (2001). El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes. Jorge Ferreiro (trad.). México: FCE.

García Campillo, José Miguel. (2001). "Santuarios urbanos. Casas para los antepasados en Chichén Itzá". En Andrés Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesias y Ma. Del Carmen Martínez (edits.). *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*, pp. 403-429. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

García de Cortázar, José Ángel. (2012). *Historia religiosa del occidente medieval (años 313-1464)*. Madrid: Akal.

García Martínez, Bernardo. (2009). "La creación de Nueva España. En *Historia general de México (Versión 2000)*. Obra preparada por el Centro de Estudios Históricos. México: El Colegio de México.

#### Gillespie, Susan D.

\_(2000). "Rethinking ancient maya social organization: replacing "linaje" with "house". En *American Anthropologist*, vol. 102 (3), pp. 467- 484.

\_(2011). "El modelo de la 'casa' en la estructura política maya". En Ana Luisa Izquierdo (edit.). El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política, pp. 29-61. México: UNAM: IIFil: CEM.

#### Giménez Montiel, Gilberto

\_(2005). Teoría y análisis de la cultura (vol. 1). México: CONACULTA (Colección Intersecciones 5).

\_(2006). "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad". En *Cultura y representaciones sociales, revista electrónica en Ciencias Sociales*. Año: 1 (1). Recuperado el 22/III/2012 desde http://www.culturayrs.org.mx.

\_(2007). Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. Víctor Goldstein (trad.) México: CONACULTA/ ITESO.

Góngora Pacheco, María Luisa (trad.) (1993). *Cuentos de Oxkutzcab y Maní*. México: INI/SEDESOL.

González, Stella María. (1978). Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571. México: El Colegio de México.

Guignebert, Charles. (1957). El Cristianismo medieval y moderno. Nélida O. Reynal (trad.). México: FCE.

Hanke, Lewis. (1974). Uno es todo el género humano. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda (trads.). Chiapas: Gobierno Institucional del Estado.

Hanks, William F. (2010). Converting words: Maya in the age of the cross. Berkeley: Universidad de California.

Haviland, William A. (1972). "Principies of descent in sixteenth century Yucatan. En *Katunob*, vol. 8 (2), pp. 63-73.

Heller, Agnes. (2003). "Memoria cultural, identidad y sociedad civil". En *Indaga: Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 1, pp. 5-18.

Hopkins, Nicholas A. (1988). "Classic mayan kinship systems: epigraphic and ethnographic evidence for patrlineality. En *Estudios de cultura maya*, vol. 17, pp. 87-121.

Jáuregui, Jesús. (1982). "Las relaciones de parentesco". En *Nueva Antropología. Revista en Ciencias sociales*, núm. 18, pp. 179-208.

Jensen, Ad. E. (1975). *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Carlos Gerhart (trad.). México: FCE.

Joyce, Rosemary A. (1981). "Classic Maya Kinship and Descent: An Alternative Suggestion". En *Journal of the Steward Anthropological society*, vol. 13 (11), pp. 45-57.

Krickeberg, Walter. (1933). Los totonacas: contribución a la etnografía histórica de la América Central. Porfirio Aguirre (trad.). México: SEP: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.

Landa, fray Diego de. (1982). Relación de las cosas de Yucatán, México: Porrúa.

## Le Guen, Olivier.

\_(2003). "Quand les morts reviennent... Réflexion sur l'ancestralité chez les Mayas des Basses Tierres". En *Journal de la société des américanistes*[en línea], vol. 89 (2), puesto en línea el 5 de junio de 2008, recuperado el 21 de noviembre de 2014 desde http://jsa.revues.org/1560

\_(2009). " Ubèel pixan: el camino de las almas. Ancestros familiares y colectivos entre los mayas yucatecos". En *Península*, vol. 3 (1), pp. 83-120.

León-Portilla, Miguel. (2003). Tiempo y realidad en el pensamiento maya: ensayo de acercamiento. México: UNAM: IIH.

Levinas, Emmanuel. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

#### Lévi-Strauss, Claude.

\_(1975). El pensamiento salvaje. Francisco González (trad.). México: FCE.

\_(1981). La vía de las mascaras. J. Almela (trad.). México: Siglo XXI editores.

\_(1969). Las estructuras elementales del parentesco, Marie T. Cevasco (trad.). Argentina: Paidós.

Lizana, Bernardo de. (1995). *Devocionario de Nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*. René Acuña (edic. y apénd.). México: UNAM: IIFil: CEM (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 12).

## López Austin, Alfredo.

(1995). Tamoanchan y Tlalocan. México: FCE.

\_(1996). Los mitos del Tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana. México: UNAM: IIA.

López Cogolludo, Diego. (1955). *Historia de Yucatán* (vol. 1). Campeche: Talleres gráficos del Gobierno del Estado.

Martínez Hernández, Juan (trad.). (1926). *Crónica de Yaxkukul*. Mérida: Talleres de la compañía tipográfica yucateca.

Mathews, Peter L. (1997). La escultura de Yaxchilán. Antonio Saborit (trad.). México: INAH.

#### McAnany, Patricia A.

\_(1995). Living with the ancestors: kinship and kingship in ancient Maya society. Austin: Universidad de Texas.

\_(2010). "Recordar y alimentar a los ancestros en Mesoamérica". En *Arqueología Mexicana*, vol. 18 (106), pp. 26-33.

Mediz B., Antonio (trad.). (1930). *Libro del Chilam Balam de Chumayel*. San José: Imprenta y librería Legmann (Sauter & Co.).

Menegus, Margarita. (2005). "El cacicazgo en Nueva España". En Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre (cords.). *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, pp. 13-69. México: UNAM/Plaza y Valdés.

Michelet, Dominique y Charlotte Arnauld. (2006). "Del arraigo mediante el culto a los ancestros a la reivindicación de un origen extranjero". En Andrés de Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesias y Rogelio Valencia (edits.). Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo, pp. 65-92. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas: Dinastía Vivanco fundación.

Molina, Alonso fray. (2008). Vocabulario en lengua castellana/mexicana-mexicana/castellana. México: Porrúa.

Montoliu Villar, María. (1983). "Reflexiones sobre el concepto de la forma del universo entre las Mayas". En *Anales de Antropología*, vol. 20 (2), pp. 9-38.

Morales, Manuel A. (2011). Palabras que se arremolinan. Lenguaje simbólico en el Libro del Chilam Balam de Chumayel. México: Plaza y Valdés editores.

Morley, Sylvanus G. (1941). "The Xiu Chronicle. Part I: The History of the Xiu". Ms. en el Museo Peabody: Universidad de Harvard.

Neurath, Johannes. (2010). "Envoltorios sagrados y culto a los ancestros: Los huicholes actuales y el antiguo reino del Nayar". En *Arqueología Mexicana*, vol. 18 (106), pp. 60-65.

Núñez de la Vega, Francisco fray. (1988). *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*. María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz (edits.). México: UNAM: IIFil: CEM (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 6).

Ortiz Yam, Inés y Sergio Quezada (edición anotada y crítica). (2009). Visita de Diego García de Palacio a Yucatán, 1583. México: UNAM: IFil: CEM (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 19).

#### Okoshi, Tsubasa.

\_(1992). Los canules: análisis etnohistórico del Códice de Calkiní [tesis doctoral]. México: Universidad Autónoma Nacional de México.

\_(2001). "Mito, historia y legitimación del poder entre los mayas Posclásicos de Yucatán". En Gluber, Ruth y Patricia Martel (eds.). *Yucatán a través de los siglos: Memoria del Simposio del 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador*, pp. 213-228. Mérida: UADY.

\_(intr., transc. y nots.). (2009). *Códice de Calkiní*. México: UNAM: IIFil: CEM (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 20).

\_(2011). "Ch'ibal y cuuchcabal: una consideración sobre su función en la organización política de los mayas yucatecos del Posclásico". En Ana Luisa Izquierdo (edit.). *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política*, pp. 207-224. México: UNAM: IIFil: CEM.

Paris, Gratien de. (1947). *Historia de la fundación y evolución de la Orden de Frailes Menores en el siglo XIII*. R. P. Victoriano Má. de Larráinzar (trad.). Buenos Aires: Desclèe, de Brouwer.

Peniche, Claudia Paola. (2005). Parentesco y sociedad entre los mayas yucatecos en la época Colonial [tesis docotoral]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pereiro, Xerardo. (2004). "Apuntes de antropología y memoria". En *Revista El Filandar o Fiadeiro*, núm. 15, pp. 75-81. Recuperado el 22 de septiembre de 2013 desde http://www.bajoduero.org/revista/filandar/finish/5-el-filandar/33-filandar-15/0.

Pérez Martínez, Héctor (prol., ver. y nots.). (1936). *Crónica de Chac Xulub Chen*. México: Talleres gráficos de la nación.

Pérez Ruíz, Maya. (1992). "La identidad como objeto de estudio". En Leticia I. Méndez (comp.). *I Seminario sobre identidad*, pp. 61-69. México: UNAM: IIA.

## Pierrebourg, Fabienne de.

\_(2003). "La vivienda maya, entorno natural y mundo natural: un enfoque etnoarqueológico". En Alain Breton, Aurore M. Becquelin y Mario H. Ruz. *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*. México: UNAM: IFil: CEM: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

\_(2014). "La vivienda en su medio, la vivienda en su diversidad". En Fabienne de Pierrebourg y Mario H. Ruz (coords.). *Nah, otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*, pp. 141-196. Izamal: FOMIX: UNAM: SEGEY.

\_ y otros (2012). "L'habitation maya. Espaces, frontières et quelques lieux de passage". En *Ateliers d'anthropologie [en línea]*. 5 de diciembre de 2012, núm. 37. Recuperado el 18 de diciembre de 2014 desde http://ateliers.revues.org/9237.

Piña Chán, Román. *El Puuc. Una tradición cultural Maya*. México: El Equilibrista/Turner libros, 1991.

Pío Pérez, Juan D. (1877). *Diccionario de la Lengua Maya*. Mérida: Imprenta literaria, de Juan F. Molina Solís.

Pool Cab, Marcos N. (2003). Sistemas de descendencia y parentesco entre los mayas prehispánicos. Crítica al modelo de linaje [tesis de Maestría]. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Quezada, Sergio.

\_(1993). Pueblos y caciques yucatecos 1550-1580. México: El Colegio de México.

\_(1998). "La organización política de los mayas yucatecos, siglos XI-XVI". En Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda (coords.). *Los Mayas*, pp. 469-481. Italia: UNAM: CONACULTA-INAH.

\_y Tsubasa Okoshi. (2001). *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán* (intr., transc., trad. y nots.). México: UNAM: IIFil/ Plaza y Valdés.

Rangel, Gabriela. (2012). Los ancestros y la legitimación del poder entre los mayas de la Península de Yucatán [tesis de licenciatura]. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Recinos, Adrián (trad., intr. y nots.). (2003). Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché. México: FCE.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor (t. 2). (1943). Madrid: Consejo de la Hispanidad.

Rendón, Juan José. (1992). "Notas sobre identidad, lengua y cultura". En Leticia I. Méndez (comp.). *I Seminario sobre identidad*, pp. 28-49. México: UNAM: IIA.

Rivera Dorado, Miguel. (2001). "Las tierras bajas de la zona maya en el Posclásico". En Linda Manzanilla y Leonardo López Luján. *Historia antigua de México: el horizonte Posclásico* (vol. 3), pp. 127-159. México: INAH: UNAM: Miguel Ángel Porrúa.

## Romero Sandoval, Roberto.

\_(2012). "El devenir en el mundo subterráneo". En *Revista Digital Universitaria [en línea]*. 1 de noviembre de 2012, vol. 13 (11). Recuperado el 4 de enero de 2014 desde http://www.revista.unam. mx/vol.13/num11/art108/.

\_(2013). "El culto a los ancestros entre los antiguos mayas: cambios y continuidades". En Mercedes de la Garza y Ma. del Carmen Valverde (coords.). *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, pp. 79-98. México: UNAM: IIFil: CEM.

\_(2014). El inframundo de los antiguos mayas [tesis doctoral]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

## Roys, Ralph L.

\_(1940). "Personal names of the maya of Yucatan". En *Contributions to american antrhropology and History*, núm. 10, pp. 32-48.

\_(1941). "The Xiu Chronicle. Part II: The Xiu Chronicle". Ms. en el Museo Peabody: Universidad de Hardvard.

\_(1957). The political geography of the Yucatan Maya. Washington: Carnegie Institution of Washington.

Rubio Mañe, Jorge I. y otros. (1945). Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán, formado por la Comisión de Inventarios de la Cuarta Zona, (2 vols.). México: Talleres Gráficos de la Nación.

Sachse, Frauke y Allen J. Christenson. (2005). "Tulan and the other side of the sea: Unraveling a metaphorical concept from colonial Guatemalan Highland sources". En *Mesoweb*. Recuperado el 20 de diciembre de 2014 desde www.mesoweb.com/articles/tulan/Tulan.pdf.

Sánchez de Aguilar, Pedro. (1937). *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán, dirigido al Rey N. Señor en su Real Consejo de las Indias*. Mérida: E. G. Triay e hijos.

Sanz, Luis T. (1998). "Montañas sagradas, dioses solares e imágenes de *ahau*: iconografía de la escultura arquitectónica de la Acrópolis del Norte, Tikal. 100 a.C.- 200 d.C.". En *Anales del Museo de América*, núm. 6, pp. 95-109. Recuperado el 20 de abril de 2013 desde http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1455837.

#### Solís, Gabriela.

\_(2003). "Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas de Yucatán, siglo XVIII". En *Desacatos*, núm. 13, pp. 13-31.

\_(2005). Entre la tierra y el cielo: religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial. México: Miguel Ángel Porrúa: ICY: CIESAS.

Scholes, France V. y Eleanor B. Adams. (1938). *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565. Documentos sacados de los archivos de España* (2 vols.). México: Antigua librería Robredo de José Porrúa e hijos, (Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas).

Sugiura Yamamoto, Yoko. (2001). "La zona del Altiplano central en el Epiclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.). *Historia Antigua de México* (vol. 2), pp. 347-390. México: INAH/ IIA/ Miguel A. Porrúa.

Tedlock, Bárbara. (1982). *Time and The Highland Maya*. Albuquerque: Universidad de Nuevo México P.

Valverde, Ma. del Carmen. (2010). "Introducción a la cultura maya". En *Mayas: Guía de arquitectura y paisajes*, pp. 8-33. México-Sevilla: UNAM/ Consejería de obras públicas y viviendas.

Vargas Pacheco, Ernesto.

\_(2002). "Los Pájaros azules y los Brujos del agua". En Efraín Caldera Noriega (comp.). *Homenaje Nacional en Campeche al Dr. Román Piña Chán: textos para su memoria*, pp. 69-80. Campeche: Instituto de Cultura de Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, Dirección de Difusión Cultural; INAH.

\_(2004). "Tiempo y espacio sagrados entre los mayas. El katún 8 ahau: patrón cíclico". En Virginia Guedea (coord.). *El historiador frente a la historia: el tiempo en Mesoamérica*, pp. 195-231. México: UNAM: IIH.

\_(2008). "Crónicas de Yaxkukul y Chac Xulub Chen". En Horacio Cabezas (edit.). *Crónicas Mesoamericanas* (t. I), pp. 31-57. Guatemala: Galería Guatemala.

\_(2013). "El Tigre o Itzamkanac". En Ernesto Vargas (edit.). *Itzamkanac, EL Tigre, Campeche. Exploración, consolidación y análisis de los materiales de la Estructura 1*, pp. 115-154. México: UNAM: CONACULTA: Gobierno del Estado de Campeche.

\_ y Patricia Santillán. (1995). "*Dze Mucut*. La casa de los muertos en Tulum". En *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas* (pp. 427-436). México: UNAM: IIFil: CEM.

Vargas Ramos, Mónica. (2013). "Los Mascarones. Conservación y restauración de estucos". En Ernesto Vargas (edit.). *Itzamkanac, EL Tigre, Campeche. Exploración, consolidación y análisis de los materiales de la Estructura 1*, pp. 249-274. México: UNAM: CONACULTA: Gobierno del Estado de Campeche.

Villar, Mónica de. (2000). "Merle Greene Robertson, una artista misionera en Palenque". En *Arqueología Mexicana*, núm. 45, pp. 62-67.

Waterson, Roxana. (1995). "Houses, Graves and the Limits of Kinship Groupings among the Sa'dan Toraja". En *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 151 (2), pp. 194-217.

Wimmer, Alexis. (2006). *Diccionario del náhuatl clásico*. Recuperado el 6 de febrero de 2015 desde http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html.